

SOMMAIRE

Editorial	1
Ont collaboré à ce numéro	1
F. de Ravignan: L'Afrique des paysans	2
E. Lapenna: L'information, une arme efficace pour la défense des droits de l'homme	22
C. Rugamba: Les sources orales de l'histoire du Rwanda	26
P. Erry: Comment aborder le problème de la sorcellerie	43
J. Comblin: Quelques grands thèmes de la christologie latino-américaine	52
Mgr Ngabo: Surpopulation et famine	66
J. Hitimana: Philosophie africaine, tendances actuelles	69
Courrier des Lecteurs:	
L. Moës, Y. Pomerleau:	91
Cinq minutes de silence	97

DIALOGUE

DIALOGUE N° 82
Sept.-Octobre 1980

Editorial

INFORMATION - MOBILISATION :

En 1977, à Kampala, les responsables de l'Information des pays de l'OUA ont décidé de faire du 7 novembre de chaque année, la Journée Africaine de l'Information. Le thème retenu par notre Pays pour cette année est "INFORMATION - MOBILISATION".

Cette mission de "mobilisation", que le Chef de l'Etat, Son Excellence le Général-Major Juvenal HABYARIMANA, assigne à l'information sera l'objet d'une réflexion spéciale de ceux qui font l'information et de ceux qui la consomment.

Dialogue, à l'instar de tous les média du pays, entend faire sien ce thème. A cette occasion il invite ses lecteurs et ses collaborateurs à tous les niveaux à se mobiliser pour l'action grâce à l'Information. Les idées émises dans les colonnes de Dialogue ne sont pas destinées aux purs débats académiques. Les idées doivent engendrer des actions. Que ceux qui écrivent s'en souviennent. Que nos lecteurs ne l'oublient pas.

A cette même occasion nous rappelons que le numéro 62 est l'avant-dernier de cette année 1980.

Renouvelez vos abonnements à temps et trouvez d'autres abonnés pour ne pas jouer seul des bienfaits de DIALOGUE.

Ont collaboré à ce numéro

- François de RAVITMAN.
- Enrico LAPEMNA, membre de la Commission pour les droits de l'Homme de l'Union Mondiale Démocrate Chrétienne.

Paraît tous les deux mois. Aborde tous les problèmes de la vie au Rwanda dans une perspective chrétienne.

Abonnements: Rwanda: Un an: 600 fr. rwandais / Etudiant 400 fr.

Banque Commerciale du Rwanda n° 3778 Kigali
ou par mandat-poste Dialogue B.P. 572 Kigali
ou par un Economat Général.

Etranger: Un an: 500 fr. belges
CCP 000-0031366-35 Abbé J. Massion, Bruxelles.

On peut aussi souscrire un abonnement chez le Père Louis PIEN,
à Gemeca (Procure de Kigali).

En vente à la Librairie Caritas, à Kigali.

Adresser la correspondance:

Rédaction « Dialogue » B.P. 572 Kigali
Abonnements « Dialogue » B.P. 277 Kigali

IMPRIMERIE DE KASGAYI

- Cyprien RUCAMBA, Directeur de l'Institut National de Recherches Scientifiques - Butare.
- Pierre ERNY : Professeur de psycho-pédagogie à l'Université de Strasbourg.
- Joseph COMELIN : Prêtre au Chili, Amérique Latine.
- Mgr. NGABU : Evêque de Goma. - Zaïre.
- Josephat HITIMANA : Prêtre, Professeur au Petit Séminaire de Kabgayi.
- Luc MOES : Moine bénédictin de Gihindamuyaga.
- Antoine BLOOM : Homme de lettres français.
- Yvon POMERLEAU : Père Dominicain, Conseiller au service de promotion des Banques Populaires du Rwanda.

L'Afrique des paysans

NOTE DE LA REDACTION.

Nous avons reçu de la Revue "Economie et Humanisme" (59, QUAI CLEMENCEAU, 69.300 CALUIRE (France), la lettre ci-après :

Messieurs,

Nous vous envoyons, sous pli séparé, un exemplaire du n° 248 (juillet-août 1979) de la revue Economie et Humanisme, numéro consacré à

" L'AFRIQUE DES PAYSANS " .

Nous pensons que ce numéro est susceptible d'intéresser vos lecteurs. Aussi, nous vous serions reconnaissants de bien vouloir le mentionner ou en faire une recension dans une de vos prochaines publications.

S . O. BRACHET .

Nous avons pensé mettre sous les yeux de nos lecteurs un des textes principaux de ce N°, à savoir : "L'Afrique des paysans" de François de Ravignan. Le format de "Dialogue" ne nous permet pas de reprendre d'autres textes, présentant, eux aussi, un réel intérêt. Qu'on en juge par l'extrait ci-après du sommaire.

- B. LECOMTE : Aide internationale et développement rural .
 - A. BIROU : Les paysans peuvent-ils compter sur leurs propres forces ?
 - G. BELLONCLE : Modernisation et pouvoir paysan .
 - A. PODA et M. SAMADCO : Regards africains sur la Chine populaire .
 - J. K. NYERERE : Plaidoyer pour l'unité du Tiers-Monde .
 - G. A. KOUASSIGAN : Sens du phénomène politique en Afrique noire .
- Voici le texte de François de Ravignan .

L'AFRIQUE DES PAYSANS .

Les vues d'un agronome européen sur l'Afrique des paysans sont nécessairement limitées. Quand bien même il a essayé de la connaître, il lui manquera toujours d'y être né, d'avoir été, petit enfant, porté sur le dos de sa mère, plus tard d'avoir vécu dans le monde unique de la camaraderie enfantine, manié aux champs la daba ou l'iler, alimenté son imagination aux contes merveilleux des nuits de saison sèche et accoutumé ses oreilles aux bruits nocturnes des insectes et des tam-tams lointains....

Le regard des Européens et, plus généralement, des Occidentaux sur l'Afrique oscille entre deux graves défauts : celui d'oublier, ou de nier cette réalité culturelle, qui est cependant ce pour quoi les gens vivent, et donc le plus important ; celui de penser la connaître parce qu'ils l'ont côtoyée ou, pire encore, de prétendre, au sens claudélien

"connaître", s'éveiller avec l'autre à une réalité nouvelle, qui, hélas! est bien souvent encore un article d'importation.

On s'en tiendra donc ici aux vues partielles d'un agronome, dont la problématique de base est que les hommes puissent se nourrir par leur travail, parce que cette condition, même si elle n'est pas suffisante, est absolument nécessaire pour faire un homme. Ceci dit, cette dimension économique n'est pas indépendante des autres dimensions de la vie, familiale, sociale, culturelle, politique, religieuse. Des interactions entre ces diverses dimensions, il appartiendrait à des Africains de parler et donc d'abord de les découvrir patiemment.

Or, il n'est pas exagéré de dire que la réalité de l'Afrique d'aujourd'hui, de l'Afrique rurale en particulier, est mal connue, et probablement de plus en plus méconnue. Bien que les universités et les écoles aient formé de nombreux intellectuels, il ne semble pas qu'ils aient souvent trouvé là un terrain d'investigation. Sans doute faut-il y voir d'abord une conséquence à l'acculturation aux modèles de développement occidentaux: quand on a à devenir "moderne", on n'a pas à apprendre le "traditionnel". De plus, l'implantation culturelle occidentale a eu pour effet de faire percevoir le "traditionnel" comme totalement figé; dans l'esprit de nombreux intellectuels, ces mots sont même synonymes. Si bien que l'intellectuel né en milieu paysan peut se figurer qu'il connaît son milieu d'origine, lors même que celui-ci a beaucoup changé depuis son enfance.

Enfin, nombreux sont les Etats africains où toute description écrite tant soit peu critique de la réalité sociale est pratiquement interdite. L'Européen qui tenterait de s'y livrer ne court que le risque d'être mis dehors. L'Africain lui, pourrait bien être "mis dedans", et pour longtemps. On comprend que beaucoup se taisent, mais ce silence est immensément grave et préjudiciable à l'Afrique.

Respectons donc ce silence, quand bien même nous essayons par ailleurs de permettre à des amis africains de s'exprimer dans tel ou tel organe de presse européen. Dans les palabres de village, en Afrique, celui qui vient de prendre la parole termine souvent son discours en disant: "Le peu que je viens de dire..." Le "peu" qui est dit dans les lignes qui suivent (et ce n'est pas là une litote), même s'il se réfère à des choses vives et vécutées, ne concerne que quelques aspects d'une réalité complexe qui appartient à l'Afrique et aux Africains. Puisse certains d'entre eux y découvrir, à travers les critiques qu'ils auront à faire, le besoin de mieux connaître et comprendre la réalité de l'Afrique rurale d'aujourd'hui.

LA NECESSAIRE REVOLUTION AGRICOLE

L'Afrique est, selon l'enquête alimentaire mondiale de la FAO en 1977, le continent du monde où l'évolution de la situation alimentaire est la plus préoccupante. Non qu'il ne se trouve, ailleurs qu'en Afrique, des situations alimentaires plus mauvaises. Mais les disponibilités alimentaires par habitant, qui avaient crû, entre 1960 et 1970, de 0,1 % par an en moyenne, ont, entre 1970 et 1976, diminué, en moyenne, de 1,4 % par an. Peu de nations africaines montrent, pour cette même période, une évolution positive: à l'inverse de la Tanzanie, avec + 2,8 % par an, on trouve le Kenya avec - 3,1 %, le Cameroun avec - 1,7 %, le Mali avec - 2,7 %, le Burundi avec - 0,4 %, le Niger avec - 3,7 % et même le Togo avec... - 5,4 %. Ce dernier pays, mieux situé climatiquement que le Niger par exemple, a dans l'ensemble une situation alimentaire meilleure quant à la quantité disponible; mais elle est en voie de dégradation plus rapide, comme le montrent les chiffres précédents.

Comment s'explique cette évolution négative? Il faut dire tout d'abord qu'il ne s'agit pas d'une décroissance de la production agricole. Celle-ci s'accroît à un rythme qui est loin d'être négligeable.

ble; mais, hélas! inférieur à celui, exceptionnellement rapide, de la population. Pour que l'un rejoigne l'autre, il faudrait que se généralise, dans les campagnes africaines, une révolution agricole qui, par l'augmentation physique des rendements et de la productivité du travail, vienne prendre le relai des systèmes agricoles traditionnels. Non que ces systèmes fussent mauvais: ils ont, pendant des siècles, répondu à la demande. Mais ils sont de plus en plus dépassés et nous avons à voir d'abord en quoi ils le sont.

Au Niger, dans le système de culture traditionnel de la région du fleuve (qui est loin d'être la plus défavorisée du pays), avec un rendement en mil de 300 kg par hectare, il faut compter, pour nourrir un habitant (250 kg de mil par an), $250 : 300 = 0,83$ hectares. Le système ancestral donnait une surface équivalente à la culture et à la jachère destinée à reconstituer les sols, c'est-à-dire qu'il fallait en culture et jachère, $0,83 \times 2 = 1,66$ hectare de surface cultivable en moyenne par habitant. Un habitant pour 1,66 hectare correspond à une densité kilométrique de 100 : $1,66 = 60$ habitants au km cultivable. Or, dans la région du fleuve, la densité de population au km cultivable est de l'ordre de 95, donc bien supérieure au chiffre précédent. Autant dire que le système qui faisait alterner la culture du mil avec la jachère n'est plus praticable aujourd'hui dans la plupart des cas; en effet, dans certains terroirs de villages, on cultive mil sur mil, sans interruption, depuis déjà longtemps.

R E G R E S S I O N .

Dans ces conditions, la couche arable du sol se reconstitue plus difficilement; la fertilité des sols en pâtit, les rendements tendent à baisser: "la terre vieillit, comme nous autres", soupirent de vieux paysans.

Certains terroirs sont déjà abandonnés. La tendance est à une stagnation de la production, alors

qu'au contraire, vu la forte croissance de la population, il faudrait que cette production augmentât vite! Le grand problème à résoudre est de parvenir à supprimer la jachère, condamnée de toutes façons, sans pour autant épuiser les sols. C'est là l'essentiel d'une révolution agricole. Les éléments majeurs d'une telle révolution seraient l'adoption de rotations culturales (par exemple, succession de céréales et de légumineuses sur la même parcelle), une bonne fumure organique (car les engrais sont très chers, supposant une amélioration de l'association de l'agriculture et de l'élevage (utilisation de fumier au lieu de "poudrettes" ou déjections animales desséchées), un emploi de la culture attelée qui permet d'approfondir les labours, la couche exploitée par les racines et par conséquent d'améliorer les rendements. Le doublement des rendements du mil, dans ces conditions, ne constitue nullement une impossibilité.

Pourquoi donc de telles révolutions agricoles ne se produisent-elles pas, et ce, non seulement au Niger, mais dans la plupart des pays d'Afrique où elles seraient pourtant nécessaires? Pour expliquer cette situation concrète de sous-développement, on entend le plus souvent invoquer des raisons telles que le climat (rigoureux), la surpopulation (il faut limiter les naissances!), l'analphabétisme (si répandu), les mentalités (arriérées!), voire la religion (le fatalisme musulman), ou, avec plus de raison sans doute, l'incidence des cultures d'exportation, qui jouent certainement un rôle négatif, mais qu'il ne faut pas charger de tous les péchés d'Israël.

Nous avons à nous livrer, comme l'aurait dit Léon Bloy, à l'exégèse de ces lieux communs. Pour ce faire, nous réfléchirons sur l'exemple de trois régions du fleuve au Niger, le pays Bassa au Cameroun, les collines du Burundi. Le petit tableau suivant présente la situation de ces diverses régions par rapport aux "lieux communs" précédents (exception faite des "mentalités" sur lesquelles nous préférons laisser les intéressés se prononcer eux-mêmes...).

A considérer ce tableau, il paraît difficile d'expliquer que des situations si diverses aboutissent à des résultats comparables quant à la situation alimentaire des populations. Que ce soit dans le pays Bassa, où deux récoltes annuelles sont possibles, où les terres disponibles existent en abondance, au Burundi, à la densité de population de l'ordre de celle des Pays-Bas, mais au climat favorable à l'agriculture, que ce soit au Niger, les agriculteurs ne produisent guère plus de leur subsistance; les surplus ne sont guère abondants: pas grand chose pour le marché et, fait plus grave, des réserves parfois insuffisantes, une alimentation souvent déficiente, en particulier chez les enfants.

	Niger (fleuve)	Bassa	Burundi
Climat	Sahélien (500 mm de pluie en une saison)	Équatorial chaud (1000 mm en deux saisons)	Équatorial frais (1000 mm en deux saisons)
Densité de population au km ² cultivable	95	30	300
Alphabetisation	Moyenne	Forte	Faible
Religion	Islam	Christianisme	Christianisme
Cultures d'exportation	Rien	Cacao	Un peu de café

1. L'ÉGÈSE DES LIEUX COMBINS.

Certains pourraient être tentés de chercher des explications de ces situations du côté de la répartition de la terre. Sans être égalitaire dans aucune de ces trois régions, elle n'est pas, tant s'en faut, comme dans beaucoup de pays d'Amérique latine, le principal facteur d'oppression des paysans.

Le pouvoir des commerçants locaux, fréquemment usuriers de surcroît, est souvent signalé comme un facteur d'oppression. Pourtant, la suppression de leur influence directe, dans certaines expériences coopératives, n'a pas toujours sensiblement amélioré la situation des paysans. Ou encore la coopérative a "coulé" après quelque temps de fonctionnement; ou bien elle a été "récupérée" dans une société nationale. L'oppression, qui existe bel et bien, se situe en fait plus à l'extérieur des villages qu'à l'intérieur, où les pouvoirs dominants ont principalement une fonction de relai. Il nous faut maintenant caractériser et situer cette oppression. Et nous partirons pour cela de la manière dont les paysans se situent eux-mêmes par rapport à elle.

Tous les lieux communs explicatifs de la situation alimentaire ont ceci de... commun, c'est qu'ils considèrent le paysan comme une sorte de machine soumise à des forces aveugles que non seulement il ne domine pas, mais au sujet desquelles il ne réfléchit pas: il subit le climat quand il est aride, n'en profite pas quand il est bon, fait trop d'enfants, ne les envoie pas à l'école où ils pourraient s'initier à la prospérité, et de toute façon remercie Dieu de ce qui lui arrive... Or, si nous voulons parler sérieusement, il nous faut parler d'hommes comme des hommes, c'est-à-dire comme des êtres qui ont la capacité de réfléchir sur leur situation, quand bien même ils ne s'expriment pas à son sujet comme des experts économiques de la Banque Mondiale. Là grande découverte, semble-t-il, de quelques Européens de bon vouloir qui ont voulu séjourner quelque temps dans un village

africain (sans trop en sortir), c'est d'y avoir rencontré une humanité différente, très différente, certes, mais dont ils peuvent se vouloir réellement, et pas seulement théoriquement, solidaires.

M A N Q U E D E M O Y E N S .

Or, les paysans, ces hommes, savent fort bien qu'ils ont à assurer la sécurité alimentaire de leur famille, la sécurité de leurs vieux jours; ils savent fort bien qu'ils ont aussi besoin d'un minimum d'argent pour payer les quelques biens de consommation qu'eux-mêmes ne produisent pas (vétements, pétrole pour l'éclairage, sel...).

Réfléchissons justement à la manière dont, dans les trois régions examinées, ils se procurent cet argent. Dans le pays Bassa du Cameroun, l'argent vient essentiellement de la vente du cacao. Au Burundi, du peu de café produit sur les exploitations exigües (souvent moins d'un hectare par famille) et de la bière de bananes. Dans la région du fleuve au Niger, une enquête portant sur 35 familles paysannes montre que sur les 17 qui ne mangent pas leur capital, bétail ou autre, 14 n'équilibrent leurs comptes que grâce à l'apport d'un artisanat, ou surtout d'un petit commerce. Ainsi, sauf au Burundi où la bière de bananes joue un rôle important, le revenu monétaire n'est généralement pas assuré par la vente de produits vivriers. Cette situation est très générale en Afrique.

Elle tient, bien sûr, à ce qu'il n'existe pas de prix garantis pour les produits vivriers; alors qu'il en existe souvent, du moins sur une période pas trop longue, pour les productions agricoles d'exportation. Mais il faut essayer d'aller plus loin: cette non garantie du prix n'est pas due seulement à la négligence ou à la mauvaise volonté des gouvernements. Il est en effet impossible de fixer un prix s'il n'existe pas un marché suffisamment important pour que le volume des transactions joue un rôle de volant contre les fluctuations. Or,

le marché des produits vivriers, dans la plupart des pays africains, est extrêmement étroit parce que limité quasiment à la population solvable des villes, souvent inférieure à 10 % de la population totale. Dans ces conditions, les agriculteurs, très raisonnables comme on le voit, n'ont pas intérêt à produire beaucoup plus que leur consommation. Car s'ils produisaient tous ensemble seulement 10 % de plus, il y aurait surproduction par rapport aux possibilités du marché; et l'Etat ne disposant pas des moyens de résorber les surplus (arrosage des fruits avec du pétrole est quand même un luxe!) serait bien obligé, quoi qu'il en ait, de laisser tomber les prix, à supposer même qu'il ait essayé de les garantir.

Cette situation n'est pas théorique; nous en connaissons au moins trois exemples: surproduction de mil en Haute-Volta, en 1975, juste après la grande sécheresse; de banane plantain dans le pays Bassa, la même année, après que le président Ahidjo ait lancé la "révolution verte" en incitant les paysans à produire (on avait besoin d'un slogan pour le Congrès du Parti): les paysans trouvaient que cette révolution verte virait décidément au jaune, les bananes mûrissaient sans trouver d'acheteur. Plus récemment, nous avons rencontré au Burundi un petit centre privé de formation agricole de jeunes ruraux. Ces jeunes avaient appris, fort bien du reste, le maraîchage et produisaient en abondance des choux très appétissants... Mais leur possibilité de produire fut bientôt limitée par la faible capacité d'absorption de Bujumbura, ville d'une centaine de milliers d'habitants, autour de laquelle les producteurs de légumes ne manquent pas.

A LA LIMITE DE LA SUBSISTANCE .

L'intérêt actuel des paysans étant de ne pas trop produire de vivres, la plupart d'entre eux restent à la limite de la subsistance, ce qui veut dire tantôt un peu au-dessus, tantôt un peu au-

dessous. En fait, la sécurité de la subsistance n'est pas assurée : au Niger, par exemple, rares sont les familles paysannes qui disposent, à l'époque de la soudure, d'un stock équivalent à la consommation d'une année dans leur grenier. Et pourtant, la sécheresse pourrait bien encore intervenir, compromettant complètement la récolte suivante. Pour pouvoir stocker en bonne année, il faudrait produire plus, prendre le risque donc d'avoir beaucoup plus que sa consommation et donc pouvoir vendre. Pour pouvoir produire plus, il faudrait sans doute pouvoir investir dans du matériel, du bétail de trait, le payer, et par conséquent vendre... On est toujours ramené à la même difficulté.

Que reste-t-il au paysan pour essayer tout de même tant bien que mal d'assurer sa sécurité alimentaire? Le seul investissement qui ne coûte rien : faire des enfants. Car, en Afrique, l'enfant de la campagne est tôt un producteur qui peut rapporter un peu plus qu'il ne consomme. Par ailleurs, en ayant plus d'enfants, on a plus de chances aussi d'assurer la sécurité de ses vieux jours. On répartit mieux les chances de réussite scolaire sur la tête de nombreux enfants qu'en les concentrant sur un seul. Et si un seul des enfants peut faire des études poussées, les autres travaillent pour l'entretenir. Quand il aura réussi, il les aidera à son tour. Au Burundi même, pays pourtant très peuplé, une enquête récente montre que, les familles ayant en moyenne six enfants, les chefs de ménage souhaiteraient en avoir en moyenne huit. Pourtant, on a faim dans les collines du Burundi : la petite ration quotidienne de patates douces et de haricots n'est pas toujours assurée, et les cas de kwashiorkor sont fréquents dans les villages. Si les comportements individuels de sécurité tendent, à l'échelle des individus, à accroître la taille des familles, ils ont pour effet, à l'échelle de l'ensemble, de trop en demander, dans l'actuel système de culture, aux terres qui s'érodent et s'épuisent, aggravant encore le processus. Alors, des gens

viennent parler de limitation des naissances, solution qui serait sans doute rationnelle à l'échelle de l'ensemble de la population : mais ici encore l'intérêt individuel ne coïncide pas avec l'intérêt collectif. On ne pourra pas limiter les naissances tant que les sécurités essentielles, et d'abord la sécurité alimentaire, ne seront pas assurées.

Q U I E S T R E S P O N S A B L E

Si nous reprenons à rebours la chaîne des causalités précédentes, il faudrait que le paysan, pour assurer sa sécurité alimentaire, produise plus et, pour ce, puisse vendre, et pour vendre qu'il y ait des acheteurs en nombre suffisant, et par conséquent des emplois non agricoles en grand nombre. Qui plus est, il faudrait créer ces emplois dans la campagne même, et non les concentrer dans les quelques villes qui, étant donné les difficultés fréquentes de transport, ne peuvent constituer un marché que pour une zone limitée autour d'elles.

Or, la colonisation n'a jamais cherché à créer de tels emplois et pour cause : sa doctrine officielle était d'ouvrir des marchés à l'expansion de l'industrie européenne et de s'approvisionner à bas prix en denrées que l'Europe ne pouvait pas ou ne voulait plus produire (café, cacao, mais aussi oléagineux et textiles). Moins d'agriculteurs en Europe et plus d'industrie signifiaient qu'il fallait en Afrique peu d'industrie et beaucoup de producteurs agricoles. Dès lors que les charges annexes du système (santé, éducation, administration, armée) sont devenues trop lourdes, les anciennes métropoles se sont rangées à l'idée d'indépendance des pays d'Afrique. Mais les charges restent ; il faut les payer. Rien d'autre à faire pour cela que d'accroître l'échange colonial. Ce ne sont plus seulement des denrées agricoles que l'on vendra à l'exportation, ce seront aussi les matières premières : pétrole, uranium, phosphates, fer, à des rythmes démentiels promettant l'épuisement en quelques décennies de gisements cependant prospères. C'est

enfin le travail humain, car l'Occident, ne pouvant plus pomper dans une population agricole exsangue des ressources humaines pour sa croissance industrielle, va les chercher en Afrique: importation de travailleurs, exportation d'usines clés en mains, celles-ci devenant une soupape de sûreté pour les entreprises quand leurs frais augmentent ou quand on parle de crise

Et tout cela, qu'on baptise développement dans les ministères appropriés, ne crée qu'un nombre vraiment dérisoire d'emplois par rapport à la force de travail existante et à venir. Car où serait l'intérêt des investisseurs européens du textile, par exemple, s'ils devaient financer un artisanat peu productif? Tout le gain réside dans le fait d'employer les mêmes techniques qu'en Europe ou à peu près, avec une main-d'oeuvre qu'on paie cinq fois moins cher. De plus, cet emploi, on le crée uniquement en ville. On crée d'ailleurs, par le fait même, autant et souvent plus de sous-emploi que d'emploi: car des artisans disparaissent (ou, ce qui revient au même, des emplois artisanaux ne sont pas créés); et les paysans, en voie d'appauvrissement, viennent s'agglutiner en quartiers de fortune aux alentours des villes, sans bien sûr y trouver de travail en quantité suffisante .

D E S E X E M P L E S .

Nous avons récemment calculé, dans une commune du Rwanda où vivent 42000 habitants, que les besoins en hoes pour travailler la terre étaient de l'ordre de 8 000 hoes par an. Leur fabrication par des forgerons gagnant un revenu de 2 000 FR par mois (salaire moyen pour un artisan au Rwanda), soit à 150 FR de valeur ajoutée par houe, 13 hoes par mois, 150 par an, donneraient sur la commune du travail à une cinquantaine de forgerons. Le plan quinquennal en cours prévoit, hélas! de produire dans une seule usine à la capacité de 1 080 000 hoes par an, toute la production du pays avec... 90 emplois seulement! Et pour payer les investissements industriels, il faudra cultiver plus de thé, y consacrer les vallées

seules terres encore pas trop épuisées du pays, alors qu'on en manque cruellement pour la culture des vivres dans de nombreuses familles. Mais le plan pare à tout: il prévoit aussi la culture du thé dans les vallées !

Rien d'étonnant, dans les conditions que nous avons décrites, à ce que la population croissante des villes se nourrisse de plus en plus de denrées importées. Comme les autorités s'inquiètent de cette évolution qui tend à devenir coûteuse, elles veulent que la campagne produise au plus vite de la nourriture pour ces villes qui, affamées, pourraient bien devenir dangereuses. Alors on fait appel à des capitaux étrangers, à des grandes compagnies pour installer des "périmètres", où l'on produira du riz, du blé, du sucre, de la viande, non seulement pour les besoins dits "nationaux" (c'est-à-dire ceux du dixième de la population), mais aussi pour l'exportation parce qu'il faut bien payer les frais d'installation .

Au Togo, à la suite d'une "réforme agraire" préparée par un expert de la FAO, laquelle permet au gouvernement de s'approprier les terres non cultivées, des fonctionnaires s'attribuent de grandes propriétés agricoles, et des sociétés multinationales des "périmètres", tandis que les paysans sont laissés à leurs propres moyens. Peut-être faut-il voir certaine relation entre ce fait et la triste performance révélée par la même FAO dans son enquête alimentaire de 1977, citée plus haut .

Usines, grands périmètres, ballets d'experts, rubans à couper, discours, voilà le pays "modernisé" et tout le monde (celui qui a le droit de parler) content. Et le petit monde qui a droit à la parole parlera, parlera ... Abrité derrière ses façades modernes, il nourrira son esprit de lieux communs, parce qu'il faut bien qu'une mythologie justifie son oppression .

Dans les conférences internationales, il versera un pleur sur les problèmes alimentaires croissants, sur les difficultés des réformes agraires, les échecs du

développement rural. Et il continuera à dire qu'il faut "apprendre au paysan africain à cultiver", comme si le paysan africain était plus sot que ses ancêtres qui ont acclimaté le manioc, l'arachide, le haricot, la patate douce, la pomme de terre, le maïs, et trouvé, dans toutes sortes de conditions naturelles, des méthodes efficaces de culture pour ces plantes dont aucune n'est originaire d'Afrique!

Dans une enquête réalisée auprès de pères de familles paysannes au Rwanda, tous les interrogés, sans exceptions, ont déclaré qu'ils ne souhaitaient pas que leurs fils deviennent agriculteurs, mais maçons, menuisiers, forgerons... Si seulement on écoutait plutôt les pères de famille que les experts du Plan! Il y a pourtant au Rwanda même, dans la même commune dont nous parlions tout à l'heure, comme d'ailleurs dans beaucoup d'autres communes, un exemple, à notre connaissance unique en Afrique, et impressionnant: il s'agit de la fabrication artisanale de briques et de tuiles cuites dans de grands fours à bois. La plupart des maisons des collines ont été, souvent, récemment, reconstruites avec ce matériau. La couverture en tôle ne coûterait pas plus cher et serait plus vite installée sur les toitures. Mais la tuile dure plus longtemps que la tôle actuellement vendue dans le pays; on la trouve en abondance sur place et sans rupture de stock; on n'est pas assourdi lors des averses. Cela explique que les habitants aient préféré cette solution qui, dans notre seule commune de 6 000 ménages, crée 750 emplois à temps partiel. Partout en Afrique, il y a de l'argile; partout les premiers colonisateurs ont introduit la technique de cuisson des briques. Mais elle n'a subsisté et ne s'est développée que dans ce petit pays enclavé, à population dispersée, où les difficultés d'approvisionnement créent, au moins pour denrées pondéreuses comme la tôle et le ciment, un protectionnisme de fait.

L'IMPOSITION DU MODELE .

Plus d'un lecteur aura sans doute frémi d'horreur à ce mot de protectionnisme! Certes, les gouvernements africains sont assez avisés pour s'apercevoir que les pays occidentaux qui leur prêtent la liberté des échanges, comme garantie de la prospérité future, se gardent bien de s'appliquer à eux-mêmes une telle thérapeutique. Hélas! plutôt que de leur rendre autant que faire se peut la pareille, ayant pris conscience que le libéralisme (pour les autres) est à la base du développement industriel de l'Occident, ils essaient par tous les moyens de récupérer à leur profit ce libéralisme. Car le modèle de développement de l'Occident est le seul désiré, le modèle. Il y a, comme on sait, en Afrique, beaucoup de gouvernements militaires. Et un militaire ne se rend jamais, dit-on, pas même à l'évidence! Dans les conditions actuelles de l'Afrique, l'imitation du modèle occidental est un rêve impossible .

Supposons un pays où la population urbaine, représentant au départ 10 % de la population totale, croît au rythme annuel de 10 %, la population totale au rythme de 3 %, situation tout à fait vraisemblable dans beaucoup de pays d'Afrique Noire .

Au bout de vingt ans d'une telle évolution, la population totale ayant crû de 80 %, la population urbaine, ayant quintuplé, représente le tiers de la précédente. Mais la population rurale a elle aussi augmenté, de 30 %. Contrairement à ce qui s'est passé lors des révolutions industrielles occidentales, où la population urbaine absorbait le croît de la population rurale et au-delà, ici, le nombre des ruraux ne cesse d'augmenter. La raison très simple en est que les taux de croissance démographique sont beaucoup plus élevés en Afrique qu'ils ne l'ont jamais été en Europe aux XIX^e et XX^e siècles. Dans le type d'évolution que décrivent les courbes, la population urbaine croît beaucoup plus vite que l'emploi urbain qui, nulle part en Afrique n'a jamais crû au taux de 10 % l'an! Il en résulte un chômage urbain croissant. Dans le même temps, tous les efforts étant faits pour industrialiser

les villes et créer les seuls périmètres agricoles qui les nourrissent, l'accroissement de la population rurale ne peut que se traduire, en dehors de toute diversification de l'emploi rural, par une détérioration accentuée des conditions de vie à la campagne .

De bons statisticiens ne manqueront pas de faire remarquer que, à taux de croissance constant les courbes de la population urbaine et de la population rurale finissent par se rapprocher et se rejoindraient même du côté de l'an 2 040 . Il n'y aurait donc qu'un mauvais moment à passer avant l'accession à la civilisation d'abondance! On peut cependant objecter qu'en soixante ans, la famine deviendra véritablement chronique dans les campagnes ainsi d'ailleurs que parmi les chômeurs urbains, ce qui risque de tempérer singulièrement les espérances des plus optimistes .

REINVENTER L'ÉCONOMIE .

Un autre modèle est-il possible? Disons d'abord qu'il n'y a pas de modèle universellement applicable dans des pays aux données de base aussi dissimilaires que le sont les pays d'Afrique noire . Il y a cependant quelques principes dont on pourrait s'inspirer. Et d'abord celui de revenir de ce qu'Albert Leyvedjré appelle la "déraison du mimétisme", c'est-à-dire reconnaître que l'adoption du modèle occidental impossible ne peut conduire qu'à la "croissance de la famine" . Revenant à nos réflexions précédentes, on en conclura qu'il faut, selon des modalités différentes suivant les pays, diversifier les activités à la campagne, y créer des emplois non agricoles même s'ils sont peu productifs (et ce de manière urgente dans les régions les plus peuplées comme les collines du Burundi et du Rwanda, les pays Eton et Bamileké au Cameroun, Dahy au Togo...). Qu'il faut donner la priorité à l'agriculture nourricière, non pas l'agriculture de grands périmètres qui crée peu d'emplois et qui coûte cher, mais l'agriculture paysanne, celle qui

permet à l'homme de se nourrir par son travail; ce qui veut dire qu'on lui réservera en priorité les investissements .

Au Burundi, précisément, on peut visiter, dans le Nord du pays, ce que tout le monde continue à appeler les "paysannats belges", un millier de familles installées sur 4 000 ha dans la plaine fertile de l'Imbo, avec l'assistance de la coopération belge qui a pris la suite de la colonisation.

Chaque famille dispose de 4 ha, répartis en 10 parcelles comprenant bois, bananiers, vivriers, café Robusta irrigué, coton, manioc . D'une exploitation familiale à l'autre, les parcelles de même nature sont jointives, ce qui permet de faire les gros travaux de labour en série, au tracteur, dans le sens Est-Ouest . Tandis que les travaux non mécanisés réalisés par l'exploitant et sa famille se font dans le sens Nord-Sud. Production importante bien sûr. Mais il ne semble pas qu'on ait du tout réfléchi à l'avènement de la mécanisation qui, dans ce pays enclavé, où les pièces de rechange arrivent difficilement, pose déjà de nombreux problèmes, alors que l'encadrement et l'aide belge sont importants. On peut se demander s'il est justifié de créer artificiellement des exploitations de 4 ha dans un pays où la moyenne actuelle est inférieure à 1 hectare, surtout quand cela rend obligatoire une mécanisation aussi aléatoire. Enfin, il ne s'agit là que d'un projet de production agricole. Il n'y est réalisé aucun effort de diversification de l'emploi, susceptible d'approvisionner les paysans en biens de première nécessité, vêtements, ustensiles par exemple. Les revenus annuels sont de l'ordre de 100 000 F Bu par famille, alors qu'ils sont en moyenne dans le pays de l'ordre de 10 000 F . Mais, en l'absence d'autres activités, ils se dépensent beaucoup en bière, ou sont thésaurisés (des cruches enterrées avec des billets de banque!). Ce périmètre crée bien un surplus important de denrées agricoles, alimentaires ou non. Mais il ne crée pas, au contraire, les débouchés susceptibles de les acquérir. L'ex-

sion de ce type de projet ouvre donc fatalement à une économie agraire branchée sur l'exportation et non sur les besoins du pays. On en envisage pourtant l'extension, avec le traitement phytosanitaire par avion du coton et bientôt du café, le remplacement de l'actuelle fertilisation organique par les engrais: "Il faut avoir des formules modernes, il faut changer les mentalités", dit le directeur ...

Il est évident que ce type de "développement rural" va complètement à l'opposé des objectifs qu'on devrait s'assigner selon les principes énoncés plus haut. Il n'empêche que c'est celui que les gouvernements souhaitent le plus souvent et appuient, celui pour lequel ils forment leurs cadres agricoles. Nous avons entendu tel professeur européen enseigner à de futurs ingénieurs agronomes les techniques de la programmation linéaire en agriculture. Gageons qu'aucun d'entre eux n'aura jamais à se servir au cours de sa carrière du "vecteur manioc" ni du "vecteur arachide", à moins de se créer une exploitation sur mesure qui lui permette d'appliquer sa science! Dans tel institut agronomique d'un pays sahélien, le programme de mathématiques, très élaboré, comportait même un enseignement sur les nombres complexes, dont bien peu d'agronomes, en Europe même, n'ont jamais eu à se servir. Mais on aurait en vain cherché un enseignement de nutrition humaine, dans ce pays pourtant touché, peu d'années auparavant, par une dramatique famine. Tout l'enseignement d'économie rurale serait généralement à revoir dans ces instituts, fondé qu'il est sur l'optimisation du revenu agricole, c'est-à-dire la reproduction du capital investi. La reproduction de la force de travail, c'est-à-dire l'équilibre alimentaire, et la reproduction des ressources naturelles, c'est-à-dire l'équilibre écologique, si compromis en de nombreuses régions d'Afrique, seraient à introduire dans une conception renouvelée de l'économie rurale.

ROMPRE AVEC L'ÉCONOMIE COLONIALE

Ce n'est évidemment pas là le problème de l'économie coloniale qui, comme on l'a vu plus haut, cherche à s'étendre avec le plus souvent la complicité des gouvernements. Changer de modèle signifierait d'abord rompre avec cette économie coloniale et ceux qui la propagent. Les quelques pays qui cherchent à le faire en Afrique, comme par exemple la Tanzanie, rencontrent dans cette voie de très grandes difficultés, entourés qu'ils sont par des pays qui ont fait le choix inverse et avec lesquels les relations commerciales et culturelles ne peuvent être rompues. Seuls des ensembles économiques africains de dimensions suffisantes permettraient une véritable autonomie. Mais, pour l'instant, le modèle occidental de développement et le mimétisme pour "déraisonnable" qu'il soit favoriseraient encore suffisamment les classes dirigeantes pour qu'elles ne souhaitent pas en adopter un autre.

Elles tenteront en fait de s'y cramponner tant qu'il ne sera pas évident que ce modèle de développement occidental se transforme, en Occident même, en modèle de sous-développement, ce qui, finalement est peut-être en train d'arriver. Car les causes de la crise qui affec-te l'Occident sont trop profondes pour qu'aucune des thérapies économiques proposées puisse en venir à bout. "Que la crise s'aggrave", comme le dit le titre du livre de François Partant (édit. Solin, Paris, 1979) est probablement la condition d'une libération des paysans d'Afrique des fléaux menaçants de la famine et de la misère. Non qu'on puisse soulever les souffrances qu'engendre la crise, mais l'utilisation des possibilités de changement social en profondeur qu'elle apporte avec elle. C'est là sans doute aussi la condition de notre propre libération, car si nous sommes certains qu'en dépit des promesses des hommes politiques, rien ne reviendra plus comme avant, nous pourrions, nous autres Européens, non pas nous évertuer à éponger ou prétendre

supprimer la crise, mais construire, dans les maquis de l'esprit et de l'action, des sociétés plus conformes à notre réalité d'hommes.

François de RAVIGNAN .

L'information, une arme efficace pour la défense des droits de l'homme

(Un mouvement pour la diffusion de la connaissance des droits et des libertés fondamentales de l'homme) .

Notes: Le texte ci-après fait partie du dossier publié dans le n° 76 du Bulletin de "PRO MONDI VITA", janvier 1979, comme compte rendu du colloque organisé en septembre 1978 sur le thème: "L'Eglise et les droits de l'Homme" .

Il s'agit d'une "Contribution écrite". Rappelons que P.M.V. est un centre international d'information et de recherche sous des auspices catholiques. Il a son siège 6, rue de la Limite, 1030 . Bruxelles.

"Mais comment l'invoquer sans d'abord croire en lui? Et comment croire sans d'abord l'entendre? Et comment entendre sans prédicateurs? Et comment prêcher sans être d'abord envoyé?"

(Rom. 10, 14-15) .

En considérant le problème important et très actuel de la défense des droits et des libertés fondamentales de l'homme, on doit bien constater combien les initiatives en ce sens ont de fait un caractère presque exclusivement politique et/ou culturel. Il n'y a pas de doute que la défense des DH constitue pour les politiciens un moyen de propagande très efficace à l'encontre de leurs adversaires, car c'est une matière peu précise et fort malléable, qui peut donc facilement être interprétée dans un sens plus adapté aux thèses qu'ils veulent prouver. Ceci vaut tant dans les relations entre les Etats que dans les rapports entre l'Etat et les citoyens et entre les divers partis.

Quant à l'aspect culturel, il est certain que le thème des "valeurs de la personne humaine, des droits et des libertés fondamentales, etc" peut être particulièrement attirant, mais que du fait même qu'il s'agit d'un phénomène culturel, il reste dans le domaine théorique et même souvent utopique sans oublier que de par leur nature même les initiatives culturelles en cette matière peuvent facilement être employées comme des instruments par les politiciens, et que de fait elles le sont souvent.

D'une manière plus générale on peut affirmer que la défense des DH est confiée à quelques acteurs peu nombreux. Ceux-ci ne sont évidemment pas exempts des inévitables préjugés et influences qui dérivent de leur appartenance à des systèmes politiques sociaux, culturels, religieux différents. La conséquence en est que le concept même de DH peut avoir pour chaque acteur - que ce soit un individu, une organisation, un groupe politique ou un Etat - une signification et une portée différente d'après le milieu historique, politique et culturel qui domine dans le pays de cet acteur. En conséquence, les initiatives de cet acteur - que ce soit un Etat, un groupement politique ou une organisation - prendra pour défendre les droits des individus d'autres pays que le sien, seront modelées d'après la conception de ces droits qui règne dans le pays de cet acteur. Il est évident que de cette façon il pourra y avoir sur l'application des DH dans d'autres pays, des prises de position erronées ou des jugements peu objectifs.

Pour autant, et aussi à cause des principales caractéristiques politiques et/ou culturelles de l'élite qui s'occupe de cette matière, l'attention des acteurs est inévitablement attirée par des événements macroscopiques en relation avec des problèmes politiques de grande importance, ou par des faits concernant des personnes bien connues, choses qui offrent l'occasion d'une propagande politique ou qui frappent l'opinion publique.

Quelles sont les conséquences de tout ceci? Dans le monde qui se définit comme démocratique, l'homme de la rue est tenté de retenir avant tout que violation des DH équivaut à emprisonnement injustifié ou à expulsion de personnes importantes (savants, artistes, etc.) et en tout cas que ces violations n'arrivent qu'aux "autres" et non dans son propre pays.

Dans le monde soi-disant non démocratique, la connaissance des DH semble réservée à une certaine intelligentsia frondeuse: la masse qui vit dans des conditions, où les droits et les devoirs des "citoyens" (notez le terme) sont rigideusement délimités et imposés, ne se rend pas compte

qu'il puisse exister une autre relation que celle de citoyen à Etat. En conséquence, elle ne peut avoir conscience des violations des droits dont elle ignore l'existence, ou si elle en a conscience, elle n'a pas le "courage" de s'y opposer par manque de la nécessaire force morale. (qui pourrait l'en blâmer?)

L'ignorance des droits et des libertés fondamentales même dans les pays démocratiques est beaucoup plus étendue qu'on ne le pense; elle se rencontre, avec quelques exceptions dans des groupes tant politique, que culturels et sociaux. C'est cette ignorance ou cette quasi-ignorance qui est à l'origine des contestations populaires, (étudiants, travailleurs, féministes, etc.) qui, sous une forme plus ou moins violente ou larvée, tourmentent notre monde. C'est de cette ignorance ou inconscience que les forces antidémocratiques tirent profit pour fomenter les contestations. Et cette ignorance, ensemble avec le fait que la défense des DH est en pratique du domaine exclusif de la classe politique et culturelle, est une des causes déterminantes de la rareté des réactions des masses aux initiatives prises en cette matière.

En conséquence, il ne faudra pas oublier que la défense des DH suppose une pleine connaissance de tout ce qui s'y rapporte non seulement chez ceux qui défendent ces droits, mais aussi chez ceux qui en sont les sujets ou pourraient l'être. Ce sont eux qui doivent savoir quels sont les droits et les libertés fondamentales, quelles sont leurs limites, les instruments juridiques et les moyens administratifs disponibles tant au niveau national qu'international pour les défendre.

Il est indispensable que les victimes potentielles des violations des DH prennent conscience que ces droits ont une valeur fondamentale à laquelle on ne peut renoncer et qu'ils ne sont pas violés seulement en cas d'emprisonnement et de torture. Les restrictions de la liberté de parole ou de la liberté religieuse, la privation de la propriété, l'impossibilité d'assurer une éducation libre aux enfants constituent des violations des principes fondamentaux de la valeur et de la dignité de la personne humaine. Ces victimes potentielles doivent savoir que le citoyen lui aussi est un "être humain" et que la sauvegarde de la valeur et de la dignité de celui-ci rend clair et efficace le rapport du "citoyen" avec l'Etat et en fin de compte contribue au maintien de l'Etat démocratique.

Ce travail d'information est sans aucun doute important et il exige du courage et de l'objectivité, il est, de plus, indispensable pour la sauvegarde efficace et pour la protection des DH. A cette fin, on se propose de créer un

Mouvement d'action pour la promotion et la diffusion de toute l'information sur les DH. Ce Mouvement devrait avoir pour objectif unique de faire partager par tous les moyens et à tous les niveaux la connaissance des droits et des libertés fondamentales, et des instruments juridiques existants, en expliquer l'essence, la signification, le contenu et la portée, informer sur les moyens de procédure (juridiques, ou administratifs) qui existent au plan national et/ou international, afin de pouvoir soumettre à l'autorité compétente des réclamations éventuelles contre les violations de ces droits.

Ce mouvement doit être strictement apolitique et a-religieux. Il sera donc ouvert à tous ceux qui sont conscients du devoir de tout homme de défendre la personne humaine, partout et chaque fois que ses droits et libertés sont attaqués ou violés, et qui veulent présenter leur coopération à cet objectif, en dehors et au delà de toute idée politique, sociale ou culturelle. Dans ce Mouvement il ne doit pas y avoir de place pour des spéculations politiques ou culturelles.

L'indispensable condition préalable afin de pouvoir adhérer au Mouvement est la connaissance de la matière à traiter et/ou la volonté d'agir pour ses objectifs statutaires. On ne désire pas former un groupe d'"amateurs" mais de militants qui sont conscients de l'importance et des difficultés de la lutte à mener.

Il faut, enfin, spécifier que le Mouvement n'a aucune intention de s'arroger le rôle d'accusateur public. Ce rôle ne lui revient pas et il sait que personne, que ce soit un individu, une organisation ou l'Etat, ne peut en cette matière assumer ce rôle en toute bonne foi ("qui est sans péché? ...").

Bien plus simplement le Mouvement se bornera strictement à diffuser de l'information sur les droits fondamentaux de l'homme, sur la façon de les exercer et sur les moyens pour protester contre leur violation. Ce seront ensuite les destinataires de l'information qui, ayant pris conscience de la valeur de la personne humaine et des droits fondamentaux qui lui sont inhérents, pourront prendre les initiatives qu'ils jugeront appropriées pour leur réalisation.

Le Mouvement pourrait être organisé de la manière suivante:

- a) des comités nationaux,
- b) des comités régionaux,
- c) un comité de coordination au niveau mondial.

Moyens pour diffuser l'information:

- a) Les médias: radio, télévision, journaux, manifestations culturelles, etc...
- b) L'organisation de cours spécialisés et de séminaires à tous les niveaux, dans les universités et les écoles, etc
- c) Encourager les initiatives ayant pour but d'informer les différents milieux politiques et culturels sans aucune distinction de tendances.
- d) Des contacts personnels à tous les niveaux et en toutes occasions en vue de diffuser l'information.

Enrico Lapenna,
Membre de la Commission pour les
Droits de l'Homme de l'Union
Mondiale Démocratique Chrétienne .

Les sources orales de l'histoire du Rwanda

La parole a toujours été et reste un moyen particulièrement important de communication entre les hommes en général et de conservation des témoignages du passé dans des sociétés sans écriture.

Dans ce dernier cas, la somme d'expressions et de témoignages qu'elle véhicule constitue une tradition orale. Celle-ci se rencontre à des degrés divers dans différents pays, mais elle est particulièrement abondante dans les sociétés africaines dont le Rwanda fait partie. Si son interprétation est délicate, elle n'est tout de même pas impossible, pourvu seulement que certaines conditions soient remplies et respectées.

C'est en précisant la notion de la tradition orale, en montrant son importance, en tirant au clair ses composantes, l'organisation de sa collecte et de sa conservation, c'est en parcourant toutes ces étapes, en portant son investigation sur ces points, que l'homme de science fait le tour des principaux problèmes que posent les sources orales du passé rwandais .

I. NOTION ET IMPORTANCE DE LA TRADITION ORALE

La tradition orale s'entend comme un ensemble de témoignages du passé transmis verbalement d'homme à homme et souvent de générations en générations. C'est parce qu'elle se communique de bouche à bouche que la tradition orale se distingue des dépôts écrits, des objets matériels, des actions et des comportements non exprimés en paroles .

Son importance provient, surtout dans les sociétés sans écriture, à la fois de son étendue et de la nature de son contenu. Elle couvre presque tous les domaines où l'homme se trouve engagé en acteur ou en observateur. Elle s'étend aussi bien sur l'expérience personnelle de l'homme qu'à ses rapports avec les autres et avec la nature; elle embrasse les échanges économiques, les relations sociales, les manifestations culturelles, les innovations techniques, l'investigation scientifique, l'expression des sentiments intimes, les pratiques, les us et coutumes et les souvenirs de toute sorte .

Elle se présente dans certains groupes humains, comme la principale source pour connaître le passé de ceux-ci .

L'on sait déjà que la connaissance du passé peut provenir de l'objet matériel, du document écrit ou de la tradition orale. Or si nous considérons les pays longtemps dépourvus d'écriture, en prenant comme exemple l'Afrique Noire, celle que l'on appelle communément sud-saharienne, que constatons-nous ?

En fait de documents écrits: si nous exceptons les écrits en arabe pour une partie de l'Afrique de l'Ouest et les documents établis dans la zone de l'Ethiopie, la pénurie crève les yeux .

Les tentatives d'écriture Mende pour la Sierra Léone, Vaï et Bassa pour le Libéria, Nsibidi pour les Efik du Nigéria et Bamoun pour le sultan Njoya du Cameroun sont récentes et de faible importance.

En matière d'archéologie, les documents paraissent très inégalement répartis, peu nombreux et partant, d'interprétation délicate.

Au stade actuel des recherches, la richesse de l'Afrique Noire, en ce domaine, peut se ramener, schématiquement aux ruines de Zimbabwe et Transvaal; aux fouilles du Kenya-Tanzanie; aux enceintes de pierres sèches en de nombreux endroits tels que l'Ouganda et le Togo; aux sépultures et objets de poterie, dans plusieurs régions, telles que celle du Tchad, au Rwanda, en Ouganda et au Nigéria. Néanmoins les fouilles ne sont pas terminées: on peut espérer que de nouvelles découvertes viendront enrichir les collections existantes.

La tradition orale, au contraire est abondante et elle se rapporte à différents domaines de la vie mais elle n'a malheureusement pas été suffisamment étudiée et exploitée.

Elle est abondante: les sociétés traditionnelles ou les groupes qui les composent ont hérité de leurs ancêtres tout un lot de traditions que plusieurs motifs poussent à conserver. Motif religieux: le culte des ancêtres exige que l'on connaisse les rites et formules d'usage, et dans plusieurs cas, l'arbre généalogique des descendants du lignage paternel ou maternel. Motif national: "les ancêtres illustres personnifient les vertus de la communauté et ont une valeur d'exemple" (Cornevin, 1960, p. 52). Leurs faits et gestes sont confiés à la mémoire, d'ailleurs sans grand-peine. Ne font-ils pas l'objet préféré de la conversation, lorsque les aînés apprennent aux plus jeunes à marcher sur les traces de leurs ascendants. Motif utilitaire: certaines traditions sont soigneusement conservées parce qu'elles légitiment, pour un groupe donné, la jouissance de certains droits politiques, sociaux, religieux ou économiques.

Dans certains pays jeunes d'Afrique, comme l'Ouganda, les traditions ont été recueillies fort tôt; dans d'autres, comme le Sénégal, elles ont pu être traduites et publiées.

La tradition orale se rapporte à différents domaines de la vie où tout groupe s'est trouvé engagé à un moment de son histoire. L'exemple du Togo n'est ni exceptionnel ni exhaustif: dans "certains clans Amagan du Togo", les traditions évoquent l'itinéraire des migrations, les haltes effectuées, et les incidents maléfiques ou bénéfiques qui ont agité le parcours. La connaissance de cette histoire globale de la tribu est presque toujours accompagnée de récits, de généalogies royales et de la liste des chefs successifs, qui remonte, très souvent jusqu'à un siècle ou deux en arrière" (Cornevin, 1960, p. 52). On pourrait en dire autant de l'Amérique pré-colombienne.

La tradition orale n'a pas été suffisamment étudiée. Les premiers théoriciens semblent avoir été les Allemands E. HERNHEIM, A. FEDER et W. BAUER, mais leurs efforts ont porté sur la tradition orale européenne. Les ethnologues, de leur côté, n'ont pas réussi à synthétiser les résultats de leurs recherches en une même conclusion, à définir un même comportement vis-à-vis de la tradition orale.

Les écrits des historiens qui ont mené leurs recherches dans des pays jeunes semblent prendre une orientation commune. Ils reconnaissent toute une valeur à la tradition orale. J.D. PAGE insiste sur la connaissance de la langue et du milieu pour mieux comprendre les expressions archaïques et interpréter les allusions. Il appelle l'historien à collaborer avec le sociologue. R. OLIVER met l'accent sur la confrontation des traditions orales et des sources archéologiques. J. VANSINA recommande "l'étude de la langue et de la culture du peuple dont on veut retrouver le passé", ainsi que "l'étude générale du phénomène de la tradition dans son milieu" (Vansina, 1961, p. II). On voit qu'il rejoint la position de J.D. PAGE.

Actuellement la tradition jouit d'un intérêt plus important grâce notamment aux efforts déployés par l'UNESCO et les chercheurs africains.

2. LES COMPOSANTES DE LA TRADITION ORALE RWANDAISE

La littérature orale du Rwanda constitue un faisceau de traditions que l'on peut grouper en deux grandes catégories: d'une part les traditions orales officielles, d'autre part, les traditions orales d'origine populaire.

Les traditions orales officielles sont suscitées, patronnées, directement ou non, par la cour et lui sont destinées. Leur forme reste généralement fixe parce qu'elles sont, pour la plupart, confiées à des dépositaires qui en assurent la conservation et la reproduction.

Les traditions populaires naissent spontanément et se transmettent de la même façon. Si quelques unes sont connues et appréciées à la cour, elles n'y ont jamais été introduites de façon systématique. Nous décrirons brièvement les unes et les autres.

A. La tradition orale officielle

La tradition orale officielle comprend le code ésotérique de la dynastie (ubwiru), la généalogie dynastique (ubucurabwenge), la poésie dynastique (ibisigo), la poésie guerrière (ibivivugo), la poésie pastorale (amazina y'inka), les récits d'expéditions militaires (ibitekerezo) et, enfin, les chants guerriers (indilimbo z'ingabo).

1. Le code ésotérique de la dynastie :

L'ubwiru ou code secret dynastique est un ensemble de textes divisés en chants qui déterminent le cérémonial lors de certains événements touchant le pays ou la monarchie. Il comprend dix-huit "voies" (inzira) ou chants auxquels il faut ajouter deux parties non intégrées dans le texte traditionnel et relatives l'une aux dernières volontés des rois (irage ry'abami), et l'autre au testament de succession au trône (umurage w'ingoma).

Il existe des commentaires du code (intekerezo z'ubwiru) dont la transmission n'est pas officiellement contrôlée comme le code lui-même.

Le code ésotérique figure parmi les traditions les plus anciennement organisées de notre pays, mais la date précise à laquelle il a été érigé en institution n'est pas aisée à déterminer. De toute façon, elle ne serait pas postérieure au XVI^e siècle (Vansina 1962, p. 18).

Le texte du code ubwiru était distribué par le roi à plusieurs dépositaires qui, de génération en génération, en assuraient la conservation scrupuleuse. Les pères ne pouvaient livrer le secret à leurs enfants que sur ordre du monarque qui, au préalable, leur faisait prêter serment de garder le secret le plus strict sur ce qu'ils auraient mémorisé. "Lorsque le monarque convoquait ses fonctionnaires en vue de se faire déclamer le "code", l'entretien se déroulait toujours devant des témoins qualifiés. Oublier un passage dont on avait été investi équivalait à une trahison qualifiée et le coupable était immédiatement exécuté" (Kagame, 1959, p. 12).

2. La généalogie dynastique :

Cette généalogie est appelée ubucurabwenge et ses détenteurs abacurabwenge (littéralement: forgerons de la science). La généalogie part du monarque régnant et remonte la chaîne chronologique de ses ascendants, en ayant soin de donner les noms de règne et de famille et la généalogie paternelle et maternelle de la reine-mère co-régnante.

La généalogie dynastique a été officiellement confiée à un lignage dont la version sert de fil d'Ariane dans les variantes que l'on constate chez un grand nombre de déclarateurs grisés par l'ambition de se faire passer pour connaissances des traditions de la Cour. A chaque intronisation, ce lignage ajoute un chaînon à la longue chaîne. La généalogie dynastique procède par informations systéma-

tiques pour connaître l'ascendance de la nouvelle reine-mère.

La première élaboration de la généalogie dynastique serait antérieure à la seconde moitié du XVII^e siècle (Vansina 1962, p. 18).

3. La poésie dynastique :

La poésie dynastique (ibisigo) est destinée à exalter le monarque et dynastie régnante. Sur ce but principal se greffent d'autres thèmes secondaires relatifs notamment au compositeur lui-même ou à certains hauts personnages du royaume.

Les poètes sont organisés en corporation et transmettent leurs œuvres de père en fils. Nul autre que le roi ne peut se faire dédier un poème de dynastique sans encourir la peine capitale.

Les ibisigo se rapportent aux rois que la tradition considère comme historiques, soit dix-neuf monarques.

Le poème dynastique comprend trois parties : introduction, corps et conclusion. Dans l'introduction, le poète expose le motif qui a déclenché sa démarche. Parfois il aligne une série d'événements dont l'ensemble justifie sa composition. Ailleurs, il résume les idées qu'il veut développer plus loin.

Le corps du morceau varie suivant que celui-ci se limite aux événements récents ou retrace l'histoire de la lignée dynastique. On rencontre ainsi trois sortes de morceaux. Les ibisigo dits "ikobygo" ou "ikungu" sont des morceaux d'un seul tenant, destinés à chanter le monarque régnant tout en re-latant certains événements contemporains. Les ibisigo dits "Ibyanzu" sont des poèmes qui résument les gestes d'un ou de plusieurs monarques en séparant les paragraphes rangés dans l'ordre chronologique. Les ibisigo dits "impakanizi" exaltent les membres de la dynastie par ordre chronologique descendant. Le mot "impakanizi" est appliqué au refrain qui précède le paragraphe consacré à chaque monar-

que. La conclusion, "umuseyuko", est une prière dans laquelle le poète sollicite du monarque une faveur. Celle-ci consiste le plus souvent en l'octroi d'une tête de bétail.

4. La poésie guerrière :

Les jeunes gens enrôlés dans les compagnies guerrières sont tenus de composer une ode guerrière (icyivugo) destinée à exalter, à l'imitation de leurs aînés, leur bravoure réelle ou fictive.

Un instructeur est recruté à cet effet. Les moins doués du point de vue littéraire se font aider par des personnes plus versées dans l'art poétique.

Il existe deux sortes de poèmes guerriers : iningwa et imyato. Les iningwa sont des compositions brèves, de vives descriptions de la bravoure, de la prouesse ou des armes du guerrier. Les imyato sont des compositions longues et divisées en chants. La description est aussi vive et le débit aussi rapide mais il s'y ajoute un élément de solennité et d'emphase.

La déclamation de ces autogonégryques a lieu dans les veillées récréatives. Elle prend alors la forme d'une exaltation à la bravoure et d'un exercice de diction. Elle a lieu également dans les veillées précédant le combat. Elle se présente alors comme un engagement solennel et ferme à faire preuve de la plus grande prouesse, en abattant autant d'ennemis que possible. Les déclamations après le combat ont pour but de vanter la supériorité militaire grâce à laquelle le guerrier a évincé l'adversaire : elles ajoutent alors de nouveaux hauts faits aux anciens.

Une importante collection de ces poèmes a été recueillie mais elle est encore loin d'être complète. Malheureusement, les mémorialistes sont de moins en moins nombreux.

La transmission de la poésie guerrière se fait à l'intérieur des compagnies militaires et dans les lignages des guerriers.

5. Les récits d'expéditions militaires .

Après chaque expédition militaire, tandis que la Cour attend, dans la plus grande immobilité, l'annonce officielle des résultats, le chef suprême des expéditions fait recruter, dans chaque milice, un messager (umuvuzi w'amacumu) qui sera dépêché à la cour pour y faire connaître l'issue des combats. Celui-ci doit être doué de grandes capacités d'éloquence et de mémorisation, ne pas abuser des boissons alcoolisées et avoir abattu au moins un ennemi sur le champ de bataille. Il détaille devant la Cour le déroulement des opérations de sa milice, du premier jour de la mobilisation à la fin des hostilités .

Des bardes s'emparaient des récits ainsi présentés pour les reproduire ultérieurement dans les veillées ou lorsque le roi en faisait la demande . Certains s'en servaient pour constituer un morceau unique, coupé de passages poétiques dont la présence rendait le style plus agréable et plus facile à retenir .

Les plus anciens de ces récits seraient antérieurs à 1600 . Leur transmission paraît plus libre que celle des traditions précédentes, du fait qu'en les reproduisant, le narrateur n'est pas toujours tenu de reprendre les termes employés par le compositeur . De plus, la Cour n'avait jamais déterminé à quel lienage on devait se référer pour avoir la version authentique .

6. La poésie pastorale :

Toutes les vaches sont théoriquement divisées en deux catégories qui se livrent la guerre. Le compositeur doit décrire les combats et les prouesses fictives de la vache contre le chef ou le pasteur en chef du camp opposé. Chaque vache est d'ailleurs censée être armée de deux javelines, qui ne sont rien d'autre que ses deux cornes .

" Tout en décrivant leurs qualités physiques, force, beauté, élégance, le poète compare ses héroïnes à des guerriers et imagine des combats qui ont tourné à leur avantage . Tantôt c'est telle vache qu'il présente comme un éclaireur avisé; tantôt c'est telle autre qui est désignée comme Général d'armée, ou encore c'est tout le troupeau qui vole à l'assaut du camp adverse (Kagame, 1959, p . 33 sv) .

La transmission de la poésie pastorale incombe aux pasteurs du troupeau. La fonction de chef de vaches de parades (inyambo) est héréditaire. Un grand nombre de morceaux de ce genre poétique a été recueilli. Les plus anciens ne remonteraient pas au-delà des quatre derniers règnes .

7. Chants guerriers et morceaux de harpe .

Les membres des compagnies guerrières se font un plaisir et un honneur de composer des chants relatifs à leurs activités et à leur idéal militaire. C'est avec ces chants et les odes guerrières de leur cru ou de leurs aînés qu'ils animent les longues veillées qui précèdent ou suivent les expéditions .

Ces chants donnent parfois des détails que ne relaient pas les mémorialistes de récits d'ordre militaire. La musique y est liée à une expression littéraire poétique .

Une famille de chantres guerriers (ibikore) était chargée de garder la mélodie et les paroles aussi invariables que possible .

Les morceaux de harpe (inanga) jouent un rôle semblable à celui des chants guerriers. Patronnés par les autorités supérieures sans toutefois faire objet d'une organisation semblable à celle des abiru ou des abasizi, ils sont l'oeuvre d'artistes connus et accrédités à la cour. Ils chantent tantôt le roi, tantôt une expédition ou une compagnie guerrière .

B. La tradition orale populaire

Les traditions orales d'origine populaire peuvent se répartir en deux grandes catégories si l'on considère les avatars qu'a connus leur forme originelle au cours de la transmission. Certaines demeurent fixes à travers les générations, d'autres sont plutôt libres. Il suffit, pour reproduire ces dernières, de s'en tenir aux lignes principales du fond et de développer celles-ci dans une expression littéraire au choix du rapporteur.

Il n'est pas rare cependant de trouver, même dans ce dernier cas, des passages figés dans une forme invariable, surtout des récits d'une qualité littéraire particulièrement soignée ou qui comportent des parties chantées.

1. Traditions orales populaires fixes :

Parmi celles-ci on peut ranger les généalogies, les chansons, la poésie populaire et les formules didactiques.

a) Les généalogies: chaque lignage met son point d'honneur à retracer ses origines en évoquant les grandes lignes de son histoire et surtout en gardant la liste de ses ancêtres. Dans un pays où le jeu des alliances et de vendetta détermine les relations entre lignages, les aînés ont le souci de révéler aux plus jeunes leurs ancêtres ainsi que les ancêtres des lignages amis ou adversaires qui sont à l'origine de l'amitié ou de la haine qui les unit ou les oppose. L'aspect religieux joue également un rôle important. Pour consacrer ou invoquer les esprits de ces ancêtres, il faut connaître ceux-ci.

b) Les chansons: elles sont nombreuses mais on en ignore les auteurs. Elles se rapportent soit à des personnes particulières, un chef par exemple, soit à une catégorie de gens, les vieux, le jeune homme ambitieux, les enfants qui pleurent,

soit à des circonstances déterminées telles que le mariage, l'initiation religieuse, etc

c) La poésie populaire: libre expression des sentiments personnels, elle ne recherche ni les milieux officiels ni une trop grande publicité. Elle est souvent prisonnière de la région ou du groupe qui l'a vue se former. Elle tire ses sujets de la vie de tous les jours et son style varie: elle se rapproche tantôt de la poésie dynastique, tantôt de la poésie guerrière et tantôt de la poésie pastorale. La transmission en est libre et donc lâche. Ici l'oubli fait plus de dégâts que la transformation. Une partie cependant de la poésie populaire semble avoir été transmise avec le plus grand soin: la poésie religieuse. Elle est faite d'expressions fixes dans lesquelles on trouve des termes archaïques, étrangers au langage courant. Le respect dont sont entourées ces formules, souvent incompréhensibles pour les non initiées, vient de la conception qui attache à leur exacte reproduction une importance déterminante pour atteindre le résultat envisagé.

d) Les formules didactiques: la tradition a également légué des expressions lapidaires que l'on peut appeler didactiques à cause du rôle qu'elles jouent dans la formation des jeunes par les anciens. Elles sont toujours brèves et d'interprétation facile, quand elles ne sont pas à base d'allusions trop éloignées dans le temps. Il s'agit de proverbes ou dictons (imigani) qui véhiculent des slogans, des aphorismes de toute sorte, expressions éparpillées de la sagesse populaire. Ce sont aussi des devinettes (ibisakuzo), expressions brèves et figurées, structurées à la manière de traits d'esprit dont il faut découvrir le sens réel. A cette catégorie peuvent se rattacher les vœux et les formules imprécatoires.

2. Traditions orales populaires libres :

Ce sont des traditions orales populaires dont la forme n'est pas considérée comme fixe. Les récits

se répartissent en plusieurs sous-catégories. Nous les évoquons brièvement .

a) Les récits historiques s'inspirent, comme les *ibitekerezo*, de faits réels. Ils se distinguent des récits officiels par leur formation et leur transmission laissées au hasard, par leur objet qui peut être indifféremment la nation entière, une région, une institution, un lignage, voire une personne, et par leur langage moins soigné mais tout de même sans trivialité .

Dans ce genre de récits sont présents "deux types d'informations: l'une forme la trame historique; l'autre, que le récit peut abrégé ou allonger selon son auditoire, consiste en détails qui n'ajoutent rien aux faits

La continuité du débit a priorité sur la priorité des mots " (Coupez et Kamanzi, 1962, p.7). En ceci, ils ressemblent fort aux récits officiels, *ibitekerezo*, dont ils portent d'ailleurs le nom .

b) Les récits étiologiques (*imigani*), plus nombreux que les précédents, cherchent à expliquer, d'une façon détaillée ou sommaire, les problèmes relatifs à la culture, à la nature. Nombreux sont les récits qui se rapportent à l'origine des hommes, à leur fin, à leur différenciation sociale ou économique. Les animaux, petits et grands y ont également une place importante .

c) Les récits mythiques jouent le même rôle, que les précédents mais font intervenir des facteurs religieux. Ces deux genres de récits sont d'ailleurs désignés par le même nom: *imigani*. Il convient de mentionner ici les traditions relatives à des pratiques superstitieuses .

d) Dans les récits esthétiques, le récitant cherche à plaire à son entourage, à amuser. Il peut partir d'un fond fictif ou réel. Dans ce dernier cas, il se servira du fait historique et au besoin lui fera subir des déformations, de manière à

produire sur l'auditoire l'effet escompté. La forme varie suivant l'ingéniosité de chacun et le genre d'auditoire .

e) Les commentaires sont des récits formés à partir des traditions existantes. Ils sont destinés à en expliquer les passages dont l'évolution, les allusions, le genre littéraire ou la grande conclusion voient le sens aux non-initiés. Même s'ils se transmettent de façon libre et risquent, par là-même, de se détriorer ou de se perdre .

Les composantes ci-dessus évoquées sont mentionnées à titre d'exemple, ils n'épuisent pas le champ couvert par la tradition orale qui s'étend sur tous les témoignages rapportés de bouche à bouche au sujet du passé .

III. COLLECTE ET CONSERVATION DE LA TRADITION ORALE.

A. La collecte :

La collecte de la tradition orale rwandaise est un projet à la fois vaste, ardu et urgent. Cette collecte devrait couvrir systématiquement la déposition orale traditionnelle dans tous les domaines où elle n'a pas été enregistrée. L'enquêteur doit tenir compte des différents types de tradition, de la nature des sujets auxquels se rapportent les traditions à recueillir, des diverses catégories d'informations et de toutes les autres géographiques du pays.

Devant l'abondance des informations recueillies et à recueillir, il s'est avéré nécessaire, pour une meilleure utilisation de la documentation, de mettre au point une méthode suffisamment claire et rigoureuse de classement . Aussi chaque information doit - elle passer par les étapes suivantes pour être utilisable .

I. Recueil des informations. L'enquêteur enregistre les informations sur cassettes en prenant soin de donner en tête de chaque déposition:

- 1° la date, le mois, l'année d'enregistrement;
- 2° le nom, le prénom et la résidence de l'informateur (colline, commune, préfecture) ;
- 3° un résumé de la biographie de l'informateur qui doit toujours comprendre la date de naissance, l'ethnie, le clan, le lignage, la généalogie ascendante et les professions exercées .

Suit alors l'information proprement dite au cours de laquelle l'enquêteur pose des questions auxquelles répond l'informateur par des développements parfois assez étendus .

2. Copie des cassettes sur grandes bandes (18 cm) numérotées par ordre chronologique d'enregistrement, tandis que les noms des informateurs et les titres de leur déposition sont portés sur une fiche placée dans le même étui que la bande magnétique .
3. Transcription. Le texte est dactylographié en 2 exemplaires . Les informations recueillies au cours d'une séance forment un tout et reçoivent une pagination suivie et une référence unique. La transcription fait ensuite l'objet d'une vérification de la part de l'enquêteur qui rectifie ou complète les passages mal transcrits .
4. Classement des textes. Les deux exemplaires d'une information sont gardés, l'original dans un classement par sujet. Chaque information reçoit un numéro d'ordre porté sur la fiche qui accompagne la bande magnétique. Le texte transcrit est précédé d'une feuille sur laquelle sont notés:
 - le numéro de la bande sur laquelle est enregistrée l'information ;
 - le numéro d'ordre du texte ;
 - la date d'enregistrement ;
 - l'identité de l'informateur ;
 - les sujets traités avec mention des pages où ils sont développés .

De la sorte il est possible de tenir à jour une table des matières de toutes les informations recueillies .

5. Constitution de fichiers. Un double fichier a été instauré, le premier par informateur, le second par sujet .

La fiche de l'informateur reprend: nom, prénom et adresse de l'informateur ainsi que les titres des informations fournies et leur référence dans le classement .

La fiche du sujet traité reprend ce sujet, les noms et prénoms des dépositaires qui en ont parlé, ainsi que les numéros de référence dans le classement .

Les fiches par informateurs et par sujet sont rangées dans des classeurs distincts .

6. Analyse des informations. Le travail d'analyse consiste à isoler chaque thème traité au cours de l'entrevue ou de l'interview. Une fois les thèmes inventoriés, on regroupe sous chacun d'eux les tranches d'informations qui s'y rapportent quel que soit l'informateur qui les a communiquées. La provenance de ces informations est toujours notée et les références clairement indiquées. Il se trouve ainsi des thèmes dont les informations vrent plusieurs dizaines de pages. Le thème ingoma (tambour), par exemple, regroupe un nombre de données tel qu'il a été nécessaire de le subdiviser en thèmes secondaires. Cette méthode permet une utilisation aisée de la documentation .

B I B L I O G R A P H I E .

=====

- CORNÉVIN R., Histoire des peuples de l'Afrique Noire, Paris, 1960 .
- COUPEZ A. et KAMANZI Th., Poèmes dynastiques Rwanda, Annales du Musée Royal de l'Afrique Centrale, Sciences humaines, n° 55, Tervuren, 1965, p.3-54 .
- DASNOY A., Le prestige du passé, Paris, 1959 .

- d'HERTEFELT M. et COUPEZ A., La royauté sacrée de l'ancien Rwanda, Annales du Musée Royal de l'Afrique Centrale; Sciences humaines n° 52, Tervuren, 1964
- PAGE J.D., Some notes on a scheme for the investigation of the Northern Territories of the Gold Coast, dans Journal of the Historical Society of Nigeria 1956, I, 1, 15 - 19.
- GRAMMONT N., Essai de psychologie linguistique, Paris, 1950.
- KAGAME A., Le Rwanda et son roi, article dans Aequatoria, VIII, 2, 1945, p. 41 - 58.
- Le Code des institutions politiques du Rwanda précolonial, Bruxelles, 1952
- La poésie dynastique au Rwanda, Mémoires de l'Institut Royal Colonial Belge, Classe des Sciences Morales et Politiques, N.S., T. IX, 5, Bruxelles, 1959.
- La notion de génération appliquée à la généalogie dynastique et à l'histoire du Rwanda des Xe-XIe siècles à nos jours, Mémoires de l'Académie Royale des Sciences Coloniales, Classe des Sciences Morales et Politiques, N.S., T. IX, 5, Bruxelles, 1959.
- The Historical Traditions of Buganda, Bunyoro and Ankole, dans Man, 1954, LIV, 57, p. 43.
- The Traditional Histories of Buganda, Bunyoro and Ankole, dans Journal of The Royal Anthropological Institute, 1955, LXXV, 1-2, p. III - II7.
- Le poète dynastique rwandais. Aspect de sa formation et de son action, dans Africa-Tervuren, 1976, XXII, 2/3/4, p. 40-46
- Caractéristiques littéraires de la poésie dynastique rwandaise, dans Rapport pour les années 1971 à 1976, I.N.R.S. Butare, 1977, p. 131 - 146.
- Les sciences humaines et le développement culturel au Rwanda, dans les recherches en sciences humaines et sociales

- VANSINA J., les pour les développements culturels, Dakar, 1977, p. 197 - 212.

De la tradition orale. Essai de méthode historique, Annales du Musée Royal de l'Afrique Centrale, Sciences humaines, n° 36, Tervuren, 1961.

L'évolution du royaume Rwanda, des origines à 1900, Bruxelles, 1962.

Cyprien RUGAMBA
Directeur de l'I.N.R.S.

Comment aborder le problème de la sorcellerie

La sorcellerie apparaît comme un phénomène universel. Cependant, chaque culture, mais aussi chaque époque lui impriment une marque propre, lui donnent un visage particulier. Il existe une sorcellerie rwandaise qui ne se coule pas dans les mêmes catégories de pensée que celle d'un autre peuple, pas plus qu'elle ne se situe dans le même contexte émotionnel.

Les croyances relatives à ce domaine ont ceci de particulier qu'elles soulèvent des remous considérables au niveau de l'affectivité, de sorte que les personnes autant que les collectivités en sortent facilement ébranlées. La sorcellerie représente le mal par excellence, mais aussi le mystère le plus épais, le plus impénétrable. Nous voudrions montrer très succinctement comment cette question a été et peut être abordée sur un plan à la fois scientifique et pratique.

A. APPROCHE LINGUISTIQUE

Chaque langue a bien entendu son vocabulaire propre qui peut se révéler étonnamment vaste et détaillé et qu'il

importe d'explorer soigneusement, car à lui seul il indique déjà selon quels concepts et selon quelles catégories mentales cette "réalité" est appréhendée.

Bornons-nous ici à quelques précisions sur les termes français de sorcier et de sorcellerie.

Il arrive qu'on appelle sorcier tout personnage ayant des pouvoirs qui sortent de l'ordinaire, alors qu'il peut s'agir d'un devin, d'un médium, d'un voyant, d'un guérisseur, d'un mage, d'un prêtre, du dépositaire d'un culte, etc. Il me semble qu'il y a là abus de langage, car en français il faut tenir compte d'une tradition séculaire qui donne à ce mot une connotation essentiellement péjorative: on ne l'utilisera donc à bon escient que pour désigner une personne qui exerce ou est censée exercer une influence maléfique sur d'autres.

Le mot sorcellerie se définit alors par opposition à un certain nombre de termes tels que magie, religion, science, etc, sur le sens précis desquels, à vrai dire, on n'est pas d'accord non plus. Je propose d'appeler magie la manipulation de forces invisibles, ce qui suppose bien entendu que l'on croit à l'existence de telles forces et au fait que certains hommes ont un pouvoir sur elles. En soi, la magie est neutre, ni bonne, ni mauvaise, mais pouvant selon les cas être utilisée pour le bien (on parlera alors de magie blanche) ou pour le mal (et on parlera de magie noire). Le magicien est un spécialiste que l'on consulte, habituellement contre rémunération, non pour voir clair dans le monde invisible (ce qui est la fonction du devin ou du voyant), mais pour agir sur lui. Concrètement, il est vrai, ces diverses fonctions se concentrent souvent en une même personne.

La magie n'est pas simple science, désir de savoir, mais surtout technique, volonté d'agir, d'exercer un pouvoir. Elle est par certains aspects aux antipodes de la religion: l'homme religieux invoque, implore, adore, reconnaît, se soumet, accepte la volonté d'un Autre; l'homme de la magie manipule, impose sa volonté, prétend avoir prise sur le monde invisible et l'utiliser à ses propres fins.

Le vocabulaire français ainsi défini ne correspond malheureusement pas à celui d'autres langues, même

européennes. Quand les Anglais parlent de witchcraft, de magie, de wizardry et de sorcery, ils opèrent un découpage différent des champs sémantiques, et il faut y avoir là une source de confusion quand on lit par exemple les grands spécialistes de la sorcellerie en Afrique du Centre et de l'Est que sont E.E. Evans-Pritchard, Withcraft, oracles and magic among the Azande, 1937(1), ou J. Middleton, Witchcraft and sorcery in East Africa, 1963.

B. APPROCHE ETHNOLOGIQUE

L'ethnologie a pour but d'étudier les croyances et les coutumes propres à un peuple, à une ethnie. Elle s'intéresse donc d'abord à la manière dont les intéressés eux-mêmes, c'est-à-dire les gens du pays, présentent les choses. Un ethnologue ne porte ni jugements de valeur, ni jugements de réalité: quand il constate que ses interlocuteurs croient en la sorcellerie, il doit faire totalement abstraction de son propre système de pensée pour essayer de comprendre ce qu'ils lui disent et trouver une cohérence à leur discours. Dans les pays d'Europe, la sorcellerie a surtout donné naissance à des études historiques, quand il s'est agi de comprendre la mentalité du début des temps modernes où l'Occident chrétien vivait véritablement dans la hantise de la sorcière.

Mais les préoccupations des historiens et des ethnologues sont très proches les unes des autres, sauf que les premiers étudient ce qui est autre dans le temps, et les seconds ce qui est autre dans l'espace. Il importe de bien comprendre que les sciences sociales en général n'ont pas à se prononcer pour savoir si la sorcellerie existe vraiment, ou si au contraire elle n'est qu'une superstition sans fondement, un fantasme, une aberration de la pensée: du fait que les gens de telle région ou de tel groupe y croient, elle représente déjà une réalité sociale le qu'il s'agit d'étudier comme telle, et à ce niveau il n'est pas nécessaire de se poser d'autres questions.

L'ethnologue commencera donc par recueillir jusqu'à dans le plus menu détail ce que telle population ait à propos de ses croyances, de ses pratiques, de ses craintes, des moyens qu'elle emploie pour se protéger, de ses

manières d'expliquer les faits et les phénomènes auxquels elle se trouve confrontée, etc., en notant soigneusement les mots et les expressions employés, en reproduisant avec le plus de fidélité possible les légendes, les mythes et les faits qui lui sont rapportés. Une fois ce travail suffisamment avancé, il s'agit de réfléchir sur le matériel d'information ainsi rassemblé pour voir s'il y a une logique en tout cela, si "ça se tient", comme on dit, si l'on peut y déceler quelques grands principes organisateurs. Je me propose d'en relever l'un ou l'autre à partir de la littérature existante sur l'Afrique.

a. Les deux sorcelleries

Si l'on appelle sorcellerie l'exercice d'une action néfaste sur autrui, ayant pour effet de lui causer du tort, on constate qu'il y a deux grands registres selon lesquels cette influence s'exerce:

1. Il y a d'une part ceux qui nuisent par une manipulation consciente, délibérée, on pourrait dire "technique", d'un certain nombre de forces ou de ressorts invisibles de l'existence. Nous retrouvons ici ce que précédemment nous avons appelé magie noire ou ce que les auteurs anglais ont tendance à mettre sous le terme de sorcery. Quand en langage plus populaire on parle de féticheurs dans un sens péjoratif (car il peut aussi y avoir le "bon" féticheur), c'est à ce niveau qu'on se place, car il y a emploi de "fétiches", c'est-à-dire, si l'on en croit l'origine portugaise de ce mot, d'objets fabriqués de main d'homme ou d'objets "enchantés", concentrant en eux un pouvoir particulier, que l'on utilise accompagnés de paroles spécifiques ou d'incantations. Celui qui pratique cette action peut être soit un spécialiste qui agit à la demande et qui a appris son métier chez un maître, soit quelqu'un qui utilise une recette en privé contre un autre, poussé en cela par la haine, l'envie, la jalousie. D'où l'importance d'instruments ad hoc et éventuellement de grimoires, c'est-à-dire de livres de magie.

2. Il y a d'autre part ceux qui agissent en mal par une sorte de pouvoir mystérieux et inné dont ils n'ont pas forcément conscience et qu'ils ne peuvent donc pas con-

trôler. Ce pouvoir est en général considéré comme héréditaire. Nous ne sommes plus du tout dans le registre de la magie, c'est-à-dire d'une action technique et instrumentale : en ce second cas on est sorcier par son être même, par la manière, dans son intimité, la personnalité est constituée; on est sorcier par naissance et par essence (2). On trouve souvent en Afrique le cas suivant: une personne est accusée par un voyant ou quelque autre détecteur de sorciers d'être à l'origine d'une maladie, d'un accident ou d'une mésaventure quelconque; elle n'a pas à avoir agi consciemment, mais ne récusé pas formellement l'accusation, puisque l'on peut être sorcier malgré soi: elle réclamera alors les épreuves prévues à cet effet (poison, ordales diverses) qui vont peut-être lui révéler à elle-même autant qu'aux autres son pouvoir maléfique. Les auteurs anglais parlent en ce cas de witchcraft, et ce sont ces witches qui sont censés pouvoir parcourir de grandes distances en un clin d'oeil, se transformer en animaux, aller tuer leurs victimes au loin tandis que leur enveloppe corporelle demeure à la maison au lit, etc.

Personnellement je serais porté à réserver le terme de sorcier et de sorcellerie au second cas, quand le rayonnement maléfisant qu'elle émet est inhérent à la personnalité, en est une composante essentielle. La magie s'en différencie alors clairement, qu'elle soit bonne ou mauvaise, du fait qu'elle repose sur une connaissance précise que l'on peut acquérir à volonté et qui normalement se met au service de la communauté, pour son édification et non pour sa destruction. Car on peut évidemment agir en mal sur quelqu'un pour le bien du groupe, exactement comme on le fait à la guerre! Entre sorciers et contre-sorciers (devins et voyants pour détecter et magiciens pour agir) c'est bien d'une guerre qu'il s'agit, impitoyable, sans relâche.

b. Mais où a passé le diable?

Vue sous cet angle, la sorcellerie est par excellence le domaine non seulement de l'obscur, de la nuit, des ténébreux, mais du mal, de la destruction, de l'inassouvissement, de l'anti-social. On comprend que la pensée chrétienne l'ait mise en rapport avec les forces démoniaques. En persécutant durant des siècles tous ceux qui de

près ou de loin avaient quelque accointance avec elle, l'Eglise entendait s'attaquer à l'oeuvre de Satan, le grand Antagoniste.

La magie elle-même, dans la mesure où elle était manipulation de forces invisibles, a été mise en rapport avec le monde des puissances supra-humaines, anges ou démons.

Nous constatons qu'en Afrique Noire, les mêmes phénomènes étaient expliqués autrement, par la force des choses. Comme il n'y a pas toujours l'idée d'une personification du mal, c'est à l'ensemble des conceptions de la personne et de l'univers qu'il faut se référer pour comprendre comment les intéressés eux-mêmes voient les choses. En milieu acculturé on en arrive alors à des mélanges de croyances assez curieux. Je me rappelle avoir entendu des Brazzavillois parler du diable quand quelque malheur leur arrivait. Mais en y regardant de plus près on s'apercevait qu'il ne s'agissait nullement du diable "chrétien", de l'Ange déchu, mais au contraire des "mauvais morts", des défunts qui pour une raison ou une autre n'ont pu trouver une place normale dans l'autre monde (noyés, foudroyés, suicidés, femmes mortes en couches, etc.) et qui, dans les croyances congolaises, ont tendance à tourmenter les vivants. En étudiant le christianisme ou l'Islam populaires, on tombe à tout bout de champ sur ce type de réinterprétation.

c. Le double

Beaucoup de phénomènes qu'aujourd'hui nous avons tendance à qualifier de paranormaux, à la fois parce que nous ne savons trop où les classer et parce que nous cherchons à les désocculter et à en faire un objet de science, étaient très facilement intégrés dans les croyances africaines, parce qu'en général les peuples d'Afrique disposent d'une anthropologie, c'est-à-dire d'une conception de l'homme, qui leur permet de les considérer comme naturels et quasi évidents. En effet, on estime que dans la partie immatérielle de son être l'homme est composé de plusieurs principes. On en distingue au moins deux: le principe d'animation, pour lequel nous pouvons retenir le terme d'âme, qui donne au corps vie, chaleur, mouvement, etc, et qui s'en va au moment de la mort, et le principe

de conscience, qui quitte l'enveloppe charnelle avec le sommeil pour vivre une foule d'expériences qui se manifestent par le rêve. Ce principe de conscience n'a pas de matière, mais il a une forme matérielle en tout semblable à celle du corps, et le meilleur terme français pour le désigner semble être celui de double. Une fois que l'on admet l'existence d'un tel double, il devient facile d'expliquer une foule de phénomènes mystérieux: la communication des consciences à distance et les influences qu'elles peuvent exercer les unes sur les autres, les possessions, les métamorphoses en animaux, les fantômes, etc.

La sorcellerie se joue essentiellement au niveau du double. Le sorcier ne s'attaque pas au corps de sa victime, mais à ce principe de conscience qu'il ronge ou qu'il "mange", de sorte que la victime s'étiole de l'intérieur et a l'impression que quelque "succe" sa vitalité. Sont portées "ontologiquement" à ce genre d'activités des personnalités souffrant d'une incomplétude, d'un manque au niveau de leur propre double, ce qui se traduit au plan psychologique par des sentiments d'envie, de jalousie et d'insatisfaction. Le sorcier est donc lui-même une sorte de handicapé mental qui cherche à se confier de la vitalité soustraite à autrui.

Ce thème du double est un des plus importants pour comprendre les croyances et les pratiques africaines. Il donne une singulière cohérence à un énorme champ de l'expérience humaine dans lequel on n'a souvent vu que divagation de l'esprit humain.

d. Sorcières plutôt que sorciers

L'étude ethnologique de la sorcellerie révèle un autre trait qui est d'une remarquable constance: si les spécialistes en magie sont plutôt des hommes, ce sont des femmes qui le plus souvent se font accuser de sorcellerie. Y a-t-il des raisons à cela? Elles me semblent être d'ordre essentiellement symbolique, et tourner autour des idées de nuit, d'obscurité et de mystère, qui précisément s'associent aussi bien avec la sorcellerie qu'avec la féminité.

En effet, la femme n'est-elle pas l'être mystérieux par excellence, puisque c'est en elle, dans le secret de son corps, que s'accomplit le processus le plus insondable de tous, la germination de la vie? La femme est "terre": en elle s'enracine et se développe la "graine" humaine; en elle, dans son corps, l'enfant trouve sa première nourriture. Mais tout paysan sait que la vie ne fleurit que sur un fond de décomposition et de mort: la terre ne vivifie qu'en fonction de ce qu'elle engloutit et absorbe. La femme, par son cycle menstruel, est aussi en rapport avec la lune, donc avec la nuit: en de très nombreuses langues, un même mot désigne les règles, le mois et la lune. La femme, enfin, est obscure parce que anatomiquement elle est construite "en creux": "jardin" clos que l'homme ensemente, grotte, caverne, vase, puits, maison aux volets fermés où se jouent les premiers mois de la vie de tout homme... Autant d'images d'un contenant soigneusement bouclé: la femme porte la nuit en son sein.

Mais du fait qu'en elle s'accomplit ainsi le passage, pour chaque nouvelle âme venant s'incarner, entre le monde invisible et ce monde-ci, du fait qu'elle est le portail, le canal, l'intermédiaire, la "médiatrice" par lesquels l'autre monde en quelque sorte s'engouffre dans notre monde, elle se trouve, par rapport à l'homme, en contact beaucoup plus étroit avec l'au-delà, c'est-à-dire avec cette face obscure de l'univers où se tirent les ficelles et où se trament les secrets de nos vies. C'est par les accointances que sa nature propre lui donne avec l'invisible qu'on explique ses qualités d'intuition et de clairvoyance psychologique. Voici par exemple, ce que D. Zahar écrit à propos de la manière dont les Bambaras du Mali appréhendent la femme:

" Si la femme stupéfiée par la constitution et par les particularités de son être physiologique, elle est bien plus surprenante encore par les traits psychologiques de son âme. Grâce à son intuition, grâce aussi à son art d'apporter aux problèmes qui se présentent à elle des solutions inattendues, les hommes la rangent d'emblée parmi les êtres doués de voyance. Son psychisme est constitué de telle manière qu'à l'encontre de l'homme, elle suit toujours le penchant de

ses désirs. De même, son pouvoir de séduction et sa ruse font d'elle un être qui, à la fois, attire et inspire la crainte. La femme est en même temps obstinée et incorrigible; c'est pourquoi ces traits de son caractère sont passés en proverbe et l'on dit: "La femme est comme l'os des côtes: on ne peut jamais le redresser."

" On peut même pousser plus loin l'analyse de la pensée bambara dans ce domaine. L'imperméabilité opposée par la femme à l'intelligence de qui veut la comprendre est due à l'obscurité même des notions métaphysiques qui sont à la base de la féminité en tant que principe de la nature. Ces notions sont la matière, la fluidité, l'intelligibilité et le vide, que les Bambaras traduisent respectivement par terre, eau, ténèbres et cavité.

Comme la terre, la femme est inerte et passive; comme l'eau qui épouse la forme de n'importe quel récipient, la femme n'a pas qu'une seule "forme", elle défie l'obstacle, elle est changeante et ne se laisse pas maîtriser; à l'instar de la nuit et des ténèbres, la femme est difficile, sinon impossible à saisir; à l'instar, enfin, de la cavité et du creux, la femme ne se laisse pas saisir, elle est le "vide" qu'on ne peut s'approprier qu'en le remplissant.

" Il n'est pas surprenant, dans ces conditions, de constater la place immense qu'occupe la femme dans le domaine de la nyctosophie. Chez les Bambaras, elle est la "sorcière" par excellence; on dit même que plus elle est jeune, plus ses pouvoirs en la matière sont grands" (3).

L'approche ethnographique de la sorcellerie a été renouvelée magistralement en 1977 par une étude menée en milieu rural français par Jeanne Favret-Sadaa (Les mots, la mort, les sorts, Gallimard, 332 p.) dont la lecture constitue aujourd'hui un préalable essentiel pour quiconque s'intéresse à ce domaine.

(A suivre)

Pierre ERNY

(1) - En français: Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé, Gallimard, 1972.

(2) - "Les Zandés croient que certaines personnes sont des witchés, qui ont le pouvoir de leur nuire parce qu'elles possèdent une qualité particulière. Un witch ne procède à aucun rituel, ne profère pas d'incantations, ne possède pas de drogues. Un acte de witchcraft est un acte psychique. Les Zandés croient aussi que les sorcieresses peuvent les rendre malades en pratiquant des rituels magiques avec de mauvaises drogues" (Evans-Pritchard, op. cit., p. 21).

(3) - D. ZAHAN, Religion, spiritualité et pensée africaines, Payot, 1970, p. 148. Myctosophie, "sagesse de la nuit", est un terme forgé par l'auteur pour désigner la sorcellerie et en mettre en relief les aspects positifs. Car, pensent les Bambaras, le mal est nécessaire. Sans contradictions la vie serait parfaitement insipide.

Quelques grands thèmes de la christologie latino-américaine

La christologie latino-américaine n'est pas dans les livres, disons plutôt elle n'est pas encore dans les livres. Il y a très peu de livres écrits sur ce sujet en Amérique latine: sur ce sujet, comme sur tous les sujets. Si l'on se contentait de chercher la christologie latino-américaine dans les livres, la vision que l'on en recevrait, serait fort partielle et déformée, malgré toute la valeur que peuvent avoir ces livres. La christologie est vécue à la base. On la trouve éventuellement dans des feuilles polycopiées, dans des notes prises au cours

de rencontres ou de semaines d'études. Ce que l'on trouvera ici, ne sera qu'une collection de quelques thèmes fondamentaux, recueillis au hasard des rencontres, mais surtout parce qu'ils sont représentatifs des grandes orientations de la postorale.

Les thèmes qui seront évoqués, se rapportent soit à la vie, soit à la mort, soit à la résurrection de Jésus.

I. LA VIE TERRESTRE DE JESUS

Le centre de toute la christologie latino-américaine est la conviction que la vie de Jésus est pleine de sens pour nous, maintenant. La vie de Jésus ne fut pas seulement l'illustration de quelques vérités dogmatiques de bases. Elle n'est pas seulement l'illustration du fait de ses deux natures. Sans doute, de chacun des faits rapportés par les évangélistes, nous pouvons inférer une confirmation à la fois de la nature divine et de la nature humaine de Jésus. Mais, en cela, tous les faits sont semblables, tous énoncent le même message, tous se fondent en un seul fait indéfiniment répété. Or, la vie de Jésus ne fut pas seulement une répétition indéfinie du même thème, l'affirmation de ses deux natures.

La vie de Jésus n'est pas non plus la répétition indéfinie de figures de son oeuvre de salut considérée en bloc, de manière générale. Sans doute, dans chacun des actes de Jésus, nous voyons une figure, la représentation d'un aspect de sa mission de Sauveur des hommes. Mais en cela, de nouveau, tous ses actes seraient semblables.

La christologie latino-américaine croit qu'il y a plus. Elle croit que les actions et les paroles de Jésus forment un ensemble organisé. Comme la vie de chaque homme et surtout de chaque homme qui a un but dans l'existence, la vie de Jésus est organisée autour d'un but, qui n'est pas seulement un but extra-historique. Jésus voulait quelque chose qui avait un sens historique. Comme chaque vie humaine

sa vie avait un sens pour ses contemporains. Elle pouvait être comprise dans son contexte. Elle avait des analogies: la vie des prophètes, par exemple. Sans doute, les contemporains de Jésus, pas même les disciples, ne pouvaient pas comprendre la totalité de la vie de Jésus à partir de son contexte et dans son contexte. Cependant, cette vie avait déjà un sens pour un simple Israélite. Ce sens doit être pris en considération car il contient aussi une révélation. Jésus enseigne aussi par le sens humain de ses actes. Dans ses actes, il n'enseigne pas seulement des vertus générales. Il enseigne une certaine manière de se comporter dans la société, d'affronter l'histoire.

La vie de Jésus a un sens social: elle joue un certain rôle, elle est une manière d'être dans le monde, dans la société. La christologie croit que cette manière est importante et constitue une mine d'informations pour l'action chrétienne.

En effet, la christologie latino-américaine n'étudie pas la vie de Jésus mue par des intérêts spéculatifs. Ce qu'elle cherche, c'est l'imitation de Jésus-Christ. Or, elle cherche une imitation vraiment profonde et complète. Dans une certaine tradition, les auteurs spirituels montraient dans les actes de Jésus des exemples éminents des vertus chrétiennes. Mais le catalogue des vertus, ils le cherchaient ailleurs. L'imitation de Jésus-Christ était avant tout adoption d'un certain catalogue de vertus. L'évangile fournissait des illustrations de ces vertus.

La christologie latino-américaine cherche dans les évangiles plus que des illustrations d'un catalogue de vertus. Elle cherche l'imitation de la façon dont Jésus a abordé le monde et la société, de la façon dont il s'est comporté dans différentes situations humaines, de la manière qui lui était propre d'entrer dans des conflits ou des oppositions.

Bref, la christologie latino-américaine cherche à comprendre Jésus comme un homme confronté à des défis humains; elle cherche à reconstituer d'une

certaine façon ses buts, ses objectifs, ses options, sa manière de choisir ses moyens pour arriver à ses fins.

Certains ont soupçonné un retour au libéralisme des Vies de Jésus du siècle dernier: ils ont soupçonné les théologiens latino-américains de vouloir présenter Jésus comme un simple homme, faisant abstraction de sa nature divine. Et derrière cette attitude, ils n'étaient pas loin de soupçonner dans le fond une négation de la divinité de Jésus. Un écho de ce soupçon se trouvait dans le discours inaugural du Pape à Puebla et l'on s'interroge encore sur les sources qui furent consultées par le Pape; car rien de semblable ne se trouve dans tout ce qui a été publié en Amérique Latine.

On comprend ce soupçon en Europe. On comprend, par exemple, que certains en arrivent à soupçonner que Hans KÜNG ou SCHILLEBEECKX, au fond, nient la divinité de Jésus-Christ. Certainement ils ne nient pas la divinité de Jésus. Mais leur façon de parler peut accréditer le soupçon. En effet, ils parlent d'une façon compliquée et nouvelle qui déroute certains lecteurs.

On voit bien le problème de Küng ou de Schillebeeckx: il s'agit de comprendre mieux dans quel sens Jésus est Dieu, comment sa divinité ne supprime pas son humanité ni ne lui cause des dommages. Il s'agit de rendre la divinité de Jésus plus compréhensible. Et dans leurs efforts pour la rendre plus compréhensible, ils risquent, aux yeux de certains, de la diminuer ou de la mettre en danger.

Or, la perspective des latino-américains est tout autre. Pour eux, le problème n'est pas la divinité, mais l'imitation de Jésus-Christ. La divinité de Jésus n'est pas un problème. Ils l'acceptent telle quelle dans ses formules les plus traditionnelles, sans la mettre en question, sans imaginer qu'elle pourrait être un problème théologique. C'est pourquoi, d'ailleurs, ils ne se sont pas sentis touchés du tout par l'allusion du Pape. Cela était à cent lieux de leur attitude.

En matière de divinité de Jésus-Christ, ils se contentent de la foi du charbonnier. Ils ne cherchent pas à faire des nuances, ni à entrer dans les subtilités de Hans Kung ou de Schillebeeckx. Ils ne nient pas que ces questions puissent être intéressantes, mais en Amérique latine il y a d'autres questions plus urgentes, qui retiennent l'attention. Et ces questions concernent l'imitation de Jésus-Christ.

Au contraire des Européens, les latino-américains auront tendance à souligner la divinité de Jésus-Christ au sein de chacun de ses actes. En effet, il leur importe souverainement que les actes humains de Jésus, par exemple ses luttes contre les scribes ou les pharisiens, ou ses attitudes de préférence pour les pauvres ou les pécheurs, ne soient pas seulement des actions humaines. Si Jésus était seulement un homme, ses actes n'auraient pas de valeur normative. Mais c'est Dieu qui condamne les pharisiens, c'est Dieu qui condamne le prêtre et le lévite et exalte le Samaritain, c'est Dieu qui expulse les marchands du temple. Les actes humains de Jésus sont des actes de Dieu et, par conséquent, leur signification humaine et sociale revêt une valeur divine. Voilà pourquoi, en aucun cas, les théologiens latino-américains ne chercheront dans une meilleure compréhension de l'humain de Jésus une occasion de réduire sa divinité. Bien au contraire. Plus Jésus est humain et plus il apparaît humain, compréhensible humainement, et plus il faut souligner que cet humain est œuvre de Dieu et, par conséquent, reçoit la légitimation la plus totale et la plus absolue qui soit.

Voici maintenant quelques-uns des thèmes spécialement mis en valeur dans la vie de Jésus.

a) JÉSUS A PRIS PARTI POUR LES PAUVRES

Il s'est identifié avec la cause des pauvres. Puebla exalte ce thème et le répète maintes fois. Au Mexique, le Pape en a fait le thème de plusieurs de ses discours ou allocutions.

Il s'agit bien des pauvres au sens matériel. Jésus vient pour eux. Son message est une bonne nouvelle pour eux, car il leur annonce un renversement de la situation.

Jésus ne préfère pas les pauvres parce qu'ils seraient moralement meilleurs que les autres. Puebla insiste sur cela: Jésus préfère les pauvres, parce qu'ils sont pauvres. Il est le Dieu vengeur des pauvres des psaumes et des prophètes, comme l'avait dit le Pape dans son commentaire du Magnificat au stade de Jalisco aux ouvriers de Cuadla Jara.

Puebla le décrit ainsi: "L'engagement évangélique de l'Eglise, comme l'a dit le Pape, doit être comme celui du Christ: un engagement pour ceux qui sont le plus dans le besoin. L'Eglise doit, par conséquent, regarder le Christ, quand elle se demande quelle est la raison d'être de son action évangélisatrice. Le fils de Dieu a montré la grandeur de cet engagement en devenant homme, car il s'est identifié aux hommes, devenant l'un d'entre eux, solidaire avec eux, et il a assumé la situation dans laquelle ils se trouvent, dans sa naissance, dans sa vie et surtout dans sa vie et surtout dans sa Passion et sa mort où il a atteint la plus grande expression de sa pauvreté" (1141).

"Pour cette seule raison, les pauvres méritent une attention de prédilection, quelle que soit la situation morale ou personnelle où ils se trouvent" (1142). "En allant vers le pauvre pour l'accompagner et le servir, nous faisons ce que le Christ nous a enseigné en devenant notre frère, pauvre comme nous. C'est pourquoi le service des pauvres est la mesure privilégiée, bien que non exclusive, de notre imitation du Christ" (1145).

Un des textes toujours cités est la proclamation que fait Jésus de lui-même dans Lc 4, 18-21, qui est une citation d'Isaïe où le Messie présente comme signe d'authenticité l'annonce de la libération des pauvres.

Le message de Jésus aux pauvres n'est pas une exhortation à la résignation, ni à la passivité, ni

à faire contre mauvaise fortune bon coeur. Il est une promesse de changement, l'annonce d'une autre société. Rien ne permet de mettre la totalité de ces changements dans l'autre monde, rien ne permet de dire que, quand Jésus dit aux pauvres qu'ils posséderont la terre, cela veut dire qu'ils posséderont le ciel.

Jésus n'a pas lui-même réorganisé la société: il proclamait la bonne nouvelle et réservait au Père la tâche de l'accomplir. Cependant, aucune promesse divine ne se réalise sans collaboration humaine. Les disciples organisent entre eux en embryon de nouvelle société: il y a là un message pour les pauvres.

Dans le même contexte de la pauvreté, Jésus exhorte ses disciples à pratiquer une pauvreté volontaire: c'est un second sens de la pauvreté évangélique: le service du royaume des pauvres demande que les serviteurs se libèrent de leurs biens. Entre la pauvreté volontaire et la pauvreté nullement volontaire mais de fait, où se trouvent ses privilégiés, Jésus établit un lien. Lui-même est un pauvre volontaire et ses apôtres sont, eux aussi, des pauvres volontaires; la pauvreté volontaire est une condition du service des pauvres et de l'évangélisation des pauvres.

Enfin il y a un troisième sens de la pauvreté, C'est la pauvreté spirituelle, dont Puebla parle aussi, à la suite de toute la théologie latino-américaine. C'est l'ouverture devant la vie que nous offre le Père, la confiance des lys des champs et des oiseaux du ciel, la disponibilité envers le royaume des cieux qui attend tout le reste de la Providence.

Mais la pauvreté spirituelle n'est pas un alibi de la lutte contre la pauvreté matérielle: elle montre où est le but. Les pauvres ne luttent pas pour devenir des oppresseurs à leur tour. Ils luttent pour avoir accès à une société où prévaut la pauvreté spirituelle.

b) JESUS EST RESTE LIBRE ET A PRECHE LA LIBERTE
ET L'EMANCIPATION DE TOUTES LES FORMES DE DOMINATION OU LES ELITES MAINTENAIENT LE PEUPLE
D'ISRAEL.

Jésus n'a pas pris patience devant le mensonge des scribes et des pharisiens, des prêtres et autorités du peuple. Il les a dénoncés. Jésus leur reproche non pas leurs abus individuels, mais leur mensonge fondamental. Les autorités d'Israël ont déformé le peuple de Dieu. Au lieu de prêcher la vraie parole de Dieu, au lieu de diriger le peuple de Dieu dans le sens qui avait été révélé aux origines, les autorités ont inventé un autre système et elles ont fait passer leur système sous l'autorité de Dieu et des prophètes. Elles ont attribué à Dieu leur système: telle est la corruption dont elles sont responsables. Jésus n'attend pas avec patience que cela change un jour. Il élève la voix et entreprend une lutte jusqu'à la mort. Il sait que le prix de cette lutte sera sa mort, mais il lutte.

Le système des scribes et des pharisiens, des anciens est tel qu'il attribue un rôle prééminent à ces catégories sociales, tandis que le peuple est marginalisé. Le système est tel qu'il met en vedette les scribes, seuls dépositaires d'une loi devenue trop compliquée pour être comprise par une personne ordinaire. Il met en vedette les pharisiens, les pieux, les parfaits qui ont les conditions d'observer la multitude de préceptes et de bonnes oeuvres qui deviennent le critère de la bonne conduite. Il met en vedette les prêtres, principaux favoris de tous les sacrifices que les membres du peuple sont obligés d'offrir sous peine d'être rejetés comme de mauvais citoyens. Bref, les autorités ont construit un système qui leur garantissait à la fois tous leurs privilèges matériels et sociaux et qui, en plus, leur donne le prestige de la supériorité morale.

L'affirmation sociale de la supériorité des élites a pour contrepartie le rejet de tout ce qui ne se soumet pas à cette supériorité. C'est le rejet total des païens et la multiplicité des interdits qui les réduisent à la plus grande humiliation concevable ; l'humiliation presque aussi péssante imposée aux Samaritains ; le mépris de tous ceux qui sont trop pauvres, ou trop ignorants pour connaître et appliquer toutes les lois, et qui sont rejetés comme des pécheurs publics : le mépris de toutes les petites gens qui n'ont pas le privilège d'avoir accès aux catégories de "parfaits" .

L'opposition de Jésus se manifeste non seulement par les paroles qui dénoncent ce système, mais par les actes. Systématiquement, Jésus pratique la réhabilitation de tous ceux qui sont rejetés, méprisés, condamnés.

Jésus part d'une autre idée du peuple de Dieu : un peuple où le pardon, la miséricorde, l'attention aux plus petits, le respect de tout homme pour mal-sérait ou coupable qu'il soit, est la première règle de conduite, un peuple où il n'existe d'autre privilège que celui du service. Or, Jésus pense au peuple d'Israël, un peuple où religion et vie sociale sont intimement unies. Il ne fait pas la distinction entre une société religieuse dirigée par la loi évangélique et une société civile abandonnée à la loi de la jungle. Ce qu'il annonce est un appel à une conversion de toute la vie. Le message de dénonciation des élites égoïstes et mensongères, et de promotion des petits et des opprimés doit avoir des répercussions sur tous les plans de l'existence sociale .

c) JESUS REALISE EN LUI LA PERFECTION DE LA MISSION DES PROPHETES .

Moïse et Elie sont des images de son ministère. Comme les prophètes et plus qu'eux, Jésus part d'une idée claire du peuple de Dieu : il est celui qui connaît les desseins du Père ; il sait ce que le Père veut faire de l'humanité ; il sait les règles

du royaume de son Père. Il vise le vrai Israël et il veut le rétablir dans sa vérité. Il veut le libérer des mensonges où les élites, les faux bergers, le maintiennent prisonnier. Jésus vient libérer son peuple de toutes les prisons où il est maintenu, et en premier lieu du mensonge qui décrit cette prison comme le lieu de la liberté. Il annonce la vraie liberté contre les fausses libertés promises par les élites, les fausses élites de son peuple .

Sa vie prend un sens à partir de cette mission. Sans doute, comme réformateur d'Israël, Jésus échoue : il a voulu rassembler Jérusalem autour de lui et Jérusalem n'a pas voulu. Mais s'il a échoué dans la terre de ses ancêtres, par la force de son Esprit, ses apôtres tenteront de réussir de par le monde . La vie de l'Eglise sera ainsi une reprise et une traduction de ce que Jésus avait essayé de faire en Palestine, mais cette fois dans le monde entier. Il ne s'agit pas de sauver des âmes individuelles, mais de susciter un peuple qui vive effectivement selon l'évangile dans toutes les dimensions de sa vie.

2. LA MORT DE JESUS .

La christologie latino-américaine met en valeur la continuité entre la vie et la mort de Jésus. La passion et la mort de Jésus ne se sont pas produites par un simple décret divin ordonnant d'accomplir les prophéties. Elles ne sont pas arrivées tout-à-coup sans raison apparente parce que le moment était venu. Jésus a été persécuté, arrêté et mis à mort en raison de ce qu'il avait fait dans sa vie. Sa vie débouche tout naturellement sur la persécution et la mort violente. Si Jésus avait été un sage et s'était contenté comme un sage de donner ses conseils à un petit groupe de disciples réunis autour de lui, il n'aurait pas provoqué la persécution et il n'aurait pas été mis à mort. Sa mort est la conséquence de son activité publique.

D'ailleurs, les évangiles mettent en évidence cette continuité entre l'activité de Jésus et sa mort. Ils montrent que Jésus lui-même était conscient de cette continuité; il se savait persécuté et livré à la mort en raison de son attitude et de sa prédication. L'exemple :

En Amérique latine, une telle séquence entre la prédication publique et la persécution est particulièrement éclairante. Les prises de position de l'Eglise lui ont valu la même persécution. Deux évêques au moins sont morts de mort provoquée (accident provoqué), et au moins 50 prêtres où religieux ont été assassinés froidement au cours des dix dernières années pour leur prédication. Quant aux laïcs, ils sont innombrables. Certains sont tentés de revoir leur action: ils sont intimidés par l'ampleur de l'appareil de répression et se demandent si l'on a le droit d'assumer de tels risques. L'exemple de Jésus vient à point: ici aussi c'est l'imitation de Jésus qui commande la christologie.

Des critiques soupçonneux ont cru découvrir dans cette insistance sur les causes historiques de la mort de Jésus une sorte de négation voilée de la valeur surnaturelle de cette mort. Ils mettent une disjonction là où s'impose l'union. Ils posent le dilemme: ou bien Jésus est mort en vertu de circonstances historiques, parce que les élites de son peuple ont voulu l'éliminer, ou bien il est mort parce que lui-même l'a voulu, parce qu'il a offert sa mort en sacrifice pour le salut des hommes.

Or, les évangiles associent ces deux motifs ne les séparent pas. Jamais le Nouveau Testament n'a vu une opposition entre les causes historiques et les causes surnaturelles de la mort de Jésus, entre la décision homicide des autorités juives et la volonté sacrificielle de Jésus. L'un n'exclut pas l'autre, au contraire.

Jésus ne s'est pas tué lui-même et sa mort ne fut pas un suicide sacrificiel. Que veut-on dire lorsque l'on affirme que Jésus est mort volontaire-

ment et que sa mort fut un sacrifice volontairement offert? En premier lieu, on veut dire que Jésus n'a pas vécu sa mort de façon passive, comme un simple fait physique, mais qu'il l'a acceptée et vécue activement comme un acte d'offrande de soi pour le salut du monde. De cette manière, chaque homme peut faire de sa mort un acte positivement accepté et positivement vécu, comme une offrande à Dieu pour le salut du monde.

Dans le cas de Jésus il y a plus: il y a ce que Jésus dit dans le jardin des Oliviers. Il aurait pu invoquer son pouvoir divin pour se soustraire à la mort, pour empêcher la marche des causes historiques. Il aurait pu faire intervenir les légions d'anges. Le caractère volontaire de sa mort consiste donc en ce qu'il a laissé faire les causes historiques qui avaient été déclenchées. Ici, de nouveau, nous constatons qu'il n'y a pas d'opposition entre les causes historiques et la volonté sacrificielle de Jésus. Au contraire, la volonté libre de Jésus s'est manifestée en ceci qu'ils est livré aux forces historiques qui étaient à l'oeuvre.

Finalement - et c'est sur ceci qu'insiste la théologie latino-américaine - la volonté libre de Jésus s'associe aux causes historiques en ceci que cette volonté libre a elle-même déclenché les facteurs historiques qui allaient le conduire à la mort. Au début de son ministère, Jésus savait que l'action qu'il allait mener allait provoquer la persécution et le conduire à la mort. Il a choisi son action en pleine connaissance de ses conséquences ultimes. Il a donc choisi de mourir, non pas choisi de se tuer, mais choisi de provoquer contre lui la persécution qui irait jusqu'à la mise à mort. Les évangiles enseignent cela dans leur narration du baptême de Jésus. Loin de postuler une opposition entre la volonté sacrificielle de Jésus et les causes historiques de sa mort, la théologie latino-américaine exalte la volonté libre du Sauveur. Mais elle ne fait pas procéder de cette volonté libre un acte arbitraire, tel que "je veux mourir" ou "je veux être mis à mort" sans explication humaine.

Elle fait procéder d'une même action libre de Jésus, de manière pleinement cohérente, tout son ministère et sa mort, conséquence de son ministère .

3. JESUS RESSUSCITE .

On a dit parfois que la théologie latino-américaine accordait plus d'attention à la vie terrestre et historique de Jésus qu'à sa condition de ressuscité. C'est une erreur. La ligne latino-américaine est toujours conduite par le thème de l'imitation de Jésus. Elle cherche l'imitation de Jésus dans sa vie historique, dans sa passion et sa mort . Elle cherche l'imitation de Jésus dans sa vie de ressuscité toujours présent au milieu des hommes .

A cause de cela, cette théologie donnera moins d'attention et se contentera de répéter la doctrine commune en ce qui concerne les attributs universels de Jésus ressuscité. Elle donnera plus de valeur aux modes spécifiques de sa présence. Jésus a été fait seigneur du monde, roi de l'univers, sauveur et unificateur de tous les peuples et ainsi de suite non seulement la théologie latino-américaine ne l'oublie pas, mais elle en fait la base de toute son exposition . Ce qui lui est propre, c'est d'étudier plus attentivement les modes particuliers, les chemins spécifiques par lesquels Jésus exerce sa royauté universelle. Plus que l'aspect statistique de la souveraineté de Jésus, ce qui l'intéresse c'est sa dynamique.

Puebla reprend un des thèmes fondamentaux de cette dynamique, celui de Mt 25, 31 - 46 Jésus ressuscité est présent dans l'homme qui a faim ou soif, qui est nu, prisonnier, malade .

Puebla dit: "La situation d'extrême pauvreté généralisée prend dans la vie réelle des visages très concrets dans lesquels nous devrions reconnaître les traits souffrants du Christ, le Seigneur, qui nous met en question et nous interpelle: -visages d'enfants, frappés par la pauvreté avant même de naître, parce que leurs possibilités de réalisa-

tion se heurtent contre l'obstacle de déficiences mentales ou corporelles irréparables... - visages de jeunes, désorientés parce qu'ils ne trouvent pas de place dans la société; frustrés, surtout en zones rurales ou urbaines périphériques, parce qu'ils ne trouvent pas d'occasion de se former ou de travailler -visages de paysans, relégués sociaux, privés de terres soumis à des systèmes de commercialisation qui les exploitent -visages d'indigènes ou d'Afro-américains, marginalisés dans des situations humaines, qui peuvent bien être considérés comme les plus pauvres entre les pauvres -visages de sans travail ou sous-employés - etc..." .

Là est le Christ ressuscité. Il nous interpelle. Le Christ ressuscité participe de l'histoire de notre monde. Il n'est pas réfugié dans une histoire parallèle. L'histoire de son royaume c'est l'histoire de notre monde, l'histoire de nos peuples, l'histoire d'une libération qui se cherche au travers des dimensions de la vie, de toutes les structures de la vie sociale.

Un des grands thèmes de la théologie latino-américaine est que, à partir de Jésus, il y a une seule histoire, l'histoire de Dieu dans ce monde. Puebla le dit clairement: "Le Seigneur Jésus, par son mystère pascal, assume et libère le peuple de Dieu, et par lui toute l'humanité, dont l'histoire de la libération des hommes. Car le Christ a une histoire: son royaume n'est pas une réalité fixe ou hiératique: c'est une lutte incessante sur cette terre. Puebla dira que le Christ doit être présenté aux jeunes comme "le libérateur intégral" (1183). C'est bien l'écho de toute la théologie du continent.

Joseph COMBLIN
PALCA , CHILI .

Elle fait procéder d'une même action libre de Jésus, de manière pleinement cohérente, tout son ministère et sa mort, conséquence de son ministère .

3. JESUS RESSUSCITE .

On a dit parfois que la théologie latino-américaine accordait plus d'attention à la vie terrestre et historique de Jésus qu'à sa condition de ressuscité. C'est une erreur. La ligne latino-américaine est toujours conduite par le thème de l'imitation de Jésus. Elle cherche l'imitation de Jésus dans sa vie historique, dans sa passion et sa mort . Elle cherche l'imitation de Jésus dans sa vie de ressuscité toujours présent au milieu des hommes .

A cause de cela, cette théologie donnera moins d'attention et se contentera de répéter la doctrine commune en ce qui concerne les attributs universels de Jésus ressuscité. Elle donnera plus de valeur aux modes spécifiques de sa présence. Jésus a été fait seigneur du monde, roi de l'univers, sauveur et unificateur de tous les peuples et ainsi de suite non seulement la théologie latino-américaine ne l'oublie pas, mais elle en fait la base de toute son exposition . Ce qui lui est propre, c'est d'étudier plus attentivement les modes particuliers, les chemins spécifiques par lesquels Jésus exerce sa royauté universelle. Plus que l'aspect statistique de la souveraineté de Jésus, ce qui l'intéresse c'est sa dynamique.

Puebla reprend un des thèmes fondamentaux de cette dynamique, celui de Mt 25, 31 - 46 Jésus ressuscité est présent dans l'homme qui a faim ou soif, qui est nu, prisonnier, malade .

Puebla dit: "La situation d'extrême pauvreté généralisée prend dans la vie réelle des visages très concrets dans lesquels nous devrions reconnaître les traits souffrants du Christ, le **Seigneur**, qui nous met en question et nous interpelle: -visages d'enfants, frappés par la pauvreté avant même de naître, parce que leurs possibilités de réalisa-

tion se heurtent contre l'obstacle de déficiences mentales ou corporelles irréparables... -visages de jeunes, désorientés parce qu'ils ne trouvent pas de place dans la société; frustrés, surtout en zones rurales ou urbaines périphériques, parce qu'ils ne trouvent pas d'occasion de se former ou de travailler -visages de paysans, relégués sociaux, privés de terres soumis à des systèmes de commercialisation qui les exploitent -visages d'indigènes ou d'Afro-américains, marginalisés dans des situations humaines, qui peuvent bien être considérés comme les plus pauvres entre les pauvres -visages de sans travail ou sous-employés - etc..." .

Là est le Christ ressuscité. Il nous interpelle. Le Christ ressuscité participe de l'histoire de notre monde. Il n'est pas réfugié dans une histoire parallèle. L'histoire de son royaume c'est l'histoire de notre monde, l'histoire de nos peuples, l'histoire d'une libération qui se cherche au travers des dimensions de la vie, de toutes les structures de la vie sociale.

Un des grands thèmes de la théologie latino-américaine est que, à partir de Jésus, il y a une seule histoire, l'histoire de Dieu dans ce monde. Puebla le dit clairement: "Le Seigneur Jésus, par son mystère pascal, assume et libère le peuple de Dieu, et par lui toute l'humanité, dont l'histoire de la libération des hommes. Car le Christ a une histoire: son royaume n'est pas une réalité fixe ou hiératique: c'est une lutte incessante sur cette terre. Puebla dira que le Christ doit être présenté aux jeunes comme "le libérateur intégral" (II83). C'est bien l'écho de toute la théologie du continent.

Joseph COMBLIN
PALCA , CHILI .

Surpopulation et famine

Dans sa Lettre Pastorale de Carême 1980, Monseigneur NGABU, évêque de Goma, au Nord-Kivu, s'est arrêté au problème de la surpopulation de sa région.

Nous reprenons ci-après le passage de la Lettre qui essaie, à l'aide d'un rapport de CEMUBAC, de dessiner les perspectives d'avenir. L'évêque lance aux autorités de son pays un appel angoissé pour la mise sur pied d'un projet structuré d'émigration intérieure. Il y a un problème dont la gravité dépasse tous les autres et sur lequel je me vois obligé d'insister parce qu'il s'agit de l'avenir de notre Kivu. C'est le problème de la surpopulation et de la nécessité d'étaler la population. Je vous soumetts ici un extrait de la revue AMUKA de l'I.S.D.R. de Bukavu (avril, 1978), qui résume une étude du CEMUBAC intitulée: LE KIVU MONTAGNEUX. En 1920, la population était de 750.000 âmes. Son taux de croissance suivant l'échelle des temps et selon un taux expositionnel assez stable de 2 à 2,5 % se poursuivra jusqu'à bien avant dans le siècle suivant. Vers 2020, la croissance démographique se ralentira et la population atteindra un maximum de 7.500.000 habitants (soit 10 fois la population initiale). Après cela, s'amorçera une régression due aux conditions nutritionnelles.

On constate également que l'apport nutritionnel restera longtemps à la norme de 1920. Les premiers signes de détérioration n'apparaîtront que vers l'an 2.000. Pendant les 20 à 30 années suivantes, le déclin ne sera pas catastrophique parce que la population disposera encore de certaines possibilités pour compenser la perte de fertilité des sols par extension des surfaces cultivées. Néanmoins, après cette période initiale de déclin, la situation empire très rapidement. En l'espace de 20 ans, la ration journalière tombe de 1.600 à 700 calories,

la norme étant de 2.000 calories. Taux de mortalité et taux de natalité resteront pratiquement inchangés jusqu'à vers l'an 2.000. On verra alors le taux de natalité se réduire avant même que ne croisse le taux de mortalité. De plus dans la suite, la chute de la natalité se montrera plus forte que l'accroissement de la mortalité.

Ce comportement reflète la situation nutritionnelle précaire au Kivu: une légère détérioration de la situation alimentaire provoque un allongement de la période d'infertilité qui suit l'accouchement et entraîne de ce fait un allongement des intervalles entre naissances.

Par ailleurs, il semble qu'un léger recul de la ration calorifique journalière n'entraîne pas une augmentation immédiate de la mortalité. Néanmoins de 2020 à 2040 il se produira une réelle catastrophe l'apport nutritionnel s'effondre, le taux de natalité tombe d'environ 4,5 à 1,5 % et le taux de mortalité grimpe de 2,5 % à environ 4,5 %. Quels sont les mécanismes qui entraînent la chute de l'apport nutritionnel par capital? En 1920, et loin au delà, seule une petite partie des sols arables disponibles est cultivée: moins de 25 % jusqu'en 1980 environ. De longues périodes de jachère maintiennent la productivité des sols à la norme de 1920. Cependant; quand l'emprise des cultures s'intensifie, après 1980, la productivité des sols commence à diminuer parce que la durée des jachères se réduit, la surdécoration s'installe, le couvert végétal se dégrade, le ruissellement s'accroît et l'érosion décape la couche humifère du sol.

Pour compenser la perte de productivité, chaque paysan doit cultiver plus de terre pour couvrir ses besoins. En effet, les besoins d'alimentation des ménages restent constants et la productivité du sol baisse. Chaque ménage doit, de ce fait, cultiver une surface plus grande pour obtenir la même récolte. La pression sur les sols augmente donc doublement. Or, la surface disponible décroît également. Cet effet "auto-accelérateur" apparaît nettement

après l'an 2000. Entre 2000 et 2020, la population augmente de 50 % tandis que la pression sur les sols augmente de 100 %. Lorsque, après 2000, la totalité de la terre disponible est cultivée, il n'y aura plus de compensation possible à la dégradation persistante de la productivité: la ration alimentaire s'effondre et la population connaît la famine. En un bref laps de temps, le sol est détruit et érodé: sa productivité tombe de 100 % en 1980 à 95 % en 2000, puis à 60 % en 2020 et à 30 % en 2040. Après 2020 cependant, la population diminue et, les survivants étant trop faibles pour établir des grandes cultures, la fraction cultivée diminue et la productivité se stabilise à son niveau inférieur. A ce moment, le dommage est fait: les bons sols sont érodés et la fertilité irrémédiablement perdue. Le Kivu montagneux devient un désert." (fin de citation)

Je vous avoue que ce problème me fait l'effet d'un véritable cauchemar. Car en fin de compte il se passe ainsi: vos enfants qui naissent maintenant auront-ils à manger, ou seront-ils condamnés à mourir lentement de faim? En 2020 ils n'auront que quarante ans. Il nous faut une solution sans tarder sinon nous arriverons trop tard: "quand l'emprise des cultures s'intensifie, après 1980, la productivité des sols commence à diminuer parce que la durée des jachères se réduit, la surpécoration s'installe, le couvert végétal se dégrade, le ruissellement s'accroît et l'érosion décape la couche humifère du sol." - 1980, c'est maintenant. Or il s'avère que la seule solution au problème se trouve dans une politique d'émigration. Et cette émigration est possible: vers l'ouest et le nord-est les terres vacantes s'étendent à l'infini. Il ne faudra même pas user de pression sur la population: dans les terres surpeuplées de Masisi et de Rutshuru des masses de gens ne demandent pas mieux que d'aller vers l'ouest.

Mais il faudra y créer une infrastructure pour que les émigrés puissent y vivre: routes, écoles, dispensaires, centres administratifs, etc. Je demande

donc que sans tarder on mette sur pied un Service d'Installation de Population. Vous pouvez encore sauver l'avenir du Kivu. Mais il n'y a plus de temps à perdre. Refuser de prendre les mesures qui s'imposent ressemblerait à un génocide. - Vos enfants ne vous pardonneraient jamais de n'avoir pas voulu les sauver de la famine alors que vous en aviez les moyens.

Je m'attends à ce que certains feront la remarque: de quoi ne se mêle-t-il pas, l'évêque de Goma? - Ma réponse est celle du pape Jean-Paul II: "L'Eglise, par respect du Christ et en raison de ce mystère qui constitue la vie de l'Eglise elle-même, ne peut demeurer insensible à tout ce qui sert au vrai bonheur de l'homme, comme elle ne peut demeurer indifférente à ce qui le menace."

(Encyclique Redemptor Hominis; n° 13) .

Monsieur N G A B U
Evêque de G o m a .

Philosophie africaine, tendances

actuelles

I N T R O D U C T I O N .

A l'âge où nous sommes, vaut-il encore la peine de se demander si l'Africain a le goût de l'évidence, s'il a le sens de l'étonnement, s'il est capable de penser ou s'il peut faire de la philosophie?

Pareille tentative paraît aujourd'hui illusoire et dénuée de tout fondement, et ne peut être qu'une expression des considérations idéologiques, partant subjectives, qui ont voulu faire croire pendant des années que l'Afrique n'avait ni histoire, ni pensée propre .

D'une manière générale, l'état des recherches africaines et africanistes prouve bien le contraire. Car, les Africains parviennent progressivement à établir systématiquement leur histoire, leur pensée et leur philosophie.

Une des grandes questions de la pensée africaine est celle de savoir s'il existe déjà une philosophie africaine. Cette question ne peut être valable que dans la mesure où l'on apprécie la philosophie africaine en rapport avec les grandes philosophies historiquement attestées qui orientent les progrès de la connaissance et l'action de l'homme.

Considérons la philosophie grecque: à l'origine, le discours des penseurs grecs portait essentiellement sur l'interprétation et le commentaire des mythes et des traditions religieuses. Les mythes comprennent toutes les représentations mentales et les expériences vitales de l'homme. Avec le temps les mythes se multiplient en se diversifiant et les interprétations deviennent d'autant plus divergentes que s'impose le besoin de les confronter en vue de saisir le contenu réel et vrai. Il s'agit de la recherche de l'ordonné, du clair, du distinct. Progressivement la vie de l'esprit va se libérer de l'ornière qu'est le mythe pour s'appliquer à la conquête des faits de la nature.

Pour trancher cette problématique nous estimons nécessaire d'appréhender le sens de la philosophie dans les grandes philosophies et saisir l'évolution du discours philosophique. Dans cette perspective il existe déjà une littérature qui fait état de la nature et des exigences de la discipline philosophique, d'une part, et des conditions de possibilité de la philosophie africaine, d'autre part.

Dans le cadre de notre texte, parler des tendances actuelles de la philosophie africaine, c'est supposer qu'elle existe déjà et qu'elle évolue en se spécifiant à travers diverses orientations. Par tendance, nous entendons l'orientation prise par un groupe déterminé des philosophes.

Pour répondre à notre préoccupation, celle d'infirmer radicalement la proposition selon laquelle il ne peut exister ni pensée africaine ni philosophie africaine; nous allons, après avoir analysé la question "philosophie en Afrique", essayer de signaler quelques tendances de la philosophie africaine et nous nous limiterons à l'étude de l'une des tendances actuelles: l'herméneutique.

I. PHILOSOPHIE EN AFRIQUE.

I.1. Idée de Philosophie :

Nous ne pouvons saisir fidèlement ce qu'est la philosophie qu'en référence aux philosophies historiquement attestées. Des philosophies réalisées sous le modèle et la pratique grecs; donc des philosophies au sens où philosophie signifie un savoir de niveau scientifique, explicitement exprimé et de nature critique :

Ainsi l'aristotélisme, l'épicurisme, le néoplatonisme, le platonisme et le stoïcisme sont des systèmes philosophiques. Nous y retrouvons, en effet, un effort visant un savoir rationnel, critique et explicite.

Ces philosophies ainsi comprises nous donnent une certaine orientation, mais ne peuvent nous permettre de définir d'une manière exhaustive et définitive ce qu'est la philosophie.

Se trouvant dans la difficulté de définir la philosophie, Tshiamalenga N. signale que "le drame de la philosophie c'est qu'il n'y a pas et ne saurait y avoir de réponse satisfaisante à cette question. Car, même si l'on s'accorde à ramener la thématique de toute philosophie à l'un quelconque des trois thèmes: homme, monde, absolu", les philosophies historiquement attestées divergent tellement quant à l'intention, aux méthodes et aux résultats obtenus que toute tentative de parvenir à un commun dénominateur paraît dénuée de tout fondement". (1).

Devant cette difficulté, on est tenté de conclure qu'il y a autant des philosophes qu'il y a des définitions de la philosophie, c'est-à-dire que chaque philosophe a sa conception de la philosophie et la pratique à sa manière .

Il est vrai que l'histoire de la philosophie nous présente des réalisations individuelles, des acquis partiels en ce champ de conquête de l'inconnu et de l'absolu, où l'homme s'efforce de recréer le monde et de s'y situer; et que c'est par des prises de parole individuelles que s'élabore l'histoire de la philosophie. Nous ne pouvons avoir une notion de la philosophie grecque qu'en fonction des oeuvres des philosophes grecs .

Néanmoins, il existe une unité certaine, indéniable entre les sujets qui ont tenté de penser philosophiquement: cette unité consiste dans l'effort rationnel, réfléchi et critique. Cet effort vise l'évidence, laquelle une fois atteinte, se transforme, par un détour inquiétant, en des nouvelles questions. Et sans arrêt il s'évertue à découvrir la vérité .

C'est bien cela, pensons-nous, qui caractérise la philosophie. A ce propos Merleau-Ponty écrit: "Ce qui fait le philosophe c'est le mouvement qui reconduit sans cesse du savoir à l'ignorance, de l'ignorance au savoir et une sorte de repos dans ce mouvement." (2)

L'évidence n'offre pas toute la vérité au philosophe. Au contraire, elle l'installe dans l'inquiétude. Insatisfait, il reprend son mouvement. Comme le dit Habermas "le philosophe est donc cet enquêteur, toujours insatisfait, d'une vérité toujours partielle, qui se réjouit lors d'une acquisition, s'inquiète à la perception des domaines non encore acquis, élabore des plans pour de nouvelles acquisitions ." (3)

Ainsi donc, la philosophie en tant qu'activité à la fois continue et discontinue, inlassablement rebondissant, ne peut être délimitée, ne peut se constituer en système; système entendu comme "un

ensemble de propositions considérées comme définitives, un ensemble de vérités dernières, indépassables, qui représenteraient à la fois un aboutissement et un arrêt de la pensée ." (4)

Dans la conquête de la réalité: la philosophie apparaît non comme un système clos mais plutôt et plus précisément comme une histoire ouverte à tout apport philosophique. Dans son "Introduction à la philosophie" Karl Jaspers dit clairement que "faire de la philosophie c'est être en route" (5) .

En d'autres termes la philosophie procède par révolutions. En philosophie on n'arrive jamais à des énoncés vrais une fois pour toutes, qu'on ne peut ni dépasser ni remettre en question. L'activité philosophique reste donc un effort, un mouvement perpétuel dans la conquête de la réalité .

En somme, nous n'avons pas ainsi défini la notion de philosophie, nous avons essayé, tout au moins, de donner quelques indications nous permettant d'adopter l'approche suivante de travail:

"La philosophie est un discours lucide et cohérent produit de l'effort rationnel portant sur l'être des êtres et l'expérience humaine - quelle qu'elle soit - en vue d'en élucider le sens et les corditions fondamentales de possibilité . (6) Cette approche est particulièrement intéressante, non seulement parce qu'elle signifie la nature de l'activité philosophique, mais encore parce qu'elle totalise et globalise son intention et ses aspirations. Ceci dit, qu'en est-il de la philosophie africaine ?

1.2. Philosophie africaine :

Dans son "Introduction à la philosophie", Karl Jaspers s'inquiète de constater qu'on n'est d'accord ni sur ce qu'est la philosophie ni sur ce qu'elle vaut. En philosophie, tout en cherchant par tâtonnement, on remet sans cesse en question son objet, sa méthode et son but: ces trois éléments sont au centre de toute contestation ou accord autour du statut philosophique de toutes propositions .

La philosophie africaine nous place dans cette même situation à tel point que nous nous trouvons devant une pluralité de définitions de la philosophie africaine et une divergence d'opinions sur son existence. Pour certains la philosophie africaine existe et pour d'autres elle n'existe pas encore, elle est à construire. Dans le cas de l'Afrique la contestation philosophique partant de la critique radicale et violente de l'ethnophilosophie, passant par une repensée africaine de la philosophie occidentale pour ensuite préconiser la libération intellectuelle et culturelle de l'Africain, porte tant sur les trois éléments que sur le concept même de philosophie .

Qu'est-ce que la philosophie africaine ? Pour Houtondji la philosophie africaine existe et il la conçoit comme "l'ensemble, précisément, de textes écrits par des africains et qualifiés par leurs auteurs eux-mêmes de "philosophiques" (7) .

La philosophie africaine est donc la littérature philosophique africaine . Dans sa réponse à cette question Tshiamalenga distingue "la philosophie négro-africaine" traditionnelle de la "philosophie négro-africaine" contemporaine. La première est entendue comme "l'ensemble des énoncés explicites de tradition orale (apophèmes, sentences, maximes, mythes cosmogoniques, religieux, moraux etc...) proverbes didactiques, etc) des négro-africains au sujet de ce qu'il en est, en fin de compte pour eux, de l'homme, de la société, de l'ici-bas et du là-haut." (8) La seconde est essentiellement recherche africaine et africaniste portant sur les mêmes thèmes, soit par une interprétation soit par une critique de la philosophie négro-africaine traditionnelle en vue d'une appropriation au service du développement, de la libération et du discours philosophique. Sur base de la sagesse négro-africaine à laquelle l'auteur accorde un statut philosophique au même titre que les fragments présocratiques, il reconnaît une existence de fait et non de droit à la philosophie africaine .

Qui est philosophe africain ? Habimana note que le philosophe africain c'est "tout homme africain qui, lucidement et méthodiquement, fait effort de raison et essaie d'élucider la nature des choses, le sens de l'expérience humaine et leurs conditions de possibilité et exprime le fruit de son effort dans un discours cohérent". (9)

Ces quelques points de vue répondent suffisamment à ce qu'il faut entendre, d'une manière générale, par philosophie africaine, et partant l'existence de la philosophie africaine paraît, comme l'affirme entre autres Houtondji, indiscutable. Enfin de compte nous pouvons dire, corrélativement à notre définition du philosophe africain, que la philosophie africaine c'est l'oeuvre du philosophe africain contenue, évidemment, dans la littérature philosophique africaine .

Ayant analysé l'idée de philosophie et considéré ce que l'on pourrait entendre par philosophie africaine, essayons de nous rendre compte de l'état de la question-philosophie africaine- depuis le 19^e siècle jusqu'à nos jours. Nous tenterons de donner, sous forme d'un schéma, un bref aperçu historique.

Evoker l'histoire de la philosophie en Afrique, nous semble-t-il, c'est poser la question de savoir s'il y a des faits qui puissent attester l'existence ou la non-existence d'une philosophie africaine.

C'est au 18^e siècle en Allemagne que se signale un cas remarquable en matière d'histoire de la philosophie africaine. Il s'agit du Ghanaén Amo, philosophe africain, qui exerça essentiellement son activité philosophique en Allemagne. Sur base de son oeuvre qui comprend principalement trois titres

- *Dissertatio inauguralis de iure maurorum in Europa* (1729)
- *Dissertatio de humanae mentis apatheia* (1734)
- *Tractatus de arte sobria et accurate philosophandi* nous constatons, sans doute, qu'Amo a participé profondément au mouvement philosophique de son époque. Toutes ses recherches et ses efforts de raison débouchent sur le champ philosophique

universel. Il s'inscrit dans l'histoire de la philosophie européenne .

L'examen de ce cas nous amène à poser qu'il peut exister des philosophes africains sans qu'il y ait nécessairement une philosophie africaine, mais l'inverse n'est pas vrai. Car, une philosophie suppose un débat, une discussion, un dialogue confrontant les points de vue d'une pluralité des philosophes; et que la philosophie africaine requiert que l'on détermine un nouvel espace de discussion théorique en fonction des limites géographiques et humaines. Dans cet esprit, n'est philosophe africain que le natif du continent africain. Et cet espace théorique portera sur l'ensemble des thèmes et des problèmes spécifiquement africains. Affirmer qu'il peut exister des philosophes africains sans philosophie africaine, c'est aussi accepter que les philosophes africains peuvent aborder n'importe quel thème et ainsi s'engager dans le débat philosophique de l'universel; c'est dire que cet espace doit déboucher sur la pensée universelle (10) .

I.3. Littérature philosophique africaine :

L'histoire de la philosophie africaine souffre d'un mal profond. Ce mal consiste dans l'absence d'une littérature abondante sur l'évolution de la pensée africaine traditionnelle. Nous retrouvons la même inquiétude chez Ki-Zerbo, parlant de l'histoire de l'Afrique: "j'étais frappé par la quasi-absence du continent africain et singulièrement du monde noir dans le message de nos guides spirituels." (11) Et le Père Smet spécifie en disant que "s'il y a un domaine où cette quasi-absence semble être une absence tout court, c'est bien dans celui de l'histoire de la philosophie." (12)

Quand même en 1958 nous rencontrons l'ouvrage de Janheinz Jahn que nous allons considérer avec beaucoup d'attention. Nous y retrouvons une première ébauche fort riche, qui signale et analyse cinq monographies d'après la deuxième guerre mondiale. L'analyse de ces cinq textes l'amène à conclure qu'il existe une philosophie africaine:

- La philosophie bantoue du R.F. Tempels: C'est dans un esprit de grande ouverture et de grande communion avec les Baluba du Shaba que le Père Tempels a tenté, après vingt ans d'observation, de se représenter dans le schéma de la philosophie occidentale les modes de pensée de ce peuple à partir de leurs conduites et de leur culture (13) .

- L'ethnologue Marcel Griaule observe pendant longtemps le peuple dogon, il en arrive à exposer, sous la dictée d'un sage appelé Ogotomêti, la vision du monde, la métaphysique et les croyances religieuses des dogons . Il fait état "d'un système du monde dont la connaissance bouleversera de fond en comble les idées reçues concernant la mentalité noire comme mentalité primitive en générale." (14)

- Dieterlen est encouragée par les réalisations de Marcel Griaule et va de son côté, par une enquête de même nature, exposer dans son "Essai sur la religion Bambara" le système religieux bambara .

- Dans Dieux vivants de Haïti, Maya Deren présente un exposé systématique du monde spirituel Vaudou à travers les rites auxquels elle se fit elle-même initier.

- Enfin vient la Philosophie bantou rwandaise de l'Etre, écrite par Alexis Kagame. Dans cet ouvrage, qui lui valut un doctorat en philosophie, l'auteur fait une approche scientifique du mode conceptuel de la culture rwandaise .

Il apparaît donc dans ces cinq ouvrages qu'il a été question, pour chacun de leurs auteurs et pour des motifs différents, d'analyser et d'exposer d'une façon systématique les modes conceptuels de ces peuples noirs d'Afrique .

Dans le tableau que nous donne Janheinz Jahn nous retiendrons pour l'instant la Philosophie bantoue de Tempels. Cet ouvrage est d'un intérêt tout particulier dans la recherche historique en philosophie africaine. Le Révérend Père Tempels se pose en s'imposant comme point de départ, parce que précisément il a donné aux Africains l'occasion de penser à une philosophie africaine, de réfléchir au sens fort de retour vers soi. On lui reconnaîtra

le mérite d'avoir posé d'une manière systématique le problème de la philosophie africaine et ainsi, comme l'a remarqué Kinyongo: "... Tempels constitue ce point de départ décisif qui, à jamais, marquera les tentatives initiales en matière de philosophie africaine. " (15)

L'oeuvre de Tempels divise l'histoire de la philosophie africaine en trois grandes périodes: la période pré-tempelsienne, la période tempelsienne et la période post-tempelsienne. Essayons de suivre l'évolution de la littérature philosophique africaine au courant de ces trois moments historiques .

Avant Tempels, nous connaissons une littérature d'ordre religieux, social et psychologique. A cette période les chercheurs s'en vont à la conquête de l'âme africaine: ils décrivent la vie psychique, la vie sociale et la vie religieuse des peuples africains. Ils cherchent à comprendre la mentalité primitive. Et cela sous le coup des thèses de Lévy-Bruhl pour qui la pensée primitive a été prise pour un phénomène mental pré-logique, une pensée pour qui "les objets, les êtres, les phénomènes peuvent être, d'une façon incompréhensible pour nous, à la fois eux-mêmes et autres qu'eux-mêmes" (16).

Nous n'oublions pas ici le fait que l'Europe systématise sa colonisation et il semble bien indiqué qu'ils essaient d'étudier les dispositions de l'âme noire à travers sa morale et sa psychologie. Nous noterons qu'il y a eu très peu de textes de niveau philosophique.

Ensuite se signale l'oeuvre du Père Tempels qui marque ainsi le début de la période tempelsienne .

La philosophie bantoue n'est qu'une synthèse du système conceptuel, des représentations et valeurs de la vie morale, sociale et psychique du peuple bantou . Il s'agit d'une oeuvre ethnologique qu'il propose comme "hypothèse philosophique". Lui-même a pris le soin de préciser: "La présente étude ne prétend d'ailleurs pas être plus qu'une hypothèse, un premier essai de développement systématique de

(ce que pourrait être) la philosophie bantoue" . (17) Cette oeuvre est de grande valeur dans l'évolution de la littérature philosophique africaine. Alioune Diop écrit: "Voici un livre essentiel au Noir, à sa prise de conscience, à sa soif de se situer par rapport à l'Europe. Il doit être aussi le livre de chevet de tous ceux qui se préoccupent de comprendre l'Africain et d'en dégager un dialogue vivant avec lui. " (18)

Notre intention en ce paragraphe n'est pas d'évoquer la polémique existant autour de cette oeuvre, mais de souligner son importance dans la problématique de la philosophie africaine. Pour une meilleure compréhension de cet ouvrage il faut, au préalable, reconstituer son contexte historique et l'ensemble des motivations à la base: d'une part le Révérend Père Tempels réagit contre la mentalité de l'époque qui considère le Noir comme un être primitif, d'un esprit pré-logique, n'ayant pas de pensée propre. D'autre part c'est dans son livre "Notre Rencontre" que nous retrouvons ses préoccupations et l'esprit dans lequel il écrit. A ce sujet le Cardinal Malula dira que "le mérite du Père Tempels est d'avoir, au delà des adaptations de détail, vu le problème fondamental. C'est moins dans les gestes, les symboles, les rites que doit s'accomplir un effort d'adaptation que dans la mentalité, la psychologie et la sagesse propres à chaque peuple"(19).

Ceci étant, force nous est de croire que c'est cet esprit que Tempels a produit son oeuvre qui est intimement ou même confidentiellement adressée aux missionnaires d'Afrique noire. Son projet est de comprendre l'âme africaine en vue de "mener le monde africain à la rencontre du Christ " .

Tout en lui reprochant d'avoir intitulé son livre Philosophie bantoue on lui reconnaît l'honneur d'avoir suscité l'intérêt philosophique africain.

Pour cette période, nous nous sommes limité à l'oeuvre de Tempels, cela ne veut pas dire qu'il est seul à avoir parlé de la philosophie en Afrique

et n'exclut nullement des écrits relativement significatifs en ce domaine bien précis .

Enfin la période post-tempelsienne commence vers les années 1955

En ce moment fort de la philosophie africaine les penseurs eux-mêmes prennent la parole et déploient leurs efforts à faire de la philosophie africaine.

Cette littérature s'articule sous trois aspects: - Un groupe de penseurs africains évolue dans la ligne de la Philosophie bantoue, d'une philosophie collective, implicite, conçue comme vision du monde. - Un autre va s'opposer à cette littérature "philosophique" que Doutreloux dénomme péjorativement "Ethno-philosophie". Houtondji en parle en ces termes: "La philosophie bantoue a en effet ouvert la voie à toutes les analyses ultérieures visant à reconstruire, grâce à l'interprétation des coutumes et des traditions, des proverbes et des institutions, bref de diverses données de la vie culturelle des peuples africains, une "Welstanschauung" particulière, une vision du monde spécifique, supposée commune à tous les Africains, soustraite à l'histoire et au changement et, par surcroît, philosophique." (20) - Et un dernier groupement va au-delà de la condamnation de l'Ethnophilosophie et ici le discours se veut de plus en plus critique. Nous pouvons dire que ce mouvement est en profondeur une recherche critique des possibilités pour une philosophie africaine .

2. QUELQUES TENDANCES ACTUELLES DE PHILOSOPHIE AFRICAINE

2.1. Généralités :

Après avoir donné sommairement ces indications d'ordre historique, nous allons essayer de signaler quelques tendances actuelles de la philosophie africaine. Nous nous proposerons tout simplement d'en analyser une seule .

Dans la littérature philosophique africaine contemporaine quatre tendances, à notre avis, en-

globent d'une manière ou d'une autre l'activité philosophique africaine. Il s'agit de la Tendance Ethnophilosophique, Tendance Critique, Tendance Idéologique et de la Tendance Herméneutique .

2.1.1. Tendance Ethnophilosophique :

C'est le R.P. Tempels avec sa Philosophie bantoue qui est principalement à la base de cette orientation. Le terme ethnophilosophie renvoie à la fois à ethnographie, qui est une description de la vie des peuples et de leur particularité sociale; et à l'ethnologie qui veut dire une réflexion sur la vie d'une ethnie visant à formuler des relations structurales entre les phénomènes ainsi décrits. Donc, partant des éléments ethnologiques cette tendance veut élaborer une pensée africaine traditionnelle ou, plus exactement, en déduire une vision du monde .

2.1.2. Tendance Critique :

Cette tendance est un débat purement théorique, d'une part, autour du statut philosophique de la pensée africaine - on dénonce et récuse notamment la philosophie bantoue, l'ethnophilosophie, les philosophies traditionnelles et l'usage mythique de l'idéologie dans les philosophies idéologiques - et, d'autre part sur les conditions de possibilité pour qu'il y ait une philosophie africaine. Du point de vue des Critiques; "la philosophie africaine ne peut être qu'une entreprise à réaliser . Elle n'est pas une oeuvre à continuer". (21) Certains insistent sur la nature et les exigences de la discipline philosophique tant sur le plan du contenu que de la méthode. D'autres encore estiment nécessaire de penser une nouvelle problématique en proposant de nouveaux cadres de recherches. Nous noterons aussi qu'à cette tendance appartiennent des penseurs qui, noyés dans des spéculations infécondes, savent critiquer au sens de condamner et de détruire, sans pour autant proposer quelque chose .

2.1.3. Tendance Idéologique :

(Mabona)

"... les philosophies idéologiques, elles, doivent principalement leur inspiration aux conceptions raciales des Noirs de la diaspora, nord-américaine et antillaise." (22) On remarque bien que c'est la lutte pour la libération de l'Afrique qui fonde cette tendance; une libération culturelle, politique et économique. Il s'agit de systématiser expressément et d'une manière explicite un ensemble d'idées susceptibles de susciter dans l'homme une action libératrice face à ses problèmes. Ainsi par exemple, la philosophie politique de Nyerere axée sur la lutte pour la libération se fonde sur les idées d'égalité humaine, d'unité humaine et de liberté humaine. A partir de ces idées "initiales et fondamentales" Nyerere va créer une philosophie dont seront déduites une attitude socialiste et la position de Self-Reliance. (3)

2.1.4. Tendance Herméneutique :

Construire une pensée africaine au moyen de l'herméneutique philosophique appliquée aux éléments de la tradition africaine. Le projet est donc d'explicitier, de systématiser la sagesse africaine dans une rationalité en vue de l'actualiser dans un discours philosophique qui soit spécifiquement africain. Dans les lignes qui suivent c'est cette tendance qui sera traitée .

2.2. Tendance herméneutique en philosophie africaine :

" Transcendant le terrain piégé des discussions infécondes, discussions qui se sont étendues sur un trajet temporel de près de quinze ans, les préoccupations des jeunes philosophes africains connaissent actuellement un moment articulatoire fort marquant. En effet, les regards se rivent sur les soubassements socio-économiques producteurs d'un champ culturel sociologiquement et historiquement déterminé, l'interprétation des réalités africaines prenant sensiblement de la considération "

Déjà l'antiquité grecque nous présente l'herméneutique comme une technique de réflexion suffisamment rigoureuse. Hermès devait, en tant que messager, transmettre les idées des dieux à la communauté; l'exercice de sa fonction d'interprète, de celui qui fait connaître et comprendre la pensée divine fit de lui le dieu de l'éloquence .

Cet élément archéologique, tout en nous situant à l'origine de la question, nous montre clairement que l'herméneutique est essentiellement un problème d'explication et de compréhension. Le mot grec ΕΡΜΗΝΕΥΕΙΝ nous renvoie simultanément à une explication, à une traduction, à un éclaircissement et même à une compréhension .

L'on interprétait ainsi les mythes, les œuvres poétiques et plus particulièrement les textes homériques pour en découvrir le sens à travers la tradition .

Il s'agissait dans un premier temps, d'analyser les formes du langage pour saisir le sens littéral des textes et, dans un second temps, de formuler au-delà des textes une pensée, une intelligence profonde .

A en croire René Marlé qui considère l'herméneutique comme un problème moderne, "par herméneutique on doit entendre la recherche de la nature et des principes d'une juste interprétation des réalités dont la signification n'est pas immédiatement évidente." (24)

Nous pensons avec le Professeur Kingongo que, dans le contexte actuel, il y a nécessité d'une herméneutique chaque fois que le sens initial, origininaire a disparu par les effets du temps et des événements: "Elle est tentative de présentation des parties en cause, tentative de jonction des dimensions temporelle et ontologique issus d'un certain éloignement culturel ou temporel". (25) C'est justement cet éloignement d'ordre temporel et cul-

turel qui renferme la tradition et, par le fait même, nous sépare d'elle .

Ainsi donc nous posons le problème herménéutique quand nous essayons de dissocier une tradition de son sens, un texte de sa signification. Car, ces réalités dont parle Marlé se retrouvent précisément dans la tradition .

En effet, toute approche herménéutique apparaît comme étant intrinsèquement liée au mouvement critique et autocritique de la raison, du logos: c'est cela qui fonde la spécificité philosophique .

Quel rapport y - t - il entre la philosophie africaine et l'herméneutique philosophique ?

Pour répondre à cette question nous devons, avant tout, la placer dans le circuit du passage de la non-philosophie à la philosophie, et ici à la philosophie africaine .

Houtondji trouve que "le problème de la philosophie africaine nous renvoie, de toute évidence, au problème plus général de l'herméneutique." (26)

Dans sa thèse de doctorat en philosophie, Okore pose l'herméneutique comme instance de possibilité pour toute philosophie, en général, et pour la philosophie africaine, en particulier. Tout en développant le rapport existant entre la culture africaine et la philosophie - un rapport de fécondité au sens où la philosophie, donateur de sens, donne sa signification à la culture - il montre avec insistance l'importance d'une approche herménéutique pour la fondation d'une ou des philosophies africaines. C'est ainsi qu'il croit pouvoir élaborer une philosophie Igbo à partir d'une interprétation philosophique sur les symboles, les faits et les structures de la culture Igbo. Il soutient donc que le problème d'une philosophie africaine est, par excellence, un problème herménéutique . (27)

Mkombe Oleko et A.J.Smet considèrent que "la philosophie africaine est à élaborer" et qu'il faut "pour atteindre cet objectif" faire appel à une herménéutique où le sujet s'auto-implique." (28)

Et enfin Kinyongo trouve dans le modèle herménéutique le plus convenable et le mieux adapté à la fondation d'une philosophie africaine et ainsi affirme-t-il: "le modèle herménéutique convient mieux que tout autre à la notion d'une philosophie proprement africaine" et continue-t-il "il faut croire que les faits de culture sur lesquels elle s'appuie sont généralement dégagés de l'immédiateté de notre propre effectuation" (29) .

Nous remarquerons que ces prises de position individuelles expriment une conviction qui est, à l'heure actuelle, partagée par nombre de penseurs africains, qui sont eux-mêmes soutenus dans leur option par de grands philosophes comme F. Schleiermacher, W.Dilthey, Gadamer, Heidegger et Paul Ricoeur.

A ce niveau, en philosophie africaine, les véritables applications de l'herméneutique consisteront donc à prendre en charge, par un effort critique et autocritique d'interprétation, les éléments des traditions et des cultures africaines; c'est-à-dire les symboles, les devinettes, les paraboles, les mythes, l'art

Dans un de ses articles, Okolo souligne l'intérêt de l'herméneutique en tant que théorie des opérations de compréhension et d'interprétation et dit "que l'intérêt que nous devons porter à ce mouvement de pensée se justifie du fait qu'il forge des concepts théoriques susceptibles de poser clairement le problème de la lecture des traditions et leur reprise dans une instance théorique et idéologique ." (30)

Ainsi donc la tradition s'ouvre aux herménéutiques africaines en tant que source de possibilités pour une activité philosophique; sa signification une fois réassumée dans une rationalité propre, servira de pierre angulaire pour l'érection d'une philosophie africaine .

Les oeuvres de culture qui constituent la substance même de la tradition couvrent un message existentiel qui nous est destiné et qui ne peut nous être révélé que par une pelecture .

Par relecture entendons, non pas une entreprise de reconstitution par interprétations successives de la chaîne des signes traditionnels mais, plutôt, et plus exactement, une tentative d'actualisation du sens profond voilé dans les signes et oeuvres de la tradition. Dans leur Panorama de la philosophie africaine contemporaine Mkombe Oleko et A.J. Smet insistent sur cette précision en notant qu'il s'agit ici d'une relecture personnelle de la tradition, non pas tellement pour "reconstituer" la pensée des anciens comme telle, mais pour la "ré-actualiser" dans des systématisations nouvelles, pour la rendre efficiente au présent" (31).

En situant signes et oeuvres dans un ensemble bien structuré, en référence au contexte global de la tradition, il y a lieu de saisir les significations des manifestations vitales du passé. Cette lecture est essentiellement compréhension, compréhension des structures internes des oeuvres de culture pour que le sens sous-jacent se dévoile à nous. Ce sens s'offrant à nous comme possibilité, interpelle et appelle en nous une reprise.

La reprise constitue le moment fort de l'herméneutique philosophique où se réalise un saut transcendantal métaphysique, elle suppose une "actualisation", par un mouvement de création, des significations et valeurs que nous révèle le monde de la tradition. "Reprendre philosophiquement c'est concevoir une voie philosophique qui tiennent ensemble les richesses de la tradition et une pensée autonomes et responsable" (32).

En fait, comme l'énonce Ricœur, le symbole on peut philosopher. Toutefois l'on ne peut prétendre que le sens multiple du symbole constitue déjà une philosophie. Il en est de même pour les mythes, l'art, les proverbes, les contes... de la tradition africaine. Donc, à partir des éléments de culture, dont on prend la précaution de préciser non-philosophique, il y a possibilité de philosophie.

Il en ressort que la vocation du philosophe africain est de créer, de fonder une pensée spéculative

lative sur base d'un champ non-philosophique ou mieux pré-philosophique.

3. C O N C L U S I O N .

Au terme de ce travail, il nous semble que la meilleure conclusion serait celle qui remettrait en question toutes nos propositions; cela pour dire que nous ne prétendons ni avoir résolu la grande question de l'existence de la philosophie africaine, ni avoir épuisé la profondeur des tendances actuelles.

Mais seulement, sur base de textes, nous avons essayé de montrer qu'il existe une histoire de la philosophie africaine dans laquelle on peut relever des tendances.

Notre travail s'est effectué en deux chapitres: Dans un premier chapitre, à partir de l'analyse de la notion de philosophie, nous avons cherché à définir la philosophie africaine et ensuite nous avons parcouru la littérature philosophique africaine sous ses trois périodes: pré-tempelsienne, tempelsienne et post-tempelsienne.

Dans un second chapitre, il a été question - de façon peu exhaustive certes - de tendances actuelles de la philosophie africaine. Nous nous sommes limité aux tendances principales: Ethnophilosophique, Critique, Idéologique et Herméneutique.

L'herméneutique, méthode et philosophie, a retenu particulièrement notre intérêt. Instance d'interprétation des signes et symboles des cultures africaines, et de l'expérience vitale de l'homme traditionnel, l'herméneutique constitue un vrai fondement pour la construction d'une philosophie africaine, - à condition bien entendu que s'opère une recontextualisation à la manière de l'appropriation (Aneignung) dans le but d'une application (Anwendung) du fruit dans le présent.

Enfin comme nous l'avons déjà dit, en philosophie, il n'y a pas de vérités dernières, de propositions définitives; de même ces tendances ne peuvent se constituer en systèmes. C'est ainsi que nous croyons nécessaire et utile d'aborder, dans l'avenir, une critique constructive sur l'effectuation de l'une ou l'autre tendance. Toujours dans la vision de l'évolution de l'esprit philosophique en Afrique.

Josephat HITIMANA

NOTES :

- (1) : TSHIMALENGA N. : Qu'est-ce que la philosophie africaine, in La philosophie africaine, Kinshasa, 1978, p. 34.
- (2) : MERLEAU-PONTY M. : Eloge de la philosophie, 11^e éd., Paris, Gallimard, 1953, p. II.
- (3) : HABIMANA, M. : Philosophie et structuralisme, in La place de la philosophie dans le développement humain et culturel du Zaïre et de l'Afrique, Lubumbashi, 1976, p. 76.
- (4) : P. HOUTONDI : Sur la philosophie africaine, Paris, Maspéro, 1977, p. 82.
- (5) : KARL JASPERS : Introduction à la philosophie, traduit de l'allemand par Jeanne HERSCH, Paris, Plon, 1960, p. 8.
- (6) : HABIMANA, M. : Philosophie et structuralisme, in La place de la philosophie... p. 76.
- (7) : HOUTONDI : Sur la philosophie africaine, ... p. II.
- (8) : TSHIMALENGA N. : Qu'est-ce que la philosophie africaine, in La philosophie africaine, Kinshasa, 1977, p. 46.

- (9) : HABIMANA, M. : Philosophie et structuralisme, in La place de la philosophie, ... p. 75.
- (10) : KINYONGO J. : Voir son cours d'Histoire de la philosophie africaine, UNAZA, Lubumbashi, 1978.
- (12) : SNET A.J. : Histoire de la philosophie africaine: Problèmes et méthodes, in La philosophie africaine, Kinshasa, 1978, p. 47.
- (11) : KI-ZERBO, J. : Histoire de l'Afrique, d'hier à demain, Paris, 1972 p. 6.
- (13) : TEMPELS, P. : La philosophie bantoue, Présence africaine, 1949. (traduit du néerlandais par A. RUBBENS.)
- (14) : JANHEINZ, J. : Muntu: l'homme africain et la culture néo-africaine, traduit de l'allemand par Brian de Martinoir, Paris, Seuil, 1961, p. 108.
- (15) : KINYONGO J. : Cours d'histoire de la philosophie africaine, UNAZA, Lubumbashi, 1978.
- (16) : LEVY-BRUHL L. : Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures, Paris, 1910, p. 77.
- (17) : TEMPELS, P. : La philosophie bantoue, p. 28.
- (18) : ALLOUNE DIOP : Préface à la philosophie bantoue, p. 7.
- (19) : MAIULA J. : Préface à notre Rencontre du P. Tempels, Kinshasa, Ed. du centre d'études pastorales, 1962, p. 8.
- (20) : P. HOUTONDI : Sur la philosophie africaine, p. 14.
- (21) : MANGA BIHINA : cité par VAN PARYS, in Philosophie en Afrique, Lubumbashi, 1977, p. 23.

- (22) : ELUNGU P. : Libération africaine et problème de la philosophie, in Philosophie et Libération, Kinshasa, 1978, p.38
- (23) : LIRE VAN PARYS : Aspects de la philosophie de J.K. Nyerere; Textes entourant la déclaration d'Awasha, in Philosophie et Libération, Kinshasa, 1978, pp. 267 - 293
- (24) : MARLE R. : Le problème théologique de l'herméneutique, France, Ed. de l'Orante, 1968, p. 10
- (25) : KINYONGO : Essai de la fondation épistémologique d'une philosophie herméneutique en Afrique: le cas de la discursivité, Lubumbashi, polycopié, 1976
- (26) : P. HOUTONDJIT : Remarques sur la philosophie africaine contemporaine, in Diogenes, n° 71; juillet 1970, pp. 133-134
- (27) : LIRE OKERE T. : Can there be an african philosophy? A herméneutical investigation with special reference to Igbo culture, Thèse de doctorat en philosophie, Louvain, ISP, 1971
- (28) : NKOMBE et A.J. SMET : Panorama de la philosophie africaine, in Mélanges de la philosophie contemporaine, Kinshasa, 1978, p. 278
- (29) : KINYONGO J. : Essai de la fondation épistémologique d'une philosophie herméneutique en Afrique: Le cas de la discursivité.
- (30) : OKOLO O. : Lecture et reprise philosophique des traditions

- (31) : NKOMBE O. ET A.J. SMET : Panorama de la philosophie africaine, contemporaine, in Mélanges de la philosophie africaine ... p.279
- (32) : OKOLO O. : Lecture et reprise des traditions dans l'Afrique contemporaine, in La place de la philosophie... p.138

Courrier des Lecteurs

L. Moës, Y. Pomerleau

A F R I Q U E

Rhabille-toi, femme!
On se tourne vers toi
Il est grand temps
De cacher ton mystère
Tu frémis, il est vrai
Aux charmes de l'étranger
Qui t'a corrompue
A la brillante et l'immédiat
Convoque le clan
Les griots et les sages
Que gardes-tu vraiment tien
Natif, vierge, essentiel
Depuis le paradis d'autan
Où tu portais encore le figus
De la sagesse, de sa beauté
Car tu es intérieure
Les canorelas te devancent
Sur l'aire du foyer
Ils narguent jusqu'à ton feu
Puisqu'il est éteint

Que ne lui as-tu confié
 Tes machettes et cancons paysans
 Ton souflet, ta réserve
 La brindille, ta patience
 Te voilà nue, éperdue
 Flétrie aux flatteries des rues
 Ton sein jadis secret
 Recèle, conçoit la bassesse

Alors que ta taille jadis
 Pouvait égaler le sublime
 Tu t'accroupis; c'est plus aisé
 Tu glanes les miettes, les sous

Qu'avais-tu besoin
 De te vendre comptant, cash
 Au progrès, aux idées
 À la traîne virile et civile

Ils te l'ont dit, ressassé
 Qu'à leurs yeux, tu es pauvre
 Violent ou voleur, ils t'usent
 Pauvresse, tu consens

Mais sais-tu, femme ?
 Il va te falloir un jour
 Porter le deuil d'un désir
 Importé sous couvert de justice

Tu perds ta sève pour des atomes
 L'être pour avoir, au troc
 Ta dignité en petits tas
 Mitrailles et leurs fins de série

Serrée à la gorge affamée
 Tu gémis qu'ils m'imprègnent !
 Quand ton cœur détrôné
 Hait cet antique servage

Que t'est-il advenu ?
 Où est ton oeil de gazelle ?
 Tu l'as changé depuis
 Contre un ocelle de hibou

De ta démarche soutenue
 Celle d'une génisse gravide
 Tu gardes le mouvement
 Pas que plus rien n'allège

Fuyant la colline érodée
 Tu cherches où communier
 La ville t'accueille au bureau
 Moite salle de papiers
 Sinon, crénom !
 Tu vадrouilles, tu dépouilles
 Vampire évolué, tu conspires
 Pourvu que tu possèdes

Aiguiserais-tu ton courage
 À la pierre du sacrifice
 Où ta mère, ton aïeule a sué
 De quoi rassembler les siens

À quel lait nourriras-tu
 Le quatrième de tes fils
 À la poudre internationale
 À celui de l'hyène ?

D'aucuns lèvent déjà l'épaule
 Le sort en est jeté
 Cri d'ibis, disette, hélicoptère
 Tout les subjugue, otages bénévoles

Quel héros trouver à qui vouer
 Ton aîné, ta jeunesse
 Tes gloires sont d'hier et d'ailleurs
 À quel vas-tu l'initier qui l'élève ?

Non tant à l'étude, au commerce
 Qui farcit et gonfle les choses
 Qu'à la force du cœur tenant
 Son bonheur à l'offrande de soi

L'amour et la mort te réclament
 L'un et l'autre absolus
 Célèbre en toi-même leurs noces
 Qu'au travers, tu savoures la vie

Puisse dès lors te sembler désirable
 À ton cœur, ton corps, à ton peuple
 De nous modeler demain le nègre
 Debout, intègre, magnifique .

Luc M O E S ,
 Moine de Gihindamuyaga .

L'IMPLANTATION DES BANQUES POPULAIRES AU RWANDA .

Dans une note très enthousiaste sur "le cinquième anniversaire de l'implantation des Banques Populaires au Rwanda, Monsieur l'abbé Jean MASSION soulève deux questions sur l'implantation de ces Banques à travers le pays. La première porte sur les raisons de la disparité d'implantation des banques entre les préfectures et la deuxième demande les critères qui déterminent le choix des nouveaux emplacements. Au cours des cinq dernières années les responsables du Bureau d'Orientation des Banques Populaires ont dû souvent répondre à ces questions. La revue "Dialogue" nous donne l'occasion de mettre par écrit les réponses communiquées de vive voix .

I. Répartition des Banques Populaires selon les Préfectures

Il n'est peut-être pas inutile de rappeler comment les 10 préfectures se partagent les 57 Banques Populaires du pays au 30 juin 1980 :

KIGALI	: 9	KIROYE	: 6
GITARAMA	: 4	GISENYI	: 4
BYTARE	: 5	RUHENGERI	: 4
GIKONGORO	: 7	BYUMBA	: 5
CYANGUGU	: 2	KIBUNGO	: 11

La moyenne se situe donc entre 5 et 6 banques par préfecture . Sur les 10 préfectures du pays, il n'y en a que 3 qui s'éloignent fortement de cette moyenne: une par défaut, Cyangugu (2 banques) et deux par excès, Kibungu (11 banques) et Kigali (9 banques). La préfecture de Kibungu vient en tête de file pour des raisons historiques. C'est dans cette région, en effet, que le projet des Banques Populaires a démarré en 1975 avec 7 banques. On s'imaginait alors que les Banques Populaires pourraient se multiplier à travers le pays par foisonnement à partir de 2 ou 3 zones initiales

d'implantation dont Kibungu. La présence d'un grand nombre de coopératives, encadrées alors par l'AIDR, avait aussi attiré l'attention des premiers responsables du projet des Banques Populaires. Les Banques Populaires, comme vous le savez, sont elles-mêmes des coopératives d'épargne et de crédit qui comptent autant sur la participation populaire que sur les transactions financières pour se développer. Les premières banques de la préfecture de Kibungu ont été appuyées par les sociétés des coopératives existantes et ont même trouvé un gîte dans leurs locaux. N'est-ce pas là un exemple louable de solidarité inter-coopérative? L'explication du grand nombre de banques dans la préfecture de Kigali et du petit nombre dans celle de Cyangugu est une. Un proverbe rwandais dit que "la vache qui va brouter commence près de l'enclos". Il est beaucoup plus facile pour le Bureau d'Orientation des Banques Populaires d'assurer les services de formation, de contrôle et de coordination des banques de Kigali que de Cyangugu. La disparité actuelle sera d'ailleurs atténuée au cours des prochains mois en faveur d'un plus grand équilibre régional. L'implantation de 2 nouvelles banques à Cyangugu est prévue dans un avenir immédiat alors que Kibungu devra patienter encore un peu avant de voir ses nouvelles demandes satisfaites .

2. Critères d'implantation des Banques Populaires.

Si le Bureau d'Orientation des Banques Populaires tient compte d'un certain équilibre régional, il prend d'abord en considération d'autres critères pour fixer le choix des nouveaux emplacements. Il ne suffit pas qu'un bourgeois ou un curé fasse une demande pour qu'aussitôt s'ouvre un guichet des Banques Populaires. Si tel était le cas, le Rwanda serait déjà entièrement couvert par le réseau des Banques Populaires puisque plus de 80 demandes attendent encore une réponse positive de la part du Bureau d'Orientation. L'importance de l'épargne disponible dans une région n'est pas non plus un critère suffisant pour l'implantation d'une banque

populaire. En tant que coopérative d'épargne et de crédit, la Banque Populaire attache une grande importance aux possibilités d'investissement de l'épargne recueillie ainsi qu'aux capacités de prise en charge de l'entreprise par la population locale. Le dernier accord signé entre le Gouvernement Suisse et le Gouvernement Rwandais concernant les Banques Populaires du Rwanda est explicite sur les principes régissant l'expansion des banques :

" Conditions Générales "

Le Bureau d'Orientation s'assure en priorité de la réussite des banques existantes, en considérant notamment :

- leur prise en charge par les responsables locaux,
- la progression du sociétariat et des dépôts,
- la bonne gestion,
- l'activité du service des crédits,
- leur rentabilité .

L'appui à la création de nouvelles banques interviendra dans la mesure où le développement des banques existantes est garanti .

" Critères d'implantation "

La priorité est accordée aux régions défavorisées. La création de nouvelles banques dépend des perspectives de réussite aux plans coopératif et financier, en particulier :

- des possibilités d'investissement (crédit) dans des projets collectifs ou individuels ,
- de l'importance de la masse de l'épargne thésaurisée ,
- d'un consensus positif des leaders et de la population ,
- de la présence de groupements sensibilisés à une action collective . "

YVON POMERLEAU

Conseiller au service de promotion des Banques Populaires du Rwanda

Cinq minutes de silence

PAIX SUR LA TERRE .

Paix à tous les hommes de mauvaise volonté !
Que cesse toute vengeance et tout appel au châtiment.
Les crimes dépassent toute mesure, il y a trop de martyrs....

Aussi, ne mesure pas leurs souffrances au poids de ta justice, Seigneur, et ne laisse pas ces souffrances à la charge des bourreaux, pour leur faire payer une terrible facture. Que tout soit payé d'une manière autre .

Inscris en faveur des bourreaux, des délateurs, des traîtres et de tous les hommes de mauvaise volonté, le courage et la force spirituelle des autres, leur humilité, leur dignité, leur lutte intérieure constante et leur indécidable espérance, le sourire qui étanche leur larmes, leur amour, leurs coeurs brisés qui demeurent fermes et confiants à la mort même, oui, jusqu'aux moments de la plus extrême faiblesse....

Que tout cela soit déposé devant toi, ô Seigneur, pour le pardon des péchés, comme une rançon pour le triomphe de la justice.

Que le bien soit compté, non le mal !

Et que les victimes restent dans le souvenir de ceux qui les persécutent, non comme un cauchemar, non comme des spectres attachés à leurs pas, mais comme des soutiens dans leur propre effort pour détruire la furie de leurs passions criminelles.

Nous ne demandons rien de plus.

Et quand tout cela sera fini, donne aux victimes de vivre, Seigneur, hommes parmi les hommes, et que la paix revienne sur notre pauvre terre, et paix pour les hommes - de bonne volonté - et pour tous les autres .

(Cette prière a été retrouvée dans les archives d'un camp de concentration en Allemagne. Elle a été écrite par un Juif déporté et publiée dans un journal allemand .

Le texte a été repris ensuite par Antoine Bloom dans son livre "Prière vivante", aux éditions du Cerf, p.18.)

