Globethics Repository



Le déclin des Baghole : processus d'aliénation sociale des femmes en Afrique centrale : le cas des Nande du Nord-Kivu en R. D. Congo

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Book
Authors	Ngayihembako, Samuel Mutahinga
DOI	10.58863/20.500.12424/169316
Publisher	Globethics.net
Rights	Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International
Download date	2026-11-10 02:23:34
Item License	https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/169316



LE DÉCLIN DES BAGHOLE

Processus d'aliénation sociale des femmes en Afrique centrale — Le cas des Nande du Nord-Kivu en R. D. Congo

Samuel Ngayihembako Mutahinga

Globethics.net

Le déclin des Baghole

Processus d'aliénation sociale des femmes en Afrique centrale — Le cas des Nande du Nord-Kivu en R. D. Congo

Le déclin des Baghole

Processus d'aliénation sociale des femmes en Afrique centrale — Le cas des Nande du Nord-Kivu en R. D. Congo

Samuel Ngayihembako Mutahinga

Globethics.net Co-Publications & Other

Globethics.net Co-Publications & Other

Directeur des éditions: Prof. Dr. Obiora Ike, Directeur exécutif de Globethics.net à Genève et Professeur d'éthique à l'Université Godfrey Okoye Enugu/Nigeria.

Globethics.net Co-Publications & Other
Samuel Ngayihembako Mutahinga, *Le déclin des Baghole : Processus d'aliénation sociale des femmes en Afrique centrale—Le cas des Nande du Nord-Kivu en R. D. Congo*
Geneva: Globethics.net, 2018
DOI: 10.58863/20.500.12424/169316
ISBN 978-2-88931-262-7 (version numérique)
ISBN 978-2-88931-263-4 (version imprimée)
© 2018 Globethics.net

Éditeur : Ignace Haaz
Éditeur assistant : Samuel Davies

Secrétariat international Globethics.net
150 route de Ferney
1211 Genève 2, Suisse
Site internet: *www.globethics.net/publications*
Courriel: *publications@globethics.net*

Les liens électroniques dans le texte ont été vérifiés en octobre 2018.

La version numérique de ce livre peut être téléchargée gratuitement du site internet de Globethics.net : www.globethics.net.

La version numérique de cet ouvrage est publiée sous la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0). Voir : https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.fr. Globethics.net donne le droit de télécharger et d'imprimer la version électronique de cet ouvrage, de distribuer et de partager l'œuvre gra-tuitement, cela sous trois conditions: 1. Attribution: l'usager doit toujours clai-rement attribuer l'ouvrage à son auteur et à son éditeur (selon les données bi-bliographiques mentionnées) et doit mentionner de façon claire et explicite les termes de cette licence; 2. Usage non commercial: l'usager n'a pas le droit d'utiliser cet ouvrage à des fins commerciales, ni n'a le droit de le vendre; 3. Aucun changement dans le texte: l'usager ne peut pas altérer, transformer ou réutiliser le contenu dans un autre contexte. Cette licence libre ne restreint en effet en aucune manière les droits moraux de l'auteur sur son œuvre.  L'usager peut demander à Globethics.net de lever ces restrictions, notamment pour la traduction, la réimpression et la vente de cet ouvrage dans d'autres continents.

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos **7**

Introduction **9**

1 Situation et problématique 9
2 Hypothèse et objectif principal de l'étude 15
3 Méthode ou type d'approche 16
4 Structure de l'étude 17

Chapitre I : Le statut des femmes Nande à l'époque ancestrale **21**

Préambule 21
1 Contexte historique et géographique : Les Nande avant l'arrivée des Blancs 23
2 Le statut des femmes Nande à l'époque ancestrale 32

Chapitre II : Les razzias du 19è siecle et leurs retombées sur la vie des femmes **67**

1 Le contexte du 19ème siècle à l'Est de la RDC 69
2 Le retrait des femmes de la vie publique 96

Chapitre III : Les femmes sous la colonisation Belge .. **111**

1 Contexte historique : les Nande lors de l'annexion du Congo à la Belgique 112
2 L'impact de la colonisation sur la vie et le statut des femmes 115

Conclusion **147**

Bibliographie **153**

AVANT-PROPOS

Cet ouvrage rassemble des séminaires que j'ai eu à partager comme professeur et pasteur aussi bien avec les étudiants futurs pasteurs qu'avec des membres de paroisses de la Communauté Baptiste au Centre de l'Afrique. Ces séminaires sont les résultats des enquêtes réalisées au sein des paroisses qui rassemblent des personnes issues de plusieurs tribus de la Province du Nord-Kivu, à l'Est de la République Démocratique du Congo (RDC). Le grand défi auquel je fais face, c'est celui de promouvoir l'équité entre les hommes et les femmes dans une société où celles-ci sont devenues victimes d'une culture qui les infériorise et que l'on prétend faire remonter à l'époque ancestrale africaine.

En vue d'élaborer scientifiquement ces séminaires et de les rassembler dans un ouvrage, j'ai bénéficié de l'hospitalité de l'Université de Harvard. J'exprime donc ma gratitude à l'égard du Professeur Henry Louis Gates de l'Institut Du Bois (The W. E. B. Du Bois Institute for African and African American Research) de ladite université qui, sur demande du Professeur François Bovon, alors professeur à la Faculté de théologie de la même université et mon ancien promoteur de thèse de doctorat à l'Université de Genève, m'a accordé un séjour de recherches de dix mois, de septembre 2005 à juin 2006 au sein de cet institut de recherches africaines. Grâce à la riche documentation de la bibliothèque centrale de Harvard, la « Widener Library », j'ai pu accéder à des publications des recherches réalisées sur nos peuples et qui ne se retrouvent plus chez nous en Afrique centrale. Cette documentation m'a permis de compléter les résultats de mes enquêtes sur terrain et d'asseoir scientifiquement mes observations.

À cause des multiples occupations d'enseignements à l'Université Libre des Pays des Grands Lacs et de pastoral au sein de la CBCA, j'ai gardé mon manuscrit assez longtemps inachevé. Je remercie la Faculté de Théologie de l'Université de Genève et la société des amis de ladite faculté qui m'ont accordé un séjour d'un mois à Genève. Cela m'a permis de parachever ce travail et de le proposer aux éditions Globethics.

Que Dr Ignace Haaz de Globethics, qui a relu le texte et proposé des corrections et des avis enrichissants trouve ici l'expression de ma profonde gratitude. Dans le même ordre, je remercie Monsieur Kakule Tatsopa wa Mughalitsa, auteur du dictionnaire Nande et de plusieurs ouvrages de vulgarisation de la culture Nande, qui a lu et proposé des corrections sur certaines expressions culturelles que je reprends dans cet ouvrage. Mes remerciements s'adressent également au Révérend Mauka Mathe Bulalo, Représentant Légal Honoraire de la CBCA pour ses remarques et suggestions qui ont amélioré mes affirmations.

INTRODUCTION

1 Situation et problématique

Le point focal de cette étude se situe au fond d'un crescendo des situations allant du contexte général de l'Afrique centrale, qui est un contexte politiquement instable et économiquement pauvre, à la condition des femmes au sein d'une communauté ethnique : le peuple Nande, qui occupe la majeure partie du territoire de Lubero, dans le Nord-Kivu, dans la partie Est de la République Démocratique du Congo (RDC)[1]. L'origine historique et la localisation géographique de ce peuple seront indiquées dans le premier chapitre. J'estime que l'attention qui serait accordée à cette situation particulière des femmes pourrait avoir un impact positif considérable pour la stabilité et le progrès de plusieurs peuples de l'Est de la RDC. En effet, actuellement, plus que dans le passé d'avant l'arrivée du christianisme, les peuples d'Afrique Centrale s'influencent mutuellement, surtout par les pratiques religieuses des communautés chrétiennes.

[1] Note de l'éditeur : « les Blancs » réfèrent dans ce texte à une entité anthropologique regroupant les Européens de l'ouest principalement les Belges, mais aussi les Anglais, les Français, les Allemands et les Américains, par opposition aux « Noirs » qui sont ici principalement les peuples autochtones d'Afrique centrale à l'Est de l'actuelle RD Congo. Une convention de language, héritée de la pratique du XIXe siècle, explique ce choix largement utilisée dans les textes sources pour dénoter des personnes. Dans quelle mesure le « Noir » dénote un rapport complexe de dominé à dominateur est l'objet du livre, décrivant un processus de colonisation au moyen de thèmes comme le rôle de la femme par example. L'expression « les Arabes » dénote conventionnellement surtout des meneurs arabo-swahilis ou des Arabes du sultanat d'Oman.

En effet, la misère des femmes est à mon sens le point d'aboutissement et le résumé du cercle vicieux d'une légion de facteurs qui sont la cause du fossé multiforme dans lequel les peuples d'Afrique, en général, et d'Afrique centrale, en particulier, sont engouffrés. La prise en compte de l'importance des femmes, sa participation à toutes les instances de prise de décisions pour la vie des familles, des groupements regionaux et de la nation et surtout la reconnaissance de leur contribution dans tous les domaines de la vie, dont principalement celui de la religion, pourra être une clé pour le développement et la stabilité de l'Afrique centrale.

Je voudrais d'abord indiquer le contexte de crise à plusieurs niveaux ou degrés successifs pour faire ressortir le processus d'aliénation des femmes, jadis appelées « *Baghole* »[2] (princesses ou reines) par plusieurs peuples de l'Est de la RDC.

1.1 Au tréfonds de la misère : l'aliénation des femmes

Je considère en effet l'Afrique centrale avec ses instabilités politiques au cours de son cheminement historique à partir du 19ème siècle, ses guerres et conflits armés répétitifs, ses marasmes économiques et calamités socioculturelles, ses désastres sanitaires et, comme si cela ne suffisait pas, ses catastrophes naturelles.

Au tréfonds d'une énorme misère économique et d'un drame social qui découlent des instabilités politiques, surtout dans l'espace géographique dite « Sous-région des Grands Lacs », secouée par des vagues incessants de violence et de catastrophes humanitaires, se trouve une situation particulière : « la féminisation de la pauvreté ». Nous enten-

[2] Le nom « *Baghole* », en langue Nande, est le pluriel de « *Mughole* ». Le même mot se retrouve chez plusieurs peuples du Kivu, à l'Est de la République Démocratique du Congo (RDC). Il se retrouve, par exemple, chez les Shi, les *Banyarwanda*, les *Hunde*, les *Tembo* et d'autres. Sa prononciation varie d'une langue à une autre.

dons par cette dernière expression le fait que, dans le contexte général de la pauvreté en Afrique centrale, c'est la femme qui porte le plus grand poids de la misère. C'est elle qui, dans ce contexte particulièrement difficile, se charge de faire vivre sa famille, soigne et nourrit quotidiennement sa progéniture au prix de multiples sacrifices. Bref, la pauvreté, c'est apparemment d'abord son affaire. Outre ce poids qu'elle porte, elle est victime de plusieurs formes de violence allant jusqu'à l'aliénation de sa place dans la société et pire encore jusqu'au viol. Bref, il y a une misère particulière au sein d'une pauvreté généralisée. Il me semble que, pour attaquer le problème de pauvreté régionale, il faille partir de cette situation particulière des femmes. Je crois que cette situation n'est pas une fatalité immuable. Elle peut être changée si l'on connaît son origine et ses causes historiques. En fait, quels sont les mécanismes sociaux et le processus historique ayant abouti à cet état des femmes ? Quels sont les facteurs majeurs en rapport avec cette aliénation des femmes ? Telles sont les questions que je me pose et auxquelles j'essaie de répondre dans cette étude. L'on pourrait également poser la question de savoir pourquoi parler des Nande et non pas d'autres peuples au sein de cette mosaïque de cultures d'Afrique centrale.

L'Afrique centrale, en tant qu'aire géographique, reste à mon sens trop vaste si l'on veut indiquer des facteurs historiques, culturels, religieux précis qui sont à la base d'une situation donnée. Au-delà des ressemblances entre les peuples d'Afrique centrale, il y a néanmoins des distances, non seulement géographiques, mais aussi historiques, linguistiques et culturelles qui diversifient les facteurs en ligne de compte. Pour ce faire, j'ai choisi un espace qui m'est familier et partant connu, l'Est de la République Démocratique du Congo (RDC).

1.2 L'Est de la RDC : un cas exemplaire de subordination sociale et religieuse de la femme

L'Est de la RDC peut servir d'échantillon représentatif de l'Afrique centrale. En effet, cette localisation me permet de pointer du doigt des situations pouvant servir de points de repère dans le large contexte de l'Afrique centrale. Comme partout ailleurs, la région de l'Est de la RDC est en proie à d'énormes difficultés économiques, politiques et socioculturelles couvertes par une immense religiosité populaire, surtout parmi les communautés ecclésiastiques protestantes. En dépit de cette crise énorme et multiforme, les peuples de l'Est de la RDC, faisant de la religion une priorité de leur vie comme la plupart des Africains[3], accordent une place privilégiée aux institutions religieuses, surtout aux églises chrétiennes issues principalement des missions européennes et américaines.

Il convient néanmoins de reconnaître que, dans un contexte où les institutions politiques et administratives par lesquelles l'État devait encadrer la population ont fait faillite à cause de l'instabilité politique et des guerres, ces communautés de tendance pentecôtiste, baptiste, évangélique, anglicane et adventistes constituent avec l'Église catholique romaine l'unique recours pour l'éducation, les projets et initiatives de développement communautaires, la santé et la vie socioculturelle. Les responsables de ces églises et communautés, mais aussi les leaders de nouvelles sectes et des églises dites « indépendantes »[4], ont ainsi du

---

[3] MERCY ODUYOYE, *Les colliers et les perles. Réflexion d'une femme sur le christianisme africain* (Traduit de l'Anglais par Marie-Claire DATI), Yaoundé, CLE, 2002, p. 85.

[4] Entendons par églises indépendantes, ces différentes communautés ecclésiastiques qui ne sont pas le résultat des missions occidentales, américaines ou européennes et qui ont acquis le statut d'église. Du côté de ces églises dites « indépendantes », à l'Est de la RDC, citons deux des plus importantes en nombre d'adeptes : le Kimbanguisme (l'Église du prophète Simon Kimbangu),

prestige auprès de la population locale. Cette population très appauvrie, meurtrie et harassée par d'incessants conflits armés souvent menés par une soldatesque à la solde des seigneurs de guerres qui rêvent de vivre encore aujourd'hui, au cours de ce troisième millénaire, le plaisir que les victoires militaires, les pillages et l'expropriation d'espaces géographiques procuraient aux envahisseurs des périodes antiques. Les prêches des pasteurs et prêtres, souvent moralisateurs, et leurs préceptes de bonne conduite sont en longueur de journées entendues et largement relayées dans le vécu quotidien de la population.

Pour se faire accepter comme une personne digne de confiance, chacun se réclame de telle ou telle dénomination religieuse. Il n'est pas rare de rencontrer même des militaires ou des rebelles, politiciens opportunistes et anciens seigneurs de guerres, qui se disent prédicateurs de l'Évangile et, pour cause, cherchent ainsi à se faire dédouaner auprès de ce que l'on a eu coutume d'appeler « la base », c'est-à-dire la population qu'on écrase de haut en bas et dont on reconnait paradoxalement, consciemment ou non, le réel pouvoir.

Bref, la religion, surtout le christianisme, étant l'unique institution qui fait encore confiance, tout le monde s'y accommode et s'y associe. Dans ce sens, il n'est pas abusif de dire que la population de l'Est de la RDC est à forte majorité chrétienne. Mais, fort malheureusement pour les femmes, c'est un christianisme de domination masculine, où une régence d'hommes dirige des assemblées composées majoritairement de femmes socialement et religieusement soumises. Le symbole de leur soumission, voire infériorisation à la fois sociale et religieuse, chez les catholiques comme chez les protestants, c'est le port du couvre-chef qui

---

l'église dite « Nzambe Malamu », expression de la langue Lingala parlée à l'Ouest et au Nord de la RDC, que l'on peut traduire mot à mot par « Dieu Bon ». Les nouvelles églises indépendantes ou plutôt sectes, parce qu'elles sont issues de la séparation des églises d'origine missionnaire, naissent et se subdivisent sans cesse. Il est difficile de les citer toutes.

remplace ou signifie le voile dont parle la Bible. Dans le milieu protestant du Kivu, c'est une espèce de bandage ou foulard de tête que l'on peut remarquer chez toutes les femmes respectueuses de leurs traditions ecclésiales, non seulement pendant les cultes mais partout et en tout moment. Ce couvre-chef n'empêche pas qu'elle porte sur sa tête ou son dos le poids de la misère sociale. Cela n'empêche pas non plus qu'elle soit violentée, voire violée.

Cette situation d'infériorisation et d'aliénation des femmes est souvent expliquée par référence à une interprétation de la Bible et à une prétendue culture ancestrale africaine. En effet, outre l'Église catholique romaine, toutes les autres communautés chrétiennes, protestantes d'origine missionnaire ou indépendantes, qui s'influencent mutuellement dans le Kivu, n'acceptent pas qu'une femme accède au ministère pastoral, alors que cela est déjà toléré dans certaines églises protestantes des pays voisins. C'est le cas, par exemple, dans l'Église Presbytérienne du Rwanda et dans l'Église Luthérienne de la Tanzanie, pour ne citer que ces deux. Certains des pasteurs baptistes ou pentecôtistes, conservateurs de traditions qui remontent à l'époque des missionnaires fondateurs venus d'Europe ou d'Amérique, croient avoir des arguments bibliques et allèguent des références à des pratiques prétendues ancestrales pour cette prise de position contre le ministère pastoral de la femme. Ils cautionnent l'infériorisation et la domination des femmes par les hommes, au nom de leur lecture de la Bible et des allégations référées à l'époque ancestrale. Bien que les femmes soient majoritaires dans les assemblées cultuelles, par cette exclusion du ministère sacerdotale, les communautés ecclésiastiques de l'Est de la RDC font croire en fait que l'Église n'est pas une affaire de femmes, mais que c'est plutôt une affaire d'hommes. Il y a là, à mon sens, une illusion dans laquelle les femmes sont enfermées, injustement infériorisées.

L'une des conséquences de cette illusion sociale c'est que nos communautés se privent d'une force non négligeable de lutte contre la cor-

ruption qui gangrène nos sociétés. En effet, d'après Christophe Stückelberger, la promotion des femmes à des positions de leadership et de responsabilité dans les églises et autres institutions sociales et leur autonomisation permet de lutter contre la corruption parce qu'elles ont tendance à être moins corrompues que les hommes et sont plus prudentes dans l'utilisation des ressources financières[5] Nos églises, sont-elles ignorantes de cette situation, ou, au contraire, plus lucides, voient-elles plus profond dans la réalité sociale et plus loin dans l'avenir de leurs peuples ? Que peut-on faire pour changer cette situation socio-culturelle aux conséquences tout autant éprouvantes qu'aliénantes ?

2 Hypothèse et objectif principal de l'étude

Pour répondre à ces questions que l'observation de la situation suscite, je formule ici une hypothèse. C'est que, les églises de l'Est de la RDC, en refusant aux femmes l'accès au niveau le plus élevé de leur structure sacerdotale et administrative, cautionnent et justifient par le fait même l'aliénation sociale des femmes et génèrent, en tant que sociétés, diverses formes de violence auxquelles les femmes sont soumises. Outre les violences et viols domestiques qui sont monnaie courante dans une sexualité sociale où la femme demeure dépendante et tenue à se soumettre aux désirs de son mari, les viols sauvages, qui sont le fait des brigands et de la soldatesque des combattants armés, s'origine dans cette infériorisation sociale et religieuse qui aboutit à la chosification de la femme dans la mentalité populaire[6].

Tenant compte du fait que cette situation est souvent expliquée par référence à une prétendue culture africaine, ancestrale et demeurée in-

---

[5] *C. STÜCKELBERGER, Des églises sans corruption sont possibles. Expériences, valeurs, solutions.* Globethics.net Focus No.2, Genève, Globethics.net, 2013, p. 135-136.

[6] Les viols sont utilisés comme arme de guerre. On humilie son adversaire en conflit en violant sa femme, qui est en fait considérée comme sa possession.

changée, j'estime que c'est d'abord cet argument ou allégation culturelle qu'il convient d'abord de combattre. Pour ce faire, je montre dans cette étude que cette culture qui infériorise et soumet la femme à la domination masculine et qui aliène ainsi celle que l'on appelait « *mughole* » (princesse ou reine) n'est pas d'origine ancestrale, en prenant comme cas de figure la culture ancestrale nande. L'argument biblique et théologique allégué par le machisme de certaines églises ayant déjà fait l'objet de plusieurs études savantes, je n'y reviens pas ici. Sa formulation et son vécu dans les églises protestantes de l'Est de la RDC pourra faire l'objet d'une étude séparée, consécutive à celle-ci.

3 Méthode ou type d'approche

Étant donné le fait qu'il s'agit ici d'une étude sur une tradition très ancienne enfouie par une mixité culturelle faite d'éléments de provenance à la fois arabe, occidentale et judéo-chrétienne, consécutive à la traite esclavagiste, à la colonisation et l'évangélisation missionnaire, j'utilise une approche faite d'analyse à la fois documentaire et lexicographique, complétée par une observation directe des faits sociaux vécus.

Documentaire, elle fait référence aux témoignages écrits sur la période précoloniale chez les Nande. Dans ce cadre, je fais référence, par exemple, aux lettres que Henry Morton Stanley écrivait lors de son périple exploratoire du Congo, surtout dans la partie Est où il allait, d'après un des titres de ses livres qui rassemble cette correspondance qu'il adressait régulièrement à un journal américain, *dans les ténèbres de l'Afrique*, à la *Recherche, délivrance et retraite d'Emin Pacha* ou encore à la *découverte du Congo* et d'autres. Je me réfère également aux travaux de ces chercheurs, qui se confondaient avec les missionnaires catholiques Belges et protestants ou plus précisément baptistes Américains et ont réalisé des recherches historiques et anthropologiques sur le mode de vie de Nande. Dans ce domaine, je cite, par exemple, du côté

Belge, le Père catholique Lieven Bergmans, dans son livre intitulé *Les Wanande…* et Georges Hostelet, dans son fameux livre sur *l'œuvre civilisatrice de la Belgique au Congo*. Du côté de l'Amérique, je cite, par exemple, le chercheur Randall Packard qui, dans *Chiefship and Cosmology…* et dans « Social Change and History of Misfortune among the Bashu of Eastern Zaïre », révèle ce que fut l'organisation politique des Nande et leur conception du monde. Je me réfère à bien d'autres recherches, peu connue au Congo, que j'ai eu la grâce de consulter au cours d'un séjour de recherches à l'Université de Harvard, de 2005 à 2006. J'ai eu à consulter également des chercheurs locaux, Nande, dont, à titre d'exemple, l'Abbé Waswandi Ngoliko Kakule, dans « Culte sacrificiel à Dieu Nyamuhanga chez les Nande… » et Mashauri Kule Tambite dans « Organisation étatique des Yira et son origine ».

Lexicographique aussi, mon approche analyse des vocables qui demeurent dans la langue nande et qui sont comme des vestiges du passé, porteurs de sens sur les conceptions et le mode de vie ancestrale. Le mot « mughole », par exemple, par lequel les Nande, comme bien d'autres tribus de l'Est de la RDC, qui appartiennent à la même famille linguistique, désignent la femme, surtout celle qui est mariée et donc mère de famille, peut se traduire littéralement par « reine » ou « princesse ». Dans cette culture Nande, il n'y a pas d'équivalent masculin. Autrement dit, l'homme n'est pas autant honoré que la femme. L'homme, même père d'une nombreuse famille, n'est pas appelé « mwami » (roi ou chef) de sa femme. Les Nande l'appellent plutôt « *mwira* », c'est-à-dire l'ami de sa femme. J'analyse ce genre de vocables qu'on a tendance à oublier dans le milieu nande et qui sont pourtant indicateurs de toute une tradition culturelle très ancienne.

4 Structure de l'étude

Le grand défi pour moi n'était pas forcément de décrire la situation des femmes ou de plaider leur cause, ce que bien d'études féministes ont

déjà fait. Il m'a paru plus tôt nécessaire de décrire, à partir d'un contexte historique, socio-culturel précis, celui des Nande, le mécanisme de leur aliénation. L'étude comporte trois parties principales.

La première partie est consacrée au statut des femmes nande à l'époque ancestrale d'avant le 19ème siècle caractérisé par le contact du « munande » avec les Blancs (arabes et européens). Me référant à l'étude archéologique de Jean de Heinzelin de Braucourt sur *Les Fouilles d'Ishango* et à celle que Randall Packard, dans *Chiefship and Cosmology*, a réalisée sur les Bashu, une des principales branches du peuple nande, je situe cette période ancestrale entre le 16ème et le 18ème siècle, quand les différentes branches du peuple nande s'étendaient progressivement de la plaine du semliki vers les montagnes qui surplombent ladite plaine à l'Ouest. Je qualifie cette période d'ancestrale, parce que j'estime qu'en ce moment l'influence extérieure, surtout européenne ou asiatique était quasi inexistante ou alors très minime et ne pouvait donc pas engloutir ou annihiler les us et coutumes propres au peuple Nande.

Dans la deuxième partie, j'aborde le 19ème siècle qui fut une période très troublée pour les Nande à cause de la traite esclavagiste et des razzias qui l'ont accompagnée et suivie jusqu'à l'avènement du Roi Léopold II, proclamé *souverain de l'État Indépendant du Congo*. Les Nande vont subir ladite traite, d'abord à cause de grosses défenses des éléphants qui se trouvaient sur leur territoire, la plaine du semliki et les abords du lac auquel Stanley donnera le nom d'Edouard connu jusqu'aujourd'hui, bien qu'à un moment intermédiaire, le Président Mobutu l'ait baptisé « Idi Amin », du nom de son homologue Ougandais, à son temps. Pendant ce malheureux siècle, les défenses d'éléphants étaient très prisées dans l'empire commercial que Tippo Tib, leader des esclavagistes, établit sur l'Est de la RDC à partir du Maniema, lors du commerce international de l'ivoire et des esclaves. La chasse à l'éléphant sera accompagnée de la chasse aux esclaves et va entrainer

avec elle et après elle d'autres formes de razzias. J'explique dans cette partie pourquoi les femmes et les petits enfants vont figurer sur la liste des matières premières recherchées durant ce commerce international et je montre les retombées de cette catastrophe sur le changement des us et coutumes nande concernant les femmes.

La troisième et dernière partie est consacrée au 20ème siècle, le siècle non moins pénible que le précédent, à cause de la colonisation belge qui sera une colonisation d'exploitation des richesses du Congo, mais aussi, sur le plan culturel, une colonisation du mental congolais. Dans ces conditions, les interactions entre les hommes et les femmes sous la colonisation ne seront plus celles de l'époque ancestrale que les razzias du 19ème venaient d'ailleurs de perturber. Comme Georges Hostelet, défenseur de l'œuvre civilisatrice de la Belgique au Congo, le dit si bien, il s'est agi d'imposer au peuple colonisé un changement radical *dans la conception et la conduite de son existence matérielle et spirituelle*.

J'indique, dans cette étude, les références exactes de ces différents témoignages et sur la traite et sur la colonisation belge. Ce cheminement argumentatif à trois moments chronologiquement successifs, me permet de montrer que le statut social actuel des femmes d'Afrique subsaharienne, des Nande en l'occurrence, résulte des changements repérables dans l'histoire.

CHAPITRE I

LE STATUT DES FEMMES NANDE À L'ÉPOQUE ANCESTRALE

Préambule

Au sujet du statut des femmes dans une société africaine, d'aucuns affirment qu'elles ont été, depuis l'époque ancienne, l'objet de discrimination sexiste, dominées et soumises aux hommes. L'infériorisation, la domination et leurs corollaires de violence contre les femmes, dit-on, sont un fait traditionnel et culturel en Afrique, depuis l'époque de ce que l'on a appelé « sociétés primitives ». Voici une des expressions de cette thèse, par le Professeur Benoît Verhaegen :

> « Les sociétés africaines précapitalistes ont connu de multiples formes d'inégalités sociales : entre classes sociales, entre clans, entre sexes ; cette dernière source d'inégalité est sans doute la plus généralisée, la plus profonde et peut-être la plus ancienne. Les femmes sont soumises aux hommes de multiples manières et tout au long de leur existence : en naissant elles sont revêtues essentiellement d'une valeur d'échange concrétisée plus tard par la dot ; en grandissant elles fournissent très tôt une valeur d'usage pour un travail domestique subalterne effectué dans l'obéissance la plus complète à la mère ou à la tante ; en se mariant elles réalisent leur valeur d'échange initiale et entrent sous la dépendance du mari et de sa famille sans cependant s'y intégrer à part entière. On attend d'elles des prestations économiques astrei-

> gnantes, mais avant tout qu'elles soient fécondes et de bonnes reproductrices. Elles doivent perpétuer la lignée des hommes, soit celle du mari, soit celle de l'oncle ».[7]

Cette description des femmes chosifiées correspond, il est vrai, à la situation actuelle des femmes dans plusieurs sociétés africaines. Elle donne souvent l'impression, à ceux qui se soucient de cette situation malheureuse de la femme, qu'il est difficile de changer ce qui est depuis toujours encré dans la culture. Il faut cependant noter que le Professeur Verhaegen la confirme sur base des récits de vie qu'il a réalisés dans la ville de Kisangani, l'une de ces villes de la RDC, qui, comme le Professeur le reconnaît lui-même, héberge une population fort diversifiée, ayant une composition ethnique très hétérogène, connaissant un brassage culturel très intense et qui a subi l'influence de grandes religions importées, principalement l'Islam et le Christianisme[8].

L'impression que j'ai de ces genres d'affirmation, c'est cette tendance à projeter dans le passé ancestral, dans les coutumes de tous les peuples africains, en tout lieu et en tout temps, ce que l'on peut remarquer dans la vie des populations rassemblées dans les milieux urbains actuels. Je présume, quant à moi, qu'au sujet de l'Afrique, beaucoup d'auteurs occidentaux ont eu souvent tendance à trop généraliser des situations et dans le temps et dans l'espace. L'Afrique est souvent présentée comme un ensemble de quelques villages aux modes de vie uniformes. Or, elle a eu des langues fort diverses, des cultures variées, malheureusement enfouies et rendues inaccessibles par les préjugés et la précompréhension de ceux qui les ont étudiées avec un regard extérieur.

Comme je l'ai indiqué dans l'introduction, cette étude est consacrée à la vie d'un des peuples d'Afrique centrale : les Nande de l'Est de la

---

[7] VERHAEGEN, B., *Femmes Zaïroises de Kisangani. Combats pour la survie* (Collection « Zaïre-Histoire et Société »), Louvain-La-Neuve - Paris, Centre d'Histoire de l'Afrique – L'Harmattan, 1990, p. xxxi.

[8] Cf. idem, p. viii.

RDC. Je suis moi-même Nande, de la tribu des « *Basukali* », dont une partie de la population vivant sur les versants très accidentés et rocheux des monts Mitumba, aux abords du lac Edouard et dans le Graben traversé par la rivière Semliki, n'a pas connu d'intense brassage culturel à cause de l'absence de routes depuis l'époque coloniale jusqu'aujourd'hui et a donc pu conserver bien de vestiges culturels très anciens. J'ai le privilège de connaître les subtilités de ma langue maternelle, le « *Kinande* », de remémorer les récits de souvenirs que j'ai entendus de mes parents et grands-parents. J'aimerais d'abord localiser et indiquer les grands moments de l'histoire de ce peuple afin de décrire le statut traditionnel des femmes en son sein et d'indiquer les éléments qui permettent de comprendre le processus de ségrégation dont elles sont actuellement victimes.

1 Contexte historique et géographique : Les Nande avant l'arrivée des Blancs

Nom et origine du peuple Nande

Le peuple Nande ou les Banande ou encore les Wanande sont une confédération de plusieurs clans ou tribus[9] que l'on peut considérer, d'après Mashauri Kule Tambite, comme des États[10], mais qui parlent la

[9] S'agissant des branches qui composent le peuple Nande, certains préfèrent parler de clans, au lieu de tribus. Les liens entre ces branches sont tels qu'il conviendrait peut-être parler d'une ethnie Nande composée de clans.

[10] Dans son étude sur l'organisation des Nande, Mashauri affirme que cette ethnie se subdivise en quatre clans, à savoir les Basu, les Baswagha, les Bamate et les Batangi. Chacun de ces clans (*Ebihanda*) se subdivise à son tour en lignées ou États (*Ebitunga*), dirigés par des « *Bami* » (chef) et doté chacun d'un territoire (*Ekihugho*). Cf. MASHAURI KULE TAMBITE, « Organisation étatique des Yira et son origine », dans *La civilisation ancienne des peuples des grands lacs. Colloque de Bujumbura 1979*, Paris, Bujumbura, C.C.B. (Centre de Civilisation Burundaise) et Karthala, 1981, p. 160-172, surtout p. 162-163, sur l'organisation des clans et des lignées.

même langue, le Kinande. De nos jours, certains chercheurs Nande pensent que ce nom est récent et qu'il conviendrait d'utiliser l'appellation « *Yira* » ou « *Bayira* » qui serait plus originelle. C'est le point de vue, par exemple, de Mashauri qui croit que le nom *Wanande* serait une déformation du mot swahili *wanaenda*, dans la bouche des Arabisés marchands d'esclaves et d'ivoire qui disaient par ce mot « ils partent ou ils fuient » en constatant que les habitants des villages avaient fui avant leur arrivée[11]. Je reste personnellement sceptique par rapport à cette explication qui n'est soutenue par aucun document de l'époque. Ces rapprochements sémantiques restent peu probables. En effet, le verbe « fuir » en swahili, comme Mashauri le sait bien, c'est « *kukimbia* ». De même, au sujet de *Watoro*, que Mashauri rapproche aux Wanande, le verbe *kutoroka*, en swahili, ne signifie pas exactement « fuir », il signifie plutôt « s'évader » d'une prison ou d'un cachot ou encore d'un lieu où l'on se trouvait enfermé. Il ne peut désigner les fuyards. Le substantif qui désignerait, à proprement parler, les « Fuyards » serait « *Wakimbizi* ». Le nom « *Wanande* » ne signifie pas « Fuyards » ! L'on ne devrait pas fuir ce nom pour se réfugier dans celui de « *Yira* » ou de « *Bayira* ».

> « L'appellation « Yira » est très récente. Elle serait née en 1920, d'après Kakule Tatsopa wa Mughalitsa. Son rogine, dit Tatsopa, est l'expression « Yidra kulia » qui signifie « revenir encore et encore sur une chose déjà passée » »[12].

---

[11] Cf. MASHAURI KULE TAMBITE, article cité, p. 161. Du même auteur, voir aussi « Qui sont les Yira : Nande ou Kondjo ? Histoire d'une perte d'identité », dans *Zaïre-Afrique*, 1982, 168, p. 435-506, cité par NDAYWEL è NZIEM, I., *Histoire générale du Congo. De l'héritage ancien à la République Démocratique.* Paris, Bruxelles, CGRI, Duculot, 1998, p. 222.

[12] Kakule Tatsopa wa Mughalitsa cite une interview de Yesse Leeku, le 2/1/2005 à Aru.

D'après le Père Lieven Bergmans, dont les études sur ce peuple sont restées une référence, le mot « *Bayira* » était l'appellation par laquelle les membres de la classe dirigeante du royaume de *Kitara* désignaient les diverses tribus, probablement d'origine différente, qui leurs étaient serves[13]. Ce qui confirme le fait que, même aujourd'hui, le mot « *muyira* » (au singulier) ou « *bayira* » (au pluriel) ait plutôt une connotation péjorative et désigne un serf dépendant d'un propriétaire terrien ou encore une personne peu avisée, voire peu « civilisée ». Le Professeur Isidore Ndaywel è Nziem, lui aussi, n'accepte pas cette appellation péjorative, ayant la connotation de « primitif » et qui, dit-il, serait exactement la traduction nande du mot « *musenji* »[14].

De ce fait, je préfère utiliser l'appellation Nande qui est la plus commode et qui est d'ailleurs la plus connue, faute d'un nom plus ancien. Il est fort possible que ce peuple se soit désigné par plus d'un nom, à travers les époques de son histoire et dans les différents espaces géographiques sur lesquels il se répartissait en tribus et clans, ayant chacun un nom différent. Le récit de voyage de Stanley, qui est l'un des anciens documents écrits sur les peuples de la région de l'Est de la RDC, ne fournit pas un nom qui désigne l'ensemble des clans Nande. En effet, lors de sa traversée de la vallée du Semliki, étape du 9 mai au 16 juin 1889, Stanley avait rencontré, entre autres tribus, celle que ces interlocuteurs lui désignèrent sous le nom de « *Ouakondjou* » et avec laquelle il est entré en contact à *Mtsora*[15]. Il est clair qu'il s'agissait de « *Bakonjo* », ces frères et sœurs de Nande qui vivaient à l'Est de la rivière Semliki[16]. Avant d'entrer dans ce qu'il appela le « Boukondjou » ou « Ou-

---

[13] BERGMANS, L., *Les Wanande*, T1. *Les Baswagha (Aperçu historique)*, Butembo, Editions A.B.B (Assomption – Butembo – Beni), 1970, p. 9.

[14] NDAYWEL è NZIEM, I., *Histoire générale du Congo* (déjà cité), p. 222.

[15] STANLEY, H. M., *Dans les Ténèbres de l'Afrique. Recherche, délivrance et retraite d'Emin Pacha*[3], T. 2, Paris, Librairie Hachette et Cie, 1890, p. 261.

[16] Actuellement, les Bakonjo, prononcé par eux Bakonzo, vivent principalement dans le district de Kasese, aux pieds du mont Rwenzori, dans le Sud-Ouest de

kondjou », Stanley avait déjà appris que le roi de ce peuple s'appelait « Rouhandika »[17]. Les *Bakonjo*, dont certains hommes vigoureux l'accompagnèrent sur un bout de sa traversée de la région, le renseignèrent sur l'identité des peuples qui habitaient la rive occidentale de la Semliki, parmi lesquels ils citèrent leurs frères et sœurs de même langue qu'ils appelèrent les « *Ouakovi* » et les « *Ouassoki* »[18]. Il s'agissait sans nul doute des Nande.

En fait, « *Wakovi* », mieux « *Bakovi* » était une appellation par laquelle les Nande vivant dans le bas-relief de la rivière Semliki et des alentours du lac Edouard désignent leurs frères et sœurs qui s'étaient installés dans les montagnes et qui revenaient souvent chercher du poisson et d'autres produits vivriers tels que les bananes et le manioc qui croissaient en profusion sur les rivages très fertiles de la rivière. Tandis que par « *Basoki* » (ce que Stanley écrivit « *Ouassoki* »), les propriétaires terriens Nande, les *Bakama*, désignaient leurs clients, c'est-à-dire ceux qui dépendaient et cultivaient sur leur espace de terre. Bref, par ces deux appellations *Bakovi* et *Basoki*, les *Bakonjo* parlaient donc, - dans un cadre de communication par mimique, rendu difficile faute de langue commune avec leur hôte -, de leur frères et sœurs Nande qui en réalité étaient une confédération de plus d'une tribu.

D'après le Père Bergmans, dont les propos sont confirmés par les récits de certaines vieilles personnes Nande, ce peuple faisait partie de l'ancien royaume de Kitara qui s'étendait de l'Est du massif de Rwenzori jusqu'à l'Est de l'actuel lac Edouard[19], lac dont les noms anciens, d'après les renseignements fournis à Stanley par ses amis Bakonjo,

---

l'Ouganda. Leur langue, le kikonzo, est très proche du kinande. Nous pouvons dire que les Konjo de l'Ouganda et les Nande de la RDC parlent la même langue.

[17] STANLEY, H. M., *Dans les ténèbres de l'Afrique*, T. 2, p. 248.

[18] STANLEY, H. M., *Dans les ténèbres de l'Afrique*, T. 2, p. 262.

[19] BERGMANS, L., *Op. cit.*, p. 8.

sont : *Nyanza* ou *Rououérou* ou encore *Mvouta Nzigé*[20]. Ils auraient vécu dans cette aire géographique se trouvant à cheval entre l'Ouest de ce qui est devenu l'actuel Ouganda et l'Est de l'actuelle République Démocratique du Congo (R.D.C.). Ce qui explique le fait qu'une partie de ce peuple se trouve encore aujourd'hui du côté de l'Ouganda, aux pieds du massif du Rwenzori, sous le nom de « *Bakonjo* », prononcé localement « *Bakonzo* ».

Les Nande dans la « Rift Valley »

La présence des Nande dans la vallée du Semliki, qui est actuellement devenue une partie du parc national des Virunga, serait assez ancienne. En effet, d'après Randall Packard, les pierres ayant servi de meules pour moudre l'éleusine et le millet, trouvées sur les rivages de la rivières Semliki et d'autres à un niveau plus profond par les fouilles archéologiques faites à Ishango et les traditions récoltées aussi bien à la pêcherie de Kyavinyonge sur la rive nord du lac Edouard qu'au chef-lieu de la chefferie des *Bashu* à « Isale », témoignent d'une présence très ancienne d'agriculteurs Nande et Konjo dans cette partie ouest du fossé d'effondrement (*Rift Valley*)[21]. Bien d'autres peuples ont habité sur la rive orientale de la rivière Semliki qui traverse ledit fossé.

En effet, dans son étude « *Les Fouilles d'Ishango* », Jean de Heinzelin de Braucourt, établit que l'arrivée des Bantu, qui introduisirent l'usage du fer en Afrique centrale, peut être située vers le premier millé-

[20] Ces noms sont encore connus aujourd'hui par les vieilles personnes parmi les Nande riverains du lac Edouard. Elles disent *Nyanza* ou *Lwero* (ce que Stanley orthographia *Rououérou*) ou encore plus communément *Ngetse.* Stanley lui-même avait constaté que tous les lacs de la région étaient partout appelés *Nyanza*. Il décida d'appeler ce lac « l'*Albert-Edouard-Nyanza* » ; cf. STANLEY, H. M., *Ténèbres de l'Afrique*, T. 2, p. 261 et 269.

[21] PACKARD, R. M., *Chiefship and Cosmology. An Historical Study of Political Competition*, Bloomington, Indiana University Press, 1981, p. 59.

naire de notre ère et que celle des Hamites est très récente[22]. Beaucoup d'objets révélés par les fouilles, bien que d'époque très ancienne, se retrouvent dans l'outillage que relatent les traditions Nande. Les objets de fer, les perles et autres objets de parure en nacre (espèce de coquillage), certaines matières minérales dont l'ocre (terre argileuse) et l'hématite, les pierres ayant servi de meules et de molettes, les pilons, les engins de pêches dont les harpons mis au jour par ces fouilles rappellent ceux que les Nande utilisaient jusqu'à une période récente. Le professeur Isidore Ndaywel è Nziem estime que les Nande, les Hunde, les Nyanga, les Shi et d'autres peuples se seraient installés par vagues successives dans cette région pastorale du Kivu, à l'Ouest du lac Edouard et entre les volcans, vers les 16ème et 17ème siècles, si l'on s'en tient à des repères les plus tardifs ; sinon il faut remonter plus haut dans le temps jusqu'au 14ème siècle[23].

Les Nande, comme les autres peuples qui ont habité dans la vallée, auraient alors perpétué une très vieille civilisation des Bantu, sédentaires, comme le prouvent, dit Jean de Heinzelin de Braucourt, les meules et les molettes, ces lourdes masses de pierres malaisément transportables et peu utiles au nomades vivant au jour le jour, mais commodes aux habitants d'une communauté stable dont les actes de broyer et de moudre sont habituels, vivant de la culture, de la pêche, de la chasse[24] et, faut-il ajouter, progressivement de l'élevage. La présence des Nande dans la plaine de Semliki n'est pas aussi récente, comme le laisserait croire certaines légendes.

---

[22] HEINZELIN de BRAUCOURT, Jean de, *Les Fouilles d'Ishango* (Exploration du Parc National Albert, Mission J. De Heinzelin De Braucourt (1950), Fascicule 5), Bruxelles, Institut des Parcs Nationaux du Congo Belge, 1957, p. 76. L'ouvrage est aussi cité par PACKARD, R. M., *Chiefship and Cosmology*, p. 59.
[23] NDAYWEL è NZIEM, I., *Histoire générale du Congo* (déjà cité), p. 212-213.
[24] HEINZELIN DE BRAUCOURT, Jean de, *Les Fouilles d'Ishango*, p. 75-92.

La montée des Nande dans les Mitumba

Vers le 16ème et le 17ème siècle, les divers clans Nande auraient ensuite commencé, les uns après les autres, à se mouvoir de la vallée, à monter et pénétrer dans la forêt des Mitumba suite à certains facteurs d'ordre climatologique, sécuritaire, sanitaire et peut-être démographique. En effet, comme le montre Randall Packard, la sécheresse prolongée, les conflits avec les peuples éleveurs (les Hamites) et les maladies devenues endémiques, dont principalement la malaria, auraient contribué à ce déplacement progressif[25]. Il ne faut pas confondre ce mouvement avec l'expulsion plus récente, en 1905, des populations, parmi lesquelles se trouvaient principalement les Nande, de la plaine de Semliki par l'administration belge à cause de la maladie du sommeil, qui y était devenue endémique et répétitive après le 19ème siècle, mais aussi à cause de la décision de constituer un vaste Parc National.

La pénétration progressive de ce peuple dans la forêt qui couvrait la chaîne des montagnes dites actuellement Mitumba aurait donc commencé vers la fin du 16ème siècle et le début du 17ème siècle par vague successives de clans. Dans son étude, le Père Bergmans montre que ce mouvement de clans s'est fait en suivant deux directions : le premier groupe, celui des *Bashu* suivi des *Baswagha*, était parti du nord-est du lac Edouard vers le sud-ouest. Le deuxième, composé des *Batangi* et des *Bamate*, était parti du Sud-Est vers le Nord-Est dudit lac[26]. Au sujet des *Bashu* et des *Baswagha*, le point de vue de Bergmans est confirmé par les témoignages de plusieurs vieux Nande : la tribu des « *Bashu* » ou, plus exactement « *Basukali* », aurait été la première à s'installer au pied des monts Mitumba. Ils seraient par la suite suivis par les *Baswagha*[27].

---

[25] Cf. PACKARD, R. M., *Chiefship and Cosmology*, p. 60-62.

[26] BERGMANS, L., *Op. cit.*, p. 12.

[27] Voici la liste de douze tribus, disons clans, que dresse le Père Bergmans : les *Bamate*, les *Banisanza*, les *Bashu*, les *Basongora*, les *Baswagha* et les *Batangi* ont leurs propres terres, tandis que les *Bahera*, les *Bakira*, les *Bahambo*, les *Bamoro*, les *Bahumbe* et les *Bahambera* ne disposent pas de chefferies. Cf.

D'après la liste de Rendal Packard, basée sur les traditions de *Isale*, comme premiers peuplements Nande, il faut ajouter à ces deux clans les *Bito*, les *Bakira*, les *Bahombo*, les *Bahera* et les *Batangi*[28].

En progressant dans la forêt des Mitumba, les Nande y auraient rencontré d'autres peuples qui les y auraient précédés. Ce sont, d'après Packard[29], les *Bapere*, *Bapakombe*, *Bahira* et *Baamba* et les *Bambuti* (Pygmées). La rencontre étant pacifique, ces peuples précurseurs, se seraient au fur et à mesure dirigés plus loin dans la forêt devant l'arrivée progressive des Nande. Au cours de ce mouvement progressif et durable, qu'il ne faut pas imaginer de façon légendaire comme une histoire de quelques jours, les hommes qui étaient les premiers à pénétrer un espace donné et à le déboiser pour y constituer des champs agricoles s'appelaient « *abakondi* »[30] ou encore « *abahasi* » (les premiers à occuper et cultiver un espace géographique donné). Ils devenaient automatiquement propriétaires de cette espace de terre, pouvaient là louer à ceux qui venaient ensuite, les clients qu'ils appelaient « *abasoki* », et eux, les premiers occupants, devenaient les « *bakama* » (les propriétaires terriens). Ils recevaient annuellement de leurs clients une redevance (« *omuhako* » ou « engemo ») faite de produits de la terre ou de l'élevage et estimée selon l'étendue des champs cultivés. C'est parmi ces patrons (*abakama*), à mon sens, que se retrouvait le chef, « *mwami* », de la tribu. Celle-ci était en fait un vaste ensemble constitué, par ordre croissant, de familles et de clans qui se reconnaissent comme appartenant au même lignage.

BERGMANS, L., *Op. cit.*, p. 5 et 7. Mr Kakule Tatsopa wa Mughalitsa estime que le Banisanza et les Basongora sont plutôt de Basukali ou Bashu.

[28] Cf. PACKARD, R. M., *Chiefship and Cosmology*, p. 58.

[29] Cf. Idem, p. 55-56.

[30] Littéralement parlant, le mot peut se traduire par « bûcherons ». Mais, au lieu d'entendre par ce mot des ouvriers qui coupent le bois, il convient de traduire par « ceux qui ont été les premiers à déboiser » la forêt.

L'occupation définitive de l'ensemble du territoire

L'espace-temps de deux ou trois siècles environ (du 16ème, 17ème et 18ème siècle) aura permis à cette confédération de clans de s'installer définitivement sur un espace géographique non négligeable comprenant actuellement les territoires administratifs de Beni et de Lubero, limités à l'Est par la frontière de la RDC d'avec l'Ouganda, à l'Ouest par la rivière Biena, au Nord par la forêt de l'Ituri et au Sud par la plaine de la Rwindi. Tel est le bercail des Nande, dont certains, pour des raisons de commerce, d'études ou de travail, se retrouvent actuellement un peu partout en RDC. Tous les clans Nande vont développer un mode de vie réglementé par des lois et coutumes communes et une organisation politique assez originale. En effet, les Nande n'ont jamais constitué une masse populaire confuse des serfs (*bayira*) sous la monarchie d'un roi. C'est un peuple uni, certes, mais constitué de clans, que Bergmans considère comme des tribus distinctes, ayant chacune un « *mwami* », qui sera appelé ou remplacé plus tard, dans l'administration coloniale, par un « Grand Chef », et un espace géographique aux frontières bien délimités[31]. Le récit légendaire de leur origine dans une même famille les unit, fonde la reconnaissance, la solidarité et le respect mutuel. Il y avait certes des luttes intestines provoquées par l'appropriation ou l'expropriation d'une terre ou le déplacement d'une borne limitant la terre d'une famille ou, plus grave, d'une tribu. Mais ces conflits se réglaient entre « b*ami* » (Chefs). Que sera la condition des femmes dans ce peuple au cours de son histoire ?

S'agissant de l'objet de mon étude dans cette première partie, à savoir le statut des femmes chez les Nande d'avant le christianisme, je distingue donc trois grandes périodes : la période ancestrale d'avant la

[31] Au sujet de l'organisation des clans et des lignées Nande, Cf. BERGMANS, L., *Op. cit.*, p. 5 et 7; lire également les détails dans l'étude de Mashauri. Cf. MASHAURI KULE TAMBITE, « Organisation étatique des Yira et son origine » (article déjà cité), p. 162-163.

fin du 18ème siècle, celle des incursions étrangères grandes mutations du 19ème et enfin celle de la colonisation belge au 20ème siècle.

2 Le statut des femmes Nande à l'époque ancestrale

Recours aux données linguistiques

Il n'est pas aisé, faute de référence écrite sur la vie des Nande avant les contacts avec les Blancs, de remonter à la période antérieure au 19ème siècle et de décrire avec certitude ce que fut le statut social des femmes à l'époque où les ancêtres Nande vivaient encore dans les hameaux. Le peuple Nande, comme tous les autres peuples du Congo, a en effet connu des bouleversements fracassants qui ont induit des changements culturels profonds dans son mode de vie, à partir de la période d'effroyables raides des chasseurs d'esclaves et de l'ivoire d'éléphants qui ont semé la mort et la terreur sur son territoire jusqu'à l'arrivée des colons belges et des missionnaires d'Évangile, en passant par le terrible règne de Léopold II sur ce qui fut appelé l'État Indépendant du Congo. Toute une culture a été, si pas totalement balayée, en tout cas défaite par les interventions musclées et successives des arabes, des chasseurs d'ivoire et des occidentaux, c'est-à-dire des colons belges et des missionnaires catholiques et protestants.

Cependant, en plus des témoignages de la tradition orale, l'analyse de certaines particularités linguistiques qui sont, à mon sens des vestiges culturels, permet de saisir ce qu'était la place de la femme dans le langage et ce qu'elle représentait dans la société. Je complète cette analyse par l'interprétation de certaines pratiques et cérémonies liées au mariage, dans la société Nande traditionnelle du temps de hameaux, avant les grands villages. Il s'agit de l'époque d'avant le contact du peuple Nande avec l'Occident, durant laquelle il vivait dans des hameaux constitués principalement de huttes d'habitation et de greniers. Ces hameaux qui, comme indiqué plus haut, se trouvaient d'abord dans la plaine de la rivière Semliki, dans la région qui borde la côte ouest du lac Edouard et

se sont répandus sur les versants des monts Mitumba. En pleine expansion, ils se trouveront au-delà des Mitumba, dans la région froide sur des collines au sol très fertile propice à une agriculture très variée.

Chaque hameau rassemblait une communauté limitée à quelques familles, généralement tissées entre elles par de liens de mariages et de consanguinité. C'est à cette période ancienne que je me réfère pour parler successivement des femmes-reines (« *abaghole* » ou, au singulier, « *omughole* ») dans la vie sociale et économique, du rite de leur renaissance au cours des cérémonies de mariage et de leur participation à la vie politique et religieuse de leur peuple.

2.1 La place des femmes dans le hameau familial

Appartenance familiale des épouses

Sur le plan social et économique, la dignité et la richesse d'une personne, homme ou femme, détermine le statut de tous les membres de sa famille. La richesse (dite en Kinande « *ovuteke* ») n'appartient pas à un individu, même si c'est lui qui l'aurait amassée par ses efforts. Elle est une affaire familiale. Chacun des membres de la famille se sent fier, associé et solidaire de l'économie familiale, des biens (« *ebindu* ») de sa famille.

La femme, épouse d'un homme qui est riche, mieux, appartenant à une famille riche, possédant, par exemple, de nombreuses bêtes d'élevage et une vaste étendue de terre cultivable héritée de ses ancêtres, est également estimée riche dans la société. Son rang social est déterminé par son appartenance familiale. Il est erroné, à ce niveau d'organisation typiquement familiale, de parler d'une femme économiquement dépendante, c'est-à-dire pauvre à côté d'un mari riche. Cela est d'autant inconcevable que l'homme et son épouse travaillent ensemble et gagnent la vie (« *eriteka* », littéralement « amasser » des biens) pour eux-mêmes et pour les membres de leur famille.

Compte tenu de la nature délicate des femmes

Étant donné le fait que l'éducation physique de la jeunesse d'un peuple reste dépendant de sa culture, chez les Nande, les travaux lourds qui exigent une forte musculature, les travaux préliminaires de culture tels que le défrichasse et l'abatage des arbres, sont réservés aux hommes. Pour eux, les risques de la pêche sur une grande rivière comme le Semliki ou sur le lac Edouard et ceux de la chasse dans une forêt habitée par des buffles et les fauves, parsemée de plusieurs sortes de pièges tendus par les chasseurs et autres *basumba* (les habitués de la forêt), sont trop grandes pour une femme. L'on dira que tout cela dépend de l'éducation physique. J'estime cependant que cette appréhension des choses n'est pas en première vue une dépréciation ontologique de la femme, même si plus tard elle pourra servir de motif de mépris.

À ce stade, ce n'est pas encore le sexe qui détermine la valeur d'une personne dans la famille. Si l'homme s'occupe principalement de la chasse et de l'élevage du bétail, de son côté la femme gère les activités de semailles et de récoltes dans les greniers et les cruches. Tous deux cultivent les divers champs qu'ils possèdent ensemble. Le peuple Nande cultivait principalement des champs de bananes (diverses variétés : *amakanzi* ou *amakamata, amabughu, akalole*, etc.), d'éleusine (*ovulo*), de haricots (*obuhoti*), de manioc (*omuhoko*)[32], les courges (*amoli*), les ignames (*ebikene*), les patates douces (*ebiribwa*), une espèce de fruits potagers dits « *amatughu* »[33], les grains de ricin (*esyombono*)[34] pour la

[32] Comme le rapporte un chercheur Américain, beaucoup de témoignages concordants de vieux Nande confirment la culture du manioc avant l'arrivée des Belges. L'étude américaine à laquelle je fais allusion, c'est celle de PACKARD, R.M., « Social Change and History of Misfortune among the Bashu of Eastern Zaïre », dans KARP Ivan and BIRD, C.S. (éd.), *Explorations in African Systems of Thought*, Bloomington, Indiana University Press, 1980, p. 242.

[33] « Amatughu » ou au singulier « eritughu » est une espèce de fruits potagers, dont je n'ai pas la traduction ni l'équivalent en français et qui pourrait avoir été unique aux Nande ou tout au plus aux peuples de cette région chaude, de basse

production de l'huile et probablement une très ancienne variété de pommes de terre (*amandiwa*)[35]. Au cours de sa traversé dans la « *Rift Valley* » (vallée du Semliki) en juin 1889, Stanley s'émerveilla de la richesse de cette partie de territoire qui se trouve aux environs du lac qu'il appelait, tantôt *Albert-Edouard*, tantôt *Edouard-Nyanza*, ou encore *Albert-Edouard-Nyanza*[36] et dit :

> « Sur une longueur de 65 kilomètres environ, la vallée de la Semliki est une véritable serre chaude. La partie balayée par les bourrasques du lac Albert n'offre qu'un sol aride, nourrissant quelques maigres bois d'acacias et une herbe amère refusée par les troupeaux. Mais entre elle et une zone de même nature que parcourent les vents du lac Albert-Edouard, le sol riche et fécond doit être un des plus riches du monde. Les indigènes le savent bien : d'innombrables petites tribus y défrichent la forêt et cultivent le plantain et la banane dans les clairières. On ne peut faire un kilomètre dans une direction quelconque sans tomber sur une florissante bananeraie. Nulle terre

---

altitude, en Afrique centrale. L'Abbé Waswandi, en citant les différents produits de la culture agricole des Nande, mentionne ce fruit potager « Matughu » qu'il n'a pas pu lui aussi traduire. Cf. WASWANDI Ngoliko Kakule, « Culte sacrificiel à Dieu NYAMUHANGA chez les Nande du Zaïre et signification du sacrifice », dans *Revue Africaine de Théologie*, Vol.14, n^{os} 27-28, p. 81.

[34] L'huile de ricin était d'un multiple usage : c'est un médicament, une lotion corporelle et un adoucissant pour le tannage des peaux d'animaux.

[35] D'après un témoignage que j'ai recueilli auprès d'un vieux Nande, les Belges, à leur arrivée, avaient trouvé la culture d'une variété de petites pommes de terre chez les Nande habitant les collines de l'actuelle région de Masereka. C'est cette variété qui sera appelée plus tard « *akayira* », c'est-à-dire *l'indigène*, par comparaison aux différentes variétés qui seront apportées par l'homme blanc.

[36] Pour rappel, c'est Stanley qui, en tant que premier Européen à découvrir le lac en 1888 le nomma ainsi en l'honneur d'Edouard VII (1841-1910), roi du Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irland, et y ajouta le nom africain pour former : Albert-Edouard-Nyanza.

> africaine, y compris l'Ouganda, n'offre une telle abondance de vivres ; elle défrayerait les orgies de dix caravanes comme la mienne. J'ai déjà parlé de la grosseur des plantains »[37].

Outre les plantains et les bananes de ce paragraphe, le témoignage de Stanley rapporte par ailleurs plusieurs autres produits vivriers ayant composé la richesse agricole qu'il avait vu dans la région.

> « Nos éclaireurs trouvent partout des plantations en plein rapport, les greniers des indigènes regorgent de millet rouge, les huttes sont bondées de maïs, et, dans les jardins, des ignames, des patates douces, de colocasies, du tabac »[38].

Il avait également remarqué l'éleusine, qu'il appela « éleusine *coracana* » et une espèce de palmiers qu'il nomma, sans doute d'après les renseignements lui fournis par les indigènes, « *palmiers oukindou* »[39]. Il s'agit en fait de ces palmiers dont les feuilles lancéolées dites, en Kinande, « *bukindo* »[40], servent jusqu'aujourd'hui à la fabrication des nattes, des corbeilles et autres vanneries de l'art Nande.

Outre cette abondance fort diversifiée de produits vivriers, l'économie familiale était en effet constituée de bêtes domestiques, dont surtout les chèvres, et des terres (« *ebitaka* ») ou champs (« *amalima* ») cultivables. La richesse d'un hameau familial se mesurait en fonction du nombre de greniers (« *ebighona* »), de la grandeur de l'étable (« *obutara* »), tous construits derrières les cases d'habitation, et de l'étendue des champs qu'il possède. Dans le hameau familial, entouré des étables, des greniers des champs, la femme, principale gestionnaire, était une reine, « *mughole* ».

---

[37] STANLEY, H. M., *Dans les ténèbres de l'Afrique*, T. 2, p. 293-294.

[38] STANLEY, H. M., *Dans les ténèbres de l'Afrique*, T. 2, p. 248.

[39] STANLEY, H. M., *Dans les ténèbres de l'Afrique*, T. 2, p. 315.

[40] À cause du léger glissement entre les voyelles o et u en Kinande, il y a lieu de dire aussi Bukindu, comme Stanley : Oukindou.

Différenciation de noms sans sexisme

Si, sur le plan économique, la ségrégation sexiste était exclue, elle l'était également dans la vie sociale. Je cite d'abord pour preuve l'interdiction coutumière d'indiquer le sexe de l'enfant à la naissance et le don du nom. En effet, à l'annonce de la naissance du bébé, il est interdit à celui qui reçoit le message de demander de quel sexe il est. Àcelui qui, par erreur, demande : « le bébé est de quel sexe ? Est-il un garçon ou une fille ? », on lui répond de manière à la fois ironique et sarcastique : « il est de chèvre ». La sagesse indique qu'il faut plutôt demander son nom. Parce que, chez le Nande, le nom indique, non seulement l'appartenance et le sexe, mais aussi la place dans la famille. Il existe dans la culture Nande, une longue liste des noms qui indiquent surtout la place du nouveau-né dans la succession famille et secondairement son sexe. Les aînés ont leur appellation (*Kamuha* ou *Mumbere*, pour les fils, et *Kanyere* ou *Kasoki*[41] pour les filles). Leurs frères et sœurs puînés ont aussi leurs noms successifs. Le tout dernier, qu'il soit garçon ou fille, s'appelle « *Katungo* » ou « *Kalibanda* » : ce qui signifie littéralement celui ou celle qui ferme le ventre de sa mère. Il n'est pas pour autant le moins estimé. Au contraire ! Bref, c'est l'appartenance familiale qui détermine le statut social de l'enfant.

2.2 Les femmes dans la vie publique

Femmes-reines (Baghole) : nom de noblesse

Outre l'importance de l'appartenance familiale, à la nature féminine, me semble-t-il, était attachée une certaine noblesse qui m'amène à affirmer que les femmes étaient honorées et respectées dans la société. Elles avaient leur place et étaient respectées dans la vie publique de leur peuple. En effet, dans la langue Nande, outre le mot générique qui dé-

[41] Les noms « Paluku », mieux « Baluku » (pour les fils aînés) et « Masika » (pour les filles aînées) seraient empruntés à une tribu différente des Nande.

signe un être humain de sexe féminin, « *O'mukali* », les femmes Nande ont une désignation de noblesse particulière : les *Baghole* (reines). En ce qui concerne le mot *mukali,* on peut retrouver la racine « *-muk-* » dans bien d'autres langues bantoues. C'est le cas de « *mukaji* », qui dit à la fois femme et épouse en Tshiluba du Kasaï (au centre de la RDC), « *mukali* » chez les *Baganda*, une tribu voisine de l'Ouganda, « *muke* » (l'épouse) ou « mwanamuke » (la femme) en Swahili dans plus d'un pays de l'Afrique de l'Est, pour ne citer que ces langues.

La particularité des Nande, depuis l'époque ancestrale susmentionnée jusqu'à nos jours, c'est la désignation de la femme, par un autre terme ambivalent : « *omu'ghole* », le préfixe « *omu*' » étant l'équivalent de l'article singulier « le » ou « la » en français. Ce mot, « *omughole* », désigne donc la femme, surtout mariée, mais aussi la reine.

Tandis que l'homme est appelé de manière générale « *Omu'lume* » et l'époux, « *omwira* ». Le terme générique, dont la racine est « *-ume* », se retrouve dans d'autres langues bantoues (« *mwanaume* » en Swahili, par exemple). Tandis que l'emploi de « *omwira* » est également ambivalent. Il signifie à la fois l'ami, mais aussi l'époux. Tandis que « roi », masculin de « reine » (*mughole*), se dit en Kinande « *mwami* » ou « *mukulu* » et ne désigne pas, comme chez les « *Baghanda* » de l'Ouganda, le mari de la femme. Autrement dit, chez les Nande, l'homme marié n'est pas un roi à côté d'une reine. Il est plutôt un ami d'une reine. Parmi les dictons et adages de la culture Nande, il existe, en effet, ce jeu de mots : « *omu'lume ni mwira wa mughol'uwe* », que l'on peut traduire littéralement par « l'homme est ami à sa reine ». Cette allocution proverbiale signifie qu'il est sage de n'est pas trop se mêler des affaires entre un homme et une femme mariés, même en conflits. Souvent, ils retrouvent leur amitié et se retournent contre l'intervenant extérieur à leur foyer. La même allocution proverbiale est dite aux nouveaux mariés pour leur conseiller d'entretenir des relations d'amitié, dans le cas de la femme

envers son mari, et de respect dans le cas de l'homme envers son épouse.

Habillement et parure de noblesse

Ce titre de « *mughole* » accordé à la femme indique, à mon sens, quel statut royal était accordé à toute femme mariée dans la société Nande. Elle est une « reine », non pas seulement au foyer, mais aussi dans la vie publique de son peuple. Ce statut privilégié se faisait remarqué par l'habillement. Outre le chef, les femmes étaient les seules à être entièrement couvertes et parées de nombreux colliers (*vutegha*), de bracelets de fer (*miseghe*), même aux chevilles des pieds, et de perles (*vusanga*). Au cours de son passage de juin 1889 dans la vallée du Semliki, Stanley avait constaté cet habillement chez les *Bakonjo*, ces frères et sœurs de Nande. Il la décrivit en ces termes :

> « Les Ouakondjou ont la tête ronde, le visage large, une stature moyenne. Ils portent aux chevilles et aux bras des centaines d'anneaux très minces en fibres de palmiers calamus. Les chefs se distinguent par de lourds bracelets cuivre et laiton. Les femmes portent une torque en fer terminée par deux pendeloques en spirale »[42].

C'étaient surtout les femmes, et non pas les hommes, qui portaient de nombreux anneaux aux chevilles comme aux bras, en plus de la « torque » dont parle Stanley. En effet, dans son étude sur les Basukali, Randall Packard, n'a pas manqué de noter, lui aussi, cette parure particulière des femmes Nande à cette époque[43]. Certains de ces objets et

---

[42] STANLEY, H. M., *Dans les ténèbres de l'Afrique*, T. 2, p. 262.

[43] Packard estime que les Nande auraient reçu ces éléments de parure féminine, en plus des flèches et des couteaux en échanges commerciales avec les peuples qu'ils rencontraient dans la forêt lors de leur pénétration progressive dans les Mitumba. Cependant, dans la même étude, l'auteur note que les Nande avaient des échanges commerciaux très anciens avec les civilisations de l'Est, du Bu-

produits étaient obtenus dans les échanges commerciaux, soit avec les peuples qu'ils rencontraient à l'Ouest dans la forêt, soit avec les peuples de l'Est. Il est étonnant de lire le rapport de cet échange centré sur le village de Katwe que Stanley au cours de quelques jours de traversée dans la région. Il en parle en ces termes :

> « Des carvanes arrivent de l'Oukondjou oriental, du nord de l'Oussongora, de Toro, de l'Ouhaiyana, pour négocier sel contre millet, vêtements d'écorce, pois, fèves, éleusine, sésame, outils de fer, armes, etc. Les insulaires de l'Albert-Edouard, montés sur leurs pirogues, vont porter leur poisson séché et la précieuse denrée aux riverains de l'Ouest et du sud. La possession de Katoué, qui commande les lacs, est un grand sujet de jalousie »[44].

Dans son récit, Stanley parle souvent de l'*Oukondjou* oriental et de l'*Oukondjou* septentrional comme sous-entendant un l'*Oukondjou* occidental et méridional. C'est probable, car ce sont les Nande qu'il appelle ici « insulaires de l'Albert-Edouard » et ceux qui habitent dans les montagnes occidentales du Semliki qu'il n'avait pas visité. Il faut également comprendre que les Nande ne venaient pas acheter des denrées alimentaires à Katwe, mais qu'ils les y apportaient en plus de leurs poissons en échange du sel, la « précieuse denrée », les outils de fer et les armes, entendons lances et autres armes blanches.

Ce que Stanley ne mentionne pas de ce marché de Katwe, c'est les poteries, des ustensiles ou objets de fer et de cuivre. Àl'ouest, ils obtenaient, par exemple, la poudre rouge (un produit de beauté féminine), le raphia et le miel. C'était une obligation coutumière d'honorer la femme, par respect de la dignité liée à sa nature, de sorte que, même coupable

---

nyoro et du Toro, par exemple, d'où ils achetaient le sel en échange avec les produits de leur agriculture ; Cf. *Chiefship and Cosmology*, p. 1 et p. 66-67.

[44] STANLEY, H. M., *Dans les ténèbres de l'Afrique*, T. 2, p. 314.

d'un acte licencieux ou répréhensible qui l'amènerait à comparaître au tribunal du village, elle était exemptée à se mettre au milieu de l'assemblée (en termes juridiques modernes, on dirait qu'elle était exemptée de se présenter à la barre) de crainte d'être publiquement humiliée. Elle était interrogée à part et sa plaidoirie était ensuite rapportée par un envoyé aux jurés. Dans la tradition Nande, on n'humilie pas une femme, une « *mu'ghole* », même s'il s'avérait qu'elle se soit rendue effectivement coupable. Dans ce cas, c'est sa famille qui paie l'amende qui était estimée selon la gravité de la faute commise : une chèvre, lors d'une faute lourde, une poule, ou encore une mesure de céréale (« *aka-lengi* ») pour une faute moins grave.

Le kyaghanda qui exclut les femmes n'est pas ancestral

Dans les villages Nande actuels, surtout ceux des régions en haute altitude et dans les paroisses protestantes, au centre de la place publique du village se trouve la case des hommes, dite *kyaghanda*. C'est dans cette espèce de club masculin que se prennent les grandes décisions de la vie de tout le village. Ce lieu a consacré l'exclusion de la femme des grandes décisions, parce qu'elles n'y sont pas admises. Ce que les jeunes générations doivent savoir, j'aimerais le souligner ici, c'est que cette case réservée aux hommes, cette espèce de club qui masculinise actuellement la vie politique des peuples et qui se dit en swahili « *baraza la wazee* » (le lieu de la rencontre des anciens), n'est pas originairement Nande. Elle est un emprunt de l'extérieur, ensuite adaptée et modifiée aussi bien dans son emplacement que dans sa fonction réelle au fil des âges.

En effet, comme le note Rendall Packard, l'élément le plus important que les Nande ont emprunté de la part des peuples qu'ils ont rencontrés dans la forêt, principalement des *Bapakombe* et des *Bapere*, c'est cette espèce de maison-club réservée aux hommes et que les Nande ont ensuite identifiée au *kyaghanda*. Chez ces peuples Bantu précurseurs de la forêt, dit Packard, c'était une hutte située au centre d'un village qui était

constitué de deux rangées de maisons. C'est là que les hommes, les *Basumba* ou chasseurs de la forêt, se rencontraient pour discuter des événements importants et pour répondre au devoir de sociabilité[45]. Le Nande, d'après Packard, empruntèrent cette idée de maison-club masculin et l'adaptèrent progressivement à leur type d'habitat par hameau familial. Chaque hameau familial, « *nda* », dit Packard, possédera son *kyaghanda* dans lequel les membres de la parenté se mettent ensemble avec ceux qui sont venus habiter parmi eux par acquisition ou location de terre[46].

Ce club d'hommes qui se séparent de leurs épouses, faut-il le rappeler, est ainsi le résultat d'une imitation ultérieure, en contact avec d'autres peuples. Cependant, si cet usage n'est pas originairement Nande, le mot *Kyaghanda*, me semble-t-il, est Nande. Il désignait à l'époque ancestrale, cette hutte qui était à l'entrée du hameau et qui était réservée au sacrifice offert périodiquement aux « *balimu* ». Sa fonction était uniquement religieuse et, elle était placée, remarquons-le, non pas au centre, mais à l'entrée du village. Il n'était pas d'usage politique et de vie publique quotidienne. Autrement dit, il n'était pas un lieu de réunion qui serait réservé à un groupe de dirigeants et n'excluait personne de la famille. Il était plutôt d'usage religieux et rassemblait la famille de façon périodique : le jour du culte sacrificiel de la famille. Dans la suite de sa description des *Bakonjo*, Stanley parla de leur village et particulièrement de cette hutte qui l'a sans doute marqué :

> « Les pentes de leurs montagnes renferment des géodes d'un beau cristal de roche. Àl'entrée des villages se trouve une tente en miniature fermée d'une toute petite porte, devant laquelle les indigènes déposent un œuf ou une banane. La tradition rapporte que Mikondjou, fondateur de la tribu qui défricha la forêt et planta les bananes, introduisit cette coutume

[45] PACKARD, R. M., *Chiefship and Cosmology*, p. 66.
[46] PACKARD, R. M., *ChiefShip and Cosmology*, p. 66-67.

> pour prévenir les vols. Cette dîme offerte au fétiche lui rappelle que son devoir est de protéger les plantations et les poulaillers »[47].

Je déduis des remarques précédentes qu'à ce stade des hameaux, la vie publique quotidienne n'était pas centrée sur le *Kyaghanda*, mais sur des faits sociaux tels que des cérémonies de naissance, de deuil et de mariage, des occasions de palabres pour départager des différends, des travaux collectifs liés à la construction des maisons, des semailles et de moisson. Aucun de ces faits ne pouvaient exclure les femmes. Bien au contraire. Ce sont elles qui étaient les plus concernées à l'occasion d'une naissance ou d'un mariage, c'était elles les pleureuses du village au moment du deuil. À la moisson de l'éleusine et du haricot sec comme au moment des semailles, elles étaient les plus actives. L'abattage des gousses sèches de haricots ou des épis secs d'éleusine étaient réservés certes aux hommes, mais en compagnie toujours des femmes chargées de vanner.

Même à la chasse collective, elles n'étaient pas exclues : elles avaient le rôle d'intimidation (*eriahirya*). Packard rapporte, par exemple, qu'à la chasse d'un buffle, une femme postée au sommet d'une colline, pendant que les hommes le poursuivaient munis de leurs lances, criait en direction de l'animal en disant : « *uli nyama y'omukali* », ce qui voulait dire : « tu es destiné aux femmes ». Les Nande en général, et plus particulièrement les *Basukali*, croyaient en effet que les femmes avaient une certaine emprise sur le monde spirituel, plus que les hommes. En criant donc ainsi, dit Packard, on croyait qu'elle pouvait rendre l'animal moins farouche, dompté et facile à tuer[48].

Bref, la vie publique, aussi bien pour l'entraide communautaire, la solidarité, la sociabilité, étaient bel et bien mixe. La vie publique étant

---

[47] STANLEY, H. M., *Dans les ténèbres de l'Afrique*, T. 2, p. 262.

[48] PACKARD, R. M., « Social Change and History of Misfortune among the Bashu of Eastern Zaïre » op. cit., p. 245-246.

ainsi basée essentiellement sur les faits sociaux tels que les cérémonies religieuses de mariage et de deuil et sur les travaux qui exigeaient la mise en commun de l'effort, les femmes y étaient les plus représentées et engagées et même au centre. En dehors de ces occasions, comme le remarque également Randall Packard, les familles (*nda*) vivaient de manière semi-autonome[49]. Dans ce cadre, rien n'indique vraiment une quelconque infériorisation sociale des femmes. Elles n'étaient pas encore des créatures de seconde zone, mais étaient plutôt protégées, considérées avec circonspection et même révérées. Toute violence contre elles était prise en aversion.

Mesure de protection des femmes contre le viol

Le crime le plus grave, de lèse-majesté contre les femmes, c'était le viol qui figure parmi les péchés (*amalolo*) graves que le Nande appelaient « *Erilolo ly'eka* ». Cet acte de viol était tellement pris en version qu'il était considéré comme une raison suffisante d'expulsion, non pas seulement du hameau familial, mais également de tout contact avec tout homme ou toute femme du hameau voisin. Bref, le coupable était sévèrement puni de bannissement de la vie communautaire pendant une période non négligeable. Il était déclaré « *mukumbira* » (l'homme qui pue).

C'était la peine la plus redoutée. Le « *mukumbira* », devenait en quelque sorte un paria et même pire, car en fait, s'il voulait avoir la possibilité d'écoper sa punition et de regagner la vie normale, il était tenu à rester en brousse et éviter de rencontrer les habitants de son hameau, même ceux des hameaux voisins jusqu'au jour où, à la fin de cette période de réclusion punitive, il soit réintégré par une cérémonie spéciale et paie l'amende. Cette punition était grave, pénible et redoutée, car le coupable était livré, non seulement aux intempéries et aux fauves

[49] PACKARD, R. M., *ChiefShip and Cosmology*, p. 67-68.

sauvages, mais aussi aux forces maléfiques qui, dans la croyance Nande de l'époque, étaient censés habiter dans la brousse.

En effet, la structure du milieu de vie sociale des Nande était ternaire, composée de trois cercles concentriques : au centre, celui de l'habitat ou le hameau proprement dit (que les Nande appelaient « *eka* ») qui était composé des maisons d'habitation, des lieux d'aisance et des greniers, ensuite le cercle de la bananeraie (*esyomboko*) suivie des champs agricoles (*emoli*) et enfin le cercle de la brousse (*ekisuki*) hantée par les mauvais esprits. D'après Randall Packard[50], qui, dans son étude sur les *Bashu* (ou *Basukali*), a aussi remarqué cette conception du monde ternaire, les bons esprits tels que Kalisya, le protecteur des animaux, *Mulemberi*, le protecteur des enfants et *Muhima*, le protecteur du village[51], habitaient le cercle intermédiaire, c'est-à-dire dans la bananerai (*mboko*) qui entourait et protégeait le hameau familial et c'est là que le sacrifice leur était offert. Le « *kisuki* » était au-delà du cercle de protection, un endroit livré aux forces du mal et aux fauves. C'est dans ce dernier cercle que le paria (*mukumbira*) était tenu à rester durant le temps de son bannissement, loin des hommes et des femmes.

---

[50] PACKARD, R.M., « Social Change and History of Misfortune among the Bashu of Eastern Zaïre » (article déjà cité), p. 243-244.

[51] Il y a une différence d'interprétation entre Packard et Waswandi au sujet des esprits *mulemberi* et de *muhima*. Packard dit que le premier est protecteur des enfants alors que Waswandi (article cité) estime qu'il est protecteur du village. Au sujet de Muhima, Packard dit qu'il est protecteur du village alors que Waswandi y voit plutôt l'esprit guérisseur. Il est exclu de les départager, d'autant plus qu'au sein des tribus Nande, il n'y a pas d'interprétation qui, au sujet du rôle et du nombre des esprits, recueille l'unanimité.

2.3 Mariage ou cérémonies d'intronisation

Éduquée pour la noblesse d'une vie centrée sur l'organisation familiale

Dès le bas âge, la jeune fille grandissait, initiée à conquérir et à garder sa noblesse, par son comportement et son caractère. Au sujet du caractère, la jeune femme est régulièrement rappelée, au cours de son éducation, à adopter un langage respectueux, une attitude de générosité, d'hospitalité, bref tout ce qui peut caractériser une maîtresse d'un foyer ou d'une famille stable et prospère. Elle devait, par exemple, éviter de mesurer la quantité de nourriture proportionnellement au nombre de convives de sa maison. Au contraire, elle devait toujours faire en sorte qu'à la fin d'un repas, il y ait un reste pour un visiteur éventuel. Aussi devait-elle prévoir assez de nourriture de sorte que ses convives ne soient pas en mesure de tout terminer, le reste étant perçu comme un signe de leur véritable rassasiement.

Un autre fait révélateur du statut de noblesse qu'avaient les femmes dans la société Nande se trouve au dénouement des cérémonies de mariage. Sans prétendre que toutes les tribus Nande organisaient ces cérémonies de la même manière, je peux néanmoins souligner un fait significatif qui se retrouve partout. Il s'agit du rite d'adoption dans la nouvelle famille et d'intronisation comme « *mughole* » (reine).

Le rite d'adoption et d'intronisation par le mariage

Il convient de noter d'abord que tous les Nande gardent inchangés le chiffre symbolique du don de dix chèvres à la famille de la future épouse. Le chiffre dix chèvres, « *Esyomben'ikumi* », de ce don que les Nande appellent « *omutahyo* »[52], offert de préférence en nature, est resté inchangé sans doute à cause de son symbolisme. En effet, dans la sym-

[52] Le mot « omutahyo » signifierait ce geste par lequel l'on fait « entrer dans la maison ou la famille » (*eritaha*) cette hôtesse de marque, la reine (mughole).

bolique Nande, dix, « *Erikumi* », est le chiffre de la totalité[53]. Dans ce cas précis du don de dix chèvres, il représente la totalité de chacune des deux familles qui s'unissent par le lien de mariage. En effet, malgré la tendance mercantile des jeunes générations actuelles, qui risquent de trahir sa pure source, ce don n'a jamais été un paiement en concurrence de la valeur de la femme, mais une matérialisation d'un pacte d'union entre, non pas deux personnes, mais deux familles au sens africain de la famille élargie.

On a appelé ce don « dot » en français, mais il n'est pas en réalité un cadeau offert ni à la future épouse ni à ses parents géniteurs, mais à toute sa famille étendue, qui vient s'unir ainsi à une autre large famille et qui distribue immanquablement ce don reçu à tous ses membres. De même, du côté de l'autre famille, le père géniteur du fiancé commettrait une erreur grave à réunissant seul les dix chèvres à remettre à la famille de la future « *mughole* » sans demander le concours des membres de sa propre famille.

Pourquoi les « dix chèvres » sont-elles remises à la famille de la femme et non pas l'inverse ? Dans la tradition Nande, c'est justement la femme qui vient établir le lien ou le pont entre les deux familles en venant de la sienne vers celle du mari. Gardant ses racines symbolisées par le nom de son père qu'elle n'abandonne jamais au profit de son mari, elle vient renaître dans la nouvelle famille, y apporte donc le nom de son père – parce que, outre son propre nom[54] qui devient moins usuel, elle

---

[53] Dans le même sens, au sujet du sacrifice à NYAMUHANGA qui dure dix jours, l'Abbé Waswandi Ngoliko dit : « Le nombre dix *ERIKUMI* est le chiffre symbolique Nande qui représente toute la création telle qu'elle est sortie des yeux de Dieu » ; cf. WASWANDI Ngoliko Kakule, « Culte sacrificiel à Dieu NYAMUHANGA chez les Nande du Zaïre et signification du sacrifice » (article déjà cité), p. 70.

[54] J'attends dire le nom qui indique son rang dans la famille ; par exemple, Kanyere, Kavira, Kahindo, etc.

porte désormais le nom de son père précédé du préfixe « *mwali wa…* »[55] ou encore, si son père serait déjà mort, « *mwali'usigha…* ». Elle unit ainsi par sa personne deux familles en une seule. Lors des cérémonies du mariage, c'est elle, et non pas son « ami », qui est au centre. Elle est splendidement habillée, parée de perles et de bracelets, aussi bien aux chevilles de ses pieds et aux poignets de ses mains qu'au cou et à la hache. Son corps est oint d'huile et couvert de fins grains d'éleusine en signe de la prodigalité et de la fécondité devant constituer la bénédiction d'une mère de nombreuse famille. Sa venue processionnelle indique en fait qu'elle est considérée comme une véritable « reine ».

Le fait révélateur du statut privilégié de la femme, c'est qu'au bout de cette procession, intervient la cérémonie assez spéciale qui ne la concerne qu'elle : c'est son adoption, mieux sa « renaissance » dans la nouvelle famille. La mère de son époux, mieux la « reine » (*mughole*) de la famille hôtesse, la reçoit dans ses bras et la berce sur ses cuisses pour signifier qu'elle l'engendre, l'intronise en même temps comme « reine » et prendra désormais soin d'elle de la même manière qu'elle l'a fait à son fils. La mariée, ou plutôt la « nouvelle reine », naît ainsi dans la famille de son époux et compte désormais parmi les enfants bien-aimés et membres en part entière de cette famille. La femme appartient ainsi à deux familles : sa famille d'origine, dont elle garde le nom, et la nouvelle famille qui l'adopte. À mon sens, c'est grâce à ce double statut qu'elle constitue un véritable lien, un pont entre deux familles qui deviennent une seule famille.

---

[55] C'est aussi le cas chez les Bashi où, d'après l'Abbé Mulago, ce changement de nom intervient le deuxième jour de la cérémonie du mariage proprement dit ; cf. MULAGO gwa CIKALA, V., *Mariage traditionnel africain et mariage chrétien. Pour une pastorale et une liturgie inculturées*, Kinshasa, Editions Saint Paul Afrique, 1991, p. 51.

Bref, au centre des cérémonies de mariage chez les Nande se trouve l'idée d'union entre familles[56] et d'intronisation de la mariée. Les ancêtres Nande avaient compris que les femmes ont cette qualité de franchir les frontières familiales, claniques, tribales et nationales, de constituer par leur personne des ponts, d'unir ainsi les peuples et d'écarter les éventuels conflits. Par elles, les hameaux séparés, autonomes, parsemés sur un vaste territoire et pouvant entretenir des conflits terriens, s'unissaient les uns aux autres par des véritables liens consanguins et utérins et avaient constitué des agglomérations aux liens bien tissés, des chefferies claniques qui finalement se retrouvèrent groupés dans un royaume ou une tribu indissolublement unifiée. C'est sans doute pour cela que les Nande les respectent et les considèrent comme des reines qui, non seulement donnent naissance à des familles mais aussi et surtout les rassemblent en les tissant par des liens indissolubles, parce que consanguins, utérins et matrimoniaux. Chez elles, la devise « diviser pour régner » est une véritable antinomie.

La polygamie seulement à la limite du tolérable

Dans la suite du précédent paragraphe consacré au mariage dans la société ancestrale, il est important de se poser ici la question de savoir si la polygamie était pratiquée à ce niveau. En effet, les études sur la condition des femmes ont montré que cette pratique est une des celles qui faisaient violence à la femme dans nos sociétés. En ce qui concerne le peuple Nande, j'aurais tendance à dire, par simple observation et souvenir, que la polygamie était rare et plutôt considéré comme une déviation de l'idéal familial. Pour ce, je souscris à la conclusion de l'étude de

[56] Dans son étude qui porte sur les Bakongo, les Mongo, les Baluba et les Bashi de la République Démocratique du Congo, à l'époque Zaïre, ainsi que chez les Banyarwanda (peuple du Rwanda), MULAGO aboutit aussi à la conclusion selon laquelle la première caractéristique du mariage africain, c'est « l'*alliance de deux lignages* » ; cf. MULAGO gwa CIKALA, V., *Mariage traditionnel africain et mariage chrétien* (Op. cit.), p. 64.

l'Abbé Kakule Mbakwiravusa qui dit, non sans raison, qu'elle était seulement tolérée et non voulue par la tradition ancestrale[57]. Il cite, pour soutenir cette affirmation, l'étude de Mulago qui dans sa conclusion dit en substance :

> « Une étude approfondie des us et coutumes, des proverbes, des dictons, des contes et légendes nous révèlerait que la polygamie est moins conforme à la vraie coutume qu'on ne le croit trop facilement. On a l'impression qu'elle est plutôt tolérée que voulue par la tradition ancestrale »[58].

On ne peut donc pas argumenter à partir du phénomène récent de la polygamie en Afrique pour affirmer une dépréciation ou une aliénation du statut des femmes dans la société ancestrale. Étant donné la signification du mariage comme lien entre familles, épouser une seconde femme n'était pas aisé chez les Nande. La famille trouvait d'abord onéreux et superfétatoire la demande de rassembler les « *dix chèvres* » (*omutahio*) pour une deuxième union matrimoniale, surtout que celle-ci signifiait en quelque sorte un désaveu de la première. Le mariage monogamique est, dans le cas où il y avait vraiment polygamique, le premier mariage. Il restait le plus statutairement valable et reconnu au niveau de cette organisation sociale basée sur le lignage familial. Les membres de la famille de l'homme qui s'engageait dans un second mariage n'étaient pas tenus à contribuer à la collecte des dix chèvres (*omutahyo*). Dans le cas ainsi rare de polygamie, en dépit du fait que la seconde femme pouvait être la plus aimée (*mwanze*) de son mari, aux détriments de la première qui, elle, devenait mal-aimée (*musombe*), celle-ci était protégée par le code familial ancestral qui lui accordait le droit de veto dans tout différend au sujet du patrimoine et de l'héritage. Somme toute, le caractère commu-

---

[57] KAKULE MBAKWIRAVUSA, A., « Polygamie et évangélisation en Afrique », dans *Revue Africaine de Théologie*, Vol.14, n^{os} 27-28, p. 168.

[58] MULAGO gwa CIKALA, V., *Mariage traditionnel africain et mariage chrétien* (Op. cit.), p. 68.

nautaire du mariage rendait peu commode et donc peu fréquent la polygamie, qui était ainsi vue comme un choix individualiste, autonomiste et donc hétérodoxe.

2.4 Les femmes dans la gestion du hameau familial

Un système patrilocal n'est pas forcément un patriarcat

D'aucuns affirmeraient rapidement que la famille et le peuple Nande tout entier étaient gérés sur le mode patriarcal, compte tenu du genre de vie observable actuellement. Je présume, quant à moi, que la tradition Nande a subi, au gré des vagues d'influences, de profondes mutations et des conversions radicales. Rien que pour le bénéfice du doute méthodologique, il est toujours important de poser des questions, même au sujet de ce qui paraît être des témoignages sur le passé ancestral. Quel était le rôle d'un chef, celui que les Nande appelaient à des niveaux successifs, dans l'ordre décroissant, « *mwami* », « *mukama* » et « *mukulu* » ? Il conviendra de distinguer l'époque des hameaux (17ème et 18ème siècle), qui m'intéresse ici, du niveau d'organisation avancé du 19ème au 20ème siècle que reflète le livre de Bergmans[59].

Le « *mwami* » et le « *mukama* » se retrouvaient dans les familles régnantes des propriétaires terriens, c'est-à-dire de ceux qui, comme nous l'avons dit plus haut, avaient été premiers à occuper un espace de foret, l'ont abattu et en sont devenus propriétaires. Il y avait une hiérarchie dans l'ordre croissant entre le « *mukama* » et le « *mwami* ». Le premier recevait les redevances annuelles des « *basoki* » repartis dans des hameaux, tandis que le second réunissant les redevances de plusieurs « *bakama* ». Le « *mukulu* » était le chef d'une large famille, d'un hameau.

[59] Dans son histoire des Baswaga, Bergmans décrit les principes généraux de la gestion du pouvoir et de la succession. J'estime que sa description est conforme au 19ème siècle avec un niveau d'organisation supérieur à celui du 17ème et du 18ème siècle qui m'intéresse ici. Cf. BERGMANS, L., *Les Wanande. T 1 Les Baswaga* (déjà cité), p. 23.

En fait, il se trouvait être le plus âgé. Les deux premiers étaient chacun à son niveau hiérarchique, mutatis mutandis, ce que le « *mukulu* » était à sa famille : à la fois l'homme politique et le prêtre. Aux deux premiers niveaux, il n'est pas possible de retrouver les traces d'un règne d'une femme, étant donné le patriarcat que l'on remarquera au 20ème siècle.

Au 17ème et 18ème siècle, c'est l'unité de base, le hameau familial, qui était la plus solide et la plus sûre. Les familles ou les clans entretenaient encore une certaine autonomie. La question qui nous intéresse, c'est justement de savoir ce que pouvait être la participation de la femme à ce niveau. Autrement dit, quelle était la place des femmes dans la gestion des hameaux ?

Faut-il parler d'une gestion patriarcale en ce sens que les hommes, les pères, auraient eu tout le pouvoir et dominé leurs femmes ? L'analyse précédente me permet de douter. Ce qui est certains, à mon sens, c'est que le système était patrilocal. Comme je l'ai dit plus haut au sujet du mariage, c'est la femme qui quittait la maison de ses parents géniteurs pour aller demeurer avec son époux, dans le hameau de cette nouvelle famille d'accueil et d'adoption. Cependant, ce faisant, elle était censée établir un pont entre les deux familles qui s'unissaient par ce lien matrimonial.

Pour savoir si les hommes dominaient les femmes, il conviendrait plutôt de se demander quels étaient le mode de gouvernement de la famille et du hameau entier et la place de la femme. La première remarque à indiquer de prime abord, c'est qu'à ce stade, il est impensable de trouver un « chef », ou plutôt un « ancien » (*mukulu*) qui gouverne et domine comme le ferait un suzerain sur des sujets conquis et soumis. Mémoire du passé, il est plutôt celui qui relie les descendants aux aïeux. Le type d'organisation reste, répétons-le, familial avec une vision différente du type d'organisation territorial qui interviendra plus tard.

La mémoire du passé n'est pas l'apanage des seuls hommes

Le chef du lignage familial était la personne la plus âgée, « *omukulu* » (littéralement le plus âgé), d'où l'expression « *mukulu wa bandu* » (le plus âgé des humains de son hameau). Son autorité n'était donc pas absolue ou despotique. C'est un père, sans doute accompagné d'une mère de famille, qui n'a pas acquis son pouvoir par conquête, mais qui l'a hérité de ses ascendants par succession selon toujours le critère de l'âge, qui aime et se sent entouré et aimé de tous les membres du lignage. Aidé par ses fils les plus physiquement fort, il veille sur la sécurité du hameau. C'est lui qui gouverne aux rites et cérémonies de sacrifices religieux.

Lui et son épouse sont appelés respectivement « *musyakulu* » (vieux) et « *mukekulu* » (vieille), pour indiquer, en plus de leur grand âge, leur sagesse et leur connaissance des traditions, coutumes, structures de leur lignage, limites géographiques ou bornes de leur terre, mais aussi parce qu'ils détiennent la mémoire familiale, gardant en souvenirs les faits du passé qui peuvent resurgir, les divers créanciers et débiteurs de leur famille.

Il est tout à fait imaginable qu'à la mort du vieux « *musyakulu* » ou au cas où, du fait du grand âge, il perdait sa mémoire, la vieille « *mukekulu* » demeurait la personne de référence et sa décision était respectée et suivie. Il est vrai que c'est le vieux qui était le plus en vue et qui régnait au milieu des siens comme un vieux patriarche. De ce point de vue, on peut parler de société patriarcale. Cependant l'analyse précédente m'amène à distinguer ce système de gestion gérontocratique de la société de ce que le patriarcat moderne représente comme règne de la domination des hommes sur les femmes et donc blocage de la liberté véritable de celles-ci, rendant impossible tout épanouissement de la condition féminine. La famille, le clan ou la tribu ne sont pas chez les Nande une organisation essentiellement masculine dont les femmes seraient dépendantes. Elles en sont plutôt l'origine ou la matrice.

Le ventre (« nda ») qui accouche de la famille

En lisant une étude réalisée par un chercheur américain sur la tribu des « *Bashu* », qu'il faut appeler plus exactement « *Basukali* », je réalise que le système ancestral n'était pas le patriarcat que nous connaissons aujourd'hui. Il était, certes et surtout gérontocratique. Ce qui me paraît sûr, c'est le fait que la vie des hameaux est familiale dans son organisation, structurée sur base du critère de l'âge et des relations de fraternité et de descendance. La famille, comme je l'ai dit ci haut est certes patrilocale, en ce sens que son habitation est située sur la terre du père. Cependant la place de la mère, celle qui, de son « ventre » (*enda*), accouche, y reste déterminante. La mère y est une référence.

En effet, les Nande désignent la famille, c'est-à-dire le lignage ou l'assemble des personnes descendant de mêmes parents par le mot « *nda* », c'est-à-dire le « *ventre* », sous-entendu le ventre de la mère qui a accouché d'eux. Comme le chercheur Américain, Randall Packard l'a aussi remarqué[60], ce mot « *nda* » ou, précédé du préfixe de l'article, « *enda* » se traduit littéralement par « le ventre », c'est-à-dire le ventre de la mère qui a accouché des enfants d'un même père et qui se sont succédé (« *abasubeneko* »). Quelqu'un pourrait penser que ce mot « *nda* » fait plutôt référence au père, c'est-à-dire à sa semence masculine. Ce n'est pas le cas. Car, si un enfant naît d'une mère non mariée, il ne peut appartenir à la famille de son père géniteur qu'après acte de rachat, par le paiement d'un certain nombre de chèvres. Si non, il demeure membre en part entière de la famille de sa mère et ses oncles. La parenté, chez les Nande, était ainsi établie, non seulement sur base du critère de la paternité, mais aussi et surtout de celui de la maternité. Elle était aussi maternelle – « *maternal kin* » comme le dira Randall Packard[61]. À l'époque ancestrale, la polygamie était à la limite du tolérable,

[60] PACKARD, R.M., « Social Change and History of Misfortune among the Bashu of Eastern Zaïre » (article déjà cité), p. 242-243.

[61] PACKARD, R.M., art. cit., p. 243.

car elle semait la confusion et les conflits dans la succession et l'héritage. La première épouse légitime avait une place prépondérante.

La tribu vient du ventre d'une femme (« nda » ou « kihanda »)

L'on peut pousser la réflexion plus loin en posant la question de savoir comment les Nande appellent eux-mêmes ce que nous traduisons en français par « clan » ou « tribu », c'est-à-dire l'ensemble de plusieurs familles ayant un même lignage. Ils utilisent généralement deux mots : « *kitunga* » et « *kihanda* ».

Le premier, dérivé du verbe « *eritunga* » (élever, au sens d'élevage), n'est pas sans lien sémantique avec le substantif « *Eritunga* » (une espèce de poussinière artisanale qui servait à réchauffer et protéger les poussins contre les oiseaux rapaces et autres prédateurs). Il permet de concevoir le clan comme un lieu où les enfants sont élevés, grandis et protégés. Par ce mot, l'on envisage l'ensemble plus que la nature des éléments qui le compose. En ce sens, la tribu est un ensemble dans lequel chacun des membres se sent réuni aux siens, aimé, entretenu et protégé par eux. Dire en Kinande « *tuli 'kitunga kighuma* », peut se traduire littéralement en français par « nous sommes une famille (ou un clan) » ou par « nous appartenons à la même famille ». Mais au fond cela veut dire plus exactement : « nous sommes un » ou « nous sommes unis ».

Le deuxième, « *kihanda* », - dans sa prononciation, la voyelle « *î* » est accentuée -, est le mot le plus usuel et le plus significatif pour désigner la tribu. Il faut d'abord le distinguer d'un autre mot qui s'écrirait de la même façon, mais très différent par l'intonation et d'un sens tout autre. La voyelle « *i* » n'y est pas accentuée[62]. Le mot à la voyelle « i » non accentuée signifie « le rhizome » d'un bananier. Tandis que celui

[62] Le Kinande a la particularité de posséder deux voyelles « i » différentes par l'accentuation : l'une accentuée ou tonique et l'autre non-accentuée ou atone, comme en Anglais : par exemple dans les mots « sheep » (le mouton) et « ship » (le navire).

qui nous intéresse est étymologiquement composé d'abord d'un double préfixe « *e-ki-* », qui joue le rôle de deux pronoms en français, l'un démonstratif et l'autre relatif dans l'expression « *ce que* ou *ce qui* », ensuite de la racine du verbe « -ha- » (donne, dont l'infinitif serait « *eriha* » (donner)) et enfin du complément « *nda* » (le ventre). D'après son étymologie, le mot « *e-ki-ha-nda* » signifie donc « ce que donne le ventre », entendons le ventre d'une femme. Tout comme la famille de base, le clan ou la tribu entière est également définie en rapport avec la succession d'accouchements et reste donc liée à la mère qui accouche. Par ce mot, « *kihanda* », l'accent est mis sur la nature et la ressemblance des membres. On les reconnaît par leur ressemblance, parce qu'ils viennent d'un même ventre. Autrement dit, c'est par leur ressemblance que les descendants d'un même « *nda* », c'est-à-dire les membres d'un même clan ou encore d'une même tribu se distinguent des autres. Ce n'est pas forcément la ressemblance du père géniteur qui compte, mais aussi et surtout, me semble-t-il, celle de la mère. Même l'enfant dont il était établi qu'il est né d'un adultère, si c'est ce malheur arrivait, était incorporé dans la famille (*nda*) constituée par les accouchements de sa mère. Tandis que celui qui est né d'un adultère commis par père en dehors de sa conjointe, pour être incorporé dans la famille, devait être d'abord racheté. Sans cela, il n'était pas de la famille de son père géniteur. La mère, - qui accouche - était donc la pièce maîtresse dans le lignage.

La tribu « Basukali » porte un nom féminin

Que signifie, par exemple, le nom de la tribu des « *Basukali* », cette tribu qui est l'une des plus vieilles tribus Nande, la première à s'installer au pied des monts Mitumba ? On peut remarquer, en effet, que ce nom se termine par le suffixe « *-kali* », un suffixe indiquant le féminin ? En décomposant ce nom « *ba-su-kali* » ou, plus exactement « *aba-su-kali* », on remarquera : primo, le préfixe « Aba- », qui tient lieu d'article au pluriel (les) ; secundo, la racine « *-usu-* », dont la première voyelle « *u* »

a subi une crase (ou élision) devant la dernière voyelle du préfixe ; et, tertio, le suffixe « *-kali* » indiquant le féminin. La racine « *-usu* » signifie « visage » (précédé du préfixe du singulier, il donne le mot « *ob'usu* » (le visage) ou avec le préfixe du pluriel, il devient « *am'usu* » (les visages). Le mot « *obu'sukali* » signifie ainsi le fait d'être de visage de femme, c'est-à-dire beau. Peut-on donc déduire de cette analyse sémantique la signification du nom de la tribu des « *Basukali* » ? Ce nom signifierait-il qu'à l'origine les membres de cette tribu, par amour propre ou par fierté d'appartenance familiale, se sont ainsi qualifiés parce qu'ils s'estimaient avoir la ressemblance, le visage, la beauté de leur mère ? Personnellement, je le présume.

La distinction entre les différentes tribus n'était pas sans allusion aux traits physiques, même si aujourd'hui cela reste pratiquement difficile à réaliser à cause du brassage fait par les mariages entre membres de différentes tribus durant des siècles. Dans son étude, Bergmans pouvait encore remarquer quelques traits. À première vue, dit-il, les *Bashu* et les *Batangi* sont de grande taille. Tandis que les *Baswaga* sont, d'après son observation, plus petits et, ceux qui habitent les hautes montagnes, plus robustes[63]. Même si on ne peut plus remarquer ces traits de différences, ce qui me parait évident et significatif au sujet des *Basukali*, c'est la référence de leur nom au visage ou à la beauté de la femme. Ils s'identifient par la ressemblance à leur mère.

Toute la réflexion qui précède m'amène à dire qu'à l'époque ancestrale la femme n'était pas considérée comme une créature dépendante de l'homme dans l'organisation politique de la société. Au contraire, elle était un élément de référence. C'est elle qui, en accouchant de son ventre (*nda*), donne naissance à la famille ou, de surcroît, au clan (*ekihanda*) et qui, visiblement, certifie par sa personne l'appartenance familiale de chacun de ses membres. Compte tenu de cette place centrale et essentielle dans la conception de la famille et de la société Nande, il n'était

[63] BERGMANS, L., *Les Wanande. T 1 Les Baswaga* (déjà cité), p.8.

pas impossible ou exclu qu'une femme puisse diriger ou assumer une fonction que nous considérerions aujourd'hui comme étant hautement politique. La femme n'a pas, depuis toujours, été à l'écart de l'organisation politique des lignages chez les Nande. J'estime qu'il en est de même de la vie religieuse.

2.5 Le rôle de la femme dans la vie religieuse familiale

La question que je pose et à laquelle je réponds à ce niveau, compte tenu de l'optique de cette étude, c'est de savoir ce qu'était la place des femmes dans la vie religieuse de leur peuple. La politique et la religion étant intimement liées, il était difficile de les dissocier ou de les distinguer. La personne et le rôle du chef de la famille sont religieusement caractérisés de sorte que l'on puisse dire que la vie politique était essentiellement religieuse. Le chef est à la fois le leader charismatique et le sacrificateur de sa famille ou de son clan. Une femme pouvait-elle jouer ce rôle ?

La religion familiale n'excluait pas la mère

La femme « *mughole* » était associée à son mari dans la gestion de leur hameau, contenu surtout du statut de noblesse et du respect dont elle jouissait. Comme je l'ai montré plus haut, un hameau regroupait les habitations des membres d'une large famille. Le chef de cette large famille, qu'on appelait « *Mukulu wa Bandu* », administrait les siens de façon simple et charismatique. Sa fonction était en somme consultative : il ne s'agissait pas de gouverner, de donner des ordres ou de commander, mais de conseiller, d'aviser et de persuader. C'est pourquoi, il était de préférence la personne la plus âgée, crédible, qui avait la confiance de tous, qui pouvait prodiguer de sages conseils et régler les conflits. La gestion « politique », dirions-nous aujourd'hui, mieux la réglementation de la conduite de chacun des membres de la famille et le culte religieux étant intimement liés, le chef était aussi celui qui gouverne aux cérémo-

nies religieuses de son peuple. Il n'était pas possible, d'ailleurs, de se représenter une manifestation « politique », un acte d'arrangement avec une autre famille, par exemple, sans rituel religieux. Une femme pouvait-elle diriger ce rituel religieux ?

Eleusine des femmes et mouton des hommes au sacrifice

Étant donné la place de la mère dans la famille, il est tout à fait logique de penser que ce n'est pas dans la vie religieuse que celles qui donnent la vie auraient été exclues. Les femmes avaient leur place dans le rituel religieux familial. Pour s'en convaincre, il faut partir du mythe fondateur des cérémonies du culte offert à « *Nyamuhanga* », le nom du Dieu Créateur, que tous les chrétiens Nande, depuis l'arrivée des missionnaires catholiques et protestants, utilisent encore aujourd'hui. Ce mythe fondateur du culte à *Nyamuhanga* s'appelle, comme le relate Waswandi Ngoliko, le « mythe de l'éleusine et du mouton »[64].

Au centre du récit de ce mythe se trouve une jeune femme, la fille du roi. Voici, en peu de mots, le contenu de ce mythe.

> « Un jour, la fille du roi, qui était enceinte, était restée seule à la maison, devenue ainsi incapable d'accompagner les autres à la chasse. Pendant qu'elle attendait en vain le retour des autres qui tardaient à revenir, elle eut la vie sauve grâce au secours d'un fils du ciel, « Kasinimbira » (la bergeronnette), qui lui apporta une plante céleste, la plante d'éleusine. Elle mit au monde un fils qu'elle appela « Hangi », qui signifie « Providence », le nom abrégé de « Nyamuhanga » (Dieu Créateur). Quand les chasseurs revinrent des jours plus tard,

[64] WASWANDI Ngoliko Kakule, « Culte sacrificiel à Dieu NYAMUHANGA chez les Nande… », p. 81.

> les mains bredouilles, ils trouvèrent un champ d'éleusine et, dans ce champ, un mouton blanc »[65].

Ce mythe essaie d'expliquer pourquoi, chez les Nande, le culte sacrificiel avait lieu de préférence sur un haut lieu, une colline, par exemple, et pourquoi le repas du sacrifice comprenait principalement la viande du mouton blanc, signe de la pureté et de la sainteté de Dieu, et la pâte faite à partir de la farine d'éleusine (ou mile) considérée comme nourriture sacrée et donc indispensable à toutes les cérémonies de valeur traditionnelle. Personnellement, il me permet également de voir la place des femmes dans la conception Nande de la divinité, le lien qui existe entre les noms divins, *Nyamuhanga* et *Hangi* et de ce fait la place des femmes dans le culte.

Au sujet du culte de sacrifice, il n'est pas pensable chez les Nande d'offrir seulement une bête, égorgée par les hommes, sans la pâte faite de farine d'éleusine, pétrie et présentée par les femmes. La symbolique de la collaboration entre l'homme et la femme qui ensemble offrent à leur Dieu est parfaite. Le culte n'y est pas une affaire de seuls hommes. Il serait incomplet sans l'éleusine, cette céréale supposée venue du ciel. Il faut certes remarquer qu'au cours des rituels, celui des sacrifices, par exemple, il y avait une répartition des tâches. L'abattage des bêtes était sans doute réservé aux hommes, tout comme la mouture des grains d'éleusine l'était aux femmes. Tous les deux éléments principaux du repas à offrir en sacrifice, les morceaux de viande de chèvre ou de mouton préparés par les hommes et les mottes de pâte d'éleusine moulu et pétri par les femmes, étaient ainsi réunis. Il y avait collaboration dans les affaires religieuses comme dans l'ensemble de péripéties de la vie quotidienne. Rien n'indique, à ce stade de la tradition Nande, que les femmes aient été considérée comme indignes dans les affaires religieuses du simple fait de leur féminité.

---

[65] Cf. WASWANDI Ngoliko Kakule, « Culte sacrificiel à Dieu NYAMUHANGA chez les Nande », p. 80-81.

Bien plus, dans la cosmologie Nande, que l'on peut déjà entrevoir dans le mythe susmentionné, les femmes, qui ont cette fonction hautement divine d'enfanter, mieux d'accoucher et ainsi donner la vie, sont en quelque sorte placées du côté des divins. Je ne suis pas le premier à le dire. Dans son étude sur la pensée des « *Basukali* », Packard, en arrive à ce constat et affirme :

> "Women were in a sense liminal figures in Bashu cosmology, for while they were part of the homestead they had strong associations with the world of the bush. This association gave them influence over the behavior of certain wild animals and storms"[66].

Bien qu'elle relève un côté quelque peu négatif comme l'association au monde de la brousse et des bêtes sauvages, cette interprétation de la cosmologie des *Basukali*, et, faut-il sous-entendre, des Nande en général, nous permet de voir la place des femmes dans la spiritualité de ce peuple et d'envisager le rôle hautement religieux qu'elles pouvaient jouer. Pour ce peuple, les femmes pouvaient jouer un rôle de sauvetage et donc de prêtrise en faveur des leurs (i.e. les membres de leurs familles) en assumant la médiation entre eux et les forces naturelles telles que les bêtes féroces et les tempêtes ou autres forces naturelles difficilement domptables. C'est en vertu de cela qu'elles intervenaient dans la chasse des animaux redoutables comme les buffles et autres. Cette conception, comme je vais le montrer dans la suite, sera retournée plus tard contre le statut social des femmes.

La nature divine est aussi féminine

J'aimerais revenir à l'interprétation du mythe susmentionné. Au sujet d'abord de la place des femmes, le mythe montre que c'est une femme

---

[66] PACKARD, R.M., « Social Change and History of Misfortune among the Bashu of Eastern Zaïre » (article déjà cité), p. 245.

qui a donné naissance à *Hangi*, la Providence. Il convient de noter de ce fait l'importance de l'engendrement et de l'accouchement dans la sphère divine et par conséquent la place privilégiée de la nature féminine, seule capable de faire aboutir le processus d'engendrement par l'acte d'accouchement. Je peux donc en déduire que dans la cosmogonie des Nande, la nature divine n'est pas uniquement masculine. Elle est aussi et surtout féminine dans sa capacité de faire exister ce qui ne l'était pas, de créer, mieux de procréer les êtres tant spirituels que matériels, aussi bien inanimés qu'animés. La création est essentiellement acte de procréation, elle se multiplie par accouchement. Ainsi, même au sujet des êtres inanimés, en langue Nande on parle d'accouchement. Littéralement parlant, on dira, par exemple, qu'un arbre engendre ou accouche des fruits (« *erivuta evighumo* »).

En ce qui concerne le double nom de Dieu, « *Nyamuhanga* » et son abrégé « *Hangi* », il convient de comprendre deux significations. Primo, *Nyamuhanga* s'appelle aussi « *Hangi* » parce que, Créateur de tout ce qui existe, il est aussi la « Providence » qui pourvoit à tout besoin de son peuple. Secundo, il n'est pas vain, dans le cadre de ce travail, d'indiquer un fait linguistique non négligeable au sujet de ce nom. Le nom « *Nyamuhanga* », remarquons-le, est précédé d'un préfixe féminin, comme bien d'autre nom de bons esprits dépendants de lui (ou d'elle) dans la croyance Nande. En effet, dans la langue Nande, le préfixe « *Nya-* » permet de composer une désignation de la mère à partir celui de son enfant. Tandis le préfixe de la désignation du père, c'est « Ise- », si tous deux sont désignés par rapport à leur enfant. Les Nande diront « Nyavana », pour désigner la « mère des enfants », et « Isevana » leur père.

Parmi les bons esprits, que les Nande appellent « *Balimu* » et qui reçoivent un culte sacrificiel au niveau des familles, l'Abbé Waswandi cite quatre principaux, à savoir *Muhima, Mulemberi, Nyavandu* et *Nyavingi*. Je montrerai plus loin que le culte à *Nyavingi* est le résultat d'un em-

prunt ultérieur. De ces trois noms, hormis *Nyavingi*, les deux premiers sont, à mon sens, neutres en ce sens que rien n'indique qu'ils sont forcément mâles ni forcément femelles. Car, le préfixe « Mu- » peut s'appliquer à l'appellation d'un homme comme à celle d'une femme. Tandis que *Nyavandu*, dont le nom est précédé du préfixe « Nya- », est donc féminin. Si tous ces principaux esprits sont considérés comme protecteurs d'un aspect de la vie humaine, la spécificité de *Muhima*, c'est la guérison. *Mulemberi*, comme son nom l'indique, est l'esprit gardien du village. *Nyavandu*, est littéralement parlant, la « mère des humains ». C'est l'esprit protecteur des hommes et des femmes. Enfin, *Nyavingi*, dont le culte sera introduit plus tard, est considérer comme la « mère de l'abondance ». C'est l'esprit qui fait prospérer les entreprises familiales[67].

De ces observations, je peux déduire que les femmes n'étaient pas religieusement dépréciées et que la divinité n'était pas considérée comme étant uniquement mâle. Le mythe précité laisse plutôt croire qu'elle est considérée comme une mère qui a enfanté la création entière (*Nyamuhanga*) et pourvoit aux besoins (*Hangi*) de l'humanité qui y habite. Les femmes pouvaient-elles joué un rôle sacerdotal dans le culte sacrificiel ? Telle est la question à laquelle il convient de répondre afin de conclure ce paragraphe.

La description du culte sacrificiel Nande par l'Abbé Waswandi, dont je m'inspire ici, semble se référer surtout à l'époque ultérieure à celle dont je m'occupe dans ce paragraphe. Elle laisse sous-entendre un royaume Nande bien structuré, un niveau d'organisation avancé et une époque du rassemblement du peuple, loin des hameaux, dans de grands villages. C'est une époque qui, comme je le montre plus bas, va se caractériser par la monté du patriarcat, du règne des mâles et de leur prestige au détriment des femelles. Ce qui n'était pas encore le cas à

[67] Cf. Idem, p. 80.

l'époque où le peuple vivait dans des hameaux regroupant, comme je l'ai dit plus haut, les membres d'une même famille.

A ce niveau, ai-je dit plus haut, le culte reste une affaire familiale et l'organisation politique, sociale et religieuse demeure essentiellement gérontocratique. C'est la personne la plus âgée, mémoire de la tradition familiale, qui gouvernait aux cérémonies religieuses. C'est elle la mieux positionnée parmi les autres membres vivants du lignage, respectueuse des us et coutumes et donc capable d'effectuer les rites sans les profaner (« *erihalya* »). Il est tout à fait pensable qu'une femme, restée la plus vieille personne dans une famille gouverne ou fasse faire par un de ses fils les rites, surtout que l'égorgement des victimes sacrificielles exigent une certaine musculature masculine. C'était aussi le cas chez les Bashi, une tribu dont les coutumes sont semblables à celles des Nande. En effet, d'après l'Abbé Mulago gwa Cikala, une veuve pouvait jouer ce rôle de ministre principal dans un culte, sacrifier aux « *bazimu* » (les « balimu » chez les Nande) et leur adresser des prières[68].

Dans ce cas, c'est elle qui gouverne et indique les différentes étapes à suivre dans le culte. Ce n'est donc pas nécessairement le sexe qui compte, mais, c'est la proximité de la personne avec le monde des « anciens » (*abakulu*), c'est-à-dire les ancêtres, laquelle proximité est mesurée selon les critères de l'âge, du savoir-faire et de la pureté morale. C'est sur base de ces critères que l'officiant principal mérite la confiance de la famille, qui lui adjoigne des officiants secondaires. Ainsi un groupe de personnes autour de la plus vieille, parmi lesquelles, des jeunes gens moralement pures et chastes, feront le rituel et tous les autres membres de la famille, des hommes comme des femmes, adopteront les attitudes exigées, observeront et, à la fin du rituel, participeront

[68] MULAGO Gwa CIKALA Musharhamina, *La religion traditionnelle des bantu et leur vision du monde* (Bibliothèque du Centre d'Etudes des Religions Africaines 1), Kinshasa, Presses Universitaires du Zaire, 1973, p. 48.

au repas communautaire pour recevoir religieusement les effets supposés bénéfiques du culte.

Synthèse

La période ancestrale d'avant les incursions arabes du 19ème siècle, période pendant laquelle le peuple Nande est en pleine expansion autour des monts Mitumba, était assez stable aussi bien sur le plan socioéconomique que sur le plan politique. Le peuple, qui possédait des greniers et des étables, était en mesure de nouer les deux bouts d'une année, mais aussi d'avoir des échanges commerciaux avec ses voisins. La vallée du Semliki et le sol fraîchement défriché ou déboisé dans les montagnes étaient très fertiles. Les femmes qui géraient les produits de la culture du sol n'étaient pas économiquement dépendantes des hommes. Elles étaient plutôt leurs collaboratrices. La société étant d'une organisation basée sur le lignage familial dans lequel la mère qui accouche était le centre, les femmes avaient le statut de « femmes-reines » (« *Baghole* »).

Ce n'est pas non plus sur le plan religieux qu'il y aurait eu ségrégation sexiste. La religion n'était pas une affaire réservée aux hommes et Dieu n'était pas conçu comme uniquement masculin. C'est celui qui, par son âge, se rapproche des anciens et, par sa sagesse, les honore, qui aussi gouverne le rituel familial.

Dans une société basée sur l'organisation familiale, la cohésion sociale, la paix et la prospérité dépendaient de la bonne entente entre familles. Les femmes étaient ce liant qui accordait au tissu social sa solidité ou sa consistance et ce ferment qui le faisait croître. Dans ces conditions, la femme pesait du poids de sa famille qu'elle représentait et unissait à la famille de son mari. Le tort ou la violence faite contre une femme était ainsi vu comme un déshonore rendu à la famille amie, c'est-à-dire à sa famille d'origine. Faut-il, dans ce cas parler de mariage d'intérêt ? Il n'y a aucun mariage sans intérêt, quelque moderne qu'il soit. En ce qui concerne l'organisation ancestrale Nande, l'individu, qu'il soit mâle ou femelle, tient son importance dans sa famille.

L'homme ou la femme vaut par l'importance du faisceau relationnel qui les lie aux autres humains, par la grandeur du monde auquel il appartient, par l'importance de sa famille. Ce sont les liens matrimoniaux qui sont les meilleurs moyens de grandir les familles parce qu'ils donnent lieu à des liens de consanguinité grâce au ventre qui accouche (*nda*) et donne naissance à des clans (*ebihanda*). Ces liens prisés par les ancêtres des Nande étaient rendus possibles par les femmes qui acceptent de partir de leur famille pour *renaître* dans d'autres.

L'éclatement et la ruine de ce système d'organisation familiale, qui interviendra plus tard, sera une véritable catastrophe pour le peuple Nande tout entier et pour les femmes en particulier. Aujourd'hui, la violence contre les femmes est arrivée au niveau du viol systématique et des crimes crapuleux. Dans la société ancestrale, comme je l'ai dit plus haut, l'homme qui violait une femme ou qui, par irresponsabilité, laissait mourir sa femme était banni du milieu des siens et appelé « *mukumbira* » (l'homme qui pue).

Après ces deux siècles d'expansion et d'une certaine stabilité, les Nande vont recevoir les visites impromptues, inattendues et tumultueuses des Arabes suivis des Occidentaux. La civilisation ancestrale va disparaître du devant de la scène à reculons, au fur et à mesure de l'intensification de la civilisation du « *mwero* » (l'homme blanc), loin des cités et des villages, et se replier dans les quelques hameaux qui survivaient, dans les régions basses comme si elle retournait où elle avait plongé ses racines. Aujourd'hui, on peut trouver des vestiges, surtout dans le Graben qui borde le lac Edouard et se prolonge vers le Nord, le long de la grande rivière poissonneuse que les riverains ont dissimulé, en la désignant sous l'expression « *Simuliki* » (il n'y a rien), à l'homme blanc qui s'appropriait et rebaptisait à son nom tout ce qui l'intéressait. La plaine du Semliki n'échappera pas. Elle sera le théâtre d'atrocités, de capture ou de chasse à l'homme et de chasse à l'ivoire d'éléphant.

CHAPITRE II

LES RAZZIAS DU 19E SIÈCLE ET LEURS RETOMBÉES SUR LA VIE DES FEMMES

Préambule

Dans les rapports des Belges sur les populations congolaises, aux premières heures de la colonisation du Congo par la Belgique, il est souvent dit que les indigènes se trouvaient dans des conditions de vie désastreuses et que la colonisation avait entre autres buts d'apporter une améliorait à cette situation. Voici une de ces descriptions souvent lues ou entendues au sujet de la situation des populations congolaise vues par les colons Belges à leur arrivée :

> « Rappelons-nous tout d'abord les conditions matérielles d'existence des Noirs lors de l'arrivée des Blancs. Les Noirs étaient sous-alimentés. Parfois même des famines les décimaient, soit que les cultures eussent été ravagées par les orages, soit que des tribus voisines eussent effectué des razzias. Leurs habitations étaient inconfortables et insalubres. Leurs vêtements étaient insuffisants pour les protéger contre les variations du climat et les intempéries »[69].

Le but de l'auteur de ces lignes, Georges Hostelet, était certes de justifier la colonisation qu'il appelle « *œuvre civilisatrice de la Belgique au*

[69] HOSTELET, G., *L'œuvre civilisatrice de la Belgique au Congo*, T. 2, p. 45-46.

Congo », avec quelque généralisation par-ci par-là, comme beaucoup d'Occidentaux parlent des Africaines comme d'une tribu aux us et coutumes uniformes partout sur le continent. Cependant certaines images conservées de cette époque exposent une misère telle que l'on se pose immanquablement la question de savoir ce qui s'est passé dans un passé récent de l'histoire de ces peuples, alors que des historiens relatent l'existence d'anciens empires et royaumes puissants et prospères en Afrique, en général, et au Congo, en particulier.

En ce qui concerne les populations de l'Est de la RDC, dont les Nande qui m'occupent dans cette étude, dans le précédent chapitre, j'ai plutôt montré qu'elles étaient prospères, vivant sur un sol très fertile, bien sûr dans des habitations non comparables au confort des pays occidentaux à la même époque, mais permettant sur les tropiques une vie à un peuple qui croissait et se développait graduellement grâce aux échanges et interactions avec les voisins. Les témoignages des anciens, confirmés par les récits de Stanley prouvent plutôt qu'avant l'époque des razzias, les famines n'étaient pas le lot de ce peuple d'agriculteurs laborieux et pécheurs du lac que Stanley appela « Albert-Edouard-Nyanza » et de la rivière Semliki qui, comme le lac, était très poissonneuse.

Il est évident que si la misère et la précarité de la vie telles qu'on les voit sur les images avaient été la vie de ces peules pendant des longs siècles, ils n'auraient jamais survécu. Que s'est-il donc passé et quand ? Le 19ème siècle, dont j'aimerais parler dans les lignes qui suivent fut pour les populations vivant au sud du Sahara le moment d'un bouleversement si fracassant qu'il conviendrait, pour le décrire, de parler d'un cataclysme.

1 Le contexte du 19ème siècle à l'Est de la RDC

1.1 Le commerce international de l'ivoire

L'ivoire de la plaine du Semliki et des forêts de l'Est de la RDC

Les Africains en général et les Congolais en particulier auront souffert, depuis leur tout premier contact avec les Occidentaux, surtout à cause de la convoitise que provoquaient et provoquent encore aujourd'hui d'énormes richesses que la Providence divine, dite Nyamuhanga ou Hangi chez les Nande, a placé chez eux. Le territoire des Nande, depuis la plaine de la Rwindi, au sud, jusqu'au fin fond de la plaine de Semliki, au Nord, hébergeait des éléphants aux majestueuses défenses d'ivoire, différents de ceux d'Asie par leurs grandes défenses aussi bien chez les femelles que chez les mâles.

Les Nande face au commerce de l'ivoire

Durant le 19ème siècle, le peuple Nande qui vivait principalement sur la rive Ouest de la rivière Semliki et leurs frères et sœurs *Bakonjo* de l'Ouest ne s'étaient pas impliqués activement dans le fameux commerce, dont ils ignoraient sans doute le débouché. Ils l'ont plutôt subi comme bien d'autres tribus qui vivaient à l'Ouest du Semliki. J'ai indiqué plus haut que le peuple Nande vivait plutôt de l'agriculture, de la pêche, dans le lac que Henry Morton Stanley baptisera « *lac Edouard* », le lac le plus poissonneux en *tilapia* et nombreuses autres espèces de poissons d'eau douce, et, dans une moindre mesure, de la chasse. Tuer le majestueux éléphant pour se procurer de la viande était limité, surtout que cela exigeait une entreprise de plusieurs hommes munis de lances. De nombreuses autres espèces d'animaux plus petits, tels que les antilopes, suffisaient pour l'alimentation d'un peuple qui vivait à côté d'un des lacs les plus poissonneux du monde. Epargnés donc de la chasse, les éléphants se multipliaient et abondaient.

Le marché de l'ivoire à la côte orientale de l'Afrique

A l'insu des paisibles populations de l'intérieure de l'Afrique, le commerce de l'ivoire se développait sur la côte orientale, dont le principal marché connu et florissant fut Zanzibar. Le Professeur Isidore Ndaywel è Nziem distingue, au sujet du commerce international de la traite des Noirs et de ce qu'il appelle les produits de cueillette que furent l'ivoire, l'huile de palme et d'autres, trois zones : la région du grand commerce du fleuve, la région du commerce luso-africain et la région swahili. Au sein de la région swahili, le Kivu se trouvait, dit-il, dans une zone distincte qui s'étendait du Tanganyika au lac *Kaihura*[70]. *Kaihura*, Comme le dit aussi Mashauri[71], c'est un vieux nom du Lac Edouard, ou lac Idi Amin, relié au Lac Albert par la rivière semliki, autour de laquelle vivaient les Nande. Ndaywel è Nziem croit que cette région du Kivu aurait échappé longtemps au commerce swahili, entendons ce trafic d'ivoire et d'esclaves fait par les esclavagistes swahili, grâce au relief peu favorable aux caravanes, et qu'elle y serait finalement insérée de manière partielle[72]. Il faut néanmoins dire que cette traite n'a pas été négligeable chez les Nande qui vivaient dans un milieu qui était un véritable sanctuaire d'éléphants aux grandes défenses prisées et donc recherchées par les trafiquants de l'ivoire. Bien au contraire ! Mashauri révèle plutôt que les Arabisés marchands d'esclaves et d'ivoire avaient même établi des postes de relais dans la plaine que traverse la rivière Semliki, qui, de son vrai nom local, s'appelle encore aujourd'hui, Kalemba. C'est dans ces relais, dit-il, que les esclaves capturés et, faut-il

---

[70] NDAYWEL è NZIEM, I., *Histoire générale du Congo* (déjà cité), p. 229-248. Pour la zone distincte du Kivu, lire les pages 247-248.

[71] CF. MASHAURI KULE TAMBITE, « Organisation étatique des Yira et son origine » (art. cité), p. 160.

[72] Ibidem, p. 248.

comprendre, les grosses défenses d'éléphants abattus, étaient entreposés avant d'être expédiés au loin[73].

En effet, les chasseurs d'ivoire entraient progressivement à l'intérieur du continent. Plus l'on avançait, loin à l'intérieur, plus le besoin des transporteurs se faisait sentir. Aussi, fallait-il trouvé des régions où la denrée recherchée se retrouvait en grand nombre et de bonne qualité. Une partie de ces trafiquants viendra du l'Est, de l'Ouganda, une autre de l'Ouest, c'est-à-dire du Maniema. Pour les Nande comme pour leurs voisins de la plaine de Semliki, le malheur venait et les cernait de tout coté : l'ivoire du majestueux « *Nzou* » (le mot « éléphant » en Kinande) était recherchée en Occident parce qu'il constituait un objet de commerce très prisé. Bien plus, des richesses insoupçonnées gisaient dans le sous-sol, surtout dans la forêt, au-delà des Mitumba que les Nande occupaient progressivement. Au cœur de l'Afrique Centrale, le peuple Nande et sans doute leurs voisins du Nord au sud et de l'Est à l'Ouest vont vivre le drame de la chasse aux esclaves et à l'ivoire d'éléphants.

Le 19ème siècle sera donc marqué, à l'Est de la RDC, principalement sur le territoire où se trouvaient les éléphants en grand nombre, par la chasse à l'ivoire et par conséquent à l'homme également, pour le transport de cette lourde marchandise qui fera la richesse de deux puissants hommes : le commerçant Arabe, Tippo Tip, et le Puissant Roi Belge, Léopold II. Quelques temps plus tard, l'or et d'innombrables autres richesses minières et agricoles feront l'objet d'intense exploitation par l'État coloniale belge.

---

[73] Cf. MASHAURI KULE TAMBITE, « Organisation étatique des Yira et son origine » (déjà cité), p. 161.

1.2 Tippo Tib et son empire commercial

L'avancée des Arabes à l'Est de la RDC

Dès la première moitié du 19ème siècle, les Arabes, qui furent les premiers colonisateurs à entrer en contact avec l'Est de la RDC, se trouvaient déjà sur la côte orientale de l'Afrique. À partir de là, les négociants Arabes, collaborateurs du Sultan de Zanzibar commanditaient de grandes chasses aux esclaves et à l'ivoire d'éléphants d'Afrique centrale. L'ivoire était vendu aux commerçants Européens[74]. C'est ainsi qu'à partir de là, les Arabes commencèrent à conquérir des vastes régions, disons mieux des empires, de l'intérieur de l'Afrique centrale. Ruth Slade souligne le fait qu'en ce moment-là leur objectif n'était ni politique, ni religieux (ce n'était pas encore l'expansion de l'Islam qui les préoccupaient), mais leur motif de l'occupation recherchée était le commerce[75].

En ce qui concerne leur avancée vers l'Est de la RDC, notons, à la suite de Slade, qu'en 1830, ils étaient déjà à Tabora. Dix ans plus tard, en 1840, ils se trouvaient au lac Tanganyika, l'un des lacs que la RDC partage avec les pays limitrophes. Quelques vingt ans plus tard, ils étaient déjà à l'intérieur de l'Est de la RDC, dans l'actuelle province du Maniema, dont le centre commercial était Nyangwé[76]. Stanley, qui avait visité la région, cite des noms comme Abed-bin-Salim, Tippo Tip (ou Tippu Tib, selon lui), Sayid-bin-Habib, Muini Muhala, Rashid (le neveu de Tippo Tip), Nasur-bin-Suliman, et d'autres, qui étaient devenus des spécialistes de la traque, des embuscades et de la capture par surprise. Ils

---

[74] Cf. MAUREL A. (ou MERLIER M.), *Le Congo de la colonisation belge à l'indépendance* (Collection « Zaïre-Histoire et Société »), Paris, L'Harmattan, 1992, p. 11.

[75] SLADE, R., *King Leopold's Congo. Aspects ot the Development of Race Relations in the Congo Independent State*, London, Oxford University Press, 1962, p. 84.

[76] Cf. *idem, p.84-89.*

vont former des bandes de jeunes pour cette besogne. Selon Stanley, Abed-bin-Salim, s'était allié des jeunes Swahili nommés Karema, Kiburuga, Kilonga-Longa et Kibongé. Ils obligeaient aux chefs locaux le paiement des tributs d'ivoire et ainsi en quelques années le Maniema était vidé de ses éléphants[77]. C'est ainsi qu'ils se dirigeront plus loin dans la forêt, en direction de l'Est.

L'avancée de l'Empire de Tippo Tib vers l'Est du Maniema

Parmi les noms d'Arabes et d'Arabisés susmentionnés, celui qui sera la plus terrifiant et va représenter cette terrible invasion de l'Est de la RDC, sera le fameux Tippo Tip. Il sera reconnu comme leader des esclavagistes, à cause de sa grande fortune, déjà en 1876. Stanley rapporte que, depuis 1867 jusqu'en 1876, mêlant le génie de la ruse au banditisme, il avait déjà amassé une énorme quantité d'ivoire et d'esclaves qu'il vendait à Zanzibar, de sorte que sa supériorité sera reconnue par les autres esclavagistes et chasseurs d'ivoire[78]. Voici la description que l'Explorateur Stanley, qui l'avait rencontré et en avait même fait un collaborateur de l'État Indépendant du Congo, fit de lui en août 1888 :

> « Tippou-Tib, alias Cheikh Hamed bin Mohamed, de descendance arabe, né sur la côte orientale de l'Afrique. Il commande à des milliers d'hommes ; c'est un fameux traitant d'esclaves ; il ne rêve qu'augmenter son pouvoir et son trafic d'ivoire et de chair humaine »[79].

L'expression « *chair humaine* », utilisée ici par Stanley, ne désigne rien d'autre que les esclaves. Tippo Tip est né à la côte d'un métissage entre Arabe et Noir, sa grand-mère ayant été la fille d'un chef de tribu de

---

[77] STANLEY, H. M., *Slavery and the Trade in Africa,* New York, Harper & Brothers Publishers, 1893, p. 21-25.

[78] Cf. STANLEY, H. M., *Slavery and the Slave Trade in Africa*, p. 29-33.

[79] STANLEY, H. M., *Dans les ténèbres de l'Afrique. Recherche, délivrance et retraite d'Emin Pacha*[3], T.1, Paris, Librairie Hachette et C[ie], 1890, p. 459.

Lomami[80], dans le Maniema. Ironie du sort, le jeune et pauvre esclave Tippo Tip s'était impliqué dans une affaire d'usuriers et prêteurs d'argent de Zanzibar, fut ainsi surchargé de dettes et, pour les rembourser, devint lui-même esclavagiste[81]. Devenu riche et renommé, il acquit des armes à feu et devint le principal confident de Seyyid, le Sultan de Zanzibar. Ce dernier avait lui-même un empire commercial d'au moins 2 millions de km^2 en Afrique centrale qu'il dirigeait à partir de Zanzibar[82]. Tippo Tip demeura, après la mort de Seyyid, dépendant de son fils et successeur, le Sultan Barghash[83]. Déjà, autour des années 1870, Tippo Tip avait vite fini de conquérir la région que Stanley appelait « Unyanyembé », tout le Maniema et son voisinage, entre les rivières Lomami et Lualaba. Aidé par son neveu Rashid, sa zone d'influence s'était agrandi vers le Nord jusqu'aux cataractes du fleuve Congo dans l'actuelle Province Orientale[84]. Il marcha également, par l'entremise de ses bandes armées, sur les villages en direction de l'Est, aussi loin qu'il pouvait rencontrer des éléphants et des porteurs. Il établit ainsi tout un empire commercial grâce à la supériorité de l'arme à feu devant les flèches et lances dont disposaient les Noirs. Sa capitale fut la cité de Kasongo, à partir de laquelle il commandait plusieurs bandes de pillards et chasseurs d'éléphants et de « *chair humaine* ».

Les raids des brigands de Tippo Tip dans la vallée du Semliki

Les hommes dépendants des chefs qui étaient à la solde de Tippo Tip parcouraient, munis d'armes à feu, de longues distances dans la grande forêt de l'Est du Congo, à la recherche de l'ivoire dont la demande ne faisait qu'augmenter à la côte. Ils avaient ainsi multiplié des raids à

---

[80] Cf. SLADE, R., *King Leopold's Congo*, p. 88.

[81] Cf. STANLEY, H. M., *Slavery and the Slave Trade in Africa*, p. 29.

[82] Cf. http://www.allaboutzanzibar.com/indepth/history/id-01-01-34-slaves.htm

[83] MAUREL A., *Le Congo de la colonisation belge à l'indépendance* (déjà cité), p. 13.

[84] Cf. STANLEY, H. M., *Slavery and the Slave Trade in Africa*, p. 30-39.

partir du Maniema en direction de l'Est, à travers le Kivu, jusque dans la plaine qui borde le lac Edouard, c'est-à-dire chez les Nande. Stanley le confirme dans le récit de son passage dans la vallée du Semliki. Le 30 mai 1889, dit Stanley, lui et son équipe arrivèrent dans un vaste et important groupe de villages qui s'appelait « Boukoko » (ce qui se traduirait en Kinande par « petites poules »). C'est là que ses soldats rencontrèrent et mirent la main sur des chefs de bandes « *manyouema* » (i.e. du Maniema) qui se réclamaient de Kilonga Longa[85], un des principaux chefs de l'empire de Tippo Tip. Ce groupe de village se trouvait non loin de Mtsora, aux abords du lac Edouard, où, selon Stanley, les *Ouakondjou* (ou *Bakonjo*, c'est-à-dire ces Nande de l'Est) lui proposèrent de faire alliance contre Kabba Réga (ou Kabarega) et ses pillards *Ouara-Soura* qui venaient de l'Ouganda, mais aussi pour soumettre tout le Oukondjou et le Oussongora[86].

Ce témoignage indique bien que les hommes de Tippo Tip allaient aussi loin, jusqu'au-delà de la rivière Semliki à la recherche de la double et précieuse denrée. La marchandise recherchée, ce n'était donc rien d'autre que l'ivoire et les esclaves Noirs. Selon Stanley[87], témoin contemporain des événements, qui a vu, rencontré et côtoyé ces chasseurs Arabes et Arabisés, leurs raids avaient un triple objectif : primo l'ivoire, secundo les femmes et tertio les enfants. Les femmes étaient recherchées en premier lieu, parce que, soit elles devenaient épouses ou servantes de ces maraudeurs, soit elles étaient vendues pour les mêmes besoins aux Arabes de la côte et de plus loin. Les petites filles et les petits garçons partaient pour être élevés, attendre l'âge de mariage et devenir une main-d'œuvre efficace, parce qu'entraînée, pour les travaux des champs

---

[85] STANLEY, H. M., *Vers les montagnes de la lune. Sur les traces d'Emin Pacha 1887-1889* (collection : D'ailleurs ; série : Le tour du monde), éd. Phébus, 1993, p. 211-212.

[86] Cf. STANLEY, H. M., *Vers les montagnes de la lune*, p. 213.

[87] Cf. STANLEY, H. M., *Slavery and the Slave Trade in Africa*, p. 26-27.

et les travaux domestiques de leurs maîtres. Les hommes robustes, recherchés pour leur musculature nécessaire au portage de lourdes charges que constituaient les défenses d'éléphants, venaient sans doute immanquablement en quatrième position. L'esclavage continuait ainsi illégalement pour de nouvelles destinations et d'autres motifs, malgré son bannissement successif en Angleterre (1833), en France (1848) et en Amérique (1863)[88].

D'abord pour de nouvelles destinations, en ce sens que les Arabes avaient découvert que leurs captifs pouvaient être transportés par bateaux vers les ports du Sud de l'Arabie ou vers le protectorat Egyptien[89]. Ensuite pour d'autres motifs parce que les chasseurs d'éléphants avaient en fait besoins de transporteurs, l'ivoire devant parvenir à la côte pour être ensuite acheminé en Asie ou en Occident. Outre les femmes et les enfants, les hommes ne pouvaient évidemment pas s'offrir librement en transporteurs pour parcourir des trop longues distances, à des destinations totalement inconnues d'eux et sans espoir de retour. Ils savaient qu'ils ne pouvaient jamais en revenir. Ceux qui, en cours de route, tombaient malades étaient d'ailleurs, soit sauvagement tués – parce que les dirigeants des caravanes n'avaient pas besoin de gaspiller leurs munitions sur des captifs – soit attachés sur un arbre dans la forêt et abandonnés à leur triste sort, sous prétexte de décourager ceux qui feindraient de tomber malades[90]. C'est ainsi que les transporteurs humains étaient cherchés en même temps que les éléphants, pourchassés par des chiens, capturés, si non abattus à coup de balles.

Bref, sans espoir de retour au bercail, ce départ définitif et voyage pénible et périlleux, était pire que la mort qui, elle aussi, était souvent au

---

[88] Pour ces différentes dates du bannissement successif de l'esclavage, lire STANLEY, H. M., *Slavery and the Slave Trade in Africa*, p. 9-11.

[89] Cf. STANLEY, H. M., *Slavery and the Slave Trade in Africa*, p. 19.

[90] Cf. SLADE, R., *King Leopold's Congo* (op. cit.), p. 87.

rendez-vous par le biais de la fatigue excessive, la maladie, la faim, les léchages, les blessures ou la pendaison en cours de route.

1.3 Exploration de la région par Livingstone et Stanley

Sources du Nil et voie du commerce et du christianisme

Pendant cette même période de raides de chasseurs d'ivoire et d'esclaves à la solde de Tippo Tip, le missionnaire et scientifique Ecossais, David Livingstone[91], était en expédition à la recherche des sources du Nil[92]. Le but de cette recherche de Livingstone, c'était d'ouvrir la voie au commerce et au christianisme qu'il considérait comme solution aux problèmes africains de maladies, de l'ignorance et surtout de la terreur que semait le terrible commerce des esclaves. En 1871, le missionnaire va rebrousser chemin à Nyangwe, un village qui se trouvait non loin de Kasongo, au Maniema, après avoir assisté à une horrible scène de massacre des populations noires dans un marché et d'incendie d'une trentaine de leurs villages par les terribles chasseurs d'esclaves. Sur son chemin de retour, il va rencontrer le journaliste Américain Hen-

---

[91] David Livingstone, né en 1813 à Blantyre, Scotland, mort en 1877 à Ilala, Africa.

[92] Notons en passant que sur le territoire Nande, la rivière *Talihya*, qui sort des deux versants du mont Nduvendu de la chaîne des Mitumba, à l'Est, traverse le lac Edouard et ressort par la rivière Semliki et, à l'Ouest, longe la chaîne pour rejoindre le semliki, constitue l'une de ses nombreuses sources du Nil, en plus d'autres rivières identifiées au Burundi et au Rwanda. Autrement dit, il existe, en effet, deux rivières qui sortent, l'une du versant oriental, l'autre du versant occidental d'un des monts Mitumba et qui portent le même nom de Talihya. L'une coule dans le lac Edouard et l'autre longe le versant occidental des Mitumba pour rejoindre, elle aussi, la rivière Semliki jusque dans le lac Albert et de là va dans le Nil. L'on trouvera un bon dessin du parcours de la branche ouest de la rivière *Talihya* chez Rendall Packard ; Cf. PACKARD, R. M., *Chiefship and Cosmology*, p. 57.

ry Morton Stanley[93], qui venait à sa recherche, envoyé en mission par le « *New York Herald* », un grand journal américain dont il (Stanley) était l'un des « correspondants voyageurs » (*travelling correspondents*)[94]. Cette rencontre aura lieu le 10 novembre 1871, sur la rive orientale du lac Tanganyika, dans la cité d'Ujiji[95]. Stanley, lui, venait de la région qui s'appelait « Unyanyembe ». C'est par ces quelques mots émouvants que les deux personnes vont se découvrir :

> "Stanley: Dr. Livingstone, I presume! I thank God, Doctor, I have been permitted to see you.
>
> Livingstone: I feel thankful that I am here to welcome you[96]."

Le dessin que Stanley fit de leurs embarcations le jour de leur séparation, navigant sur le lac Tanganyika, est très significatif. Les deux hommes firent flotter de leurs barques respectives, l'un le drapeau des États-Unis d'Amérique, l'autre celui du Royaume Uni d'Angleterre, comme pour signifier la rencontre des deux puissances congénères se répartissant un vaste territoire de part et d'autre dudit lac. Les barques sont pagayées par les pauvres Noirs torses nues, sans doute rompus au service des Arabes, ces riches trafiquants d'ivoire et de *chairs humaines*. L'Anglais se contentera de l'Est, tandis que l'Américain continuera son aventure à l'Ouest, dans le Congo.

D'un explorateur à un autre : exploration des richesses

Le journaliste va remplacer le missionnaire pour continuer cette exploration de l'Est de la RDC et entreprendra plus d'expédition. Il va changer de méthode et surtout de visé en remplaçant la curiosité et la

---

[93] Né à Denbigh dans le Nord de « Wales », Henry Morton Stanley (1841-1904), s'appelait avant John Rowlands. Il était sans doute devenu Américain.

[94] STANLEY, H. M., *La découverte du Congo*, p. 5.

[95] Cf. SLADE, R., *King Leopold's Congo* (op. cit.), p. 23.

[96] STANLEY, H. M., How I Found Livingstone. Travels, Adventures, and Discoveries in Central Africa; Including Four Months' Residence with Dr. Livingstone, London, Sampson Low, 1873, p. 412.

patience de l'explorateur scientifique et missionnaire par les raids armés, tel un conquérant guerrier, avide des richesses et d'un vaste espace géographique à ouvrir au commerce international[97]. Au cours de l'expédition de 1877, grâce à l'aide de Tippo Tip qui avait accepté de l'accompagner avec sa force militaire à partir de Nyangwe, Stanley va traverser les forêts denses du Maniema jusqu'à rejoindre le fleuve Congo dans l'actuelle Province Orientale, dont la ville de Kisangani a porté jusqu'à un passé récent le nom « *Stanleyville* ». De là, Tippo Tip retourna à la capitale de son empire, à Kasongo, d'où il va continuer ses raids et incursions dans la vallée de Semliki et dans la forêt des Mitumba à la recherche l'ivoire d'éléphant et en capturant des esclaves qui devaient transporter la fameuse marchandise jusqu'au Maniema. Jack Nelson, dans son livre sur la mission protestante américaine au Kivu signale ces raids[98].

Un temple d'ivoire et des gisements d'or

Quand Stanley, avec sa grande équipe de militaires et des porteurs, dont 200 Zanzibarites accordés grâce à des longues tractations avec le sultan Saïd Bargash[99], arriva à Boma le 9 août 1877, à l'autre bout du

---

[97] D'après Auguste Maurel, Stanley espérait ouvrir un vaste champ de commerce au monde entier et spécialement aux Anglais, Français, Allemands et Américains ; Cf. MAUREL, A., *Le Congo de la colonisation belge à l'indépendance*, p. 15. De caractère international, cette expédition de Stanley avait, d'après Slade, le financement du « *New York Herald* » et du « *Daily Telegraph* » ; cf. SLADE, R., *King Leopold's Congo*, p. 23.

[98] Sans citer le nom de Tippo Tip, Jack E. Nelson, dans son livre sur l'impact social de la mission chrétienne à l'Est de la RDC, plus particulièrement chez les Nande, note ces incursions et raids des Arabes à la recherche des esclaves et de l'ivoire ; cf. NELSON, J. E., *Christian Missionizing and Social Transfromation. A History of Conflict and Change in Eastern Zaire*, New York, Praeger Publishers, 1992, p.19-20

[99] Cf. BONTINCK, F., *Aux origines de l'État Indépendant du Congo. Documents tirés d'archives américaines* (Publications de l'Université Lovanium de

vaste pays, il venait de parcourir une vaste région immensément riche, non seulement de sa forêt dense et des grandes rivières, mais aussi de sa faune et de son sol. Dans sa lettre écrite de Loanda le 5 septembre 1877, il mentionne une énorme richesse, un butin de vainqueur constituée de « cent trente-trois blocs ou fragments d'ivoire » qu'il avait raflés à l'issue d'un combat avec les indigènes dans les villages, et qu'il évalua grosso modo à « dix-huit mille dollars »[100]. Dans la suite du récit, il dépeint l'énormité des quantités d'ivoire qui était stockée dans ces villages de la région de Maniema en ces termes :

> « La quantité d'ivoire que l'on découvrit dans ces villages me causa le plus grand étonnement. Il y avait un « temple d'ivoire » : sorte d'édifice construit entièrement en défenses d'éléphant et entourant une idole ; il y avait des « bûches d'ivoire » qui, à en juger par les trous qu'y avaient laissés les coups de hache, avaient dû servir de billots pour faire des fagots, des cors de guerre en ivoire, quelques un de trois pieds de long, des maillets d'ivoire, des coins d'ivoire pour fendre le bois, des pillons d'ivoire pour broyer la cassava, et devant la maison du chef se trouvait une véranda ou bourzah soutenue par des poteaux qui n'étaient autre chose que d'énorme défenses »[101].

Rapportant une autre expédition, celle de 1887à 1889, à la recherche et la délivrance d'Emin Pacha, un Gouverneur de la Province égyptienne

---

Léopoldville, no 15), Louvain – Paris, Editions Nauwelaerts & Béatrice-Nauwelaerts, 1966, p. 311-315.

[100] STANLEY, H. M., *La découverte du Congo. Ouvrage composé des lettres écrites par H. M. Stanley au cours de son exploration, complétées d'après son journal de route par Lucien Herdebert*, Paris, Librairie Paul Paclot, s. d. (18…), p. 278 ; lire aussi MAUREL, A., *Le Congo de la colonisation belge à l'indépendance*, p. 13-14.

[101] STANLEY, H. M., *La découverte du Congo*, p. 278.

de *l'Equatoria*, qui se trouvait à l'autre extrême, à l'Est, plus précisément à *Ouadelaï* au nord de l'actuel lac Albert, Stanley dit qu'il devait aider ce gouverneur à transporter 75 tonnes d'ivoire ou plus exactement 76125 kg, d'une valeur d'environ 1500000 francs de l'époque. Pour ce faire, il négocia 600 porteurs auprès de Tippo Tip[102]. Décidément, ces genres de récits avaient dû attiser la soif de ceux qui l'envoyaient et soutenaient ses expéditions et surtout du roi des Belges, qui rêvait de fructifier sa richesse du Congo, à partir de cette « voie commerciale à travers le vaste continent africain » découverte par Stanley[103]. En effet, à l'issue de l'expédition antérieure, Stanley avait décrit, outre la richesse en ivoire, l'importance de l'espace géographique exploré et surtout la richesse qu'il pourra révéler au monde. Il dit :

> « Mettant de côté les services que notre expédition aura rendus à la géographie, la plus grande découverte qu'elle ait faite est celle de ce vaste champ qu'elle a ouvert au commerce du monde entier, et spécialement aux Anglais, aux Français, aux Allemands, aux Américains, aux Anglais surtout, car ils apportent plus d'attention à fabriquer les tissus et marchandises de toute sorte qu'achètent de préférences les Africains sur la côte occidentale (…) Je vous montrerai, quand j'aurai eu le temps de mettre en ordre mes notes, combien nous sommes près d'importants gisements d'or et de cuivre, et quels produits les négociants pourront obtenir en échanges de leurs marchandises »[104].

À partir de cette note, l'on peut comprendre pourquoi, le Roi Léopold II avait engagé Stanley dans son « *Comité d'Etudes du Haut Con-*

---

[102] STANLEY, H. M., *Dans les ténèbres de l'A frique*, T. 1, p. 62.
[103] STANLEY, H. M., *La découverte du Congo*, p. 232.
[104] H. M. STANLEY, *La découverte du Congo*, p. 234.

go » : il voulait fructifier sa fortune personnelle. Stanley sera son bras droit pour la fondation de l'État Indépendant du Congo.

1.4 Le Roi Léopold II et son compromis avec les Arabes

D'un comité d'étude à une association internationale

En effet, le deuxième homme-fort qui, en complicité avec les Arabisés dirigés par Tippo Tip, va exploiter le Congo et agenouiller, voire peser de son poids sur les populations noires du Congo, c'est le Roi Léopold II. Quand il exprimait à l'oreille de la communauté internationale son intention d'intervenir au Congo, il parlait sans doute de la lutte contre l'esclavage. Voici, à titre illustratif, un extrait du discours qu'il prononça à la conférence géographique internationale réunie par lui à Bruxelles, en septembre 1876 :

> « Le but de la conférence est de fonder si possible l'œuvre internationale des stations scientifiques et hospitalières de l'Afrique. En face de cette plaie épouvantable de la traite qui, dans l'intérieur de l'Afrique, fait plus de cent mille victimes par an, il est nécessaire que les citoyens des pays civilisés s'entendent pour la cicatriser. Le quartier général de cette œuvre pacifique serait bien placé sur le sol belge »[105].

L'ambition du Roi Belge sur le Congo était, par ces mots, à peine voilée. Son œuvre va commencer quelques deux années plus tard par la création, en 1878, de son fameux « C*omité d'Etudes du Haut Congo* », dont les visées étaient à la fois politiques et commerciales. Ce *Comité* sera remplacé, à partir de 1882 par « l'*Association Internationale du Congo* », qui prétendra faire de la philanthropie et du commerce légi-

[105] MAURICE, A., *Stanley. Lettres inédites*, Bruxelles, Office de publicité, S.A., 1955, p. 21.

time, supprimer l'esclavage, alors qu'en réalité elle le supportera[106]. En effet, le commerce de l'ivoire, par exemple, n'allait pas sans le portage par les esclaves qui étaient capturés sur le lieu de chasse des éléphants. Or, il se fait que le Roi s'était aussi mêlé au trafic de l'ivoire. Dans une lettre que le journaliste explorateur Henri Morton Stanley, son bras droit, lui écrivit le 14 avril 1882, à partir du Congo, au sujet du nombre des transporteurs de l'ivoire, il est dit clairement ce qui suit :

> « 18 hommes seulement pour fournir les marchandises au Stanley-Pool et aux trois stations supérieures, pour l'entretien, et pour le trafic de l'ivoire…18 hommes seulement pour former une caravane de Manyanga au Stanley-Pool. Cent hommes en plus des 18 suffiraient à peine.
>
> Sire, Votre sens et Vos connaissances militaires suffiront à vous permettre de faire comprendre que 18 hommes ne sont même pas un sixième du nombre requis pour conduire les approvisionnements devant remplacer les réserves utilisées pour le commerce de l'ivoire »[107].

Stanley répondait à une lettre dans laquelle, le 31 décembre 1881, le Roi lui disait : « Je désire vous voir acheter tout l'ivoire qu'il est possible de trouver au Congo, et faire connaître au Colonel Strauch les marchandises qu'il aura à vous faire parvenir pour le payer, et quand »[108]. Participer au commerce d'ivoire, c'était immanquablement soutenir la traite qui l'accompagnait.

---

[106] Ce bref survole des dates qui se sont succédées jusqu'à la création de l'État Indépendant du Congo est inspiré de SLADE, R., *King Leopold's Congo* (*Op. cit.*), p. 35-43.

[107] MAURICE, A., *Stanley. Lettres inédites*, p. 166.

[108] C'est la traduction française d'Albert Maurice de l'original anglais publié par Frank Hird. Pour cette traduction française, cf. MAURICE, A., *Stanley. Lettres inédites*, p. 168, dans la note de bas de page. Tandis que pour l'original, lire HIRD, F., *H. M. Stanley, The Authorized Life* (Stanley Paul, London, 1935.)

Enfin l'*Association Internationale du Congo* va poursuivre l'œuvre annoncée par le Roi et aboutira par la création de l'État Indépendant du Congo qui sera reconnu par les puissances d'Europe et d'Amérique, à la conférence de Berlin (1884-1885), plus précisément le 25 février 1885[109].

Léopold II souverain du Congo

Le Roi Léopold II sera proclamé « Souverain de l'État Indépendant du Congo » à Boma, en juillet 1885, par De Winton qui venait de remplacer Stanley en tant que représentant du Roi au Congo[110]. Qu'est-ce que ce titre de « Souverain » impliquait pour les Congolais ? Par la double reconnaissance internationale et nationale belge, Léopold II prenait possession du Congo comme d'une propriété privée. Voici un extrait d'une lettre qu'il adressa le 2 août 1885 au Président Grover Cleveland des États-Unis d'Amérique :

> « Aujourd'hui que la position de l'Association[111]est fixée au point de vue international, que sa constitution territoriale est établie et que sa mission a reçu de précieux encouragements, je suis en mesure de porter à votre connaissance et à celle du Gouvernement de la République des États-Unis d'Amérique que les possessions de l'Association Internationale du Congo formeront désormais l'État Indépendant du Congo. J'ai en même temps l'honneur de vous informer et le Gouvernement des États-Unis d'Amérique, qu'autorisé par les Chambres Législatives belges à devenir le chef du nouvel État, j'ai pris, d'accord avec l'Association, le titre de Souverain de l'État Indépendant du Congo. L'union entre la Belgique et cet État

[109] Cf. STANLEY, H. M., *Slavery and the Slave Trade in Africa*, p. 41.

[110] Cf. SLADE, R., *King Leopold's Congo*, p. 43.

[111] Il s'agit de l'Association Internationale du Congo qui avait suivi la création du Comité d'Etudes du Haut Congo et précédé l'État Indépendant du Congo.

> sera exclusivement personnelle (…) Je saisis avec empressement cette occasion de vous offrir l'expression de la haute estime et de l'inviolable amitié avec laquelle je suis, Très cher et grand ami, Votre sincère ami, Léopold[112]. »

En présentant à la communauté internationale le prétexte d'apporter le commerce légitime et la civilisation occidentale, le souverain va étendre de l'Ouest à l'Est, du Nord au Sud, un impérialisme des plus brutaux au Congo pendant vingt-quatre ans, jusqu'à la cession de cet empire à la Belgique. Aubert Kizito Ntite Mukendi, révèle à ses lecteurs congolais l'entièreté du nom de « Léopold de Saxe Cobourg Gotha », pour montrer que ce terrible roi des Belges était en fait d'origine allemande, un prince allemand, et indiquer le soutien naturel qu'il reçut du Reich allemand pour se maintenir pendant plus de vingt ans au Congo[113].

---

[112] Extrait de la lettre reprise dans le livre du Professeur François Bontinck ; d'après les renseignements fournis par Bontinck, le démocrate Grover Cleveland (1837-1908) venait de remplacer le républicain Chester A. Arthur à la Maison Blanche depuis le 4 mars 1885. Tandis que les chambres législatives belges, auxquelles le Roi fait allusion dans sa lettre, sont la Chambre des Représentants et le Sénat, qui l'autorisèrent à devenir souverain de l'E.I.C. successivement le 28 et le 30 avril 1885. Cette loi fut publiée dans le « Moniteur Belge » du 2 mai de la même année. Pour tous ces renseignements et le contenu de la lettre, cf. BONTINCK, F., *Aux origines de l'État Indépendant du Congo*, p. 292, 293-294 et 315.

[113] KIZITO NTITE MUKENDI, A., *Conte du Roi souverain Léopold II. Le gant qui hante notre Congo* (Mémoires de la Poule), Paris, Le Publieur, 2005, p. 59-60 ; Au sujet du véritable nom du Roi Léopold II, Roger Anstey dira en anglais : « Duke of Saxe-Coburg-Gotha », cf. ANSTEY, R., *King Leopold's Legacy. The Congo under Belgian Rule 1908-1960*, London, Oxford University Press, 1966, p. 4.

Le fameux compromis de Léopold II avec les Arabes

Étant donné l'énormité du territoire, le Roi Belge ne trouvera pas mieux de contrôler l'Est par l'entremise des Arabes qui étaient déjà bien installés et fortement équipés. Les Belges venaient en fait de perdre le poste que Stanley avait établi aux Falls (actuelle ville de Kisangani) devant les Arabes. C'est ainsi qu'en 1887, le Roi Léopold II enverra Stanley négocier avec le sultan de Zanzibar, Seyyid Bargash[114] et son collaborateur Tippo Tip. D'après sa lettre sur le bateau-vapeur Madura le 9 mars 1887, Stanley rapporte son entrevue avec le sultan et dit ce qui suit du cadeau reçu :

> « Le sultan de Zanzibar m'a reçu avec une bienveillance inaccoutumée, et j'en attribue la meilleure part aux lettres de M. William Mackinnon et de Sir John Kirk. Il m'a fait cadeau d'une magnifique bague de diamants dont la contemplation remplit de larmes les yeux de Tippou-Tib, et d'une belle épée, ou, pour dire juste, d'une très fine lame de Chiraz, montée en or ; Sa Hautesse y a joint un de ses ceinturons, en or aussi, et dont la boucle porte son nom en caractères arabes. Il me sera utile, auprès des musulmans, comme signe de bonne entente entre le prince et moi, et cette épée prouvera là-bas aux Egyptiens d'Emin, dont quelques-uns sont illettrés sans doute, que nous ne sommes point des mercanti[115]. »

Stanley parle des « *Egyptiens d'Emin* » en ce sens que le but principal de cette mission de 1887 à 1889 était, comme je l'ai mentionné plus haut, d'aller à la recherche et à la délivrance de ce Gouverneur au service de l'Egypte, qui administrait la Province dite Equatoria, au cœur de l'Afrique, au Nord de l'actuelle lac Albert. Il était d'origine allemande,

---

[114] C'est l'orthographe que Stanley lui-même donne de ce nom ; pour la référence, cf. note suivante.

[115] STANLEY, H. M., *Dans les ténèbres de l'Afrique*, T.1, p.65. Pour l'orthographe du nom Seyyid Bargash, voir p. 66, note 1.

de son vrai nom « Edouard Schnitzler », et avait acquis le titre d'*Emin Effendi Hakim* et celui de *Pacha*[116]. C'est pourquoi Stanley l'appelle « *Emin Pacha* ». Ses Egyptiens, sont en fait les militaires Egyptiens qui étaient à son service ainsi que leurs familles. Pour cette longue et périlleuse expédition, Stanley fut accompagné des centaines d'hommes, dont certaines furent prises à Zanzibar et d'autres négociées auprès de Tippo Tip.

En effet, au nom du Roi des Belges, Stanley négocia également et signa un traité avec Tippo Tip le 24 février 1887. Le Roi va lui accorder le rôle de Gouverneur ou « *Vali* », d'où peut-être le mot swahili « *Liwali* » (Gouverneur) du Haut Congo. Cet espace géographique représentait une vaste étendue comprenant presque la moitié de l'actuelle RDC. Cette vaste étendue de terre englobait à l'époque l'empire de Tippo Tip au Maniema et au Kivu et l'actuelle Province Orientale.

Le Roi lui proposait, d'après Stanley, un salaire comme un officier Européen, soit d'après Slade et Masoin, £ 30, l'équivalent de 750 francs belges. En plus, il (Tippo Tip) avait la liberté de continuer ses activités commerciales. En échange, il devait désormais faire flotter sur son territoire le drapeau de l'État Indépendant du Congo, ensuite accepter de travailler avec un secrétaire Européen qui devait l'aider dans ses relations avec les Européens et enfin mettre un terme à l'utilisation des Bantu et des Arabes dans la chasse aux esclaves[117].

Cependant, le but réel de Léopold II en dominant l'Est du Congo par l'autorité de Tippo Tip, d'après Auguste Maurel, c'était de diminuer ainsi les frais de l'occupation de ce vaste territoire, mais aussi et surtout de poursuivre, pendant que l'Est est bien maté, « ses chimères nilo-

---

[116] STANLEY, H. M., *Dans les ténèbres de l'Afrique*, T.1, p. 17-18.

[117] Cf. STANLEY, H. M., *Dans les ténèbres de l'Afrique*, T.1, p. 67-68 ; MASOIN, F., *Histoire de l'État Indépendant du Congo*, T. 2, Namur, Imprimerie Picard-Balon, 1913, p. 115 ; voir aussi SLADE, R., *King Leopold's Congo*, p. 94-95.

tiques », c'est-à-dire son rêve d'étendre sa part d'Afrique au Nord-Est, de s'ouvrir une voie vers le Nil. D'après Maurel, il avait cherché à réaliser ce rêve de 1887 à 1906[118]. Il y eu donc un arrangement diplomatique bien intéressé.

C'est cet arrangement en vue de cohabitation pacifique avec le fameux esclavagiste et chasseur d'ivoire que les Belges appelèrent le « Modus Vivendi » qui ira de 1887 à 1892[119]. Avant de prendre la décision pour ou contre l'offre, Tippo Tip ira consulter le Sultan Barghash qui, tenant compte du fait que la menace des occidentaux devenait de plus en plus fort et que son empire déclinait immanquablement, lui dira d'accepter le salaire tout en continuant son commerce comme d'habitude[120]. Cette région sera ainsi abandonnée pendant au moins cinq ans par l'autorité de l'État Indépendant du Congo (EIC) aux Arabes dont la richesse dépendait des méthodes inhumaines, du commerce illicite des esclaves qui accompagnaient celui de l'ivoire[121].

Il faut également dire que, en plus du produit de la cueillette du caoutchouc qui avait fait coulé du sang dans la partie Nord et Ouest du pays, tout en dirigeant les conférences anti-esclavagistes, le Roi Léopold II recevait l'ivoire de Tippo Tip et encourageait directement la chasse aux esclaves[122], jusqu'en 1892, quand la menace de la lutte contre l'esclavagisme deviendra irrésistible et difficile à camoufler. En ce moment, il va décider d'en découdre avec ses collaborateurs gênants. Son empire va décliner par la suite, à cause de la concurrence d'autres sociétés internationales, mais aussi des révoltes et mutineries intérieures.

Parmi ces révoltes, il convient de citer celle des Batetela qui se révoltèrent contre Léopold II, quittèrent la Force Publique. Ayant été au-

---

[118] Cf. MAUREL, A., *Le Congo de la colonisation à l'indépendance*, p. 24 et 33.

[119] Cf. SLADE, R., *King Leopold's Congo*, p. 94-95.

[120] Cf. http://www.allaboutzanzibar.com/indepth/history/id-01-01-34-slaves.htm

[121] Cf. ANSTEY, R., *King Leopold's Legacy* (déjà cité), p. 31-32.

[122] Cf. MAUREL A., *Le Congo de la colonisation belge à l'indépendance* (déjà cité), p. 33

paravant collaborateurs des Arabes dans la chasse à l'ivoire avant d'être enrôlés dans l'armée de l'EIC, ils quittèrent Kisangani d'où ils devaient partir en expédition vers le Nord et retournèrent dans la vallée de Semliki pour retrouver d'autres chasseurs Arabes et Arabisés et se livrer à la fameuse chasse[123]. C'est la force du Gouvernement Belge qui, après avoir récupéré l'EIC des mains de Léopold II pour en faire une colonie de l'État Belge, en 1908, viendra à bout de cette catastrophe à la fois écologique et humanitaire causée par les chasseurs qui semaient et la terreur et la mort à leur passage.

1.5 Les razzias des brigands venant de l'Est et des alliés locaux

Kabarega et Karakwenzi

Outre ces deux groupes, à savoir les brigands à la solde de Tippo Tip et les mutins de la Force publique, Stanley, qui est passé dans la région au moment où les faits avaient encore lieu et Packard, dans son étude sur les *Basukali*, relatent les invasions de l'armée de Kabarega au trône du Bunyoro (Ouganda) qui faisait ses raids à partir de Katwe en utilisant une bande des pillards qui étaient connus dans la région sous le nom de « Oura-soura »[124]. D'après le témoignage de Stanley daté de 1876, le commerce des esclaves s'exerçait également en Ouganda sur une grande échelle[125].

La vallée du Semliki et la région avoisinante étaient devenues un dangereux terrain de chasse et de bataille. Selon Jack Nelson, après le passage de Henry Morton Stanley dans la vallée en 1889, un autre Britannique, naturalisé Sud-Africain, du nom de Charles Stokes viendra s'y

---

[123] Cf. NELSON, E. J., *Christian Missionizing and Social Transformation* (déjà cité), p. 20-21.

[124] Stanley cite en plusieurs endroits les « *Ouara-soura* », ces pillards au service de « Kabba Réga » ; cf. STANLEY, H. M., *Ténèbres de l'Afrique*, T.2, p. 248-249, 262, etc.

[125] STANLEY, H. M., *La découverte du Congo*, p. 191 et 196.

installer à partir de l'année 1890, toujours pour le commerce de l'ivoire d'éléphant[126]. Le peuple Nande s'est donc trouvé cerné de tous côté, du Nord à l'Est comme du Sud à l'Ouest. C'est dans ce contexte qu'à la suite de Kabarega, l'on verra apparaître sur la scène, le brigand Rwandais Karakwenzi[127], – ou selon Stanley « *Koura Kouanzi* »[128] -, qui sera suivi par son fils Maboko et qui, pour légitimer son pouvoir se disait être un esprit, descendant de Nyavingi[129]. D'origine de la tribu qu'on appelait « Ouatchouézi »[130] (aujourd'hui Tutsi) Karakwenzi ou Kalekwenzi[131] venait du Rwanda[132] et s'était installée à Katwe, un village situé au

---

[126] NELSON, J. E., *Christian Missionizing and Social Transformation*, p. 20.

[127] PACKARD, R. M., *Chief Ship and Cosmology*, p. 144.

[128] STANLEY, H. M., *Ténèbres de l'Afrique*, T.2, p. 314.

[129] PACKARD, R. M., *ChiefShip and Cosmology*, p. 144. Au sujet des "*Wanyavingi*", ou selon Stanley, "*Ouanyavingui*", le récit de Stanley confirme ce que pense Packard. En effet, Stanley fut informé par les *Bakonjo* qui l'accompagnaient au cours de la traversée de la plaine de Semliki qu'il venait du Rwanda. Cf. STANLEY, H. M., *Ténèbres de l'Afrique*, T.2, p. 315-316. Pour une autre mention des « *Ouanyavingui* » par Stanley, voir dans le même ouvrage p. 262.

[130] Stanley et les autres Blancs qui l'accompagnaient furent accueillis comme des vrais *Ouatchouézi* ou des véritables *Ouanyavingui*, par les habitants de la région du Semliki après avoir chassé les Oura-Soura de Kabba Réga, sans doute parce que Karakwenzi qui était identifié comme un des Ouatchouézi, se disait descendant de l'esprit Nyavingi ; cf. STANLEY, H. M., *Dans les ténèbres d'Afrique*, T. 2, p. 332.

[131] J'estime qu'entre le « Karakwenzi » de Packard et le « Kalekwenzi » de Bergmans, il n'y a pas de différence. Il s'agit de la même personne dont le nom est orthographié différemment, surtout que dans la langue Kinywaranda il y a tendance de confusion dans la prononciation des lettres « l » et « r ».

[132] Entre Packard et Bergmans, au sujet du nom de l'origine géographique de Karakwenzi, il y a une certaine contradiction. Entre le lac Buyonda ou le lac Nyabirongo, il est difficile de dire exactement lequel. Serait-ce l'actuel lac Luhondo au Nord du Rwanda ? C'est peut-être plus sûr de dire le Nord du Rwanda, pour deux raisons : il est plus proche géographiquement et se trouve être justement le lieu du culte de Nyavingi auquel il s'était fait identifié.

Nord-Est du lac Edouard. Il avait pu acheter des armes et munitions de la part de l'aventurier et contrebandier Sud-Africain, Charles Stokes, avait placé plusieurs gérants qui l'aidaient à se procurer de l'ivoire et s'était rendu durant un temps maître de la vallée du Semliki jusque dans les montagnes de Maseki en plein territoire des Nande.

Après avoir influencé et fait des alliances avec certaines personnalités locales dans le but d'asseoir son commerce de l'ivoire, Karakwenzi sera ensuite chassé par les Arabes et les Arabisés qui feront de Beni leur fief à partir duquel ils vont dévaster la région[133]. À sa mort, son fils Maboko se réfugiera dans les monts Mitumba et, à partir de Bilingate[134], se rendra maître d'un vaste territoire le long du lac Edouard jusqu'à Bukununu, faisant razzias, massacrant les hommes, enlevant les femmes et les filles[135], sans doute faisant aussi la chasse d'ivoire et la traite d'esclaves. Les razzias de Maboko, qui régnait, d'après Bergmans, « *en maître absolu des abords du lac, depuis le bilingate jusque dans le Bukununu* », ne cesseront qu'à la mort de ce dernier, en 1914, dans le *Bukununu*, ou dans le *Hutwe*[136]. Il convient de signaler ici, dans la suite de ces incursions, un fait qui aura une conséquence fâcheuse insoupçonnée sur l'organisation et la cohésion sociale : la tactique d'alliance utilisée par les envahisseurs.

Tactique d'alliance avec des chefs locaux

En effet, envoyés pour sécuriser la région, mais aussi et surtout contrer l'avance des Anglais qui étaient déjà de l'Est du Congo, les agents de l'administration de Léopold II viendront s'installer dans la région de Beni. Ils vont effectivement s'employer à chasser les Arabes et autres brigands. Confrontés à une force supérieure à la leur, ces brigands chas-

---

[133] Cf. BERGMANS, L. P., *Les Wanandes T1*, p. 96.

[134] Bilingate, serait-il le village de Miringate, qui, effectivement se trouve sur le versant Ouest du lac Edouard, au Nord de Bukununu ? C'est fort probable.

[135] Cf. BERGMANS, L. P., *Les Wanandes T1*, p. 30 et 96-97.

[136] BERGMANS, L. P., *Les Wanande T1 les Baswaga*, p. 97.

seurs d'ivoire et d'esclaves vont changer de tactique. Pour maintenir leur commerce dans la région, ils vont s'allier des chefs locaux et tenter ainsi de s'intégrer, comme un cancer, dans le corps social et le ruiner de l'intérieur en affectant et en utilisant ses propres éléments. Ainsi, dit Packard[137], Tsombira, le chef des *Banisanza* s'était allié à Karakwenzi et avait acquis de lui des armes à feu pour semer la terreur dans le Nord de la région d'Isale qui surplombe la plaine de Semliki. Le chef Mayi, qui lui aussi avait acquis des armes à feu d'un chasseur d'ivoire de Maniema du nom de Lukundula, sema la mort plus au Sud chez les *Baswagha.*

Le contrebandier Sud-Africain se fera allier un chef Nande nommé Mbene et lui fournira les premières armes. Mbene sera ensuite allié aux agents Belges pour terroriser toute la région et se faire reconnaître par eux comme chef suffisamment autoritaire. En reconnaissance de son support, les soldats Belges construisirent un poste dans son village. C'est de son nom que dérive celui de l'actuelle cité de Béni, ainsi appelée par les Belges pour dire : « le village de Mbene », d'après Packard[138].

En effet, à la suite des brigands étrangers, certains alliés locaux ayant acquis des armes à feu, excédaient dans l'atrocité. Ce fut, par exemple, le cas de Mayi susmentionné et plus tard de Kasumbakali. Au sujet de ce dernier, Packard rapporte ce qui suit :

> « Il est dit que Kasumbakali mutilait souvent ses victimes, coupant leurs mains ou occasionnellement, dans le cas des femmes, leurs mamelles. Ainsi mutilées, les victimes servaient de sinistres souvenirs du pouvoir de Kasumbakali »[139].

Ayant donc adopté la tactique de l'usage de la terreur par l'arme à feu pour régner en maître absolu, Kasumbakali régnera un temps, non

[137] PACKARD, R. M., *ChiefShip and Cosmology*, p. 144.

[138] Cf. PACKARD, R. M., *ChiefShip and Cosmology*, p. 144.

[139] C'est moi qui traduis les mots anglais de PACKARD, R. M., *Chiefship and Cosmology*, p. 153.

seulement sur les *Basukali* d'Isale, mais aussi sur les régions avoisinantes[140]. Cette situation aura périclité la vie du peuple Nande sous tous les aspects comme d'un peuple vaincu. Quelle était la cause de cette défaite ?

Supériorité des envahisseurs grâce à l'arme à feu

Dans son histoire du peuple Nande, le Père Belge, Bergmans parle de cette longue et pénible période de chasse à l'homme comme à l'animal. Il la signale dans l'un de ces paragraphes en disant :

> « Signalons enfin que les Baswaga, plus que leurs voisins du nord et du sud, ont été victimes des invasions des Arabes, des Arabisés et des brigands. S'ils se sont défendus, leur défense ne semble pas avoir été très efficace. Aussi l'on n'exagère nullement en affirmant qu'au cours du XIXe siècle les Baswaga ont été un peuple tracassé. Leur passivité s'explique par le fait qu'ils étaient avant tout cultivateurs ; or, le cultivateur ne gagne rien à se battre : il a plutôt tout à perdre. Une autre explication s'ajoute à celle-là : c'est que le Muswaga était très attaché à sa famille et à son groupe ; mais la famille et le groupe étaient très individualistes, vivant renfermés sur eux-mêmes et se tenant à l'écart des familles et des groupes voisins. Les envahisseurs ont profité de cet état de choses et, au lieu d'affronter simultanément des groupes fortement organisés, n'ont eu qu'à vaincre successivement de petits groupes trop faibles pour se défendre efficacement[141]. »

Ce qu'il convient d'abord de noter, c'est que le mot « *Baswaga* » (je préfère écrire, pour une bonne prononciation, « *Baswagha* ») peut être tout simplement remplacé, dans ce paragraphe, par Nande, étant donné

---

[140] Pour se résumé des intrusions barbares en terre Nande, je me réfère à PACKARD, R. M., *ChiefShip and Cosmology*, p. 133-156.

[141] BERGMANS, P.L., Les Wanande t1, p. 29-30.

le fait que dans toute cette région occupée par les tribus Nande, les chasseurs d'ivoire ne pouvaient en aucune façon se préoccuper de savoir qui est *Muswagha* et qui ne l'est pas. Ils avaient besoin, comme je l'ai dit plus haut, des esclaves à vendre, surtout des femmes et des enfants, et des hommes pour transporter leur lourde marchandise tout en devenant eux-mêmes objet de vente comme esclaves. Cependant, l'explication qu'il donne de la faiblesse de la défense Nande contre les envahisseurs me paraît dans une certaine mesure plausible, bien qu'elle contienne quelques affirmations que je ne partage pas.

Comme je l'ai dit plus haut, les tribus Nande étaient organisées en familles, regroupées dans des hameaux plus au moins indépendants et autonomes. Ces petits groupes, il est vrai, ne pouvaient pas opposer suffisamment de résistance à l'arme à feu. Les expéditions de Tippo Tip et d'autres Arabisés étaient de véritables raids armés. Ils n'affrontaient pas les tribus noires à la légère, sachant qu'elles étaient naturellement déterminées à se défendre et ainsi à mener des combats de vie ou de mort. Mais, comme le souligne Ruth Slade[142], malgré le nombre des guerriers, les flèches ou les lances étaient dérisoires en face d'un groupes armés de fusils et de chiens de chasse. Stanley, lui-même, dans ses expéditions exploratoires de la région, se faisait accompagner par des centaines hommes armés, des Zanzibarites, en plus des porteurs des bagages. Lors de son passage dans la plaine de Semliki en 1889, par exemple, les Bakonjo s'étaient soumis à lui et 150 hommes d'entre eux se joignirent à son équipe pour l'accompagner jusqu'au lac Edouard, parce qu'ils comptaient sur sa force militaire en vue de chasser les « *Ouara-Soura* » de Kabarega.[143] Il a opposé plusieurs combats aux peuples rencontrés lors de son parcours quand il ne pouvait pas négocier. Ce qu'Auguste Maurel décrit en ces termes :

---

[142] SLADE, R., *King Leopold's Congo*, p.22.

[143] STANLEY, H. M., *Dans les ténèbres de l'Afrique*, T. 2, p. 315-316.

> « D'un village à l'autre les tambours annonçaient les canots étrangers. Des flotilles (sic) montées parfois par mille ou deux mille guerriers attaquaient la centaine d'hommes commandés par Stanley : « Au bout d'une minute le combat était fini ». Un sentiment de supériorité donné par de nombreuses victoires aussi faciles rendait ses soldats irrésistibles : fusil contre sagaie, nitrate d'argent pour les blessures des flèches empoisonnées »[144].

Aussi, comme le signale le Père Bergmans, l'attachement à la famille devait-elle contribuer à la capture facile des hommes et des femmes. Mon explication est néanmoins quelque peu différente. Contrairement à ce que dit Bergmans au sujet de l'individualisme, j'ai montré plus haut que les Nande étaient un peuple constitué d'une confédération des clans ou tribus bien solidaires, se considérant comme frères, même si des conflits de terre pouvaient surgir par moment entre familles ou clans. Néanmoins le motif de l'attachement à la famille me paraît juste dans un autre sens, d'après ce que les vieux Nande racontent à ce sujet. C'est que, malgré son agilité et son adaptation au terrain sur lequel il pouvait se dissimuler et échapper à la capture, l'homme et surtout la femme Nande avait du mal à tourner durablement le dos aux cris et pleurs lugubres des enfants ou des vieilles personnes incapables de fuir en toute vitesse. Survivre après avoir abandonné les siens à la mort était insupportable. La personne qui venait de s'évader dans la nature revenait aux aguets. Ce faisant, elle se laissait souvent repérer par les chiens des chasseurs et, vite, elle était dans les mailles du filet, sinon elle croulait, la balle dans le crâne. Quel fut l'impact de cette longue et pénible période sur la vie sociale des Nande en général et des femmes en particulier ?

---

[144] MAUREL, A., *Le Congo de la colonisation belge à l'indépendance*, p. 14.

2 Le retrait des femmes de la vie publique

2.1 Désintégration de la société Nande

Une longue période d'insécurité

Le 19ème siècle fut pour le Congo une période de bouleversements tellement profonds, accompagnés de perte de tant de vies humaines qu'on pourrait parler de cataclysme. Dans la région de l'Est qui nous occupe ici, surtout dans la vallée du Semliki et aux bords du lac Edouard, où vivaient les éléphants aux ivoires recherchés, ce fut l'effusion du sang humain comme celui de l'animal recherché, le pillage des ressources naturelles et la ruine d'une culture.

Les éléphants seront en effet massacrés en grand nombre parce que ce fut la période où le commerce de l'ivoire florissait comme si, en ce moment, aucune réglementation internationale ne s'y opposait. Sous l'empire de Tippo Tip, l'occupation de Léopold II et le braconnage des soldats *Batetela*, aucun éléphant qui se rendait visible n'échappait à l'arme à feu. Les Nande qui vivaient dans cette contrée étaient ensuite pourchassés pour le transport de cette matière très lourde. Nombreux seront capturés, tracassés, non seulement pour le transport de l'ivoire et des effets des chasseurs et trafiquants venus de loin, mais aussi en définitive pour être vendus, par ce que le commerce des esclaves continuait de plus belle jusqu'à ce que la croisade du Cardinal Lavigerie contre la traite des Noirs suscite à Bruxelles la tenue d'une conférence antiesclavagiste qui l'arrêta définitivement.

Il y aura eu, avant l'occupation définitive du territoire par la colonisation belge, plusieurs acteurs et intrusions particulièrement redoutables. Randall Packard rapporte ces différents raids et intrusions qui ont endeuillés, déstabilisé et appauvri les Nande, tout au long de la deuxième moitié du 19ème siècle, à partir des Arabes et chasseurs d'ivoire venant du Maniema, qui détruisaient des villages, tuaient les hommes et enlevaient femmes et enfants pour l'esclavage, jusqu'à certains chefs locaux

finalement influencés par l'usage de l'arme à feu. « Comme un flot dévastateur, rapporta Stanley en 1889, les Manyouema, les « pillards de l'ouest », avancent vers les hautes régions du nord-est, ravagent tout sur leur chemin, faisant le désert devant eux »[145].

Désastre commis sur la population congolaise

Près d'une trentaine d'année, et même plus, d'insécurité, figurons-nous, c'est trop pour un peuple. C'est depuis les années 1860, comme je l'ai montré plus haut, que Tippo Tip commençait à étendre son empire du commerce de l'ivoire depuis le Maniema et donc à sévir jusque dans la région du Graben par ses raids répétés. Les razzias qui venaient de l'Est, c'est-à-dire de l'Ouganda, pour la capture du bétail et les pillages des vivres peuvent avoir précédé seules des Arabisés. Cette période noire ira jusqu'aux environs de 1892, quand finalement le Roi Léopold II sera obligé de couper court à son *modus vivendi* avec ses Arabes et d'en découdre avec ses alliés.

Cependant, de son côté, le Roi Souverain, non moins cruel, qui avait débuté en 1876 l'exploitation du territoire comme une propriété privée, officialisée en 1885 par la Conférence de Berlin, étendra son règne d'intense exploitation sur vingt-trois ans, jusqu'en 1908. Décrivant l'horreur ou ce qu'il appelle « l'holocauste en Afrique centrale » de cette coalition Arabe et Belge, Adam Hoschschild relève plusieurs causes de la mort parmi les populations congolaises : le meurtre, la faim, l'épuisement et l'exposition aux dangers, les maladies et la chute de la natalité. Au sujet du meurtre, c'était, du côté des Arabes le fait des chasseurs d'ivoire et d'esclaves, du côté de Léopold II, les soldats de la force

[145] STANLEY, H. M., *Ténèbres de l'Afrique*, T.2, p. 289.

publique et les sentinelles, qui furent appelés *capita*[146]. Tous tuaient et brûlaient des villages entiers[147].

La faim et l'épuisement, ajoute Hoschschild, étaient consécutives, d'une part, à l'insécurité et aux pillages des vivres par les éléments susmentionnés et, d'autre part, aux travaux forcés dirigés par d'impitoyables policiers et *capita* qui faisaient travailler jusqu'à l'épuisement et au surmenage. Tandis que l'exposition aux dangers découlait du fait que les populations fuyaient les raids et expéditions policières dans la brousse où elles étaient exposées aux animaux sauvages, aux piqûres de divers insectes et serpents et aux intempéries tropicales[148].

En ce qui concerne la troisième cause, les maladies, Hoschschild compare le sort qui fut celui des Congolais à la décimation des peuples Indiens d'Amérique. Comme dans cette situation américaine, dit Hoschschild, les Européens et les Afro-Arabes chasseurs d'ivoire et d'esclaves ont apporté à l'intérieur du Congo des maladies qui n'y étaient pas connues et contre lesquelles le peuple local n'avait pas le temps de développer des immunités pareilles à celle qu'ils avaient déjà contre la malaria. Les mouvements et brassages des populations renforcèrent et les nouvelles maladies et les anciennes. Parmi les maladies importées, Hoschschild cite la variole qui était déjà endémique sur la côte de l'Afrique et la maladie du sommeil qui était déjà dans les régions de basse altitude et qui fut propagée[149]. La maladie du sommeil, comme la variole, furent répandues par les mouvements et les brassages des populations et causèrent des millions de morts, surtout qu'à cause de la

---

[146] Je reviendrai plus bas sur ces agents fabriqués par l'administration de Léopold II dans l'EIC et qui furent repris dans la colonie belge.

[147] HOCHSCHILD, A., *King Leopold's Ghost. A Story of Creed, Terror and Heroism in Colonial Africa*, New York, Mariner Books/Houghton Mifflin Company, 1998, p. 225-228.

[148] Cf. HOCHSCHILD, A., *King Leopold's Ghost*, p. 229-230.

[149] Cf. HOCHSCHILD, A., *King Leopold's Ghost*, p. 230-231.

sous-alimentation susmentionnée, ces populations ne pouvaient plus résister.

Enfin, quatrième facteur, la chute du taux de natalité venait des travaux forcés pendant des semaines et même des années, de la prise en otage de beaucoup des femmes en âge de procréation et de leur sous-alimentation[150]. Somme toute, conclut Hoschschild, ces causes réduisirent la population congolaise de sa moitié. Il base l'estimation du désastre en nombre des victimes sur des rapports des officiels du Gouvernement Belge qui, en 1919 et 1920, avaient dit que la population congolaise, depuis l'époque où Stanley posait les bases de l'E.I.C., avait été réduite de sa moitié. Cette estimation, dit-il, sera confirmée par Jan Vansina. Étant donné les résultats du recensement de 1924, qui identifia plus ou moins 10 millions de Congolais, l'on peut dire, d'après Hoschschild, que durant l'époque léopoldienne, la population a été réduite de 10 millions de personnes[151].

En ce qui concerne les Nande, en particulier, on peut dire que c'est sans doute dans la même proportion qu'ils furent réduits en nombre. Les causes susmentionnées les concernent tout autant. Je reviendrai plus bas sur le cas de la maladie du sommeil qui obligea le Gouvernement Belge à évacuer la population de la vallée du Semliki vers les régions de hautes altitudes et les versants des montagnes des Mitumba. J'aimerais indiquer les conséquences sociales qui, à leur tour, eurent des incidences sur la condition féminine.

La désintégration de l'organisation sociale ancestrale

L'insécurité aura duré trop longtemps pour un peuple qui avait besoin de consolider son organisation politique, sociale et culturelle. L'impact social de l'infiltration des Arabes et des leurs acolytes Arabisés chez les Nande va fonctionner comme un cancer qui attaque des

[150] Cf. HOCHSCHILD, A., *King Leopold's Ghost*, p. 231-232.
[151] Cf. HOCHSCHILD, A., *King Leopold's Ghost*, p. 233.

cellules d'un corps qui vont à leur tour désagréger l'organisme ou le corps entier. Ils vont en effet attaquer, terroriser, sinon séduire des personnalités locales très influentes auxquelles ils vont vendre des armes démodées. C'est une stratégie d'occupation que Tippo Tip utilisait pour étendre son empire depuis le Maniema.

D'après Ruth Slade, même dans les régions pauvres en ivoire, des chefs bantu acceptaient de vendre certains de leurs sujets en esclaves aux Arabes dans l'intention d'obtenir des articles manufacturés d'Europe, en particuliers des fusils et de la poudre qui remplaçaient les perles et des habits[152]. Ces hommes influents ou chefs locaux devenaient leurs alliés, certains convertis à l'Islam ou imitant l'accoutrement vestimentaire arabe, leur facilitaient la pénétration et l'installation. Certains, aux dépens des leurs ou des membres des familles voisines, croyaient trouver dans cette alliance avec les nouveaux hommes forts la réalisation de ce rêve chimérique d'étendre leur influence, leur pouvoir et d'avoir plus de puissance grâce à la possession d'armes à feu.

Cette pratique va alors créer des mécontentements terribles, achever la cohésion sociale et créer des rivalités éternelles. C'est à cette période qu'on verra apparaître, d'après Jack Nelson[153], certaines figures politiques sans légitimité traditionnelle ni relation d'alliance sociale, c'est-à-dire dont l'origine de leur influence ou pouvoir ne s'explique pas par le système traditionnel d'appartenance ou d'intégration dans la gérontocratie familiale. C'est des personnes qui se sont tout simplement alliées aux chasseurs d'ivoire et d'esclaves et qui, ayant acquis des armes à feu, pouvaient introduire elles aussi de nouvelles tactiques de terreur dans la région pour se rendre maîtres de certains espaces de terre.

---

[152] Cf. SLADE, R., *King Leopold's Congo*, p.85.

[153] NELSON, J. E., *Christian Missionizing and Social Transformation*, P. 20.

2.2 Le désastre économique du 19ème siècle

Surexploitation territoriale par des étrangers

Comme je l'ai montré plus haut, à cause de l'internationalisation du commerce de l'ivoire, des étrangers avaient envié la région à cause de ses richesses qu'ils vont y découvrir, en plus de l'ivoire. Les vallées que traversent les rivières qui encerclent les monts Mitumba constituèrent, d'après Packard, des véritables avenues par lesquelles les chasseurs d'ivoire du Maniema, les groupes armés du Bunyoro, des inciviques Rwandais de Karakwenzi pourchassés par des agents de l'administration belge, sans doute sous Léopold II, pénétraient la région montagneuse des Mitumba[154]. Tout le territoire fut donc saccagé, les cultures et le bétail pillés et le peuple traumatisé, appauvri.

Conséquences sanitaires sur la population

Ces impitoyables raids accompagnés d'exploitation massive avaient perturbé, voire paralysé les activités agricoles. Outre les enlèvements pour des destinations lointaines et les pertes de nombreuses vies humaines, cette surexploitation territoriale et la destruction de l'environnement, son corollaire, furent immédiatement suivies de longue période de famine et, comme si cela ne suffisait pas, de maladies désastreuses. Que les colonisateurs Belges aient rencontré, à leur arrivée, des populations démunies, harassées et désolées, des femmes aux poitrines dénudées comme on peut le voir sur certaines photos prises au l'aube de la colonisation, ce n'est pas parce qu'elles étaient oisives et avaient donc raté leur chance de développement et de prospérité, mais c'est à cause de ces impitoyables intrusions meurtrières et ravageuses.

Retombées économiques désastreuses

L'on sait que rien de minutieux, de durable et sûr ne peut se construire dans un climat permanent de peur, de terreur et donc de la logique

---

[154] Cf. PACKARD, R. M., *Chiefship and Cosmology*, p. 55.

du provisoire. Les conséquences de cette turbulence seront également incommensurables sur le plan économique, les raids des brigands ayant insécurisé la population, paralysé les efforts d'un peuple pourtant reconnu comme laborieux et perturbé l'agriculture qui suivait un rythme saisonnier très strict. Comme je l'ai dit plus haut, la production agricole va régresser jusqu'à devenir inférieur à la consommation, les greniers se vider et la famine s'abattre sur la population, en particulier celle de la région d'Isale, dans la vallée de Semliki et aux abords du lac Edouard, où le brigandage était le plus intense. Le bétail, comme le note Jack Nelson va être ravagé et ainsi on va connaître des périodes de disette[155], qui sont de triste mémoire chez les vieux Nande. Bref, on va assister au triste sort d'un peuple harassé, traumatisé et qui, faut-il le dire, s'appauvri malgré lui.

Des dictons quelque peu défaitistes, comme le suivant, seraient sans doute nés au cours de cette période : « *Kyanya iyatola bike yanamataha* ». Ce dicton peut se traduire littéralement par « *il vaut mieux qu'elle (la poule) ramasse peu pourvu qu'elle retourne le soir à la maison* ». L'homme ou la femme, dans ces activités journalières de lutte pour la survie de sa famille est comparée à une poule qui va ramasser du grain pour ses poussins. Le dicton dit qu'il vaut mieux ne pas traîner au dehors, loin de l'abri, en train de ramasser de quoi vivre et faire vivre sa famille de crainte d'être pris par des prédateurs et de ne plus jamais revenir au bercail. Ce dicton défaitiste se dit pour justifier la raison pour laquelle on fait rapidement un travail à l'extérieur de son abri pour ensuite rejoindre rapidement sa famille. Dans ces conditions, la récolte n'est plus suffisante.

[155] NELSON, J. E., *Christian Missionizing and Social Transformation,* P. 20.

2.3 Les changements culturels

De l'organisation familiale au système de contrôle territorial

C'est à cette période que l'organisation sociale basée sur le lignage familial va être sabotée petit à petit par des chefferies ou un système des chefs ayant un contrôle sur un espace géographique conquis. On passe d'un système de gestion où c'est la personne humaine, le membre de la famille, qui est au centre à un système de contrôle de l'espace géographique dans lequel la possession ou l'exploitation de la terre prime sur la vie des hommes et des femmes qui deviennent propriétés du « *mwami* ». À partir de ce moment, certains vont en effet nourrir l'intention de conquérir des espaces dont ils vont régulièrement recevoir de redevances. D'où les guerres de conquête territoriale.

Au sujet de la même période et de la même situation du 19ème siècle, le Père Liven Bergmans cite quelques personnalités. Certaines sont des Nandes, d'autres des étrangers qui ont aussi profité de cette terrible contrebande de l'ivoire. Il cite, je le rappelle, *Mbene*[156], à titre d'exemple, qui, ayant acquis des fusils du contrebandier Sud-Africain Stock, sans doute aussi des Arabes et des Arabisés, a pu engager à sa suite des hommes pour « faire impunément des razzias dans les régions très peuplées de haute altitude »[157]. Lors de ces incursions des Arabes et des Arabisés dans la région, certains Nande avides de pouvoir et de puissance ont, par lâcheté ou jalousie, dénoncé les cachettes (*esyombiso,* en kinande) des familles. La désintégration sociale avançait comme une métastase. La cellule familiale dans laquelle la femme trouvait sa place était de fait ruinée au profit de la conquête de l'espace à dominer et à exploiter.

---

[156] Un village de vuholu garde encore ce nom. Y aurait-il un lien avec cette personne de triste mémoire ?

[157] BERGMANS, L. P., *Les Wanandes T1,* p. 30.

Le déclin de la culture ancestrale Nande

Avec la chute de l'organisation familiale, ce fut aussi la culture qui perdait de son importance. L'on peut comprendre pourquoi, le Swahili dans sa forme primitive du Kigwana et avec lui des éléments de la culture des Arabes et de leurs Arabisés Barega, Bakusu ou Batetela avaient commencé à se répandre chez les Nande à partir de Beni où les Arabisés avaient installé leur fief avant l'arrivée des soldats du Gouvernement Belge. En fait le Kigwana était la *lingua franca*[158] des Arabes et des Arabisés dans l'empire commercial de Tippo Tip. Il va créer un complexe d'infériorité chez plusieurs Nande qui, jusqu'à nos jours, considèrent le fait de parler Swahili comme un signe de « civilisation », d'appartenance à une classe sociale « évoluée », élèvent par conséquent leurs enfants avec le Swahili comme première langue et ne se donnent pas la peine de leur apprendre le Kinande, perdant ainsi la richesse culturelle qu'elle véhiculait.

2.4 La situation particulière des femmes

Les rapts, les viols et l'esclavage

Outre les hommes qui étaient recherchés pour le transport de l'ivoire, les femmes n'échappaient pas à la capture. Au contraire, elles avec les enfants étaient les plus recherchés. On peut lire à ce sujet ces phrases

---

[158] D'origine latine, l'expression *lingua franca* signifie littéralement la langue française qui, entre le 11e et le 19e siècle était devenue une langue commerciale d'échanges culturels et de diplomatie parmi les nations méditerranéennes. Aujourd'hui, l'expression ne désigne pas seulement la forme simplifiée mais toute langue commune à plusieurs populations ayant d'autres langues vernaculaires. Le Swahili fut dans ce sens la *lingua franca* des Arabes parmi les populations de l'Est de l'Afrique, de la Tanzanie, du Kenya et de l'Est de la RD Congo. Cf. Heine, Bernard (1970): *Status and Use of African Lingua Francas*; Kahane, Henry Romanos (1958): *The Lingua Franca in the Levant*; R.A.Hall, Jr. (1966). *Pidgin and Creole Languages*, Cornell Unversity Press.

pleines à la fois de colère et de pitié que Stanley écrivit de Nyangwe (ou selon Stanley, *Nyangouie*), au Maniema, le 28 octobre 1876 :

« Ces bandits sont des Ouanyamouézi, armés de fusils achetés à Ounyanyembé et Bagamoyo, et parfaitement au courant du commerce arabe et des marchandises les plus profitables (…) Les enfants et les femmes ont trop de valeur pour qu'on les tue, les Arabes étant toujours disposés à les acheter »[159].

Les esclavagistes les recherchaient pour la reproduction dans les plantations lointaines. Aussi, faut-il noter que ces chasseurs à la solde des Arabes n'étaient ni moins ni plus autres que des brigands qui les enlevaient aussi pour la satisfaction de leurs désirs sexuels. Des jeunes et vigoureuses femmes et des filles étaient enchaînées au même titre que des hommes pour des terres lointaines. En plus du travail dur des plantations et des viols sur les longs et tortueux chemins dans les forêts, elles allaient aussi servir dans les maisons de leurs futurs maîtres.

Dans son vieux livre de 1913, contemporain des événements, Fritz Masoin, révèle que les esclavagistes formaient parfois deux caravanes : celle des hommes portaient l'ivoire à la côte pour être ensuite chargés, eux, sans doute avec l'ivoire, sur des bateaux négriers ; tandis que celle des femmes remontaient vers l'intérieur où elles étaient troquées avec l'ivoire[160]. En plus des terres lointaines d'Europe et d'Amérique, l'autre destination de ce que Masoin appelle le « gibier humain » des grandes chasses, c'était les harems d'Egypte et du Soudan qui recrutaient des femmes et des eunuques[161].

Des années durant le peuple a vécu dans la peur, chaque jour aux aguets de ces « *balyoko* »[162]. C'est le terme par lequel les Nande ont

---

[159] STANLEY, H. M., *La découverte du Congo*, p. 194.

[160] MASOIN, F., *Histoire de l'État Indépendant du Congo*, p. 30-31.

[161] Cf. idem, p. 16.

[162] Begmans note le terme Balyoko et le rattache, à la fin de sa discussion, à la présence des Arabes dans la plaine de Semliki. C'est là, à mon sens, l'explication la plus obvie. Le mot n'a rien à voir avec les Bakonjo. Il est pos-

appelé les chasseurs d'ivoire et d'esclave. On les appelait ainsi parce qu'ils étaient considérés comme méchants tueurs et mangeurs de chair humaine. J'ai indiqué plus haut la remarque de Ruth Slade qui dit que dans le Maniema, où Tippo Tip avait enrôlé en sa suite des chasseurs d'ivoire, il y avait des tribus cannibales[163]. Je crois qu'au lieu d'attribuer ce comportement alimentaire macabre à toute une tribu, il faut plutôt entendre que beaucoup des chasseurs Arabisés utilisés par Tippo Tip se sont comportés en cannibales en ce sens qu'ils pouvaient se nourrir de la chair de l'une de leurs victimes humaines. Aubert Kizito le confirme en disant que « *les Batetelas et les Basonges* » qui accompagnaient Gongo Lutete et Lumpungu chercher les esclaves pour le compte des Arabes de Tippo Tip pratiquaient le cannibalisme[164]. C'est tous ces genres de comportements inhumains que le *Munande* sous-entend par le terme *« balyoko »* au sujet de ces brigands qui ont sévi dans la plaine de Semliki.

Réclusion dans des cachettes et dépendance économique

Pour éviter ces malheurs et atrocités, les Nande créèrent des cachettes « *esyombiso* ». C'est là que la famille allait se terrer, à la tombée de la nuit ou à l'annonce, par un éclaireur préposé à ce poste, de l'arrivée de ces « *balyoko* ». Les femmes et les enfants, moins agiles que les hommes adultes pour la fuite, étaient, comme je l'ai montré plus haut, les plus recherchées. Le peuple développa le réflexe tout à fait naturel d'autoconservation en protégeant excessivement ces deux groupes sociaux qui furent ainsi les plus astreints à se terrer dans les cachettes à longueur des journées. À cause de la longueur de cette période d'insécurité et de chasse aux femmes et aux enfants plus qu'aux hommes, ce réflexe protectionniste s'incrustera dans l'inconscient col-

---

sible que plus tard, il ait été utilisé pour désigner toute personne considérée comme méchante ou sauvage.

[163] SLADE, R., *King Leopold's Congo*, p. 88.

[164] KIZITO NTITE MUKENDI, A., *Conte du Roi Souverain Léopold II* (déjà cité), p. 126-127.

lectif et caractérisera désormais les comportements. Le toit familial sera désormais vu comme un lieu de refuge, une cachette loin de l'insécurité extérieure, devant laquelle les femmes sont les plus vulnérables. Leur vie devient une vie de cachette. Or, par cette vie de cachette et d'incessante protection par l'homme qui ne quittait plus sa lance, la femme perdait progressivement sa fierté de « *Mu*ghole » (reine). Sa réclusion, loin de la vie publique suivait donc immanquablement. La théorie des anthropologues sur la réclusion des femmes s'applique, à mon sens, dans cette situation.

Au sujet du déclin du statut des femmes dans nos sociétés, la chercheure Canadienne Micheline De Seve affirme que les études anthropologiques ont en effet établi que leur exclusion de plusieurs activités publiques, leur relégation aux tâches ménagères et donc leur déclin social commencent au moment où, au cours de la sédentarisation, le peuple se trouve dans le besoin pressant de protection de celles qui donnent la vie[165]. J'estime que c'est ce qui s'est effectivement passé chez les Nande. J'ai en effet montré plus haut que chez les Nande, la femme, non seulement donne la vie, mais aussi constitue le repère dans la famille, « *enda* » (le ventre). La réaction tout à fait naturelle des hommes, devant une telle situation d'extrême gravité de leur survie en tant que peuple, ce fut de protéger leurs femmes. C'est cette protection forte, sérieuse et respectueuse de celles qui donnent la vie et garantissent le lignage qui vient de leur ventre qui, comme disent les anthropologues, va progressivement aboutir à la réclusion des femmes, loin du contact direct avec l'extérieur[166], mais aussi et surtout à leur dépendance économiques vis-à-vis des hommes. La dépendance économique, dit-on, est

---

[165] Je m'inspire, à ce propos, de l'étude de Micheline DE SÈVE, *Pour un féminisme libertaire*, Montréal, Boréal Express, 1985, citée par Marie Moisan (réd.), *Pour que cesse l'inacceptable : Avis sur la violence faite aux femmes*, Québec (Province), Gouvernement du Québec : Conseil du Statut de la Femme, 1993, p. 25 et 57.

[166] Cf. M. MOISAN (réd.), *Pour que cesse l'inacceptable*, op. cit. p. 57.

la mère des toutes les dépendances. Citant une phrase de Gisèle Halimi, Yvette Roudy le confirme en ces termes :

> « C'est dans la dépendance économique que toutes les autres dépendances des femmes prennent leurs sources »[167].

A partir du moment où seul l'homme peut s'éloigner à de longues distances à la recherche des vivres et d'autres objets dont sa femme et ses enfants ont besoin pour leur survie, la femme devient dépendante. Le mythe de l'homme qui procure les biens nécessaires, le *pater familias* pourvoyeur de tout, et de la femme ménagère, reléguée à la cuisine commence à s'installer dans les mentalités. La femme devient ainsi inféodée à l'homme.

Synthèse

Le 19ème siècle s'était caractérisé par le regain d'insécurité avec ses corollaires à la fois sociales, économiques, morales, psychologiques, etc. Le peuple saigna de tout côté. Il fut socialement déstabilisé et économiquement appauvri. Sur le plan moral et psychologique, l'angoisse hantait les esprits devant les scènes répétés d'enlèvement par les *balyoko* (ces brigands trafiquants d'ivoire et d'esclaves) pour une destination inconnue des Nande, des massacres perpétrées par ces « hommes-léopards » (*bihokohoko*)[168] qui sèment la mort sur leur passage, des pillages des vivres et des incendies des maisons par les *Ouara Soura* de Kabaréga et les *Ouanyavingi* de Karakwenzi et, comme si cela ne suffisait pas, des

---

[167] Gisèle HALIMI, La Cause des Femmes, 1973 ; cité par Yvette ROUDY, « L'égalité professionnelle », dans Michèle DAYRAS (dir.), *Liberté, égalité…et les femmes*, Tome 2, éd, Libre Arbitre, Paris, 1990, p.71.

[168] A un moment donné, les chasseurs d'esclaves ou tout simplement ceux qui pratiquaient les captures des hommes et des femmes, avaient changé de tactiques. C'étaient surtout au moment où les forces armées belges les pourchassaient. Ne pouvant plus faire leur chasse à l'homme ou à la femme en plein jour, ils venaient la nuit déguisés sous un habillement de peaux de léopard. Ces créatures nocturnes qui venaient de la forêt furent appelées « *bihokohoko* ».

actes de prédation de certaines personnalités locales, avides de pouvoir et pour se faire des alliées aux envahisseurs étrangers. Sous un climat de peur, d'angoisse, aucune initiative de développement ne pouvait plus se concevoir. C'est la terrible expérience du provisoire qui s'était installée dans les mentalités. Le peuple commençait à vivoter, au jour le jour, car il ne lui était plus possible de développer des stratégies et des mécanismes d'un développement durable.

> « D'où les désastres dans tous les secteurs de la vie. Ayant remis à néant la culture agricole, ruiné les relations entre familles par la séduction de certaines personnalités locales alliées et ainsi détérioré le tissu social, les envahisseurs vont donc doubler l'insécurité physique par une autre : l'insécurité multiforme, à la fois économique, alimentaire, sociale et culturelle. »

En ce qui concerne les femmes particulièrement, elles seront astreintes à se dissimuler dans les cachettes, loin de l'insécurité physique provoquée par d'incessants rapts pour les terres lointaines d'esclavage, des viols et des massacres. En face à l'insécurité économique, alimentaire, elles seront reléguées dans la dépendance vis-à-vis des hommes qui vont braver les dangers pour nourrir et protéger leur familles. C'est là que commence déjà la dépendance économique et toutes les autres dépendances qui vont suivre.

Dans la vie sociale de leur peuple, elles gardent leur nom de "*Baghole*", mais reculent de plus en plus de la vie publique, protégées à l'écart, car toute clameur publique et tout rassemblement devient dangereux, susceptible de signaler la présence du peule aux ennemis.

Bref, le mythe de la dépendance de la femme délicate et vulnérable devant les ennemis de son peuple et de la bravoure de l'homme agile, seul capable d'échapper à la traque ennemie et de protéger les siens s'installait dans la mentalité populaire. En ce sens, je souscris à l'affirmation selon laquelle le sexisme qui s'est installé pendant des

siècles dans nos sociétés est un phénomène historique apparu à un moment donné de leur évolution. Àmon sens, à partir de ce moment et jusque dans la période qui va suivre, les femmes rentrent derrière les hommes, reléguées de plus en plus loin de la vie publique et des activités génératrices de revenu. Elles sont par conséquent astreintes à la dépendance, d'abord économiquement, ensuite socialement, bref, en tout point de vue.

CHAPITRE III

LES FEMMES SOUS LA COLONISATION BELGE

Préambule

Si, au 19ème siècle, le déclin des femmes nande (*Baghole,* épouses ou reines) fut marqué par leur retrait dans les cachettes et le début de leur dépendance à cause de la recrudescence des razzias et leur corollaire d'insécurité généralisé sur tous les plans, au 20ème siècle de la colonisation belge, ce déclin sera achevé par l'éclatement de la famille et le paternalisme colonial accompagné de la monté du patriarcat. Le coup de massue, me semble-t-il, fut porté par l'éclatement de la famille dû à l'exode vers les centres de recrutement obligatoire. Voici un témoignage de ce constat amer :

> « Le Noir n'est bon à quelque chose que tant qu'il est dans son village, où il a l'appui moral de sa parenté. Sorti de son milieu, il perd ses quelques principes de moralité. Les agglomérations d'ouvriers d'indigènes sont des foyers de démoralisation… »[169]

---

[169] SCHWEITZER, A., *À l'orée de la forêt vierge. Lausanne, 1923, p. 129, cité dans le Livre Gris du travail forcé, p. 280,* lui aussi cité par MERCIER, R., *Le travail obligatoire dans les colonies africaines. Thèse pour le doctorat en Droit présenté et soutenue le mardi 3 janvier 1933* (Université de Nancy – Faculté de Droit), Vesoul, Imprimerie Nouvelle, 1933, p. 115.

Quelque peu dénigrant pour les Noirs, cette citation de Schweitzer reprise dans la thèse de René Mercier sur le travail obligatoire dans les colonies africaines, dont le Congo belge, est inspirée d'un constat général sur le résultat du recrutement massif et brutal de la main-d'œuvre autochtone. La contrainte directe et indirecte par laquelle le recrutement fut mené avait eu un impact négatif considérable, non seulement sur la population masculine qui fut la première et la principale visée, mais aussi et surtout sur les femmes, à cause de ce qu'elle impliqua comme déstabilisation, voire éclatement du cadre familial. C'est ce que je montre dans les lignes qui suivent. Mais avant cela, il convient d'abord de décrire le contexte historique général.

1 Contexte historique : les Nande lors de l'annexion du Congo à la Belgique

De la traite esclavagiste à la domination coloniale

L'EIC ayant été administré et exploité à la fois par Léopold II, dans la partie qui était appelée « domaine privé du Roi » et ensuite « Domaine de la Couronne », et par diverses concessionnaires ou compagnies privées (Compagnie du Katanga, Compagnie du Kasai, Société Anonyme Belge, Société Belge du Haut Congo)[170], le Kivu et le Maniema, sous l'administration intermédiaire des Tippo Tip et ensuite du Roi, étaient restés dans une espèce de zone d'ombre. La terreur des chasseurs d'ivoire y sévissait encore durant des années supplémentaires après la session, en 1908, de l'EIC à la Belgique.

Mis à part, les éléments négatifs sur lesquels je reviens plus bas, je me dois de signaler que le premier apport positif que la colonisation a eu à son actif, c'est l'éradication progressive du brigandage et de la chasse à l'homme que le commerce de l'ivoire avait suscité. L'arrêt de cette

[170] SLADE, R., *King Leopold's Congo*, p. 175-178 et sa carte en fin de volume, p. 230s.

saignée du peuple fut un réel soulagement. Au sujet de la colonisation vue sous cet angle de la lutte contre la traite et les razzias, il y a lieu de reprendre dans ce cas le proverbe français qui dit : « à quelque chose, malheur est bon ».

En effet, les forces du Gouvernement Belge se sont employées, progressivement à combattre les Arabes et leurs Arabisés, chasseurs d'ivoire et d'esclaves, mais aussi à s'imposer à la population locale qui ne manquait pas quelque résistance et à installer l'autorité Belge. En ce qui concerne le pays des Nande, Il y eu une première pénétration depuis l'époque léopoldienne jusqu'à la colonisation Belge, par des détachements des forces armées envoyées en avant-gardes dans la vallée du Semliki. Elles vont tenter quelque organisation d'une vaste région, sans qu'on puisse déjà parler de véritable occupation[171].

La pénétration des éléments des forces armées coloniales dans les territoires de Beni et Lubero commencera en 1912, sera ensuite perturbée par la première guerre mondiale (1914-1918) et se poursuivra en 1922. Ce n'est qu'en 1924, qu'un premier poste administratif colonial sera établi dans le village de Lubero[172] et qu'à partir de cette date débutera l'occupation effective Belge du pays Nande. À partir de ce moment le mouvement va s'accélérer et s'intensifier par l'arrivée des agents de la colonie et des missionnaires, qui étaient pour la plupart Belges.

---

[171] Lire à ce sujet le Père Lieven Bergmans. La région sera successivement découpée en Territoire administratifs. Au Nord, le Territoire de Semliki, qui sera ensuite rattaché au Territoire de l'Ituri et enfin appelé Territoire de Beni. Au Sud, le Territoire de Luholu qui sera recoupé et finalement appelé Territoire de Lubero. Cf. BERGMANS, L. P., *Les Wanande T1 les Baswaga*, p. 55-57 et 98-99.

[172] NELSON, J. E., *Christian Missionizing and Social Transformation*, p. 22 et BERGMANS, L. P., *Les Wanande T1 les Baswaga*, p. 58

Une colonisation d'exploitation

Le deuxième point fort de la colonisation qu'il convient de signaler objectivement fut la mise en valeur du territoire. Le traçage des routes et par ce fait même l'ouverture du pays des Nande au monde extérieur furent une importante mise en valeur d'un espace géographique qui, sans cela serait resté enclavé et sans valeur.

Cependant, cette œuvre avait un but, plus important pour les Belges d'abord : la mise en valeur du Congo pour les intérêts de la Belgique, dans un esprit colonialiste. Dans ce contexte historique qui fut marquée par les retombées des deux guerres mondiales sur l'économie de la Belgique, celle-ci préféra utiliser le Congo comme une colonisation d'exploitation au lieu de celle du peuplement, depuis 1908 jusqu'à 1960, date de l'accession du Congo à l'indépendance. Ce choix et l'esprit avec lequel l'œuvre fut accomplie furent déterminants pour l'impact social qui s'en est suivi.

J'aimerais indiquer les profondes transformations sociales survenues avec la colonisation belge en me limitant à celles qui ont eu un impact immédiat sur la condition féminine au sein de la population Nande. Pour ce faire, j'aimerais d'abord reprendre la définition que Georges Hostelet, défenseur de l'œuvre civilisatrice de la Belgique au Congo, donne de la colonisation d'un peuple et d'un territoire en ces termes :

> « Coloniser un peuple, c'est, de la part d'un autre peuple, lui imposer un changement radical dans la conception et la conduite de son existence matérielle et spirituelle. Coloniser un territoire, c'est de la part d'un autre peuple que celui qui l'habite, le mettre en valeur économique à l'aide de res-

> sources techniques de l'époque. Ces deux définitions traduisent les deux aspects dominants de la colonisation[173] ».

La colonisation, ainsi envisagée, eu sans coup férir des conséquences matérielles, spirituelles et économiques, à la fois sur le peuple congolais et sur son territoire. La mentalité qui orientait le comportement du Congolais envers sa conjointe devait aussi changer. C'est ce changement dû à la colonisation que j'aimerais montrer dans les lignes qui suivent.

2 L'impact de la colonisation sur la vie et le statut des femmes

2.1 Recrutement massif des hommes et surcharge des femmes

Recrutement forcé des hommes

Il convient de se rappeler que la Belgique exploitera le Congo dans une période marquée par les deux guerres mondiales, guerres qui avaient sans doute eu un impact fâcheux sur la vie socioéconomique des pays qui étaient occupés par l'Allemagne. La Belgique ne venait pas coloniser en pays riche, pourvoyeuse des moyens. Au contraire ! Le Congo devait plutôt payer les pots cassés pendant les guerres, supporter « l'effort des guerres ». Étant donné les besoins économiques belges, le Congo sera pratiquement exploité comme une entreprise commerciale[174]. Il fallait donc exploiter au maximum, sans tarder, ce pays continent, immensément riche. Le résultat de cette exploitation intense, d'après Kizito, permit à la Belgique d'être une des rares nations à ne pas être criblé de dettes de guerre malgré la longue occupation allemande[175]. Comment les Belges vont-ils réaliser cet exploit à leur propre profit ?

---

[173] HOSTELET, G., *L'œuvre civilisatrice de la Belgique au Congo de 1885 à 1945. Tome I L'œuvre économique et sociale* (Institut Royal Colonial Belge. Mémoires), Bruxelles, J. Duculot, 1954, p. 34 – 35.

[174] SLADE, R., *King Leopold's Congo*, p. 213.

[175] KIZITO NTITE MUKENDI, A., *Conte du roi souverain Léopold II*, p. 98.

L'exploitation qui faisait la fortune du roi souverain Léopold II va se poursuivre avec les mêmes méthodes. L'exploitation du sol, du sous-sol, de tout ce qui avait de la valeur, mais également de la population autochtone en l'utilisant comme main-d'œuvre presque gratuite. Le Gouvernement belge avait dû reprendre certains des agents de l'administration de l'E.I.C et faire recours aux méthodes répressives de Léopold II[176]. Habitués au système de la prime calculée sur base du rendement, ils devaient imposer et surveiller l'exécution du travail forcé, le paiement des taxes et/ou de l'impôt et, faut-il ajouter, l'expropriation des terres et de certains biens de valeur. Ces méthodes se résument dans ces phrases pleines d'ironie, rapportées par Maurel qui cite Le Febvre de Vivy au sujet de la politique coloniale du roi Léopold II :

> Il faut d'abord « procurer aux populations indigènes la sécurité de la propriété : le profit de cette opération résulte de l'impôt ». Il faut ensuite « procurer aux populations indigènes l'habitude du travail : cette opération se réduit à prendre assez aux indigènes pour les obliger à travailler pour vivre : le profit est immédiat »[177].

Ces méthodes vont se traduire sous le Gouvernement colonial par le recrutement forcé des hommes pour les mines, les plantations du thé et du café et d'autres produits vivriers qui allaient servir à l'alimentation des colons, la construction des gîtes, les travaux de traçage des routes et les transports des colons et leurs lourdes caisses au cours de leurs expéditions de reconnaissance du terrain. Le besoin de main-d'œuvre et donc de recrutement était en ce début énorme, pour une économie qui a besoin de tirer le maximum de profit avec une main-d'œuvre à bon marché.

---

[176] SLADE, R., *King Leopold's Congo*, p. 211.

[177] Le FEBVRE De VIVY, L., *Documents d'histoire précoloniale belge*, 1955, p. 130, cité par MAUREL A., *Le Congo de la colonisation belge à l'indépendance*, p. 15.

Dans son « Discours d'Ouverture du Conseil de Gouvernement » en juillet 1935, Pierre Ryckmans, alors Gouverneur Général du Congo Belge, disait au sujet du recrutement de la main-d'œuvre :

> « Quant au calcul des disponibilités de main-d'œuvre, je vous demande votre avis. Les administrateurs fournissent actuellement des lignes, des colonnes et des pages de chiffres qui leur demandent un travail énorme et qui ne valent pas toujours ce travail. Il est vain de vouloir calculer des quotients sur des dividendes incertains ; de vouloir baser des pourcentages de disponibilités sur des recensements dont nous ne sommes pas sûrs. Il est superflu de fixer des limites de recrutement possibles quand nous savons d'avance que ces limites ne seront pas atteintes. Mieux vaudrait limiter nos études aux régions en crise, mais les y pousser à fond. Quant aux pourcentages recrutables (sic), je crois que l'expérience nous conduit peu à peu à la formule la plus saine : maximum de liberté pour recrutements libres – prudence extrême dès qu'il s'agit de recrutements sollicités[178] ».

Il faut comprendre, au sujet des lignes, des colonnes et des pages, qu'il s'agit de la demande de main-d'œuvre qui se faisait toujours plus grande et pressante. Ryckmans avoue sa faiblesse à en fixer les limites. Si en 1935, il dit que « l'expérience (…) conduit peu à peu à la formule la plus saine » qui consiste en un maximum de respect de la liberté dans le recrutement et de la prudence dans les « recrutements sollicités » - ce qui est un euphémisme pour « recrutement forcés » - il faut sans doute sous-entendre qu'avant c'était pire : c'était l'usage de la force contre la liberté des congolais dans les recrutements en grand nombre et sans

---

[178] RYCKMANS, P., *Étapes et jalons. Discours prononcés aux Séances d'Ouverture du Conseil de Gouvernement du Congo Belge*, Bruxelles, Maison Ferdinand Larcier, S.A., 1946, p. 22.

limite par rapport au besoin de survie des villages d'origine des recrutés. En fait, c'est plus tard que les agents coloniaux, informés par les études ethnographiques faites sur le Congo, se sont rendu compte des conséquences désastreuses de cette exploitation brutale et de ses recrutements inadéquats sur le plan sanitaire, social, moral et autres de la vie des Congolais[179].

En ce qui concerne les Nande, plusieurs seront emmenés à Kilo-Moto, à la Compagnie « Minière des Grands Lacs » Africains (MGL), dans les plantations de café et du thé. D'après Georges Hostelet, la Société des Mines d'Or de Kilo-Moto qui était de beaucoup la plus importante avait 35.000 travailleurs en 1939[180]. L'entreprise d'exploitation du Kivu fut de telle importance qu'il fut créé un organisme de gestion de cette mise en valeur économique de ladite région agricole du Kivu. Ce fut le *Comité National du Kivu* (C. N. Ki). Constitué par le décret du 13 janvier 1928, il sera réorganisé par celui du 8 mai 1933. Le C. N. Ki va organiser plusieurs firmes, sociétés agricoles, coopératives et d'autres[181], qui toutes avaient besoin de travailleurs.

D'après les statistiques recueillis par Packard, chez les *Basukali*, par exemple, près du tiers des hommes sera de gré ou de force enrôlés[182]. Outre le café, plusieurs autres cultures vont être introduites telles que le manioc, qui résiste mieux que l'éleusine traditionnel aux changements climatiques mais s'avère être moins riche en nutriments. Il lui sera ajouté le soja, la pomme de terre et le blé. Outre les recrutements, c'était les cultures obligatoires qui s'ajoutaient, voire remplaçaient les cultures

---

[179] HOSTELET, G., *L'œuvre civilisatrice de la Belgique au Congo, de 1885 à 1945*, T. 1, p. 161-162.

[180] HOSTELET, G., *L'œuvre civilisatrice de la Belgique au Congo, de 1885 à 1953, T. 2. Les avantages dont les Blancs et les Noirs ont bénéficié et bénéficieront de l'œuvre civilisatrice de la Belgique au Congo* (Institut Royal Colonial Belge, Mémoires), Bruxelles, 1954, p. 18.

[181] Cf. Idem, p. 215-218.

[182] PACKARD, R. M., *Chiefship and Cosmology*, p. 184.

traditionnelles, et une panoplie d'autres travaux forcés souvent improvisés. Le Noir n'appartenait plus à lui-même. Ryckmans reconnaissait cette situation, essayait de justifier la réalité qui se passait sur terrain et discutait les articles de la loi qui la réglementait en ces termes :

> « …je crois que le législateur a eu tort d'englober dans un même total tous les travaux de toute nature qui peuvent être imposés aux indigènes. Quinze jours de corvée gratuite, quarante-cinq jours de travaux profitables ; ou bien soixante jours de corvée, mais alors plus de cultures rapport. Je préférerais – et je crois que les indigènes préféreraient aussi – limiter strictement à trente, ou à vingt, le nombre de jours de corvée, et les séparer nettement des cultures imposées, lesquelles pourraient porter sur des étendues équivalant à deux mois de travail. Notre dessein avoué et légitime est d'amener les indigènes à l'habitude d'un travail régulier et continu en vue d'améliorer leurs conditions de vie. Les obliger à le faire pendant deux mois chaque année n'a rien d'excessif[183] ».

Quand il parlait du total des travaux imposés, il faisait également allusion à l'impôt (*palata*)[184]. En effet, à l'époque de Léopold II, les travaux forcés étaient imposés comme taxe. Après l'annexion du Congo à la Belgique, les taxes ou l'impôt seront désormais payés en argent[185], en plus des travaux leur imposés à tour de rôle par village, sous la surveillance des policiers. Avant le décret royal de 1910, l'impôt était donc payé en nature, par des prestations en vivres et en produits dont était constitué le système du travail forcé. Àpartir de 1910, l'on exigera à l'indigène de payer l'impôt en argent. Ce décret avait distingué deux

---

[183] RYCKMANS, P., *Etapes et jalons*, p. 24.

[184] Le mot *palata* qui désignait l'impôt exigé à chaque homme mature par l'administration belge pourrait être une abréviation de l'expression « impôt palatal », c'est-à-dire l'impôt destiné au palais du roi belge.

[185] SLADE, R., *King Leopold's Congo*, p. 212.

types d'impôt : l'impôt principal et l'impôt supplémentaire. Ce dernier était exigé aux polygames. Au sujet de l'impôt principal, Georges Hostelet explique :

> « L'impôt principal (ou de capitation) était dû par tout indigène de sexe masculin et valide qui n'acquitte pas d'autre impôt personnel. Son taux n'était pas uniforme ; il variait selon les situations économiques des différentes régions du territoire. C'était le gouverneur général qui le fixait[186] ».

Imposé aux mâles seulement, cet impôt était en fait une forme déguisée du travail forcé que le décret royal prétendait abolir, car en fait son but était, en plus des chiffres non négligeables qu'il procurait aux colonisateurs, de stimuler les Congolais au travail et donc d'assurer aux coloniaux un rendement économique toujours croissant.

Dans ces conditions, les indigènes seront obligés de se faire recruter ou alors de cultiver, selon les régions qu'ils habitaient, des champs de pyrèthre ou de café ou encore de coton, qu'ils ne pouvaient jamais utiliser pour leur alimentation. Ils vendaient certes les récoltes, mais ce n'est pas eux qui en fixaient le prix et l'essentiel servait à payer l'impôt. C'est pourquoi, dès après l'indépendance, le pyrèthre et le coton ont vite disparu. Le café a résisté un peu, mais avec la chute du prix sur le marché, il a presque suivi. Tandis que les cultures dont la récolte est immédiatement comestible sans passer par une usine de transformation sont restées après la colonisation.

Tous les hommes n'allaient pas à la mine ou dans une société commerciale, mais il y eut une activité à laquelle aucun homme n'échappait, c'est le portage obligatoire – ce qui confinait au ridicule tant la pratique manquait de discernement. Depuis le premier explorateur jusqu'au missionnaire de l'Évangile de Jésus-Christ, en passant par le chercheur et le

---

[186] HOSTELET, G., *L'œuvre civilisatrice de la Belgique au Congo, de 1885 à 1945*, T. 1, p. 183-184.

colonisateur européen en mission de reconnaissance, tous rassemblaient de porteurs, non seulement des bagages, mais d'hommes souvent plus gros et de santé plus robuste que ceux qui les transportaient. Les tipoy[187] ou « *tippois* » (dit, en Kinande, *kiboya*)[188], ces espèces de fauteuils sur lesquels ils s'asseyaient pour être transportés, ont parcouru les villages et les régions et humilié les hommes. Sur un terrain sans route ni animaux de bât, à travers la brousse et la forêt, les colons accompagnés de leurs épouses, procédaient au recrutement. Pour se déplacer d'un endroit à un autre, ils devaient recourir aux chefs de village ou aux responsables des hameaux. Comme le dit si bien René Mercier, « il est permis de penser qu'ils ne trouvèrent pas toujours des volontaires »[189]. Cela veut dire tout simplement qu'ils durent recourir à la contrainte. Le portage obligatoire, fut un véritable fardeau pesant et humiliant pour la population masculine.

En effet, les conséquences de ce système de recrutement massif et des travaux imposés à la population furent nombreuses et drastiques. Il faut noter d'abord la régression de la production vivrière et la famine qui s'en suivait dans les campagnes.

Surcharge des femmes

En ce qui concerne les femmes, qui intéressent cette étude, elles vont être surchargées seules du travail domestique et de la survie des familles, leurs époux étant enrôlés, soit pour le travail d'exploitation, soit

---

[187] Le tipoy ou tipoye est une chaise à porteurs qui était utilisée au Rwanda et au Congo, sous la colonisation belge. Il est encore utilisé aujourd'hui pour le transport des malades. Cf. I.F.A., Inventaire des particularités lexicales du Français en Afrique noire, cité par Le Grand Robert de la Langue Française, Tome 6, Dictionnaires le Robert, Paris, 2001, p. 1224.

[188] La prononciation de Kiboya produit un jeu de mots significatif. Elle fait du transporteur du *tippoi* un garçon de course, « boy » (dit en Kinanda, *muboya*). Cela veut dire que le portage a eu un double impact négatif : de fatigue physique et de démoralisation psychologique comme d'une humiliation.

[189] MERCIER, R., *Le travail obligatoire dans les colonies africaines*, p. 67.

pour le transport presque quotidien des colons en expédition de reconnaissance dans le territoire, soit encore pour le traçage des voies de communication. Jack Nelson, qui a constaté cette situation particulière des femmes portant seules sur leurs dos la charge des familles, explique, entre autres causes, le fait que ce recrutement ayant créé une classe moyenne de travailleurs pour les Européens, le petit salaire reçu ne suffisait pas pour la survie des membres de leurs familles[190]. Outre la culture des champs, c'est elles qui iront vendre les produits de leurs récoltes dans les nouveaux marchés qui se sont créés, non seulement pour gagner quelques habits et articles manufacturés d'Europe, mais aussi trouver un peu d'argent et aider leurs maris à payer l'impôt.

Cette surcharge aura à son tour une conséquence fâcheuse sur la santé des femmes. La perte de la fécondité chez la femme et donc la dénatalité que Georges Hostelet explique par des facteurs psychologiques tels que le déracinement, la démoralisation, l'angoisse, la perte du sentiment de sécurité et de confiance dans la vie[191], n'est pas non plus sans lien avec cette surcharge et la fatigue corporelles.

2.2 Système économique capitaliste et féminisation de la pauvreté

De l'économie de subsistance à celle du marché

Avec l'introduction d'un nouveau système économique, l'économie marchande et d'exploitation de l'œuvre « civilisatrice » belge, en remplacement de l'économie de subsistance traditionnelle, l'échelle des valeurs économiques fut ainsi changée : ceux qui s'estimaient riches se retrouvèrent en peu de temps pauvres. Leurs biens furent automatiquement dévalorisés, disons démonétisés. Les Noirs devinrent du coup des pauvres d'Europe à qui l'on a commencé à vendre des tissus sans grande

[190] NELSON, J. E., *Christian Missionizing and Social Transformation*, p. 25.
[191] Cf. HOSTELET, G., *L'œuvre civilisatrice de la Belgique au Congo, de 1885 à 1945*, T. 1, p. 275-279.

valeur et autres articles manufacturés dont le prix exigeait des grandes quantités de leurs productions agricoles.

S'ils sont devenus pauvres, ce n'est pas parce qu'ils sont paresseux, comme un slogan des colonisateurs l'a laissé croire. C'est tout simplement parce que, outre le fait de l'instabilité et de l'insécurité décrites plus haut, les bases agricoles de leur économie ont été érodées et leurs valeurs démonétisées.

Un slogan était en effet adopté par les colonisateurs : le Noir est paresseux, disaient-ils, sans doute pour justifier l'usage de la force dans le recrutement au travail. Quand on veut noyer son chien, dit un dicton, on l'accuse de rage. Hostelet, le défenseur de l'œuvre civilisatrice de la Belgique au Congo, reconnaît que ce slogan n'est pas exact et affirme :

> « Le Noir est capable de grands efforts quand il en a compris la nécessité et qu'il a confiance dans l'efficacité de son travail »[192].

D'autres ont affirmé assez rapidement que chez les Noirs, c'est plutôt les hommes qui sont paresseux, assis à l'ombre et fumant la pipe, et laissent le travail aux femmes comme à des bêtes de somme. Par contre, Hostelet, en se basant sur le récit du R. P. Pierre Charles, reconnaît que ce cliché est aussi à nuancer et que chez les peuples du Kivu, par exemple, les hommes tout comme les enfants assez grands participent ensemble avec les femmes aux travaux des champs, même si, par répartition coutumière des tâches, la chasse, la pêche et l'abattage des arbres leur étaient réservés[193].

Ce qu'il convient d'expliquer à ceux qui, d'un œil extérieur, observent les peuples du Kivu, dont principalement les Nande qui nous intéressent ici, c'est que la gestion des champs est généralement entre les

---

[192] HOSTELET, G., *L'œuvre civilisatrice de la Belgique au Congo, de 1885 à 1945*, T. 1, p. 38.

[193] R. P. Pierre CHARLES, *Missiologie*, T. I, p. 286, cité par HOSTELET, G., *L'œuvre civilisatrice de la Belgique au Congo, de 1885 à 1945*, T. 1, p. 39.

mains des femmes. Cela peut paraître en apparences comme un asservissement. En s'inspirant toujours des recherches faites par le R. P. Charles, Georges Hostelet combat ce jugement basé sur les apparences en ces termes :

> « D'ailleurs les femmes bénéficiaient d'un privilège qui ne les portait pas à désirer d'être libérées du travail agricole. Les produits de leur culture leur appartenaient. C'était donc elles qui réglaient la consommation dans leur famille. Témoignage nouveau du danger de juger les choses d'après les apparences que nous possédons[194] ».

Ce que Hostelet dit là, c'est ce que j'ai expliqué, dans le chapitre sur le statut de la femme à l'époque ancestrale, en disant que c'est elle qui gérait le grenier familial et tous les produits agricoles et démontrer ainsi qu'elle ne dépendait pas économiquement de son mari.

Féminisation de la pauvreté

Dans un système économique où les activités agricoles dont principalement les produits de la culture constituent la base de la richesse, il faut naturellement induire de ce témoignage, que c'est les femmes qui tenaient la gestion économique des familles. Dans les échanges traditionnels, les valeurs des produits de culture étaient estimées et protégées. Avec l'introduction brusque, sans transition, du nouveau système capitaliste et des signes monétaires dont la valeur d'échange était fixée par les vainqueurs qu'étaient les colons, les femmes ont été donc les premières à être pénalisées.

Voilà pourquoi, l'introduction du nouveau système économique par la colonisation a été soldée par une féminisation de la pauvreté. Les hommes seront recrutés et par moment recevront un maigre salaire,

---

[194] HOSTELET, G., *L'œuvre civilisatrice de la Belgique au Congo, de 1885 à 1945*, Tome 1, p. 41.

tandis que les femmes vont se rabattre aux cultures des champs dont les produits ne sont plus échangés à leur juste valeur. Dans les nouveaux marchés qui vont se créer, les produits agricoles seront sous-évalués, échangées contre un peu d'argent devant des produits manufacturés d'Europe nettement plus chers. Il faudra à la « pauvre » Noire plusieurs paniers de patates douces pour se procurer, par exemple, un pagne de Munich[195], dit en kinande « *muniki* », ou une casserole en aluminium.

2.3 Regroupement des villages et retombées sur la vie des femmes

Problèmes sociaux et sanitaires

S'agissant du volet social de la vie du peuple Nande, il convient de reconnaître l'apport du système éducatif moderne et ses bienfaits pour le développement communautaire et l'épanouissement de la jeunesse. Il y a des reproches à faire quant au modèle d'enseignement, mais ce qui fut fait constitue un apport non négligeable. Les jeunes filles, comme les jeunes garçons, furent conduits à l'école, bien que, comme je le dis plus bas, il y eut une certaine discrimination sexiste. Mais, est-il que nous ne devons jamais sous-estimer cet apport.

Il en est de même pour la santé. Les dispensaires et hôpitaux établit en terre Nande par les colons et les missionnaires qui les accompagnaient ont sauvé de nombreuses vies humaines. Les maladies qui emportaient de nombreuses vies humaines ont été combattues. Les campagnes de vaccination ont suivi le passage des missions de reconnais-

[195] Une explication orale que je détiens, mais non vérifiée, me fait croire que ce tissu de couleur bleue foncée que nos mamans achetaient encore dans les années 1950 (tous les Nande âgés de plus de 60 ans aujourd'hui s'en souviendront) étaient fabriqués dans une industrie textile d'Allemagne, plus précisément de la ville de Munich ; d'où leur appellation « *muniki* » par les Nande qui déformaient ainsi le nom allemand de la ville d'origine. Ces habits ont été remplacés dans la suite, jusqu'à nos jours, par les « *holandè* » (pour dire les wax hollandais, venant de la Hollande) très prisés par les femmes nande.

sance. En ce qui concerne les femmes qui nous occupent dans cette étude, l'on ne peut pas passer sous silence le fait que les accouchements constituaient régulièrement des occasions de mort, au lieu de donner la vie. Sur ce point, les femmes ont été libérées par l'œuvre des belges et des missionnaires auxquels ils ont ouvert la voie au Congo. Cependant, comme d'une pièce manufacturée, la colonisation a son revers de médaille sur ce volet social et sanitaire. C'est celui du regroupement brusque des villages.

Pour administrer et contrôler la population qui, comme je l'ai montré plus haut, se répartissait le territoire par groupement de petits hameaux conformément à son organisation basée sur le lignage familial, les belges, forts de leur système d'organisation territorial, imposèrent, au tour des années 1932-1935, le déménagement des familles pour intégrer des grands villages. Les témoignages des vieux Nande redoutent la campagne de regroupement des villages, ces véritables camps de concentration au sommet des collines.

L'administration belge la justifiait par le besoin d'une administration plus aisée, mais aussi, en ce qui concerne la population qui se trouvait aux abords du lacs Edouard et de la rivière Semliki, par la lutte contre la maladie du sommeil qui sévissait déjà dans cette région de basse altitude. Cependant, la manière drastique avec laquelle ce regroupement fut fait provoqua, non seulement la régression des cultures et la sous-alimentation. Mais aussi, ironie du sort, ce brassage de la population que constituait le regroupement des villages va résulter en de nouveaux progrès des maladies contagieuses[196], telles que la fièvre bubonique, la maladie du sommeil, la dysenterie, etc. Les personnes rassemblées dans de grands villages se contaminèrent à une vitesse vertigineuse, de sorte que les Belges décidèrent une évacuation systématique de la population de vallée vers les montages[197].

---

[196] MAUREL A., *Le Congo de la colonisation belge à l'indépendance*, p. 89.

[197] Cf. PACKARD, R. M., *Chiefship and Cosmology*, p. 162-163.

C'est dans la vallée, malheureusement que le sol cultivable était le plus riche, enrichi par les limons fertiles que les eaux de pluie font régulièrement descendre des montagnes. Cela veut dire que les victimes de la maladie seront doublées de celles de la famine. Et comme si cela ne suffisait pas, d'autres maladies vont surgir dans les grands villages. L'administration coloniale avait signalé, par exemple, la recrudescence de la dysenterie et de la peste[198]. Il y a eu, à cette époque, une forte mortalité, dans les proportions de ce qui c'était passé chez les Bakongo, à cause de la même politique de regroupement des villages. Ce témoignage du Révérend Père Van Wing reste aussi vrai dans les cas des populations Nande :

> « La colonisation a dépeuplé depuis lors le centre africain plus que la traite ne l'avait fait en trois siècles[199] ».

Outre ces conséquences d'ordre sanitaire, le regroupement forcé et systématique des villages eut des retombées à la fois sociales et psychologiques dramatiques. Sur la plan social, les transformations apportées par le regroupement des hameaux familiaux en grands villages furent trop brusques, trop rapides et par conséquent désastreuse. Ces transformations impliquées dans le regroupement des villages, les recrutements ou l'exode vers des centres extra-coutumiers ont constitué une action désorganisatrice comparable à une accélération non coordonnée des rythmes de fonctionnement d'un organisme humain. Le corps social, comme un corps humain, a été malade. Parmi les symptômes, il y a eu l'enfance délinquante, la prostitution, l'ivrognerie[200], etc.

Outre cette immoralité des grands centres, les narrations des vieilles personnes témoins des événements soulignent l'aggravation des conflits

---

[198] Ibidem, p. 177.

[199] R.P. van WING, *Études Bacongo*, 1920, p. 290, cité par MAUREL A., *Le Congo de la colonisation belge à l'indépendance* (déjà cité), p. 89.

[200] HOSTELET, G., *L'œuvre civilisatrice de la Belgique au Congo, de 1885 à 1953, T. 2*. p. 84.

sociaux suite à la crise agraire qui s'en était suivie. Une partie de l'espace cultivable ayant été interdite, transformée en Parc National, plusieurs se sont retrouvés dépourvus de terre alors que c'était là le capital essentiel qui assurait la survie de chaque Nande.

A ces conflits, furent liées sur le plan psychologie, l'émergence de la jalousie, la peur des sorciers et donc les accusations fortuites qui ont ravivé les rivalités entre familles jadis autonomes, chacune ayant eu auparavant son hameau et ses terres ancestrales. Packard estime que l'augmentation de la psychose de la sorcellerie qui fut observée à partir du rassemblement des villages avait pour cause, outre cette promiscuité et les multiples décès consécutifs aux épidémies, le fait du contact de la population avec les peuples de la forêt par le truchement de ceux qui allaient et revenaient des mines créées par la colonisation Belge. D'après lui, étant donné le fait que la cosmologie Nande associait à la brousse et à la forêt les forces obscures, ceux qui revenaient des mines étaient accusés de sorcellerie[201].

Une autre explication serait, à mon sens, que ceux qui revenaient des mines apportaient d'autres croyances acquises au contact des peuples étrangers, en l'occurrence de la forêt, dans ce brassage des cultures et croyances qu'occasionna le recrutement des travailleurs des mines et des plantations.

Phénomène de prostitution et chasse aux sorcières (bambakali)

Loin du cadre familial traditionnel, le nouveau milieu social que constituaient les grandes agglomérations fut néfaste surtout pour les femmes. Le Belge Georges Hostelet, pourtant défenseur de ce qu'il appelle « l'œuvre civilisatrice de la Belgique au Congo », reconnaît ce phénomène d'immoralité des femmes dans les grandes agglomérations et centres extra-coutumiers et l'explique par le fait que, primo, les unions familiales perdirent leur stabilité et, secundo, le désœuvrement,

[201] PACKARD, R. M., *Chiefship and Cosmology*, p. 177-178.

loin de l'ancien mode de vie centré sur les travaux agricoles, ont entraîné plusieurs d'entre elles dans la vie de tenancières de débits de boisson, de « concubines volages et même de prostituées »[202].

Il est ainsi établi que c'est à partir de ce moment que commence le phénomène social des femmes prostituées qui a pris de proportions inquiétantes dans les citées et milieux urbains plus tard, la prostitution étant l'un de ces comportements immoraux qui ont achevé la dignité de la femme en Afrique. La cellule familiale et le clan, garants du maintien et du respect des valeurs traditionnelles dont principalement la moralité et la spiritualité, ayant été éclatés, tous les désordres imaginables s'en sont suivis. Le culte de l'argent et des biens matériels venus du ciel européen va rapidement vaincre et remplacer la spiritualité et la moralité ancestrales[203].

A ce phénomène de prostitution s'est juxtaposé un autre phénomène plus inquiétant et défavorable à l'émancipation des femmes. C'est que plusieurs d'entre elles, surtout des célibataires et des vieilles veuves, furent victimes d'accusation de sorcellerie féminine et appelées *bambakali*. Ce phénomène a surgi en même temps que celui de la prostitution que je viens de mentionner plus haut. Pour une femme, c'était une terrible frustration, une mort sociologique pitoyable que de tombée dans la disgrâce d'une accusation de sorcellerie. Les *bambakali*, appelée par endroit, *babila*, étaient accusées d'une espèce de cannibalisme métaphysique. Une femme *mumbakali*, croyait-on, quittait en esprit son corps pour rejoindre d'autres femmes ayant le même pouvoir et allaient ensemble à l'attaque de la personne ciblée, surtout un homme de sexe

---

[202] HOSTELET, G., *L'œuvre civilisatrice de la Belgique au Congo, de 1885 à 1945*, T. 1. p. 458.

[203] HOSTELET, G., *L'œuvre civilisatrice de la Belgique au Congo, de 1885 à 1953, T. 2*. p. 102.

masculin et mangeaient l'esprit ou force vitale (*ekirimu*)[204] de leur victime qui par conséquent succombait de mort physique.

Aussi, faut-il le rappeler, cette émergence de la croyance aux *bambakali* avait coïncidé ou plutôt découlé de l'augmentation du nombre des décès dus, en réalité, aux épidémies susmentionnées, consécutives au regroupement drastique de grands villages, telle que la peste, par exemple, dont les Nande ne connaissaient pas la nature. Cette croyance qui date de la première moitié du vingtième siècle était en fait empruntée au peuple Bapakombe de la forêt d'Ituri[205]. Elle avait coïncidé avec le contact de certaines femmes avec le dangereux monde de la forêt, ayant été, elles aussi, recrutées dans les plantations et les mines, car la demande de la main-d'œuvre ne faisait qu'accroître. Le drame, c'est que ces accusations de sorcellerie s'intégrèrent dans un mécanisme social de domination et de violence masculine contre les femmes[206].

En effet, les femmes accusées d'être *bambakali* et d'avoir occasionné la mort d'une personne étaient souvent battues, chassées du village ou soumise à l'impitoyable épreuve du coupable. Le comble de ce qui rendait ce mécanisme de domination masculine sournoise et irréfutable, c'est que l'on prétendait que la coupable pouvait le devenir involontairement et inconsciemment, tout simplement du fait d'un contact avec le monde pollué de la forêt ou du fait d'un entraînement par d'autres femmes détentrices de ce pouvoir maléfique. Les victimes de cette accusation étaient donc d'avance désarmées de tout plaidoyer d'innocence. C'était comme une maladie qu'elles avaient attrapée sans le savoir. Pour s'en défaire, il fallait donc recourir à des pratiques d'exorcisme et de guérison.

---

[204] PACKARD, R. M., "Social Change and the History of Misfortune among the Bashu of Eastern Zaïre", p. 253.

[205] Idem, p. 254.

[206] PACKARD, R.M., *Chiefship and Cosmology*, p. 185.

L'exorciste et guérisseur de cette infortune était le *mulauli* du village ou de ses environs, qu'on appellera aussi *mukumu* (je vais montrer plus bas que ce mot pourrait être d'emprunt extérieur). Tandis que pour la prévention, une série d'interdits alimentaires que Packard considère comme une espèce de régime diététique, « *diet* »[207], fut élaborée. Je considère donc que c'est à partir de ce moment qu'il sera interdit aux femmes de manger des sauterelles ou criquets, des rats, de la viande de poulet (ou de coq) et des œufs. D'après l'explication que Packard aurait obtenue chez les *Basukali* d'Isale, c'est que ces aliments sont justement associés au monde de la brousse. Les sauterelles et les rats se trouvent dans la brousse. La poule, bien qu'elle soit domestique, elle a tendance à s'envoler aussi dans la brousse et parfois elle va y pondre ses œufs[208].

La question que l'on pourrait se poser, c'est de savoir pourquoi les hommes, eux, étaient autorisés de manger ces aliments. La réponse serait, d'après Packard, parce que les femmes sont plus que les hommes proches du monde des « esprits », dans la cosmologie Nande. C'est pourquoi, dit-il, il sera aussi interdit à la femme de toucher à la lance de son mari de peur de le rendre faible. Il lui sera interdit de couper les régimes de bananes destinés au brassage de la bière et d'autres activités qui seront considérées consacrées aux hommes[209]. Je crois tout simplement qu'il faut comprendre que cette dérive s'inscrit dans l'émergence du mécanisme de domination et d'infériorisation de la femme. Le vertige du désastre causé par les épidémies, le nombre époustouflant des décès et le brassage des cultures et des croyances sont à l'origine de cette dérive de domination et de contrôle masculine sur les femmes qui pourtant donnent la vie et assurent l'identité familiale et culturelle.

---

[207] PACKARD, R. M., "Social Change and the History of Misfortune among the Bashu of Eastern Zaïre", p. 246.

[208] Cf. *ibid*.

[209] Cf. ibid.

2.4 Administration paternaliste et montée du patriarcat

Administration coloniale coercitive et paternaliste

Dans la suite du Roi souverain qui avait, tel un potentat, une volonté ferme dans son mode de gestion de l'EIC, la Belgique va suivre la même fermeté d'un pouvoir fortement centralisé sur la métropole. D'où le paternalisme qui consistera en ce que tout le pouvoir des colonies sera maintenu à Bruxelles par le Ministère des colonies. Même les agents Belges qui étaient sur le terrain, au Congo, dépendaient directement et fortement de ce dernier. Bien que la Belgique, tout comme le Roi souverain, clamait ses intentions humanitaires pour la vie des populations congolaises, les intérêts économiques belges passaient immanquablement en premier plan. Cette centralisation paternaliste du pouvoir à Bruxelles et la dépendance totale des Noirs des maîtres belges auront comme conséquence fâcheuse le manque d'un véritable leadership congolais et l'absence des institutions pouvant assumer valablement la responsabilité et la relève des Belges le jour où le Congo accéda à l'indépendance[210].

Il est vrai que pour le contrôle du territoire, les administrateurs belges s'étaient successivement fait aider par des responsables congolais des chefferies, des secteurs et des villages, l'administration des territoires où résidait le vrai pouvoir étant entre les mains d'un Belge. Chez les Nande, à la tête des chefferies ils vont essayer de mettre des « *grands chefs* » qui relaient le pouvoir des chefs de secteurs et des *capita* de villages. Cependant ces personnes n'avaient pas en réalité de pouvoir propre.

En effet, à l'opposé de la conception traditionnel Nande du *mwami* (chef) investi par rituel religieux, dont le rôle était essentiellement religieux avec un pouvoir exécutif et coercitif limité, les « *grands chefs* » et le chef de secteurs reconnus par l'administration belge n'avaient d'autre

[210] SLADE, R., *King Leopold's Congo*, p. 212-214.

rôle que d'asseoir, dans leurs milieux respectifs, les réglementations sociales et économiques belges, effectuer la collecte des taxes ou impôt, récolter auprès de la population indigène les produits vivriers à remettre régulièrement aux agents belges et recruter les hommes pour les travaux forcés[211] ou corvées, que les Nande ont appelé « *kolovera* » ou « *bituli* »[212]. Le *mwami* devenait ainsi responsable des problèmes séculiers, exécutant des mesures aussi avilissant qu'impopulaires[213].

Les *capita*, ces hommes qui étaient en fait la réplique des anciennes sentinelles de l'époque de Léopold II dont le rôle étaient de faire exécuter la récolte du caoutchouc et autres travaux forcés, vont, sous le gouvernement belge, jouer la fonction de courroie de transmission des injonctions du paternalisme belge à la population autochtone. Le nom qui leur fut donné par l'administration belge est en fait assez révélateur. Du mot latin « *caput* », c'est-à-dire tête, les *capita* devenait le sommet de l'administration des villages. Le pouvoir des chefs de familles, de clans ou de collines va être automatiquement offusqué par ces créatures de la colonisation qui, souvent étaient de simples aventuriers qui avaient eu le courage de socialiser avec les colons et de gagner leur confiance. Les *capita* seront relayés par des policiers, pour la plupart étrangers et très mal vus car ils commettaient beaucoup d'exactions sur la population civile. L'on se souviendra, parfois avec un sourire, de ses fuites des hommes qui détalaient à toutes jambes dans la brousse, chaque fois qu'on leur annonçait l'arrivée de l'expédition fiscale (*oluhi* en Kinande).

---

[211] Cf. PACKARD, R.M., *Chiefship and Cosmology*, p. 169.

[212] Les mots nande *kolovera* et *bituli* déforment respectivement les mots français « corvées » et « tours ».

[213] Ce fut, par exemple, le cas du *grand chef* Musayi chez les *Basukali*, qui, d'après Packard, s'était montré sévère dans l'exécution de ces ordres belges. Les récalcitrants étaient terriblement punis : ils se voyaient ravir bétails, imposés des taxes excessifs, brûler leurs huttes et parfois un village entier. Cf. PACKARD, R. M., *Chiefship and Cosmology*, P.171

La mémoire de la chicotte que les vieux Nande évoquent dans l'expression swahili « *tulikula fimbo* » (littéralement : « nous avons mangé des fouets ») reste encore vivace aujourd'hui[214]. L'expression exprime à la fois le supplice subi et le fait qu'à la place du salaire qu'ils auraient pu recevoir, ils ont reçu des fouets. La chicotte était, d'après Maurel, la base du « système d'avilissement des Noirs » et était infligée deux fois par jour[215]. Du fond de son racisme, le colon considérait que c'était normal qu'un homme blanc ou un policier prenne un fouet et se mette à fouetter un Noir, devant les membres de sa famille et de tout le village, du simple fait d'avoir refusé d'obtempérer à ses ordres. C'est ce qui ressort de ce témoignage d'un des colons, le comte R. de Briey qui écrit :

> « Le châtiment à la fois le plus humanitaire et le plus efficace pour le Noir, c'est le fouet… les missionnaires protecteurs naturels du Noir confirment cette manière de voir[216] ».

Dans son discours de juin 1939, Ryckmans, Gouverneur Général du Congo Belge, utilise au sujet du Noir un langage montrant que le colonisateur belge le considérait comme un malheureux « sauvage » que son éducateur et chef, le Blanc, sauve et conduit pas à pas en le prenant par la main et en lui donnant les ordres à exécuter, jusqu'il parvienne, dit-il, au stade de « paysan »[217].

Ce paternalisme était tel que, même dans le recrutement et l'emploi, les Noirs recevaient de leur employeur blanc le logement, les vêtements et l'alimentation. Avant 1942, il n'y avait pas de réglementation fixe

---

[214] Jack Nelson a également repris cette phrase ; cf. NELSON, J. E., *Christian Missionizing and Social Transformation*, p. 24.

[215] MAUREL A., *Le Congo de la colonisation belge à l'indépendance (déjà cité), p.31*.

[216] BRIEY, R. de, *Le sphinx noir*, 1926, p. 163, cité par MAUREL A., *Le Congo de la colonisation belge à l'indépendance (déjà cité), p.31*.

[217] RYCKMANS, P., *Étapes et jalons*, p. 139.

pour le salaire pouvant leur assurer une protection légale[218]. Dans ces conditions, l'employeur devenait un seigneur, que les Noirs, ses employés, appelaient en Swahili « *Bwana* » (Sieur, Monsieur ou Seigneur).

Du paternalisme coercitif au patriarcat de domination

La conséquence de cette administration paternaliste sur la condition féminine fut, à mon sens, la montée du patriarcat. De l'administrateur belge du territoire au *capita* du village, en passant par le « grand chef » et le sous-chef de secteur, il y aura une administration masculine coercitive. Des hommes qui vont faire subir leur pouvoir aux autres et à leurs femmes. Les Belges n'auraient jamais pensé, à cette époque, de mettre une femme à la tête d'un village, non pas par respect de la culture des Noirs, mais par conformité aux principes paternalistes, je dis bien, belges. La gestion territoriale avait ainsi complètement effacé la gestion familiale ou clanique dans laquelle la femme avait auparavant sa place.

Dans son discours de 1935, le Gouverneur Général du Congo belge exprime un sentiment dépréciatif au sujet des filles Noires, disant de leur éducation qu'elles ne sont pas destinées à dépasser le niveau élémentaire de l'enseignement et que, de ce point de vue, il vaudrait mieux les instruire en langue indigène et renforcer les cours ménagers et d'économie domestique[219]. Les femmes sont vues ainsi comme étant ontologiquement inférieures.

Au cours des expéditions de recensement, seuls les mâles recevaient le numéro d'identification et quelque temps après le livret dans lequel la femme et ses enfants étaient inscrits sous la titulature du « père de famille ». C'est ce *pater familias* qui, avons-nous vu plus haut, payait les impôts et accomplissait les travaux forcés chaque fois quand le *capita* du village lui disait que c'était son tour (*kituli*) de le faire. Les femmes,

---

[218] CORNEVIN, R., *Histoire du Congo (Léopoldville)* (Collection Monde d'Outre-Mer), Paris, Berger-Levrault, 1963, p. 209-210.

[219] RYCKMANS, P., *Étapes et jalons*, p. 19.

même célibataires, comme les enfants mineurs et les hommes invalides, étaient exemptées de paiement de l'impôt. Elles ne recevaient donc pas le livret d'identité.

D'un côté, cela peut être perçu comme un avantage, une peine de moins pour elles. Mais en réalité ce n'était pas le cas, parce que c'est elles, plus disponibles à faire les travaux des champs, qui souvent aidaient, par le produit de leur vente aux nouveaux marchés, leurs époux à payer les impôts, En effet, souvent tracassés par les multiples sollicitations des *capita* et policiers de l'administration belge pour des corvées non rémunérées, les hommes n'avaient pas le temps de travailler pour eux-mêmes et gagner de quoi payer l'impôt, le fameux *palata*. Cette exemption des femmes ne signifiait donc autre chose que leur infériorisation sociale par rapport aux mâles qui, eux, même invalides, recevaient quand même le livret d'identification.

Le système politique et administratif belge inculquait ainsi dans la tête des Congolais le patriarcat occidental de l'époque. L'on sait que la politique d'un pays, d'une contrée, a immanquablement une influence sur le comportement de ses habitants. Le paternalisme transmis et inculqué par des *macho* (mâle, en espagnole), faisait ainsi croire que le *capita*, la tête, d'un village, d'une société ne peut être que celle d'un homme. C'est le machisme qui s'installait ainsi dans les mentalités des Nande, comme chez tous les autres Congolais. Les hommes devenaient aussi les *capita*, *têtes*, de leurs familles respectives. Le paternalisme ferme de l'administration coloniale se traduisait donc au niveau de la base par la montée du patriarcat et l'infériorisation sociale des femmes.

2.5 Le recul des femmes au culte des grands villages

Emprunt des nouvelles pratiques religieuses

A l'époque de gros villages, le culte familial disparaît graduellement au profit d'un autre à deux niveaux successifs : le culte du village et celui du grand royaume. Plusieurs innovations et éléments d'emprunt

extérieur à la culture Nande auront déjà été introduits dans la vie religieuse. Un exemple de ces emprunts serait le culte à *Nyavingi* qui se retrouve chez les *Banyarwanda*. Randall Packard fait remarquer que ce culte aurait été introduit chez les *Basukali* par Karakwenzi que j'ai mentionné plus haut parmi les étrangers venus à la recherche de l'ivoire dans la vallée du Semliki. Venu du Rwanda, Karakwenzi, dit Packard, se proclamait fils de l'esprit *Nyavingi* pour légitimer son pouvoir. Il va construire plusieurs huttes consacrées à *Nyavingi* sur le rivage nord du lac Edouard[220]. Il aurait ensuite introduit ce culte à Isale et même plus haut dans la région montagneuse de Kyondo et Maseki, où, par moment, il s'était établit. Plus tard le chef Nande Vyogho, influencé, aurait construit lui-même un lieu sacré à *Nyavingi* et aurait donc perpétué ce culte[221]. Le culte des grands villages a donc déjà subi beaucoup d'influences étrangères. Nombreuses pratiques, parmi lesquelles celles qui ont tendance à exclure la participation des femmes aux rites cultuels, ne sont pas forcément reçus de la tradition ancestrale Nande.

Si, comme je l'ai dit plus haut, l'officiant du culte familial d'un hameau était le chef de la famille qu'on appelait « *Mukulu wa Bandu* », au niveau du culte sacrificiel du grand village rassemblant plusieurs familles, le chef du groupe sacerdotal devint, d'après l'abbé Waswandi, le devin-prêtre qu'on appelait « *mukumu* »[222]. Il n'est pas fortuit de noter qu'il existe une tribu dite « *Bakomo* » ou « *Bakumu* » (le pluriel de *mukumu*) dans l'actuelle Province du Maniema (anciennement Province Orientale du temps de l'EIC de Léopold II et de la colonisation par le Gouvernement belge). Cette ressemblance des noms était-elle le fait d'un pur hasard ? Certaines données historiques permettent de douter.

---

[220] PACKARD, R., *Chiefship and Cosmology*, p. 139.

[221] PACKARD, R., *Chiefship and Cosmology*, p. 157-158.

[222] Cf. WASWANDI Ngoliko Kakule, « Culte sacrificiel à Dieu NYAMUHANGA chez les Nande », p. 72.

La première, c'est que les *Bakumu* (ou Bakomo) ont été, comme les Nande, dans le royaume du Kitara. Ils auraient quitté pour se diriger vers l'Ouest, dans la forêt orientale de l'actuelle RDC avant les Nande, le Nyanga et les Hunde. Avant de s'installer dans l'actuel territoire de Lubutu, ils auraient séjourné dans la région comprise entre Irumu et Beni. Ce qui n'est pas loin du territoire de Nande. C'est eux qui auraient enseigné la pratique et le rite religieux de la circoncision aux Nyanga et sans doute aussi à leurs voisins, les Nande[223].

La deuxième donnée à noter, c'est qu'au cours de la colonisation belge, autour des années 1934, l'administration coloniale avait circonscrit la région des Nande dans la Province de Stanleyville qui englobait l'actuelle Province Orientale, une partie de l'actuelle Province du Maniema et le Nord Kivu[224]. Il y a eu sans doute sous une même circonscription territoriale des contacts entre populations et donc des influences mutuelles. Il n'est donc pas exclu que les Nande aient emprunter la pratique de la divination chez les *Bakumu* et aient appelé par ce nom, les personnes qui étaient présentées ou reconnues comme des devins.

Recule du sacerdoce féminin

Dans le culte des grands villages, dont le devin-prêtre sera le *mulauli* ou le *mukumu*, les femmes sont certes placées à l'arrière-plan. Cependant, les Nande conçoivent encore qu'une femme peut jouer ce rôle de devin-prêtre. Le féminin du *mukumu* sera bel et bien attesté chez eux. Ils l'appelleront « *mukumukali* ». Ce qui revient donc à dire que la fonction

---

[223] Cf. « Les Bakumu ou Bakomo » sur Internet : http://www.bushenge-occident.com/pages/kumu.phg

[224] En 1934, la Province de Stanleyville était sudivisée en trois District : les Districts de Stanleyville, de l'Uele et du Kibali-Ituri. Ce dernier District regroupait huit Territoires parmi lesquels se trouvaient les Territoire des « Wanande-Nord » et des « Wanande-Sud » ayant respectivement comme chefs-lieux Beni et Lubero ; cf. *Annuaire du Congo Belge. Livre d'adresses 1934*, Bruxelles, 1934, p. 222-228.

sacerdotale du *mukumu* du village n'était pas réservée aux seuls hommes. Un village pouvait avoir également une femme à cette place. Quelle était sa fonction ?

À en croire la définition que l'Abbé Mulago donne à la divination dans les civilisations africaines en général et des bantous en particulier, ce devin-prêtre était la personne qui a l'art de déchiffrer de façon correcte le sens de manifestations des puissances du monde qui entoure les hommes et de révéler les vérités cachées, présentes ou futures[225]. Dans la croyance Nande, une femme comme un homme pouvait valablement posséder cet art et assumer la fonction de devin-prêtre, dans le culte périodique du village, et, dans la vie quotidienne du peuple, il joue le rôle de confesseur, d'exorciste et de psychothérapeutique. Il était distingué du guérisseur (« *Musaki* ») et du mauvais envoûteur, le sorcier (*muloyi*) qui était souvent chassé du village.

Au niveau du culte du royaume, qui avait lieu une fois l'an, à la fin de la récolte des céréales, le rôle des femmes devient moins apparent. Étant donné le fait que le *mwami* est un personnage à la foi politique et religieux, c'est lui qui en est l'instigateur. Accompagné d'une autre personnalité du royaume dite « *isemwami* », il est le sacrificateur principal, au centre du groupe de trois autres officiants appelés : *muhereri, muvemberi et muheri*[226]. C'est un groupe composé principalement d'hommes. D'après l'Abbé Waswandi, une jeune fille y est néanmoins associée, à côté d'un jeune garçon, tous deux chastes, pour symboliser « la pureté et l'innocence de l'humanité telle qu'elle doit se présenter devant Dieu, le Parfait »[227]. Les femmes ne seront d'ailleurs pas catégo-

---

[225] MULAGO Gwa CIKALA Musharhamina, *La religion traditionnelle des bantu* … (Op. cit.), p. 24.

[226] Au sujet des officiants du culte de sacrifice à NYAMUHANGA, lire WASWANDI Ngoliko Kakule, « Culte sacrificiel à Dieu NYAMUHANGA chez les Nande », p. 70-74.

[227] WASWANDI Ngoliko Kakule, art. cit., p. 71.

riquement écartées étant entendu qu'en vue des cérémonies de sacrifices, c'est elles qui préparaient la pâte d'éleusine à offrir.

Plus tard, la circoncision masculine prendra les allures d'une véritable cérémonie religieuse dite *lusumba*. Elle sera accompagnée d'une danse et d'une procession-promenade dite *mukumo*, - qui ne remonte pas à l'époque de hameaux ancestraux et n'est pas sans lien avec les *Bakumu* évoqués ci-dessus -, conduisant les nouveaux circoncis et leurs maître de villages à villages. Elle est entourée d'interdit et les femmes, comme les jeunes enfants non circoncis étaient tenues à se mettre à l'écart, voire à se cacher loin de cette procession. C'est, à mon sens, l'unique cérémonie à caractère religieux dont les femmes seront impérativement exclues. Non seulement parce qu'elles n'y étaient pas concernées et donc pour des raisons de pudeur, mais aussi et surtout du fait de l'influence des pratiques extérieures à la culture ancestrale Nande.

La pratique de la circoncision et la cérémonie religieuse autour de l'esprit *kapipi*, introduisit dans la mentalité une espèce de vénération de la virilité, de la fécondité et une élévation sociale des males au-dessus des femelles. La circoncision, rappelons-nous, est venue de l'influence des *Bakumu* (ou *Bakomo*) par le truchement des peuples voisins, dont les Nyanga et les Léga. Il va donc de soi que cette influence d'autres peuples ait apporté des considérations religieuses allant dans le sens de l'infériorisation sociale et de l'exclusion des femmes de certaines cérémonies religieuses. Ce phénomène me paraît analogue à celui du peuple juif. En effet, à partir du moment où la pratique de la circoncision devint une marque d'Alliance du peuple avec son Dieu, la femme, qui ne peut être circoncise recule devant les hommes et, croit-on, devant Dieu, l'Être suprême conçu de façon anthropomorphique comme un mâle. C'est ainsi que dans le Temple de la religion juive, la place des femmes était derrière les parvis des prêtres et des dignes fils d'Israël, juste avant celui des Gentils ou païens incirconcis.

De même, l'introduction de la circoncision chez les Nande, non seulement comme pratique sanitaire, mais aussi et surtout comme cérémonie religieuse d'initiation à la vie adulte, sera donc un des facteurs de la sublimation du mâle sur la femelle. Les Nande n'ont pas pratiqué d'incision, une pratique qui serait parallèle à la circoncision et qui serait propre aux femmes, ni d'autre forme de mutilation ou transformation du corps qu'on peut voir sur certaines images de l'époque coloniale. Dans la suite de ce *lusumba* et *mukumo*, bien d'autres pratiques qui dépersonnalisent les femmes pénètrent dans la vie des Nande. Ce sera le cas du rituel de deuil à la mort d'un homme, où la veuve sera soumise à des pratiques douloureuses et dégradantes.

A mon sens, toutes ces pratiques ont commencé à s'installer chez les Nande lors du brassage des peuples et du métissage des cultures. Pour preuve, je peux citer la similarité de vocabulaire au sujet d'un rituel de deuil qui se retrouve aussi bien chez les *Baluba* du Kasai que chez les Nande. En effet, d'après Claudia Grassi, qui a étudié ce rituel chez les africains, dit au sujet des *Baluba* de la RDC, que ce peuple croit que la personne morte devient un esprit qui requiert que les vivants le vénèrent et l'accompagnent avec des pleurs appropriés. D'où la nécessité de pratique d'un rituel. Dans le cas des Baluba, dit Claudia Grassi, ce rituel consiste en une danse sacrée spécifique, dite *amasinduka*, exécutée par les femmes, et d'un sketch de combat, appelé *omukovo*, qui est fait par les hommes munis de lances et des boucliers[228]. La pratique est quelque

[228] Voici, dans une traduction en français, ce que dit Claudia Grassi en Italien : « La tribu Luba de la République Démocratique du Congo considère les morts comme des esprits qui doivent être respectés en pratiquant des danses sacrées ; les femmes effectuent des mouvements spécifiques en l'honneur des morts, amasinduka, tandis que les hommes pratiquent une sorte de combat rituel avec la lance et le bouclier, omukovo. » Cf. GRASSI, C., "I riti di commiato in Africa", dans *Oltre. Periodico dell'imprenditoria funeraria e cimeteriale*, http://www.oltremagazine.com/articolo.html?id-articolo=908.

peu différente chez les Nande, mais les vocables sont les mêmes. Ce qui connote une influence entre les deux peuples.

C'est dans ce contexte que le Christianisme, viendra trouver les Nande. Va-t-il réhabiliter les femmes ou plutôt continuer à légitimer leur subordination et infériorisation sociale ? Pour limiter mon champ d'investigation, j'ai choisi de ne m'occuper que de la période allant de l'époque ancestrale à celle de la colonisation belge. L'étude de l'impact du christianisme pourra faire l'objet d'une autre étude.

Synthèse

Pour indiquer l'impact de la colonisation belge sur la vie des femmes, je suis parti de la définition de sa nature. C'était une colonisation d'exploitation dont Georges Hostelet, le défenseur de « l'œuvre civilisatrice de la Belgique au Congo », indique les aspects dominants. Colonisation d'exploitation à la fois d'un peuple et de son territoire, il s'agissait, selon la définition de Georges Hostelet, d'imposer un changement radical dans l'existence matérielle et spirituelle du peuple colonisé et de mettre en valeur économique son territoire. Tout cela, faut-il l'indiquer, c'était principalement dans l'intérêt de l'exploitant et secondairement dans celui de l'exploité. Ce deuxième intérêt, bien secondaire, était exposé aux yeux de la communauté internationale pour dissimuler le désastre causé pour la recherche du premier et son accumulation maximale. En ce qui concerne la vie des femmes, ce désastre fut, à mon sens, de cinq aspects, respectivement consécutifs aux travaux forcés, à l'introduction brusque et rapide de l'économie du marché sans étapes intermédiaires, au regroupement drastique des villages, au paternalisme coercitif de l'administration et enfin au brassage simultané et brutal des cultures.

Le premier aspect, consécutif au phénomène colonial de recrutement massif et obligatoire de la population masculine, fut immanquablement la surcharge des femmes pour les tâches domestiques et la culture des champs, essentielles pour la survie des familles. La colonisation étant

conçue pour le changement radical de l'esprit ou du mental du peuple colonisé, comme la définition susmentionnée l'indique, cet abandon des tâches de survie familiale aux femmes deviendra au fil des années de la colonisation une tare de la société colonisée, un fait culturel et s'incrustera dans la mentalité populaire jusqu'à ce jour.

En deuxième lieu, la dépendance économique qui s'était installé au 19ème siècle à cause de l'insécurité et donc du retrait de la femme des activités génératrices de revenus sera doublée ici de la féminisation de la pauvreté. Celle-ci fut, ce me semble, la conséquence directe de l'introduction brusque de l'économie du marché caractéristique du système capitaliste occidental, remplaçant le troc du marché de subsistance ancestral, sans passer par des étapes intermédiaires d'adaptation des échanges, d'apprentissage et de revalorisation des biens de l'économie ancienne. La gestion des biens de l'agriculture étant entre les mains des femmes, celles-ci seront donc les principales victimes et sombrées dans la dépendance économique vis-à-vis des hommes qui, dans le cas des employés des mines et autres sociétés d'exploitation, recevront un maigre salaire ou rien du tout, dans le cas du travail de portage obligatoire qui était devenu presque quotidien. Il y a féminisation de la pauvreté, non pas parce que les femmes seraient plus pauvres que les hommes, mais parce que c'est elles, qui désormais portent le point de la survie de la famille et gardent l'ancienne économie de subsistance dont les valeurs d'échanges sont sous-estimées, démonétisées.

L'immoralité, consécutive à l'éclatement du cadre familial traditionnel, qui était le garant des valeurs morales et spirituelles, fut un troisième aspect du désastre colonial du regroupement des villages et de la création des centres extra-coutumiers, aussi bien chez les femmes que les hommes. Elle se développera chez les femmes sous forme de prostitution et de concubinage. L'on sait que la prostitution est l'un de ces phénomènes des grandes agglomérations africaines qui achève la dignité des femmes. Dans un contexte de brassage des cultures et des croyances,

ce phénomène sera accompagné d'un autre plus cruel : la croyance à la sorcellerie féminine et la chasse aux sorcières. Si le premier chosifie la femme en faisant d'elle un objet de plaisir masculine, le deuxième l'avilie et la soumet à une série d'interdits alimentaires pour la guérir ou lui prévenir le danger. Comme dit un adage, sous une autre culture, autres mœurs. La femme garde son titre de « *mughole* », mais décline de son respect ancestral, désormais soumise à des interdits et restrictions dont le nombre ne cesse de croître avec l'introduction de nouvelles mœurs.

Le quatrième aspect fut lié au système administratif. L'administration coloniale belge, connu pour son paternalisme, eut en effet une conséquence insoupçonnée sur la vie des femmes. Les colonisateurs avaient sous-estimé les capacités du Noir de se prendre en charge et croyaient qu'ils devaient le prendre par la main et le mener comme un petit enfant à éduquer. Depuis la métropole jusqu'au pater familias, en passant par l'administration du territoire, ses collaborateurs, les chefs d'entreprises employeurs du Noir, le grand-chef devenu auxiliaire de l'administration belge et le *capita* du village, il y eut une coercition des hommes qui font subir leur pouvoir aux autres. Ce système se traduisit au niveau de la base par un patriarcat de domination de l'homme, qui possède la femme et les enfants, et donc une infériorisation de la femme.

En fin sur le plan religieux, le machisme susmentionné fait reculer la participation de la femme au culte sacrificiel de grands villages. Le brassage culturel consécutif au recrutement massif de la main-d'œuvre introduit des nouvelles croyances et apporte de modifications, voire des mutations profondes dans la vie religieuse du peuple en contact avec d'autres cultures religieuses. Un des faits marquant, fut l'introduction de la circoncision comme pratique, non seulement sanitaire, mais aussi et surtout religieux (*lusumba*) entraîna une certaine sublimation du sexe masculin et une certaine surestimation de l'importance de la capacité de fécondation, de la virilité, au détriment de la fécondité, de la féminité, et

donc une certaine surestimation religieuse du mâle au détriment de la femelle. Étant donné la place de la religion dans la vie des Nande toutes les conditions étaient réunies pour croire que la femme est sortie inférieure de la main du Créateur.

CONCLUSION

L'Afrique étant une mosaïque des cultures, la situation socio-culturelle de ses peuples n'est pas la même partout, dans l'espace et dans le temps. À l'issue de cette étude, je peux affirmer que la discrimination sexiste et ses corollaires sur les femmes d'Afrique centrale n'est pas aussi ancienne qu'on la croit, soi-disant profondément incrustée dans la tradition africaine jusqu'à la faire remonter à l'époque ancestrale. Les femmes ont plutôt subi un processus d'infériorisation et de subordination à leurs semblables masculins, qui peut être décrit comme le déclin d'une civilisation. Dans une étude du cas des femmes de l'ethnie Nande, j'ai décrit un processus de régression qui s'est étalé sur une longueur de temps d'au moins deux siècles, au cours desquels les femmes ont quitté petit à petit, comme à reculons, le devant de la scène publique de la vie de leur peuple, au fur et à mesure de l'intensification du contact avec les civilisations conquérantes, venues de loin.

Avant la description de ce processus, j'ai montré qu'à l'époque ancestrale, les femmes mères qui accouchent, et qui donnent la vie au lignage familial canalisé comme un pont entre des clans aux liens de plus en plus complexes, étaient au centre de la société et désignées avec considération et révérence comme des reines, « Baghole ». Si la dépendance économique est la racine de toutes les dépendances, les *Baghole* n'étaient pas économiquement dépendantes de leur « ami » (traduction

littérale du terme mari, « *mwira* », chez les Nande). Dans un système économique basé essentiellement sur l'agriculture et principalement sur la culture des champs, c'est elles en effet qui possédaient et géraient le grenier familial.

Il est connu que les Africains étaient très religieux. Dans ce domaine capital, au moment où la société nande était un ensemble de hameaux familiaux, la religion n'était pas une affaire régentée uniquement par les hommes. Dans le hameau familial, le rituel était gouverné par la personne la plus vieille que la croyance des Nande rapprochait, à cause de son âge et de son expérience, des *anciens* (entendons ici les parents géniteurs de la famille qui étaient déjà morts). Car, le culte rendu à la divinité devait se conformer au rituel d'antan, qui était pratiqué depuis toujours par les *anciens*, les Nande, comme bien d'autres peuples africains, étant très traditionalistes. Les deux sexes participaient activement au sacrifice religieux : les femmes apportaient la pâte d'éleusine et les hommes la bête à immoler.

Entourée de tant de considérations, la femme, mieux la *mughole* (femme-reine), même coupable d'un délit quelconque, ne devait pas être humiliée en public et surtout pas violentée. Représentante de sa famille d'origine, dans celle de son mari, tout tort qu'elle subissait pouvait être supposé infligé à toute sa famille. Le mari qui laissait mourir sa femme par irresponsabilité, comme tout homme qui se rendait coupable de viol, était sévèrement puni de bannissement du milieu des siens et contraint ainsi à aller vivre dans la brousse, loin du village. Le *munande* appelait cet homme banni « *omukumbira* », c'est-à-dire l'homme qui pue. Sa puanteur, c'est soit son irresponsabilité qui cause la mort d'une reine, soit son acte odieux de viol à l'égard de celle dont la sexualité était entourée de circonspection, de pudeur et ne pouvait être banalisée. Le cérémoniel du mariage dans les villages était en fait conçu pour faire l'éloge de la femme-reine et pour célébrer l'union entre familles. C'était l'apothéose de sa fierté.

Mon étude a montré que c'est à partir du 19ème siècle, avec l'arrivée des esclavagistes, que la fierté de la femme-reine décroit et commence à rétrograder. Dans un climat d'insécurité physique sans pareil, où l'angoisse et le sentiment d'impuissance devant des envahisseurs munis d'armes à feu hantaient l'esprit du peuple Nande, la femme vit une situation particulière. Elle, qui figurait en tête de la liste des matières premières de l'empire commercial de l'ivoire et des esclaves, devait vivre cachée. Elle recule du devant de la scène publique. C'est l'homme, son mari qui doit braver les dangers d'assassinat ou d'enlèvement pour nourrir et protéger sa famille. Elle est astreinte à se dissimuler dans des cachettes, très loin de la place publique repérable du hameau familial. Désormais, elle dépend économiquement de son mari.

J'estime que c'est à partir de ce moment que, chez les Nande, naissent certains proverbes et adages qui font l'éloge de l'agilité de l'homme, capable de détaler devant les chasseurs d'esclaves et les razzias des envahisseurs, et de sa bravoure à nourrir sa femme et sa famille. C'est là l'origine de l'expression « nourrir une femme ». Chez les Nande, n'est autorisé à se marier que le garçon qui, par son comportement, fait preuve d'aptitude à prendre soin de sa femme, qui, elle, est considérée comme vulnérable dans un contexte d'insécurité. C'est un mythe qui est ainsi introduit dans le mental populaire et qui va structurer certaines pratiques, surtout celles qui entourent le mariage.

J'ai fait également remarqué le fait de l'introduction de la circoncision par les arabisés. Cette pratique aura un impact insoupçonné sur les mentalités des peuples qui l'ont adoptée. Il s'agira désormais de faire l'éloge de la fécondation au détriment de la fécondité. Du coup, loin de la valorisation que la tradition ancestrale accorde à la femme, cette mère qui accouche et grandit le lignage, les rites de circoncision et d'initiation de jeunes gens à la vie font de plus en plus croire que c'est « l'homme qui engendre d'une femme » (*omulume yakabuta oko mukali*) et donc compte pour la survie et la perpétuation du clan.

Au début du 20ème siècle, la colonisation belge assoie le patriarcat de domination des hommes sur les femmes par son système administratif paternaliste et coercitif. En effet, l'administrateur belge s'est fait seconder, au niveau des villages, par des « *capita* » (chefs de village) et a, par le fait même, supplanté le vieux père (*omusyakulu*) du hameau familial. Par sa pratique de l'inscription de la femme et de ses enfants dans la carte d'identité de son mari, la « *mughole* » traditionnelle est subordonnée à son mari. Elle n'a pas de carte d'identité propre à elle et, comme les enfants mineurs, elle ne paie pas l'impôt dans le système belge. Dans cette administration coloniale, elle est donc socialement, politiquement et économiquement dépendante de son mari de la même manière que ses enfants le sont du *pater familias* (père de famille).

Le colonisateur transmet ainsi au Noir une culture machiste selon laquelle le mâle est supérieur à la femelle. Dans les nouveaux villages qui regroupent les hameaux jadis parsemés sur le territoire, la mentalité populaire est ainsi reconstruite dans un système qui bannit la tradition ancestrale. Pire encore, la colonisation brasse les traditions africaines dans une mixture culturelle en rassemblant dans de grandes agglomérations, prêt des mines et des plantations, de gens originaires des ethnies ou peuples fort différents. Ils vont leur imposer une langue commune, le Swahili introduit par les arabisés lors de la chasse aux esclaves et issu, lui aussi, d'un mélange de mots bantous à la langue arabe. Dans ce métissage culturel, aucun peuple, même en gardant sa langue, ne reste identique à lui-même.

Sous cette colonisation, les travaux forcés des mines, des plantations, de transport sur des tipoy[229] ou tipoyes des administrateurs coloniaux, des notables, des explorateurs du territoire et des chercheurs belges ou

---

[229] Orthographiée aussi « *tipoye* », cette grande chaise était attachée sur deux longues traverses transportées par quatre personnes, deux en avant et deux derrière. Les Nande l'ont appelé *kiboya* et l'utilisent encore aujourd'hui en milieu rural non pourvu de route pour le transport des malades agonisants à l'hôpital.

autres Blancs qui les accompagnaient vont surmener les hommes. Les femmes seront également surchargées seules des travaux domestiques et de la culture des champs pour la survie de leur famille. Cet abandon des charges de ménages aux femmes restera une tare, devenu un fait culturel incrusté dans la mentalité. Étant donné que c'est l'homme engagé au travail du Blanc ou au service de la colonie qui gagne un salaire, la femme devient pauvre et économiquement dépendante de son mari, sous cette nouvelle économie du marché introduite brutalement par la colonisation. Les biens de l'agriculture qui étaient entre ses mains ne sont pas valorisés. La femme doit travailler dur, car c'est elle qui porte le poids de la survie familiale. Son mari, s'il n'est pas parmi les rares employés de la colonie, passe ses journées sous les tipoy ou la bêche à la main pour le traçage des routes et autres corvées et travaux forcés non rémunérés. La féminisation de la pauvreté s'installe et s'intensifie. Elle sera la source de toutes les autres dépendances, y compris la dépendance sexuelle.

La situation actuelle de la femme est, on ne peut plus clair, le résultat d'un processus et d'une interaction de plus d'un facteur, comme je viens de le montrer. Les hommes devraient prendre conscience des tares coloniales et s'en défaire. Ce qui a eu un début, peut avoir une fin. Les femmes pourront ainsi trouver leur libération et redevenir ces *Baghole* d'antan. Les civilisations qui honorent les femmes, mères qui, aidées par les hommes, donnent la vie, sont certainement les plus stables et prospères.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages

Annuaire du Congo Belge. Livre d'adresses 1934, Bruxelles, 1934.

ANSTEY, R., *King Leopold's Legacy. The Congo under Belgian Rule 1908-1960*, London, Oxford University Press, 1966.

BERGMANS, L., *Les Wanande T1 Les Baswagha (Aperçu historique)*, Butembo, Editions A.B.B (Assomption – Butembo – Beni), 1970.

BONTINCK, F., *Aux origines de l'État Indépendant du Congo. Documents tirés d'archives américaines* (Publications de l'Université Lovanium de Léopoldville, no 15), Louvain – Paris, Editions Nauwelaerts & Béatrice-Nauwelaerts, 1966.

CORNEVIN, R., *Histoire du Congo (Léopoldville)* (Collection Monde d'Outre-Mer), Paris, Berger-Levrault, 1963.

DE SÈVE, M., *Pour un féminisme libertaire*, Montréal, Boréal Express, 1985.

HEINZELIN de BRAUCOURT, Jean de, *Les Fouilles d'Ishango* (Exploration du Parc National Albert, Mission J. De Heinzelin De Braucourt (1950), Fascicule 5), Bruxelles, Institut des Parcs Nationaux du Congo Belge, 1957.

HOCHSCHILD, A., *King Leopold's Ghost. A Story of Creed, Terror and Heroism in Colonial Africa*, New York, Mariner Books/Houghton Mifflin Company, 1998.

HOSTELET, G., *L'œuvre civilisatrice de la Belgique au Congo de 1885 à 1945. T. I L'œuvre économique et sociale* (Institut Royal Colonial Belge. Mémoires), Bruxelles, J. Duculot, 1954.

HOSTELET, G., *L'œuvre civilisatrice de la Belgique au Congo, de 1885 à 1953, T. 2. Les avantages dont les Blancs et les Noirs ont bénéficié et bénéficieront de l'œuvre civilisatrice de la Belgique au Congo* (Institut Royal Colonial Belge, Mémoires), Bruxelles, J. Duculot, 1954.

KIZITO NTITE MUKENDI, A., *Conte du Roi souverain Léopold II. Le gant qui hante notre Congo* (Mémoires de la Poule), Paris, Le Publieur, 2005.

MARTY, M. E. et APPLEBY R. S., *The Glory and the Power. The Fundamentalist Challenge to the Modern World,* Boston, Beacon Press, 1992.

MASOIN, F., *Histoire de l'État Indépendant du Congo,* T. 2, Namur, Imprimerie Picard-Balon, 1913.

MAUREL A. (ou MERLIER M.), *Le Congo. De la colonisation belge à l'indépendance (Collection* « Zaïre-Histoire et Société »), Paris, L'Harmattan, 1992.

MAURICE, A., *Stanley. Lettres inédites,* Bruxelles, Office de publicité, S.A., 1955.

MERCIER, R., *Le travail obligatoire dans les colonies africaines. Thèse pour le doctorat en Droit présenté et soutenue le mardi 3 janvier 1933, à 14 heures* (Université de Nancy – Faculté de Droit), Vesoul, Imprimerie Nouvelle, 1933.

MERCY ODUYOYE, *Les colliers et les perles. Réflexion d'une femme sur le christianisme africain* (Traduit de l'Anglais par Marie-Claire DATI), Yaoundé, CLE, 2002.

MOISAN, M., (réd.), *Pour que cesse l'inacceptable : Avis sur la violence faite aux femmes*, Québec (Province), Gouvernement du Québec : Conseil du Statut de la Femme, 1993.

MULAGO gwa CIKALA Musharhamina, *La religion traditionnelle des bantu et leur vision du monde* (Bibliothèque du Centre d'Etudes des Religions Africaines 1), Kinshasa, Presses Universitaires du Zaire, 1973.

MULAGO gwa CIKALA, V., *Mariage traditionnel africain et mariage chrétien. Pour une pastorale et une liturgie inculturées*, Kinshasa, Editions Saint Paul Afrique, 1991.

MULWA, W.E., *Sura mpya ya Kanisa linalojengwa juu ya mwamba. Historia ya Africa Inland Church*, AIC Press, Kijabe (Kenya), sd.

NELSON, J. E., *Christian Missionizing and Social Transformation. A History of Conflict and Change in Eastern Zaire*, New York, Praeger Publishers, 1992.

NDAYWEL è NZIEM, I., *Histoire générale du Congo. De l'héritage ancien à la République Démocratique*, Paris, Bruxelles, CGRI, Duculot, 1998.

PACKARD, R. M., *Chiefship and Cosmology. An Historical Study of Political Competition*, Bloomington, Indiana University Press, 1981.

RYCKMANS, P., *Etapes et jalons. Discours prononcés aux Séances d'Ouverture du Conseil de Gouvernement du Congo Belge*, Bruxelles, Maison Ferdinand Larcier, S.A., 1946.

SLADE, R., *King Leopold's Congo. Aspects of the Development of Race Relations in the Congo Independent State*, London, Oxford University Press, 1962.

STANLEY, H. M., *La découverte du Congo. Ouvrage composé des lettres écrites par H. M. Stanley au cours de son exploration, complétées d'après son journal de route par Lucien Herdebert,* Paris, Librairie Paul Paclot, s.d. (18…).

STANLEY, H. M., *How I Found Livingstone. Travels, Adventures, and Discoveries in Central Africa; Including Four Months' Residence with Dr. Livingstone*, London, Sampson Low, 1873.

STANLEY, H. M., *Dans les ténèbres de l'Afrique. Recherche, délivrance et retraite d'Emin Pacha*[3], T.1, Paris, Librairie Hachette et C[ie], 1890.

STANLEY, H. M., *Dans les Ténèbres de l'Afrique. Recherche, délivrance et retraite d'Emin Pacha*[3], T. 2, Paris, Librairie Hachette et Cie, 1890.

STANLEY, H. M., *Slavery and the Trade in Africa*, New York, Harper & Brothers Publishers, 1893.

STANLEY, H. M., *Vers les montagnes de la lune. Sur les traces d'Emin Pacha 1887-1889* (collection : D'ailleurs ; série : Le tour du monde), éd. Phébus, 1993.

STÜCKELBERGER, C., *Des églises sans corruption sont possibles. Expériences, valeurs, solutions.* Globethics.net Focus No.2, Genève, Globethics.net, 2013.

VERHAEGEN, B., *Femmes Zaïroises de Kisangani. Combats pour la survie* (Collection « Zaïre-Histoire et Société »), Louvain-La-Neuve et Paris, Centre d'Histoire de l'Afrique et L'Harmattan, 1990.

Articles

GRASSI, C., « I riti di commiato in Africa », in *Oltre. Periodico dell'imprenditoria funeraria e cimeteriale,* at http://www.oltremagazine.com/articolo.html.

KAKULE MBAKWIRAVUSA, A., « Polygamie et évangélisation en Afrique », dans *Revue Africaine de Théologie,* Vol.14, n^{os} 27-28, p. 165-181.

MASHAURI KULE TAMBITE, « Organisation étatique des Yira et son origine », dans *La civilisation ancienne des peuples des grands lacs. Colloque de Bujumbura 1979*, Paris, Bujumbura, C.C.B. (Centre de Civilisation Burundaise) et Karthala, 1981, p. 160-172.

MASHAURI KULE TAMBITE, « Qui sont les Yira : Nande ou Kondjo ? Histoire d'une perte d'identité », dans *Zaïre-Afrique*, 1982, 168, p. 435-506.

PACKARD, R.M., « Social Change and History of Misfortune among the Bashu of Eastern Zaïre », dans KARP Ivan and BIRD, C. S. (éd.), *Eplorations in African Systems of Thought*, Bloomington, Indiana University Press, 1980, p. 232-267.

ROUDY, Y., « L'égalité professionnelle », dans DAYRAS, M. (dir), *Liberté, égalité…et les femmes*, T. 2, Paris, Libre Arbitre, 1990, p.71-82.

WASWANDI NGOLIKO KAKULE, « Culte sacrificiel à Dieu Nyamuhanga chez les Nande du Zaïre et signification du sacrifice », dans *Revue Africaine de Théologie,* Vol.14, n^{os} 27-28, 1990, p.65-102

Globethics.net is a worldwide ethics network based in Geneva, with an international Board of Foundation of eminent persons, 140,000 participants from 200 countries and regional and national programmes. Globethics.net provides services especially for people in Africa, Asia and Latin-America in order to contribute to more equal access to knowledge resources in the field of applied ethics and to make the voices from the Global South more visible and audible in the global discourse. It provides an electronic platform for dialogue, reflection and action. Its central instrument is the internet site *www.globethics.net*.

Globethics.net has four objectives:

Library: Free Access to Online Documents
In order to ensure access to knowledge resources in applied ethics, Globethics.net offers its *Globethics.net Library*, the leading global digital library on ethics with over 1 million full text documents for free download. A second library on Theology and Ecumenism was added and a third library on African Law and Governance is in preparation and will be launched in 2013.

Network: Global Online Community
The registered participants form a global community of people interested in or specialists in ethics. It offers participants on its website the opportunity to contribute to forum, to upload articles and to join or form electronic working groups for purposes of networking or collaborative international research.

Research: Online Workgroups
Globethics.net registered participants can join or build online research groups on all topics of their interest whereas Globethics.net Head Office in Geneva concentrates on six research topics: *Business/Economic Ethics, Interreligious Ethics, Responsible Leadership, Environmental Ethics, Health Ethics and Ethics of Science and Technology.* The results produced through the working groups and research finds their way *into online collections* and *publications* in four series (see publications list) which can also be downloaded for free.

Services: Conferences, Certification, Consultancy
Globethics.net offers services such as the Global Ethics Forum, an international conference on business ethics, customized certification and educational projects, and consultancy on request in a multicultural and multilingual context.

www.globethics.net ■

Globethics.net Publications

The list below is only a selection of our publications. To view the full collection, please visit our website.

All volumes can be downloaded for free in PDF form from the Globethics.net library and at www.globethics.net/publications. Bulk print copies can be ordered from *publictions@globethics.net* at special rates from the Global South.

The Editor of the different Series of Globethics.net Publications Prof. Dr. Obiora Ike, Executive Director of Globethics.net in Geneva and Professor of Ethics at the Godfrey Okoye University Enugu/Nigeria.

Contact for manuscripts and suggestions: *publications@globethics.net*

Global Series

Christoph Stückelberger / Jesse N.K. Mugambi (eds.), *Responsible Leadership. Global and Contextual Perspectives*, 2007, 376pp. ISBN: 978–2–8254–1516–0

Heidi Hadsell / Christoph Stückelberger (eds.), *Overcoming Fundamentalism. Ethical Responses from Five Continents*, 2009, 212pp.
ISBN: 978–2–940428–00–7

Christoph Stückelberger / Reinhold Bernhardt (eds.): *Calvin Global. How Faith Influences Societies*, 2009, 258pp. ISBN: 978–2–940428–05–2.

Ariane Hentsch Cisneros / Shanta Premawardhana (eds.), *Sharing Values. A Hermeneutics for Global Ethics*, 2010, 418pp.
ISBN: 978–2–940428–25–0.

Deon Rossouw / Christoph Stückelberger (eds.), *Global Survey of Business Ethics in Training, Teaching and Research*, 2012, 404pp.
ISBN: 978–2–940428–39–7

Carol Cosgrove Sacks/ Paul H. Dembinski (eds.), *Trust and Ethics in Finance. Innovative Ideas from the Robin Cosgrove Prize*, 2012, 380pp.
ISBN: 978–2–940428–41–0

Jean-Claude Bastos de Morais / Christoph Stückelberger (eds.), *Innovation Ethics. African and Global Perspectives*, 2014, 233pp.
ISBN: 978–2–88931–003–6

Nicolae Irina / Christoph Stückelberger (eds.), *Mining, Ethics and Sustainability*, 2014, 198pp. ISBN: 978–2–88931–020–3

Philip Lee and Dafne Sabanes Plou (eds), *More or Less Equal: How Digital Platforms Can Help Advance Communication Rights*, 2014, 158pp. ISBN 978–2–88931–009–8

Sanjoy Mukherjee and Christoph Stückelberger (eds.) *Sustainability Ethics. Ecology, Economy, Ethics. International Conference SusCon III, Shillong/India*, 2015, 353pp. ISBN: 978–2–88931–068–5

Amélie Vallotton Preisig / Hermann Rösch / Christoph Stückelberger (eds.) *Ethical Dilemmas in the Information Society. Codes of Ethics for Librarians and Archivists*, 2014, 224pp. ISBN: 978–288931–024–1.

Prospects and Challenges for the Ecumenical Movement in the 21st Century. Insights from the Global Ecumenical Theological Institute, David Field / Jutta Koslowski, 256pp. 2016, ISBN: 978–2–88931–097–5

Christoph Stückelberger, Walter Fust, Obiora Ike (eds.), *Global Ethics for Leadership. Values and Virtues for Life*, 2016, 444pp. ISBN: 978–2–88931–123–1

Dietrich Werner / Elisabeth Jeglitzka (eds.), *Eco-Theology, Climate Justice and Food Security: Theological Education and Christian Leadership Development*, 316pp. 2016, ISBN 978–2–88931–145–3

Obiora Ike, Andrea Grieder and Ignace Haaz (Eds.), *Poetry and Ethics: Inventing Possibilities in Which We Are Moved to Action and How We Live Together*, 271pp. 2018, ISBN 978–2–88931–242–9

Theses Series

Kitoka Moke Mutondo, *Église, protection des droits de l'homme et refondation de l'État en République Démocratique du Congo*, 2012, 412pp. ISBN: 978–2–940428–31–1

Ange Sankieme Lusanga, *Éthique de la migration. La valeur de la justice comme base pour une migration dans l'Union Européenne et la Suisse*, 2012, 358pp. ISBN: 978–2–940428–49–6

Nyembo Imbanga, *Parler en langues ou parler d'autres langues. Approche exégétique des Actes des Apôtres*, 2012, 356pp. ISBN: 978–2–940428–51–9

Kahwa Njojo, *Éthique de la non-violence*, 2013, 596pp. ISBN: 978–2–940428–61–8

Ibiladé Nicodème Alagbada, *Le Prophète Michée face à la corruption des classes dirigeantes*, 2013,298pp. ISBN: 978–2–940428–89–2

Carlos Alberto Sintado, *Social Ecology, Ecojustice and the New Testament: Liberating Readings,* 2015, 379pp. ISBN: 978-2–940428–99–1

Symphorien Ntibagirirwa, *Philosophical Premises for African Economic Development: Sen's Capability Approach*, 2014**,** 384pp.
ISBN: 978–2–88931–001–2

Jude Likori Omukaga, *Right to Food Ethics: Theological Approaches of Asbjørn Eide,* 2015, 609pp. ISBN: 978–2–88931–047–0

Jörg F. W. Bürgi, *Improving Sustainable Performance of SME's, The Dynamic Interplay of Morality and Management Systems*, 2014, 528pp.
ISBN: 978–2–88931–015–9

Jun Yan, *Local Culture and Early Parenting in China: A Case Study on Chinese Christian Mothers' Childrearing Experiences*, 2015, 190pp.
ISBN 978–2–88931–065–4

Frédéric-Paul Piguet, *Justice climatique et interdiction de nuire,* 2014, 559 pp.
ISBN 978–2–88931–005–0

Mulolwa Kashindi, *Appellations johanniques de Jésus dans l'Apocalypse: une lecture Bafuliiru des titres christologiques*, 2015, 577pp. ISBN 978–2–88931–040–1

Naupess K. Kibiswa, *Ethnonationalism and Conflict Resolution: The Armed Group Bany2 in DR Congo*. 2015, 528pp. ISBN: 978–2–88931–032–6

Kilongo Fatuma Ngongo, *Les héroïnes sans couronne. Leadership des femmes dans les Églises de Pentecôte en Afrique Centrale,* 2015, 489pp. ISBN 978–2–88931–038–8

Alexis Lékpéa Dea, *Évangélisation et pratique holistique de conversion en Afrique. L'Union des Églises Évangéliques Services et Œuvres de Côte d'Ivoire 1927–1982*, 2015, 588 pp. ISBN 978–2–88931–058–6

Bosela E. Eale, *Justice and Poverty as Challenges for Churches: with a Case Study of the Democratic Republic of Congo*, 2015, 335pp,
ISBN: 978–2–88931–078–4

Andrea Grieder, *Collines des mille souvenirs. Vivre* après *et* avec *le génocide perpétré contre les Tutsi du Rwanda*, 2016, 403pp. ISBN 978–2–88931–101–9

Monica Emmanuel, *Federalism in Nigeria: Between Divisions in Conflict and Stability in Diversity*, 2016, 522pp. ISBN: 978–2–88931–106–4

John Kasuku, *Intelligence Reform in the Post-Dictatorial Democratic Republic of Congo*, 2016, 355pp. ISBN 978–2–88931–121–7

Fifamè Fidèle Houssou Gandonour, *Les fondements éthiques du féminisme. Réflexions à partir du contexte africain*, 2016, 430pp. ISBN 978–2–88931–138–5

Nicoleta Acatrinei, *Work Motivation and Pro-Social Behaviour in the Delivery of Public Services Theoretical and Empirical Insights*, 2016, 387pp. ISBN 978–2–88931–150–7

Texts Series

Principles on Sharing Values across Cultures and Religions, 2012, 20pp. Available in English, French, Spanish, German and Chinese. Other languages in preparation. ISBN: 978–2–940428–09–0

Ethics in Politics. Why it Matters More than Ever and How it Can Make a Difference. A Declaration, 8pp, 2012. Available in English and French. ISBN: 978–2–940428–35–9

Religions for Climate Justice: International Interfaith Statements 2008–2014, 2014, 45pp. Available in English. ISBN 978–2–88931–006–7

Ethics in the Information Society: the Nine 'P's. A Discussion Paper for the WSIS+10 Process 2013–2015, 2013, 32pp. ISBN: 978–2–940428–063–2

Principles on Equality and Inequality for a Sustainable Economy. Endorsed by the Global Ethics Forum 2014 with Results from Ben Africa Conference 2014, 2015, 41pp. ISBN: 978–2–88931–025–8

Focus Series

Christoph Stückelberger, *Das Menschenrecht auf Nahrung und Wasser. Eine ethische Priorität*, 2009, 80pp. ISBN: 978–2–940428–06–9

Christoph Stückelberger, *Corruption-Free Churches are Possible. Experiences, Values, Solutions*, 2010, 278pp. ISBN: 978–2–940428–07–6

—, *Des Églises sans corruption sont possibles: Expériences, valeurs, solutions*, 2013, 228pp. ISBN: 978–2–940428–73–1

Vincent Mbavu Muhindo, *La République Démocratique du Congo en panne. Bilan 50 ans après l'indépendance*, 2011, 380pp. ISBN: 978–2–940428–29–8

Benoît Girardin, *Ethics in Politics: Why it matters more than ever and how it can make a difference*, 2012, 172pp. ISBN: 978–2–940428–21–2

—, *L'éthique: un défi pour la politique. Pourquoi l'éthique importe plus que jamais en politique et comment elle peut faire la différence*, 2014, 220pp. ISBN 978–2–940428–91–5

Willem A Landman, *End-of-Life Decisions, Ethics and the Law*, 2012, 136pp. ISBN: 978–2–940428–53–3

Corneille Ntamwenge, *Éthique des affaires au Congo. Tisser une culture d'intégrité par le Code de Conduite des Affaires en RD Congo*, 2013, 132pp. ISBN: 978–2–940428–57–1

Elisabeth Nduku / John Tenamwenye (eds.), *Corruption in Africa: A Threat to Justice and Sustainable Peace*, 2014, 510pp. ISBN: 978–2–88931–017–3

Dicky Sofjan (with Mega Hidayati), *Religion and Television in Indonesia: Ethics Surrounding Dakwahtainment*, 2013, 112pp. ISBN: 978–2–940428–81–6

Yahya Wijaya / Nina Mariani Noor (eds.), *Etika Ekonomi dan Bisnis: Perspektif Agama-Agama di Indonesia*, 2014, 293pp. ISBN: 978–2–940428–67–0

Bernard Adeney-Risakotta (ed.), *Dealing with Diversity. Religion, Globalization, Violence, Gender and Disaster in Indonesia*. 2014, 372pp. ISBN: 978–2–940428–69–4

Sofie Geerts, Namhla Xinwa and Deon Rossouw, EthicsSA (eds.), *Africans' Perceptions of Chinese Business in Africa A Survey*. 2014, 62pp. ISBN: 978–2–940428–93–9

Nina Mariani Noor/ Ferry Muhammadsyah Siregar (eds.), *Etika Sosial dalam Interaksi Lintas Agama* 2014, 208pp. ISBN 978–2–940428–83–0

B. Muchukiwa Rukakiza, A. Bishweka Cimenesa et C. Kapapa Masonga (éds.), *L'État africain et les mécanismes culturels traditionnels de transformation des conflits.* 2015, 95pp. ISBN: 978–2–88931– 042–5

Dickey Sofian (ed.), Religion, *Public Policy and Social Transformation in Southeast Asia*, 2016, 288pp. ISBN: 978–2–88931–115–6

Symphorien Ntibagirirwa, *Local Cultural Values and Projects of Economic Development: An Interpretation in the Light of the Capability Approach*, 2016, 88pp. ISBN: 978–2–88931–111–8

Karl Wilhelm Rennstich, *Gerechtigkeit für Alle. Religiöser Sozialismus in Mission und Entwicklung*, 2016, 500pp. ISBN 978–2–88931–140–8.

John M. Itty, *Search for Non-Violent and People-Centric Development*, 2017, 317pp. ISBN 978–2–88931–185–9

Florian Josef Hoffmann, *Reichtum der Welt—für Alle Durch Wohlstand zur Freiheit*, 2017, 122pp. ISBN 978–2–88931–187–3

Cristina Calvo / Humberto Shikiya / Deivit Montealegre (eds.), *Ética y economía la relación dañada*, 2017, 377pp. ISBN 978–2–88931–200–9

Maryann Ijeoma Egbujor, *The Relevance of Journalism Education in Kenya for Professional Identity and Ethical Standards*, 2018, 141pp. ISBN 978–2–88931233–7

African Law Series

D. Brian Dennison/ Pamela Tibihikirra-Kalyegira (eds.), *Legal Ethics and Professionalism. A Handbook for Uganda*, 2014, 400pp. ISBN 978–2–88931–011–1

Pascale Mukonde Musulay, *Droit des affaires en Afrique subsaharienne et économie planétaire*, 2015, 164pp. ISBN: 978–2–88931–044–9

Pascal Mukonde Musulay, *Démocratie électorale en Afrique subsaharienne: Entre droit, pouvoir et argent*, 2016, 209pp. ISBN 978–2–88931–156–9

Pascal Mukonde Musulay, *Contrats de partenariat public privé : Options innovantes de financement des infrastructures publiques en Afrique subsaharienne*, 2018, ISBN 978-2-88931-244-3, 175pp.

China Christian Series

Yahya Wijaya; Christoph Stückelberger; Cui Wantian, *Christian Faith and Values: An Introduction for Entrepreneurs in China*, 2014, 76pp. ISBN: 978–2–940428–87–8

Christoph Stückelberger, *We are all Guests on Earth. A Global Christian Vision for Climate Justice*, 2015, 52pp. ISBN: 978–2–88931–034–0 (en Chinois, version anglaise dans la Bibliothèque Globethics.net)

Christoph Stückelberger, Cui Wantian, Teodorina Lessidrenska, Wang Dan, Liu Yang, Zhang Yu, *Entrepreneurs with Christian Values: Training Handbook for 12 Modules*, 2016, 270pp. ISBN 978–2–88931–142–2

China Ethics Series

Liu Baocheng / Dorothy Gao (eds.), *中国的企业社会责任 Corporate Social Responsibility in China*, 459pp. 2015, en Chinois, ISBN 978–2–88931–050–0

Bao Ziran, *影响中国环境政策执行效果的因素分析 China's Environmental Policy, Factor Analysis of its Implementation*, 2015, 431pp. En chinois, ISBN 978–2–88931–051–7

Yuan Wang and Yating Luo, *China Business Perception Index: Survey on Chinese Companies' Perception of Doing Business in Kenya*, 99pp. 2015, en anglais, ISBN 978–2–88931–062–3.

王淑芹 (Wang Shuqin) (编辑) (Ed.), *Research on Chinese Business Ethics [Volume 1]*, 2016, 413pp. ISBN: 978–2–88931–104–0

王淑芹 (Wang Shuqin) (编辑) (Ed.), *Research on Chinese Business Ethics [Volume 2]*, 2016, 400pp. ISBN: 978–2–88931–108–8

Liu Baocheng, *Chinese Civil Society*, 2016, 177pp. ISBN 978–2–88931–168–2

Liu Baocheng / Zhang Mengsha, *Philanthropy in China: Report of Concepts, History, Drivers, Institutions*, 2017, 246pp. ISBN: 978–2–88931–178–1

Liu Baocheng / Zhang Mengsha, CSR Report on Chinese Business Overseas Operations, 2018, 286pp. ISBN 978-2-88931-250-4

Education Ethics Series

Divya Singh / Christoph Stückelberger (Eds.), *Ethics in Higher Education Values-driven Leaders for the Future*, 2017, 367pp. ISBN: 978–2–88931–165–1

Obiora Ike / Chidiebere Onyia (Eds.) *Ethics in Higher Education, Foundation for Sustainable Development*, 2018, 645pp. IBSN: 978-2-88931-217-7

Obiora Ike / Chidiebere Onyia (Eds.) *Ethics in Higher Education, Religions and Traditions in Nigeria* 2018, 198pp. IBSN: 978-2-88931-219-1

Readers Series

Christoph Stückelberger, *Global Ethics Applied: vol. 4 Bioethics, Religion, Leadership*, 2016, 426. ISBN 978–2–88931–130–9

Кристоф Штукельбергер, *Сборник статей, Прикладная глобальная этика Экономика. Инновации. Развитие. Мир*, 2017, 224pp. ISBN: 978–5–93618–250–1

CEC Series

Win Burton, *The European Vision and the Churches: The Legacy of Marc Lenders*, Globethics.net, 2015, 251pp. ISBN: 978–2–88931–054–8

Laurens Hogebrink, *Europe's Heart and Soul. Jacques Delors' Appeal to the Churches*, 2015, 91pp. ISBN: 978–2–88931–091–3

Elizabeta Kitanovic and Fr Aimilianos Bogiannou (Eds.), *Advancing Freedom of Religion or Belief for All*, 2016, 191pp. ISBN: 978–2–88931–136–1

Peter Pavlovic (ed.) *Beyond Prosperity? European Economic Governance as a Dialogue between Theology, Economics and Politics*, 2017, 147pp. ISBN 978–2–88931–181–1

CEC Flash Series

Guy Liagre (ed.), *The New CEC: The Churches' Engagement with a Changing Europe*, 2015, 41pp. ISBN 978–2–88931–072–2

Guy Liagre, *Pensées européennes. De « l'homo nationalis » à une nouvelle citoyenneté*, 2015, 45pp. ISBN: 978–2–88931–073–9

Copublications & Other

Patrice Meyer-Bisch, Stefania Gandolfi, Greta Balliu (eds.), *Souveraineté et coopérations: Guide pour fonder toute gouvernance démocratique sur l'interdépendance des droits de l'homme*, 2016, 99pp. ISBN 978–2–88931–119–4 (Available in Italian)

Reports

Global Ethics Forum 2016 Report, Higher Education—Ethics in Action: The Value of Values across Sectors, 2016, 184pp. ISBN: 978–2–88931–159–0

African Church Assets Programme ACAP: Report on Workshop March 2016, 2016, 75pp. ISBN 978–2–88931–161–3

Globethics Consortium on Ethics in Higher Education Inaugural Meeting 2017 Report, 2018, 170pp. ISBN 978–2–88931–238–2

This is only selection of our latest publications, to view our full collection please visit:

www.globethics.net/publications

ISBN 978-2-88931-262-7

LE DÉCLIN DES BAGHOLE

Processus d'aliénation sociale des femmes en Afrique centrale — Le cas des Nande du Nord-Kivu en R. D. Congo

À cause des instabilités politiques qu'elle a connues dans son histoire, l'Afrique centrale est le théâtre des guerres et conflits armés répétitifs, des marasmes économiques et des calamités socioculturelles. En conséquence, une misère indescriptible s'y est installée. Au tréfonds de cette misère se trouve une situation particulière : l'aliénation de la femme, de sorte que la pauvreté y soit perçue comme étant d'abord une affaire des femmes. En ce sens, l'on peut parler de féminisation de la pauvreté. Cet ouvrage étudie un cas, la femme chez les Nande de l'Est de la RD Congo. Il décrit les étapes et les facteurs du processus de son aliénation, à partir de l'époque ancestrale où elle était socialement appelée « reine », Mughole, jusqu'à la période actuelle durant laquelle elle est devenue la principale cible des violences de tout genre, voire du viol.

À propos de l'auteur



Samuel Ngayihembako Mutahinga (1956) a fait ses études de théologie aux Facultés Protestantes de Kinshasa (1977-1982), actuelle Université Protestante au Congo, et à l'Université de Genève (1984-1990). Après 27 ans d'enseignement de théologie à l'Université Libre des Pays des Grands-Lacs, où il a également été Recteur, il est actuellement Président et Représentant Légal de la Communauté Baptiste au Centre de l'Afrique (CBCA).

Globethics.net