

Université de Montréal

**Pour un modèle chrétien de réconciliation dans la société luba**

Une interprétation des pratiques traditionnelles luba de réconciliation  
à partir de Genèse 32–33 et une proposition d’appropriation chrétienne contemporaine

Par Kandolo Kasolwa Ilunga

Thèse présentée à la Faculté de théologie et de sciences des religions  
en vue de l'obtention du grade de  
Philosophiae Doctor (Ph.D.)  
en Théologie – études théologiques

Août 2014

© Kandolo Kasolwa Ilunga, 2014

## Résumé

La détérioration des relations et la fragilité de la cohésion entre certains groupes sociaux en RD Congo remontent à 1958, peu avant l'indépendance du pays en 1960. Depuis ce temps, les conflits socio-politiques affectent profondément les groupes ethniques et les conditions économiques sont de plus en plus mauvaises. Depuis son indépendance, le pays a traversé de nombreuses périodes de conflits, sans aucune accalmie durable.

De 1960 à 1964, les fréquentes guerres de sécessions, des rébellions et des guerres interethniques ont déstabilisé toute la structure sociale du pays. Les tentatives de réconciliation ont eu des résultats mitigés et parfois des solutions de courte durée. Le coup d'État de 1965, a plongé davantage le pays dans la violence : le pouvoir a été confisqué par les membres du parti unique et la gestion des biens publics a été confiée à quelques groupes ethniques privilégiés. Les frustrations et les injustices suscitérent des insurrections et des soulèvements populaires, souvent réprimés dans le sang. Les efforts de démocratisation de 1990 n'ont pas rétabli l'équilibre des pouvoirs. Plusieurs groupes ethniques lésés se sont radicalisés et ont étayé leurs revendications par des actions violentes et meurtrières. La situation ne s'est guère améliorée depuis la fin de la dictature et perdure encore de nos jours.

Pourtant, l'histoire montre qu'en RD Congo, les ethnies avaient un système traditionnel de résolution des conflits de diverses natures. Grâce à une enquête de terrain, nous avons reconstitué ce processus qui conduisait à une réconciliation durable parce qu'elle résultait d'une concertation communautaire sous l'arbre-à-palabre. Selon nos interlocuteurs, ces pratiques traditionnelles de réconciliation ont fait leurs preuves. Dans une perspective d'inculturation de l'Évangile, elles peuvent être interprétées et adaptées, puis intégrées à la vie de l'Église et à sa mission de réconciliation en RD Congo.

Dans cette thèse, nous proposons un modèle chrétien et inculturé de réconciliation, élaboré à partir des pratiques et des rites traditionnels des Baluba. Pour constituer ses composantes essentielles, nous avons fait une sélection critique de ces

éléments traditionnels, qui ont des potentialités de paix. Nous les avons ensuite mis en corrélation avec ceux retenus d'une analyse du récit de la réconciliation entre Jacob et Ésaü (Gn 32–33) et de son appropriation chrétienne à partir des enseignements de Jésus (Mt 5. 21-26) et de Paul (2 Co 5. 11-21).

Ce modèle chrétien inculturé est proposé à l'Église et ses partenaires pour être mis en œuvre auprès de la communauté chrétienne, dont les Baluba, et dans l'ensemble de la société congolaise. La première étape de cette mise en œuvre sera un travail de conscientisation et de concertation débouchant sur des expériences pratiques et concrètes de la réconciliation dans des communautés locales, qui pourront servir d'inspiration à d'autres niveaux. La démarche réalisée ici invite aussi à poursuivre des réflexions interdisciplinaires sur la réconciliation durable à partir des pratiques de la culture africaine traditionnelle.

Mots clés :

Appropriation chrétienne, conflits (résolution), ethnie des Baluba, Genèse 32–33 (Bible), inculturation (théologie), réconciliation (processus), religion traditionnelle africaine, République Démocratique du Congo, rite (rituel), théologie contextuelle.

## Summary

The deterioration of relations and the fragility of cohesion between several social groups in the DR Congo date back to 1958, shortly before the country's independence in 1960. Since then, socio-political conflicts have profoundly affected ethnic relations and economic conditions have even worsened. Since its independence, the country has gone through many periods of conflict, without any lasting peace.

From 1960 to 1964, frequent secession wars, rebellions and inter-ethnic conflicts have destabilized the entire social structure of the country. Attempts for reconciliation have had mixed results and sometimes short-lived solutions. The 1965 coup plunged the country further into violence: power ended up in the hands of members of the sole ruling party and the management of public assets got entrusted to select members of influential ethnic groups. Frustrations and lack of distributive justice engendered insurrections and popular uprisings, which were often quelled by bloody repression. Attempts to democratization since 1990 have not restored the balance of powers. Several ethnic groups, feeling unfavourably treated, have become radicalized and have used deadly violence in support of their claims. The situation has hardly improved since the end of dictatorship and persists even these days.

Yet, history shows that in the DR Congo, ethnic groups had a traditional system of resolving various kinds of conflicts. Through a field survey, we have reconstructed the process which usually brought about lasting reconciliation, since it was grounded in community consultations under a palaver tree. Accounts by participants in our survey suggest that such traditional practices of reconciliation have demonstrated their efficiency. From the theological perspective of an inculturation of the Gospel, they can be reinterpreted and adapted, then integrated into the life of the Church and into its mission of reconciliation in the DR Congo.

In this dissertation, we propose a Christian and contextualized model of reconciliation, grounded in the traditional practices and rites of the Baluba. To constitute

its essential components, we have critically selected traditional elements which have shown their potential for peace. We have then correlated them with elements from a narrative analysis of the reconciliation between Jacob and Esau (Gen. 32–33) and its Christian reinterpretation through the teachings of Jesus (Mt 5. 21-26) and Paul (2 Co 5. 11-21).

This contextualized Christian model is being proposed to the Church and its partners for implementation within the Christian community, including the Baluba, and within the entire Congolese society. The first step of this implementation process will consist of the raising of awareness and of consultations, thus leading to practical and actual experiences of reconciliation in local communities, which, in turn, will serve as a source of inspiration at further levels. The approach taken here also invites continued interdisciplinary reflections on lasting reconciliation grounded in traditional African cultural practices.

**Keywords:**

African traditional religion, Baluba (ethnic group), Christian appropriation, conflict (resolution), contextualization (theology), Democratic Republic of Congo, Genesis 32–33 (Bible), inculturation (theology), reconciliation (process), rite (ritual).

## Table des matières

<b>Résumé</b> .....	<b>i</b>
<b>Summary</b> .....	<b>iii</b>
<b>Table des matières</b> .....	<b>v</b>
<b>Liste des figures et des tableaux</b> .....	<b>x</b>
<b>Sigles et abréviations</b> .....	<b>xi</b>
<b>Dédicace</b> .....	<b>xv</b>
<b>Remerciements</b> .....	<b>xvi</b>
<b>Chapitre 1 : Introduction</b> .....	<b>1</b>
1.0 Introduction.....	2
1.1 Présentation du problème.....	3
1.1.1 Résolution des conflits et réconciliation.....	3
1.1.2 La conception africaine de la réconciliation .....	5
1.1.3 La réconciliation dans la Bible et dans la communauté chrétienne.....	6
1.1.4 Réconciliation et inculturation.....	7
1.2 Hypothèse et démarche.....	8
1.3 Plan de la thèse .....	10
<b>Chapitre 2 : Un cas d’inculturation du christianisme en contexte africain</b> .....	<b>12</b>
2.0 Introduction.....	13
2.1 Étymologie et définition du concept d’inculturation .....	13
2.2 La nécessité de l’inculturation .....	19
2.3 Les courants théologiques de l’inculturation .....	22
2.3.1 La théologie de reconstruction.....	23
2.3.2 La théologie de l’inculturation dogmatique.....	24
2.3.3 Un courant pratique, la praxis de l’inculturation .....	25
2.3.4 La théologie de libération .....	26
2.4 Obstacles à l’inculturation .....	26
2.4.1 Limites de l’inculturation .....	27

2.4.2 Défis de l’inculturation .....	28
2.5 Le type d’inculturation privilégié dans cette thèse .....	29
2.6 Conclusion.....	29
<b>Chapitre 3 : Problématique et méthode de la thèse .....</b>	<b>31</b>
3.0. Introduction.....	32
3.1 Conflits et Efforts de réconciliation en RD Congo.....	32
3.1.1 De 1958 à 1965 – Indépendance et première République .....	35
3.1.2 De 1965 à 1994 – Sous le régime du parti unique de Mobutu .....	46
3.1.3 1994-2006 –Multipartisme politique et démocratisation du Congo .....	52
3.1.4 Bilan des conflits et des efforts de démocratisation et de réconciliation en RD Congo depuis 1960.....	60
3.2 Exemple des efforts de réconciliation dans la société traditionnelle luba .....	63
3.2.1 Le concept d’ethnie : étymologie et origine .....	64
3.2.2 Définition du concept d’ethnie .....	65
3.2.3 Ethnicité et identité ethnique .....	66
3.2.4 Les principaux conflits et leurs causes dans la société traditionnelle luba .....	69
3.2.5 Quelques exemples du processus ritualisé de réconciliation chez les Baluba .....	72
3.3 Rapprochement avec la Bible et choix de Genèse 32-33.....	75
3.4 Hypothèse .....	77
3.5 Exposé et justification de la démarche .....	78
3.6 Conclusion .....	81
<b>Chapitre 4 : La société traditionnelle luba .....</b>	<b>83</b>
4.0 Introduction.....	84
4.1 Description de l’ethnie luba.....	84
4.1.1 Éléments historiques et situation géographique de l’ethnie des Baluba ....	84
4.1.2 Organisation familiale, sociale et politique .....	89
4.1.3 Autorité et pouvoir.....	93
4.1.4 Le village et sa structure .....	94
4.1.5 L’empire luba et son fondateur mythique, Kongolo Mwamba.....	96

4.2 Religion traditionnelle luba .....	98
4.2.1 Définition des concepts de religion et de tradition .....	99
4.2.2 Description de la religion traditionnelle luba .....	102
4.2.3 La place de Dieu dans la tradition luba .....	105
4.2.4 Vision du monde dans la religion traditionnelle.....	1077
4.2.5 Les rituels dans la religion traditionnelle luba.....	111
4.2.6 Persistance et influence de la religion traditionnelle dans la vie des Baluba .....	112
4.3 Conclusion .....	115
<b>Chapitre 5 : Une enquête sur les processus et rites de réconciliation dans la société traditionnelle luba.....</b>	<b>116</b>
5.0 Introduction.....	117
5.1 Justification et objectifs de l'enquête.....	117
5.2 Analyse et interprétation des données : synthèse des réponses .....	119
5.2.1 Groupe des sages (anciens) de l'ethnie des Baluba .....	120
5.2.2 Groupe des responsables religieux .....	130
5.2.3 Groupe des gestionnaires politiques .....	136
5.2.4 Résumé de l'enquête.....	139
5.3 Esquisse du modèle idéal de réconciliation selon la tradition luba .....	142
5.3.1 Les éléments essentiels du processus de réconciliation.....	142
5.3.2 Adaptation nécessaire des éléments du processus de réconciliation .....	147
5.3.3 Conditions de réussite du processus aujourd'hui.....	148
5.3.4 Élargissement du modèle idéal .....	150
5.5 Conclusion .....	150
<b>Chapitre 6 : Éclairage biblique. La réconciliation de Jacob et d'Ésaü (Genèse 32–33)</b>	<b>152</b>
6.0 Introduction.....	153
6.1 Genèse 32–33 et sa place dans le cycle de Jacob .....	155
6.1.1 Contenu du cycle de Jacob .....	156
6.1.2 Caractérisation des personnages du cycle de Jacob.....	158
6.2 Traduction de Gn 32–33 .....	161



6.3 Clôture narrative du récit de la réconciliation, Gn 32. 2 – 33. 20.....	164
6.4 Analyse narrative et intrigue de Genèse 32–33 .....	165
6.4.1 La situation initiale, Gn 32. 2-6.....	166
6.4.2 Nouement du problème, Gn 32. 7-8a.....	168
6.4.3 Action transformatrice, Gn 32. 8b-33 .....	169
6.4.4 Dénouement, Gn 33. 1-17.....	181
6.4.5 Situation finale, Gn 33. 18-20.....	193
6.5 Réconciliation et séparation de Jacob et Ésaü : succès ou ambiguïté ?.....	195
6.6 La force théologique du récit.....	198
6.7 Conclusion.....	199
<b>Chapitre 7 : Appropriation pratique et chrétienne de la réconciliation de Jacob et Ésaü .....</b>	<b>202</b>
7.0 Introduction.....	203
7.1 Les composantes socio-religieuses comme éléments fondamentaux de la réconciliation de Jacob et Ésaü .....	203
7.1.1 Éléments fondamentaux constants dans le macro-récit.....	204
7.1.2 Éléments fondamentaux liés à l'épisode de la réconciliation (Gn 32–33) .....	207
7.2 Genèse 32–33 comme paradigme de réconciliation .....	214
7.3 Appropriation chrétienne de Genèse 32–33.....	2277
7.3.1 La réconciliation dans l'enseignement de Jésus (Mt 5. 21-26) .....	2288
7.3.2 L'expérience de Paul et la réconciliation à Corinthe, 2 Co 5. 11-20.....	237
7.4. Conclusion .....	250
<b>Chapitre 8 : Une proposition pour les Églises chrétiennes .....</b>	<b>253</b>
8.0 Introduction.....	254
8.1 Fondements général du modèle chrétien de la réconciliation.....	255
8.1.1 Fondements traditionnels de la réconciliation .....	255
8.1.2 Fondements bibliques de la réconciliation .....	259
8.1.3 Tableau de corrélation et d'intégration des composantes essentielles.....	263
8.2 Suggestion du modèle chrétien de la réconciliation à la société luba.....	271

8.2.1 Particularité du modèle inculturé.....	272
8.2.2 Modèle chrétien de la réconciliation dans la société luba .....	272
8.3 Mise en œuvre du modèle chrétien inculturé de la réconciliation .....	290
8.3.1 Église et ses partenaires dans la mission de réconciliation.....	290
8.3.2 Église et la mise en œuvre du modèle de réconciliation.....	294
8.3.3 Conditions de réussite du processus .....	296
8.3.4 Obstacles à la mise en œuvre du modèle inculturé.....	300
8.4 Conclusion .....	303
<b>Chapitre 9 : Conclusion.....</b>	<b>304</b>
<b>Bibliographie .....</b>	<b>313</b>
<b>Annexe : Questionnaire d’entrevues .....</b>	<b>313/i</b>

## Liste des figures et de tableau

Fig. 1 Carte géographique de la RD Congo et les pays limitrophes.....	33
Fig. 2 Carte de quelques anciens empires et royaumes d’Afrique .....	84
Fig. 3 Processus de réconciliation sous l’arbre-à-palabre .....	139
Fig. 4 Identification des causes .....	139
Tableau 1 Corrélation des processus de réconciliation .....	261

## Sigles et abréviations

### Livres de la Bible, etc.

Ac	Actes
Co	Corinthiens
Dt	Deutéronome
Ex	Exode
Ga	Galates
Gn	Genèse
Lc	Luc
Mt	Matthieu
Rm	Romains

### Versions de la Bible

LS	Louis Segond, version Colombe
LXX	La version grecque des Septante
NBS	<i>Nouvelle Bible Segond</i>
TOB	<i>Traduction Œcuménique de la Bible</i>

### Dictionnaires et Lexiques

BDB	BROWN. Francis F., S R DRIVER, Charles A. BRIGGS, <i>Hebrew and Aramaic Lexicon of the OT</i>
NIDB	<i>The New Interpreter's Dictionary of the Bible</i>

**Périodiques**

<i>CRA</i>	<i>Cahiers des religions Africaines</i>
<i>ETHL</i>	<i>Ephemerides Theologicae Lovanienses</i>
<i>RAT</i>	<i>Revue Africaine de Théologie</i>

**Partis, Associations politiques, etc.**

ABAKO	Association des Bakongo
AFDL	Alliance des Forces Démocratiques pour la Libération du Congo
ATCAR	Association du peuple Tshokwe du Congo, d'Angola et de la Rhodésie
BALUBAKAT	Baluba du Katanga (Association des)
C.R.I.S.P.	Centre de Recherche et d'Information Socio-Politique
CENI	Commission Électorale Nationale Indépendante
CNDD	Conseil National pour la Défense de la Démocratie
CNS	Conférence Nationale Souveraine et réconciliation nationale
CONAKAT	Confédération Nationale du Katanga
CVR	Commission Vérité et Réconciliation
DDRRR	Démilitarisation-Démobilisation-Rappatriement-Réintégration-Réinsertion
DIC	Dialogue Inter Congolais
FNLC	Front National de Libération du Congo
GCM	Générale des Carrières et des Mines
IMBELCO	Imprimerie Belge du Congo
MLC	Mouvement de Libération du Congo
MLIA	Mouvement de Libération Indépendante et Alliés

MNC	Mouvement National Congolais
MONUC	Mission de l'Organisation des Nations Unies au Congo
MONUSCO	Mission des nations Unies pour la Stabilisation en RD Congo
MPLA	Mouvement Populaire de Libération d'Angola
MPR	Mouvement Populaire de la révolution
OGN	Organisation Non Gouvernementale
ONU	Organisation des nations Unies
OUA	Organisation de l'Unité Africaine
PAREC	Programme œcuménique de Paix, transformation des conflits et Réconciliation
PCP	Programme de Consolidation de la Paix
PSA	Parti Social Africain
RCD	Rassemblement Congolais pour la Démocratie
RCD	Rassemblement Congolais pour la Démocratie
RDC	République Démocratique du Congo
STAREC	Stabilisation et Reconstruction des zones sortant des conflits armés

### **Églises et autres organisations**

ABC	Association des Bâtisseurs Catholiques
ACEAC	Association des conférences épiscopales de l'Afrique centrale
CEBAM	Centre Biblique pour l'Afrique et Madagascar
CEPAC	Communauté des Églises de Pentecôte en Afrique Centrale
CEPSI	Centre d'Exécution des Programmes Sociaux Indigènes
CERBIPAD	Cercle de Réflexions Bibliques pour la Paix et le Développement
COMICO	Communauté Islamique du Congo

ECC	Église du Christ au Congo (réunissant toutes les Églises protestantes, sauf les Églises de Réveil).
FTSR	Faculté de Théologie et des Sciences des Religions
GTAS	Groupe de Théologie Subsaharienne
ISTPEK	Institut Supérieur de Théologie Protestante Évangélique de Kamina
UCAO	Université Catholique de l’Afrique de l’Ouest
WBC	World Bible Council

### **Autres sigles et abréviations**

AT	Ancien Testament
CEPAS	Centre d’Études pour l’Action Sociale
CERAP	Centre de Recherche et d’Action pour la Paix
CERCLECAD	Centre de Recherches Pluridisciplinaires sur les Communautés d’Afrique noire et des diasporas
Col.	Colonne
Coll.	Collection
FARDC	Forces armées de la République démocratique du Congo
NT	Nouveau Testament
P.S.C.	Problèmes Sociaux Congolais
SCT	Société Canadienne de Théologie
TPIR	Tribunal Pénal International sur le Rwanda
UK	United Kingdom (Royaume-Uni)
UNISA	University of South Africa
UROME	Union Royale belge pour les pays d’Outre-Mer
V, vv	Verset(s)
Vol	Volume

## Dédicace

À notre père Ilunga Kahempa Shimaya, qui as tant mérité de goûter au fruit de notre labeur, mais si tôt rentré auprès du Seigneur, qu'il se repose en paix.

À notre mère Sophie Ilunga wa Ngoy Kadiele, qui, dans son veuvage, a fait tant d'effort pour bâtir un serviteur de Dieu, que son âme se repose en paix.

À Yakoba Nkulu Lubwata, tuteur magnifique, qui a porté une pierre à l'édifice, que son âme repose en paix.

À Bernadette Ilunga Ngoy Twtemba, notre chère épouse, compagne dévouée de notre ministère pastoral, dans la joie comme dans la tristesse, qui a accepté de demeurer seule au pays pendant nos études.

À nos chères regrettées filles Irène Ilunga Kasongo, Katy Ilunga Ngoy Dyese, Doris Ilunga Kisula, mortes pendant notre séjour aux études, que leurs âmes reposent en paix.

À nos chers enfants Nono Banza Madjangi, Joy Ilunga Sangaji, Kathy Ilunga Dyese, Lylie Ilunga Witamba, Gloire Ilunga Kandolo, Nathan Ilunga Shimaya, Synthyche Ilunga Mulongo, qui ont enduré la solitude pendant notre absence.

À la famille de Bene Kabunda, dans sa cohésion spirituelle.

À vous tous,

Nous dédions ce travail.



## Remerciements

Notre thèse est l'aboutissement d'une réflexion sur le thème de la réconciliation. Suite aux multiples conflits qui ont tant déstabilisé la vie de l'ensemble de la population congolaise, cette étude se veut un apport à la résolution des conflits à partir d'une réinterprétation, à la lumière de l'enseignement biblique et dans une démarche d'inculturation du christianisme, des éléments du processus traditionnel de réconciliation qui persiste encore dans la plupart des communautés ethniques congolaises. Ce travail a bénéficié du soutien de nombreuses personnes soucieuses de promouvoir l'instauration d'une paix pérenne en RD Congo. En ces lignes nous exprimons notre reconnaissance envers tous ceux qui ont aidé d'une façon ou d'une autre à la réalisation de cette thèse.

En premier, nous remercions Dieu d'une façon particulière pour sa protection et pour toutes ses bénédictions durant notre formation doctorale à l'Université de Montréal. Au cours de nos études, nous avons connu des périodes difficiles, notamment la perte de nos deux chères filles Irène Kasongo Ilunga et Doris Ilunga Kisula. Il nous a manifesté son amour à travers Jésus qui, lui-même, est mort pour rendre possible la réconciliation au monde.

Nous tenons à remercier Mgr Ntambo Nkulu Ntanda, évêque de la région épiscopale du Nord-Katanga, pour ses initiatives pour promouvoir la formation doctorale de ses pasteurs, dont nous sommes. Nous pensons également à l'organisme General Board of General Ministries (GBGM) de United Methodist Church à New York, et particulièrement à Mesdames Lisa Katzenstein et Amina Hamine, pour leur assistance financière, sans laquelle nous n'aurions pas été en mesure de réaliser ces études.

Nous témoignons d'une reconnaissance particulière au professeur Jean Duhaim pour sa disponibilité généreuse et pour son suivi attentif de notre travail au cours des quatre dernières années. Il a été pour nous un directeur de recherche, un formateur théologique et un initiateur à l'outil informatique. Nous présentons nos sincères remerciements à tout le corps professoral de la Faculté de théologie et de sciences des

religions dont l'encadrement dans les cours et dans les séminaires de doctorants ont été très bénéfiques. Nous saluons aussi nos compagnons d'études et collègues de promotion qui nous ont soutenus de leur amitié et de leurs réflexions. Nous exprimons notre gratitude envers la Faculté des études supérieures et postdoctorales pour la bourse dont nous avons bénéficié durant nos études.

Nous remercions vivement ceux qui nous aidé dans les recherches de terrain en RD Congo principalement au cours de l'automne 2012. Nous pensons ici à Mgr Albert Katembo Kainda, Mgr Kuye Dodo wa Mulemera, au Ministre Banza Mukalay Nsungu, au professeur Abbé Richard Mugaruka. Nous tenons aussi à remercier le professeur Kajoba Kilimbo Kai pour son encouragement envers nous lors de notre assistantat académique et professeur Kasap'Owan Tshibang qui n'a cessé de nous rappeler le besoin de notre formation doctorale. Que le professeur Mwantey Kongolo Chijika, trouve également ici le signe de notre affection amicale. Nos remerciements vont encore aux professeurs Kabamba Tshisa wa Lesa (UNILU), Pitshi Ngoy et Ntambo N. Akovu, au Me Ben Ilunga Banza, ainsi qu'aux étudiants pasteurs, qui nous ont partagé leurs expériences sur le terrain luba. Nous reconnaissons enfin l'apport de plusieurs collègues pasteurs dont Rév. David Ilunga Ndalamba, Rév. Kasongo Banza Meso, Rév. Waku Bangi Mayo, Rév. Nkulu Wandulu, Kabila Ntyikala Pancrace et Rév. Kalombo Mukulu, Potien Kamina (Kinshasa) et d'autres.

Nous avons une reconnaissance particulière envers la famille du professeur Jean-Paul Mbuya et celles de Gerard Kayumba Ilunga, qui nous ont accueilli et offert le logement en temps difficile. Nous tenons à remercier les professeurs Wilson Kikuba Nkulu et Fulgence Nyengele pour les réflexions sur le thème de réconciliation africaine. Nous remercions vivement le Père Lucien Laverdière pour le logement et les Rév. Rurel Ausley et Joe Kilpatrick d'Atlanta, et Nelson Kalombo Ngoy de New York pour leur assistance financière à un moment difficile de notre parcours.

Nous sommes reconnaissants envers de nombreux amis et membres de notre famille, pour leur soutien de diverses natures. Nommons particulièrement, sans que la liste en soit exhaustive, le Père Roger Justras, Serge Lafortune, Esther Legendre,

l'Honorable Ivonne wa Ngoy Lengema, Ngoy Stéphanie Lengema, l'Honorable Wasso Mwenze Lunkamba, la ministre Thérèse Lukenge, Dominique Kasongo Eboma, Jean Longo, Dominique Kalasa, le Dr Hilaire Pesse Djungandeke et le Major Jérémie Makonga Kajama, sans oublier M. Peter Katabe. Enfin, notre chère épouse Bernadette Ilunga Ngoy Twitemba et nos enfants, nous les remercions de leur endurance dans la solitude pendant nos études. La mère a pu gérer une nombreuse famille en notre absence, surtout qu'elle était aussi appelée à travailler loin de celle-ci.

Nous assurons tous et chacun de notre profonde gratitude et nous rendons grâce au Seigneur de les avoir placés sur notre route! Nous les porterons sans cesse dans notre pensée et nos prières au moment de mettre en œuvre nos propositions en vue de promouvoir la réconciliation et la paix dans notre pays.

# **Chapitre 1**

## **Introduction**

## 1.0 Introduction

Depuis les violences ethniques survenues lors des élections communales de 1958, le climat conflictuel en RD Congo<sup>1</sup> dégénéra progressivement et créa des tensions sociales qui durèrent de cette fin de la période coloniale jusqu'au moment de l'accession du pays à l'indépendance en 1960<sup>2</sup>. De nos jours, cet état d'esprit continue à fragiliser la vie et les relations entre ethnies, aussi bien qu'entre individus et familles d'une même ethnie. La situation est souvent récupérée par des politiciens qui y trouvent une manière de consolider leur popularité dans la communauté<sup>3</sup>. Les conflits commencent fréquemment au niveau local; causés par le mauvais partage des biens communautaires, la spoliation des ressources publiques ou la lutte pour le pouvoir, ils provoquent des tensions sociales ou économiques qui deviennent parfois politiques. Dans tous les cas, ils affectent profondément la vie des communautés ethniques. Il arrive qu'après des tentatives de réconciliation, ces conflits reprennent sous différentes formes, occasionnant de nombreuses pertes en vies humaines et la destruction des structures sociales et économiques.

Cependant l'histoire montre qu'antérieurement les individus et même les ethnies congolaises cohabitaient pacifiquement et se consultaient régulièrement en cas de difficultés. Les querelles potentielles étaient résolues selon un modèle de rapprochement qui supportait un système de réconciliation durable. Les Baluba<sup>4</sup>, par exemple, avaient un

---

<sup>1</sup> RD Congo est la République démocratique du Congo, connu aussi comme Zaïre; nous pourrions parfois utiliser le sigle RDC pour le même pays.

<sup>2</sup> Masangu-a-Mwanza, Jean, *Mémoires d'un ambassadeur : indépendance controversée du Katanga*, [s.l.], [s.éd.], 2004. Publié sous le titre *Le Katanga que veut-il? Mémoires d'un Ambassadeur*, Kinshasa/Montréal/Washington, éditions ICREDES, 2013, p. 9.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

<sup>4</sup> Les Baluba appartiennent à la population Bantu. Ils constituent un groupe ethnique du Nord de la Province du Katanga en RD Congo. Devenus un empire par des alliances et des conquêtes, les Baluba élargiront leurs frontières aux autres ethnies dites « peuples Balubaïsés », tel que les Baluba-Hemba (Manyema) ou les Baluba-Sanga, avec qui ils partagent désormais des coutumes et des liens historiques fraternels. Leur langue est le Kiluba. Au cours de nos analyses, nous parlerons des Baluba, comme peuple ou du substantif luba, épithète souvent utilisée comme déterminatif. Exemple empire luba, société luba qui signifie société des Baluba, tradition luba, celle des Baluba.

processus de réconciliation assez structuré, dont l'aboutissement était marqué par des rites<sup>5</sup> qui contribuaient à assurer la stabilité et la durabilité de la paix entre les parties.

Notre étude porte sur l'élaboration d'un modèle chrétien de réconciliation, basé sur un exercice d'inculturation de l'évangile dans la culture congolaise. En considérant la pluralité des groupes ethniques de la RD Congo, il n'est pas aisé de faire des investigations sur l'ensemble des communautés ethniques. C'est pourquoi nous avons choisi de mener nos recherches auprès de la société luba de la province du Katanga, dont nous avons pu observer les pratiques de réconciliation depuis une longue période. Nous étudierons par la suite les modalités d'élargir ce modèle à l'ensemble de la société congolaise.

Nous nous proposons donc, dans cette thèse, d'explorer les pratiques traditionnelles de réconciliation des Baluba et les rites qui en sanctionnaient le résultat, et de les traiter comme une source d'inspiration dans la résolution des conflits actuels. Nous étudierons aussi comment ces pratiques traditionnelles pourraient être réinterprétées dans une perspective chrétienne, en les mettant en corrélation avec le récit biblique de la réconciliation entre Jacob et Ésaü (Gn 32–33), relu à la lumière du Nouveau Testament. Notre objectif est d'élaborer un modèle chrétien de réconciliation inculturé à la société congolaise contemporaine et applicable à la résolution de certains conflits qui la divisent.

## **1.1 Présentation du problème**

### **1.1.1 Résolution des conflits et réconciliation**

Qui est épargné des conflits aujourd'hui ? Chaque fois que l'on entend parler de violences et de conflits de diverses natures, nous les redoutons, dans la rue comme à la maison. De nombreuses personnes vivent dans la crainte permanente de violents troubles politiques ou sociaux. Les effets de la violence nous amènent à rechercher des solutions et à réfléchir quant à nos valeurs sociales et à nos croyances. En RD Congo, différentes théories de la résolution des conflits sont mises à contribution pour tenter d'obtenir des

---

<sup>5</sup> Ngoy Ntambo-Lulu Nzazi, chef coutumier, Chefferie de Munza, entretien fait à Lubumbashi, le 24 juillet 2011.

solutions durables; mais la recherche d'une paix pérenne doit aussi inclure une dimension de réconciliation qui reconstruit et rétablit les relations brisées.

Au cours des différents conflits survenus en RD Congo depuis l'indépendance, nous avons eu l'occasion d'observer diverses démarches entreprises pour mettre fin aux conflits sociaux. Dans les faits, les accords de paix ont souvent réglé temporairement les conflits, sans aboutir à une solution définitive<sup>6</sup>. Les initiatives visant à la résolution des conflits, de même que l'établissement des alliances et des dialogues, sont généralement confiées à des facilitateurs provenant de l'extérieur du pays. Dans les modalités qu'ils proposent, ces médiateurs étrangers ne se soucient habituellement pas d'intégrer des éléments traditionnels tels que la confession des torts et la demande de pardon. Ils ne se préoccupent pas non plus de favoriser une réconciliation profonde et durable. De plus, l'ensemble des victimes sont généralement absentes du processus.

Les échecs répétés de telles tentatives de mettre fin aux conflits meurtriers et aux violences destructrices ont suscité chez nous, comme Africain d'origine luba et pasteur d'une Église chrétienne implantée dans ce milieu, la préoccupation de réfléchir aux théories de la résolution des conflits entre individus, communautés et ethnies. Nous avons réalisé que chez les Baluba, comme chez d'autres ethnies, le processus et les pratiques locales traditionnelles de réconciliation peuvent être applicables à la situation actuelle; certaines expériences ont eu lieu en ce sens<sup>7</sup>. Nous croyons que les Églises peuvent

---

<sup>6</sup> Il manque chez la plupart des leaders la volonté politique d'aboutir à la paix définitive. Cela suppose que les conflits profitent à certains pour se maintenir dans la vie politique du pays. Mgr Kuye-Ndondo wa Mulemera est Sénateur, Évêque et président provincial de l'ECC sud-Kivu; il est ancien président de la Commission Vérité et Réconciliation de la RD Congo. Il fut membre du Dialogue congolais à Sun city, Afrique du Sud. Entrevue faite à son bureau de Kinshasa, le 11 décembre 2011.

<sup>7</sup> Les communautés locales de Dongo, dans la province de l'Équateur en RD Congo, ont débuté vendredi 1er février 2013 un processus de réconciliation présidé par le Commissaire de district du Sud-Ubangi. Ce processus vise à rétablir un climat de confiance et une cohabitation pacifique entre ces communautés locales, après les divisions nées de l'insurrection du Mouvement de libération indépendant et alliés (MLIA) en 2009. Il devrait aboutir à la signature d'un pacte de réconciliation et de non agression le 17 février 2013 à Gemena, province de l'Équateur. Ces communautés avaient demandé à l'autorité de district les moyens d'organiser un rite traditionnel de réconciliation, première étape du processus de réconciliation. Pour rappel, à la fin de l'année 2009, un conflit entre les Enyele et les Monzaya de Dongo avait viré en insurrection armée dans la province de l'Équateur. Les communautés de ce secteur se sont affrontées à plusieurs reprises par le passé à cause des conflits territoriaux ou des droits de pêche. Journal électronique de Radiokapi : <http://radiokapi.net/actualite/2013/02/02/equateur-les-communautes-locales-de-dongo-ont-debute-processus-de-reconciliation/> du 02 février 2013.

intégrer ou prendre en compte certains modèles traditionnels, en les renouvelant, pour contribuer à la réconciliation entre individus, groupes ou ethnies. Cela nous a amenés à concevoir, en réinterprétant le modèle luba selon les Saintes Écritures, un modèle pratique grâce auquel les Églises et les organismes de promotion de la paix pourraient assurer efficacement leur mission de réconciliation.

### 1.1.2 La conception africaine de la réconciliation

Dans la vision africaine du monde à laquelle nous nous référons, la cohésion sociale est une exigence vitale pour la sauvegarde de la vie communautaire. Différentes études démontrent que le fondement de la réconciliation est la croyance africaine qu'il s'agit d'un devoir religieux et social à l'égard des vivants et des morts<sup>8</sup>. Personne ne peut s'y dérober, sans encourir une sanction allant jusqu'à la mort. Parce que Dieu est créateur et garant de toutes les relations sociales, une personne qui les fragilise fait atteinte à la volonté divine<sup>9</sup>. Chez les Baluba, la réconciliation reste le meilleur processus pour rétablir les relations perturbées, tant au sein de la famille que des communautés locales.

Les mythes de réconciliation sont bien illustrés dans le déroulement de différents rituels de réconciliation qui ont tous un objectif commun: construire et renforcer la cohésion communautaire. Certains rituels symbolisent la création d'une communauté, d'autres sont destinés au pardon, d'autres encore à l'expulsion des fautifs<sup>10</sup>. Dans la religion africaine, les sacrifices prédominent aussi bien lors des cérémonies de réconciliation entre humains qu'au cours des cérémonies de réconciliation avec Dieu, avec les ancêtres ou avec les esprits. L'usage du bouc émissaire est également fréquent en

---

<sup>8</sup> Arnold Maurits Meiring, *Heart of darkness: a deconstruction of traditional Christian concept of reconciliation by means of a religious studies perspective on the Christian and African religions*, thèse de doctorat, University of Pretoria, Pretoria, 2005, p. 69-70.  
<http://repository.up.ac.za/bitstream/handle/2263/29147/Complete.pdf?sequence=11> (consulté le 20 septembre 2011).

<sup>9</sup> Kasongo Mwanabute, *La réconciliation de Dieu avec le cosmos et son implication missionnaire dans la pensée paulinienne : étude exégétique de II Corinthiens 5 :18-21*. Mémoire de Licence, Institut Supérieur de Théologie Protestante Évangélique de Kamina, ISTPEK, Kamina, 2009, p. 8.

<sup>10</sup> Arnold Maurits Meiring, *Heart of Darkness*, p. 69.



Afrique où, lors des cérémonies rituelles, un animal ou une volaille sont toujours sacrifiés.<sup>11</sup>

### 1.1.3 La réconciliation dans la Bible et dans la communauté chrétienne

Dans l'Ancien Testament, la fraternité traverse souvent des épreuves avant d'aboutir au rétablissement de bonnes relations entre proches parents. C'est pourquoi Anne-Laure Zwilling constate que « la fraternité n'est pas donnée; elle doit être construite, établie et mise en place par les frères eux-mêmes »<sup>12</sup>. Dans le Nouveau Testament, les démarches de réconciliation se fondent sur le ministère de Jésus, comme le note Jean-Marie Sévrin<sup>13</sup> : Jésus appelle ses disciples à la réconciliation avant de présenter leur offrande au Temple (Mt 5. 20). Paul considère la réconciliation comme une initiative qui vient de Dieu, par son amour pour nous pécheurs : Christ est mort pour nous, justifiant par son sang, et, étant ennemis, nous sommes réconciliés avec Dieu (Rm 5.10-11; voir 2 Co 5. 11-21). Jésus est donc le principal acteur de la réconciliation. Comme le note Joseph Famerée, la réconciliation est une initiative de Dieu, qui accorde la grâce et fait don de sa générosité, par l'Esprit de Jésus :

« L'Esprit du Ressuscité, l'Esprit de Pentecôte nous communique cette réconciliation, cette paix retrouvée avec Dieu, il nous l'approprie et par là transforme notre être : nous sommes devenus créatures nouvelles, des hommes nouveaux »<sup>14</sup>.

Jésus a confié à l'Église la mission de témoigner de cette réconciliation et de contribuer à sa réalisation dans le monde. Au sein même de l'Église, la réconciliation avec Dieu doit se manifester dans le quotidien des baptisés. La réconciliation prend ainsi deux dimensions : une dimension sociale, parce que les hommes doivent vivre une vraie fraternité comme des enfants de Dieu<sup>15</sup>. Ensuite, sur le plan sotériologique, l'Église est

---

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> Anne-Laure Zwilling, *Frères et sœurs dans la Bible : les relations fraternelles mises en récit dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, Paris, Cerf, 2010, p. 184.

<sup>13</sup> Jean-Marie Sévrin, « La réconciliation dans le nouveau Testament », *Irénikon*, 69/1 (1996), p. 46.

<sup>14</sup> Joseph Famerée, « Fondement théologique de la réconciliation », *Irénikon*, 68/3 (1995), p. 324. Cet exposé est fait par l'auteur au Colloque de Chevetogne sur le thème de la réconciliation.

<sup>15</sup> André Wénin, « Des chemins de réconciliation. Récits du Premier Testament », *Irénikon*, 68/3 (1995), p. 308.

une communauté de salut offert à tous, pour laquelle il n'y a plus « ni Juifs ni Grecs ». En annonçant le message du salut, l'église en RD Congo doit s'assurer, en son sein même, de prévenir ou de résoudre les tensions qui puissent compromettre la fraternisation de ses membres. S'ils veulent accomplir leur mission de réconciliation dans la société, les chrétiens doivent d'abord savoir se réconcilier entre eux. Cela implique un changement, donc une transformation interne dans les communautés chrétiennes dont les membres vivent des conflits sociaux.

Notre réflexion sur la réconciliation veut conduire à une appropriation chrétienne des pratiques traditionnelles et à leur intégration dans la vie de l'Église de la RD Congo. Cette réconciliation chrétienne privilégie, au plan social, le rapprochement d'un individu à l'autre : elle incite chacun à reconnaître et à réparer les torts commis, à vivre la charité et l'amour de l'ennemi au lieu de perpétuer les violences, les tensions ou les polémiques. Selon l'enseignement de Jésus, elle demande qu'on améliore les rapports humains avant de présenter ses offrandes à Dieu. L'Église doit aussi trouver comment réaliser au milieu du monde d'aujourd'hui cette mission de réconciliation sociale et sotériologique, dans un contexte de populations déchirées par des conflits.

#### **1.1.4 Réconciliation et inculturation**

Notre démarche s'inscrit dans la dynamique de l'inculturation proposée par le pape Paul VI, qui affirmait dans son message « *Africae Terrarum* » de 1967:

« L'Église considère avec grand respect les valeurs morales et religieuses de la tradition africaine non seulement en raison de leur signification, mais parce qu'elle voit en elles la base providentielle pour la transmission du message évangélique et pour la construction de la nouvelle société dans le Christ ».

Et il ajoutait :

« [...] c'est un devoir de respecter l'héritage de cette tradition, car il s'agit du patrimoine culturel du passé; c'est également un devoir d'en renouveler la signification et l'expression »<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> Pape Paul VI, « Valeurs traditionnelles africaines ». Message '*Africae terrarum*', de S.S. Paul VI à l'Afrique (*La Documentation Catholique* 64, N° 1505 – 19 novembre 1967), p. 1937-1956. Citations p. 1943.

Pour Mgr Thomas Menamparampil, « le souci majeur de l'inculturation est de toucher le génie intérieur d'une communauté<sup>17</sup> ». Il soutient que l'Évangile doit rejoindre les réalités culturelles que sont les manières de penser, d'agir, d'être en relation, d'éduquer, d'organiser et de célébrer d'une communauté ou d'un groupe ethnique particulier. Cette façon de présenter l'Évangile permet à la communauté de recevoir et d'exprimer la foi, selon son identité culturelle, conformément aux valeurs auxquelles elle s'attache spécialement, à ses sentiments religieux, à son amour et sa loyauté envers la famille.

Le défi de l'Église est donc sur ce plan de rendre intelligible et acceptable le message chrétien de la réconciliation dans la culture congolaise avec l'utilisation d'images, de symboles et de pratiques qui puissent avoir du sens dans la communauté locale, eu égard à sa manière de concevoir le monde et la réalité qui l'entoure<sup>18</sup>. Si elle est réussie, cette intégration du message évangélique à la culture créera une théologie de la réconciliation qui pourra changer le paysage des relations humaines, en tenant compte des questions actuelles liées à la politique et à l'économie, causes implicites des conflits qui endeuillent les communautés ethniques.

## 1.2 Hypothèse et démarche

La présente thèse a pour objectif, dans le contexte de la problématique actuelle des conflits en RD Congo, d'élaborer un modèle chrétien de réconciliation inculturé à partir des pratiques endogènes de la société luba. Notre hypothèse est que ces pratiques traditionnelles luba de réconciliation, réinterprétées dans une perspective chrétienne soucieuse d'inculturation, permettront à l'Église de proposer et de mettre en œuvre un modèle susceptible de produire une résolution des conflits et une réconciliation durable.

Selon la vision du monde des Baluba, lorsqu'il y a conflit, la cohésion sociale de toute la communauté se voit profondément touchée. On considère la réconciliation

---

<sup>17</sup> Thomas Menamparampil, « L'Évangile parmi les cultures : réflexion sur l'inculturation en Asie », dans *Omnis Terra*, vol. 1, n° 449 (février 2009), p. 59.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 59-60.

comme une obligation sociale d'origine divine. Personne ne devrait la négliger sans en être sanctionné. Cette théologie bantu de la réconciliation met en valeur les forces spirituelles qui aident à rétablir les relations au sein de la famille et à l'intérieur du groupe social. Elle fonde les pratiques traditionnelles qui produisent une réconciliation effective dans le peuple luba. Dans cette vision du monde, partagée par toute la communauté, la réconciliation donne lieu à des engagements pris à la fois devant les vivants, les morts et les esprits; ils revêtent un caractère sacré qui en favorise le respect.

Notre hypothèse est que, moyennant une réinterprétation chrétienne, ce modèle pourrait s'appliquer pour la résolution des conflits ayant cours dans la société contemporaine. Cette appropriation chrétienne viendra éclairer le rôle actif des destinataires Baluba du message évangélique, ainsi que le rapport herméneutique qu'ils doivent entretenir avec ce message à partir de leur propre culture<sup>19</sup>. En nous livrant à cet examen des pratiques traditionnelles et à leur analyse à la lumière du récit de la réconciliation entre Jacob et Ésaü (Gn 32–33) et des enseignements du Nouveau Testament, nous comptons assumer notre part de la responsabilité théologique qui incombe à chaque génération de chrétiens de nos sociétés.

La corrélation entre la forme de réconciliation pratiquée dans la culture traditionnelle et celle qu'on trouve dans le récit de la rencontre entre Ésaü et Jacob et son appropriation chrétienne, montre qu'il peut y avoir différentes façons de résoudre un conflit et de réaliser une réconciliation. On peut établir une forme de dialogue entre ces deux modèles parce qu'il existe, dans l'un et l'autre, des éléments et des principes positifs qu'on peut intégrer dans un modèle chrétien contemporain inculturé au contexte congolais.

Dans cette perspective d'inculturation, nous pouvons donc récupérer des éléments positifs de la tradition qui rejoignent la réflexion biblique et qui peuvent s'appliquer à la résolution des conflits contemporains. Grâce à l'actualisation des pratiques culturelles luba, éclairées par les Saintes Écritures, nous croyons être en mesure de proposer aux

---

<sup>19</sup> André Kabasele Mukenge, « Séminaires thématiques : Réception, actualisation et relecture en théologie » dans *Revue Africaine de Théologie*, vol. 26, n° 51 (avril 2002), p. 123.

chrétiens congolais un modèle susceptible d'aider l'ensemble de la société à construire une paix durable après une réconciliation sincère des parties.

### **1.3 Plan de la thèse**

Notre démarche comporte les étapes suivantes. Après le chapitre 1, qui concerne l'introduction, dans le chapitre 2, nous situons notre étude dans la perspective d'une théologie de l'inculturation. Dans le chapitre 3, nous présentons plus en détail la problématique de notre thèse et sa méthode en décrivant les principaux types de conflits et les tentatives de réconciliations en RD Congo et en proposant une nouvelle approche de la réconciliation basée sur les pratiques traditionnelles luba, éclairées par la réflexion biblique. Le chapitre 4 situe l'ethnie luba et décrit sa religion de type bantu. Le chapitre 5 rend compte de notre enquête de terrain sur le processus et les rites traditionnels de réconciliation dans cette la société luba. Le chapitre 6 est une étude du récit de la réconciliation de Jacob et d'Ésaü dans Genèse 32–33 : dans une démarche d'analyse narrative, nous suivons la progression de l'intrigue et explorons les principales étapes menant au dénouement de la rivalité entre les deux frères. Au chapitre 7, nous nous livrons à une appropriation pratique et chrétienne de ce récit en identifiant les éléments qui ont facilité la réconciliation de Jacob et d'Ésaü et en les interprétant en fonction d'enseignements de Jésus et de Paul dans deux passages du Nouveau Testament. Au chapitre 8, nous élaborons notre proposition d'un modèle pratique inculturé de réconciliation : nous énonçons ses fondements, décrivons en détail chacune de ses composantes et explorons les conditions de sa mise en œuvre. En conclusion, au chapitre 9, nous résumons les grandes lignes de notre thèse et proposons quelques pistes pour la poursuivre.

Dans un monde où les hommes vivent des violences, des souffrances, des injustices, des oppressions, des divisions et de la haine, l'Église congolaise d'aujourd'hui ne peut se replier sur elle-même. En raison des hostilités grandissantes dans le pays, nous estimons, comme le pense le Père Grégoire Marie Kifuayi, que sa mission doit dépasser ses propres frontières et se déployer dans l'espace public où elle peut apporter une

contribution efficace à la résolution des conflits, à la réconciliation et à la construction de la paix<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> Père Grégoire Marie Kifuayi, Salésien de Don Bosco, Nationalité Congolaise RDC, Directeur du Théologat Salésien, Ebugu, Mai - Juillet 2012 dans sa communication sur « L'Afrique et la réconciliation », [http://www.sdb.org/en/Departments/Missions/Experiences/Ebugu\\_mai\\_juillet\\_2012](http://www.sdb.org/en/Departments/Missions/Experiences/Ebugu_mai_juillet_2012), consulté le 20 janvier 2013.

## **Chapitre 2**

### **Un cas d'inculturation du christianisme en contexte africain**

## 2.0 Introduction

Notre étude porte principalement sur la possibilité, pour les Églises chrétiennes, d'intégrer des pratiques de la société traditionnelle luba dans leur pastorale de la réconciliation en vue de contribuer au processus de résolutions des conflits actuels en RD Congo et de mener à une paix sociale durable. Par le passé, les missionnaires chrétiens qui ont évangélisé l'Afrique ont souvent rejeté de telles pratiques traditionnelles, parce que la culture africaine était considérée en bloc comme incompatible avec la foi chrétienne. Mais la réflexion théologique récente, particulièrement autour de la notion d'inculturation, a permis d'élaborer une relation beaucoup plus positive entre le christianisme et la culture traditionnelle africaine. Dans ce contexte, la rencontre entre l'Évangile et les pratiques africaines traditionnelles se présente comme un cas spécifique d'inculturation du christianisme. Dans ce chapitre, pour inscrire correctement notre projet dans une perspective d'inculturation, nous précisons d'abord le concept d'inculturation et nous justifions la nécessité de l'inculturation. Nous explorons ensuite les principales tendances de la théologie de l'inculturation et nous signalons quelques obstacles et défis auxquels elle se heurte. Nous indiquons enfin dans quel courant se situe notre démarche.

### 2.1 Étymologie et définition du concept d'inculturation

Commençons par préciser le sens étymologique du terme inculturation. Comme le souligne Jean Bacon, les deux mots qui composent le terme inculturation sont issus du latin *in et cultura*<sup>1</sup>. Le premier, « in » est un préfixe qui peut avoir deux sens : au sens locatif, il signifie « en » ou « dans » comme dans les mots *infiltrer* (faire entrer *dans* un corps) et *insérer* (introduire une chose *dans* une autre); au sens négatif ou privatif, il indique un manque et équivaut à « ne... pas », comme dans *inconnu* (qu'on ne connaît pas) ou *insensé* (qui n'a pas de sens). Dans notre thèse, il est employé dans le premier sens. Le second terme, « culture », a également plusieurs sens : au sens concret, c'est

---

<sup>1</sup> Jean Bacon, *Les cultures à la rescousse de la foi*, Montréal, Coll. Brèches théologiques, Médiaspaul, 2001, p. 32.



l'activité agricole, la culture de la terre; au sens figuré, il peut désigner l'éducation, et, par extension, l'« ensemble des aspects intellectuels d'une civilisation » ou l'« ensemble des formes acquises de comportement, dans les sociétés humaines »<sup>2</sup>. Jean Vansina, pour sa part, appelle « culture » la façon de vivre d'un peuple : « ses structures, comportements, idéologies et des croyances, des objets matériels en usage dans la société, aussi la relation entre individu et sa société<sup>3</sup> ». Chaque culture a sa manière de répondre aux problèmes de la vie dans sa communauté. Le profil d'une culture se concrétise lorsqu'on observe son environnement, sa structure économique, sociale et politique, dans son idéologie religieuse et ses arts, ainsi que la viabilité de ses normes. À ces deux éléments s'ajoute le suffixe « ation » qui évoque « une action ou son résultat »<sup>4</sup>. L'inculturation serait donc une action qui s'effectue dans une culture<sup>5</sup>. Jean Bacon estime que « l'étymologie suggère même l'accomplissement de l'humain par le moyen d'un apport culturellement transmissible<sup>6</sup> ».

Employé en théologie chrétienne depuis les années 1970, le concept d'inculturation, fait référence à un processus d'insertion du christianisme dans une culture donnée<sup>7</sup>. L'inculturation devient ainsi une dynamique dans laquelle un élément religieux est considéré par rapport à l'être humain enraciné dans sa culture. Ce constat amène Bacon à la conclusion que l'inculturation recouvre une dimension socio-anthropologique et une dimension théologique qui met en valeur le travail de l'Esprit dans une culture d'accueil<sup>8</sup>.

---

<sup>2</sup> *Le Grand Robert de la langue française*, art. « Culture », [[http://gr.bvdep.com/version-1/login\\_.asp](http://gr.bvdep.com/version-1/login_.asp)] (consulté le 2013-04-10).

<sup>3</sup> Jan Vansina, *Introduction à l'ethnographie du Congo*, Kinshasa, éditions universitaires du Congo, 1965, p. 7.

<sup>4</sup> Maurice Grevisse et André Goosse, *Nouvelle grammaire française*, Paris, De Boeck, 3 éd. 1995, p. 60.

<sup>5</sup> Il ne faut évidemment pas confondre le substantif « inculturation » et l'adjectif « inculte » : bien que ce dernier dérive de l'adjectif latin *cultus* « cultivé », son préfixe a ici le sens privatif et l'adjectif signifie donc au sens propre « qui n'est pas cultivé » et au sens figuré « sans culture intellectuelle » (voir *Le Grand Robert de la langue française*, art. « Inculte », [[http://gr.bvdep.com/version-1/login\\_.asp](http://gr.bvdep.com/version-1/login_.asp)]) (consulté le 2013-04-10).

<sup>6</sup> Jean Bacon, *Les cultures à la rescousse*, p. 32-34.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 32.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 33.

La définition de l'inculturation la plus connue et la plus souvent citée est celle qu'a formulée en 1978 le jésuite Pedro Arrupe. Pour lui,

« L'inculturation est l'incarnation de la vie et du message chrétiens dans une aire culturelle concrète, en sorte que non seulement l'expérience chrétienne s'exprime avec des éléments propres à la culture en question [...] mais aussi que cette même expérience devienne principe d'inspiration, à la fois norme et force d'unification, qui transfigure et recrée cette culture, étant ainsi à l'origine d'une nouvelle création»<sup>9</sup>.

Au-delà de cette description générale, plusieurs définitions de l'inculturation sont suggérées, selon le courant ou le point de vue adopté par leurs auteurs. Pour préciser le sens et la nécessité de l'inculturation et l'influence de la culture sur les communautés, nous avons retenu quatre théologiens africains représentatifs dont l'expérience ou la réflexion fait ressortir la nécessité pour l'évangélisation de prendre en compte la culture d'accueil. Il s'agit de François Kabasele Lumbala, Nathaël Yoavi Soédé, Joseph Ndi Okalla et Peter Tuckson<sup>10</sup>. Nous passerons en revue la façon dont ils définissent le concept avant de proposer celle que nous retenons comme définition opératoire.

Né d'une famille chrétienne, François Kabasele Lumbala a vécu des expériences de vie très particulières. Il a grandi loin de sa culture, dans un centre missionnaire, soustrait de l'influence des cultures africaines, jugées de « diaboliques », « superstitieuses » et néfastes au progrès intellectuel et moral<sup>11</sup>. Mais divers événements tels que la nécessité de fuir pour échapper à la guerre et aux menaces de mort, le contact avec sa grand-mère venue prendre soin de jumeaux dans sa famille, l'approbation du voyage par les ancêtres, etc., l'ont amené à reprendre contact avec sa culture d'origine et à s'en imprégner. Il a alors réalisé que personne, en Afrique, ne peut se dérober à sa culture d'origine et que la vie en Christ ne peut se passer en dehors d'elle. Kabasele Lumbala a redécouvert la présence permanente de sa communauté culturelle, celle des vivants et des morts, et il a renoué ainsi avec ses racines. Il en est venu à concevoir une manière de vivre son christianisme dans cette culture, basée sur la vision africaine du

<sup>9</sup> Père Pedro Arrupe, *Écrits pour évangéliser*, Montréal, éd. Bellarmin, 1985, pp. 169-170.

<sup>10</sup> Nous avons fait le choix de ces auteurs en raison de la qualité de leurs analyses du concept d'inculturation et des applications qu'ils en font aux communautés africaines.

<sup>11</sup> François Kabasele Lumbala, *Renouer avec ses racines. Chemins d'inculturation*, Paris, Karthala, 2005, p. 12-16.

monde. Une telle expérience l'a conduit à définir l'inculturation comme un processus qui situe le message de l'Évangile dans un contexte, un moment, un lieu, un groupement d'hommes et qui donne au Verbe « une temporalité et le laisse s'inscrire dans la chair humaine quelque part : c'est l'incarnation que Dieu a faite lui-même »<sup>12</sup>.

La réflexion de François Kabasele Lumbala s'insère dans une perspective de théologie pastorale pratique. Liturgiste, il recourt à l'inculturation pour élaborer un «célébrer africain ». Dans cette recherche d'identité, l'inculturation a porté beaucoup de fruits : on a adopté des signes, des symboles et des rituels nouveaux<sup>13</sup>. L'Africain se retrouve dans l'adoration des ancêtres, dans une prière eucharistique orale, un décor africain et la danse; les Christs et Vierges noirs sont acceptés dans l'iconographie chrétienne africaine. Kabasele Lumbala propose le port d'un froc en coton, le costume local, comme le pagne et l'eucharistie aux éléments africains (hostie de farine de manioc). Ce modèle de sélection rejoint l'approche de Paul G. Hiebert selon laquelle, les éléments de croyances anciennes et des coutumes traditionnelles seront examinés avant leur rejet ou leur acceptation en rapport avec leur signification et leur place dans la culture et sont évalués à la lumière des normes bibliques<sup>14</sup>.

Cette conception de l'inculturation pourrait se traduire, concrètement, dans une démarche applicable à notre recherche. Pour intégrer des éléments culturels traditionnels à des pratiques contemporaines chrétiennes de réconciliation, un parcours inspiré de celui de Kabasele Lumbala comporterait quatre étapes et il consisterait à : 1) Rassembler toutes les informations concernant les procédés traditionnels; 2) Étudier l'enseignement biblique sur des pratiques du même type; 3) Évaluer les éléments culturels anciens à la lumière de la Bible et déterminer lesquels peuvent être intégrés et réinterprétés selon un point de vue chrétien; 4) Suite à ce discernement, on peut élaborer des pratiques chrétienne de

---

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 34.

<sup>14</sup> Paul G. Hiebert, *Anthropological Insights for Missionaries*, Grand Rapids (Mich.), Baker Academic, 2008, 183-192.

réconciliation intégrant les éléments pertinents de la culture traditionnelle luba tels que réinterprétés<sup>15</sup>.

Nathanaël Yaovi Soédé, spécialiste de l'éthique chrétienne, enseigne la Philosophie morale et la Théologie morale à l'Université Catholique de l'Afrique de l'Ouest, Abidjan (Côte d'Ivoire); il s'est posé la question de l'inculturation de l'éthique en contexte africain où l'homme est en quête de sens et de la vie avec Jésus. En partant de la notion d'activité inculturée, Soédé définit l'inculturation comme une réflexion théologique qui « consiste pour l'Église de développer une pensée et à élaborer un enseignement qui tienne compte des personnes et des communautés humaines spécifiques à qui elle adresse la Parole »<sup>16</sup>. À son avis, l'Église doit rester ouverte aux communautés locales évangélisées et éviter d'être étrangère à leur mode de vie, à leurs croyances et à leurs pratiques.

Pour le théologien Joseph Ndi-Okalla<sup>17</sup>, professeur à l'Université Catholique d'Afrique Centrale (Yaoundé, Cameroun), l'inculturation est considérée comme une incarnation de la vie et du message chrétien dans une aire culturelle concrète. Cette expérience ne s'exprime pas seulement avec les éléments propres de la culture en question, cela serait une simple adaptation<sup>18</sup>. Mais l'inculturation apporte une unification

---

<sup>15</sup> Acheel Peelman (*Les nouveaux défis de l'inculturation*, Montréal, Novalis, 2006, p. 42) propose une démarche et des méthodes similaires pour faire l'inculturation : – Méthodes de la corrélation entre la théologie et tous les aspects permettant des critiques de l'Église et de la société – Méthode herméneutique de l'écoute des autres et le désir de les comprendre et d'accepter le pluralisme au sein de l'Église – Recours à la lumière de l'Évangile dans la libération et la transformation de la société et de l'Église.

<sup>16</sup> Nathanaël Yaovi Soédé, *Sens et enjeu de l'éthique. Inculturation de l'éthique chrétienne*, Abidjan, Édition UCAO, 2005, p. 142-143. Pour l'auteur, il n'est pas important d'avoir un prétendu absolu de chaque racine, mais de tenir compte des relations avec les autres cultures et de considérer aujourd'hui la problématique du rapport entre la Foi et la culture.

<sup>17</sup> Joseph Ndi-Okalla a fait des études universitaires en philosophie et théologie, puis en sciences sociales et en histoire. Il a de l'expérience et des perspectives d'une inculturation africaine de l'Évangile; il organise différents colloques et participe à divers ministères de formation et d'enseignement.

<sup>18</sup> Joseph Ndi Okalla, *Inculturation et conversion. Africains et Européens face au synode des Églises d'Afrique*, Paris, Éd. Karthala, 1994, p. 19. Voir aussi Encyclopedia Universalis, <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/inculturation/> (consulté le 13 avril 2013). L'inculturation se diffère de l'adaptation de deux façons : L'inculturation trouve son expression moins dans un effort particulier du missionnaire lui-même que dans la manière dont la culture s'assimile le message évangélique; ensuite, elle ne se limite pas à tenir compte des aspects de la culture, mais elle fait des créations nouvelles au sein de celle-ci. L'adaptation est un ajustement de l'évangéliste et de son message à la culture du destinataire. Voir René Latourelle et Rino Fasichella (dir), *Dictionnaire de théologie fondamentale*, Montréal, éd. Bellarmin, 1992, p. 612. Par rapport à la contextualisation, l'Abbé Nyeme Tese indique que ce terme ne ressort pas l'esprit de conquête-

qui transforme et recrée la culture. Cela veut dire que la culture qui reçoit l'Évangile ne reste pas la même, mais elle est remise au centre de la réflexion théologique. Dans cette perspective, il y a une urgence de former un clergé local et des catéchistes pour traduire la foi à leurs frères et pour consolider l'organisation de l'Église locale. L'inculturation devient ici une rencontre de l'Évangile de Christ et des cultures auxquelles il s'adresse.

Dans son intervention au cours d'un congrès de missiologie en 1993, Peter Turkson<sup>19</sup>, bibliste de formation et actuel Président du Conseil pontifical « Justice et paix », a défini l'inculturation comme une intégration de la révélation biblique, de l'Évangile et de la foi chrétienne dans une culture. Dans sa révélation personnelle en son Fils, Dieu parle à toutes les cultures, à chaque moment et dans les circonstances variées<sup>20</sup>. Partant de cette universalité, l'Église n'est pas liée exclusivement à une nation, mais à toutes les nations et à chaque âge. L'Église a donc l'espoir de progresser dans l'inculturation, parce que, sous la pression de la colonisation l'activité missionnaire passée a apporté l'Évangile dans sa forme occidentale, sans tenir compte des réalités africaines<sup>21</sup>.

Sur la base de ces quatre points de vue complémentaires, nous sommes en mesure de préciser un peu plus la définition de l'inculturation que nous retiendrons pour les fins de notre étude. Nous convenons que l'inculturation est un processus engagé pour l'annonce de l'Évangile dans une aire géographique et culturelle donnée. Ce travail permet une rencontre de l'Évangile et de la culture d'accueil dans une dynamique qui

---

invasion, dénoncé dans l'inculturation; il souligne l'importance du contexte et du milieu qui accueille le Christ. Voir Nyeme Tese, « L'inculturation au choc des cinq continents » dans *Revue Africaine de Théologie*, vol. 18, n° 36, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, octobre 1994, p. 262.

<sup>19</sup> Peter [Kodwo Appiah] Turkson, est un cardinal Ghanéen, président du Conseil pontifical « Justice et Paix »; Titulaire d'un doctorat en Écriture sainte, il est intéressé aux différentes approches de l'inculturation pour l'africanisation de la foi africaine par les Africains à partir de ce qu'ils croient eux-mêmes.

<sup>20</sup> Peter Turkson, « **Inculturation: a biblical perspective** » dans Peter Turkskon, Frans Wijzen (dir.), *Inculturation: abide by the otherness of Africa and the Africans. Paper from a congress (October 21-22, 1993, the Netherlands) at the occasion of 100 years SMA - presence in the Netherlands*. Uitgeversmaatschappij J.H., Kampen, 1994, p. 1-2.

<sup>21</sup> Au cours du même congrès, Smangaliso Mkhathshwa a repris la réflexion de Ukpong qui signale un double mouvement de l'inculturation et l'apport de la culture à la vie chrétienne: d'abord la culture est transformée par l'Évangile et ensuite les valeurs de la culture sont aussi supposées entrer et enrichir le christianisme (Justin Ukpong cité par Smangaliso Mkhathshwa, « *Inculturation: abide by the otherness of Africa and the Africans* » dans Peter Turkson, **Inculturation: abide by the otherness of Africa**, p. 26.

opère la transformation des éléments essentiels de la culture. Mais cette rencontre a un double effet : si l'Évangile transforme des éléments culturels<sup>22</sup>, il s'enrichit également d'eux, qui deviennent alors des ferments dans la vie de l'Église.

En rapport avec le développement de cette définition, nous notons quelques observations supplémentaires concernant le processus d'inculturation. Dans cette relation à double sens, lorsqu'on suppose que la culture est transformée, il faut aussi déterminer les valeurs culturelles que l'on assume pour rendre possible la compréhension du message évangélique à la lumière de cette nouvelle expérience. À ce point, il s'opère une interprétation d'éléments de la culture et aussi une réinterprétation de la foi chrétienne. L'inculturation doit fonctionner selon un « processus de réciprocité, soit d'échange dans les deux sens, de l'Évangile vers la culture et de la culture vers l'Évangile »<sup>23</sup>. Dans l'exemple biblique de la rencontre entre Pierre et le centurion romain Corneille (Actes 10), l'incirconcision de Corneille, un gentil, est assumée dans son admission au sein de l'Église; mais du même coup, la foi chrétienne des apôtres issus d'une culture juive où la circoncision est le marqueur principal de l'alliance, se trouve réinterprétée elle aussi<sup>24</sup> (Ga 6. 15).

## 2.2 La nécessité de l'inculturation

Dans une analyse sur la problématique de l'inculturation, Marcello de C. Azevedo indique trois facteurs qui ont contribué, dans l'Église catholique, à confirmer la nécessité de l'inculturation:

---

<sup>22</sup> L'Évangélisation inculturée ne transforme pas seulement le langage, les rites, les symboles, les manières externes de la culture, mais elle doit atteindre l'intérieur de celle-ci, ses racines, sa vision du monde pour déterminer la praxis socioculturelle de ce groupe. Voir René Latourelle et Rino Fasichella (dir), *Dictionnaire de théologie fondamentale*, p. 612.

<sup>23</sup> Ion Brian [et al.] (dir), *Dictionnaire œcuménique de missiologie : cent mots pour la mission*, Paris, Cerf ; Genève, Labor et Fides ; Yaoundé, CLÉ, 2001, p. 168.

<sup>24</sup> Santedi Kinkupu, « Le paradigme de l'inculturation dans *Ecclésia in Africa*. Débats et perspectives », dans *Revue Africaine de Théologie*, vol. 29, n° 58, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, octobre 2005, p. 174-175. Dans Ga 6.15, Paul assure que ni la circoncision ni l'incirconcision ne comptent; l'important est de devenir une nouvelle créature.

« [...] l'expérience diversifiée d'une Église effectivement mondiale; la valorisation des Églises locales et ses conséquences; la réhabilitation ou la résurrection des cultures, pendant longtemps réprimées ou opprimées »<sup>25</sup>.

Selon Azevedo, c'est surtout après la Deuxième Guerre mondiale que l'Église catholique a pris conscience à la fois de son unité planétaire et de sa profonde diversité à travers les cultures. Avec le Concile Vatican II, elle s'est montrée davantage disposée au dialogue et ouverte à la diversité dans la recherche de Dieu par tous les hommes. Elle s'est également présentée comme sensible à la relation aux religions non chrétiennes et elle a voulu renforcer sa relation avec le monde.

Deuxièmement, la valorisation des Églises locales s'est exprimée surtout par la reconnaissance de leur identité propre et de leur autonomie relative. Cette valorisation a rendu possible la création des conférences épiscopales nationales, régionales ou continentales et permet aujourd'hui de traiter les problèmes spécifiques conformément aux réalités propres à chaque pays ou région et sans négliger les réalités transculturelles.

Enfin les études d'anthropologie culturelle et sociale ont contribué à la réhabilitation des cultures et favorisé le respect des ethnies et de leurs présupposés historiques et culturels. Le processus de décolonisation a aussi favorisé la réhabilitation des identités culturelles, en particulier celles des ethnies qui avaient été réprimées par la colonisation, souvent soutenue ou accompagnée par les responsables d'Églises<sup>26</sup>. Les réactions à « la diffusion hégémonique de la culture occidentale » montrent que l'implantation d'une culture universelle homogène n'est pas souhaitable et que la sauvegarde de la diversité des cultures est nécessaire. La reprise culturelle est particulièrement marquée en Afrique, où elle est favorisée notamment par la préservation d'une très riche tradition orale<sup>27</sup>. C'est principalement la vigueur de ces traditions qui a permis le maintien de l'identité culturelle dans des minorités soumises à la domination des colonisateurs.

---

<sup>25</sup> Marcello de C. Azevedo, « Inculturation », dans René Latourelle et Rino Fasichella (dir), *Dictionnaire de théologie fondamentale*, Montréal, éd. Bellarmin, 1992, p. 616.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 617-619. Voir aussi Buakasa Tulu Kia Mpasu, « L'impact de la religion africaine sur l'Afrique Aujourd'hui » dans *Religions Africaines et Christianisme*, Colloque international de Kinshasa, 9-14 janvier 1978, Faculté de théologie catholique, Kinshasa, 1978, p. 21-32.

<sup>27</sup> Marcello de C Azevedo, « Inculturation », p. 619.

Compte tenu de ces trois facteurs, on ne s'étonne pas que l'inculturation soit présentée comme une exigence dans le document conciliaire *Ad gentes*<sup>28</sup> pour mener la grande mission de l'Église d'apporter l'Évangile à toutes les cultures jusqu'aux extrémités de la terre (Mt 28. 19-20). Si l'on définit l'inculturation comme une rencontre de l'Évangile et d'une culture d'accueil, elle implique une prise en compte du contexte socio-culturel de tous. Or le contexte africain exige des Églises chrétiennes une réflexion en profondeur sur les grands enjeux contemporains du continent, un soutien aux démocraties naissantes et un engagement social concret. C'est à ces conditions qu'elles pourront établir un véritable dialogue avec les religions et les cultures, contribuer à mettre fin aux violences et aux conflits, participer à la recherche de la justice et de la paix ainsi qu'à la lutte à la pauvreté. Dans un continent où plusieurs nations sont en pleine mutation socio-politique, les chrétiens, comme les autres groupes religieux, ne peuvent être des spectateurs passifs : ils ont le devoir de s'impliquer au nom même de leur foi. Mais ils ne pourront s'engager de façon pertinente, signifiante et efficace que dans la mesure où leur action, au nom de l'Évangile, viendra rejoindre et féconder certains des éléments de la culture africaine<sup>29</sup>.

L'expérience missionnaire du Père Placide Tempels<sup>30</sup>, dans la première moitié du XX<sup>e</sup> s. illustre bien la nécessité pour le christianisme africain de reconnaître la valeur des pratiques traditionnelles et de les intégrer avec discernement. Arrivé en Afrique avec la conviction d'avoir une tâche dite « civilisatrice » à accomplir, il a compris qu'il lui fallait d'abord s'insérer dans la culture locale pour mieux lui proposer le message chrétien. Son intuition d'inculturation a été motivée par sa prise de conscience de la notion africaine de « vie ». Il a réalisé que la mission évangélisatrice n'avait pas suffisamment atteint l'âme bantou que des circonstances difficiles forçaient souvent à recourir à des pratiques

<sup>28</sup> Décret sur l'activité missionnaire de l'église *ad gentes*, Concile de Vatican II, Const. dogm. *Lumen gentium* : AAS 48 (1965), p. 53.

[http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decree\\_19651207\\_ad-gentes\\_fr.html#\\_ftnref1](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_fr.html#_ftnref1) (consulté le 22 mai 2012).

<sup>29</sup> Voir sur ce sujet Joseph Ndi Okalla, *Inculturation et conversion*, p. 105.

<sup>30</sup> Le Père Placide Tempels a fait son apostolat dans la région des Baluba, une ethnie faisant partie des Bantu; c'est à partir de là qu'il a mené ses recherches sur la philosophie Bantu. À cause de sa valorisation des cultures africaines, il est considéré comme un Père de l'Église africaine, tel que l'on fait des Pères de l'Église chrétienne. Voir aussi Kä Mana, *La nouvelle évangélisation en Afrique*, Paris, Karthala, 2000, p. 130-133.



culturelles traditionnelles pour essayer de retrouver une force vitale plus intense. Le P. Tempels a alors saisi qu'il y avait une nécessité et une urgence de trouver une forme d'adaptation de l'Évangile à l'âme bantu pour éviter que ce retour des Africains aux sources de leur culture ne les amène pas à délaisser complètement le christianisme<sup>31</sup>.

L'inculturation de l'Évangile va de pair avec l'inculturation de l'éthique chrétienne. Dans ce processus de l'inculturation de l'éthique chrétienne, Soédé pense que celle-ci ne peut prétendre avoir une valeur absolue indépendamment de tout contexte. L'Église est appelée à prendre en considération ses relations avec les autres cultures<sup>32</sup>. Dans la pensée éthique, certains concepts comme ceux de raison, de liberté et de vie existent autant dans les cultures africaines qu'occidentales, mais prennent des valeurs différentes. Dans un travail d'inculturation, la prise en compte de la manière dont ces réalités sont vécues en Afrique peut enrichir le christianisme.

La nécessité de l'inculturation est donc toujours présente. Il en va de la pertinence du christianisme. L'inculturation requiert que l'annonce de l'Évangile tienne véritablement compte des contextes culturels et des enjeux sociaux, économiques ou politiques des divers pays du continent. En vue de notre travail en ce sens, et pour mieux le situer, explorons quelques manières de mettre en œuvre l'inventivité de l'inculturation.

### **2.3 Les courants théologiques de l'inculturation**

L'inculturation est un chantier dans lequel l'activité se déploie selon différents courants théologiques. Il en est ainsi principalement des pays en voie de développement dont la culture a connu un choc pendant la première évangélisation. Nous allons passer en revue quatre courants qui s'affrontent et se complètent pour illustrer les choix possibles dans notre propre démarche : la théologie de la reconstruction, la théologie de l'inculturation dogmatique, la praxis de l'inculturation et la théologie de la

---

<sup>31</sup> A. J. Smet, « Le père Placide Tempels et son œuvre publiée », dans *Revue Africaine de théologie*, vol. 1, numéro 1, avril, Faculté de Théologie Catholique de Kinshasa, 1977, p. 77.

<sup>32</sup> Nathanaël Yoavi Soédé, *Sens et enjeux de l'Éthique. Inculturation de l'Éthique chrétienne*, UCAO, Abidjan (Côte d'Ivoire), 2005, p. 21-13. L'auteur démontre que les contacts des cultures d'Afrique et d'Europe du bassin de la Méditerranée est la possible source de similarité des éléments éthiques rencontrés dans la plupart des cultures anciennes influencées par les pensées pharaoniques.

libération. Nous terminerons en précisant le type d'inculturation privilégiée dans notre thèse.

### 2.3.1 La théologie de reconstruction

Soutenu par le professeur Kā Mana, ce courant appelle à une reconstruction globale de la vie africaine tant mentale que matérielle. Le professeur Kā Mana considère que la théologie africaine, surtout l'inculturation est dans une léthargie et un silence qui la rend plus traditionnelle. Cet échec est dû à « un manque de lucidité dans l'analyse du contexte de la défaite de l'Afrique ainsi qu'à un aveuglement manifeste sur les tâches de l'Église pour la reconstruction du continent »<sup>33</sup>. L'Église doit donc formuler une théologie de la reconstruction dont la première étape doit viser une restauration des mentalités et des attitudes et une responsabilisation de l'ensemble de la population. Il est entendu que certaines pratiques ou valeurs du passé, notamment culturelles, s'intégreront dans ce processus d'invention du futur. Dans cette façon particulière de faire l'inculturation, Kā Mana propose une nouvelle évangélisation qui apporte au christianisme universel un ferment africain, à la manière africaine de concevoir la vie<sup>34</sup>. La visée de la théologie de reconstruction est de « montrer comment, dans la révélation biblique [...] par la gestion des crises, il [Dieu] définit un ensemble de sillons théoriques qui peuvent orienter notre destinée et permettre aujourd'hui à l'Afrique de penser sa reconstruction de manière féconde »<sup>35</sup>.

La reconstruction des mentalités ne va pas sans difficulté dans ce processus d'inculturation. La situation en Afrique de l'Est, par exemple, montre que l'inculturation est marquée par deux approches fondamentales<sup>36</sup> qui s'effectuent à différents niveaux au

<sup>33</sup> Ka Māna, G., *Christ d'Afrique. Enjeux éthiques de la foi africaine en Jésus-Christ*, Paris, Karthala, 1994, p. 34, cité par André Kabasele Mukenge, *La théologie africaine à l'aube du nouveau siècle*, 2005, p. 3. <http://www.afrikanistik-online.de/archiv/2005/79>, (consulté le 2 oct. 2012).

<sup>34</sup> Kā Mana, *La nouvelle évangélisation*, p. 130-133.

<sup>35</sup> Kā Mana, *Théologie africaine pour temps de crise. Christianisme et reconstruction de l'Afrique*, Paris, Karthala 1993, cité par Hilaire Djungadeke Pesse, *Le leadership de Néhémie comme paradigme pour la reconstruction en République démocratique du Congo*, Thèse, Université de Montréal, 2008, p. 8.

<sup>36</sup> Laurenti Magesa, « The **futur** and the **present** of **inculturation** in Eastern **Africa** » dans Peter Turkson, Frans Wijzen (dir.), *Inculturation: abide by the otherness of Africa and the Africans*, p. 60-63. Le processus d'inculturation exige une attention et de faire une herméneutique rigoureuse de tous les éléments intégrés dans la rencontre de l'Évangile avec les coutumes et éviter de tomber dans le syncrétisme.

sein de l'Église. L'approche de l'inculturation officielle, développée dans les milieux académiques, se montre réfléchie, déductive et analytique. L'inculturation qui s'y élabore ne parvient pas à s'enraciner dans les populations locales. La seconde approche est celle d'une inculturation populaire qui naît d'une façon plus intuitive et spontanée. Cette forme d'inculturation rencontre davantage l'âme africaine dans ses espoirs, ses angoisses et peines, dans les difficultés et les succès de la vie quotidienne. Cette approche est intégrative de l'histoire et de la mémoire collective africaine. Les valeurs traditionnelles de leurs cultures sont associées à celles reçues de la foi chrétienne. La majorité de chrétiens Africains vivent en effet un christianisme populaire. La vie chrétienne est menée selon une tradition chrétienne reçue et une tradition africaine vécue quotidiennement. À ce niveau de l'inculturation populaire, l'Évangile est vécu avec une certaine ambiguïté, souvent marqué par le schéma Dieu - Famille - ancêtres - Jésus Christ - Esprit<sup>37</sup>. Le défi serait d'amener ces deux types d'inculturation à dialoguer pour parvenir à une forme d'inculturation qui soit acceptable du point de vue théologique tout en étant profondément pénétrée des valeurs africaines.

### **2.3.2 La théologie de l'inculturation dogmatique**

Dans la rencontre de l'Évangile et la culture, le dogmaticien Santedi Kinkupu souligne la nécessité d'une inculturation dogmatique comme appropriation des énoncés de foi de l'Église. Les concepts clés utilisés dans la formulation dogmatique peuvent être modifiés dans la perspective d'une pluralité dogmatique qui doit recourir à de nouvelles formulations pour que le sens reste le même. Dans toutes ces démarches, l'inculturation devient une appropriation créatrice et exige une inventivité aussi créative<sup>38</sup>. Dans cette dynamique, la culture est ouverte à l'évolution et le sens peut changer seulement pour trouver les nouvelles manières de l'exprimer. C'est ainsi que dans le rituel inculturé, le sens symbolique change, et le concept prend une nouvelle signification liée aux nouvelles fonctions. Par exemple dans le rituel de réconciliation, le

---

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> Santedi Kinkupu, *Dogme et inculturation en Afrique : perspectives d'une théologie de l'invention*, Paris, Karthala, 2004, p. 190-191. L'Abbé Santedi est secrétaire du Conseil épiscopal des Évêques Catholiques de RD Congo. Ce livre est une reprise partielle de la thèse portant sur la relecture critique de ce qui s'est passé autour du modernisme et sur la question du dogme selon Édouard Roy.

sang et l'eau prennent une signification particulière lorsqu'ils ont la fonction de canaliser et d'apaiser la colère et les tensions sociales.

Le professeur Santedi Kinkupu propose donc l'inculturation de la foi, parce que le modernisme pose des questions réelles sur la proposition de la foi dans un monde dont la culture est profondément dynamique. Les théologiens enracinés dans les contextes différents doivent mettre à profit une inventivité créative pour faire œuvre d'inculturation authentique, pensée à partir de la diffusion de l'Évangile dans l'ensemble du corps ecclésial<sup>39</sup>. Dans cette perspective,

« La dynamique d'inculturation n'aboutit pas à l'enfermement dans sa culture. Elle n'aboutit pas au relativisme selon lequel à chaque culture son expression de foi. Elle est transculturelle : chaque expression de foi contextualisée est appelée à aller à la rencontre des autres, à se confronter à elle, à s'y purifier et à forcer les autres à se transformer »<sup>40</sup>.

### **2.3.3 Un courant pratique, la praxis de l'inculturation**

Pour plusieurs penseurs africains, la théologie de l'inculturation est une « orthopraxis chrétienne ». Dans cette perspective, des croyants s'engagent activement, au nom de leur foi, au lieu de passer sous silence les problèmes qui accablent la société, tels que la pauvreté, l'oppression des masses africaines et autres<sup>41</sup>. Pour eux, l'inculturation doit affronter les défis socio-économiques et politiques de l'Afrique. Comme l'indique Santedi Kinkupu, « la praxis correcte est celle qui est humanisante et qui met l'accent sur la vie des communautés<sup>42</sup> ». La vie, tel est l'objectif recherché par l'inculturation; la mission de l'Église est en effet de faire naître les êtres humains à la vie divine qui en fait des enfants de Dieu.

Cette praxis de l'inculturation a ainsi une dimension éthique. En intégrant l'Évangile dans leur culture, les membres de l'Église apprennent à mettre en œuvre l'amour réciproque des fils de Dieu dans leur vie quotidienne. C'est de cette façon que les communautés chrétiennes d'Afrique pourront s'appropriier le message révélé inculturé.

---

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> Santedi Kinkupu, « Le paradigme de l'inculturation », p. 183.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 185-186.

### 2.3.4 La théologie de libération

On doit le concept de « théologie de libération » au péruvien Gustavo Gutiérrez et au brésilien Leonardo Boff. Le Père Gustavo Gutiérrez, prêtre désigné pour travailler dans une communauté chrétienne des pauvres, développe cette réflexion qui engage une protestation devant la dignité humaine foulée aux pieds. Il lutte ainsi contre la spoliation dont la majorité des hommes est victime. Il fortifie un amour qui libère, la construction d'une nouvelle société, juste et fraternelle<sup>43</sup>. En élaborant une pensée fondée sur la solidarité, il développe une spiritualité qui marque une préférence pour les pauvres<sup>44</sup>.

En rapport avec la théologie de libération, née dans les circonstances de lutte pour la liberté en Amérique latine, « l'inculturation se veut un combat radical pour affronter le colonialisme aux effets néfastes »<sup>45</sup>. Dans leur vie pratique, les chrétiens des pays pauvres luttent pour obtenir l'unité des chrétiens dans cette liberté partout au monde. Ce courant de l'inculturation de la libération a vu le jour aussi ailleurs dans certains milieux défavorisés suite aux injustices sociales, tel que l'apartheid en Afrique du sud. L'inculturation est ainsi perçue comme une pratique spirituelle qui libère les humains des entraves déshumanisantes.

## 2.4 Obstacles à l'inculturation

Quel que soit le courant dans lequel elle s'effectue, l'inculturation est confrontée à quelques obstacles et à quelques défis que nous considérons brièvement. Ils constituent des limites à dépasser et des défis à relever si l'on veut mener à bien le projet d'incarnation du message chrétien dans les milieux culturels africains.

---

<sup>43</sup> Gustavo Gutiérrez, *Théologie de la libération : perspectives*, traduit de l'espagnol par François Malley, Bruxelles, Lumen vitae, 1974, p. 32. Voir aussi Leonardo Boff et Clodovis Boff, *Qu'est-ce que la théologie de la libération*, traduit du portugais brésilien par Didier Voïta, Paris, Éditions du Cerf, 1987.

<sup>44</sup> Gustavo Gutiérrez (Père), « Parler de Dieu en Amérique latine, une vue auprès des pauvres », dans *La documentation catholique*, T. CIX, n° 2485, (4 mars 2012), p. 226.

<sup>45</sup> Nyeme Tese, « L'inculturation au choc des cinq continents » dans *Revue Africaine de Théologie*, vol. 18, n° 36 (octobre 1994), p. 267.

### 2.4.1 Limites de l'inculturation

L'inculturation se bute à des limites incontestables dont le manque d'ouverture de la pensée humaine, fermée à la révélation de Dieu. On constate que les attitudes de ceux qui combattent l'Évangile limitent le travail de l'inculturation. Le rejet des cultures africaines par les missionnaires occidentaux est aussi une limite qui n'a pas permis à l'Église de prendre racine. Quant aux théologiens Africains, il faut reconnaître qu'ils ne travaillent pas dans l'unanimité : chaque groupe de théologiens défend sa manière d'interpréter et de développer l'inculturation. De plus, il existe encore des hésitations et parfois une double appartenance religieuse des chrétiens et théologiens africains qui freinent le processus de l'inculturation.

Dans la dynamique des sociétés contemporaines, nous observons des contradictions qui limitent l'inculturation parce que « le monde est une conjonction des paradoxes : la mondialisation suscite des replis identitaires, la modernité engendre les réactions traditionalistes, la sécularisation ne va pas sans réactions intégristes <sup>46</sup> ». L'inculturation rencontre donc des obstacles qui limitent son efficacité, dont les suivants: 1- le provincialisme ou régionalisme, qui met des frontières nationales ou culturelles, brise des liens avec les autres, entraîne la séparation et le rejet d'autres Églises voire même de l'Église universelle<sup>47</sup>; 2- la perception, de la part de certains critiques, de l'inculturation comme une façon de mettre fin à l'Église occidentale; 3- le fixisme doctrinal ou la systématisation en rapport avec la dogmatisation<sup>48</sup>, 4- les accusations d'adversaires réduisant l'inculturation à une simple expression de slogans passagers. Même s'ils peuvent le freiner, ces obstacles ne sont pas suffisants pour empêcher un travail d'inculturation de produire des effets réels dans les cultures et dans les communautés qui acceptent l'Évangile.

---

<sup>46</sup> Stéphane Baillargeon, quotidien Le Devoir LXXXIX/276, 4 décembre 1998, p. 8-10, cité par Jean Bacon, *Les cultures à la rescousse*, 97-98.

<sup>47</sup> « Dialogue entre catholiques et évangéliques sur la mission », *Documentation Catholique*, 84/1932, 18 janvier 1987, p. 115, cité par Jean Bacon, *Les cultures à la rescousse*, p. 98.

<sup>48</sup> Jean Bacon, *Les cultures à la rescousse*, p. 99.

### 2.4.2 Défis de l'inculturation

Bien qu'elle soit considérée comme une clé pour la transformation tant de l'Église que de la culture, l'inculturation doit aussi faire face à divers défis. Sur le plan dogmatique, certains perçoivent l'intégration des éléments des cultures africaines traditionnelles comme une nouvelle forme de syncrétisme. En réalité, loin d'être un syncrétisme, l'inculturation a plutôt le défi de faire un discernement et de porter un jugement critique sur les composantes des cultures traditionnelles pour intégrer uniquement celles qui sont compatibles avec l'Évangile. D'un autre côté, le sens originel des dogmes doit être interprété à la lumière de leur contexte d'origine et rendu accessible dans la culture qui reçoit l'Évangile.

À priori, dans sa mission *ad gentes*, l'Église est appelée à abandonner ses prétentions absolutistes pour considérer les autres comme des partenaires du dialogue et reconnaître l'action de l'Esprit dans les autres cultures<sup>49</sup>. Si la Mission était perçue autrefois surtout comme le fait d'apporter Dieu aux païens, aujourd'hui l'inculturation se donne aussi comme objectif de faire découvrir la présence de Dieu déjà à l'œuvre dans les cultures.

L'inculturation est aussi confrontée à une forme de dualisme ou de clivage qui se traduit par la séparation des théologiens et des non théologiens, des laïcs et des clergés, des hommes et des femmes, des pauvres et des riches qui partagent peut-être une culture commune, mais à des degrés très différents. La diversité est encore accentuée par la présence de différents mouvements théologiques et l'inculturation doit affronter les nouveaux courants théologiques de libération, du féminisme et du pluralisme religieux ou culturel qui représentent autant de voies dans la recherche d'un dialogue fructueux entre l'Évangile et la culture. Enfin la transformation rapide des structures et des mentalités empêchent souvent la rencontre de l'autre; elle représente aussi un défi à relever<sup>50</sup>.

---

<sup>49</sup> Achiel Peelman, *Les nouveaux défis*, p. 202.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 204.

## 2.5 Le type d'inculturation privilégié dans cette thèse

Les analyses faites ci-haut permettent de comprendre que l'inculturation est un important processus de l'incarnation du message chrétien dans la culture d'accueil. Les éléments culturels deviennent le ferment de la vie au sein de l'Église. S'agissant plus précisément du cas qui nous intéresse, celui de la RD Congo et des nombreuses situations de conflit qui la secouent, nous estimons qu'une démarche d'inculturation de l'Évangile faite avec originalité et inventivité est nécessaire pour favoriser la réinterprétation chrétienne de pratiques traditionnelles et leur intégration dans un processus de réconciliation durable.

Compte tenu de notre projet et surtout de son objectif pastoral, le courant pratique nous paraît le plus approprié pour situer nos recherches. Plutôt que de traiter le sujet de manière argumentative, spéculative ou moralisante, nous cherchons d'abord à reconstituer les pratiques traditionnelles, avec leurs dimensions historiques et sociales, de manière aussi complète et objective que possible. Nous essayons ensuite de les éclairer par la Bible. Notre démarche se situe dans une praxis de l'inculturation; elle s'apparente aussi à la théologie pratique telle que l'a présentée l'un de nos interlocuteurs, l'Abbé Richard Mugaruka, lors de notre enquête sur le terrain<sup>51</sup>.

## 2.6 Conclusion

De l'analyse du cas de l'inculturation de l'Évangile, nous visons à faire un discernement parmi des pratiques traditionnelles africaines et à les réinterpréter pour les intégrer dans un modèle chrétien de réconciliation. Menée avec rigueur, cette forme d'inculturation permettra l'apport d'éléments traditionnels susceptibles d'enrichir et de consolider l'expérience chrétienne africaine et sa mission de réconciliation. Réciproquement, la fécondation de la culture par l'Évangile, conduira les enfants de Dieu, membres de l'Église, famille de Dieu, à vivre ce processus dans l'amour à l'intérieur d'une éthique chrétienne modelée sur l'attitude du Christ, médiateur de la réconciliation sur la croix (Rom. 5.10-11). Cette démarche nous paraît impérative dans un

---

<sup>51</sup> Analyse des données d'entrevues, B3-3, p. 40.



pays ravagé depuis trop longtemps par des conflits et des violences que les principales tentatives de réconciliation récentes ne sont pas parvenues à arrêter.

## **Chapitre 3**

### **Problématique et méthode de la thèse**

### 3.0. Introduction

Nous présentons ici le problème que nous voulons aborder, soit celui des difficultés de parvenir à une réconciliation durable suite aux conflits actuels en RD Congo. Cette situation diffère de ce qu'on trouvait dans la société traditionnelle luba, où l'on réussissait à gérer assez bien les conflits et où la réconciliation, sanctionnée par un rite, s'avérait plus durable. Quelques passages de la Bible nous fournissent un appui pour penser la réconciliation dans une perspective biblique et théologique chrétienne. D'où l'hypothèse que nous formulons : la réinterprétation des procédés et rites traditionnels luba à la lumière de la Bible peut inspirer aux Églises des modèles de réconciliation pour contribuer à la résolution des conflits actuels et à l'établissement d'une paix sociale durable. Nous concluons ce chapitre en énumérant et en justifiant les étapes de notre démarche.

### 3.1 Conflits et Efforts de réconciliation en RD Congo

La république démocratique du Congo (RDC) est une ancienne colonie belge, connue aussi sous le nom du Zaïre sous le régime de Joseph Désiré Mobutu jusqu'en 1997. À la fin de la guerre de libération de l'Alliance des Forces Démocratiques pour la Libération du Congo (AFDL), le pays a repris son ancien nom en 1997. Avec une superficie de 2.345.000 km<sup>2</sup>, la RDC couvre la totalité de la cuvette de l'Afrique centrale. Sur 10.292 km de frontières avec neuf pays, il faut évaluer les difficultés de la RD Congo à sécuriser ses limites territoriales avec ses voisins, dont la République du Congo à l'ouest, l'Angola et la Zambie au sud, la Tanzanie, le Burundi, le Rwanda et l'Ouganda à l'est, le Soudan et la République Centrafricaine au Nord.

La population actuelle, estimée à 73 millions d'habitants majoritairement bantu, est constituée de plus de 250 groupes ethniques dont les plus importants sont les Bakongo, les Mongo, les Baluba (du Katanga et du Kasai), les Lunda et les Azandé<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Dmitri-Georges Lavroff, « Zaïre », dans *Encyclopaedia Universalis*, vol 23, Paris, Encyclopaedia Universalis France, 1990, p. 960-962. La statistique actuelle est aussi estimée à 77.247.000 d'habitants. Voir Jacques Mbandu Nshitu (dir), *Projections démographiques par provinces, districts, villes et territoires*

Parmi ces groupes ethniques, on reconnaît quelques grands types morphologiques formant des catégories sociologiques dont les Pygmées, les Bantu, les Nilotiques et les Soudanais. Il existe des relations harmonieuses entre différentes ethnies. Cependant la diversité ethnique est l'une des nombreuses sources qui génèrent des tensions importantes liées à des facteurs, tels que la propriété foncière de l'ethnie et l'accès aux richesses, au pouvoir ou autre.

Fig. 1 Carte géographique de la RD Congo et les pays limitrophes<sup>2</sup>



L'ethnie des Baluba dont nous analysons les pratiques est dans la province du Katanga, au sud du pays, à la frontière avec l'Angola, la Tanzanie et la Zambie.

L'histoire des principaux conflits du Congo peut être vue dans une trajectoire qui traverse trois grandes périodes marquées par de fortes tensions sociopolitiques. Pour situer la problématique de notre thèse, nous parlerons d'abord des conflits qui ont

*de la RDC de 1996 à 2012*, étude réalisée par le groupe d'Experts de FIGEPAR, Kinshasa, RD Congo, le 30 septembre 2009.

<sup>2</sup>Carte géographique de la RD Congo.

<http://www.bing.com/images/search?q=carte+rd+congo&id=965C3E416715345DDB4906C988106089BF699FA1&FORM=IQFRBA>, consulté le 23 avril 2013.

accompagné les grandes étapes de l'histoire de la RDC peu avant son indépendance en 1960. Ces tensions furent la conséquence de divers mouvements de revendication qui ont été l'élément déclencheur des violences depuis 1958 jusqu'à la fin de la première république en 1965. Ensuite nous passerons en revue la période de 1965 à 1994, marquée par le monopartisme dictatorial, et enfin la troisième période de 1994 à 2006, caractérisée par la recherche de la démocratisation et la proclamation du multipartisme. Durant ces trois périodes, il y a eu dans le pays plusieurs foyers de guerre d'indépendance et de fréquents conflits qui ont déstabilisé la vie de la population et qui continuent encore aujourd'hui de menacer l'intégrité territoriale du pays.

Depuis l'indépendance, différents accords ont été signés pour combattre des sécessions et mettre fin aux rebellions souvent qualifiées de guerres de libération. Ces conflits meurtriers ont donné lieu à des efforts de réconciliation dont les résultats sont pour le moins mitigés. Au cours de cette rétrospective, nous chercherons à déterminer les principales causes des conflits, nous présenterons les principaux accords conclus et nous évaluerons leurs résultats.

Pour notre exposé, nous nous appuyerons sur les témoignages de Cléophas Kamitatu Masamba<sup>3</sup>, Jacques Masangu-a-Mwanza<sup>4</sup> et Albert Kalonji Ditunga, à cause de leur présence pendant les événements. Ils ont participé au gouvernement du pays aux premières heures de l'indépendance. Les auteurs comme André Kabanda Kana et d'autres chercheurs, ainsi que les dossiers du Centre de Recherche et d'Information Socio-Politiques (C.R.I.S.P.)<sup>5</sup>, donnent des précisions dans leurs analyses objectives des faits.

---

<sup>3</sup> Cléophas Kamitatu-Masamba, *Kilombo ou le prix à payer pour rebâtir la RD Congo*, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 66. Il est l'un des jeunes élites évoluées du pays qui est devenu ministre et leader du Parti Social Africain (PSA) depuis le temps de l'indépendance en 1960.

<sup>4</sup> Jacques Masangu-a-Mwanza, est Ambassadeur Extraordinaire de la RD Congo auprès du Royaume du Pays-Bas (sic) et Agent auprès de la Cours Internationale de Justice. Il est membre et siège au conseil d'administration de la Cour permanente d'arbitrage à La Haye. Élu sénateur en 1960 lors de sa formation et de son stage pratique à Bruxelles, il fut choisi par vote comme vice-président au bureau du sénat du Congo en 1960. Il devint vice-premier ministre en 1962.

<sup>5</sup> Plusieurs informations sont possibles grâce à la collaboration des informateurs Européens et Africains du Centre de Recherche et d'Information Socio-Politiques qui paraît dans la collection « Les DOSSIERS DU C.R.I.S.P. ».

### 3.1.1 De 1958 à 1965 – Indépendance et première République

Le Congo a acquis son indépendance dans les violences et le sang. Divers mouvements de revendications étaient réprimés, de nombreux discours suscitaient la haine. L'indépendance a entraîné la partition du pays. Les efforts d'unification et de réconciliation ont été déployés à travers le pays au prix de nombreuses vies humaines et sans résultat vraiment satisfaisant.

#### a. Principales tensions et démarches de réconciliation 1958-1965

Avant l'indépendance, les populations revendiquaient diversement une autonomie, des sécessions ou la reconnaissance du système traditionnel, représenté par des entités coutumières<sup>6</sup>. Le système de l'administration des territoires colonisés était mal enraciné dans les cultures africaines qui le considéraient comme une greffe au système traditionnel à référence identitaire<sup>7</sup>. Il fallait réorganiser les structures de la société pour répondre à la revendication de la bonne gestion de grandes villes. L'organisation des élections municipales de 1958 dans les grands centres urbains, en vue de moderniser les structures de certaines villes, a provoqué des hostilités qui ont plongé le pays dans un premier conflit majeur vers la fin de la période coloniale.

#### *Élection communales et relations des communautés ethniques en 1958*

Dans un exercice d'apprentissage politique en vue de l'indépendance, on a voulu créer des entités administrées par les Congolais eux-mêmes et fixer la structure de base permettant la mise en place d'institutions locales démocratiques<sup>8</sup>. Dans ce nouveau contexte, les grandes villes du pays ont acquis une autonomie communale et politique. Le

---

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> Bosco Mochukiwa, *Territoires ethniques et territoires étatiques. Pouvoirs locaux et conflits interethnique au Sud-Kivu (R.D. Congo)*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 1. Les territoires ethniques tiennent compte des frontières et des propriétés foncières ethniques, contrairement aux territoires étatiques, découpés par la colonisation, en divisant les familles ethnies en morceaux; consulté en ligne le 21 avril 2013 : [http://books.google.ca/books?hl=fr&lr=&id=Myf8\\_sL7nIMC&oi=fnd&pg=PR7&dq=conflit+congo+démocratique&ots=fQRCwnjZbj&sig=I7qkOqayH78zMZSm16V2C\\_JK4Ic#v=onepage&q=conflit%20congo%20démocratique&f=false](http://books.google.ca/books?hl=fr&lr=&id=Myf8_sL7nIMC&oi=fnd&pg=PR7&dq=conflit+congo+démocratique&ots=fQRCwnjZbj&sig=I7qkOqayH78zMZSm16V2C_JK4Ic#v=onepage&q=conflit%20congo%20démocratique&f=false)

<sup>8</sup> Isidore Ndaywel è Nziem, *Nouvelle histoire du Congo. Des origines à la République Démocratique*, Kinshasa, Afrique Éditions, 2008, p. 428.

choix des responsables nationaux passa par la consultation de la population<sup>9</sup>. Comme il n'existait pas encore de partis politiques, la mobilisation se fit autour des fédérations tribales. Cela a entraîné une forte détérioration des relations entre les communautés ethniques. On reconnaît cependant que les élections communales furent l'un des prémisses de la nationalisation des cadres<sup>10</sup>, facteur qui a contribué à la prise de conscience politique et à l'accélération de l'accession à l'indépendance.

Ces élections n'apportèrent pas que le bonheur. Le processus électoral fut truqué<sup>11</sup> et les résultats furent à la base des frustrations dans les relations entre les ethnies. Selon les résultats des votes, au Katanga par exemple, seuls les ressortissants des autres provinces furent élus bourgoumestres<sup>12</sup> pour la totalité des sièges à Lubumbashi. En plus, les injustices et la discrimination de ces nouveaux responsables envers les autres groupes à l'accession aux postes et au bénéfice des avantages sociaux, accrurent des hostilités ethniques. Certains observateurs anticipaient déjà les conséquences négatives de telles élections : « À quoi servirait une victoire qui n'apporterait que haine et insécurité »<sup>13</sup>. La situation fut plus tard meurtrière au moment de l'indépendance, indique Masangu<sup>14</sup>.

#### *Les émeutes et la révolte des martyrs de l'indépendance du 4 janvier 1959*

Avec l'éveil de la conscience congolaise, les élites Congolaises se manifestèrent dans plusieurs meetings et organisations. L'accélération de la prise de conscience de la politique est marquée par des événements tels que l'Exposition Universelle de Bruxelles, à laquelle les Congolais prirent part<sup>15</sup>, et la rencontre panafricaine à la Conférence du

<sup>9</sup> Masangu-a-Mwanza, Jean, *Mémoires d'un ambassadeur : indépendance controversée du Katanga*, Hollande, [s.l.], [s.éd.], 2004, p. 15.

<sup>10</sup> C'est-à-dire que l'ensemble des cadres administratifs devenaient congolais.

<sup>11</sup> À Lubumbashi au Katanga, « Aucun parti n'avait présenté des listes électorales dans les quatre communes autochtones. Seuls les ressortissants du Kasai s'organisèrent en fédération et enlevèrent la majorité de sièges grâce à leur cohésion et leur solidarité légendaire » Voir J Masangu-a-Mwanza, Jean, *Mémoires d'un ambassadeur*, p. 48.

<sup>12</sup> Le Bourgoumestre est un fonctionnaire de l'État qui gère une entité décentralisée, tel qu'un arrondissement, dans une grande ville.

<sup>13</sup> Louis Vuitton, « Rivalité Kassai-Katanga », dans *Essor du Congo*, hebdomadaire du Katanga, éditions de l'Essor du Congo, Lubumbashi, samedi 11 février, 1958, p. 2.

<sup>14</sup> Jean Masangu-a-Mwanza, *Mémoires d'un ambassadeur*, p. 15.

<sup>15</sup> Cléophas Kamitatu-Masamba, *Kilombo ou le prix à payer*, p. 59.

rassemblement des peuples africains à Accra<sup>16</sup>. Masangu ajoute aussi que le retour des combattants militaires Congolais de l'Abyssinie, après la Seconde Guerre mondiale<sup>17</sup>, a eu un impact sur les relations avec les autorités coloniales. À leur retour, les Congolais se lancèrent dans des mouvements de revendication pour l'indépendance.

Dans cet ordre d'événements, le refus de l'administration belge de la tenue du meeting de l'Association des Bakongo (Abako) fut à la base des émeutes du 4 janvier 1959 à Léopoldville (Kinshasa). Joseph Kasavubu, président de l'Association devait communiquer les directives sur l'avenir et l'indépendance du Congo<sup>18</sup>. Selon l'administration coloniale, la tenue d'un meeting à caractère politique exigeait que le parti ou l'Association obtienne au préalable une autorisation officielle. Le report du meeting de ce dimanche 4 janvier 1959 mit de l'huile sur le feu et la réaction des militants en colère prit des allures essentiellement politiques. Ils se livrèrent à des actes d'une grande violence :

« Jets des pierres contre les policiers affectés au maintien de l'ordre [...], destruction et pillage de toutes les maisons de commerce appartenant aux étrangers, [...]. La riposte armée des policiers causa de nombreux morts. On entra évidemment dans l'engrenage de la violence et de l'émeute généralisée qui dura quatre jours et paralysa toute activité dans Léopoldville»<sup>19</sup>.

La force de ces événements montre que les revendications des Congolais avaient réellement un caractère politique et les émeutes se succédaient comme autant de démonstrations de force pour en finir avec le pouvoir colonial. Pendant que les Congolais revendiquent leur indépendance dans la violence, de l'autre côté du fleuve, au Congo Brazzaville, ancienne colonie française, le président de la France, Charles De Gaulle, dans sa tournée africaine, promettait à ceux qui cherchaient l'indépendance de l'obtenir sans heurt: « Que ceux qui veulent l'indépendance la prennent, je garantis que la métropole ne s'y opposera pas! »<sup>20</sup>.

<sup>16</sup> Isidore Ndaywel è Nziem, *Nouvelle histoire du Congo*, p. 432.

<sup>17</sup> Jean Masangu-a-Mwanza, *Mémoires d'un ambassadeur*, p. 15.

<sup>18</sup> Cléophas Kamitatu-Masamba, *Kilombo ou le prix à payer*, p. 60.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 62.

<sup>20</sup> Gérard Althabe, *Les fleures du Congo. Suivi de commentaires*, Paris, Librairie François Maspero, cahiers libres, n° 232-233, 1972, p. 228. Le livre est publié à partir d'un recueil des notes manuscrites inédites du gouvernement clandestin congolais, dit « Le manifeste de la Fraternité des prolétaires paysans, ouvriers,



### *Formation des partis politiques*

Sous l'administration coloniale, la constitution des partis politiques ne fut pas une démarche aisée. En 1959, après les émeutes du « meeting manqué » de l'Abako à Kinshasa une première lueur d'espoir fut suscitée par la naissance des partis politiques qui se développaient, se restructuraient et s'organisaient progressivement<sup>21</sup>.

Comme le pouvoir colonial adoptait une stratégie de « diviser pour régner », il était difficile de constituer des partis qui rassembleraient une diversité d'acteurs politiques. Pendant la colonisation, les Congolais ne s'étaient jamais organisés dans aucune institution commune, et ils vivaient dans une méfiance mutuelle<sup>22</sup>. Jusque-là, la circulation dans le pays n'était pas libre pour tous les Congolais. Le déplacement, par exemple, dans un autre territoire, ville ou province, était soumis à une politique d'immigration. Alors dans cet état de choses,

« Comment les Congolais pouvaient-ils se connaître? [Ils] ne se connaissaient pas, même à travers la presse ou des ouvrages interposés, comment pouvaient-ils s'estimer et se faire assez confiance en vue de fonder ensemble un même parti politique? Gérer en commun exige un minimum de confiance mutuelle qui ne vient qu'avec la connaissance qu'on a de l'autre. Cet autre était pour chaque Congolais un inconnu! On alla donc vers ce que l'on connaissait, non pas, parce que c'était un choix de l'excellence, mais simplement [c'était] un choix naturel et humain»<sup>23</sup>.

Pour se trouver des interlocuteurs valables avant l'indépendance, la Belgique poussée par les Congolais, organisa en janvier-février 1960 la Table ronde de Bruxelles, une conférence où les leaders congolais purent se rencontrer et discuter avec les Belges. Selon Cléphas Kamitatu, c'est à cette occasion que la majorité de gestionnaires politiques congolais ont pu faire connaissance et créer des partis, quelques mois avant l'indépendance.

---

intellectuels et étudiants congolais et révolutionnaires ». Le document est signé par le cabinet du gouvernement de la Fraternité, décembre 1971.

<sup>21</sup> Cléphas Kamitatu-Masamba, *Kilombo ou le prix à payer*, p. 64.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 65-67.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 66.

En pratique, plusieurs Associations des Mutualités ethniques (tribales) furent transformées en partis politiques. Le parti fut alors un prolongement de pouvoir ethnique fait à base de la confiance naturelle de ressortissants de son milieu d'origine, sans aucune idéologie politique ni un programme de société précis. À quelques exceptions, les membres des partis se recrutaient parmi les membres de l'ethnie. Ainsi l'ABAKO fut au départ une Association socioculturelle des Bakongo, la BALUBAKAT, d'abord une Cartel, mais sera le parti politique des Baluba du Katanga; le parti politique ATCAR était une Association du peuple Tshokwe du Congo, d'Angola et de la Rhodésie (actuelle Zambie).

Ces partis politiques ethniques et régionaux avaient donc le grand défi d'intégration nationale dans ce climat de revendication identitaire. Lors de la conférence de Bruxelles, on a constaté qu'il y avait trois tendances dans les partis politiques<sup>24</sup> : 1- le courant *nationaliste*, constitué des partis politiques nationaux, ethniques ou régionaux, prônait l'unité nationale du pays; 2- le courant *conservateur*, avec surtout des petits partis politiques ruraux et paysans, privilégiait la collaboration et l'union avec la Belgique, chose que rejetaient les autres; 3- le courant *sécessionniste* regroupait des partis indépendantistes et conservateurs qui revendiquaient l'indépendance de leurs diverses entités territoriales. C'est dans ces conditions de conflits que les partis sont nés et que les acteurs politiques se dirigèrent à la Table ronde de 1960, avec l'idée d'exiger l'indépendance dans l'immédiat ou de façon progressive. Dans ce processus démocratique, les élections générales s'organisèrent en mai 1960, pour choisir les députés du premier parlement du futur Congo indépendant.

#### b. Sécession ou manœuvre de la colonisation

L'indépendance de la République démocratique du Congo a été proclamée le 30 juin 1960. Mais diverses raisons motivaient déjà certains acteurs politiques à vouloir faire la sécession d'une partie du pays: l'ambition poussait des dirigeants politiques congolais à assumer le leadership sur leurs entités régionales indépendantes ou autonomes. Certains responsables belges de compagnies minières furent aussi des instigateurs de ces

---

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 69.

mouvements. Ils craignaient ce qui leur arriverait suite à l'indépendance du pays. Ils cherchaient à éviter le contrôle et le poids du gouvernement central de Kinshasa<sup>25</sup>. En poussant les acteurs politiques congolais à la sécession, les Belges pensaient assurer la continuité de la gestion des richesses du pays.

### *La Sécession et l'Indépendance du Katanga*

Le 11 juillet 1960, deux semaines après la proclamation de l'indépendance de la République, le gouverneur du Katanga, Moïse Tshombe, proclame à son tour la sécession de la province du Katanga. L'élément déclencheur de la sécession katangaise fut la mutinerie à Léopoldville (Kinshasa). Les propos d'un chef militaire belge « Avant indépendance est égal à Après indépendance »<sup>26</sup>, signifiant par là que les Belges resteraient à la tête de l'armée, poussèrent les militaires congolais à la désobéissance contre la hiérarchie militaire coloniale.

Les émeutes qui s'en suivirent et le besoin d'une intervention des troupes étrangères pour neutraliser les militaires congolais, conduisirent le gouverneur Moïse Tshombe à proclamer immédiatement l'indépendance du Katanga qui fut aussitôt contestée. Les autorités belges refusèrent de la reconnaître officiellement. De plus des partis politiques du Katanga qui s'opposaient à la sécession refusèrent l'offre de participer au gouvernement du Katanga<sup>27</sup>. Cette situation entraîna des conflits entre les partis politiques dont les relations étaient déjà minées par leur caractère ethnique et régional. La guerre contre les entités opposées, perçues comme rebelles à la sécession, fut longue et meurtrière.

### *L'indépendance et l'autonomie du Sud-Kasaï*

Comme au Katanga, dans la province du Kasaï, Albert Kalonji Ditunga planifie, lui aussi de proclamer l'indépendance du Sud-Kasaï. Ses relations délicates avec Patrice

---

<sup>25</sup> André Kabanda Kana K., *L'interminable crise du Congo-Kinshasa. Origines et conséquences*, L'Harmattan, 2005, p. 103-105.

<sup>26</sup> Jean Masangu-a-Mwanza, Jacques, *Mémoires d'un ambassadeur*, p. 37-38.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

E. Lumumba, ainsi que la scission du parti MNC en deux ailes, l'une appuyant Lumumba et l'autre Kalonji, sont de mauvais augures<sup>28</sup>. Nommé ministre de l'Agriculture du gouvernement Lumumba, Kalonji, nourrit l'espoir de s'autoproclamer chef du Sud-Kasaï<sup>29</sup>. Ainsi à l'exemple du Katanga, la province du Kasaï entra en sécession deux mois après l'indépendance. Kalonji devient le « Mulopwe » c'est-à-dire chef du Sud-Kasaï. Notons ici que les Baluba du Kasaï n'avaient pas de chef ni de terre et étaient en conflits permanents avec les Lulwa qui les considéraient comme envahisseurs. À cause de ses frères menacés de toute part, expulsés du Katanga et combattus par les Lulua, Kalonji estimait avoir de bonnes raisons de devenir leur Mulopwe, leur chef ethnique :

« Ce titre [*Mulopwe*] m'a été attribué lorsque les chefs coutumiers Baluba se sont réunis à Tshibata. Ils ont estimé que j'avais toujours défendu leur cause à Luluabourg, notamment en faisant référence à mon combat contre M. Desquenne (*sic*), qui affirmait que les Baluba étaient étrangers sur les terres des Lulus»<sup>30</sup>.

En se proclamant « Mulopwe », A. Kalonji entend assurer une propriété foncière aux Baluba dans la région, solution déjà envisagée et soutenue par l'administration coloniale<sup>31</sup>.

Cependant, encore attaché à la politique de l'unité nationale, A. Kalonji changea ses intentions et ne proclama pas l'indépendance; il créa plutôt un État autonome du Sud-Kasaï, justifiant son acte par la protection du peuple Muluba du Kasaï, rejeté et expulsé du Katanga et en conflits meurtriers avec les Lulua<sup>32</sup>. Par manque d'une organisation

<sup>28</sup> *Congo 1959. Documents belges et africains*, 2<sup>e</sup> éd., coll. Dossiers du C.R.I.S.P., Bruxelles, Centre de Recherche et de l'Information Socio-Politiques, 1961, p. 169-171.

<sup>29</sup> André Kabanda Kana K, *L'interminable crise du Congo-Kinshasa*, p. 102-103.

<sup>30</sup> Albert Kalonji Ditunga Mulopwe, *Congo 1960. La Sécession du Sud-Kasaï. La vérité du Mulopwe*, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 16, consulté en ligne le 19 avril 2013.

<http://books.google.ca/books?id=CFSzu72DIfUC&pg=PA10&dq=carte+administratid+congo+democratique+1960&hl=fr&sa=X&ei=LWFxUebOGOm4yAG7goBg&sqi=2&ved=0CFoQ6AEwBQ#v=onepage&q=carte%20administratid%20congo%20democratique%201960&f=false>

<sup>31</sup> A. Dequenne, « Rapport du commissaire de District assistant sur le conflit lulua-baluba », dans J. Gérard-Libois (dir.), *Congo 1959. Documents belges et africains*, 2<sup>e</sup> éd. revue et augmentée, Les Dossiers du C.R.I.S.P., Bruxelles, Centre de Recherche et Information Socio-Politiques, 1959, p. 211. Le climat conflictuel naît lorsque qu'il y a eu changement de mentalité : « les Lulua commencèrent à envoyer leurs enfants à l'école [...]. Ils s'aperçurent alors que toutes les situations qu'ils briguaient étaient occupées par les Baluba, que ceux-ci les traitaient en inférieurs, et que la plupart des Européens faisaient fi de leurs offres de service, on ne leur donnait que les emplois les plus subalternes ».

<sup>32</sup> Cléophas Kamitatu-Masamba, *Kilombo ou le prix à payer*, p. 210.

forte et une armée propre, l'autonomie du Sud-Kasaï ne fut que de courte durée. Elle fut anéantie par les forces gouvernementales appuyées par celles de l'ONU.

Il faut reconnaître que ces deux mouvements de sécession du Katanga<sup>33</sup> et du Sud-Kasaï affaiblirent sensiblement le pouvoir central et le gouvernement de Lumumba. Dans ce climat de déstabilisation généralisée, en 1960 six gouvernements prétendent détenir la légitimité du pouvoir: celui de Patrice Lumumba (Léopoldville/Kinshasa); celui de Joseph Iléo (Léopoldville/Kinshasa); celui des étudiants constitué à la demande du général Mobutu, par Justin Bomboko (Léopoldville/Kinshasa); celui d'Antoine Gizenga (Stanleyville/Kisangani); celui de Moïse Tshombe (Élisabeth/Lubumbashi); ainsi que celui d'Albert Kalonji (Luluabourg/Kananga)<sup>34</sup>.

c. Premières tentatives de solutions pacifiques : échecs et fragilités 1960-1965

Durant cette période troublée, plusieurs conclaves ou Conférences de paix ont été organisés pour favoriser le rétablissement et l'unification du pays et pour permettre aux acteurs politiques de collaborer à instaurer la paix dans la jeune république indépendante.

*La conférence de Tananarive (Madagascar) et de Bandaka (Conquillatville)*

À cause de la grave crise politique au début de l'indépendance, la recherche de solutions négociées sembla la seule issue vers la pacification du pays. Pour que ces débats se passent dans un pays neutre, le Madagascar fut choisi pour cette conférence devant déboucher sur la signature d'accords entre les armées des rebelles et celle du gouvernement. Les résultats établirent une sorte de protocole d'accord militaire permettant de faire un arrangement politique et de garantir les institutions de la République. On estimait que le contrôle de toutes les forces militaires par un seul état-major réduirait les tensions entre les factions et empêcherait l'établissement d'un régime communiste dans le pays. Ensuite, en l'absence d'Antoine Gizenga, la conférence adopta

---

<sup>33</sup> E. Boissonnade, *Kabila clone de Mobutu*, Paris, Moreux, 1998, cité par Hilaire Djungadeke Pesse, *Le leadership de Néhémie comme paradigme pour la reconstruction en République démocratique du Congo*, Thèse, Université de Montréal, note 11, p. 50.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 51.

le système d'une confédération dirigée par Joseph Kasavubu<sup>35</sup>, président de la première république. Cependant, sous l'influence du Katanga, les accords de Tananarive dénonçaient la présence des forces de l'ONU, déployées suite à la résolution du Conseil de sécurité du 21 février 1961<sup>36</sup>. L'ONU ayant refusé de retirer ses forces, les accords ne furent pas mis en œuvre et la sécession du Katanga se poursuivit.

Après l'échec des accords de Tananarive, on chercha un nouveau cadre de négociation. La ville de Coquilathville (Bandaka) en RD Congo fut choisie pour abriter ces assises. On y adopta des résolutions d'accord de paix et d'unification du pays qui donnèrent beaucoup d'espoir. À cette rencontre, on assista malheureusement à l'arrestation de Tshombe; tous les représentants des tendances lumumbistes furent absents à cette réunion de réconciliation<sup>37</sup>. Ces incidents eurent comme conséquence la poursuite de la guerre entre les forces onusiennes et les groupes sécessionnistes; la réconciliation fut de nouveau compromise.

#### *Conclave de Lovanium (actuelle Université de Kinshasa)*

Le conclave, dit de Lovanium, s'est tenu le 22 juillet 1961 pour faire suite à la conférence de Coquilathville. Sous la haute sécurité des forces onusiennes, la conférence se déroula à la hâte pour décider sur les solutions immédiates. Elle était essentiellement constitutionnelle et les sénateurs devaient décider sur le parlement du pays, l'intégrité du Congo et le retour du Katanga au sein de l'ensemble national. Les sénateurs devaient résoudre les problèmes de la loi constitutionnelle et de l'organisation de l'administration et des finances<sup>38</sup>. En l'absence des ministres et des parlementaires, cette conférence s'est tenue pour former un parlement qui conduirait à la mise en place d'un nouveau gouvernement<sup>39</sup>, après celui de Lumumba, en 1960. Mais la situation intérieure conflictuelle perdura et amena au coup de force perpétré par Joseph-Désiré Mobutu le 24 novembre 1965.

<sup>35</sup> Thassinda Uba Thassinda, *Zaïre : les princes de l'invisible. L'Afrique noire bâillonnée par le parti unique*, Caen (France), Éditions C'EST À DIRE, 1992, p. 335.

<sup>36</sup> Jean Masangu-a-Mwanza, Jacques, *Mémoires d'un ambassadeur*, p. 69-71.

<sup>37</sup> Thassinda Uba Thassinda, *Zaïre : les princes de l'invisible*, p. 336.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 79-80.

<sup>39</sup> Cléophas Kamitatu-Masamba, *Kilombo ou le prix à payer*, p. 134.

#### d. Bilan de la première période

Pour comprendre la nature des tensions de cette époque, leurs causes et les tentatives de leurs solutions, il faut remonter à la période précédant l'indépendance. La Belgique n'avait pas préparé suffisamment la transition vers l'indépendance. Celle-ci s'est réalisée dans des conditions difficiles. Malgré le vent de la décolonisation qui secouait les colonies africaines à la fin des années 1950, pour la Belgique, le plan de l'indépendance s'étalait sur une période de 30 ans<sup>40</sup>. L'établissement de la première république s'est fait dans la division. D'abord la rupture entre la Belgique et sa colonie s'est faite dans la précipitation sans que les Belges puissent au préalable confier suffisamment des responsabilités aux Congolais pour développer une administration publique autonome et compétente. Selon Kabanda, « Après l'indépendance, acquise dans les (*sic*) conditions extrêmement précaires et d'impréparation totale, l'État congolais entama, dès les premiers mois de sa souveraineté, une longue et pénible descente aux enfers »<sup>41</sup>.

Ensuite, les partis politiques se sont constitués sur la base des associations ethniques. Mais aux élections de 1960, leurs candidats n'ayant pas été élus, certaines ethnies se sont retrouvées sans représentants. Les tensions devinrent violentes et insupportables entre les groupes ethniques au moment de l'indépendance. Ce facteur est une des causes principales du clivage et des divisions ethniques qui ont entraîné la première république dans les violences et le manque d'unité nationale. On s'aperçoit qu'on n'avait pas réussi à surmonter ces clivages ethniques afin de parvenir à une organisation essentiellement nationale et représentative pendant les différentes tentatives d'accords.

Selon notre constat, les partis étaient fondés sur une base ethnique et régionale. Mais le fait que les adversaires avaient ignoré les réalités ethniques dans les démarches

---

<sup>40</sup> Plan de 30 ans de Jef Van Bilsen, chercheur et conseiller à la cause congolaise. Ce plan suggère un délai de 30 ans avant d'accorder l'indépendance du Congo. Voir Isidore Ndaywel è Nziem, *Nouvelle histoire du Congo*, p. 411, 441. Voir aussi Cléophas Kamitatu-Massamba, *Kilombo ou le prix à payer*, p. 47. Les 30 ans sont supposés nécessaires pour rattraper le retard dans la colonisation belge et préparer le peuple et l'élite congolais à l'accession à l'indépendance.

<sup>41</sup> André Kabanda Kana K, *L'interminable crise du Congo-Kinshasa*, p. 8.

de résolutions de conflits avait eu des conséquences sur l'équilibre politique. Dans un processus de réconciliation, la culture africaine traditionnelle privilégie la représentativité proportionnelle des membres participants et tient compte de l'écoute de l'autre et du respect de son point de vue<sup>42</sup>. Ainsi les acteurs politiques ne se sont pas fait confiance les uns les autres. Les alliances n'ont pas survécu; elles n'ont pas réussi à fonctionner et certaines se sont dissoutes. L'absence et le retrait des uns du processus de négociation n'a pas permis l'application pragmatique des solutions. À Bandaka, l'absence des forces lumumbistes n'a pas fiabilisé les résultats. Par rapport à l'ONU, sa présence est dénoncée, mais ses forces continuèrent d'appuyer l'armée officielle du pays contre les sécessionnistes. Il manquait alors la coordination commune des forces militaires au niveau national et international. Les efforts de réconciliation ont ainsi échoué, et la partition du pays en fut la conséquence.

Dans notre thèse, nous faisons appel au respect de la culture et au processus traditionnel de réconciliation. L'implication inclusive des élites congolaises dans le processus, aurait réduit les tensions sociales et politiques dans le pays déchiré par la guerre. Les négociations de Tananarive se contentaient de dénoncer la présence de l'ONU, pourtant ces forces étaient engagées dans la guerre conformément à la décision du Conseil de sécurité. Cependant cette institution n'avait pas non plus tenu compte des réalités locales africaines. Les quelques résolutions adoptées lors des rencontres encourageaient la formation d'un seul état-major militaire, pendant que les combats acharnés se poursuivaient encore contre les factions sécessionnistes. La réunification nationale proposait le président Kasavubu à la tête du pays sans que l'on dise avec évidence ce que deviendraient les autres acteurs politiques de l'opposition. La logique de représentativité ne fut pas à l'ordre du jour dans ce climat des partis politiques ethniques et régionaux.

En résumé, les principales tensions sont nées du refus d'accorder les responsabilités administratives aux acteurs congolais avant l'indépendance pour les impliquer dans la gestion des tâches administratives. L'administration belge n'a pas cédé

---

<sup>42</sup> « Rivalité Kassaï-Katanga », dans *Essor du Congo*, p. 2.



aux revendications des Congolais. Ensuite, la formation des partis politiques, faite sur la base ethnique, ne respectait pas certaines réalités ethniques africaines.

### 3.1.2 De 1965 à 1994 – Sous le régime du parti unique de Mobutu

Dans cette période nous soulignerons la détérioration des relations rétablies par les négociations dans le pays et la destruction du système politique et économique, les guerres perpétrées au Katanga, les efforts de démocratisation et les démarches de réconciliation nationale.

#### a. Coup d'état et institution du parti unique

La période commence dans la confusion suite au coup d'État fait par le général Joseph Désiré Mobutu en 1965. Après de longs processus de négociations, le Katanga rejoint l'unité nationale. Rentré d'exil, Moïse Tshombe devient premier ministre le 10 juillet 1964. Accusé de faire la lutte pour le pouvoir contre Kasavubu, il est révoqué et est remplacé le 13 octobre 1965 par Évariste Kimba, son ancien ministre dans la sécession du Katanga. À cause des luttes au sommet de l'État, Mobutu en profita pour faire le coup de force. Un mois après, subitement, il prit le pouvoir par un coup d'État le 24 novembre 1965, écartant Kasavubu et son premier ministre Kimba.

#### *Parti unique : le Mouvement Populaire de la révolution (MPR)*

La deuxième république est caractérisée par le régime du parti unique du général Mobutu. Ce système politique fut justifié comme une solution aux conflits responsables de la partition du pays par les partis politiques ethniques. Mobutu croyait éviter de « nouveaux jeux politiques et des disputes des clans et ainsi garder le Congo entier et solide, [...] et établir la paix sur l'ensemble du territoire»<sup>43</sup>.

---

<sup>43</sup> *Le destin de Moïse Tshombe*, film documentaire Afrique, réalisé par M<sup>e</sup> Mario Spendre, avocat de Tshombe, le Colonel Van de Walle, conseiller militaire de Tshombe et de Mobutu, par Jacques Le Bailly, correspondant de guerre au Congo, le Commandant Tavernier, chef mercenaire, Mr. Gérard Bracco, chef d'escadrille de la CIA, Mr. René Léon Libert, pilote mercenaire, le Lieutenant Rignier, chef mercenaire et le professeur René Clemens, conseiller politique de Tshombe au Katanga. Visionné le 03 juin 2013. <http://www.afriquedocumentaire.com/>, Voir You tube : <http://www.youtube.com/watch?v=L11EoJ5HLtI>

La position de Mobutu ne faisait que se raffermir grâce à l'armée restée fidèle. Il suspendit le multipartisme et mit la classe politique en congé à cause de l'anarchie et du chaos. L'ex premier ministre Évariste Kimba fut tué par pendaison avec trois de ses ministres<sup>44</sup>. Pour consolider son pouvoir, Mobutu créa le MPR, l'unique Parti-État, seule source du pouvoir au pays car tout Congolais était membre de ce parti. Mobutu, le père de la nation, devint un « mythe » et le mobutisme devint la philosophie du parti unique. La démocratie et le multipartisme furent enterrés. Dans ces changements, avec le recours à l'authenticité, le Congo devenait Zaïre, les noms européens changèrent. Plusieurs stratégies furent mises en place pour assujettir le peuple privé de l'éducation, affamé, appauvri et sans soins de santé<sup>45</sup>.

Pendant 25 ans, le pays connut un régime totalitaire, sans opposition véritable. La seule opposition venait des mouvements d'étudiants et de quelques rebellions externes, suivi de quelques contestations internes dénonçant l'injustice, la mauvaise gouvernance et l'arbitraire du régime<sup>46</sup>. La population fut fréquemment opposée à l'armée, dans la répression, sans aucun espoir d'alternance politique. Dans ce climat, aucune négociation ni démarche de réconciliation n'était prévue pour rapprocher les positions controversées dans la gouvernance du pays.

Mobutu reconnut lui-même le « mal zaïrois »<sup>47</sup>, mais sans apporter les solutions appropriées. Devant cette néo-colonisation, les revendications et luttes commencèrent, ainsi que des incursions rebelles, toutes perpétrées au « Shaba »<sup>48</sup>. Et des conflits entre les communautés ethniques au Katanga furent la conséquence d'un long clivage social.

---

<sup>44</sup> Tshingi Kueno Ndombasi S., *Kinshasa à l'épreuve de la désagrégation nationale*, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 16-17. Consulté en ligne le 28 mai 2013.

[http://books.google.ca/books?id=wpKSy6F477AC&pg=PA16&dq=Evariste+kimba+premier+ministre&hl=fr&sa=X&ei=YWGmUc\\_HCMH30gHCiYH4Dg&ved=0CEQQ6AEwAw#v=onepage&q=Evariste%20kimba%20premier%20ministre&f=false](http://books.google.ca/books?id=wpKSy6F477AC&pg=PA16&dq=Evariste+kimba+premier+ministre&hl=fr&sa=X&ei=YWGmUc_HCMH30gHCiYH4Dg&ved=0CEQQ6AEwAw#v=onepage&q=Evariste%20kimba%20premier%20ministre&f=false)

<sup>45</sup> André Kabanda Kana K., *L'interminable crise du Congo-Kinshasa*, p. 119-122.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 123.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 124. Le mal zaïrois fut le thème principal que Mobutu avait choisi le 25 novembre 1977 au Congrès ordinaire du MPR où il dénonçait les maux qui rongeaient le pays.

<sup>48</sup> Shaba est le nom de l'actuelle province du Katanga. Pour la référence et la visibilité des cultures africaines, Mobutu avait remplacé des noms européens par des noms africains des provinces, des villes et des personnes.

## b. Guerres du Shaba sous le régime de Mobutu

Dans les années 1960, après une réconciliation mal négociée avec le pouvoir central du gouvernement de Kinshasa, les militaires qui avaient fait la sécession katangaise s'étaient repliés en Angola. Dirigés par Nathanaël Bumba, ils s'y réorganisèrent sous le nom de Front National de Libération du Congo (FNLC).

La première guerre du Shaba, dite « guerre de 80 jours », d'après la durée du conflit, était déclenchée par l'invasion de la province par le FNLC en 1977. Cette guerre de libération, soutenue par les Cubains et l'armée du Mouvement Populaire de Libération d'Angola (MPLA), fut remportée facilement. À la demande de Mobutu, des unités marocaines appuyées par la logistique française, belge et américaine repoussèrent les assaillants<sup>49</sup>.

La paix fut de courte durée car en 1978, les mêmes assaillants pénétraient au Katanga et lançaient une seconde guerre pour se venger de l'échec antérieur. La guerre endommagea les installations de la Gécamines, principale source de revenus du pays<sup>50</sup>. Le régime de Mobutu survécut encore une fois grâce à l'intervention de troupes étrangères<sup>51</sup>.

### Les deux guerres de Moba<sup>52</sup> au Shaba (Katanga)

Deux autres guerres ont eu lieu dans la ville de Moba en 1985. Elles ont été menées par Laurent Désiré Kabila, opposant à Mobutu. Les résistances contre le régime sont nées des frustrations suscitées par l'attitude autoritaire du président, de sa mauvaise gouvernance ainsi que de l'exclusion des anciens politiciens de la gestion de la chose publique. Le Congo eut recours à nouveau aux forces militaires étrangères pour mettre fin à ces deux guerres d'incursions.

---

<sup>49</sup> Isidore Ndaywel è Nziem, *Histoire générale du Congo : de l'héritage ancien à la République démocratique*, Bruxelles, Duculot, 1998, p. 756.

<sup>50</sup> *Ibidem*.

<sup>51</sup> Hilaire Djungadeke Pesse, *Le leadership de Néhémie comme paradigme pour la reconstruction*, p 56.

<sup>52</sup> Moba est une ville de la province du Katanga où il y a eu incursion des assaillants de L.D. Kabila.

La deuxième république de Mobutu a été une période de destruction de la structure sociale et économique sans précédent au pays<sup>53</sup>. La dictature et la mauvaise gouvernance ne changeront qu'avec le retour de L. D. Kabila en 1996, à la tête de l'Alliance des Forces de Libération (AFDL) soutenue par le Rwanda et l'Ouganda, qui forcera Mobutu à quitter le pouvoir en 1997.

c. Les conflits entre les populations originaires du Katanga et celles originaires du Kasai

En 1990, suite aux pressions politiques internes et internationales, Mobutu amorce un processus de démocratisation et convoque à cette fin une Conférence nationale souveraine à Kinshasa. Mais la Conférence provoque des malentendus et il en résulte des hostilités entre les populations originaires de la province du Katanga et celles des non-originaires. Celles-ci sont expulsées du Katanga, forcées de retourner dans leurs provinces d'origine par les natifs du Katanga qui espèrent ainsi occuper leurs emplois et jouir seuls des richesses de la province<sup>54</sup>. Ces violences, en 1991, similaires aux conflits de 1960, causent plusieurs morts. Les discours anti-Kasaiens sont haineux entre les employés des compagnies minières, les politiciens, ainsi que parmi les religieux congolais et étrangers comme dans les années 1960<sup>55</sup>.

d. Effort de démocratisation et fin du parti unique

Mobutu a régné depuis 25 ans sur le parti unique. Ses efforts de démocratisation s'étaient essentiellement investis dans la conférence nationale souveraine. Nous voulons indiquer les tentatives de réconciliation que les acteurs politiques, sous un régime

<sup>53</sup> Hilaire Djungadeke Pesse, *Le leadership de Néhémie*, p. 68.

<sup>54</sup> Mwaba Ngombe, « Conflit Katangais et Kassaiens », dans revue *Mukuba* (ancienne revue *Mwana shaba* éditée par la compagnie La Générale des Carrières et des Mines (*GCM*), n° 90 (24-29 juillet 1995). « Ce sont les enfants des Kasaiens qui étudiaient compte tenu des statuts de leurs parents au sein de [la compagnie] l'Union Minière du Haut-Katanga. Et, au fil des années, les Kasaiens étaient devenus non seulement nombreux, [...]. Devenus puissants économiquement, les Kasaiens occupent tous les postes de responsabilité dans toutes les entreprises du Katanga. D'où le début de l'antipathie du Katangais à leur égard ».

<sup>55</sup> Isidore Ndaywel è Nziem, *Nouvelle histoire du Congo*, p. 430. Parlant des originaires du Kasai dans son adresse aux leaders de la Conakat, Mgr De Hemptinne indique « Les envahisseurs occupent les fauteuils de bourgoumestres... ».

monopartite, essayaient de mener pour arriver à la démocratie réelle, la bonne gouvernance et la gestion commune des biens du Congo.

*La Conférence Nationale Souveraine et la réconciliation nationale (CNS), 1990-1994*

En 1990, suite aux pressions politiques internes et internationales ainsi qu'à l'avènement de la démocratisation à travers l'Afrique, le président Mobutu autorise le multipartisme politique au Zaïre. Il s'engage à démocratiser le pays et veut permettre au peuple de s'exprimer librement<sup>56</sup>. Malgré l'ouverture politique, les attitudes dictatoriales sont encore visibles en lui. Mais il finit par initier la Conférence Nationale Souveraine, (CNS), une sorte de parlement dirigé par Mgr Mosengwa Pansinya<sup>57</sup>, comme cadre idéal pour mettre en place les institutions du pays conduisant au nouveau paysage démocratique.

Les objectifs majeurs de cette conférence étaient la rédaction de la Constitution régissant le multipartisme et l'élaboration du calendrier électoral après une transition pacifique. Ainsi la CNS fut considérée comme un bon environnement de réconciliation nationale, avec l'objectif de rapprocher les tendances politiques et ethniques du pays<sup>58</sup>.

La CNS fut tenue à la manière de la grande palabre africaine autour d'une table pour trouver le remède aux problèmes qui rongeaient le Zaïre. Malgré les tergiversations, perte de confiance interne et externe qui la précédèrent, ce forum a pu rassembler « des fils et des filles du pays », représentant de façon équilibrée l'ensemble des ethnies réparties sur le territoire national<sup>59</sup>, tous unis pour tenter d'avoir un dialogue et une réconciliation nationale. Le grand souci fut de faire la relecture de l'histoire du Zaïre, de déterminer la destinée du peuple meurtri, et de bâtir une nation prospère. Autour de la table, le peuple eut le devoir de trouver des solutions fondées sur la vérité, le respect de la

---

<sup>56</sup> Godé Lwele, *Mgr Monsengwo, acteur et témoin de l'histoire*, Louvain-la-Neuve, Duculot, 1995, p. 124.

<sup>57</sup> Mgr Laurent Mosengwo Pasinya, président de la CNS, est alors archevêque de Kisangani, province Orientale de la RD Congo.

<sup>58</sup> Lwele, *Mgr Monsengwo*, p. 124.

<sup>59</sup> La question de « géopolitique », c'est-à-dire une représentation géographique et ethnique équitable, s'est posée au moment des nominations des délégués à la conférence nationale souveraine: les premières ayant suscité des protestations, on a ajusté le nombre des délégués pour atteindre une répartition satisfaisante.

liberté et la dignité humaine. Il fallait ensuite adopter les nouvelles orientations politiques, économiques et socioculturelles du pays, et ainsi étudier des nouvelles structures et institutions permettant de commencer le processus de la démocratisation<sup>60</sup>.

Comme on le souhaitait, la relecture de l'histoire a effectivement permis de déterminer les causes ainsi que les responsabilités personnelles et collectives dans la dégradation généralisée du pays. Un projet de constitution, un code électoral et un gouvernement de transition ont été mis en place<sup>61</sup>. Étienne Tshisekedi wa Mulumba fut élu premier ministre par la CNS. Malgré le consensus qui se dégageait dans les décisions, la grande réconciliation nationale publique n'a pas eu lieu. Elle fut remise en question. Les acteurs politiques n'avaient pas confessé publiquement leurs torts passés et ne s'étaient pas demandé pardon les uns aux autres aussi bien qu'au peuple, comme la coutume l'aurait exigé. Mgr Mosengwo déclara la fin de la CNS : « le rite de réconciliation prévu à l'occasion de la clôture ne pourra avoir lieu sans ce repentir et cette demande de pardon ». Le président Mobutu portait lui aussi un jugement sévère sur la conférence : « Le président de la République [...], n'a pas hésité à faire savoir – lui qui avait convoqué ces assises – que la Conférence Nationale Souveraine a accouché d'une souris! »<sup>62</sup>. Mgr Monsengwo n'allait pas aussi loin. Toute en admettant que la CNS n'avait pas atteint tous ses objectifs, il reconnaissait néanmoins qu'elle avait été une bonne école de démocratie.

À cause des résultats décevants de la CNS et la suite des événements au sommet de l'État, la transition que l'on voulait pacifique et non conflictuelle, ne s'est pas passée en douceur. Les conséquences furent inévitablement une suite des guerres, toutes se réclamant d'un idéal de libération. En 1997, après des massacres de la population, le régime de Mobutu prit fin tragiquement. Les autres tentatives de réconciliation conduisirent à de longues négociations et des dialogues inutiles. La paix ne revenait pas de façon durable dans le pays.

---

<sup>60</sup> Lwele, *Mgr Monsengwo*, p. 142.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 148.

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 149.

e. Bilan de la démocratisation et des efforts de réconciliation nationale sous Mobutu

Après les trente-deux ans de dictature de Mobutu, les blessures étaient plus grandes qu'à son arrivée. Pendant la deuxième république, les efforts de démocratisation déployés à la veille de l'indépendance, ont été annihilés. Le régime de Mobutu a commencé dans la frustration totale des cadres politiques, dont certains ont payé de leur vie. Plusieurs opposants politiques subirent la pendaison et l'élimination physique, tandis que d'autres ont été contraints de vivre en exil. Ceux qui sont restés en RD Congo ont subi des humiliations jusqu'à leur endoctrinement au mobutisme.

En l'absence de la démocratie, aucune réaction ni revendication, même légitime, n'était tolérée. On réprimait les mouvements estudiantins sans négociation. Dans une gouvernance sans partage, en privilégiant les membres de leurs groupes sociaux, les acteurs érigeaient des classes sociales et les clivages furent de plus en plus visibles.

La CSN, perçue comme double effort de démocratisation et de réconciliation autour d'une table, a eu des résultats mitigés. Les institutions qu'elle a mises en place s'ébranlèrent : le premier ministre Tshisekedi fut démis de ses fonctions et son gouvernement fut dissout. Mais il a continué de gouverner, déclenchant un conflit de dédoublement de gouvernements. Dans cette confusion, l'armée impayée, se déploya pour brûler et piller les biens de la population, entraînant aussi la destruction de la structure économique. Dans les provinces, les relations entre ethnies devinrent visiblement tendues et l'exclusion des personnes non originaires de leurs territoires s'est poursuivie à différents endroits du pays. Malgré quelques avancées, les démarches de la réconciliation nationale entreprises au cours de cette période se sont soldées par un échec.

### **3.1.3 1994-2006 – Multipartisme politique et démocratisation du Congo**

Après l'ouverture démocratique de Mobutu en 1994, la suite des événements fut essentiellement marquée par la guerre de libération, la guerre d'agression menée par le Rwanda et l'Ouganda au Congo et le mouvement de libération institué par la rébellion interne de Jean-Pierre Bemba.

a. La guerre de libération, août 1996

La RD Congo a connu deux guerres<sup>63</sup> en l'espace de deux ans (1996-1998) et dès lors, le pays est entré dans une sombre crise politique. La première guerre, dite de libération, fut menée par l'Alliance des Forces Démocratiques pour la Libération du Congo (AFDL)<sup>64</sup> en 1996. Cette guerre de libération fut organisée et planifiée depuis le Rwanda. Laurent Désiré Kabila, qui avait pris le maquis pendant le régime de Mobutu, fut coopté comme le chef de file de la rébellion pour mettre fin au règne du dictateur. Cette guerre poursuivait des objectifs très divers. Il fallait neutraliser les anciens militaires Hutu Rwandais, qui avaient commis le génocide au Rwanda et qui s'étaient réfugiés au Zaïre-Congo. On espérait ainsi faire disparaître l'*intelligentia* hutu. Cependant le Rwanda avait encore d'autres agendas secrets, tels qu'étendre son espace territorial à des zones fertiles<sup>65</sup>. G. de Villiers énumère différents facteurs qui ont motivé cette guerre de libération de la RD Congo :

« Le blocage et le pourrissement du processus de transition démocratique ouvert en 1990, l'enrayement de ce qui subsistait du pouvoir mobutiste [...], la révolte des Banyamulenge, population tutsi du Kivu, l'existence de formes diverses de guerres civiles dans plusieurs pays voisins, l'attrait des richesses minérales qu'un Congo réduit à l'impuissance apparaît prêt à brader »<sup>66</sup>.

La RD Congo fut accusée de protéger les rebellions venues des pays voisins<sup>67</sup>, telles que le Conseil National pour la Défense de la Démocratie (CNDD) du Burundi, une

<sup>63</sup> La première est dite « guerre de libération »; la seconde est connue sous le nom de « guerre d'agression ».

<sup>64</sup> Vincent Mbavu Muhindo, *Le Congo-Zaïre, d'une guerre à l'autre. De libération en occupation. Chronique 1996 – Lusaka 1999*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 12-13, consulté en ligne le 23 avril 2013. [http://books.google.fr/books?hl=fr&lr=&id=Zshi8GIE7z4C&oi=fnd&pg=PA7&dq=guerre+de+liberation+d+congo&ots=43jEWQOXYA&sig=EVdSNi-y-nhfkR\\_Jd8F76wNygBM#v=onepage&q=guerre%20de%20liberation%20rd%20congo&f=false](http://books.google.fr/books?hl=fr&lr=&id=Zshi8GIE7z4C&oi=fnd&pg=PA7&dq=guerre+de+liberation+d+congo&ots=43jEWQOXYA&sig=EVdSNi-y-nhfkR_Jd8F76wNygBM#v=onepage&q=guerre%20de%20liberation%20rd%20congo&f=false)  
L'AFDL (Alliance des Forces Démocratiques pour la Libération du Congo) est une coalition de tous les partis qui avaient fonctionné contre le régime de Mobutu et qui ont été fusionnés pour former une force militaire qui, conduite par les forces rwandaises, ira renverser le pouvoir dictatorial de Kinshasa sous Mobutu; le RCD est le Rassemblement Congolais pour la Démocratie, rébellion constituée à l'est du Congo. Les deux mouvements se ressemblent parce que les acteurs sont les mêmes.

<sup>65</sup> Ibidem.

<sup>66</sup> Gauthier De Villiers, « La guerre dans les évolutions de Congo-Kinshasa », *Afr Contemp* vol. 215, n° 3 (2005), p. 48-49.

<sup>67</sup> Vincent Mbavu Muhindo, *Le Congo-Zaïre, d'une guerre à l'autre*, p. 36.



guérilla qui combattait l'armée burundaise à partir de la base supposée être au Zaïre, et les rebelles Ougandais qui opéraient à partir du Zaïre. En libérant le Congo, on s'assurerait d'avoir éliminé les obstacles à la sécurité des voisins et de consolider la paix de la région. Mais cette guerre en appela une autre. La guerre de libération a démontré les contradictions dans la région des Grands lacs entre les pays voisins, les Francophones et les Anglophones, et entre les institutions internationales, telles que l'Organisation de l'Unité Africaine (OUA) et l'ONU, qui n'avaient pas réussi à se mettre à la hauteur de leur mandat<sup>68</sup>.

#### b. La guerre d'agression, 1998

Laurent Désiré. Kabila parvint au pouvoir par la guerre de libération de 1997. Mais cette libération des Congolais ne fut que de courte durée. En effet les exactions commises par les forces qui accompagnaient Kabila au pouvoir, étaient insupportables. L'occupation étrangère se fit aussitôt sentir au pays. Un slogan commença à se répandre parmi la population : « Le Congo aux Congolais<sup>69</sup> ». Par crainte d'un coup de force et poussé par la pression de la population de la RD Congo, L. Kabila décida de renvoyer les troupes du Rwanda et de l'Ouganda le 27 juillet 1998. Le 2 août 1998, les armées étrangères expulsées du Congo commencèrent une autre rébellion. Cette guerre fut considérée comme une agression du Congo par les troupes rwandaises, ougandaises et burundaises.

La situation de cette guerre ressemblait à celle de 1960. Dans cette détérioration des relations avec les voisins, la sécurité des pays de la région des Grands lacs était menacée. Jean-François Hugo indique que cette guerre était naturellement motivée par la volonté de contrôler et d'exploiter les richesses minières et agricole du Congo<sup>70</sup>. Pour

---

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 8.

<sup>69</sup> Mayoyo Bitumba Tipo Tipo, *La deuxième guerre occidentale contre le Congo. Offensives des médias et dessous des cartes*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 19. Consulté en ligne le 21 avril 2013. <http://books.google.fr/books?hl=fr&lr=&id=sNyu1lvJfaMC&oi=fnd&pg=PA9&dq=guerre+de+liberation+rd+congo&ots=pG0Jujf-fa&sig=b8NxQ45x9FqyIqYfIPsv7UILN7Y#v=onepage&q=guerre%20de%20liberation%20rd%20congo&f=false>

<sup>70</sup> Jean-François Hugo, *La République démocratique du Congo. Une guerre inconnue*, Paris, Éditions Michalon, 2006, p. 19.

éviter de parler du Rwanda et de l'Ouganda comme agresseurs, la guerre fut conduite par les responsables du mouvement du Rassemblement Congolais pour la Démocratie (RCD), des Congolais que l'on accusait d'être des marionnettes de ces pays voisins.

c. Le Mouvement de Libération du Congo (MLC), 1998

En octobre 1998, deux mois après la libération de la RCD, un second mouvement, dit Mouvement de Libération du Congo (MLC), fit son apparition. Il était dirigé par Jean-Pierre Bemba, chef d'un parti politique congolais soutenu par l'Ouganda. La motivation de son apparition serait une divergence entre les parrains des mouvements de libération, le Rwanda et l'Ouganda, qui avaient des méthodes et des objectifs différents<sup>71</sup>, et qui luttaient pour le pouvoir, le contrôle des richesses et le partage des zones d'influence.

L'armée ougandaise assista le MLC dans son organisation et ses ambitions militaires, essentiellement centrées dans la province de l'Équateur, région d'origine de Jean-Pierre Bemba. À cause de cette appartenance sociale, il bénéficiait d'une adhésion populaire incontestable. Le recrutement se faisait essentiellement parmi les membres de son ethnie<sup>72</sup>, y compris parmi les anciens dignitaires de Mobutu, opposés au pouvoir de Kabila.

En somme, cette guerre dite « guerre mondiale d'Afrique » a engagé plusieurs pays et groupes armés en combat. Ce fut la plus longue guerre dans l'histoire récente du pays; les coûts et les pertes en vies humaines qu'elle occasionna provoquèrent la recherche urgente d'une solution<sup>73</sup>. De nouvelles démarches ont alors été initiées, sous différentes médiations, à Lusaka en Zambie, à Sun City et à Pretoria en Afrique du Sud.

d. Les démarches de réconciliation et recherche de solutions pacifiques

Depuis l'arrivée de Laurent Désiré Kabila au pouvoir, des démarches ont été entreprises pour rétablir des relations brisées au pays. Nous indiquerons les plus

---

<sup>71</sup> André Kabanda Kana K., *L'interminable crise du Congo-Kinshasa*, p. 176.

<sup>72</sup> *Ibidem*.

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 206.

importantes menées par L.D. Kabila et celles faites après sa mort pour la stabilité de la RD Congo.

*Les Accords de Lusaka, 1999*

Les accords de paix de Lusaka ont été signés en juillet 1999 en présence de L.D. Kabila, en Zambie grâce aux efforts des chefs d'états de la région. Ces accords étaient considérés comme une alternative crédible pour régler pacifiquement les conflits. Ces accords portaient sur le cessez-le feu, le retrait des troupes étrangères et la neutralisation des forces combattantes actives en RD Congo. Ils exigeaient aussi le respect de l'intégrité du territoire congolais, la sécurité des pays voisins, l'envoi des troupes de maintien de la paix sous la conduite des forces des Nations Unies et de l'Union Africaine et que le dialogue entre les Congolais se fasse sous une médiation neutre.

Le but visé était d'obtenir un cessez-le feu et de réussir à désarmer des forces dites négatives » afin que les Congolais puissent installer les institutions crédibles de l'État. Les solutions envisagées prévoyaient donc des démarches politiques permettant de gérer le pays durant une transition débouchant sur des élections transparentes et démocratiques. Le cessez-le feu permettrait ainsi l'établissement d'un programme de Démilitarisation-Démobilisation-Rappatriement-Réintégration-Réinsertion (DDRRR)<sup>74</sup> de différentes armées et milices par la Mission de l'Organisation des Nations Unies au Congo (MONUC).

Les accords de Lusaka avaient suscité beaucoup d'espoir dans une population ébranlée et massacrée. Mais ces résolutions ont eu des faiblesses qui ne pouvaient pas faciliter l'application immédiate des mesures par manque de mécanismes coercitifs efficaces pour faire respecter les engagements<sup>75</sup>. Après trois ans, les forces étrangères étaient toujours présentes au Congo, le règlement de la crise interne fut subordonné à la

---

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 207. Le programme DDRRR a été un échec lorsque les négociations se font à l'échelle militaire. Voir Patricia Daley, « **Challenge to Peace**: Conflict resolution in Great Lakes region of Africa », *Third World Quarterly* vol. 27, no 2 (2006), p. 303-319, <http://www.jstor.org/stable/4017676> (consulté le 9 mai 2014).

<sup>75</sup> André Kabanda Kana K., *L'interminable crise du Congo-Kinshasa*, p. 208.

résolution du problème de la sécurité face aux pays voisins, accusés d'être des agresseurs motivés par le pillage des ressources du Congo. On a ainsi porté davantage attention aux seigneurs des guerres qu'à la bonne gouvernance et au choix des dirigeants compétents pour gérer le pays.

Dans cette guerre qualifiée de « guerre des parrains », l'intervention extérieure fut perçue comme un frein majeur à la mise en œuvre des accords conclus. Les acteurs des différentes négociations ne furent pas les vrais protagonistes de la guerre<sup>76</sup>. N'ayant pas reconnu les agressions extérieures, la Communauté internationale fut considérée comme un obstacle plutôt qu'un facilitateur du règlement des conflits congolais. Toutefois, sans reconnaître ces agressions, le secrétaire général de l'ONU a fait remarquer que, « le peuple congolais est impuissant face à cette situation car ceux qu'il appelle les agresseurs se sont emparés de toutes les richesses et ont provoqué d'énormes dommages écologiques [...]»<sup>77</sup>.

Les vrais et principaux bénéficiaires de la guerre ne voulaient pas y mettre fin. Autesserre pense que 70% des négociations bénéficieraient aux médiateurs des conflits<sup>78</sup>. C'est pourquoi les accords de Lusaka dissimulaient plusieurs pièges dont la partition du Congo et sa mise sous tutelle. D'une façon rusée, les troupes agresseurs accusaient L. D. Kabila comme un obstacle à la paix et planifiaient ainsi d'obtenir sa mort. La mort de Laurent Désiré Kabila, le 16 janvier 2001, fragilisa l'autorité du gouvernement sur

---

<sup>76</sup> Mararo Stanislas Bucyalimwe, « L'Accord de paix de Lusaka et ses pièges » dans « La problématique de la réconciliation en République démocratique du Congo (RDC), *Horizons et Débats* (journal favorisant la pensée indépendante, l'éthique et la responsabilité), no 29, janvier 2005. L'auteur indique que la population n'est pas incluse dans le dialogue. Consulté le 20 juin 2011 : [http://www.horizons-et-debats.ch/29/29\\_14.htm](http://www.horizons-et-debats.ch/29/29_14.htm)

<sup>77</sup> Nations-Unies, Assemblée Générale, 56<sup>e</sup> Session Point 114 C) de l'ordre du jour, Situation des droits de l'homme en RDC, Note du Secrétaire Général, 20 septembre 2000, p. 6, rapport commenté par Théodore Ngoy, *L'accord de Lusaka : La paix piégée*, 2<sup>e</sup> éd., Kinshasa, Cercle de Réflexions Bibliques pour la Paix et le Développement (CERBIPAD), 2002, p. 6.

<sup>78</sup> Séverine Autesserre, « **Hobbes and the Congo: Frames, Local Violence, and International Intervention** », dans Cambridge Journals Online, International Organization, volume 63, 02 Avril 2009, pp 249-280. Consulté en ligne, 09 juillet, 2014. <http://journals.cambridge.org/action/displayAbstract?fromPage=online&aid=5467140&fileId=S0020818309090080>

l'ensemble du pays. La position des groupes armés internes et celle des pays voisins furent renforcée<sup>79</sup>.

*L'Accord de Sun City, 2002*

L'accord de Lusaka, considéré comme de dernier espoir, n'a pas répondu aux attentes des signataires. Après la mort de L.D. Kabila, la seconde porte de sortie sera celle des négociations menées à Sun City en Afrique du Sud en février 2002. L'échec du dialogue de Lusaka fut considéré comme un rendez-vous manqué selon André Kabanda. Parallèlement aux pourparlers engagés, une autre négociation secrète se tenait en dehors du cadre officiel à Lusaka. Au lieu d'aboutir à un accord légal du Dialogue Inter Congolais (DIC), certains acteurs politiques s'embarquaient sur une autre voie secrète. En présence de certains pays occidentaux<sup>80</sup>, un « accord privé » fut signé dans le secret entre le gouvernement et le MLC pour le partage du pouvoir. Les conséquences furent immédiates : la poursuite de la guerre, la détérioration du climat politique et la multiplication des alliances et des foyers de tensions au pays. Cette démarche fut à la base de l'échec des accords de Lusaka. Cependant le besoin fut toujours pressant de parvenir à un dialogue global et inclusif pour permettre la pacification et l'unification du pays.

À Sun City, on a cherché à élaborer un « Accord global et inclusif sur la transition en République Démocratique du Congo ». Ce dialogue se poursuivit suite à une instigation de la communauté internationale ainsi que de l'exigence de la société civile dont l'Église est la principale actrice<sup>81</sup>. L'un des objectifs était de parvenir à une véritable réconciliation à travers un dialogue national<sup>82</sup>. Les participants préconisaient la mise sur place d'institutions de transition pour atteindre les objectifs principaux du dialogue qui étaient la réconciliation nationale et l'instauration d'un nouvel ordre politique qui

---

<sup>79</sup> Mararo Stanislas Bucyalimwe, « L'Accord de paix de Lusaka et ses pièges ». Voir aussi André Kabanda Kana K., *L'interminable crise du Congo-Kinshasa*, p. 160.

<sup>80</sup> L'auteur indique la présence des ambassadeurs des USA, de France et de la Belgique à l'Hôtel Cascade de Sun City lors de la signature, selon le rapport des délégués qui participaient au DIC.

<sup>81</sup> Mgr Kuye wa Nondo indique le rôle que l'Église avait joué pour obtenir la tenue des négociations et le dialogue Inter Congolais à Sun City. C'est là qu'il fut choisi comme président de la Commission Vérité et Réconciliation de RDC. Entrevue faite à son bureau, Lycée Shaumba, Kinshasa.

<sup>82</sup> André Kabanda Kana K., *L'interminable crise du Congo-Kinshasa*, p. 208.

garantirait la bonne gouvernance et la reconstruction du pays. Lors des assises, on n'a pas réussi à réaliser cet accord. Certains acteurs politiques n'étaient pas inclus dans les négociations, ce qui nécessita une nouvelle tentative de réconciliation à Pretoria. Patricia Daley suggère que les négociateurs devraient étudier comment il faut faire participer la masse communautaire au processus de paix<sup>83</sup>.

*L'accord global et inclusif de Pretoria, 2002*

Cet accord dit « global et inclusif » est signé le 16 décembre 2002. Suite à la difficulté de l'application de l'accord de Sun City, les discussions de Pretoria donnèrent lieu à des négociations directes des autorités gouvernementales de la RD Congo avec celles du Rwanda et de l'Ouganda, les parrains des rebellions. Dans les négociations, le double but était de partager le pouvoir avec tous les acteurs politiques pendant la transition et élaborer la constitution de transition. Deux difficultés majeures étaient prévisibles : un président secondé de quatre vice-présidents était une innovation qui exposait plus de risques dans la collaboration des belligérants<sup>84</sup>. Chaque faction rebelle voulait amener ses militaires dans la capitale Kinshasa pour sécuriser ses responsables. Une autre difficulté était de définir le profil des animateurs d'une transition inclusive où aucun acteur politique ne pouvait être écarté. Le pouvoir fut alors accordé à ceux qui avaient pris les armes, comme pour récompenser les crimes, comme le signalait une des personnes que nous avons interrogées<sup>85</sup> : « [...] l'on a en définitive assisté à un partage biaisé du butin entre ceux qui avaient pris les armes et qui ne sont, pour la plupart d'entre eux, que des marionnettes entre les mains des forces extérieures<sup>86</sup> ».

e. Le bilan du multipartisme politique et de la démocratisation de 1994 à 2006

Le bilan de la période de 1994 à 2006 est prometteur et inspire confiance, même si les démarches de démocratisation rencontrent encore des difficultés. À l'issue d'une suite

<sup>83</sup> Patricia Daley, «**Challenge to Peace: Conflict resolution in Great Lakes region of Africa**», article cité.

<sup>84</sup> Abdoulaye Yerodia Ndombasi, vice-président de la composante du gouvernement, Jean Pierre Bemba pour le MLC, Azarias Ruberwa pour le RCD et Arthur Z'Ahidi Ngoma pour l'Opposition non armée. Voir André Kabanda Kana K., *L'interminable crise du Congo-Kinshasa*, p. 217, -219.

<sup>85</sup> Abbé Richard Mugaruka, *Analyse des données des entretiens*, p. 48.

<sup>86</sup> André Kabanda Kana K., *L'interminable crise du Congo-Kinshasa*, p. 219.

des guerres de libération et d'agression, les efforts de rapprochement sont marqués par les accords de Lusaka, celui de Sun City et le dialogue inclusif de Pretoria, suivi d'une transition qui a conduit le pays aux élections nationales en 2006.

La CNS, commencée en 1990, avait posé des bases d'une structure démocratique en 2004. Le multipartisme permit aux acteurs politiques de s'organiser et de fonctionner sur l'ensemble du pays. Toutefois, sans parvenir à une réconciliation effective, la guerre de libération éclata en 1996 et mit fin à la dictature de Mobutu. Laurent D. Kabila prit le pouvoir du pays en 1997. Cependant la joie ne fut que de courte durée; le pays fut agressé, et L.D. Kabila fut assassiné en 2001, sans que la véritable réconciliation soit acquise entre les Congolais.

Après la mort de L.D. Kabila, les démarches de démocratisation se poursuivirent sous le nouveau président, Joseph Kabila Kabange. Les dialogues inter Congolais de Sun City et de Pretoria en Afrique du Sud, ont aplani les divergences avec des groupes armés, ainsi qu'avec des pays voisins. En 2006, les élections nationales, qualifiées de transparentes et démocratiques, permirent de rétablir les institutions du pays (la présidence, le parlement et le sénat). En considérant la présence des différentes milices et les troupes militaires pour protéger leurs acteurs politiques et en évaluant l'évolution de la situation conflictuelle dans la capitale Kinshasa, le climat sociopolitique du pays exigeait une réconciliation effective et durable, une bonne gouvernance et une fin des hostilités meurtrières sur l'ensemble du pays. La réconciliation restait donc une exigence pour les populations congolaises déchirées par les fréquentes guerres de libération.

### **3.1.4 Bilan des conflits et des efforts de démocratisation et de réconciliation en RD Congo depuis 1960**

Les tensions, leurs causes et les tentatives de leur trouver des solutions remontent à la période d'avant l'indépendance. Selon nos analyses, le plan initial de la Belgique, à la fin des années 1950, prévoyait d'accorder l'indépendance après 30 ans<sup>87</sup> comme dit

---

<sup>87</sup>Come dit plus haut, le plan de 30 ans de Jef Van Bilsen suggère un délai de 30 ans avant d'accorder l'indépendance du Congo, sans tenir compte de toutes les violences que connaissait le pays. Voir Isidore

précédemment. On considérait malheureusement les élites congolaises comme collaborateurs de seconde classe et ne leur confiait pas de responsabilités les préparant à gouverner le pays.

Suite aux revendications des Congolais, la rupture entre la Belgique et sa colonie se fit dans la précipitation et dans les conditions précaires et d'impréparation majeure. Comme les partis étaient constitués sur des bases ethniques, l'établissement de la première république, dès le départ, s'est fait dans la division. Ce facteur fut une des causes non négligeables du clivage et des divisions ethniques, responsables des violences et du manque d'unité nationale. Sans réussir à transcender les sentiments de division ethniques, les représentants des certaines ethnies qui n'étaient pas élus, soulevèrent des tensions violentes, certains préférant rester maîtres dans leurs milieux d'origine.

Dans un système des partis fondés sur la base ethnique et régionale, le manque de respect pour la culture africaine et des réalités ethniques, avait entraîné le déséquilibre politique dans la représentativité proportionnelle. Depuis la colonisation, les acteurs politiques ne se faisaient pas confiance les uns les autres.

Lors des efforts de démocratisation et de réconciliation, des engagements et des accords signés manquaient de pertinence : des dénonciations, des absences, le revirement et le retrait des uns du processus de négociation n'ont pas permis l'application des solutions. Les efforts de réconciliation n'aboutirent pas et la partition du pays en fut la grave conséquence.

Dans une société à référence culturelle où les partis ont une base ethnique, les démarches n'avaient pas suffisamment fait appel à la culture congolaise et au processus traditionnel de réconciliation. En n'impliquant pas de façon inclusive les différents belligérants, on n'a pas créé des conditions favorables à la réussite des négociations et à la mise en œuvre d'une paix durable.

---

Ndaywel è Nziem, *Nouvelle histoire du Congo*, p. 411, 441. Voir aussi Cléophas Kamitatu-Massamba, *Kilombo ou le prix à payer*, p. 47. Les 30 ans sont supposés nécessaires pour rattraper le retard dans la colonisation belge et préparer le peuple et l'élite congolais à l'accession à l'indépendance.



Le régime de Mobutu a aggravé le climat politique déjà tendu. La dictature répressive a anéanti les efforts de démocratisation, compromettant ainsi les chances de réconciliation. Plus tard, le processus de démocratisation, tenté par le président Mobutu en 1990, n'a pas donné de résultats satisfaisants. Comme en 1958 et 1960, les politiciens, représentants de leurs communautés ethniques, furent responsables des fréquentes luttes électorales meurtrières entre ethnies.

La période des élections est manifestement conflictuelle en RD Congo, mettant en péril les efforts de démocratisation. Depuis les années 1960, le vote demeure essentiellement ethnique avant d'être politique. La question de l'appartenance ethnique se pose toujours dans toutes les mutations politiques et sociales connues au Congo<sup>88</sup>. La pratique politique ne se conçoit pas hors des bases ethniques et régionales à cause de l'utilisation subjective et abusive des différences ethniques. Le système ne favorise que son groupe ethnique au détriment des intérêts du pays sur le plan économique, politique et de la protection des personnes. Des associations d'entraide entre les membres originaires d'une même ethnie sont devenues une véritable machine politique à écraser ou à dénoncer les autres. Le pouvoir est alors considéré comme la propriété de l'ethnie ; il est conservé avec le concours des membres de celle-ci<sup>89</sup>. C'est pourquoi les résultats électoraux à connotation ethnique sont objets de vives contestations amenant un nouveau cycle de violences ethniques.

Depuis l'indépendance en 1960, on voit que les sources des conflits sont à peu près les mêmes, entraînés par les mêmes motivations : recherche du pouvoir et du mieux-être personnel. La partition du pays par les acteurs politiques reflète les mêmes ambitions dans le scénario des sécessions successives lors de l'indépendance. Depuis les conflits de la période de l'indépendance, on vit encore les tensions partant de la base, du milieu social de l'ethnie jusqu'aux conflits supérieurs au niveau régional et national.

---

<sup>88</sup> Xavier Bienvenu Kitsimbou, *La démocratie et les réalités ethniques au Congo*. Thèse de doctorat, Nancy, Université de Nancy, 2001, <http://tel.archives-ouvertes.fr/docs/00/16/84/67/PDF/THESE.pdf>, p. 99.

<sup>89</sup> *Ibidem*.

Les efforts de réconciliation produisent les mêmes résultats. On constate qu'on a essayé de résoudre les conflits de la même façon, avec toujours les mêmes échecs. La CNS, qui était une forme de « l'arbre à palabre », a eu des résultats mitigés. On n'a pas encore trouvé la façon acceptable de gérer les conflits entre les ethnies et les politiciens. Les tensions sociales se transforment souvent en tensions politiques à cause de l'imbrication de leurs causes. La Communauté internationale propose des solutions qui ne tiennent pas compte des réalités socio culturelles de l'Afrique. Les résolutions dictées de l'extérieur ont des résultats qui ne correspondent pas à la problématique réels du pays.

En outre, les démarches de réconciliation regroupent seulement les leaders politiques sans inclure les représentants de différentes composantes de la population. La non implication des populations et le manque de réponse à leurs réelles revendications replongent les communautés ethniques dans de nouvelles tensions.

Devant ces échecs, nous estimons que l'on n'a pas suffisamment eu recours à l'expérience de la société traditionnelle. En mettant à contribution des méthodes qui ont fait leur preuve dans la culture congolaise et en essayant de les adapter au contexte contemporain, on aurait probablement une piste prometteuse qui n'a pas été explorée. À cette fin, nous proposons d'approfondir l'expérience de la société luba. En examinant cet exemple, nous chercherons à identifier les éléments essentiels d'un modèle de réconciliation durable ancré dans la culture congolaise traditionnelle. Nous serons ensuite capables d'entreprendre un processus d'analyse critique et d'actualisation en vue de proposer une forme renouvelée de ce modèle en fonction de la situation d'aujourd'hui.

### **3.2 Exemple des efforts de réconciliation dans la société traditionnelle luba**

La tradition luba a conservé le souvenir des éléments essentiels qui aidaient les membres de l'ethnie des Baluba<sup>90</sup> à parvenir à une résolution durable des conflits<sup>91</sup> qui

---

<sup>90</sup> Les Baluba, devenus un empire par des alliances et des conquêtes, ont élargi leurs frontières aux autres groupes ethniques dites « Balubaïsées » avec qui ils partagent désormais des coutumes et des liens

pouvaient survenir dans les familles et les communautés. Pour en rendre compte, nous donnerons un aperçu des principaux conflits que l'on rencontre chez les Baluba. Ensuite, nous décrirons les démarches qu'on mettait en œuvre pour assurer la restauration et l'harmonisation des relations brisées. Nous nous attarderons particulièrement au processus de réconciliation et au rôle que jouent les rites dans le respect des accords conclus. Les Baluba entreprenaient en effet des démarches de réconciliation dont l'aboutissement était marqué par un rituel<sup>92</sup>; le respect du processus et sa conclusion par des rites contribuaient à assurer la stabilité et la durabilité de la paix entre les parties. Mais auparavant nous examinons d'abord ce que désignent les concepts d'ethnie, ethnicité dans le langage courant et à travers les analyses de différents chercheurs en sciences sociales et nous appliquons ce concept pour décrire l'ethnie luba et son organisation.

### 3.2.1 Le concept d'ethnie : étymologie et origine

Le mot ethnie vient de la notion grecque *d'ethnos* qui désignait à l'origine les peuples n'ayant pas adopté le modèle politique et social de la Cité-État (*polis*). De l'adjectif *ethnos* dérivent les termes français « ethnie » et « ethnicité »<sup>93</sup>. Dans la Septante, *ethnos* traduit le terme hébreu *goy* « nations », appliqué soit à l'ensemble des peuples (Gn 10. 5), soit à Israël (Ex 33. 13), soit aux autres peuples (Ex 9. 24). Le même usage se retrouve dans le Nouveau Testament (nations en général Ac 10. 35; Juifs Lc 7. 5; autres peuples ou « païens » Rm 3. 29; 9. 24). Chez les Pères de l'Église et dans la tradition chrétienne jusqu'au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, le nom « ethnie » ou l'adjectif « ethnique » sont surtout utilisés dans le sens de « païen »<sup>94</sup>. Les « ethnies » étaient alors les peuples non chrétiens, considérés à l'époque, comme sauvages, la seule «

---

historiques. Dans cette nouvelle réalité, ils connaissaient des conflits auxquels ils devaient trouver des réponses adéquates pour harmoniser les relations et rétablir la paix sociale.

<sup>91</sup> Nous reviendrons sur certains de ces éléments de la tradition luba dans notre prochain chapitre.

<sup>92</sup> Ngoy Ntambo Lulu Nzazi, chef coutumier, Chefferie de Munza, territoire de Kabongo. Entretien fait à Lubumbashi, le 24 juillet 2011.

<sup>93</sup> Jean Baptiste Mbonabucya, *Ethnicité et conflit ethnique: approches théoriques en perspective de l'analyse du conflit des Rwandais*, Mémoire de licence, Genève, Faculté des sciences économiques et sociales, Université de Genève, juillet 1998, p. 40.

<sup>94</sup> Dictionnaire de français « Littré », ([http://litre.reverso.net/dictionnaire-francais/definition/ethni\\*#](http://litre.reverso.net/dictionnaire-francais/definition/ethni*#)) (consulté le 26 juillet 2014).

civilisation », étant la civilisation judéo-chrétienne<sup>95</sup>. Jean-Loup Amselle indique que la notion d'ethnie telle qu'elle est utilisée aujourd'hui, est une création des premiers anthropologues et ethnologues, récupérée par des colonisateurs pour identifier les peuples colonisés<sup>96</sup>.

### 3.2.2 Définition du concept d'ethnie

Depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, différents auteurs se sont préoccupés de clarifier le concept d'ethnie. Plusieurs ont fait porter leur intérêt sur l'organisation sociale des ethnies. Alors l'ethnie fut considérée comme une organisation des individus dans une société. Pour définir l'ethnie, les sciences sociales utilisent deux approches<sup>97</sup>. Selon l'approche objective, la définition tient compte des caractéristiques communes d'un groupe. Une ethnie est constituée de personnes qui parlent la même langue, qui ont les mêmes coutumes et traditions, et issues d'une même ascendance ; l'approche subjective, de son côté, considère qu'une ethnie est faite de l'ensemble des individus qui ont conscience d'y appartenir.

Pour Max Weber, les « groupes ethniques » sont « des groupes humains qui font preuve d'une croyance subjective dans leur ascendance commune, à cause de ressemblances dans le type physique, dans les coutumes, ou de souvenirs partagés dans l'expérience de la colonisation et des migrations »<sup>98</sup>. Pour lui, l'appartenance ethnique ne constitue pas un groupe : elle en facilite la formation en particulier dans le domaine politique.

Partant de ces définitions, nous retiendrons que l'ethnie se définit comme un groupe d'individus vivant dans un espace donné, partageant une langue et une culture communes, ayant une structure familiale, économique, sociale homogène et se

---

<sup>95</sup> Jean Paul Mbuya, *Ethnicité et Ethnie. Perspective théorique*, Cours SOC-4521.11, Faculté des Sciences sociales, Notes de power point, Université d'Ottawa, hiver 2013.

<sup>96</sup> Amselle J-L., *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et État en Afrique*, Paris, La découverte, 1985, p. 15, note 3, cité par Jean Baptiste Mbonabucya, *Ethnicité et conflit ethnique*, p. 40.

<sup>97</sup> Xavier Bienvenu Kitsimbou, *La démocratie et les réalités ethniques*, p. 16.

<sup>98</sup> Max Weber cité par Jean-Loup Amselle, « Ethnie », *Encyclopedia Universalis*, en ligne, consultée le 1<sup>er</sup> mai 2013. <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/ethnie/#>.

reconnaissant un même ancêtre commun. Les membres d'un groupe ethnique proclament leur unité sur la base de la conception qu'ils se font de leur spécificité (traditions, croyances, us et coutumes).

Chez les Baluba, l'appartenance ethnique, un autre déterminant social, est celui de la propriété foncière qu'ils considèrent comme inaliénable. Ce sentiment justifie leur attachement à leur terre qu'ils pensent donnée par Dieu et léguée par les ancêtres. La société est donc organisée en chefferies fondées sur le lien de sang. Le chef reste le détenteur du pouvoir et de l'autorité politique, transmis par héritage du père au fils. Ces structures constituent la matière de la prochaine section.

### 3.2.3 Ethnicité et identité ethnique

Des théories instrumentalistes et mobilisationnistes<sup>99</sup> considèrent l'ethnicité comme « une expression d'intérêts communs, une ressource dans la conquête du pouvoir politique et des biens économiques dans le cadre d'un processus de compétition »<sup>100</sup>. Les partisans de cette théorie du groupe d'intérêt voient l'ethnicité comme une solidarité émergeant dans des situations conflictuelles. Dès lors, l'ethnicité est perçue comme une affiliation sociale en concurrence, dissimulant les antagonismes de classes sociales. C'est dans cette attitude que naissent les hostilités créant des conflits divers.

Lorsqu'un individu se sent différent des autres, il se crée une sorte d'individualité et de détermination d'identité. Chaque personne est, en quelque sorte, semblable à elle-même. L'identité peut être individuelle ou collective. Quand on possède des éléments identitaires avec d'autres et lorsqu'on partage ces qualités (ou défauts) avec eux, on a une identité collective. Alors les référents comme religion, culture, ethnie, profession, etc.,

---

<sup>99</sup> Dans la tentative d'explication de l'ethnicité, cette théorie s'appuie sur des groupes ethniques utilisés comme des instruments mobilisés pour la conquête des biens et du pouvoir politique. Cela favorise la solidarité des groupes ethniques instrumentaux créés et maintenus pour obtenir des avantages collectifs de l'ethnie. C'est le principal instrument des acteurs politiques en Afrique.

<sup>100</sup> Glazer et Moynihan, cités par Jean Paul Mbuya, cours, *idem*.

confèrent à un individu une identité<sup>101</sup>. De cette même façon, peut se créer une identité professionnelle ou une identité ethnique qui marque la différence avec d'autres ethnies. Dans cet ordre, il y a une relation entre ethnicité et identité culturelle, parce qu'il existe des catégories identitaires d'individus, telle que la religion, la culture ou la langue<sup>102</sup>.

Le phénomène ethnique n'est pas statique. L'ethnicité est un mouvement qui évolue et qui n'est jamais finalisé. Dans cette dynamique, l'ethnicité est un processus mis en mouvement par des forces extra-ethniques (discrimination, xénophobie, etc.) ou intra ethniques (idéologies ethniques), ou encore de défense ou de promotion des intérêts des groupes. Parce que l'ethnicité est dans un mouvement dynamique, elle confère à l'individu ou à la collectivité une identité dynamique<sup>103</sup>.

### *Ethnie et tribu*

En RD Congo, les concepts d'ethnie et de tribu ne sont pas faciles à cerner et sont souvent utilisés l'un pour l'autre : « Parfois le mot tribu a été supplanté par celui d'ethnie plus large ou par celui de sous-ethnie »<sup>104</sup>. La notion d'ethnie a été redéfinie lors de la colonisation en Afrique : popularisé par les scientifiques allemands, le concept a quitté le domaine religieux pour prendre le sens de « non-civilisé » plutôt que de « non-chrétien ». Durant l'époque coloniale, les « ethnies » devinrent ensuite des « tribus », pour écarter l'idée d'« Ethnie-nation », notion réservée aux États occidentaux<sup>105</sup>. Après examen de diverses définitions, J-L. Amselle conclut que l'ethnie (ou la tribu au sens large) est l'équivalent d'un « État-nation » en Europe<sup>106</sup>. Pour Paul Mercier, les membres de

---

<sup>101</sup> Jean Paul Mbuya, *Identité, comportements scolaires et minorités. Une étude comparée des performances scolaires des élèves immigrés originaires des Antilles et ceux d'Afrique subsaharienne dans les écoles secondaires du Québec*, thèse, Laval, Université Laval, juin 2001, p. 77.

<sup>102</sup> *Ibidem*, p. 84.

<sup>103</sup> La démarche d'inculturation de l'Évangile s'inscrit dans une telle dynamique : l'Évangile interagit avec une culture à laquelle il s'adapte tout en la transformant.

<sup>104</sup> Xavier Bienvenu Kitsimbou, *La démocratie et les réalités ethniques*, p. 19.

<sup>105</sup> Jean Baptiste Mbonabucya, *Ethnicité et conflit ethnique*, p. 43.

<sup>106</sup> J. L. Amselle, « Ethnie », en ligne. Jean-Loup Amselle cité par Jean Baptiste Mbonabucya, *Ethnicité et conflit ethnique*, p. 40.

l'ethnie descendent d'un ancêtre commun ayant une même origine, possédant une culture homogène et parlant une langue commune»<sup>107</sup>.

Dans un sens plus restreint, lorsqu'on considère les espaces d'échanges, les espaces étatiques, politiques et guerriers, les espaces linguistiques ainsi que les espaces culturels et religieux, une tribu est plutôt un sous-ensemble de l'ethnie. Jean Mampouya considère que « la tribu est [...] une structure anthropologique dynamique saisie non dans sa juxtaposition mécanique, mais dans sa connexité avec les autres formes d'organisation sociale telles que le lignage, le clan, l'ethnie, le peuple [...] »<sup>108</sup>. Et l'auteur ajoute :

« [...] en tant que groupe social, la tribu a sa psychologie : la psychologie tribale qui dans le vécu immédiat se traduit chez l'individu par un repli spontané dans son univers ; la psychologie tribale englobe tout un faisceau de sentiments, des émotions, des préjugés, des mythes, des traditions [...]; elle est essentiellement subjective dans la mesure où l'individu place au centre de l'univers son propre groupe auquel il attribue de nombreux superlatifs »<sup>109</sup>.

L'individu se trouve ici en rapport immédiat avec le milieu qui l'entoure, sa principale référence.

Le concept de « population » est différent de celui d'ethnie ou de tribu. Une population est un ensemble d'individus vivant en un lieu donné, d'une région, d'un pays, etc. Elle « inclut les éléments étrangers, immigrés, allogènes, en plus des autochtones et du peuplement, notion plus historique ou plus orientée vers la distribution spatiale »<sup>110</sup>. Quant au mot peuple, il s'applique à un ensemble de personnes « doté d'un minimum de communauté de vie ou de conscience »<sup>111</sup> dans n'importe quel espace régional, tribal, ethnique, ou national.

---

<sup>107</sup> Paul Mercier, cité par J. L. Amselle, « Ethnie », dans *Encyclopaedia Universalis*, idem, consulté en ligne.

<sup>108</sup> Jean Mampouya, *Histoire critique de la démocratie au Congo*, Paris, L'Harmattan, 1995, p. 95. Cité par Xavier Bienvenu Kitsimbou, *Idem*, p. 20.

<sup>109</sup> *Ibidem*.

<sup>110</sup> *Ibidem*.

<sup>111</sup> *Ibidem*.

Compte tenu de ces observations, voici comment pourraient s'articuler les notions de tribu, d'ethnie et de population dans le schéma sociologique général des communautés africaines :

Individus → famille restreinte (famille nucléaire) → famille élargie (famille étendue, clan) → tribu (au sens strict) → ethnie (État, État-nation) → Population<sup>112</sup>.

L'harmonie a longtemps caractérisé la cohabitation des ethnies dans l'histoire de la RD Congo; mais aujourd'hui l'identité ethnique est au centre de toute la problématique conflictuelle qui secoue la vie politique congolaise. Une brève analyse de la situation apportera un éclairage sur l'origine et les causes des principaux conflits quasi cycliques dans le paysage politique et social, soit entre diverses ethnies, soit au sein de la même ethnie.

### **3.2.4 Les principaux conflits et leurs causes dans la société traditionnelle luba**

Dans cette étude, nous nous appuyons sur les recherches faites par le service du Programme de Consolidation de la Paix (PCP)<sup>113</sup> et Manifestation Socio-économique des conflits dans la province du Katanga. Ces données ont été confirmées par les témoignages recueillis au cours des entrevues faites sur le terrain auprès des Baluba du Katanga.

Selon l'étude de la MONUSCO<sup>114</sup>, les conflits se regroupent en conflits fonciers, conflits coutumiers, conflits liés au contrôle et à l'exploitation des ressources naturelles et

---

<sup>112</sup> Dans cette composition de l'ethnie, il existe des réalités sociologiques plus restreintes et plus délimitées, fondées sur la parenté et le lignage, subdivisions hiérarchisées que nous établirons particulièrement pour l'ethnie des Baluba.

<sup>113</sup> Sur demande du Gouvernement de la RDC et suite à l'adoption de la Résolution 1925 du Conseil de Sécurité, les Nations Unies et la Banque Mondiale ont conjointement initié (en 2007) la formulation d'un Programme de Consolidation de la Paix (PCP) pour les zones non couvertes par le programme de Stabilisation et Reconstruction des zones sortant des conflits armés (STAREC). La conception du programme a été discutée avec le Ministre du plan [28 septembre], avec le Premier Ministre [16 novembre], avec le Ministre de la Coopération Internationale [25 novembre], et présentée aux donateurs [17 Novembre]. Ces données manquent la mention d'édition et sont conservées à la Division provinciale du Plan.

<sup>114</sup> Le programme de consolidation de la paix répond à un besoin reconnu par les partenaires techniques et financiers qui ont réaffirmé, au cours d'une retraite des Chefs de Coopération et des Ambassadeurs le 1<sup>er</sup> Octobre 2010, les liens étroits entre la reconstruction de l'État, la consolidation de la paix et la



des conflits liés aux rivalités ethno-politiques. À ces différentes catégories nous pouvons ajouter les conflits qui surgissent au sein des familles et des Églises.

### *Les conflits fonciers*

Les causes des conflits de propriété viennent de diverses sources, mais presque la moitié sont des conflits fonciers déférés devant les juridictions: contestation des dossiers relatifs aux conflits parcellaires, spoliation d'immeubles et de titres de propriété foncière, vente illicite d'immeubles, occupation illégale d'un fonds sans titre ni droit, faux et usage des faux, déplacements des limites, violation de domiciles, contestations lors du partage lors d'héritage, etc. Les conflits fonciers ont des conséquences socioéconomiques graves dans la vie de la société luba.

### *Les conflits coutumiers<sup>115</sup>*

Cette étude a identifié des conflits coutumiers liés à la contestation du chef de chefferie en fonction ou à sa destitution, à sa succession à ce poste au moment de la vacance du trône, à la contestation du chef désigné, etc. Lorsqu'ils dégénèrent en conflits armés, les conflits coutumiers ont des conséquences socioéconomiques néfastes sur les hommes et les femmes, tel que: déplacement des populations, séparation des enfants de leurs parents, violations des droits humains (meurtre, assassinat, traitement inhumain et dégradant, incarcération illégales, séquestration des biens et des personnes, etc.), violences sexuelles, insécurité alimentaire, malnutrition, hausse de prix des denrées alimentaires, persistance des groupes armés non démobilisés alimentés par différents chefs coutumiers et recrutement des enfants dans les groupes armés.

Chaque vague de guerre institue ses Chefs ; ainsi le cycle des conflits devient répétitif. La frustration des chefs destitués devient la principale cause de fréquents conflits. Depuis le temps des mouvements de migration vers le XV<sup>e</sup> S., les premiers chefs

---

décentralisation. Les conflits et leurs causes sont confirmés par nos interlocuteurs dans nos recherches de terrain faites dans le milieu.

<sup>115</sup> Ces données sont recueillies et organisées par Mbuya Lubanzé Popopo, Chef de Division Provinciale du Plan, province du Katanga, RDC. Il est originaire de l'ethnie luba du Katanga. Entrevue faite à son bureau, Lubumbashi, le 05 juillet 2011.

furent des pygmées, autochtones de l’Afrique centrale. La seconde vague commence avec les chefs issus de la dynastie de Mbidi Kiluwe, fondateur de l’empire luba. Lors de la traite des esclaves au XVIII<sup>e</sup> siècle, les Arabes avaient institué d’autres chefs. Tandis qu’avec la colonisation, les chefs insoumis étaient immédiatement remplacés par d’autres, placés comme des « Capita » (surveillants) avec responsabilité de représenter l’administration coloniale. En 1960, lors de l’indépendance, le parti politique Balubakat a installé et remis dans leur droit les chefs remplacés par les colonisateurs. Pendant le régime du parti unique de Mobutu, certains chefs se sont vus intronisés par le parti unique, Mouvement Populaire de la révolution (MPR); au changement du régime, certains chefs ont repris leurs droits avec l’arrivée de l’AFDL de L.D. Kabila ou avec complicité de certaines forces rebelles, telle que les Maï maï<sup>116</sup>.

Dans cette catégorie des conflits coutumiers, nous incluons aussi les conflits des terres et des chaînons de pêche autour des lacs et le long du fleuve. Ces conflits éclatent entre des individus ou entre des chefs de Chefferies ou des villages, encouragés parfois par l’autorité administrative de l’entité. Lors de la succession au chef du village, chaque personne connaît les limites de ses terres.

#### *Les conflits liés aux rivalités ethno-politiques*

La province du Katanga a connu des conflits interethniques alimentés par les rivalités politiques. En 1990, certaines ethnies originaires de la province du Kasai étaient expulsées du Katanga. En outre, la région des Baluba étant enclavée, les rivalités permanentes naissent encore entre le Sud et le Nord, créant des tensions entre les ethnies. Bien qu’un calme relatif soit revenu actuellement dans la province, ces conflits pourraient encore ressurgir à tout moment, surtout quand on tend vers les échéances électorales.

---

<sup>116</sup> Le terme Maï maï vient du mot *maï* (*maji*) qui signifie eau en Kiswahili, langue parlée dans certaines provinces du Congo et en Tanzanie, au Burundi, au Rwanda, en Ouganda et au Kenya. Ce mot est utilisé comme slogan « *maï maï* » pour dire que les combattants sont invulnérables et les balles tirées tombent comme de l’eau sans percer les corps suite aux fétiches. Le cri-slogan est souvent lancé par des milices en attaque armée; ces jours, il s’agit surtout des groupes d’autodéfense population initiés par L. D. Kabila pour défendre les intérêts de la population locale. Certains règlements de compte ont été perpétrés de façon coutumière ou à la manière du village.

Certains hommes politiques entretiennent parfois des milices prêtes à intervenir dans les combats.

Nous retenons donc que les conflits liés aux rivalités ethno-politiques se manifestent au sein de l'ethnie ou dans des affrontements interethniques, souvent avec spoliation des biens, appauvrissement ou expulsion des populations, discrimination pour l'accès au pouvoir et aux avantages sociaux.

#### *Les conflits familiaux*

Les conflits familiaux naissent entre les conjoints ou entre les membres d'une même famille ou d'un même clan. Nous avons récolté de nombreuses données à ce sujet au cours de nos entrevues de terrain. Les conflits les plus fréquents sont l'adultère, le vol, la succession parentale et le partage des biens de la famille.

Les Baluba recherchent la santé seigne et la vie forte. Ils se méfient de ceux qui diminuent la force vitale. Les sorciers sont ainsi mal considérés en famille. La mort d'une personne n'est pas acceptée et devient souvent une source de conflits familiaux.

#### *Les conflits des Églises*

L'ensemble de la région des Baluba a été évangélisée par diverses Églises missionnaires pendant la période coloniale. Après l'indépendance, la succession au sein des églises est devenue sujet des conflits permanents lors des changements de responsables, peut-être sous l'influence de la tradition privilégiant l'héritage.

### **3.2.5 Quelques exemples du processus ritualisé de réconciliation chez les Baluba**

Comme de nombreux peuples Bantu, les Baluba de la RD Congo avaient des moyens pour résoudre la plupart de ces types de conflits, en s'appuyant notamment sur des croyances religieuses communes<sup>117</sup>. Les premières entrevues faites avec les anciens de la société luba révèlent que ces pratiques traditionnelles de réconciliation réussissaient

---

<sup>117</sup> Entrevue avec Kasongo Ilunga B, une personne âgée, originaire de l'ethnie luba (âge approximatif de 99 ans). Entrevue du 25 Septembre 2010 à Lubumbashi.

généralement assez bien. Le processus respectait les éléments essentiels pour un rétablissement de relations adéquates dans la société; il misait sur la présence et la participation de toutes les parties concernées, principalement les offenseurs et les victimes, et sur la nécessité pour chacun de dire la vérité en toute franchise. Il pouvait s'appliquer à la réconciliation entre des individus d'une même famille, d'un clan, de villages ou de groupes sociaux au sein d'une ethnie et, jusqu'à un certain point, à la résolution de conflits interethniques. Dans plusieurs cas étudiés, le processus de la réconciliation est similaire et les démarches suivent une même dynamique. Nous reviendrons plus loin sur les différentes étapes conduisant à une solution acceptable par les deux parties devant la communauté, supportée par les vivants et les morts comme témoins. Il arrive que la réconciliation ne concerne pas seulement les vivants. Un conflit qui avait eu lieu avec un membre de famille avant sa mort, peut trouver solution, même après la mort de ce dernier<sup>118</sup>. Le défunt est représenté par les membres vivants pour harmoniser les relations restées tendues.

Voici deux exemples qui illustrent la résolution de conflits selon ce processus traditionnel. La rivière Lubilanji forme une frontière naturelle entre la province du Katanga et celle du Kasaï Orientale. Depuis la mission par les Baluba au-delà de cette rivière<sup>119</sup>, des conflits meurtriers opposaient les Baluba et les Lulwa, deux ethnies en mal de cohabitation. Les Baluba, venus dans une expédition de guerre, avaient traversé la rivière pour lutter contre les ethnies voisines, particulièrement les Lulwa, qui faisaient des incursions dans leur territoire. Les Baluba ont alors été considérés par les populations lulwa comme envahisseurs, des étrangers originaires de la région des Baluba du Katanga. Ces conflits ont été à la base de la création de la sécession du Sud-Kasaï. Mutamba Makombo présente comme suit ce récit d'une réconciliation ethnique réussie depuis 1961<sup>120</sup>.

---

<sup>118</sup> Professeur Kajoba Kilimbo Kipai, Université méthodiste au Katanga, entrevue faite à Mulungwishi, le 07 janvier 2013.

<sup>119</sup> Cette histoire est racontée par Ngoy Ntambo Lulu, chef coutumier de la chefferie Munza, Kabongo. Il est de la 10<sup>ème</sup> génération depuis cette expédition, dit-il dans une entrevue faite à Kamina. Voir aussi Albert Kalonji Ditunga Mulopwe, *Congo 1960 : La sécession du Sud-Kasaï. La vérité du Mulopwe*, p. 13.

<sup>120</sup> *Ibidem*.

Les problèmes des terres opposèrent les Baluba et les Lulwa : les violences, assassinats et vengeances firent plusieurs victimes. Les fréquentes missions de réconciliation ne rétablirent pas une paix durable. À l'issue de plusieurs consultations et médiations, la réconciliation n'est intervenue qu'en 1961. Un pacte d'amitié et de non-agression fut conclu entre les chefs coutumiers conformément au processus traditionnel. L'union fut scellée par une cérémonie dite « *kutua ndondo* » (déclarer un aveu). Le rite exige de tuer un chien à coup de pieds. Les chefs réconciliés ont partagé et mangé sa chair, symbole extérieur de l'union. Par le sang du chien, on a juré et promis de ne jamais faire la guerre. En raison de sa conformité au rituel traditionnel, ce pacte est respecté jusqu'aujourd'hui; personne ne peut le transgresser sous peine de malédiction de mort, dit un chef coutumier :

« Il est possible de puiser dans nos traditions certaines règles pratiques applicables dans la vie politique moderne. J'en suis aussi convaincu. Vous en avez la preuve avec ce pacte : il vaut plus qu'un traité et pourtant aucun papier n'a été signé et tous les individus, chefs ou non, se sentent liés par ce pacte, de père en fils et de génération en génération. Telle est la force de notre culture. Elle mérite d'être mise en valeur »<sup>121</sup>.

Dans la tradition africaine, le respect pour le chef, l'obéissance à ses ordres sont obligatoires. Ce qui maintient son prestige, c'est l'idée mystique qu'il représente des esprits et des puissances divines et « que le peuple vit par lui comme le corps vit par la tête »<sup>122</sup>.

Un second cas est celui des démarches de réconciliation menées en 2003 sous la médiation de l'Église. Ces démarches concernaient la réconciliation entre les troupes militaires loyales et les factions armées « Maï maï », à Kamina au Nord de la province du Katanga. Dans ce processus, on choisit Mgr Ntambo Nkulu Ntanda, évêque de l'Église Méthodiste Unie comme médiateur. Les deux parties sont parvenues à un accord et l'ont

<sup>121</sup> Mutamba Makombo, J.M.K, « Congo-Kinshasa: la fin du conflit Lulwa-Luba (1961), tiré de l'histoire du Congo par les textes », dans Albert Kalonji Ditunga Mulopwe, *Congo 1960. La sécession du Sud Kasai. La vérité du Mulopwe*, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 53-84.

<http://books.google.ca/books?id=CFSzu72DifUC&pg=PA64&lpg=PA64&dq=rivi%C3%A8re%2BLubilanji&source=bl&ots=QCJBLOXwRl&sig=We873ch3q2Ii5ip3UOgf99WE0Ho&hl=fr&sa=X&ei=Jh-eUcXtEImQ0QH05IG4Cg&ved=0CGEQ6AEwCA#v=onepage&q=rivi%C3%A8re%2BLubilanji&f=false>

<sup>122</sup> Henri A. Junod, *Moeurs et coutumes bantous. La vie d'une tribu sud-africaine, Tome 1 : Vie Sociale*, Paris, PAYOT, 1936, p. 370. Consulté en ligne, juin 2013. <http://www.lesbantous.fr/livres.php>

respecté. Cela montre la crédibilité de l'Église et le rôle qu'elle peut jouer dans la résolution des conflits en RD Congo, un pays où la religion a un impact dans la vie des populations.

### 3.3 Rapprochement avec la Bible et choix de Genèse 32-33

Les pratiques traditionnelles de réconciliation des Baluba présentent des ressemblances avec certains épisodes bibliques d'harmonisation de relations brisées. Cette proximité conceptuelle permet d'examiner leurs ressemblances et différences et d'établir une corrélation entre les deux dans une double démarche d'intégration de l'Évangile dans la culture et d'éclairage de la culture par les Écritures saintes. Les relations fraternelles se tissent entre des frères et sœurs dans la Bible, parfois difficiles<sup>123</sup>, mais deviennent possibles. Dans une analyse narratologique de plusieurs récits, en commençant par le meurtre d'Abel par Caïn (Gn 4. 1-16), les récits racontent les relations d'amour, de haine, de rivalités et de jalousie, de meurtre et de viols entre frère et frère, frère et sœur ou sœurs entre elles.

Dans ces conflits familiaux, les relations difficiles soulèvent la question d'une fraternité identitaire où chacun construit sa personnalité propre, pour aboutir à une meilleure relation avec les autres. Il faut donc, soit un temps ou une distance à chacun pour devenir autonome. Certains récits tragiques, tel que celui de Abel et Caïn, présentent un amour ambigu, cause d'échec de la fraternité. Du récit de Jacob, Anne-Laure Zwillling retient qu'il avait été nécessaire à chacun de deux jumeaux de reconstruire sa personnalité et de s'établir de façon autonome loin de la face de l'autre. Dans cette analyse synchronique, nous comprenons qu'après le rétablissement de leur fraternité et l'harmonisation de leurs relations, ils sont restés réconciliés, mais séparés pour éviter de nouveaux conflits. Dans la Bible, selon Zwillling « la fraternité n'est pas donnée; elle doit être construite, établie et mise en place par les frères eux-mêmes »<sup>124</sup>. C'est pourquoi le processus de réconciliation appelle à une démarche que tout membre doit entreprendre pour le rétablissement des relations brisées.

<sup>123</sup> Anne-Laure Zwillling, *Frères et sœurs dans la Bible*, p. 1.

<sup>124</sup> *Ibidem*, p. 184.

L'analyse narrative de Gn 33.1-17, faite par Alfred Agyenta affirme que la réconciliation est acquise lorsqu'Ésaü retourne chez lui, même s'il n'y a pas de demeure physique commune avec Jacob. Cette affirmation s'appuie, par exemple, sur l'absence de menace de violence et sur le fait que les frères collaborent pour enterrer leur père (Gn 27. 41; 35. 27-29). Leur réconciliation est sincère et a un caractère spirituel, avec changement d'attitude et sans désir de tuer. La réconciliation est généralement plus que le fait de mettre les gens ensemble<sup>125</sup>.

En montrant la similarité avec les relations fraternelles dans la famille africaine, Lévi Ngangura Manyanya analyse la détérioration de la fraternité de Jacob et Ésaü, deux frères jumeaux ennemis, qui se généralise à toute la communauté<sup>126</sup>. L'évaluation théologique du récit confirme la fin des rivalités sans affrontement sanglant; sur le plan religieux, Jacob voit en son frère l'image de Dieu; le Dieu de Jacob est aussi le Dieu d'Ésaü. Il bénit les deux par la progéniture, les troupeaux et d'autres biens (Gn 33. 9).

#### Choix de Genèse 32–33 : Jacob et Ésaü pour une réconciliation effective

Par le choix de notre texte, nous croyons que l'épisode de Genèse 32–33 nous aidera à interroger la Bible sur les lieux où l'Écriture gère une situation de conflits similaire à celle connue dans la famille africaine et à considérer les propositions des solutions adaptées à la situation d'une communauté locale.

Le choix de Genèse se justifie donc par la similarité trouvée dans les relations tendues entre les enfants de la famille - la péricope détermine et fixe la généalogie des patriarches qui débouche sur l'ancêtre d'Israël - Une élection est faite par le Dieu unique - La péricope engage et interpelle toutes les religions sur la préoccupation de résoudre les conflits par une réconciliation durable - La situation finale du conflit connaît un aboutissement heureux entre Jacob et Ésaü - Elle peut s'appliquer à la société luba, éprise

<sup>125</sup> Alfred Agyenta, «When **Reconciliation Means** More than the **Re-Membering** of **Former Enemies**. The Problem of the Conclusion to the Jacob-Esau Story from a Narrative Perspective (Gen 33, 1-17) », *ETHL* (Ephemerides Theologicae Lovanienses) 83/1 (2007), p. 123-134.

<sup>126</sup> Lévi Ngangura Manyanya, *La fraternité de Jacob et d'Ésaü (Gn 25—36), Quel frère aîné pour Jacob?* Labor et Fides, Genève, 2009, p. 348-349.

d'un héritage familial et à la société congolaise pour une résolution efficace des conflits dont nous avons déjà parlés.

Dans notre étude des conflits, nous nous arrêterons particulièrement au récit de la rencontre entre Ésaü et Jacob (Gn 32–33) et à leur manière de rétablir un lien brisé. Ce récit montre qu'il peut y avoir différentes façons de résoudre un conflit et de réaliser une réconciliation, lorsqu'il y a le désir sincère d'y parvenir. Cette logique est aussi présente dans la famille africaine Baluba. Leurs pratiques traditionnelles de réconciliation ont des éléments essentiels à intégrer pour favoriser les relations tendues et brisées au niveau familial, ethnique et même régional. Dans une sorte de christologie africaine, les Baluba estiment que Dieu n'a pas créé une communauté divisée ; si la fraternité se construit, la réconciliation concerne l'harmonisation des relations dans toute la communauté sociale. La fraternité entre Ésaü et Jacob nous donnera les pistes scripturaires qui aideront l'Église à la réconciliation des membres dans un conflit.

### **3.4 Hypothèse**

L'hypothèse qui guide notre démarche est que la réinterprétation du processus et des rites traditionnels luba de réconciliation à la lumière de la Bible pourrait inspirer aux Églises un modèle chrétien inculturé de réconciliation pour contribuer à la résolution des conflits actuels et à l'établissement d'une paix sociale durable en RD Congo.

Nous soutenons que certaines pratiques traditionnelles peuvent être adaptées et être intégrées à un modèle de réconciliation actualisé. Nous étudierons comment on pourrait tirer profit des pratiques traditionnelles de réconciliation des Baluba, en particulier le processus et les rites qui en sanctionnaient le résultat. Ensuite, nous les réinterpréterons en les mettant en corrélation avec une appropriation chrétienne du récit de la réconciliation entre Ésaü et Jacob. Dans une démarche d'inculturation, cela nous conduira à faire la proposition d'un processus chrétien de réconciliation pour aujourd'hui.

Pour atteindre le but visé, notre étude consiste à faire d'abord un examen du processus traditionnel de réconciliation chez les Baluba et de la manière dont il survit



dans la société congolaise actuelle. Nous procéderons ensuite à l'étude du récit de la réconciliation entre Ésaü et Jacob (Gn 32–33), et en ferons une appropriation à la lumière des enseignements de Jésus et de Paul dans le Nouveau Testament. Puis nous établirons une corrélation entre les deux analyses pour élaborer un modèle de réconciliation chrétien et inculturé qui sera proposé aux Églises pour aider les personnes et groupes impliqués à résoudre leurs conflits et à parvenir à une réconciliation durable.

### **3.5 Exposé et justification de la démarche**

Notre recherche comporte plusieurs dimensions qui requièrent chacune une approche appropriée. Nous avons d'abord fait une enquête de terrain et recueilli le point de vue de divers interlocuteurs sur des questions comme celle de l'étude de la religion traditionnelle et de ses rituels, le processus et le rituel de réconciliation chez les Baluba. Nous avons ensuite étudié les possibilités de les intégrer dans une démarche d'inculturation de l'Évangile et avons enfin évalué les chances de réussite d'un modèle chrétien de réconciliation inculturé dans le contexte congolais.

Nos entrevues se sont faites auprès de trois groupes de participants. Le premier était constitué de membres de l'ethnie luba, répartis en deux types. Nous avons interrogé d'abord des Baluba vivant dans leur milieu d'origine, où ils demeurent le témoin privilégié de la tradition luba. Nous nous sommes adressés aussi à des Baluba vivant en milieu urbain pour vérifier la permanence des pratiques traditionnelles en dehors de leur espace géographique d'origine. Un second groupe était composé de prêtres catholiques et des pasteurs protestants, qu'ils appartiennent ou non à l'ethnie luba. Nous avons exploré avec eux la question de l'inculturation et la possibilité d'intégrer des pratiques traditionnelles de réconciliation dans la résolution contemporaine des conflits. Un troisième groupe réunissait des gestionnaires politiques de la province du Katanga pour étudier leur implication dans le processus de réconciliation et vérifier si nos propositions pourraient être applicables à d'autres ethnies de la RD Congo.

Pour effectuer les recherches de terrain, nous avons généralement procédé par tables rondes en adoptant une méthode d'entrevues qualitatives inspirée des techniques

d'entretien semi-structurées, proposé par Gerald Boutin<sup>127</sup> : nos questions étaient essentiellement ouvertes, laissant les interviewés exprimer librement leurs idées, leurs opinions et état d'esprit. On trouvera en annexe les différentes questions préparées pour ces trois groupes d'interlocuteurs et quelques précisions sur la procédure d'analyse des données.

Dans le choix des participants, nous avons appliqué les techniques préconisées par Seidman<sup>128</sup> pour assurer une représentativité adéquate. Dans une recherche qualitative, le nombre des personnes interrogées est restreint; il ne constitue pas un échantillon représentatif au sens statistique du terme<sup>129</sup>. Cependant nous avons tenu compte des diversités ethniques et culturelles et des catégorisations des participants (clercs, laïcs, etc.)<sup>130</sup>. Quant à l'abondance des données, nous nous sommes basés sur un principe de saturation : on admet généralement qu'on a recueilli l'essentiel des données lorsqu'on constate une redondance dans les propos des personnes interrogées<sup>131</sup>.

Après la cueillette des données de la tradition, nous avons fait une réflexion sur le récit biblique de Genèse 32–33. En nous basant sur une approche narrative centrée principalement sur le déroulement de l'intrigue et la manière dont progresse la réconciliation, nous avons cherché à identifier les éléments qui ont facilité la réconciliation de Jacob et d'Ésaü. Pour faire une appropriation chrétienne de cet épisode, nous avons pensé et interprété ces éléments en fonction des valeurs évangéliques associées à la réconciliation dans deux passages du Nouveau Testament et qui peuvent en fournir les fondements théologiques: les exigences exprimées par Jésus dans une section du Sermon sur la montagne où il commente l'interdit du meurtre (Mt 5. 21-26), et le développement que Paul fait sur la réconciliation en 2 Co 5. 11-21.

---

<sup>127</sup> Gérald Boutin, *L'entretien de recherche qualitatif*, Les presses de l'Université de Québec, Sainte-Foy, 1997, p. 103.

<sup>128</sup> I. E. Seidman, *Interviewing as a Qualitative Researches*: A guide for researchers in Education and the Social Sciences, 2<sup>e</sup> éd., New York, Teachers College Press, 1988, cité par Gerald Boutin, *L'entretien*, p. 107.

<sup>129</sup> *Ibidem*, p. 165.

<sup>130</sup> Dans nos recherches préliminaires, nous avons retenu un échantillon de 24 participants dont 20 avaient répondu et participé aux entretiens. La seconde phase de nos entrevues a réuni plusieurs répondants qui venaient soit seul, soit au nombre qui a atteint douze participants à la fois.

<sup>131</sup> Gérald Boutin, *L'entretien de recherche*, (note 2), p. 36.

Dans la corrélation critique, nous ferons d'abord un discernement et une sélection parmi les éléments traditionnels et bibliques du processus de réconciliation pour les intégrer dans notre proposition. Suivant l'approche de Paul G. Hiebert, les éléments de croyances anciennes et des coutumes traditionnelles<sup>132</sup> seront examinés avant leur rejet ou leur acceptation en rapport avec leur signification et leur place dans la culture. Nous les évaluerons à la lumière des normes bibliques. Cette partie de la démarche consistera donc à : 1) rassembler toutes les informations sur les éléments traditionnels du processus de réconciliation ; 2) étudier l'enseignement biblique sur la réconciliation ; 3) évaluer les éléments traditionnels à la lumière de la Bible ; 4) proposer une nouvelle pratique chrétienne contextualisée en intégrant à la fois les éléments traditionnels retenus et les éléments bibliques qui viennent les transformer ou les enrichir.

Notre réflexion sur le récit biblique de Genèse 32–33 est basée sur une analyse narrative qui se situe dans le registre des approches synchroniques. Ces approches concentrent l'attention du lecteur sur le texte dans son état final, tel qu'il se donne à lire<sup>133</sup>, sans discuter de la valeur historique du récit. Nous chercherons à déterminer les étapes<sup>134</sup> de l'intrigue autour de la réconciliation entre Ésaü et Jacob en nous laissant guider par le récit lui-même<sup>135</sup>. Nous serons attentifs à la voix narrative qui oriente le lecteur en lui donnant les clarifications dont il a besoin pour comprendre le texte<sup>136</sup> tout en lui dissimulant certaines informations de manière à le faire coopérer à la construction du sens. La manière de raconter du narrateur incite aussi le lecteur à avoir de l'empathie, de la sympathie ou de l'antipathie à l'égard de Jacob ou d'Ésaü<sup>137</sup>. La narration pousse aussi le lecteur à s'impliquer lui-même, à imaginer les suites de cette histoire de

---

<sup>132</sup> Paul G. Hiebert, *Anthropological insights*, p. 183-192.

<sup>133</sup> Robert David, Manuel Jinbachian (éd), Traduire la Bible hébraïque : de la Septante à la Nouvelle Bible Segond = Translating the Hebrew Bible : from the Septuagint to the Nouvelle Bible Segond, Montréal, Médiaspaul, 2005, p. 394-395.

<sup>134</sup> Daniel Marguerat, Yvan Bourquin, *Pour lire les récits bibliques. Initiation à l'analyse narrative*, Paris, Cerf, 2009, p. 50-61.

<sup>135</sup> Pierre Létourneau, « *Les méthodes synchroniques-Analyse narrative* » (notes du cours THB 6120), Faculté de théologie et de sciences des religions, Université de Montréal, Hiver 2011.

<sup>136</sup> Daniel Marguerat, *Pour lire les récits bibliques*, p. 139.

<sup>137</sup> *Ibidem*.

réconciliation et à faire des rapprochements avec sa vie personnelle. Cette approche narrative sera complétée par une appropriation chrétienne du récit.

En élaborant une corrélation critique entre les données des entrevues et les résultats des analyses bibliques, nous proposerons aux Églises et aux organismes impliqués dans les démarches de la réconciliation, un modèle de pratiques actualisées de réconciliation chrétienne pour la société luba, applicable aussi à d'autres ethnies congolaises encore marquées par les pratiques traditionnelles.

### **3.6 Conclusion**

Depuis l'indépendance de la RD Congo en 1960, les sources des conflits sont à peu près les mêmes, entraînées par les mêmes motivations : recherche de la vie pleine, du pouvoir et du mieux-être personnel. Les efforts de réconciliation produisent les mêmes résultats, pour le moins mitigés, à chaque période. Parfois les solutions proviennent de l'extérieur et elles ne correspondent pas à la problématique réelle du pays.

À cause de ces échecs, nous estimons qu'on doit envisager un retour sur l'expérience de la réconciliation dans la société traditionnelle. Il est possible, croyons-nous, de résoudre la plupart de ces conflits de façon durable grâce à une adaptation critique de la tradition par une démarche d'inculturation du christianisme. Dans le modèle traditionnel luba, la résolution des conflits, la réconciliation et l'harmonisation des relations se font dans une logique de la recherche de la vie et du bonheur. Divers éléments du processus (aveux, serments, engagements) contribuent à garantir la cohésion fraternelle et à éviter une nouvelle détérioration des relations communautaires.

Ces pratiques peuvent être éclairées par les Saintes Écritures en vue de leur adaptation au contexte actuel. L'épisode de la réconciliation entre Jacob et Ésaü, similaire à une situation qu'on trouve dans la culture luba, offre un point de rapprochement pertinent. Une réflexion chrétienne à partir de ce récit et des enseignements de Jésus et de Paul permettra d'établir une corrélation entre les éléments essentiels de la tradition et de

l'épisode biblique et de proposer un modèle chrétien inculturé susceptible de conduire à une réconciliation durable après un conflit. Tel est l'ambition de cette thèse.

## **Chapitre 4**

### **La société traditionnelle luba**

## 4.0 Introduction

Ce chapitre fait une description de la société luba et analyse sa religion traditionnelle. Ces préalables sont nécessaires pour situer ses processus et rites traditionnels de réconciliation qui feront l'objet du chapitre suivant. Dans ces démarches, nous nous appuyons notamment sur des ouvrages et des données collectées dans les milieux luba. Parmi les chercheurs qui ont recueilli des renseignements et traditions afin d'établir l'histoire, la culture et la religion de l'ethnie luba, nous nous référons au R. Pasteur W.F.P Burton, missionnaire protestant, au R. Père Tempels, le R.P. Colle, et à Mr E. Verhulpen<sup>1</sup>. Ils ont tous travaillé dans la région des Baluba et y ont fait des études intéressantes et instructives<sup>2</sup>. Nous avons également consulté d'autres auteurs qui ont aussi produit des ouvrages pertinents, tels que les textes luba, livre du missionnaire Théodore Theuws<sup>3</sup>.

### 4.1 Description de l'ethnie luba

Voyons de quelle manière se présentent l'histoire et le milieu géographique des Baluba. Nous invoquerons aussi la présence du rituel dans la culture, l'organisation sociale, l'autorité dans les villages et le mode de vie traditionnel dans l'empire luba.

#### 4.1.1 Éléments historiques et situation géographique de l'ethnie des Baluba

Une synthèse historique nous permettra de comprendre et de situer les populations luba dont nous voulons décrire les pratiques. L'histoire de l'empire luba a été transmise en général de façon orale. En dehors des récits, différents chercheurs ont recueilli des

---

<sup>1</sup> Le Rév. Pasteur W.F.P Burton est missionnaire protestant et le R. Père Tempels ont consacré leur vie missionnaire auprès des Baluba dans le Nord de la province du Katanga. Le R.P. Colle, de la Congrégation des Pères Blancs en Afrique, et Mr E. Verhulpen, administrateur belge du territoire luba, y ont fait de longs séjours lors de différents services et missions.

<sup>2</sup> Melville J. Herskovits, *L'héritage du noir. Mythe et réalité*, Paris, Présence africaine, 1962, p. 58. Leur présentation personnelle de ces auteurs précise les aires géographiques où ils ont fait des investigations nécessaires.

<sup>3</sup> Théodore Theuws, *Textes Luba*, Centre d'Exécution des Programmes Sociaux Indigènes (CEPSI), Élisabethville, Imprimerie belge du Congo, 1955.

renseignements et traditions afin d'établir l'histoire, les pratiques et la religion du peuple muluba.

a. Aspect géographique

L'aire géographique des Baluba s'étend de la rivière Kasai au sud jusqu'au lac Tanganyika au nord de la province du Katanga. Les Baluba occupent aujourd'hui à peu près tout le Nord, donc plus de la moitié de la province, dans les territoires de Kabongo, Kamina, Kaniama, Bukama, Malemba, Manono, Kabalo, Nyunzu, et dans les territoires de Kalemie et Moba qu'ils partagent avec d'autres ethnies. C'est une vaste région qui s'étend sur le bassin supérieur du fleuve Lwalaba<sup>4</sup> et ses grands affluents, dont la Lubilanji, la Lomami, la Lovoi et la Lubudi.

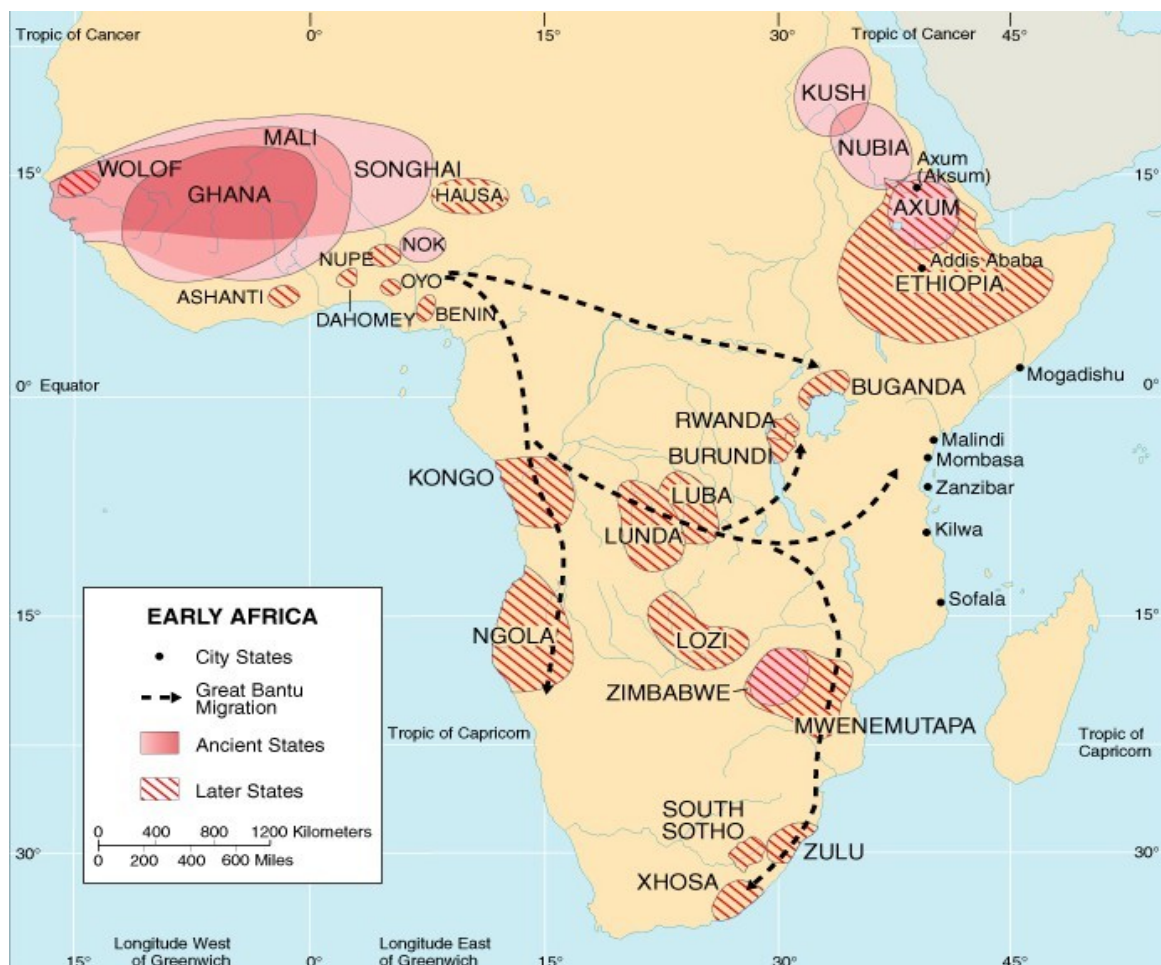
La région des Baluba est caractérisée par un climat tropical dominé par deux saisons (la saison pluvieuse et la saison sèche), des conditions favorables, de vastes étendues de savanes herbeuses, des boisés et des forêts luxuriantes où vivent toutes sortes de troupeaux d'animaux. Les Baluba vivaient naturellement des produits de la chasse, des champs, de la pêche et d'élevage. Jadis, les productions étaient réservées à leur économie de substance, sans grand besoin de développer une économie de marché. Grâce à ces activités agricoles, l'actuelle région du Nord-Katanga nourrit plusieurs centres urbains ainsi que d'autres provinces du pays. À cause de tous ces intérêts traditionnels et économiques, la base foncière et les terres sont cependant la source de plusieurs conflits entre les communautés locales.

---

<sup>4</sup> Dans la province du Katanga, le fleuve Congo est appelé Lwalaba, en son tronçon de la source jusqu'aux chutes « des enfers », à la ville de Kongolo. Et de là jusqu'à l'océan Atlantique, il est connu sous le nom du fleuve Congo.



Fig. 2 Carte de quelques anciens empires et royaumes d'Afrique. Les pointillés illustrent les divers mouvements de migration des peuples africains, du nord au sud, jusqu'en Afrique du sud<sup>5</sup>.



Les Baluba (Luba) et les Arrund (Lunda) sont deux peuples des ethnies voisines. Leur cohabitation pacifique résulte surtout de la compénétration des habitants suite au mariage interethnique entre Kibinda Ilunga, un prince Muluba et Ruwej, la reine des Arrund.

<sup>5</sup> « L'empire Luba, RD Congo, Afrique centrale, "Kingdom of Africa" » dans *Early civilizations of Africa*. <http://randomhelpfulorcoolstuff.wikispaces.com/12.2+Kingdoms+of+West+Africa> (consulté le 17 juillet 2014).

## Repères historiques

L'origine des Baluba est bien lointaine. Suite à un courant de migration, différentes tribus se sont stabilisées et se sont organisées en entités politiques fortes<sup>6</sup>. Les populations luba vivaient par groupes familiaux ou claniques dont les chefs étaient les enfants aînés de ces clans, ou parfois d'autres membres qui avaient manifesté les qualités requises. Plusieurs clans pouvaient s'unir, soit par une alliance d'amitié, soit par le mariage, ou sous la contrainte de l'esclavage ; ils formaient alors un ou plusieurs villages avec des terres bien limitées. D'autres régions luba se constituaient par des conquêtes d'hommes envieux qui manipulaient et soumettaient les autres à leur pouvoir, s'accaparaient de leurs terres, et qui, d'ores et déjà, portaient le nom du chef fondateur du clan<sup>7</sup>.

Les Baluba sont donc des Bantu, venus dans les mouvements de migration. Ces contacts de migrations confirment des liens qu'ils ont avec d'autres ethnies bantu avec lesquelles ils partagent les mêmes cultures, religions et pratiques traditionnelles. Suite aux fréquents déplacements des Baluba<sup>8</sup> et d'autres peuples bantu, leur culture est marquée par diverses similarités et plusieurs pratiques traditionnelles ont un caractère trans-ethnique.

Devant des vastes terres vides, les Baluba n'avaient aucune obligation de se fixer de façon permanente ou de chercher des terres propres à eux. Souvent en mouvement pour la chasse et la recherche de nouvelles terres à cultiver, ils logeaient dans des

---

<sup>6</sup> Le phénomène apparut à la fin du courant de migration, une fois trouvé le sol fertile et l'asile sûr, les communautés bantues se sédentarisèrent: des formes de pouvoir s'y organisèrent et se consolidèrent; ainsi commença l'organisation des dynasties, et des royaumes se créèrent parfois avec une allure nettement despotique. Voir Oscar Libotte, « Les anciennes monarchies congolaises », dans *Histoire du Congo belge vue par les coloniaux*, UROME (Union belge des royaumes d'outremer) [s.d.] <http://www.urome.be> (consulté le 22 juillet 2014).

<sup>7</sup> Pour cette raison, on pouvait parler des « bene Umpafu », « bene Kabongo », « bene Lwalaba », comme il en est de « Ben Israël ». Le terme bene marque l'origine ou l'appartenance à un chef, à un parent, soit à un lieu comme rivière, colline, arbre, etc. : Les « bene Kabongo », ceux du chef Kabongo, ou « bene Lwalaba », ceux du long du fleuve Lwalaba.

<sup>8</sup> Suite aux mouvements de migration et des fréquents déplacements, Baluba sont supposés comme hommes perdus. Ce nom vient du verbe *kuluba* se perdre. Les Baluba sont considérés comme le peuple dont l'ancêtre fondateur était un chasseur égaré et qui s'est uni en mariage avec Bulanda, une fille de la dynastie de Kongolo.

habitations précaires et ne restaient pas longtemps sur un même endroit<sup>9</sup>, jusqu'à ce que les conditions soient favorables à leur sédentarisation.

Les Baluba se disent descendants d'ancêtres Kongolo, originaires de l'Ouest, d'une part, et Kankenda (Mbidi Kiluwe<sup>10</sup>), venus de la région Est, d'autre part. C'est donc un peuple issu de « l'union de l'Ouest et de l'Est, l'union de la femme agriculteur (*sic*) et de l'homme chasseur, l'union des qualités d'astuces (Kongolo) et des qualités de courage (Kalala), l'union du sang royal [...] et de la puissance [guerrière] »<sup>11</sup>. Ils sont donc un peuple « multiethnique » et un mélange d'envahisseurs (Basonge, Bakunda, Bakalanga, etc.) et d'anciennes populations<sup>12</sup> trouvées dans l'actuel « pays des Baluba ». Les qualités des différents ancêtres ont permis à leur descendance de fonder une dynastie entreprenante, envahissante, mais qui a pu conserver la cohésion sociale malgré les fréquentes migrations. Cette cohésion concerne les Baluba entre eux aussi bien qu'avec d'autres populations voisines ou conquises.

La saga des Baluba commence lorsque, de l'union de Bulanda, la sœur de Kongolo, et de Kankenda, chasseur venu de l'Est, naquit un fils, Kalala Ilunga<sup>13</sup>. Leurs descendants se partagèrent cette région et certains émigrèrent dans différentes directions, par conquête, dispersion et implantation des noyaux baluba dans des régions lointaines. Le R. P. Colle confirme que toute cette région « était encore dans les dernières années du XIX<sup>e</sup> siècle, sous l'autorité des sultans *ben-Baluba* de la famille de Kongolo-Mwamba »<sup>14</sup>. Cela explique suffisamment le respect avec lequel les Baluba tiennent au système d'héritage pour la succession de leurs chefs et pourquoi la violation de ce droit est source de plusieurs conflits coutumiers.

---

<sup>9</sup> Jean Sauvy, *Katanga. 50 ans décisifs*, Paris, Société continentale d'éditions modernes illustrées, coll. Connaissance de l'Afrique, 1961, p. 71-77.

<sup>10</sup> Le nom *Kiluwe*, chasseur, indique que l'étranger venu du Nord était chasseur et le terme Mbidi dénote la noirceur de son teint.

<sup>11</sup> Jean Sauvy, *Katanga. 50 ans décisifs*, p. 77.

<sup>12</sup> Edmond Verhulpen, *Baluba et Balubaisés du Katanga*, Anvers, éditions de L'Avenir belge, 1936, p. 9. L'auteur mentionne ici le mariage d'un homme Mukunda et d'une femme Songe pour donner naissance aux peuples connus aujourd'hui comme Baluba et Balubaisés.

<sup>13</sup> Le nom de Kalala est donné à celui qui montre le courage, la force, donc un conquérant.

<sup>14</sup> R.P. Colle, *Les Baluba (Congo Belge)*, T.1, coll. "Sociologie descriptive", Bruxelles, Institut International de bibliographie, 1913, p. 359.

Les populations voisines présentent plusieurs similitudes culturelles avec les Baluba et parlent des langues assez similaires. Les grandes zones territoriales luba sont occupées par ceux que l'on pourrait appeler respectivement des « Baluba de souche » et par des « descendants Baluba », issus des fils Baluba dans la dispersion de l'ethnie. Dans ses analyses, E. Verhulpen les a appelés « Baluba et Balubaisés »<sup>15</sup> pour décrire les peuples baluba en Afrique centrale. Les échanges économiques des Baluba avec leurs voisins étaient généralement locaux et peu développés. Ils faisaient surtout une sorte de troc des produits et des denrées de première nécessité : sel, croisettes de cuivre, fils de palmier, coquillage, colliers, etc. : « Les Baluba installés dans le Urua<sup>16</sup> allaient porter des houes fabriquées par leurs forgerons chez les voisins du nord où ils pouvaient se procurer en contrepartie de l'huile de palme ou des fibres de palmiers pour fabriquer les tissus »<sup>17</sup>.

#### 4.1.2 Organisation familiale, sociale et politique

L'organisation minutieuse des Baluba influence considérablement le maintien de la cohésion sociale des membres d'une même famille, clan, village et de l'ensemble de l'ethnie. La société luba était structurée comme le décrit le R.P. Colle dans l'organisation qu'il avait trouvée chez les Baluba des années 1910. La population était organisée en famille restreinte, famille élargie, clan, village, la chefferie et l'ensemble de l'aire ethnique. La structure d'organisation sociale luba est basée sur le système féodal, incarné dans une autorité qui en sanctionne les mesures, la gestion politique et les échanges commerciaux. La vie courante se passait ainsi dans une cohésion sociale, selon des groupements de base imbriqués dans une structure de lignage.

---

<sup>15</sup> Edmond Verhulpen, *Baluba et Balubaisés*, dans son introduction. Beaucoup d'historiens se réfèrent à ce livre dans leurs études sur le peuple Muluba et ses voisins dans la province du Katanga.

<sup>16</sup> Urua, est la déformation glissée par les Arabes pour désigner le terme *Buluba* (le l, une lettre labiale, est remplacé par une lettre sifflante r). Il signifie région habitée par les Baluba, une désignation de la collectivité de l'ethnie des Baluba. Le préfixe *bu* indique une location ou un lieu. Ainsi on dira *Buluba (Urua)*, la région habitée par les Baluba.

<sup>17</sup> Jean Sauvy, *Katanga*, p. 77.

a. La famille et le clan

La société luba est organisée en familles, clans, chefferies et ethnie; ces entités sont hiérarchisées et obéissent à une autorité supérieure. La famille restreinte est l'unité élémentaire de la vie chez Baluba. Elle comprend au sens strict le père, la mère et les enfants, parfois aussi ceux qui s'y associent comme membres, tel un cousin ou un ami. Elle constitue un petit groupe des proches qui vivent sous le même toit<sup>18</sup>. Le père est le chef de famille, en autorité sur tous les autres membres.

Au sens large, la famille (dite *kisaka*) est composée de l'ensemble des gens faisant partie de celle-ci, c'est-à-dire les grands-parents, les parents, leurs fils et filles, y compris leurs conjoints. Elle est donc étendue à plusieurs familles restreintes, descendants d'un ancêtre commun, frères, sœurs, leurs enfants, leurs petits-enfants, et aux étrangers venus s'y incorporer suite aux liens d'alliances<sup>19</sup>, suite à un contrat ou par force, tel qu'un esclave<sup>20</sup>. À la tête de cette famille se trouve l'aîné, généralement le membre plus ancien considéré comme le patriarche, comme l'indique Verhulpen : « Le patriarche est l'aîné de la génération la plus ancienne encore en vie, dans la descendance exclusivement masculine, issue de l'ancêtre de la famille »<sup>21</sup>. C'est lui qui est chargé du culte des ancêtres et dicte aux membres de la famille leurs droits et devoirs à accomplir dans la parenté.

L'ensemble des membres d'une famille élargie constitue une lignée ou un clan (*tundu*), qui porte toujours un nom particulier du fondateur ou du premier chef. Le village est alors constitué de plusieurs familles larges qui se réclament d'un ancêtre commun et liées par le sang et la tradition. Cette structure facilitait la cohésion familiale : « [...] une

---

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 103.

<sup>19</sup> Noter que les femmes continueront à appartenir à leurs familles d'origine bien qu'elles résident dans la famille de leurs maris. En cas de divorce, elles retournent dans leur famille; en cas du décès, elles seront obligatoirement enterrées dans la terre de leur famille.

<sup>20</sup> E. Verhulpen, *Baluba et Balubaisés*, p. 177.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

des caractéristique du clan est donc de fondre l'individu dans une communauté qui le dépasse et qui estompe ses propres limites»<sup>22</sup> .

Le clan est le lieu où l'enfant est intégré et apprend tout dès sa naissance, et auquel il adhère inconditionnellement. Lorsqu'il naît, il est considéré comme une bénédiction et un prolongement de la famille : « Les enfants [...] sont, pour les Baluba, la puissance du pays et le trait d'union entre les vivants et les morts»<sup>23</sup> .

Dans la conception luba, le mort (*ngudi*) dont l'enfant porte le nom, semble revivre en la personne du nouveau-né et les parents regardent en lui la personnalité et les qualités de ce défunt « incarné ». Le clan est « anti-individualiste»<sup>24</sup> constate l'auteur. L'enfant appartient bien au groupe. Un dicton luba renchérit : « *Mwana iobe pakidi munda, kadi panshi, ke wa bantu bonso* », qui signifie « L'enfant est à vous lorsqu'il est encore dans le sein, dès qu'il vient sur terre, il appartient à tout le monde»<sup>25</sup> .

L'intégration de l'enfant dans la communauté est une obligation coutumière. Il en est ainsi également du mariage. Le mariage coutumier n'est pas une affaire individuelle. Il unit les individus, les clans et leurs membres. Aujourd'hui encore le consentement et la bonne réputation des deux familles est une condition pour que le mariage soit valable : les membres d'une même famille ne peuvent pas se marier. Les rapports incestueux<sup>26</sup> sont causes de plusieurs conflits de famille.

L'appartenance des membres à la même communauté suscite un sentiment de solidarité qui apparaît dans plusieurs dictons luba : « *bunka bukola* », la solitude est amère. Les Baluba y trouvent un devoir social de se réconcilier pour garantir la cohésion familiale. En cas de conflits avec des « étrangers », tous les membres du clan ne font qu'un et gare à celui qui s'y mêle<sup>27</sup> .

---

<sup>22</sup> Jean Sauvy, *Katanga*, p. 103-104.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 107.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> Dicton recueilli et traduit par Sauvy, *Katanga*, p. 107.

<sup>26</sup> L'inceste ne concerne pas seulement les rapports des parents et enfants, mais sont élargis à l'ensemble des membres de la famille, cousins et cousines lointains.

<sup>27</sup> Jean Sauvy fait cette remarque qui indique les raisons de la solidarité familiale. L'étranger est aussi celui qui n'appartient pas à la famille. La réconciliation est une obligation pour les membres de la même famille, du clan ou de l'ethnie; mais cette obligation va au-delà de l'ethnie parce que les objectifs visés sont les mêmes.

Le clan peut comporter aussi des esclaves. L'esclavage a été pratiqué dans la société luba depuis les temps anciens. La plupart des esclaves étaient des prisonniers de guerre que l'on ramenait comme butin. Certains autres esclaves étaient acquis comme rançon payée pour une réparation d'un tort<sup>28</sup>.

Les esclaves constituaient une classe inférieure de la famille du propriétaire. Ils devenaient libres avec le temps selon R.P. Colle : « Un homme est prisonnier de guerre. S'il n'est tué, il est esclave. La famille tentera de le délivrer par rachat. Elle apportera chèvres, poules, perles, jusqu'à complète libération »<sup>29</sup>. Aujourd'hui, les esclaves sont devenus des hommes libres dans les villages qu'ils habitaient. Lorsqu'un esclave étranger est libre, il reste exclu de droits d'héritage du pouvoir ancestral dont bénéficient les autres membres de la famille.

#### b. Le régime féodal

La fondation des régimes féodaux institue l'organisation des populations en entités territoriales ethniques qui a permis la gestion du pouvoir social, économique et politique en Afrique centrale. Politiquement, les Baluba sont organisés en trois classes sociales (famille du chef, population et esclaves) pour une gestion décentralisée de la société. Plusieurs familles forment un village, une collectivité spéciale qui mène sa vie propre et indépendante d'un autre village. Chaque village est administré par un chef, *mulohwe ou mfumu* : « Le « *Mulopwe* », chef issu du sang familial, affecte ses gens, ses enfants, cousins dans la gestion des terres arables, rivières et marais poissonneux. Il leur confie la mission de créer d'autres villages autour desquels se regroupent ses populations »<sup>30</sup>.

Ces « petits nouveaux chefs » reconnaissent l'autorité de leur chef par le versement des prémisses de leurs cultures, de la pêche et de la chasse. Cette sorte de terre

---

<sup>28</sup> Il arrivait aussi que le responsable d'une mort d'homme paie une personne, « une tête d'homme », disait-on, pour réparer le tort causé à autrui. Par exemple, la mort d'une femme mariée était aussi imputée à son mari et exigeait une réparation qui allait jusqu'à donner une jeune fille. Ces personnes données pour indemniser les victimes devenaient esclaves dans leurs nouvelles familles.

<sup>29</sup> R.P. Colle, *Baluba*, T.1, p. 343.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 191.

commune est réservée aux sujets du chef, à ses familles et à ses clans, pour la culture, la chasse et la pêche : « Ces redevances sont une forme de reconnaissances officielles de la suzeraineté du chef auquel elles sont offertes et l'affirmation tacite de ses droits administratifs sur le pays, sont payées depuis toujours, donc, et avec régularité<sup>31</sup> . Les conflits naissent lorsque d'autres protagonistes rivalisaient pour la cession de ces domaines considérés comme la propriété des chefs féodaux.

En plus, des membres issus des familles des chefs par la descendance masculine<sup>32</sup> et reconnus comme héritiers, les autres populations sont constituées d'hommes du village, des esclaves affranchis ou des étrangers qui sont venus se placer sous la protection du chef<sup>33</sup>.

#### 4.1.3 Autorité et pouvoir

Selon Sauvy, l'organisation politique et sociale de la société luba implique quatre grandes notions de base : l'autorité, la hiérarchie, l'hérédité et la communauté<sup>34</sup>. L'autorité est le pouvoir lié à toutes les activités de la vie traditionnelle : on respecte l'autorité de la coutume, du chef de famille, du clan. C'est une valeur innée, dont le mythe et le rite assurent la pérennité<sup>35</sup>.

Dans la société luba, l'autorité est hiérarchisée à tous les niveaux du village, ainsi qu'au niveau des entités politiques. Le fils aîné muluba est l'enfant privilégié ; il a droit inviolable au respect, à l'obéissance, à l'héritage, etc. C'est lui qui a la charge de faire des offrandes aux esprits lésés, aux semailles, le premier à semer et à faire tout rituel<sup>36</sup>. Ces

---

<sup>31</sup> Verney Lovett Cameron est témoin de ces pratiques qu'il a observées en 1874. Les districts sont gouvernés par les *bilolo*, qui sont comme des capitaines, au pouvoir héréditaire ou nommés pour quatre ans. Cameron est un officier de la Royal Navy. Il fut chargé de représenter la Grande Bretagne dans plusieurs expéditions en Afrique. Voir Sauvy, *Katanga*, p. 11, 192.

<sup>32</sup> Dans le système patriarcal, c'est la descendance masculine qui est prise en compte. Les hommes s'établissent dans leur territoire contrairement au matriarcat où l'homme quitte son milieu pour vivre dans la famille de sa femme.

<sup>33</sup> Jean Sauvy, *Katanga. 50 ans décisifs*, p. 192. Voir aussi R.P. Colle, *Les Baluba (Congo Belge)*, Bruxelles, Institut International de bibliographie, 1913, p. 835.

<sup>34</sup> *Ibidem* [Sauvy], p. 180.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 180.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 180-181. Tous les enfants lui doivent respect et obéissance même lorsque l'aînée est une fille. Cependant chez Les Baluba, la fille n'hérite pas du pouvoir familial.



prérogatives concernent aussi les clans et les villages : par exemple si les chefs du village viennent du clan de « bene Ilunga », ils en restent héritiers potentiels.

La hiérarchie est inaliénable. Le chef occupe le sommet de la hiérarchie de l'entité politique et sociale. Il a toute autorité et est écouté de tous. Selon Jason Sendwe, « le Mulopwe règne au sens autocratique ; il est le maître absolu, *vidye mwine ntanda* [seigneur propriétaire de terre] et sa parole jouit du respect absolu de tous »<sup>37</sup>.

Il faut noter que l'autorité des chefs vient de leur hiérarchie, de leur courage, leurs qualités d'homme exceptionnel et de leur valeur guerrière. Cette autorité s'attache surtout au principe héréditaire qui est symbolisé par le sang royal de leurs parents. Aucun chef ne serait sans lien avec le pouvoir hérité de l'ancêtre chef.

La communauté est une composante importante dans la société luba, qui compte sur tous ses habitants, vivants et morts. Elle serait sans valeur s'il n'y avait que le chef sans sujets. Le rôle de la communauté est donc apparent dans le rituel même de l'investiture du chef et dans toute la vie sociale<sup>38</sup>. Selon la tradition luba, le chef gouverne en s'appuyant sur les anciens de la communauté, comme l'indique ce témoignage : « Je puis changer une règle, mais je m'abstiendrai toujours de le faire si mes notables n'y consentent pas, car, dans ce cas, je ne me sentirais pas assez fort pour agir<sup>39</sup> ». Le chef qui agirait seul manquerait de la force qui fait obéir et qui maintient la cohésion. De plus, ses droits ne peuvent s'exercer que lorsqu'il maintient la relation permanente entre les défunts et les vivants qu'il représente.

#### 4.1.4 Le village et sa structure

La société luba se compose de trois classes. La classe noble, est celle du chef *Mulohwe* et sa famille. La deuxième est constituée des dignitaires ou anciens (*bakulu*) du village et de leurs familles; ils sont fonctionnaires de la cour, chefs de seigneuries ou les

---

<sup>37</sup> Jason Sendwe, *Tradition et coutumes ancestrales chez les Baluba Shankadji*, dans Centre d'Exécution des Programmes Sociaux Indigènes (CEPSI), Élisabethville, Imprimerie belge du Congo, n° 31 (décembre 1955), p. 68-69.

<sup>38</sup> Jean Sauvy, *Katanga*, p. 185.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 187.

chefs des petits villages. La troisième se compose du peuple, des hommes et des femmes, des étrangers installés au village et des anciens esclaves affranchis.

Les anciens et leurs familles habitent à côté de la famille du chef. Parmi eux se trouvent les conseillers intimes du chef du village<sup>40</sup>. Le *Twite* est le dignitaire et le défenseur du village; il veille aux obligations que tous ont envers le chef. Le second est le *Mulunda*, l'ami du chef : c'est l'homme de paix qui a la mission de calmer la colère du chef<sup>41</sup> avec l'aide du *Mweho*, le parent du chef, du côté paternel. Tous deux partagent le privilège de protéger les femmes du chef; le *Mweho* peut même trancher les procès et palabres avec les gens de l'extérieur. Le *Nsenga*, enfin, est l'interprète auprès du chef : c'est le conseiller secret du chef. Il lui transmet les paroles de ceux qui voudraient le voir, lui parler et faire trancher les différends<sup>42</sup>. Il veille à ce que chacun rende au chef les honneurs dus. Ces dignitaires remplacent le chef en son absence ou lorsqu'il est empêché<sup>43</sup>.

D'autres dignitaires collaborent avec ces conseillers intimes du chef. Avec le *Twite*, le *Kahanzula* est chargé de recevoir et d'héberger les envoyés des chefs étrangers lorsque le chef ne peut pas leur accorder lui-même l'hospitalité. Le *Kalala* et le *Kimenkinda* sont responsables chargés de régler les discordes et d'apaiser les disputes qui surgissent au village ou parmi les vassaux ou sous-chefs. À la guerre, *Kalala* est le général en chef et *Kimekinda*, son adjoint pour diriger les combats<sup>44</sup>. Le « *Kinamashinda* » (littéralement « fureteur des sentiers ») et le « *Tompa* » (« essayeur ») sont comme des sentinelles vigilantes qui tiennent le village à l'abri de toute surprise. Ils sont éclaireurs au combat.

Dans les villages, les populations sont regroupées en famille dans leurs quartiers respectifs (*kisaka*, *bisaka* au pluriel), qui portent le nom du chef de famille ou de clan

<sup>40</sup> R.P. Colle, *Le Baluba*, T. 1, p. 173.

<sup>41</sup> Lorsque le chef est fâché, le *mulunda* se charge d'enfermer les victimes dans sa case jusqu'à l'apaisement de la colère du chef.

<sup>42</sup> La version biblique en Kiluba traduit le Saint Esprit par le « *NSenga Mushipiditu* », en raison de ses fonctions mentionnées.

<sup>43</sup> Notons qu'ils ne sont pas membres de la famille du chef et n'ont par conséquent pas droit à l'héritage.

<sup>44</sup> Colle, *Les Baluba*, T. 1, p. 175.

(quartier de bene Ilunga, par exemple). La solidarité est respectée pour garder la cohésion sociale entre les membres d'une famille ou d'un quartier. Un conflit qui concerne chacun d'eux touche tous les autres membres. Cette cohésion se maintiendra même en milieu urbain. De cette attitude naissent des associations culturelles regroupant les ressortissants d'une même famille, d'un même clan ou d'une même ethnie. Les esclaves y vivent avec leurs femmes et enfants sous l'autorité du chef qui les protège et à qui ils versent leurs offrandes régulières. Quiconque vient vivre dans un village d'un chef, devient son protégé et a droit à sa part de butin de chasse, de pêche ou récolte, en retour de ses devoirs. Lorsqu'un membre du clan est élu chef pour commencer un nouveau village, il procède avec la même organisation, se nomme des collaborateurs et développe son village.

Du village à la chefferie et à l'empire, l'autorité reste hiérarchisée. Le fonctionnement et la structure reste la même aux divers niveaux de l'organisation sociale. Plusieurs villages forment une chefferie; les chefferies forment une entité supérieure supervisée par un grand chef, et ainsi de suite jusqu'à l'empire luba.

#### **4.1.5 L'empire luba et son fondateur mythique, Kongolo Mwamba**

Les mythes sont des récits, des témoignages dont « le but principal est d'instruire, d'édifier, de réjouir ou de défendre des droits »<sup>45</sup>. Lorsque ces récits font référence à une origine religieuse<sup>46</sup>, ils deviennent des mythes contrairement aux sagas et aux légendes qui ne sont pas liés à l'attitude religieuse. Les mythes ont une signification didactique et tentent toujours d'expliquer le monde, la culture et la société. Studstill pense que les mythes comprennent aussi les dogmes des religions primitives<sup>47</sup>.

---

<sup>45</sup> Jean Vansina, *De la tradition orale. Essai de méthode historique*, Tervuren (Belgique), Musée royal de l'Afrique centrale, Annales, série n° 8, Sciences humaines, 1961, p. 129.

<sup>46</sup> La religion jouait un grand rôle dans tous les aspects de la vie dans la société luba (présence des esprits, distinction entre le grand esprit, les esprits des ancêtres, etc).

<sup>47</sup> John D. Studstill, *Les desseins d'arc-en-ciel : épopée et pensée chez les Luba du Zaïre*, Paris, éd. du Centre nationale de la recherche scientifique, 1984, p. 129-133. L'auteur classe les récits historiques qui sont des sources officielles chargées d'intentions historiques transmises à l'intérieur d'un groupe, - les récits didactiques, sont des sources de connaissances culturelles d'un peuple et font référence aux aspects religieux, - les récits étiologiques sont didactiques, mais sans référence aux facteurs religieux, - les récits esthétiques, sont plus artistiques, avec des éléments historiques en arrière-plan.

Les Baluba, comme d'autres Bantu, ont développé des mythes qui touchent aux réalités de leur vie. Ceci contredit les opinions pessimistes selon lesquelles il y a une absence de mythes universels en Afrique centrale. Plusieurs travaux confirment la présence des exemples de mythologies et de philosophies non écrites, parmi les plus complexes qu'on trouve dans le monde. Ainsi, une cosmogonie luba, bien élaborée, explique à sa manière la formation du monde<sup>48</sup>. D'autres récits mythiques racontent, de diverses manières, l'histoire de Kongolo et l'origine de l'empire luba.

Kongolo Mwamba, venu de l'Ouest de l'actuel pays luba, est le fondateur du premier empire. Il est d'un teint rouge, d'où lui vient le nom de *kongolo*, désignant un serpent de couleur rouge. Incarné par ce serpent à la naissance, il devient sujet de divers mythes. Les Baluba croient que c'est de l'union du serpent à sa femelle que se produisent les belles couleurs observées à l'œil nu comme le phénomène de l'arc-en-ciel. Les deux sœurs de Kongolo, Bulanda (ce nom signifie « tristesse ») et Bubela (le nom veut dire « mensonge »), sont partie prenantes dans l'histoire de l'empire. Bulanda s'unit en mariage à Ilunga Mbidi, chasseur au teint noir, venu de l'Est, comme dit ci-haut. De leur union naquit Kalala Ilunga, qui sera le fondateur du second empire luba. Issu de la dynastie de son père, Kalala sut réorganiser l'empire dans la forme qu'il a été jusqu'à la colonisation de son territoire<sup>49</sup>.

Kalala Ilunga a hérité de l'empire de son oncle Kongolo dont il trancha la tête suite à la conspiration de ce dernier pour le tuer. Par des conquêtes, il a pu développer l'empire. Ainsi, les Baluba seraient devenus une des plus anciennes tribus enregistrées en Afrique centrale comme le notent Mary Nooter Robert et Allen F. Robert :

« Un peuple de langue bantoue, ils avaient déjà étendu leur empire dans toute l'Afrique centrale vers le 9<sup>ème</sup> siècle de notre ère. Une grande partie de cette progression est probablement due à leurs compétences avancées en ferronnerie. Les Baluba ont un vaste réseau de rois régis par une règle centrale de succession à travers la ligne de la mère »<sup>50</sup>.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>49</sup> Tharcisse Ilunga Kimilundu et Numbi Twite Mulopwe Albert, *Histoire des Baluba : Bulopwe (le pouvoir royal) et l'esprit luba. Kyoto kya bana ba Mbidi*, consulté le 02 mai 2013. <http://www.banabambidi.net/histoire/histoire.htm>

<sup>50</sup> Mary Nooter Robert, « Luba memory theater », dans Mary Nooter Roberts, Allen F. Roberts, *Memory: Luba Art and the Making of History*, New York, National Museum for African Art, 1996, p. 117. (notre

En résumé, les Baluba constituaient un des puissants peuples de l'Afrique centrale. Depuis le temps des migrations, ils avaient établi des relations avec d'autres groupes ethniques. Ils avaient aussi pu organiser et développer leur territoire par leurs compétences en utilisation des métaux, échanges commerciaux et conquêtes. Les Baluba avaient aussi transmis leurs valeurs culturelles aux ethnies voisines. Le terme pour définir les valeurs luba vient du syntagme « *bumuntu* », ce qui met en valeur l'homme. Certains penseurs et les sages le traduisent par « personnalité ». Mais il signifie plus que cela car il concerne toute la vie d'« homme complet ». Les Baluba pensent que ces valeurs leur sont communiquées par Dieu (Vidyé Mukulu), par l'entremise des ancêtres. Celui qui manque de « *bumuntu* » est considéré comme « une antivaleur, un déchet à jeter, et qu'on pouvait même vendre comme esclave »<sup>51</sup>. Toutefois, il est possible de le soumettre à une initiation pour lui communiquer ces valeurs fondamentales<sup>52</sup>.

## 4.2 Religion traditionnelle luba

Après cette description de l'ethnie luba et de son organisation sociale, nous abordons un autre volet de sa culture dont la connaissance est essentielle pour saisir la suite de notre recherche : il s'agit de la religion traditionnelle qui est la base des croyances des Baluba et qui marque fortement la vie. Dans cette section, nous définissons d'abord les concepts de religion et de tradition, avant de décrire la religion traditionnelle luba de manière générale, puis de préciser la conception de Dieu et la vision du monde qui en assurent la persistance dans la vie sociale des Baluba. Nous cherchons aussi à cerner les manifestations de cette religion traditionnelle et son influence sur la vie et le comportement des gens.

---

traduction française). Aujourd'hui les Baluba sont dans un système de mariage patriarcal. La succession suit la ligne du père.

<sup>51</sup> Ntambo Ngoy Akovu, professeur à la Faculté de Théologie, Université Méthodiste au Katanga, Mulungwishi. Entrevue faite en septembre 2013.

<sup>52</sup> *Ibidem*. Les valeurs luba sont nombreuses; les plus importants sont l'amour, l'harmonie avec les gens, l'intégrité, l'hospitalité, la bienfaisance, la recherche de paix, la patience, la détermination, la générosité, fidélité, etc.

#### 4.2.1 Définition des concepts de religion et de tradition

Pour définir le concept de religion africaine, nous nous référons à Mulago gwa Cikala qui a analysé la religion négro-africaine des Bantu. Nous verrons ensuite en quoi cette religion est dite traditionnelle. Cela nous permettra de déterminer s'il est possible de parler de la religion en Afrique et particulièrement d'une religion traditionnelle chez Baluba.

##### a. Le concept de religion

Dans ses travaux, Mulago écarte une définition étymologique qui rattacherait simplement le concept de « religion », soit au verbe *relegere* (« relire », « revoir avec soin »), ou au verbe *religere* (« recueillir », « rassembler ») ou encore au verbe *religare* (« relier »)<sup>53</sup>. Cette stratégie épistémologique lui a évité d'omettre la connotation culturelle africaine du concept. La simple définition étymologique n'est qu'une définition nominale, dit-il. Dans ce contexte, elle se limite à expliquer ce que signifie le mot, sans tenir compte de son environnement culturel. Mulago évite aussi de faire une définition fonctionnelle qui réduirait le concept de « religion » à un simple phénomène ou système social parmi tant d'autres.

Sa définition descriptive de la religion « présuppose la position préalable de l'existence de son objet comme un déjà-là dont elle présente les traits essentiels [...] qu'il se propose de décrire en tenant compte de son environnement socio-culturel »<sup>54</sup>. Cette description large et générale permet de donner de la « religion traditionnelle des Bantu » une définition différente de celle donnée à la religion occidentale.

En ce qui concerne la religion au sens occidental, Mulago adopte la définition de Lalande. Celui-ci définit la religion comme

« Une institution sociale caractérisée par l'existence d'une communauté d'individus unis :

<sup>53</sup> Djongongele Otshudi, « La notion de Religion dans l'œuvre de Vincent MULANGO », *Cahiers des Religions Africaines*, vol. 25-26, no 49-52, 1992, p. 71.

<sup>54</sup> *Ibidem*. Djongongele résume l'analyse dans les p. 71-99.

- par l'accomplissement de certains rites réguliers et par l'adoption de certaines formules,

- par une croyance en une valeur absolue, avec laquelle rien ne peut être mis en balance, croyance que cette communauté a pour objet de maintenir,

- par la mise en rapport de l'individu avec une puissance spirituelle supérieure à l'homme, puissance conçue soit comme diffuse, soit comme multiple, soit enfin comme unique, Dieu »<sup>55</sup>.

Dans ce sens, la religion est présentée avant tout comme une « institution sociale », ce qui rattache implicitement la notion de « religion » à celle d'« Église ». Une institution implique obligatoirement l'idée d'une organisation structurée, perceptible et reconnue comme telle par la société, à travers les lois et les coutumes (rites, formules) par tous les individus qui se réclament de cette organisation en vertu de leur croyance en un Être Suprême.

Pour Mulago, il faut quelques précisions relatives à la culture bantu pour que cette définition soit appliquée à la « religion traditionnelle » de ce groupe. Dans la conception bantu, Mulago décrit la religion comme

« L'ensemble culturel des idées, sentiments et rites basé sur :

- la croyance en deux mondes, un visible et un invisible ;
- la croyance au caractère communautaire et hiérarchique de ces deux mondes;
- l'interaction entre les deux mondes, et dont la transcendance du monde invisible n'entrave pas son immanence;
- la croyance en un Être Suprême, créateur de Père et tout ce qui existe »<sup>56</sup>.

---

<sup>55</sup> Mulago gwa Cikala M., *La religion traditionnelle des Bantu*, p. 13.

<sup>56</sup> *Ibidem*.

À ce niveau, la religion traditionnelle n'est donc pas présentée comme une « institution », une « Église institutionnalisée », mais plutôt comme un déjà-là, vécu collectif et communautaire. C'est la vie même des Bantu qui constitue leur religion. Pour un muntu, toute sa vie est une religion et sa religion est une philosophie<sup>57</sup>; c'est donc sa façon de penser. La religion s'entremêle avec la vie de chaque jour. Chez les Bantu, la religion exclut donc la notion d'adhésion libre; la vie est toujours et déjà une religion. En quelque sorte on naît déjà religieux. Il n'y a pas de choix à faire entre l'adhésion et le refus d'adhésion. Et la vie de toute la communauté s'inscrit dans la même logique religieuse sans avoir de lien avec la notion d'Église.

Tshamalenge va dans le même sens. Pour lui, « la religion profonde des Africains est une religion sans Église »<sup>58</sup>, et sans garde-fou magistériel pour leur foi<sup>59</sup>. La religion traditionnelle des Bantu ne connaît pas d'institutionnalisation à la manière occidentale : « Les Africains traditionnels avaient une 'religion', mais non une 'Église', ils avaient une 'foi', mais non un 'magistère', ils avaient des 'foyers', mais non des 'couvents' ou 'des paroisses' »<sup>60</sup>. Il y a cependant des êtres spirituels intermédiaires entre Dieu et les hommes (ancêtres et héros) avec lesquels les bantu ont des liens. L'auteur rejette les allégations que la religion soit animiste, fétichiste ou magique, et que les Africains adorent des amulettes; il considère les talismans comme l'équivalent des médailles et des reliques chrétiennes.

La religion des Bantu a un caractère communautaire. Le muntu vit sa dimension religieuse, non individuellement, mais socialement ; il n'y a pas de religion privée. La religion traditionnelle des bantu ne se limite pas à la croyance en l'Être Suprême, mais inclus aussi la croyance aux ancêtres, aux esprits et agents du monde invisible.

---

<sup>57</sup> Le *Muntu*, au pluriel *bantu*, signifie un homme générique. La racine *ntu* se rapporte à ce qui est humain. Les Baluba conçoivent l'homme « *muntu* » comme un être-force, une existence dynamique. Cette force est l'être-même, physique, spirituelle, morale et existentielle à la fois. C'est pourquoi lorsqu'on parle de *Bu-muntu*, il ne s'agit pas seulement de la force physique, mais cela implique essentiellement l'intelligence et les qualités morales. Voir J.V. Van Waelvelde, « *Religion et autonomie* », *Centre d'étude des Problèmes Sociaux Indigènes (CEPSI)*, n° 70, (septembre 1965), p. 18.

<sup>58</sup> Tshamalenga Ntumba, « Mythe et religion en Afrique », in *CRA*, vol.18, n° 36, Kinshasa, 1984, p. 189, cité par Djongongele Otshudi, « La notion de Religion... », p. 74.

<sup>59</sup> *Ibidem*.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 75.



## b. Le concept de tradition

Le concept « tradition », en latin *traditio*, signifie « acte de transmettre ». Il vient du verbe *tradere*, « faire passer ou remettre à un autre ». L'étymologie traduit mieux la tradition comme une « transmission de faits historiques, de doctrines religieuses, de légendes, d'âge en âge par voie orale et sans preuve authentique et écrite »<sup>61</sup>. Toutefois, dans son caractère dynamique, la tradition ne pourrait se contenter seulement de conserver ni de transmettre dans le même état les acquis anciens et les éléments de la culture ; mais « elle intègre au cours de l'histoire, des existants nouveaux en les adaptant à des existants anciens »<sup>62</sup>. À la manière des éléments de la technique traditionnelle de la pierre taillée, les cultures se sont édifiées sur les valeurs qu'elles ont transmises de façon créative à cause de leur utilité sociale et économiques<sup>63</sup>.

Dans le contexte des Baluba, la tradition est donc un ensemble d'éléments culturels transmis de génération en génération et adaptés à l'utilisation courante. Elle permet aux vivants de communiquer avec les défunts. Elle véhicule la parole des ancêtres à travers des prières, des offrandes, des sacrifices et des mythes. Pour cette raison, la tradition exerce un pouvoir sur les vivants auxquels elle relaie la volonté et les prescriptions des ancêtres ; elle génère chez eux une sorte d'intuition qu'il faut s'appuyer sur ces ancêtres et agir selon leurs directives. La foi et le comportement religieux incitent ainsi à la conformité sociale en lui fournissant une justification supérieure.

### 4.2.2 Description de la religion traditionnelle luba

À la différence d'autres religions, tel que le christianisme et l'Islam, qui ont des fondateurs, la religion traditionnelle s'est développée à travers plusieurs siècles en

---

<sup>61</sup> René Alleau, Jean Pépin, « Tradition », dans *Encyclopaedia Universalis*, <http://www.universalis-edu.com/recherche/sujet/9093/?mode=MIXTE> (consulté, le 24 septembre 2013).

Dans différentes Églises, particulièrement dans l'Église catholique, il y a la transmission de siècle en siècle de la connaissance des choses qui concernent la religion et qui ne sont point dans l'Écriture sainte.

<sup>62</sup> René Latourelle et Rino Fasichella (dir), *Dictionnaire de théologie fondamentale*, p. 826.

<sup>63</sup> *Ibidem*.

réponse à la situation de la vie des peuples et de leurs expériences<sup>64</sup>. Le Père Placide Tempels est le premier à avoir soulevé le problème de la religion et de la philosophie bantu. Il avait déjà compris que la religion africaine appartenait à un genre différent de celle d'Europe<sup>65</sup>.

Dans ses articles portant sur la manière dont les Baluba-Shankadi se représentent le monde<sup>66</sup>, le Père Tempels s'intéressa aux aspirations de l'homme Muluba, sa synthèse mentale et son style de vie: «Selon l'ontologie bantu, l'homme est le centre de l'univers créé. Le muntu, sa force vitale, la vie même de l'homme est la merveille de la création de Dieu. La vie est le don sacré de Dieu»<sup>67</sup>. Les Baluba savent que le renforcement de la vie ne peut venir que de Dieu : «L'être humain grandit en respectant, en multipliant, en renforçant la vie des autres humains, mais [...] il diminue quand il détruit ou tue la vie ou la force des autres hommes. [...], l'être humain grandit dans la mesure où il accepte librement d'être renforcé par les autres, par la communauté de vie avec eux»<sup>68</sup>.

Dans sa façon de présenter l'Évangile, et dès son arrivée dans la région des Baluba, le P. Tempels fut à l'écoute du peuple. Il comprit que, dans la religion traditionnelle, l'homme manifeste son ardent désir à

- « - la vie, la vie intense, la vie pleine, la vie forte, la vie totale, l'intensité de l'être ;
- la fécondité, la paternité et la maternité, une fécondité grande, intense, totale, non pas seulement physique ;
- l'union vitale avec les autres êtres; l'isolement nous tue »<sup>69</sup>.

Cette aspiration se résume en une vie pleine, une fécondité profonde, en une union et une communion permanentes avec les autres êtres.

---

<sup>64</sup> John S. Mbiti, *Introduction to African religion*, London, Heinemann, 1975, p. 14.

<sup>65</sup> A. J. Smet, « Le Père Tempels et son œuvre publiée » dans *Revue africaine de théologie*, Kinshasa, Faculté de Théologie catholique de Kinshasa, t.1, n° 1, 1977, p. 77.

<sup>66</sup> Le terme Baluba-Shankadi identifie les Baluba par leur usage du terme *shankadi* qui est une expression de respect envers les grandes personnes ou les noblesses. Dans leur réponse, ils ajoutent le mot « *shankadi* » pour témoigner du respect envers son interlocuteur.

<sup>67</sup> A.J. Smet, « Le Père Tempels », p. 103.

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 111.

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 80-81.

En outre, la vie chez les Baluba est plus que celle observable de l'extérieur. Ce que l'on voit de l'homme n'est qu'apparent. La véritable vie est dissimulée, celle que la mort dévoile après la séparation du corps et d'autres composantes. Ses éléments impérissables subsistent et continuent la vie. L'homme est donc un être composé du corps visible et de la matière spirituelle, non périssable. Une force malveillante peut se saisir d'un de ces éléments et causer la mort. En raison de cette crainte, l'homme protège ses relations avec les acteurs visibles et invisibles.

En résumé, la religion traditionnelle des Baluba, basée essentiellement sur la tradition, est un ensemble de pratiques, d'idées, de connaissances, de règles, de normes, etc. Elle repose sur la croyance à deux mondes et à l'existence d'un Être supérieur. Elle n'est pas organisée ni structurée en une institution reconnue. La religion traditionnelle est donc vécue de l'intérieur par chaque personne.

#### a. La transmission de la religion traditionnelle

La religion traditionnelle se transmet par la conversation, les proverbes et les mythes, aussi bien qu'à travers les rites. John S. Mbiti note qu'il suffit de naître dans un lieu quelconque pour être capable de suivre cette religion traditionnelle<sup>70</sup>. Cette raison majeure fait que lorsque les Africains sont convertis à d'autres religions, ils mêlent souvent leur religion traditionnelle à celle à laquelle ils sont convertis. Cette vision religieuse se rencontre chez les Baluba qui ont adhéré au christianisme mais qui reviennent à leur religion traditionnelle lorsqu'ils connaissent des difficultés, des ennuis, des dangers ou des souffrances. Dans ce retour à leur attitude ancienne, les Baluba pensent retrouver les solutions pratiques léguées par leurs ancêtres.

#### b. Le culte et la présence des ancêtres dans la société luba

Le culte des ancêtres est au cœur de la religion des Baluba. Il consiste en des paroles, des prières et supplications faites auprès des ancêtres en faveur de la vie des vivants, souvent suivis des offrandes, de libation et autres gestes. Plusieurs croyances se

---

<sup>70</sup> John S. Mbiti, *Introduction to African religion*, p. 13.

réfèrent à la vie du monde invisible. On estime que « les chefs et les ancêtres de famille peuvent revenir après leur mort, sous la forme de leur double, pour suivre et contrôler les agissements de leurs descendants »<sup>71</sup>. Ils peuvent récompenser ceux qui font le bien et châtier ceux qui manquent à leurs prescriptions. C'est pourquoi les Baluba leur attribuent leurs malheurs, les maladies, les souffrances ou encore leur bonheur. Ainsi le culte des ancêtres permet d'imposer aux descendants le respect de la tradition et l'obéissance aux autorités coutumières perçues comme représentants des ancêtres, intermédiaires entre le monde des vivants et le monde invisible.

Les ancêtres sont ainsi considérés présents dans la vie de la famille et sont supposés continuer de vivre avec les membres de leur famille et manifester leur intérêt à la vie de ces derniers. Les Africains n'adorent donc pas leurs ancêtres, selon Mbiti, mais le culte qu'ils leur vouent témoigne de leur reconnaissance envers eux<sup>72</sup>.

La religion traditionnelle se rencontre dans les rituels, les différentes cérémonies et les festivals populaires. La vie est célébrée à travers des événements de la vie des individus ou de la communauté, tels que la naissance, la circoncision, l'initiation, funérailles ou récoltes, dans l'art ou le symbole<sup>73</sup>. C'est aussi pendant ces cérémonies que les pratiques et normes religieuses sont transmises à d'autres générations.

#### **4.2.3 La place de Dieu dans la tradition luba**

Les Baluba connaissent l'Être suprême et lui attribuent la création des espèces humaines, animales et végétales. Ce principe créateur est *Vidye Mukulu*, « l'Esprit supérieur ». On ne le localise pas. Il est comme celui dont parle Guisimana : « Le localiser, c'est le minimiser ; c'est l'anthropomorphisme profanateur »<sup>74</sup>. Ce Dieu Suprême est unique et Créateur. Tous les autres esprits, quelques supérieurs qu'ils soient, sont créés. Ce Dieu ne reçoit rien à absorber ; Il se suffit lui-même. Dans les croyances et mythes luba, il est celui qui a créé le premier homme et la première femme, les choses

<sup>71</sup> Verhulpen Edmond, *Baluba et Balubaisés*, p. 160.

<sup>72</sup> John S. Mbiti, *Introduction to African religion*, p. 16.

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>74</sup> Guisimana Bartholomé, « L'homme selon la philosophie Pende », *C.R.A.*, n° 3, vol. 2, Janv. 1968, p.65.

visibles et invisibles<sup>75</sup>. Mais ils ne lui vouent aucun culte; contrairement à ce qu'ils font envers leurs ancêtres, assurant le lien entre lui et les humains.

#### a. La croyance en un Dieu Unique

Les Baluba croyaient en un seul Dieu. Comme on l'a indiqué ci-haut, ils l'appelaient *Vidyé Mukulu*, traduit par « Seigneur Dieu » ou « Seigneur supérieur », en le distinguant d'autres *vidyé*, des seigneurs inférieurs. Ils le glorifiaient et lui attribuaient la création de la terre et de ce qui existe. Il est *Vidyé-Shakapanga*, Père créateur<sup>76</sup>. Selon le monothéisme<sup>77</sup> des Baluba, le *Vidyé mukulu* est la source de la vie. Il est par ce fait la raison ultime de la destinée de l'homme.

On ne lui construisait pas des temples pour les cultes. Cependant, il existait des lieux où l'esprit du Seigneur-Dieu s'était manifesté et installé. Ces lieux sont devenus sacrés. Seuls les prêtres (*bitobo*) avaient la permission de s'y rendre pour l'invoquer et le consulter ou y recevoir des oracles.

#### b. Les noms de Dieu

Dans leur connaissance de Dieu, les Baluba lui donnent des noms et attributs qui expriment soit sa nature, soit sa présence et sa puissance ou encore la circonstance vécue. La multiplicité des noms de Dieu ne diminue pas ce caractère monothéiste ; cela reflète les différents aspects de la nature de Dieu.

Les noms célèbrent le caractère suprême de sa divinité. H. Aguessy le dit en ces termes : « Donner plusieurs noms à la divinité ou à Dieu est la meilleure manière de chanter sa gloire et sa puissance »<sup>78</sup>. Dès sa naissance, l'enfant apprend plusieurs noms

---

<sup>75</sup> Van Avermaet et coll., *Dictionnaire Kiluba-Français*, Annales du musée Royal du Congo-Belge, Tervuren, 1954, p. 496-497.

<sup>76</sup> Tharcisse Ilunga Kimilundu et Numbi Twite Mulopwe Albert, *Histoire des Baluba*, 2013. <http://www.banabambidi.net/histoire/histoire.htm> (Consulté le 02 mai 2011).

<sup>77</sup> Verhulpen, *Baluba et Balubaisés* p. 159. Voir aussi P. Colle, *Les Baluba*, T. 2, p. 495.

<sup>78</sup> H. Aguessy, « La religion africaine comme valeur de culture et de civilisation » dans *Religion Africaines et Christianisme, Colloque international de Kinshasa, 9-14 janvier 1978*. Faculté de théologie catholique, Kinshasa, 1978, p. 15.

de Dieu et entre dans une sorte de constellation des parents et des ancêtres de l'autre monde où ils espèrent vivre un jour<sup>79</sup>.

Parmi quelques noms et attributs de Dieu, retenons ceux qui inspirent le respect dans l'observation des coutumes. Dieu est Grand Esprit, *Shakapanga* (« Père créateur ») dont la providence est sur toutes les créatures. Il est *Nkungwa Banze*, Dieu de qui la divinité de Banze est rejeton. Il est aussi *Kabeja Mpungu*, le protecteur de Mpungu, une divinité luba<sup>80</sup>. Ce Dieu est présent partout et connaît tout ; il est à la fois transcendant et immanent<sup>81</sup>. Dans ses études sur la croyance et le culte luba, Thews trouve dans les prières des Baluba une attitude filiale<sup>82</sup>. Dieu n'est pas seulement le Père des hommes, mais aussi le Père de toutes choses. Il est le vrai géniteur parce qu'il est source des ancêtres-géniteurs.

Dans différents rites et diverses circonstances, les Baluba prennent Dieu et les ancêtres pour témoins. Si la parole n'est pas tenue, un malheur peut se retourner contre eux<sup>83</sup>. N'ayant pas de lieu spécifique pour adorer Dieu, ils s'adressent à lui dans différentes circonstances en reconnaissance pour un bienfait, pour implorer son assistance et toujours par l'intermédiaire des ancêtres<sup>84</sup>.

#### 4.2.4 Vision du monde dans la religion traditionnelle

La vision du monde des Baluba comporte une croyance aux relations qui existent entre les vivants et les morts ainsi qu'avec les esprits. Les Baluba ont la vision développée de deux mondes : le monde visible et le monde invisible. Le premier est la sphère terrestre des vivants. C'est un monde des réalités perceptibles. Et le monde invisible est un monde des mystères, le lieu où se décide le sort des hommes vivants.

---

<sup>79</sup> *Ibidem*.

<sup>80</sup> Mpungu est une divinité luba supposée habiter dans les collines.

<sup>81</sup> John S. Mbiti, *Concepts of God in Africa*, London, S.P.C.K., 1970, p. 3-18.

<sup>82</sup> Le Père Th. Theuws, « Croyance et culte chez les Baluba », dans *Présence africaine*, vol. 18, n° 19 (1958), p. 29.

<sup>83</sup> Tshibusu Mfuadi, *Coutumes et traditions baluba*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 189.

<sup>84</sup> *Ibidem*.

Cette croyance incite l'homme Muluba à pénétrer cet autre monde pour le faire sien. Il cherche à voir l'invisible d'où, croit-il, lui viennent la vie et la force. Les acteurs du monde visible *ñanga*, *kilumbu* (« guérisseurs » et « devins ») jouent un rôle d'intermédiaire important dans la relation entre ces deux mondes. C'est pourquoi ces acteurs sont fréquemment consultés pour assurer la force et la pérennité de la vie de l'homme.

#### a. Le monde visible

Ce monde est celui de la nature et des réalités palpables. C'est donc la sphère terrestre où vivent les espèces animales, végétales et même minérales, c'est-à-dire, le monde des êtres vivants<sup>85</sup>. La description historique et géographique, que nous avons faite de l'ethnie luba, appartient au monde visible.

#### b. Le monde invisible

Le Muluba pense que s'il y a un monde visible, il doit exister un autre monde, mais invisible. Il est non perceptible et métaphysique. C'est celui dont l'abbé Hebga dit que le monde invisible est le monde de la nuit et des réalités cachées et mystérieuses<sup>86</sup>. La connaissance de ce monde dépasse le savoir des hommes. Il est perçu comme le monde des intentions secrètes où habite un Être Supérieur, qui demeure lui aussi invisible<sup>87</sup>. Il inspire respect et crainte car il décide du sort des vivants sur terre. Les Baluba disent qu'il appelle les morts à lui (*Kalunga tumanya mikendi*).

Pour mieux illustrer l'image de ces mondes, les Baluba parlent de trois *misumba*<sup>88</sup> « camps » qui sont vus comme les trois campements dans la vie de l'homme. Le premier *musumba* étant la grossesse, le deuxième est le monde visible et sensible, alors que le

---

<sup>85</sup> Kasongo Munza, *La Communauté Méthodiste-Unie et la Problématique des valeurs traditionnelles : Cas de la guérison chez les Baluba du Shaba*, mémoire de Licence, Faculté Méthodiste de Théologie, Mulungwishi, 1987, p. 9.

<sup>86</sup> Hebga, cité par Kasongo Munza, *idem*, p. 9-10.

<sup>87</sup> Katwebe Mwenze M., *Conception de Dieu chez les Basanga*, mémoire de Licence, F.T.P.Z., Kinshasa, 1979, p. 20.

<sup>88</sup> Le *musumba* est le campement de chasse, une demeure éphémère des chasseurs pendant leur séjour en brousse. Au pluriel, *musumba* fait *misumba*.

troisième et dernier *musumba*, est le monde invisible<sup>89</sup>. Ce monde invisible nous intéresse plus dans notre étude car il est le lieu ultime du destin de l'homme et influence le développement des relations avec les ancêtres baluba, esprits, divinités et Dieu, Esprit supérieur.

Dans son article « Hoe de Baluba-Shankadi »<sup>90</sup>, qui porte sur la manière dont les Baluba se représentent le monde, le P. Tempels décrit l'univers en trois parties (couches)<sup>91</sup> :

- le monde supérieur qui est le firmament visible de tous,
- ensuite le monde où vivent les humains sur terre,
- et enfin un monde inférieur situé sous la terre.

Les Baluba appellent le monde inférieur *kalunga*. Dans ce lieu, l'homme ne devient pas plus homme, ni plus spirituel, ni semblable à Dieu. La vie de *kalunga* est donc une réplique de celle de ce monde. Les personnes gardent le même statut social. Ce lieu est considéré comme un village des ancêtres.

Des chercheurs ont diversement expliqué le concept de *kalunga*<sup>92</sup>. Schmidt estime que *Zambi kalunga*, c'est l'être qui amène la pluie. Pour A. Werner *kalunga*, est plutôt la mort qui règne dans le monde souterrain, ou encore sur la mer. Bittremieux pense plutôt que *kalunga*, c'est la mer elle-même. P. Serv Peerae dit que *kalunga* exprime une idée de grandeur, d'infini, d'immensité. Selon Denis, ce lieu est associé à Dieu à cause de son

---

<sup>89</sup> Kasongo Munza, *La Communauté Méthodiste-Unie*, p. 9-10.

<sup>90</sup> Comme dit ci-haut, le terme Baluba-Shankadi identifie les Baluba par leur usage fréquent du terme *shankadi*.

<sup>91</sup> J. A. Smet, « Le Père Tempels et son œuvre publiée », p. 85-86.

<sup>92</sup> Schmidt, A. Werner, Bittremieux, P. Serv. Peerae et Denis, cités par Van Avermaet et coll., *Dictionnaire Kiluba-Français*, Annales du musée Royal du Congo-Belge, Tervuren, 1954, pp. 486-487.



omniprésence<sup>93</sup>. Comme espace géographique, le *kalunga* serait une étendue dont la capacité est illimitée<sup>94</sup>.

L'opinion la plus vraisemblable, à notre avis, est que *Kalunga* serait pour les Baluba un lieu invisible et immense, associé à Dieu d'une manière quelconque et considéré comme le séjour des morts. Il se partage en deux lieux bien distincts : l'un est *Kalunga Nyembo*, lieu des bons morts. Ceux-ci sont en contact permanent avec leurs parents restés sur la terre. Ils sont morts-vivants aussi longtemps que l'on se rappelle leurs noms. Ils peuvent renaître dans un enfant. Le second, *Kalunga Kamusono* est le lieu des suppliciés à cause de leurs mauvais actes durant leur vie sur terre. Ces derniers sont définitivement séparés de leurs parents et leur destinée est compromise<sup>95</sup>.

Bien que les mondes dans lesquels ils vivent ou survivent soient distincts, les Baluba croient qu'il y a une relation entre les êtres visibles et les êtres invisibles. Ils sont dans une communion étroite qui les met tous dans une même communauté clanique. Ils vivent ainsi des relations réciproques où les morts peuvent agir pour le bien et le bonheur des vivants et ces derniers pour assurer une meilleure destinée à ceux du monde invisible. Cette croyance est à la base du développement du culte des ancêtres pour leur éviter l'oubli et la mort de l'anonymat<sup>96</sup>. Le Muluba protège donc cette réconciliation du visible et de l'invisible, des vivants et des morts, particulièrement à travers divers rites.

---

<sup>93</sup> Les Baluba disaient que les esclaves allaient chez Kalunga, mais n'en revenaient pas. Cela rejoint l'idée de la mort. Kalunga tumanya mikendi signifie : Kalunga envoie des messagers pour amener les hommes chez lui.

<sup>94</sup> Van Avermaet, et Mbuya, *Dictionnaire Kiluba-Français*, p. 386-387.

<sup>95</sup> Ilunga Kandolo Kasolwa, *Le concept de l'eschatologie dans la société traditionnelle luba du Shaba : une analyse de la destinée de l'homme*, Mémoire de Licence en théologie, Mulungwishi, Faculté Méthodiste de Théologie, 1989, p. 102.

<sup>96</sup> Un ancêtre dont le nom n'est plus cité, tombe dans l'anonymat. Il peut mourir d'une seconde mort qui le rend inactif et moins coopératif pour le bonheur des humains. Les vivants et les morts ont le devoir de collaborer pour la survie de tous.

#### 4.2.5 Les rituels dans la religion traditionnelle luba

Le terme rituel est interdisciplinaire et sa définition varie selon le domaine dans lequel il est utilisé<sup>97</sup>. Son étymologie latine *ritus* désigne un culte, une cérémonie religieuse ou une coutume<sup>98</sup>. Les termes rite et rituel sont parfois utilisés l'un pour l'autre ; mais, le plus souvent, on considère que le rituel constitue un système dont les rites sont les composantes<sup>99</sup>. Le rituel sera considéré dans cette thèse comme un ensemble de pratiques répétées et fondées sur une croyance en une force agissante, une puissance sacrée.

Les Baluba connaissent et pratiquent plusieurs rites selon les circonstances : rites d'intronisation, rites de passage, rites d'enterrement, etc. Dans ces rituels, il y a toujours une croyance à une force d'un être sacré, invisible, avec lequel l'homme cherche à entrer en communication. Cette force est source et garante de la vie humaine. Le rituel est important parce qu'il donne une signification à la circonstance et à l'événement qu'il souligne.

Chez les Baluba, comme on le verra, la réconciliation est l'acte de l'harmonisation des relations brisées et le rétablissement de la cohésion communautaire. Elle s'opère dans un processus qui s'engage dans la reconnaissance et la confession de ses torts, la demande de pardon et la réparation si possible pour réintégrer les deux parties en famille. La réconciliation permet de faire la paix, de procurer la paix, d'harmoniser ou de rétablir les bonnes relations entre les parties. Elle concerne aussi la disposition de faire la justice sociale dans le partage des biens et richesses. Le concept peut également s'appliquer au partage du pouvoir. Des cérémonies rituelles scellent cette harmonisation des relations qui est autant un rétablissement des relations des humains entre eux (aspect social) que de leurs relations avec Dieu (aspect spirituel).

---

<sup>97</sup> Jean Maisonneuve, *Les rituels*, (Que sais-je, no. 2425), Paris : Presses universitaires de France, 1999, p. 6.

<sup>98</sup> *Ibidem*.

<sup>99</sup> *Ibidem*.

Il existe en effet une « théologie » de la réconciliation chez les Baluba. Pour eux, l'Esprit suprême, auteur de la vie de tous, n'a pas créé les humains pour la division ; par conséquent, il les appelle à la cohésion. L'aspect symbolique du rituel prend sa valeur et sa force dans le respect de cette vision du monde luba, qui fait appel à l'autorité morale des ancêtres et de l'Être supérieur, source de vie.

#### **4.2.6 Persistance et influence de la religion traditionnelle dans la vie des Baluba**

La persistance de la religion traditionnelle est évidente dans les comportements des Baluba. Malgré la disparition de ces religions et de leurs rites, les croyances traditionnelles continuent d'influencer et de déterminer la vie de plusieurs membres, y compris les membres convertis au christianisme ou à l'Islam.

À cause de la tolérance de la religion traditionnelle, il y a une coexistence des pratiques et surtout des adeptes de différentes religions, y compris entre membres d'une même famille ou ethnie. Vu que tous les membres, ensemble, sont à la recherche de solutions aux problèmes communautaires, ils vivent une sorte de syncrétisme qui abolit les différences des conceptions. À cause de ce syncrétisme, les chrétiens sont parfois accusés de faillir à l'enseignement de leur religion<sup>100</sup>.

La culture traditionnelle résiste face aux cultures étrangères, surtout en milieux ruraux. Plusieurs cas sont observés dans la société actuelle et font état d'un retour ou d'une influence de la religion traditionnelle sur les pratiques quotidiennes. Dans la tradition luba, la mort d'une personne est toujours imputable à quelqu'un. Celle d'une femme mariée, par exemple, est toujours imputée à son mari, même si elle meurt pendant qu'elle habite chez ses parents après une séparation. Parce qu'elle est toujours considérée comme la fille de ses parents, le mari se conforme à toutes les obligations de coutume envers son épouse défunte<sup>101</sup> : elle doit être inhumée dans le sol de sa famille d'origine; si

---

<sup>100</sup> Joseph Ndi-Okalla (dir.), *Inculturation et conversion. Africains et Européens face au synode des Églises d'Afrique*, Karthala, Paris, 1994, p. 142.

<sup>101</sup> Mpanga wa Banze, entrevue faite avec le vieux du village Kime, Territoire de Kabongo, Katanga, entrevue faite en 2010. Pour palier à cette situation, aujourd'hui les chrétiens paient un montant d'argent, dit fonds d'assistance aux obsèques et à l'organisation du deuil. On ne prélève plus les éléments corporels, mais on ramène chez ses parents les biens de la défunte (habits, etc).

les conditions ne permettent pas de rapatrier sa dépouille mortelle, on prélève les éléments à enterrer dans le sol clanique. Le mari est tenu de payer une somme avant l'enterrement de la défunte (*kufuta mfwa*, « payer une caution »). Le seul cas où le mari n'est pas tenu de payer est celui où sa femme s'est donné la mort par suicide ou pendaison<sup>102</sup>, acte considéré comme un signe de lâcheté.

### *La religion traditionnelle aujourd'hui*

On peut encore se demander si, après avoir abandonné la religion traditionnelle et embrassé le christianisme, la société africaine peut encore y revenir. La religion traditionnelle ne paraît pas pertinente pour les jeunes générations. Mais elle comporte des pratiques qui paraissent impératives dans différentes circonstances de la vie.

En cette période de l'Afrique post-indépendante, bien des personnes pensent qu'elle répond à leurs préoccupations conformément à leur vision du monde<sup>103</sup> : respect de vie, partage des biens matériels en famille, renforcement des relations claniques, protection des valeurs communautaires, sauvegarde du domaine foncier (terres claniques ou ethniques). Lorsque les gens habitent loin de leurs familles, ils sentent l'obligation d'appartenir à une association des ressortissants de la même origine. Cela explique la recrudescence des associations culturelles dans les centres urbains.

Il est vrai que la religion africaine n'est pratiquée nulle part de manière officielle. Mais elle n'en continue pas moins d'exercer une grande influence, comme le note Tulu Kia Mpasu Buakasa :

« [...] elle est partout, dans les consciences, dans les opérations spirituelles, dans les attitudes et les gestes, dans les pensées, les images et les symboles, dans les proverbes, les légendes, les mythes, etc., aussi bien à la campagne et qu'en ville, dans les conversations et les procès judiciaires »<sup>104</sup>.

<sup>102</sup> W. F. Burton, « Barbarie funéraire des coutumes des Baluba », dans *Bulletins de juridiction indigène et du droit coutumier congolais*, Elisabethville, Janvier 1936, p. 266-278. Ces pratiques sont encore en vigueur de nos jours, confirment nos enquêtes.

<sup>103</sup> Richard J. Gehman, *African Traditional religion*, Kijabe (Kenya), Kesho publications, 1987, p. 15-17.

<sup>104</sup> Buakasa Tulu Kia Mpasu, « L'impact de la religion africaine sur l'Afrique Aujourd'hui » dans *Religions Africaines et Christianisme*, Colloque international de Kinshasa, 9-14 janvier 1978, Faculté de théologie catholique, Kinshasa, 1978, p. 32.

Malgré sa disparition apparente, la religion traditionnelle est encore observée dans les comportements des chrétiens, des musulmans et des différentes populations baluba, qui reviennent consulter les devins et appeler les morts à la rescousse. L'appartenance à une autre religion n'exclut pas de vivre l'imaginaire de la religion traditionnelle. La religion africaine est donc latente, cachée et impensée.

Il est alors possible de parler de la résistance de la religion africaine : « Elle anime la culture africaine, intervient dans l'éducation des enfants, maintient l'hospitalité et rend la solidarité obligatoire, certains tabous, interdits, et elle continue de guider l'art, la musique et les rites »<sup>105</sup>. Malgré la foi chrétienne, la tradition continue donc de faire autorité sur le mariage coutumier, la polygamie et l'héritage des femmes, etc. Dans certains milieux intellectuels, les mouvements de renaissance spirituelle et sociale constituent le retour, même camouflé de la religion traditionnelle. Cette spiritualité constitue l'âme même de la religion traditionnelle. Elle réside dans l'émotion mystique et dans le dialogue entre l'homme et l'invisible.

La persistance de la religion traditionnelle est parfois une réaction des autochtones contre l'hégémonie chrétienne et sa prétention de posséder seule la totalité de la vérité sur l'homme et sur le monde<sup>106</sup>. Les populations continuent de subir les pressions de l'environnement social dans la vie quotidienne, ce qui explique le syncrétisme de certains actes. C'est ainsi qu'on attribue encore au sang la fécondité, la guérison, la chance, la richesse et le bonheur et qu'on l'intègre à des rites chrétiens<sup>107</sup>. Sur la tombe du défunt avec qui on veut harmoniser les relations, une chèvre ou une poule est égorgée au pied de la croix. On versera aussi du sang sur la croix pour se protéger contre les esprits malveillants et les sorciers.

---

<sup>105</sup> *Ibidem*, p. 32. Parfois les objets religieux que les membres chrétiens portent, sont considérés comme objets protecteurs.

<sup>106</sup> Flavien Nkay Malu, *La mission chrétienne à l'épreuve de la tradition ancestrale (Congo belge, 1891-1933)*, Collection : *Mémoires d'Eglises*, Paris, Karthala, 2007, p. 339.

<sup>107</sup> *Ibidem*, p. 338-339.

### 4.3 Conclusion

Ce chapitre nous a permis de présenter les Baluba et leur religion traditionnelle. Les Baluba forment une des puissantes ethnies bantu et occupent encore aujourd'hui une grande aire géographique en Afrique centrale. Depuis quelques siècles, ils font usage de métaux et pratiques des échanges commerciaux interrégionaux qui les ont mis en contact avec différents peuples.

Les fondateurs de l'empire luba ont démontré le grand sens d'organisation sociale, économique et politique que l'on observe encore aujourd'hui. Ils ont su harmoniser leurs relations avec d'autres groupes ethniques. Cependant, ils ont souvent mené des conquêtes contre d'autres peuples voisins pour élargir leur territoire.

La religion traditionnelle des Baluba est marquée par divers actes cultuels, leur vision du monde, une croyance en deux mondes, une interaction entre les vivants et les morts. L'Être supérieur, créateur de tout ce qui existe, est pour eux la principale source de vie. La « vie forte » vient donc de lui par l'intermédiaire des ancêtres, à qui on doit un culte. Cette croyance influence leur comportement religieux. La persistance de leur religion traditionnelle est observable dans la vie quotidienne même chez des personnes converties à d'autres religions.

## **Chapitre 5**

**Une enquête sur les processus et rites de réconciliation**

**dans la société traditionnelle luba**

## 5.0 Introduction

Dans ce chapitre, nous explorons à l'aide d'une enquête de terrain le processus traditionnel de résolution des conflits et de réconciliation dans la communauté luba. La littérature et nos enquêtes de terrain nous permettent de préciser comment se déroulait de ce processus dans le passé, de repérer ce qui en persiste aujourd'hui et d'évaluer son avenir dans la société contemporaine. Ces données, nous serviront à dégager un modèle ou type idéal de processus de réconciliation basé sur les pratiques traditionnelles luba. Nous utiliserons plus loin ce modèle pour le mettre en corrélation avec notre analyse des données bibliques en vue d'élaborer le modèle chrétien inculturé qui sera proposé aux Églises et aux organismes impliqués dans la résolution des conflits. Nous pourrions aussi envisager la possibilité de l'élargir aux autres communautés ethniques voisines en recherche de paix durable.

### 5.1 Justification et objectifs de l'enquête

Notre sujet concerne une tradition qui est peu documentée dans la littérature. Cela justifie le recours à une enquête de terrain pour recueillir le point de vue des personnes (anciens, etc.) qui ont vécu ou qui vivent encore aujourd'hui des pratiques traditionnelles de réconciliation et qui peuvent en décrire les modalités et les rituels. Une enquête sur le terrain offre aussi la possibilité de rencontrer des observateurs de ces pratiques, des théologiens et des pasteurs préoccupés par l'inculturation du christianisme dans un contexte religieux traditionnel africain. Elle donne enfin l'opportunité de contacter des intervenants du domaine politique aux prises avec des conflits contemporains.

En élaborant notre enquête sur le terrain, nous nous sommes fixés trois objectifs principaux. Il s'agissait d'abord d'obtenir de l'information sur les conflits dans la société traditionnelle luba et de documenter le déroulement des pratiques de réconciliation et leurs effets sur la restauration des relations. Ensuite nous cherchions aussi à vérifier si ces pratiques persistent aujourd'hui et de quelle manière. Enfin, nous voulions recueillir des opinions sur la possibilité d'actualiser ces pratiques rendues inopportunes pour les



intégrer aux modèles de réconciliation contemporains des Églises ou des organismes chrétiens impliqués dans la gestion des conflits.

### *Choix et répartition des participants*

Les participants se répartissaient en trois groupes, soit des membres de l'ethnie luba, des responsables religieux et des acteurs politiques exerçant un leadership dans la société. Nous avons ciblé une dizaine de personnes dans chaque catégorie pour avoir une représentativité suffisante<sup>1</sup>. Le choix des participants s'est fait sur place en tenant compte de leur disponibilité et de leur maîtrise des informations recherchées. Les personnes ont accepté d'être identifiées dans le compte rendu, mais certaines ont demandé que leurs noms ne soient pas associés à des opinions spécifiques.

### *Questionnaire*

Nous avons élaboré trois questionnaires, un pour chacun des groupes de personnes à rencontrer. Une première série d'entrevues a été faite avec des questionnaires assez ouverts. Mais le débordement hors-sujet nous a amené à resserrer les questions davantage. Les questionnaires de la deuxième série d'entrevue comportaient des questions semi-ouvertes, parfois même un peu orientées, mais laissant la possibilité à l'interlocuteur d'exprimer librement son opinion. La version finale de chacun des trois questionnaires est insérée en annexe à notre thèse.

### *Le déroulement général*

Deux séries d'entrevues ont eu lieu lors de deux séjours sur le terrain à Kinshasa, Lubumbashi, Likasi et Mulungwishi. La première s'est déroulée entre juillet et août 2011 et la seconde entre octobre et novembre 2012. En août 2013, un complément de quelques entrevues fut réalisé, avec de nouvelles personnes dans les villes et villages de

---

<sup>1</sup> I. E. Seidman, *Interviewing as a qualitative research, A Guide for researches in Education and the Social sciences*, 2<sup>e</sup> éd., cité par Gérard Boutin, *L'entretien de recherche qualitatif*, Les presses de l'Université de Québec, Sainte-Foy, 1997, p. 105-107. Dans une recherche qualitative, le nombre des personnes interrogées est restreint et ne constitue pas un échantillon représentatif au sens statistique du terme. Nous avons cependant tenu compte des diversités et des catégorisations des participants.

Kamina et Lubumbashi, sans que cela apporte de changement aux données précédemment recueillies. Quant à l'abondance des données, nous avons donc respecté le principe de saturation : on estimait avoir recueilli l'essentiel des données lorsqu'on a constaté une redondance dans les propos des personnes interrogées<sup>2</sup>.

Le premier échantillon, estimé à 24 personnes au total, a été largement dépassée à la fin des enquêtes. Certaines personnes ont participé à deux rencontres à cause de leur apport de nouvelles informations. La cueillette des données se faisait par enregistrement audio. Le contenu a été retranscrit sous forme de résumé pour chaque individu ou groupe, dans chaque catégorie. Au cours de la transcription, nous avons retenu aussi quelques informations complémentaires, sans lien direct avec les questions traitées, mais tout de même utiles.

#### *Les difficultés et surprises rencontrées*

Cette recherche a donné lieu à quelques surprises et a nécessité des ajustements. Même si nous avons prévu des entrevues de groupe, nous avons fait quelques entretiens individuels parce qu'il était impossible de réunir tous les participants en même temps. Aussi certaines personnes qui avaient annoncé leur présence se sont fait remplacer.

L'opération s'est bien déroulée dans l'ensemble. Nos questions ont été posées et les gens y ont pu répondre librement. En général les personnes paraissent à l'aise pour répondre. De plus, nous avons pu assister à une séance de réconciliation en été 2013; l'ensemble des éléments observés au cours de cet événement correspondait à ce que nous avons recueilli comme informations en entrevue.

## **5.2 Analyse et interprétation des données : synthèse des réponses**

À partir de l'opinion des répondants de chacun des trois groupes, cette section fait une description des pratiques traditionnelles dans la situation passée, puis évalue leur

---

<sup>2</sup> Gérald Boutin, *L'entretien de recherche*, (note 2), p. 36.

persistance et leur utilisation aujourd'hui. Elle envisage enfin la possibilité de les mettre à contribution davantage dans l'avenir moyennant une réinterprétation.

### **5.2.1 Groupe des sages (anciens) de l'ethnie des Baluba**

Ce groupe était constitué de Baluba, témoins de leur tradition ; quelques-uns vivent dans leur milieu d'origine tandis que d'autres vivent dans les villes. Ils ont été choisis sans égard à leurs confessions religieuses actuelles. En résumant les réponses à cette partie de l'enquête, nous voulons indiquer les opinions générales de nos interlocuteurs sur les pratiques anciennes de réconciliation telles qu'elles étaient accomplies dans la situation traditionnelle. Après leur description, nous considérerons leur persistance aujourd'hui afin d'envisager la possibilité pour les Églises de les intégrer dans un processus de réconciliation renouvelé.

#### *a. La situation passée*

Selon nos interlocuteurs, le maintien des valeurs qui visent à consolider la cohésion et la paix sociales, essentielles à une vie individuelle et collective fortes, était une préoccupation constante de toute la communauté luba (A5-1). Les membres luba vivaient ainsi en harmonie avec le monde visible et invisible, cherchant à garder de bonnes relations entre eux, puis entre les humains et Dieu. La religion, sur laquelle s'appuie cette attitude, réglait la vie sociale, politique, artistique et même économique, ajoute Vivianne Pâques<sup>3</sup>.

Les pratiques traditionnelles de réconciliation, avec leurs dimensions humaines et spirituelles, avaient pour but de rétablir la paix suite à un conflit. Comme l'indique une des personnes rencontrées, « le recours à l'Être-suprême à travers ses nombreux intermédiaires (ancêtres, esprits) vise à la protection de la vie et au rétablissement de l'harmonie spirituelle et sociale »<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Vivianne Pâques citée par Anne Stamm, *Les religions africaines*, Paris, Presses universitaires de France, 5<sup>ème</sup> éd., col. Cairn, 2010, p. 5.

<sup>4</sup> Zaoro Hyacinthe Loua, *Le ministère de réconciliation de l'Église en Guinée : Les alliances interethniques au service de la paix*, thèse de doctorat, Université saint Paul, Ottawa, 2011, 166.

### *Types et niveaux de conflits traditionnels chez Baluba*

Dans la société traditionnelle luba, les conflits pouvaient se produire à différents niveaux dont les plus importants étaient :

a) Niveau familial ou clanique. Des conflits surgissaient parfois entre les membres d'une même famille. D'autres se produisaient aussi entre les membres de différentes familles et clans et devenaient des conflits claniques dans un village. Le père ou le patriarche se faisait médiateur.

b) Niveau du village, de la chefferie (ou territorial). Certains conflits impliquaient les membres de village, de différentes chefferies, territoire gouverné par un chef coutumier. Ils s'élargissaient souvent aux membres de différents villages ou entre les responsables de villages voisins.

c) Niveau ethnique. Dans des conflits de plus grande envergure, les protagonistes appartenaient à divers groupes ethniques et mettaient la relation entre leurs ethnies respectives en jeu.

### *Causes potentielles*

Les principales causes opposant des individus ou des communautés ethniques étaient surtout d'ordre social, économique et politique. Les conflits sociaux étaient le résultat des relations illicites entre les personnes, telles que l'inceste ou l'adultère, et d'autres comportements comme des accusations de vol ou de sorcellerie. Ces conflits portaient fréquemment sur le partage des richesses familiales ou des biens d'héritage. Les conflits économiques concernaient parfois la gestion des richesses, les disputes des propriétés foncières, telles les limites des terres ou des territoires de pêche en rivières, l'accès au fleuve et aux lacs, etc. Au niveau local, les causes politiques étaient souvent dues à la passation du pouvoir au décès du chef de famille; à d'autres niveaux, l'insoumission et la recherche d'autonomie des chefs vassaux, la recherche d'élargir des territoires donnaient parfois lieu à des luttes (A3-1).

*Processus et pratiques traditionnelles de réconciliation*

Les démarches de la réconciliation exigeaient d'identifier d'abord les vrais adversaires impliqués dans le conflit, puis de déterminer le type et le niveau du conflit. Ce préalable permettait de décider si le processus devait se faire à l'interne (en famille ou clan) ou s'il y avait besoin d'y associer une plus grande communauté sociale.

Qui prend l'initiative et agit comme médiateur ? Dans un cercle familial, la démarche de réconciliation était parfois amorcée par l'une des parties sans qu'une médiation soit entreprise par un tiers<sup>5</sup>. Mais généralement, si cela était nécessaire, le père jouait ce rôle de médiateur. Lorsqu'il était lui-même en cause, l'un des membres de la famille conscientisait les parties sur l'urgence de rétablir la cohésion interne et les engageait à harmoniser leurs relations. Quand un conflit engageait des membres des différentes familles d'un même village, la réconciliation était assurée par le chef du village, assisté de ses notables. En cas d'un conflit entre les membres des villages voisins, les chefs de ces communautés initiaient les démarches et s'adjoignaient au besoin des personnes reconnues pour leur sagesse. Il en était de même pour un conflit ethnique. Les chefs des groupes ethniques en cause assuraient la médiation en se faisant assister de leurs notables ou par les anciens de leurs entités respectives. À tous les niveaux, le père, les sages et les chefs agissaient à titre de représentants des vivants et des morts; on les respectait comme individus, mais surtout parce qu'ils incarnaient l'autorité ancestrale.

Lorsqu'un conflit avait pris une grande ampleur et suscitait de fortes inquiétudes, un émissaire entamait des négociations préliminaires avec chacune des parties en prévision de leur convocation à de véritables assises (A6-1). Le processus entraînait alors dans la logique de l'« arbre à palabre », une pratique des Baluba connue aussi d'autres ethnies voisines. Cela consistait à rassembler les protagonistes et les sages de la communauté, y compris des observateurs, sous un arbre pour débattre le problème et

---

<sup>5</sup> A4 - Kabila Wakubangi Mayo, Pasteur originaire de l'ethnie luba à la retraite. Il manifeste plus d'intérêt à la question de la tradition luba. Il a passé plusieurs années comme responsable des paroisses et surintendant du district ecclésiastique dans les milieux luba. Dans un cercle restreint, il fait honte de se faire juger par les personnes étrangères à la famille.

rechercher des solutions en vue de parvenir à l'harmonisation des relations qui ont été brisées.

La participation de toutes les parties était un facteur essentiel à la bonne résolution des problèmes. Comme l'indique l'Abbé Innocent Nzemba Muanda, la présence et la volonté de participer au processus augurent de la réussite de la réconciliation : « Celui qui refuse d'y assister marque d'avance son désaccord à la sentence finale »<sup>6</sup>. Les Baluba encourageaient aussi la présence de leurs proches dans les démarches, comme témoins du succès de la réconciliation. La présence d'autres membres de la communauté montrait l'importance qu'ils attachaient à la résolution des conflits. Dans un conflit de grande envergure, un dialogue où la majorité des protagonistes étaient absents, remettait souvent en cause des résultats obtenus.

Le processus consistait à l'audition des parties devant l'ensemble des gens rassemblés pour l'occasion. Au cours de cette audition, « chaque individu concerné devait parler car on sait que chacun avait généralement [...] une partie des torts » (A1-1). Après l'identification des causes, les responsabilités et les culpabilités étaient établies par les personnes en autorité. Les offenseurs reconnaissaient leurs torts, les confessaient et demandaient pardon (A7-1). Selon le cas et s'il était nécessaire, on imposait une réparation, généralement d'ordre symbolique pour soulager les victimes (A5-1). Cette démarche favorisait la réintégration sociale des victimes ainsi que des offenseurs.

#### *Rituel de réconciliation et repas communautaire*

Chaque palabre se clôturait par un rituel accompagné d'un repas de communion sociale qui scellait la réussite de la réconciliation et l'acceptation de l'accord conclu (A2-1.). Le rituel témoignait donc que les relations étaient de nouveau harmonisées. Il était organisé par les médiateurs et les parties concernées. Selon le cas, diverses formes de rituels étaient accomplies. Les plus fréquents consistaient à tuer un animal domestique, se

---

<sup>6</sup> Innocent Nzemba Muanda di Lelo, *Une éthique chrétienne de la réconciliation pour l'Afrique des grands lacs*, p. 50. Pendant la période des années 1990, dite des conférences nationales à travers l'Afrique, cette expérience avait eu du succès dans les conférences nationales du Togo, du Bénin, du Gabon et du Congo-Brazzaville.

laver les mains en signe de purification, cracher par terre, et se serrer la main. Dans tous les cas, le rituel s'accompagnait de l'échange de paroles et de serments d'engagement, suivi des réjouissances communautaires.

Lorsque le rituel exigeait le sacrifice, il impliquait toujours l'égorgement d'un animal domestique dont la vie quotidienne est partagée avec les humains; son sang était enterré et sa chair était mangée dans la communauté. Il s'agissait souvent d'une poule ou d'une chèvre; le choix était fait en fonction de l'ampleur du conflit et du nombre de membres de la communauté qui participait au rituel (famille, clan, village...).

La couleur de l'animal avait aussi une valeur symbolique. Le blanc symbolisait la pureté. Ainsi, il était souvent à l'honneur pour marquer la réconciliation suite à un adultère ou un inceste. Cette situation exigeait la purification des partenaires impliqués par un bain d'eau lustrale à la suite duquel on les enduisait d'argile blanche (du kaolin) et on égorgeait une poule blanche en vue du repas.

On tranchait la gorge de l'animal en sacrifiant ainsi sa vie pour la restauration des relations dans la famille ou la communauté. Sa mort se substituait à celle des personnes dont la vie était menacée par le conflit. Son sang était versé par terre ou recueilli dans un pot d'argile et ensuite enterré dans un trou. Le rite d'enterrement de sang dans un pot (de *kujika kanyinga*) est très répandu et respecté. Le sang versé représente la vie. Lorsqu'il est versé par terre aux mânes des ancêtres, c'était une façon de partager le repas avec eux, garants de la vie communautaire. Dans ce contexte, la mise à mort de l'animal et le partage de son sang avec les ancêtres prenait une autre valeur symbolique. Elle évoquait le châtement qui pourrait frapper celui qui oserait réactualiser le conflit : il risquerait d'être frappé de mort par les mânes<sup>7</sup> des ancêtres.

Le lavage des mains était une autre symbolique qui signifiait la purification de corps. Tous les adversaires se lavaient les mains dans un bassin commun. Après la purification des ennemis, l'eau sale était versée à la porte, à la sortie de la maison ou

---

<sup>7</sup> Mânes des ancêtres : ce sont les âmes des ancêtres, différemment d'autres esprits qui peuvent aussi être mauvais.

encore à la sortie du village selon les circonstances et le lieu de rencontre. La forme simplifiée du rituel invitait les adversaires à se serrer les mains, signe de bonnes intentions ou à cracher par terre pour montrer qu'on s'est vidé des amertumes et de la colère<sup>8</sup>. Le rituel s'accompagnait de paroles spontanées et de serments par lesquels on s'engageait à respecter les accords conclus lors de la réconciliation. Les Baluba savaient que les paroles prononcées par un chef de famille, incarnation de l'autorité traditionnelle, avaient le pouvoir de tuer le contrevenant.

Le repas communautaire suivait. On y consommait l'animal sacrifié et des boissons locales. Cela donnait l'occasion à tous les participants de marquer dans la joie le dénouement du conflit. Il était rehaussé de musique et de chants de réjouissance. Ces éléments festifs jouaient un rôle psychologique important dans l'harmonisation des relations sociales.

Le lieu où se déroulaient ces cérémonies de réconciliation avait aussi une signification particulière. Elles se passaient dans la maison du père ou d'un ancien pour les situations familiales. Lorsqu'elles concernaient les habitants de différents villages, une partie du rituel se déroulait souvent dans une forêt ou à la frontière commune des villages. La forêt était perçue comme un endroit sacré, habité par les puissances invisibles, un lieu de rencontre des vivants et des morts, un espace propice à la réconciliation des peuples. À cause du caractère sacré de la forêt, seuls les adultes s'y rendaient. Le repas festif auquel tous participaient se prenait au village.

L'ensemble de ce rituel de réconciliation voulait manifester que les individus et la communauté retrouvaient leur vie dans toute sa force, en éliminant les facteurs qui l'avait diminuée suite aux conflits et en rétablissant leur cohésion sociale. Comme le note l'anthropologue Claude Rivière, en recourant à des symboles puissants, des pratiques rituelles de ce genre calmaient les émotions provoquées par des situations de crise et contribuaient à régulariser les relations communautaires. Même s'il n'y avait pas de logique rationnelle entre le conflit en cause et le rite par lequel on marquait sa résolution,

---

<sup>8</sup> David Ilunga Ndalamba, pasteur de l'Église méthodiste. Entrevue faite à Kamina, août 2013.



celui-ci avait un fort impact sur les émotions et les sentiments des personnes; il renforçait leur volonté de maintenir les relations rétablies grâce à ce processus<sup>9</sup>.

#### *Respect du rituel et garantie des accords*

Le respect du rituel et des accords de réconciliation est dû en premier lieu au mérite d'un processus fiable. Le fait de dire la vérité, de reconnaître et de confesser les torts, etc. était un élément essentiel pour garantir le respect des conclusions. Ce genre de processus rendait les accords plus applicables parce qu'il y avait une satisfaction pour les deux parties (A4-6).

Ensuite la vision du monde influençait fortement les attitudes des personnes. La croyance partagée en l'existence des acteurs visibles et invisibles dans deux mondes accroissait la crainte des sanctions des ancêtres. Les acteurs du monde invisible contrôlaient et garantissaient la vie des personnes dans le monde visible (A5-5). On ne pouvait donc pas briser les accords faits devant les vivants et les morts parce que ce serait violer la loi coutumière. On était convaincu que ce genre de violation provoquait la colère des ancêtres qui pourraient frapper de mort les coupables.

La cohésion sociale était un autre facteur qui garantissait le respect des accords. Cette « cohésion de vies » venait des ancêtres, dépositaires des valeurs de l'Être suprême. Tout membre ressentait l'obligation de vivre dans la communauté sociale et d'y contribuer activement par sa vie et par ses actes. Il était invité à sacrifier ses intérêts pour le bien des autres. Le rejet des accords compromettait la paix sociale et diminuait la force de la vie communautaire qu'il fallait à tout prix préserver. La communauté exerçait donc une sorte de pression, invisible et intériorisée, qui favorisait leur respect.

---

<sup>9</sup> Claude Rivière, *Socio-anthropologie des religions*, Armand Colin, Paris, 1997, p. 81. Le professeur Sombel Sarr indique que les Bantu ont une logique axiologique : le symbole de choses est la chose elle-même. (Présentation faite dans le groupe de théologie subsaharienne (GTAS) à la FTSR, Université de Montréal, automne 2013.

*b. Situation actuelle du processus de réconciliation*

Nos interlocuteurs constatent que les pratiques de réconciliation d'autrefois sont apparemment abandonnées. Mais plusieurs groupes Baluba, fidèles à leur vision classique du monde, continuent de les utiliser discrètement en les adaptant.

*Abandon apparent des pratiques traditionnelles*

Officiellement, les pratiques traditionnelles de réconciliation ont été abandonnées. On attribue généralement cela à la pression exercée par le régime colonial et par l'Église chrétienne sur la culture. Les institutions de l'État et l'Église ont adopté une attitude négative envers les modèles traditionnels de réconciliation. L'État voulait se réserver le privilège de résoudre tous les conflits entre les personnes, tandis que l'Église chrétienne s'opposait aux pratiques traditionnelles à cause du rôle des ancêtres et des morts dans le processus de réconciliation. Suite à leur interdiction, ces pratiques sont officiellement disparues et elles ont été partiellement oubliées.

Mais en réalité l'abandon des pratiques de réconciliation n'est qu'apparent, tout comme celui d'autres pratiques traditionnelles, telle que les rites de passage, concernant l'ensemble de la communauté. Certaines pratiques traditionnelles sont encore observées lors de diverses circonstances, comme le deuil, le mariage, les danses, le conflit, etc. (A3-4). Dans la solidarité traditionnelle de la société luba, le mariage, par exemple, est une union de deux individus, aussi bien que celle de leurs familles. Lorsque les deux jeunes se marient, c'est un mariage des communautés entières. Et lorsqu'il y a mort d'homme, c'est toute la communauté qui est touchée et privée de son membre. Tout le monde pleure « nous sommes tués, nous sommes morts ». De même, lors d'un conflit où est engagé l'un de ses membres, la communauté a tendance à se solidariser avec lui.

Le recours aux méthodes traditionnelles de réconciliation continue de se faire, même à l'abri du public (A4-6). La nostalgie du succès d'un processus traditionnel qui avait fait ses preuves est visible et fait souhaiter l'intégration de certains éléments essentiels de la réconciliation dans les démarches actuelles qui manquent souvent de

fiabilité et n'assurent pas adéquatement la résolution des problèmes. Certaines personnes pensent qu'il serait utile de revenir aux pratiques anciennes de réconciliation, mais sous condition de bonne interprétation pour éviter le syncrétisme<sup>10</sup>. On estime que les associations socioculturelles devraient organiser aujourd'hui l'enseignement des éléments culturels et des pratiques utiles pour la promotion de la culture de réconciliation<sup>11</sup>. Riches de cette connaissance, les jeunes générations pourraient en faire un usage responsable.

#### *Adaptation des pratiques traditionnelle aujourd'hui*

L'opinion générale est que la réconciliation reste un mode privilégié de résolution de conflits encore aujourd'hui. Cependant le processus de réconciliation est diversement accompli selon les cas et les milieux concernés. Si l'essentiel de la démarche persiste, certaines pratiques sont disparues, tandis que d'autres ont été adaptées.

Aussi bien dans les villages qu'en centres urbains, les Baluba continuent de recourir aux pratiques traditionnelles de réconciliation. Ils y trouvent encore aujourd'hui des valeurs qui ont leur source en Dieu (E6-1). Ils demeurent attachés à ces valeurs, telles que l'amour, l'hospitalité, la solidarité, la serviabilité, etc. qui garantissent l'harmonie des relations dans la vie quotidienne.

Ces valeurs sont plus importantes que les éléments symboliques de la poule ou de la chèvre égorgée. Les éléments symboliques qui entrent dans un rituel peuvent être remplacés et adaptés au milieu, aux circonstances et au temps (A1-3). Le groupe pense que l'actualisation des pratiques répond à la préoccupation de faire vivre les valeurs de la réconciliation d'une manière significative aujourd'hui, en s'adaptant au changement des habitudes dans la société concernée. Par exemple, à la place du sang d'animal versé sur terre, ou la purification par argile blanche, les gens mettent l'accent sur le processus de réconciliation dont la réussite est marquée par une cérémonie rituelle simplifiée avant la fête de réjouissance communautaire.

---

<sup>10</sup> A3-4. Ntambo Ngoy Akovu, professeur, Université Méthodiste au Katanga, Faculté de théologie, Mulungwishi.

<sup>11</sup> Ce terme est un concept opératoire; ici nous voulons simplement parler de développer les habitudes et les conditions qui favorisent la réconciliation.

c. *Quel avenir pour le processus de réconciliation?*

Selon la vision du monde luba, la vie forte de la communauté ne peut être atteinte que par la cohésion sociale. Cette vision du monde continuera d'être partagée par les générations futures, et avec elle, l'obligation de maintenir cette cohésion sociale. Les pratiques anciennes de réconciliation sont donc susceptibles de se maintenir. En lien avec la culture luba, ces pratiques visibles de tous auront encore une portée plus profonde parce qu'elles concernent également les relations avec la communauté surnaturelle et invisible.

La persistance et l'utilisation des pratiques traditionnelles de réconciliation confirment qu'elles répondent à un besoin de ce genre de renforcement de la vie. Il y a des bonnes chances pour que ces pratiques continuent dans l'avenir. Leur avenir est aussi assuré par une transmission de la tradition qui se fait d'abord dans la famille, de générations en génération, de façon informelle.

À cause des changements rapides dans la société actuelle, il y a un risque de disparition si ces pratiques continuent de se faire clandestinement. L'enseignement des pratiques essentielles de réconciliation et le changement d'attitude de l'État et de l'Église, assurera leur connaissance et leur utilisation publique au sein de la communauté aujourd'hui. Les anciens pensent que dans l'adaptation du processus traditionnel, on pourrait tenir compte de l'apport de modèles modernes de la réconciliation et chercher un équilibre et une conciliation entre le passé et le présent.

À la lumière de cette réflexion, les éléments essentiels du processus de réconciliation souhaités par les anciens seraient les suivants : les acteurs de la communauté s'exprimeront sur les différents faits, ensuite les sages et les médiateurs donneront une ligne de conduite aux jeunes générations. Les organes qui régissent la société locale, les chefs coutumiers et les anciens des villages, rendront leur verdict en vertu de l'autorité qui leur serait reconnue par l'État.

### 5.2.2 Groupe des responsables religieux

Un second groupe comportait des prêtres catholiques et des pasteurs protestants y compris des personnes non originaires de l'ethnie luba, professeurs ou individus ayant une responsabilité pastorale. Ils ont été sélectionnés en fonction de notre intérêt pour l'inculturation et la possibilité de réinterpréter des rituels traditionnels et de les intégrer dans la vie de l'Église. Du point de vue théologique et pastoral, ils ont décrit les pratiques traditionnelles de réconciliation en rapport avec le passé, la situation actuelle et leur avenir dans l'Église ainsi que dans la société contemporaine.

#### *a. Situation ancienne du processus de réconciliation*

Les interlocuteurs religieux ont décrit la situation passée des pratiques traditionnelles de réconciliation de la même manière qu'au groupe précédent (B1). Les conflits ou violences étaient courants entre humains, mais elles se résolvaient par le processus de réconciliation (B2-1). Ce genre de processus était fréquent et permanent dans plusieurs sociétés traditionnelles africaines.

Le chef de famille, du clan ou du village était la seule autorité morale qui réglait ces genres de conflits dans les communautés (B4-2). Ces responsables étaient écoutés et leurs démarches acceptées par la communauté à cause de la considération qu'on leur accordait comme représentants des ancêtres.

Dans la société traditionnelle, l'ensemble de la vie sociale avait un caractère inclusif. Cet élément avait une grande valeur dans le processus de réconciliation. Celui-ci intégrait les offenseurs et les victimes pour permettre l'équilibre dans la gestion du conflit. Les démarches se faisaient dans le respect de l'autre avec amour et dans la vérité.

La réconciliation se faisait aussi avec les morts conformément à la vision du monde des sociétés traditionnelles. Les morts autant que d'autres acteurs invisibles étaient en contact avec les vivants et le monde visible. Le processus de la réconciliation devait se faire même après la mort d'un proche avec qui on avait eu un conflit. On considérait cette démarche comme essentielle pour rétablir les bonnes relations dans

l'ensemble de la famille, incluant ses morts. Le défunt était représenté par les membres de la famille. L'Église chrétienne a rejeté ces pratiques de réconciliation avec les morts. À son point de vue, les morts n'affectaient plus la vie de la communauté. Il était donc inutile de se réconcilier avec eux.

En considérant les éléments qui entraient en jeu, la réconciliation n'était pas un acte isolé, mais un long processus englobant toutes les étapes nécessaires à la résolution des conflits<sup>12</sup>. On y procédait avec toute patience, depuis la prise en conscience du conflit jusqu'au dénouement final, marqué par des festivités de réjouissance communautaire. Ce point de vue rejoint celui de Bloomfield. Il écrit en effet qu'un processus de réconciliation, étant large et à long terme, ne doit pas être improvisé; il exige suffisamment de temps<sup>13</sup>.

#### *b. Situation actuelle du processus de réconciliation*

Selon le témoignage des religieux, les pratiques anciennes de réconciliation se font encore aujourd'hui, malgré quelques abandons. Bien que l'Église eût visé et décidé à abroger ces pratiques anciennes de réconciliation, on les rencontre dans diverses communautés sociales (B2-4). Elles se font à l'abri des yeux des gens, soit par honte ou par crainte de l'Église et de l'État.

Dans la vie courante, la médiation est assurée par les sages ou anciens de la famille, du clan ou du village. Au sein de l'Église, cette responsabilité est assumée par le pasteur. En parallèle, les gens consultent aussi des personnes considérées comme douées d'une grande sagesse. Toutefois, c'est au pasteur que revient l'autorité de conduire le processus. Par manque de modèle commun structuré, chaque communauté locale trouve sa propre manière de mener la médiation et de résoudre les conflits. Mais la plupart des démarches actuelles sont influencées par le processus traditionnel.

---

<sup>12</sup> B1-1, prof Kajoba Kilimbo Kipai, Université Méthodiste au Katanga, Faculté de théologie, Mulungwishi.

<sup>13</sup> David Bloomfield, *La réconciliation après un conflit violent : Un manuel*, Stockholm, IDEA, 2004. Résumé de la synthèse de la publication IDEA (International Institute for Democracy and Electoral Assistance). [http://www.idea.int/publications/reconciliation/upload/policy\\_summary\\_fr.pdf](http://www.idea.int/publications/reconciliation/upload/policy_summary_fr.pdf). Consulté le 04 janvier 2014.

Le monopole de la gestion du processus de réconciliation est une matière qui suscite encore la concurrence entre le pouvoir civil, religieux et coutumier. Chaque pouvoir réclame détenir le privilège de résoudre les problèmes de la société. Il élabore empiriquement son propre processus de réconciliation de manière plus ou moins structurée. Par conséquent, il manque un modèle de référence qui puisse orienter les diverses communautés sociales dans la résolution de conflits. Cette compétition conduit à une sorte de syncrétisme des méthodes de réconciliation<sup>14</sup>.

Avec la croissance de centres urbains, l'autorité morale a changé. Encore aujourd'hui en général, un village est sous l'autorité d'un chef coutumier, habituellement un ancien dont le pouvoir est fondé sur la culture et la religion traditionnelles. Mais les villes sont dirigées par des gens qui ont étudié, souvent des jeunes intellectuels dont le pouvoir tient à leur compétence et à leur place dans l'administration et qui ne se soucient pas des coutumes ethniques. Ce changement de type d'autorité a créé une sorte de désorientation des populations urbaines, les laissant parfois sans référence culturelle et sans repère religieux, mais le plus souvent partagés entre deux cultures et entre deux religions (B4-2.). On constate dans ces milieux une réduction du respect à l'égard de l'autorité traditionnelle et des pratiques anciennes.

Toutefois, le groupe interrogé constate qu'il y a une tendance à rechercher la cohésion sociale malgré la diversité des origines ethniques. Il y a dans les centres urbains une concentration de gens provenant de tribus différentes. Ils parviennent toutefois à s'intégrer assez bien dans divers mouvements d'association volontaire, tel que des syndicats de travailleurs. De plus, les populations locales, issues de classe moyenne n'ont pas de difficulté à se réconcilier entre individus et petits groupes sociaux<sup>15</sup>.

Cependant, les responsables religieux mentionnent la spécificité du modèle de réconciliation de l'Église. Il est davantage intégré dans la mission d'évangélisation. Théologiquement, la mission de l'Église se situe au niveau de la réconciliation des

<sup>14</sup> Mwema Kamutete (étudiant en L2, deuxième année de licence, Faculté de théologie, Mulungwishi).

<sup>15</sup> *Idem*. La difficulté commence au niveau régional ou national, lorsque des politiciens et des seigneurs de guerres sont impliqués dans les violences et des massacres de la population et hésitent de dire une vérité qui permette de conduire à la réconciliation sincère.

membres comme société des rachetés. Les réconciliés sociaux sont désormais de nouvelles créatures transformées par l'œuvre de la rédemption. Le processus de l'Église est soutenu par l'autorité des Écritures.

Du point de vue pastoral, les démarches de l'Église rejettent les éléments des coutumes africaines et développent un processus chrétien de réconciliation sans pratiques superstitieuses (B2-4). Les conclusions sont applicables par l'ensemble de la communauté ecclésiale. Au sein de son Église, Mgr Kuye-Ndondo<sup>16</sup>, avant de devenir président de la Commission vérité et réconciliation de la RD Congo, avait initié la réconciliation au bas échelon, entre individus et petits groupes sociaux. Ces expériences de réconciliation ont donc déjà fait leur preuve dans un contexte chrétien.

*c. Avenir du processus de réconciliation*

Les gens interviewés pensent que l'Église devrait intégrer avec discernement certaines pratiques traditionnelles compatibles avec la foi chrétienne dans un modèle de réconciliation renouvelé et adapté au besoin de différents milieux.

Le processus traditionnel de réconciliation était fiable. Les parties impliquées dans le conflit en connaissaient les démarches et il était applicable à divers niveaux de la société<sup>17</sup>. La redécouverte de ce processus peut susciter l'intérêt des gens; il est utile qu'ils en comprennent le sens et entrevoient sa valeur<sup>18</sup> pour leur avenir. Les caractéristiques de cet ancien processus sont aussi susceptibles de faciliter l'élargissement du modèle qui pourra inspirer le système de gestion des conflits chez les groupes ethniques voisins.

Une actualisation des démarches de réconciliation nécessitera donc un esprit inventif et un renouvellement continu des pratiques. Elle aura recours à la tradition dans

---

<sup>16</sup> B2-3. Mgr Kuye-Ndondo wa Mulemera est l'ancien président de la Commission Vérité et Réconciliation (CVR) de la RD Congo en 2002. Il est évêque de la Communauté des Églises de Pentecôte en Afrique Centrale, CEPAC. Il avait initié les démarches de réconciliation entre les membres de son Église.

<sup>17</sup> B3-1.

<sup>18</sup> *Idem.*



une volonté de restaurer une authenticité culturelle<sup>19</sup>. Elle le fera cependant avec créativité pour inventer des pratiques nouvelles sans compiler ni copier intégralement le passé.

La réconciliation sous « l'arbre à palabre » est un bon exemple d'élément de la culture traditionnelle, fiable, connu et adaptable à différentes situations. Il peut faire fonctionner la réconciliation au niveau local, régional ou national. Il existe déjà des pratiques et cérémonies trans-ethniques similaires qui sont facilement applicables au niveau local.

Au niveau de grands groupes sociologiques et au niveau régional et national, les démarches impliquent aussi des institutions d'État, de grandes interventions de tous les acteurs sociaux, religieux et politiques (B2-2). Mais l'expérience sud-africaine démontre qu'il est tout de même possible de recourir à la tradition tout en faisant preuve d'inventivité :

« L'Afrique du Sud a fait une invention complexe qui a pu doser le pouvoir judiciaire et le pouvoir moral. Les pratiques traditionnelles doivent être réinventées, renouvelées après une bonne interprétation qui les rend applicables à d'autres groupes ethniques du pays » (B3-3).

Dans une perspective chrétienne, l'Église chrétienne interprète les composantes du processus de réconciliation traditionnel à la lumière de l'Évangile. Les valeurs chrétiennes (amour, serviabilité, hospitalité, etc.) rendent les parties capables de s'accepter l'une et l'autre. Une intégration harmonieuse de la tradition évitera donc l'utilisation des éléments qui pourraient compromettre la foi chrétienne. En s'appuyant sur l'Évangile, l'Église sélectionnera et enseignera les pratiques positives qui peuvent être intégrées et christianisées au sein de la communauté.

---

<sup>19</sup> Les années 1970, le président Mobutu avait lancé en premier le retour à l'authenticité; par la suite, il s'est rendu compte que c'était un recours aux pratiques traditionnelles et non un retour à la tradition zaïroise (congolaise).

Cela veut dire également que le processus traditionnel de réconciliation est capable de recevoir du christianisme une dimension nouvelle par l'incarnation de l'Évangile dans les éléments qui proviennent de la culturelle traditionnelle.

Ce processus d'inculturation pourra s'appuyer sur certaines similarités entre la culture africaine et l'Évangile. Dans un contexte africain, où la famille a une grande importance, l'Église chrétienne privilégie l'image de l'Église famille de Dieu. Ce dernier étant le Père de tous, les membres de la communauté chrétienne peuvent y vivre la réconciliation comme s'ils étaient dans leur propre famille. Les responsables religieux des communautés chrétiennes sont considérés comme des représentants de Dieu dont les paroles sont inspirées (A7). Ils sont habilités de jouer le rôle de médiateur. Dans cette Église-famille de Dieu, le symbole du repas communautaire indique la présence de tous les membres autour de Jésus, « Pain de vie ». Toute la famille, représentée par les vivants et les morts, va au-delà de la simple signification sociale traditionnelle. Elle symbolise la dimension théologique du repas pascal, encore quelque peu voilée (A9-3).

La mission chrétienne de réconciliation facilitera l'échange et l'intégration des pratiques anciennes positives approuvées dans la vie de l'Église. À l'issue d'une véritable harmonisation de relations inspirée de l'Évangile, les protagonistes sont transformés et disposés à « reconnaître leurs torts, à abandonner les idées individualistes et à faire passer en priorité l'intérêt général de la population » (B3-1).

On constate aussi que la rencontre des membres de différentes ethnies au sein d'une même Église crée une ouverture des uns aux autres. Toutes les ethnies sont actuellement ouvertes à l'Évangile. En expérimentant à l'interne la résolution des conflits interethniques, l'Église développe ses capacités de contribuer à résoudre de tels conflits dans la société en général.

Le succès des démarches de l'Église dans la dimension sociale de réconciliation dépend aussi de la religion dominante du milieu. Le christianisme est dominant dans la région des Baluba. Ses membres peuvent influencer la mission de réconciliation et de dialogue interreligieux (B4-4). Dans divers milieux, les Baluba chrétiens, musulmans ou

traditionalistes collaborent et dialoguent fructueusement. Ils se rencontrent pour discuter des problèmes d'intérêt communautaire et cherchent des solutions faisant consensus.

L'ensemble de ces réflexions démontre que les perspectives d'avenir sont excellentes pour un modèle chrétien de réconciliation inspiré de la tradition. On attend de l'Église non seulement qu'elle aménage des relations harmonieuses à l'intérieur des communautés chrétiennes, mais également qu'elle contribue à la résolution des conflits et à la réconciliation dans l'ensemble de la société congolaise.

### **5.2.3 Groupe des gestionnaires politiques**

Le troisième groupe était constitué de gestionnaires politiques. Avec eux, nous voulions comprendre l'intérêt et l'implication du politicien dans le processus de réconciliation dans le passé, aujourd'hui et d'en évaluer l'avenir. Ils ont été approchés pour étudier la possibilité d'actualiser le processus traditionnel luba de réconciliation et de l'étendre à d'autres ethnies de la RD Congo.

#### *a. Situation ancienne du processus de réconciliation selon les acteurs politiques*

L'opinion des responsables politiques rejoint celle des autres groupes interrogés. Le processus de réconciliation était le seul mode de résolution des conflits dans les villages. L'ensemble de la population vivait au village, et ces pratiques étaient courantes dans ces milieux locaux. Les gens les connaissaient, s'en souvenaient et les utilisaient dans leur vie quotidienne.

Dans les milieux ruraux, la plupart de conflits étaient de nature traditionnelle (lutte de terre, héritage, etc.). Le processus de réconciliation suivait les mêmes démarches traditionnelles pour les résoudre. Les conflits se déclenchaient aux mêmes niveaux et avaient presque les mêmes causes.

La concentration des populations, essentiellement à base tribale, était également la cause de certains différends entre communautés (C1-1). En effet, les ethnies avaient des limites géographiques traditionnelles qui excluaient toute expropriation de leurs terres.

Toutefois, la restauration des relations ethniques suivait elle aussi le mode de fonctionnement du processus traditionnel de réconciliation.

*b. Situation actuelle du processus de réconciliation*

Pour certains répondants politiques, le processus actuel de réconciliation n'a pas officiellement réussi ses démarches. Il est difficile d'envisager pour le moment la réconciliation pendant que les guerres font encore des victimes. Parce que les protagonistes continuent de faire la guerre pour accéder au pouvoir, il faut plutôt parvenir à un consensus entre eux. Ils veulent s'assurer du partage des richesses, du pouvoir et des intérêts matériels (C1-2). On ne peut parvenir à la réconciliation des communautés ethniques que lorsqu'il y a satisfaction des intérêts privés de ces acteurs politiques. Ces ambitions poussent parfois les protagonistes à vouloir terminer les conflits par la guerre, en attendant que par la suite vienne le moment de faire la réconciliation comme l'indique ce politicien: « À certain moment, la solution militaire réussit à dompter les faibles » (C1-1).

En 2002, des tentatives de dialogue et de réconciliation ont été faites après les négociations de Sun city. Dans cet effort, les Congolais s'étaient réconciliés à l'Assemblée nationale, ancien Parlement de la RD Congo. Le pasteur Daniel Ngoy Mulunda<sup>20</sup>, chargé du Comité de réconciliation, avait amené les députés nationaux à se laver les mains, un rituel symbolique de purification et de pardon mutuel. Les responsables politiques s'étaient mutuellement demandés pardon pour que la grâce de Dieu soit dans le pays. Cela montre que les acteurs politiques ont encore besoin de l'orientation de Dieu. Ce geste avait renforcé pour un temps les relations des adversaires (A3-2).

---

<sup>20</sup> Le pasteur Ngoy Mulunda, est ancien président de la Commission Électorale Nationale Indépendante (CENI) pour l'organisation et la supervision des élections de la RD Congo. Il avait initié un rituel de se laver les mains pour la réconciliation de l'ensemble des députés du pays. À partir de son OGN, le PAREC (Parti de la réconciliation), il avait aussi racheté les armes cachées dans la population en raison de presque \$ 100 US par arme, puis a encouragé les démarches pour la réconciliation nationale.

Le succès de cette tentative fut mitigé. Sans aucun processus de réconciliation structuré au préalable, le recours au rituel de purification n'avait eu aucun impact durable sur les relations des protagonistes. La réconciliation est un processus constitué des étapes obligatoires, telle que la reconnaissance des torts, la confession, la demande de pardon, la réparation, etc. que la purification lustrale des mains ne peut pas résoudre. Même s'ils s'étaient lavés les mains, certains politiciens se nourrissaient toujours dans le cœur des intentions cachées de continuer la guerre pour accéder au pouvoir.

En général, dans les démarches de la réconciliation, un processus fiable devrait commencer par la prise de conscience des conflits, la détermination des causes et l'établissement des responsabilités, etc. Ensuite, il revient aux participants de reconnaître les torts faits aux autres, de faire la confession et une demande mutuelle de pardon, et si possible de s'engager à la réparation et à l'indemnisation des victimes.

Malheureusement, de nos jours, ces démarches ne s'attaquent pas efficacement aux causes profondes des conflits, telles que la propriété de terres, le partage des biens publics, la bonne gouvernance et la justice sociale. Souvent les acteurs politiques privilégient une sorte de diplomatie pleine d'astuces pour calmer et sauvegarder la paix sans résoudre les problèmes.

La recherche des intérêts privés est encore visible chez plusieurs acteurs politiques aujourd'hui. En faisant de la récupération politique des conflits, ils garantissent considérablement leurs avantages matériels et sociaux (B3-1) : « Conquérir le pouvoir est un privilège réservé au groupe d'individus et leurs ethnies. Il manque chez eux la vision nationale qui garantit les intérêts du pays. Leur terme de référence s'oppose à la notion du développement intégré d'une société dans la cohésion sociale et la solidarité communautaire» (B3-1).

### *c. L'avenir de la situation du processus de réconciliation*

Les politiciens estiment que les méthodes traditionnelles de résolution des conflits sont acceptables et apportent une innovation lorsqu'elles sont intégrées au processus

actuel. La plupart d'entre elles (respect mutuel, souci de l'intérêt général de la communauté, logique de partage, importance de faire les aveux et d'exprimer la vérité) ne sont pas en contradiction avec les modèles contemporains.

Pour certains, les pratiques traditionnelles doivent plutôt se moderniser (C1-2). Ainsi les pratiques culturelles peuvent-elles changer, se renouveler et s'enrichir des sciences modernes, tel que la sociologie et autres (C2-4). Le succès de la réconciliation dépend largement de bons modèles utilisés, et non pas de la grandeur des rites.

Nos interlocuteurs reconnaissent l'impact de l'Église sur la vie des populations. L'Église continuera d'influencer plusieurs décisions et de jouer efficacement son rôle de médiatrice et de réconciliatrice<sup>21</sup>. En RD Congo, l'Église est fréquemment sollicitée par les acteurs issus de toutes les tendances politiques du pays. Ils savent qu'avec l'Église, ils peuvent faire passer leurs messages, et même gagner des élections. L'Église est actuellement le lieu où tous se rencontrent sans rejet des uns ni des autres. Lorsque les individus privilégient des positions controversées, l'Église reste « une », prête à rassembler les populations en conflit.

Il faudrait donc développer chez les politiciens la logique de la recherche du bien-être communautaire, avec l'abandon des actes criminels, la cessation de l'idée de la belligérance et l'arrêt de « l'institutionnalisation » des violences comme moyens de parvenir au pouvoir et aux richesses du pays.

#### **5.2.4 Résumé de l'enquête**

Notre enquête de terrain montre que la réconciliation est un processus important dans la régulation des relations sociales. Dans le contexte africain, les pratiques traditionnelles de réconciliation ont des potentialités susceptibles d'assurer la réussite de la résolution des conflits et d'apporter la paix dans la société actuelle. Nos interlocuteurs

---

<sup>21</sup> Lors des assises de la Conférence Nationales Souveraines en 1991, Mgr Mosengwo fut élu président de ce forum, puis de nouveau réélu comme président de l'Assemblée Nationale Parlement de Transition du pays pour préparer les élections de 1993; mais la politique dictatoriale ne permit pas un bon déroulement des démarches démocratiques.

pensent que ces pratiques traditionnelles peuvent répondre aux préoccupations de paix des populations, parce qu'elles ont fait la preuve de leur succès dans le passé.

La description des pratiques traditionnelles montre la persistance du processus de réconciliation sous l'arbre à palabre. Il est inclusif et fiable. Les pratiques traditionnelles possèdent donc des valeurs à mettre à profit dans le processus de réconciliation aujourd'hui. Elles peuvent aussi s'enrichir d'éléments des sciences modernes, telle que la sociologie, et des modèles de réconciliation contemporains.

Alors que certains observateurs pensent que la concentration des populations issues de diverses ethnies est une des causes de conflits entre elles, d'autres trouvent que le mixage ethnique a rapproché ces populations et réduit les tensions sociales en réorientant les intérêts privés des belligérants et de leurs ethnies (C1-2). On constate aussi que les pratiques traditionnelles renferment des éléments trans-ethniques que l'on pourrait élargir à d'autres groupes ethniques à cause de similarités de leurs méthodes anciennes.

L'abandon et l'oubli des pratiques anciennes est un danger réel qui peut être évité par l'enseignement des éléments essentiels du processus de la réconciliation. L'Église doit les sélectionner, les interpréter à la lumière des Écritures et les adapter avant de les intégrer dans un nouveau modèle de réconciliation. Ce renouvellement des pratiques évitera le syncrétisme dans la vie de l'Église. Ainsi la vision d'un monde en cohésion familiale sera éclairée par la vision d'une vie nouvelle au sein de l'Église-famille de Dieu.

Fig. 3 Processus de réconciliation sous l'arbre-à-palabre<sup>22</sup>



Fig. 4 Identification des causes<sup>23</sup>



<sup>22</sup> Le processus de réconciliation se déroule sous l'arbre-à-palabre chez le grand chef Kasongwa-Nyembo, ville de Kamina, Province du Katanga, RD Congo. Photo prise le 13 août 2014.

<sup>23</sup> Suite à un différend sur des limites de terres, un sorcier aurait lancé un sort sur un homme dont le pied s'est mis à se consumer progressivement. Il en a résulté un conflit entre deux villages, qu'on a tenté de résoudre par un processus de réconciliation [Photo prise le 13 août 2014].



### **5.3 Esquisse du modèle idéal de réconciliation selon la tradition luba**

Selon les observations de terrain, un modèle de réconciliation durable pourrait permettre aux parties en conflit d'harmoniser leurs relations au sein de l'Église et dans l'ensemble de la communauté sociale. Sur la base des informations recueillies auprès des trois groupes interrogés, il se dégage un certain nombre d'éléments qui constitueraient les points essentiels d'un bon processus de réconciliation.

Les données retenues peuvent être synthétisées autour des quatre points suivants :

- 1) le modèle idéal du processus de réconciliation comporte des composantes socioreligieuses essentielles;
- 2) ces composantes doivent être adaptées selon le milieu et le temps;
- 3) pour être efficace, le processus doit répondre à certaines conditions de réussite;
- 4) le processus ainsi actualisé serait susceptible d'être appliqué à différents niveaux de la communauté locale, régionale et nationale, ainsi qu'à d'autres groupes sociaux du pays.

#### **5.3.1 Les éléments essentiels du processus de réconciliation**

Les données de terrain et la littérature nous ont permis d'identifier plusieurs composantes sociales ou religieuses acquises de la longue tradition ancestrale. La plupart perdurent encore dans la vie courante et sont utilisés aujourd'hui dans le processus de réconciliation. Certains de ces éléments sont déjà adaptés au contexte actuel, tant au village qu'en centre urbain. Sur la base de ces observations, nous estimons que les dix éléments suivants devraient être les composantes essentielles d'un modèle idéal de réconciliation.

##### *a. La médiation*

La médiation concerne des démarches de rapprochement des parties en conflits par des intermédiaires. Même si elle ne s'avère pas obligatoire, elle sera nécessaire pour établir le dialogue lorsque ces parties ne peuvent pas se confronter elles-mêmes et faire des négociations dans un esprit pacifique. La médiation implique donc des personnes qui

jouent le rôle d'émissaire et qui facilitent le contact des individus et l'échange de leur point de vue avant et pendant le déroulement du processus de réconciliation.

La médiation est en général initiée par des sages ou des anciens de la société, notamment des personnes reconnues comme douées d'une sagesse et inspirées de Dieu. Les médiateurs trouvent leur autorité dans la vision du monde bantou. Ils sont considérés comme des acteurs visibles qui travaillent sur l'harmonisation des relations et l'accroissement de la vie dans la société.

*b. Nature inclusive du modèle idéal*

La vie sociale est marquée par un caractère inclusif et la participation de tous aux activités de la communauté. Toutes les parties en conflit sont intégrées dans le processus de réconciliation, en présence de leurs proches et de la communauté sociale. La cohésion sociale se soucie d'intégrer dans la vie communautaire les victimes aussi bien que les offenseurs. Les membres de la famille ainsi que certains représentants de la communauté sociale peuvent prendre parole pendant le processus de réconciliation. L'ensemble de la communauté agit donc comme témoin.

Cette « inclusivité des parties » témoigne de l'importance que l'on accorde à la résolution du conflit et de l'espoir que l'on place dans les conclusions attendues. Elle s'appuie sur le respect qu'on accorde à chacun : indépendamment de son statut, chaque membre est encouragé à y participer et à contribuer au développement de la vie communautaire. Ceux qui se sentent exclus de telles négociations, marquent souvent par la suite leur désaccord par rapport aux conclusions trouvées.

*c. Identification des causes du conflit*

Le succès du processus repose aussi sur l'identification adéquate des causes du conflit et des vrais interlocuteurs. Dans le processus de discussion sous « l'arbre à palabre », on exige que les parties parlent, prennent conscience des raisons du conflit et en déterminent les causes principales.

L'identification correcte des problèmes est une condition préalable à la recherche de bonnes solutions. Lorsque les causes sont identifiées, il est aussi possible de s'adresser aux vrais interlocuteurs avec qui il faut dialoguer. Tous les acteurs impliqués dans un conflit sont connus; il est plus facile de comprendre leur revendication et de trouver la solution à leur problème. Cet élément est nécessaire pour parvenir à la satisfaction de chaque partie, qui est un facteur important dans la résolution du conflit et la possibilité d'appliquer les accords conclus.

*d. Établissement des responsabilités*

Lorsque la vérité est dite, les offenseurs sont généralement prêts à reconnaître les torts faits aux autres. Il est aussi possible d'établir des responsabilités individuelles ou collectives, et s'il y a lieu, de déterminer les culpabilités. Cette prise de conscience des responsabilités révèle habituellement que les protagonistes qui ont raison assument aussi une partie des torts.

Le verdict est souvent rendu par les médiateurs dont l'autorité est reconnue. À cause du pouvoir qu'ils ont de représenter la communauté, ils sont écoutés et respectés par les membres de la société lorsqu'ils établissent des responsabilités ou des culpabilités.

*e. Aveu*

Le modèle fiable conduit les parties à une reconnaissance des responsabilités et des torts commis aux autres. Cette attitude amène les offenseurs à faire volontairement l'aveu ou la confession. Cet étape est importante parce qu'elle manifeste que la personne est ouverte à la recherche des solutions et prête à collaborer à leur mise en œuvre.

*f. Pardon*

Le pardon implique une double démarche qui concerne les deux parties. Suite à l'aveu, il doit y avoir chez l'offenseur l'humilité de demander le pardon et chez la victime la capacité de l'accorder en vue de parvenir à la paix. Étant donné que dans un conflit

« chacun a toutefois raison et tort », il s'agira souvent d'une attitude réciproque. Le pardon mutuel est un signe de respect, de reconnaissance et d'acceptation de l'autre.

Le gain du pardon réside dans l'impact émotionnel sur soi et sur les autres. La demande du pardon satisfait les victimes et son acceptation soulage les offenseurs et les rassure à propos de leur intégration sociale.

*g. Dialogue interne des parties*

Le dialogue marque une étape d'ouverture. Lorsque le pardon est acquis, les protagonistes manifestent publiquement leur accord à toute la communauté en vue de s'engager solennellement à le respecter. Dans la communauté, le dialogue est une occasion d'exprimer devant le public, du fond du cœur, la volonté de rétablir les relations et de prévenir de nouveaux conflits.

Les personnes manifestent alors le désir de développer de meilleures relations inter-personnelles dans la vie de tous les jours et de retenir les valeurs de la culture et de la vision du monde réaffirmées au cours de ce processus. Ce temps de contact personnel, ouvre en même temps l'un à l'autre. Il permet de reconstruire la confiance nécessaire au maintien de la vie communautaire.

*h. Engagement solennel au respect des accords*

L'engagement solennel est un signe verbal ou matériel tangible fait devant la communauté. Il garantit le respect des accords conclus. Chaque personne prend librement acte des conclusions du processus et s'engage de bonne foi à leur application effective.

Les protagonistes se sentent responsables et promettent de contribuer au bien-être de la communauté sociale. Cet engagement renforce la cohésion sociale, augmente la satisfaction des parties et influence leur attitude dans les relations nouvelles.

*i. Réparation et indemnisation des victimes*

La réparation et l'indemnisation consistent en un dédommagement, matériel ou moral, en faveur des victimes ou de leurs proches. Elles jouent un rôle psychologique important lorsqu'on soulage et atténue les douleurs ressenties par ces derniers. Mais elles ne peuvent satisfaire totalement les victimes et combler, par exemple le vide laissé par la perte d'un proche.

La réparation s'avère donc un devoir social qui a une profonde signification par rapport à l'offenseur chez qui elle réduit le sentiment de culpabilité. Elle console aussi la victime qui se sent valorisée au sein de la société. La réparation assure ainsi la réintégration sociale des offenseurs et des victimes. Cependant la sagesse traditionnelle a une réserve par rapport à l'indemnisation matérielle parce qu'elle peut conduire à une surenchère. C'est un acte dont la valeur doit rester surtout symbolique.

*j. Rituel et réjouissance communautaire*

Le rituel marque l'aboutissement d'un processus réussi. Le sentiment de retrouvaille exige le repas festif auquel participe la communauté sociale. Dans sa forme traditionnelle, le rituel consiste à sacrifier la vie d'un animal domestique dont la chair est consommée au cours d'un repas de fête pour exprimer la joie de l'ensemble de la communauté.

Le rite<sup>24</sup> calme les émotions et les sentiments des personnes en conflit et renforce la cohésion sociale. Cette étape répond à un devoir communautaire et restaure l'harmonie des liens sociaux en présence de la population. Le rite confirme donc le dénouement de la situation du conflit.

---

<sup>24</sup> Le rituel et le rite sont des termes souvent utilisés l'un pour l'autre. Comme un ensemble des pratiques quotidiens, le rituel inclut des rites.

### 5.3.2 Adaptation nécessaire des éléments du processus de réconciliation

#### a. *Dimension sociale et communautaire d'adaptation*

Dans son caractère dynamique, la société change constamment. Des facteurs spatiaux et temporels apportent des changements dans les relations nouvelles de la vie. Le déplacement des populations des villages vers les centres urbains apporte un mode de vie différent. Le temps, le milieu et les circonstances de la vie ne sont plus les mêmes. De plus, les nouvelles générations, confrontées à des influences diverses, cherchent une adaptation des pratiques traditionnelles pour les rendre plus pertinentes pour leur vie.

Ce caractère dynamique de la culture exige une adaptation et un renouvellement des pratiques de réconciliation, autant pour la population qui vit dans le contexte urbain que pour les jeunes générations. Dans le processus renouvelé, le sens symbolique de chacun des éléments principaux est plus important que la forme traditionnelle. Dans cette adaptation, on cherchera à reproduire ce sens symbolique en utilisant des équivalents modernes.

#### b. *Perspective chrétienne d'adaptation*

L'Évangile éclaire le travail d'adaptation chrétienne des pratiques traditionnelles. La signification sociale des pratiques trouve son sens profond en Christ. Le processus traditionnel de réconciliation peut connaître un dépassement sur le plan religieux et recevoir du christianisme une dimension spirituelle nouvelle.

La cohésion sociale traditionnelle met ensemble les seuls membres de la famille, du clan, du village ou de l'ethnie. Mais dans la perspective chrétienne, l'Église-famille de Dieu réunit les membres issus de divers groupes ethniques. La vie forte n'est pas seulement celle qui se passe en famille. Dans une dimension théologique, les rachetés réconciliés avec Dieu et entre eux, aspirent à une plénitude de vie en Christ.

L'adaptation chrétienne du processus de réconciliation doit être capable de rendre compte de cette dimension nouvelle de la vie. Elle est enrichie par cette transformation

des relations entre Dieu et les humains, de même que des relations entre les personnes. Elle cherchera à traduire cette transformation dans une symbolique chrétienne adaptée à la culture contemporaine.

### **5.3.3 Conditions de réussite du processus aujourd'hui**

Le modèle idéal de réconciliation constitue un vaste processus de résolution des conflits. Il précise les éléments essentiels à respecter pour assurer son bon fonctionnement (fiabilité du processus, inclusivité des membres, etc.) et maximiser ses chances de succès. Les personnes impliquées dans la résolution des conflits devraient aussi identifier les obstacles à la réussite du processus de réconciliation; dans ce cas, il s'agit de prévenir en amont les causes des échecs des démarches de réconciliation.

#### *a. Éléments favorisant le bon fonctionnement du modèle idéal de réconciliation*

Notre enquête sur le terrain relève les différents facteurs déterminants qui favorisent le bon fonctionnement du modèle de réconciliation et le rétablissement d'une paix durable dans une communauté : la fiabilité du processus, l'adaptation inventive des éléments essentiels, l'enseignement et la collaboration des institutions impliquées dans la résolution des conflits, etc.

La fiabilité du modèle est un facteur important dans le fonctionnement du processus. Les gens ont davantage confiance en un modèle dont l'essentiel appartient à leur culture. Un tel modèle s'insère dans la vision du monde qui détermine les valeurs sociales assurant la cohésion de la communauté et qui a déjà fait ses preuves dans le passé. Pour les interlocuteurs, ce modèle, élaboré à partir des pratiques et éléments endogènes, est plus fiable que celui qui viendrait de l'extérieur.

L'adaptation des éléments essentiels exige une interprétation des pratiques anciennes en fonction du contexte actuel. Cette dernière se fait donc dans un esprit inventif qui conserve le sens connu par la société en général et qui l'enrichit d'une signification contemporaine. Au sein de l'Église, l'adaptation chrétienne permet d'intégrer avec discernement certaines pratiques traditionnelles compatibles avec la foi

chrétienne. Cet effort de l'Église exige donc de sélectionner et de renouveler des pratiques traditionnelles comme condition au bon fonctionnement du modèle.

Suite aux conditions spatiales et temporelles nouvelles dans lesquelles vivent les personnes, il est nécessaire d'assurer par l'enseignement la transmission des pratiques anciennes. Le principe d'enseignement des pratiques les plus utiles et compatibles avec la vie actuelle assure leur connaissance et leur emploi efficace au sein de la communauté aujourd'hui.

En outre, la collaboration des institutions impliquées dans les démarches de réconciliation garantit le bon fonctionnement du modèle. Les acteurs de diverses institutions travaillent pour la réussite du processus. La division et l'exclusion des uns et d'autres sont souvent causes d'échecs de plusieurs tentatives de réconciliation.

*b. Obstacles au modèle construit*

Les obstacles à la réussite du processus de réconciliation sont multiples. Les difficultés sociales, économiques et politiques non résolues deviennent souvent des barrières importantes à la volonté de la réconciliation au sein de la société. Par exemple aujourd'hui, l'attachement à l'héritage ancestral peut causer la résistance de certaines populations contemporaines à des compromis territoriaux. Un autre obstacle est le fait qu'un conflit a souvent plusieurs causes imbriquées les unes dans les autres. Les causes profondes d'un conflit ethnique peuvent être à la fois aussi bien d'ordre social ou économique que d'ordre politique.

Il importe donc d'identifier correctement les obstacles susceptibles de compromettre le succès processus. La juste appréciation du niveau et de la typologie des conflits aide à déterminer les causes profondes des tensions au sein de la communauté ou avec les communautés voisines. Lorsque de tels obstacles sont constatés, il devient impératif de traiter les vrais problèmes, au cas par cas, pour prévenir l'échec de la réconciliation.



### **5.3.4 Élargissement du modèle idéal**

Dans une approche sociologique, le nouveau modèle de réconciliation inspiré de la tradition Baluba peut être utilisé par d'autres groupes ethniques. La plupart des communautés vivent des conflits similaires. Selon les interlocuteurs, il est aussi possible d'appliquer ce modèle à différents niveaux et à diverses typologies des conflits ainsi qu'à d'autres espaces culturels de la région. L'élargissement du modèle idéal contribue à la recherche de solutions efficaces qui soient communes à divers groupes ethniques.

Il revient particulièrement aux institutions publiques (l'État, l'Église, etc.) et aux organismes impliqués dans la résolution des conflits, dans une inventivité utile, de l'introduire et de le mettre en œuvre à différents niveaux d'autres groupes ethniques. La diffusion du modèle idéal de réconciliation peut se faire tant au sein de l'Église que dans l'ensemble de la société congolaise.

## **5.5 Conclusion**

Notre enquête montre que la religion traditionnelle des Baluba a influencé le développement de leurs pratiques de réconciliation. La cohésion sociale répond à l'aspiration à la vie forte qui ne trouve son sens profond que dans l'harmonisation des relations dans la vie communautaire. La réconciliation est un processus de restauration des relations brisées entre les vivants et entre les vivants et les morts. Ces pratiques anciennes sont inclusives et disposent des potentialités d'apporter la paix dans une société en conflit. L'aboutissement du processus est marqué par un rite traditionnel qui célèbre joyeusement l'harmonie sociale retrouvée.

Les pratiques traditionnelles de réconciliation ont fait leur preuve dans la résolution des conflits. Ces pratiques ainsi que le rituel qui en sanctionnent la fin semblent répondre à l'imaginaire traditionnel de sauvegarde de la cohésion sociale. Aujourd'hui elles peuvent être renouvelées, adaptées et mises à profit dans le processus contemporain de réconciliation des personnes et des groupes en conflit.

Les données de terrain confirment que la réconciliation préoccupe non seulement la société luba, mais aussi la communauté chrétienne dans son ensemble. Nous pensons que les pratiques traditionnelles de réconciliation peuvent être christianisées et répondre également à une réflexion théologique : réflexion sur la vie de l'homme, les relations entre les humains, et aussi la relation des hommes avec Dieu. L'Église peut donc interpréter les pratiques traditionnelles de réconciliation avant de les adapter et les intégrer au processus de réconciliation au sein de la communauté chrétienne. Elle pourra par la suite les élargir aux populations non chrétiennes.

En vue de cette réinterprétation, nous nous tournons maintenant vers un récit de l'Ancien Testament, celui de la réconciliation de Jacob et Ésaü (Gn 32–33) qui comporte des éléments socio-religieux similaires à ceux que l'on trouve dans les familles africaines chez les Baluba. L'étude de ce récit et de son appropriation chrétienne apporteront un éclairage scripturaire pertinent : la réconciliation entre Jacob et Ésaü pourra ainsi constituer un paradigme pour la société chrétienne d'aujourd'hui.

## **Chapitre 6**

**Éclairage biblique. La réconciliation de Jacob et d'Ésaü**

**(Genèse 32–33)**

## 6.0 Introduction

La Bible comporte plusieurs récits de rivalités, à commencer par la jalousie de Caïn envers Abel (Gn 4). Dans le cas des frères jumeaux Ésaü et Jacob (Gn 25–36), une rivalité commence dès le sein maternel et se termine par une réconciliation effective (Gn 32–33). Cet épisode des frères jumeaux ennemis, unique et exemplaire dans la Bible, nous permet de faire une réflexion sur le thème de la fraternité et des rivalités, aussi bien que sur le succès de la réconciliation. Il nous apprend la manière de travailler sur la fraternité, quand une personne est objet de manipulation et devient un rival à éliminer pour atteindre un but, celui de gagner des intérêts personnels<sup>1</sup>. Le récit de la réconciliation de Jacob et Ésaü est donc approprié pour apporter un éclairage biblique sur les pratiques de réconciliation dans la société traditionnelle luba et congolaise en général: il comporte en effet des éléments significatifs que nous pourrions mettre en rapport avec ceux que nous avons découverts dans notre enquête de terrain sur les formes traditionnelles de réconciliation chez Baluba.

Avant d'aborder en détail l'analyse de ce récit (Gn 32–33), passons en revue quelques études pertinentes. Les approches sont différentes, mais tous les auteurs retenus s'intéressent à la problématique de la réconciliation. Si tous s'entendent pour voir que c'est bien l'enjeu du récit, leur opinion diverge sur le sens donné à sa conclusion, puisque la réconciliation des deux frères se termine par leur séparation. Dans ce cas, peut-on dire qu'il s'agit d'une véritable réconciliation?

Lévi Ngagura Manyanya soulève le caractère ambigu de la réconciliation, puisqu'elle est assortie de la séparation des deux frères<sup>2</sup>. Sa recherche combine l'analyse historico-critique et l'approche narrative; cette dernière, à son avis, confirme que les deux

---

<sup>1</sup> Alfred Agyenta, « **Reconciliation** from a **Biblical Perspective. Insights** from the **Jacob-Esau Story** (Gen 25-33) », dans *Bible et problèmes de société en Afrique: "Où est ton frère" (Gn 4,9)*, Accra, BICAM / Les publications du CEBAM (éd.), 2008, p. 36.

<sup>2</sup> Lévi Ngangura Manyanya, Lévi, «Jacob a gagné toute la bénédiction, Ésaü n'a rien perdu. Respect et séparation. Un autre modèle de fraternité (Gn 33, 1-17)», dans *Revue Études Théologiques et Religieuses*, vol 85, n° 3, (Montpellier, Institut protestant de théologie, 2010), p. 493.

frères ennemis parviennent à une véritable réconciliation<sup>3</sup>. Alfred Agyenta, également à partir de certains détails narratifs, voit lui aussi dans ce récit une réconciliation plus forte que la simple fraternisation de Jacob et Ésaü<sup>4</sup> : le changement d'attitude des deux frères a conduit à l'abandon de leurs mauvaises intentions antérieures.

Dans un article où il explore les « chemins de réconciliation » dans la Bible, André Wénin s'intéresse à ces deux frères jumeaux qui ont trouvé l'un de ces chemins. Il faut, à son avis, comprendre les intentions de Dieu qui utilise la main et la sagesse de l'homme pour la recherche des solutions de paix<sup>5</sup>. Anne-Laure Zwillling, pour sa part, dégage de ce récit l'idée que la réconciliation et la fraternité se construisent : « La fraternité n'est pas donnée; elle doit être construite, établie et mise en place par les frères eux-mêmes »<sup>6</sup>. Les démarches de réconciliation exigent donc une volonté et des efforts permanents pour développer la vie ensemble: il s'agit d'une « ... lente et difficile construction qui se réalise au prix de la maturation des êtres à travers luttes, déchirements et réconciliation... »<sup>7</sup>.

Dans une analyse structurale, une description des textes et une analyse synchronique du récit, J. P. Fokkelman souligne la cohérence du cycle de Jacob (Gn 25–35) et met en valeur l'intrigue qui unifie tous les épisodes. La séquence de la rencontre et de la réconciliation de Jacob et Ésaü n'est donc pas isolée du reste du cycle. Après cette réconciliation, l'auteur présente Jacob à Sichem, dans la paix, construisant un autel pour

---

<sup>3</sup> Lévi Ngangura Manyanya, *La fraternité de Jacob et d'Ésaü (Gn 25–36), Quel frère aîné pour Jacob?* Labor et Fides, Genève, 2009, p. 343-344.

<sup>4</sup> Alfred Agyenta, «When **Reconciliation Means** More than the **Re-Membering of Former Enemies**. The Problem of the Conclusion to the Jacob-Esau Story from a Narrative Perspective (Gen 33, 1-17) », *EThL*, 83/1 (2007), p. 123.

<sup>5</sup> André Wénin, «Des chemins de réconciliation. Récits du Premier Testament», *Irénikon*, 68/3 (1995), p. 308-309.

<sup>6</sup> Anne-Laure Zwillling, *Frères et sœurs dans la Bible les relations fraternelles mises en récit dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, Paris, Cerf, 2010, 205 p. 184. Voir A. Wénin, « Les chemins de la réconciliation », p. 312.

<sup>7</sup> André Wénin, « Lire la Genèse comme un récit. Quelques clés », dans D. Marguerat, *Quand la Bible se raconte*, (coll. Lire la Bible; 134), Cerf: Paris, 2003, p. 57.

Dieu (Gn 33. 19-20). Jacob fait ainsi partie de la chaîne de famille à travers laquelle la bénédiction de Dieu passe depuis Abraham<sup>8</sup>.

Beaucoup d'autres auteurs font diversement leur appréciation de la réconciliation de Jacob et Ésaü. Cependant leurs conclusions, dans l'ensemble, attestent l'abandon du projet de lutte et confirment l'harmonisation des relations entre les deux frères jumeaux. Ce récit constitue donc un excellent point d'ancrage pour une réflexion biblique sur la réconciliation.

En nous basant sur diverses analyses narratives et études récentes de la séquence de réconciliation sur Genèse 32–33, nous aborderons cinq points dans ce chapitre. 1) Nous situerons d'abord Genèse 32–33 dans le cycle de Jacob. On ne peut étudier cet épisode sans avoir réuni des informations d'arrière-plan contenues dans le macro récit qui commence depuis l'oracle et la naissance des jumeaux. Les rivalités qui aboutissent à la réconciliation de Jacob et Ésaü sont contenues dans l'ensemble de cette histoire familiale. 2) Ensuite, nous donnerons la traduction du passage selon la structure que nous suivrons dans l'analyse narrative. 3) Puis, nous ferons une analyse narrative de ce récit en prêtant une attention particulière aux différentes étapes du processus de réconciliation, de la situation initiale jusqu'à la conclusion de l'épisode. 4) Nous examinerons aussi pourquoi la réconciliation de Jacob et Ésaü est immédiatement suivie d'une séparation. 5) Enfin nous démontrerons la force théologique qui a orienté les démarches vers une réconciliation effective de Jacob et Ésaü.

## 6.1 Genèse 32–33 et sa place dans le cycle de Jacob

La plupart des auteurs sont d'accord qu'on ne peut pas comprendre le récit du conflit et de la réconciliation de Jacob et Ésaü indépendamment de l'ensemble de l'histoire de Jacob, appelée « cycle de Jacob ». Il s'étend des chapitres 25 à 35 de la

---

<sup>8</sup> Johannes Petrus Fokkelman, *Narrative art in Genesis: specimens of Stylistic and Structural Analysis*, Assen (Amsterdam), Van Gorcum, 1975, p. 240.

Genèse<sup>9</sup>. Il forme le macro récit dans lequel s'insère ce micro récit sur la séquence de la réconciliation de Jacob et Ésaü (Gn 32–33).

Le cycle de Jacob développe les divers épisodes<sup>10</sup> qui se réfèrent à la naissance d'Ésaü et de Jacob, leur fraternité et leurs rivalités jusqu'à leur réconciliation effective. Nous présentons d'abord une vue d'ensemble du cycle en résumant l'intrigue des différentes séquences et en décrivant la caractérisation des personnages. L'essentiel de notre analyse narrative se concentrera ensuite sur le micro récit de la réconciliation et de la séparation des frères. Il s'agira pour nous de déterminer comment s'effectue le processus de réconciliation en Gn 32–33, qui est l'aboutissement du macro récit. Plusieurs éléments de l'épisode de la réconciliation sont traités également dans le récit général; lorsque c'est le cas, nous ferons référence à celui-ci pour éclairer notre analyse.

### 6.1.1 Contenu du cycle de Jacob

Le cycle de Jacob se situe dans l'ensemble de l'histoire de Jacob et Ésaü depuis le sein de leur mère Rébecca jusqu'à la mort de leur père Isaac. L'intrigue de ce récit se déroule avec cohérence et nous fait voir les heurts de deux enfants jumeaux dans le sein de leur mère (Gn 25. 19-26), la vente du droit d'aînesse contre un plat de lentilles (Gn 25. 29-34), le vol de la bénédiction paternelle (Gn 27. 1-40), les rivalités et la fuite de Jacob et son séjour chez son oncle Laban (Gn 27. 41 – 32. 1), puis le retour de Jacob, sa réconciliation avec Ésaü et leur séparation (Gn 32. 6 – 33. 20); les deux frères se retrouvent sans s'affronter à l'enterrement de leur père (Gn 35. 27-29).

Voyons d'un peu plus près certains éléments de la narration qui permettent de cerner les causes du conflit. Suite à de nombreuses prières d'Isaac, Rébecca, la stérile devient enceinte. Mais deux enfants s'entrepoussaient en elle. L'oracle confirme la présence de deux enfants et annonce la suprématie du plus jeune sur l'aîné (Gn 25. 21-

---

<sup>9</sup> La limitation du cycle de Jacob soulève quelques discussions parmi les chercheurs. Certains le limitent à Gn 25 à 35, tandis que d'autres y incluent le chapitre 36. Lévi Ngangura Manyanya, *La fraternité de Jacob*, p. 9, Voir Alfred Agyenta, *The Jacob cycle narratively speaking*, p. 59.

<sup>10</sup> Sur le plan diachronique, les débats sont multiples sur les sources du cycle de Jacob et les conclusions de la réconciliation sont diversement interprétées. Voir Lévi Ngangura Manyanya, *La fraternité de Jacob et d'Ésaü*, p. 25.

23). À cette naissance gémellaire, le narrateur ajoute la surprise d'un accouchement peu ordinaire : Jacob naît en tenant le talon d'Ésaü, comme pour supplanter son frère<sup>11</sup> (Gn 25. 24-26). En hébreu, *Yaaqob* est voisin de mot *aqéb*, « talon ». Le verbe *aqab*, « saisir le talon » signifie aussi, au sens figuré, « supplanter » ou « usurper »<sup>12</sup>. Jacob tient le talon de son frère Ésaü à la naissance; il est donc celui qui supplante, comme le dira Ésaü : « Est-ce parce qu'il s'appelle Jacob, que par deux fois, il m'a supplanté? » (Gn 27. 36).

Les rivalités entre les deux frères tournent autour du droit d'aînesse et du vol de la bénédiction paternelle. Jacob, né en deuxième, n'a pas un droit à la bénédiction paternelle, réservée à l'aîné. La vente du droit d'aînesse d'Ésaü contre un plat de lentilles devient le déclencheur du conflit. Par la ruse, Jacob obtient la bénédiction paternelle avec la complicité de sa mère. Le vol de la bénédiction du père provoque ainsi les rivalités entre Jacob et Ésaü.

Ésaü est le personnage principal le plus lésé; ses efforts aboutissent à une sorte de contre-bénédiction (Gn 27. 39,40). Dans le récit, la légèreté avec laquelle il a vendu son droit d'aînesse est mise en évidence par le narrateur (Gn 25. 34). La tension, commencée dans le sein de leur mère, augmente. Suite aux menaces et par crainte de la vengeance de son frère (Gn 27. 41), Jacob bénéficie de l'aide des parents pour fuir chez son oncle Laban où il demeurera pendant vingt ans (Gn 31. 38, 41). Jacob se marie à Léa et Rachel, l'aînée et la cadette de son oncle (Gn 29. 15-30). Il a une descendance et acquiert une fortune considérable à Paddân-Aram (Gn 30. 43). Puis, sur l'ordre de Dieu, Jacob doit retourner dans son pays (Gn 31. 3).

Le retour de Jacob en Canaan n'est pas facile. Il sait ce qu'il avait fait à son père et à son frère. Maintenant qu'il revient vivre dans la région habitée par Ésaü, Jacob doit

<sup>11</sup> Cette narration, selon laquelle Jacob avait supplanté son frère à la naissance, circulait déjà à l'époque préexilique. Voir Lévi Ngangura Manyanya, *La fraternité de Jacob*, p. 175.

<sup>12</sup> Brown, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, Massachusetts, Hurdickson publishers, 2007, p. 784. Le verbe se traduit aussi par attaquer par le talon ou supplanter. Voir aussi la note g, Genèse 25. 26, *La Bible Thompson, Version Louis Segond révisée, à la Colombe*, Miami, éd. Vida, 1978, p. 27.



faire face à son passé. C'est pourquoi il prend l'initiative d'une démarche de réconciliation avec son frère.

La rencontre et la réconciliation de Jacob et Ésaü constituent donc le dénouement de l'ensemble du cycle de Jacob et la résolution du conflit, commencé par les heurts dans le sein de leur mère et poursuivi par le vol de la bénédiction. Le récit décrit le processus d'une réconciliation réussie entre Jacob et Ésaü. Le narrateur fait intervenir aussi en Genèse 32–33 d'autres acteurs qu'il a déjà présentés dans le cycle. Voyons donc brièvement la caractérisation des personnages du cycle de Jacob.

### 6.1.2 Caractérisation des personnages du cycle de Jacob

Les personnages constituent la dimension manifeste du récit; ils sont donc la « face visible de l'intrigue ». Ils y conduisent les diverses actions et déterminent le genre du récit<sup>13</sup>. C'est pourquoi on désigne souvent le récit par les noms de ses héros, tel qu'il en est du « cycle de Jacob ». Dans leur manière d'agir, les personnages ont une quelconque qualité dans le récit. Ils sont aussi sujets au changement selon le rôle qu'ils jouent. Toutefois, il s'établit une sorte de rapport entre le personnage et le lecteur qui peut ainsi s'identifier à ce dernier, l'évaluer pour adopter sa propre position. En rapport avec le thème de la réconciliation, le lecteur peut changer son attitude avec sympathie ou antipathie au regard de la fonction du personnage.

Dans cette caractérisation, nous classons les personnages en partant du degré de leur présence ou de leurs traits dans l'intrigue: par le degré, un personnage protagoniste est très actif; il joue le rôle de premier plan, contrairement au figurant et le ficelle qui se situent au second plan. Quant aux traits, un personnage peut être rond. Il réalise plusieurs actions; lorsqu'il ne se résume qu'à un seul trait, il est un personnage plat<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Daniel Marguerat, *Pour lire les récits bibliques*, p. 83.

<sup>14</sup> Les figurants et les ficelles sont des personnages plats en raison du seul trait de leur fonction. Dans Jean, 3. 5, récit de la guérison de xxx, les disciples sont des personnages plats; ils se limitent à observer la scène, sans aucune action, si ce n'est que d'avoir accompagné Jésus.

Dans le macro récit du cycle de Jacob, certains personnages apparaissent de façon constante et jouent un rôle important depuis la naissance des frères jumeaux jusqu'à leur réconciliation. Cependant d'autres disparaissent après avoir joué leur bref rôle dans une séquence. Nous voulons examiner sommairement la caractérisation des personnages selon leur rôle dans le récit: il s'agit donc d'identifier les personnages, leurs traits (ronds, plats ou ficelles) et leur fonction (protagonistes, adjuvants, etc.)

*a. Personnages principaux*

Dieu est le personnage principal. Il joue un rôle de premier plan dans le récit et il dirige le cours de l'action. Nous considérons aussi les anges de Dieu et l'homme étrange qui a lutté contre Jacob la nuit, comme des personnages protagonistes divins. L'action divine est manifeste à travers l'ensemble du cycle de Jacob, particulièrement dans les théophanies et les angélophanies.

Ésaü et Jacob sont des personnages principaux présents dans tout le récit. Ils jouent un rôle important depuis leur naissance jusqu'à leur réconciliation. Ils sont donc des personnages aussi protagonistes que ronds, qui interviennent plusieurs fois dans différents épisodes.

Ésaü est l'aîné des enfants d'Isaac, né velu et roux. Il devient chasseur expérimenté. Il vend son droit d'aînesse et perd ainsi le privilège de la bénédiction paternelle. Mais il reçoit une « contre-bénédiction » de son père. Dans le *Telling* du narrateur, Ésaü méprise et vend son droit d'aînesse pour un plat de potage roux, ce qui lui vaut le nom d'Édom « le Roux » (Gn 25. 29-34). Son mariage avec deux femmes Hittites ne plaît pas à Rebecca (Gn 26. 34-35). Ésaü reste un personnage assez statique dont le rôle est plutôt limité.

Jacob est le cadet de la famille, né en tenant le talon de son frère Ésaü. C'est un enfant tranquille, restant dans les tentes avec sa mère (Gn 25. 27-28). Jacob devient héros de la scène, en quête de la bénédiction, et ensuite à la recherche de la réconciliation. Son accès à la bénédiction est diversement évalué. Il est vu tantôt comme un ayant droit

légitime, tantôt comme un voleur de bénédiction. Dans sa grâce, Dieu l'a comblé de tout : richesses et enfants (Gn 32, 5). Jacob, humble, appelle Ésaü « mon seigneur ». Il est rusé, recherchant à satisfaire ses intérêts et semble manipuler Ésaü pour solliciter sa faveur dans la scène finale.

*b. Personnages secondaires*

Ces personnages sont figurants et plats en raison de l'intensité du rôle qu'ils jouent dans l'avancement de l'intrigue. Isaac est un personnage figurant et plat que le narrateur présente comme assurant la continuité de la généalogie d'Abraham. Il est essentiellement un personnage référentiel dans les promesses de Dieu. En dehors de l'épisode de son séjour chez les Philistins (Gn 26), son rôle se limite essentiellement à bénir ses enfants. Quand il bénit Jacob en pensant bénir son aîné, il devient l'adjuvant de Jacob et de Rébecca, surtout qu'il ne réplique pas par une sanction à la tromperie. Il disparaît de la scène après avoir béni Ésaü. Le narrateur indique sa mort et son enterrement par les deux jumeaux (Gn 35. 27-29).

Rébecca est femme d'Isaac et mère des jumeaux. Elle agit en vue de la réalisation de l'oracle de Dieu concernant ses deux fils et le début de deux nations (Gn 25. 23). En face d'Isaac, son mari, elle est protagoniste et s'oppose au plan de bénédiction d'Ésaü. Elle devient donc un personnage dynamique et imprévisible et elle surprend le lecteur par son attachement à Jacob, ce qui fait un contrepoids à celui d'Isaac pour Ésaü (Gn 25. 27,28). Isaac aime son fils Ésaü, devenu chasseur, pour le gibier qu'il lui apporte et Rébecca a une préférence pour Jacob (Gn 25. 27-28). Rebecca aide Jacob à voler la bénédiction de son père, et l'éloigne chez son oncle Laban (Gn 27. 41-46).

Laban est un personnage important dans la vie de Jacob, même s'il n'intervient pas dans le processus de réconciliation. La focalisation du narrateur le cite plusieurs fois comme frère de Rebecca (Gn 25. 20). Il accorde refuge à Jacob et c'est aussi dans sa famille que ce dernier se marie, acquiert une descendance et s'enrichit. Par ruse, il donne à Jacob Léa, sa fille aînée au lieu de Rachel, la cadette que Jacob aimait. Cependant Jacob s'enrichit par la ruse au dépend de son oncle. Après une tension entre les deux, il y

a une sorte de réconciliation entre Jacob et son oncle Laban avant de se séparer. Dieu lui communique sa volonté de traiter Jacob avec bienveillance (Gn 31. 29). Il bénit ses filles et ses petits enfants (Gn 32. 1). Laban et Jacob se sont donc quittés en étant réconciliés, malgré qu'il y a eu une sorte de tricherie mutuelle.

Les femmes de Jacob, leurs enfants et les serviteurs sont des personnages figurants et ficelles qui ont joué des rôles de second plan. Léa et Rachel sont les deux sœurs, mariées au même homme. Ce double mariage crée une rivalité entre elles. Elles ont donné à Jacob une descendance abondante. Les serviteurs accomplissent une mission de messagers auprès d'Ésaü (Gn 32. 4). Dans une simplicité d'actions pour la suite de l'intrigue, les femmes, enfants, serviteurs et servantes sont tous des ficelles, témoins de la réconciliation des frères ennemis (Gn 33. 5-11).

La caractérisation des personnages du cycle de Jacob nous fait voir que les parents manifestent leur préférence pour les enfants (ici Isaac pour Ésaü et Rébecca pour Jacob). Nous retenons aussi que Jacob et Laban sont tous deux des personnages rusés. Du narrateur, le lecteur apprend ainsi qu'en recourant à la ruse envers les autres, on peut soi-même devenir victime de ruse. Cela finit tôt ou tard par provoquer des conflits sur lesquels il faudra faire la vérité.

## 6.2 Traduction de Gn 32–33

La transmission du texte hébreu de ce passage ne pose pas de problème majeur. Nous reproduisons ici la traduction de Louis Segond<sup>15</sup>, disposée selon la structure narrative que nous présenterons plus loin.

**32** (<sup>1</sup> Laban se leva de bon matin, embrassa ses petits-enfants et ses filles et les bénit, puis il partit pour retourner chez lui<sup>16</sup>).

<sup>15</sup> *La Nouvelle Bible Segond*, édition d'études, Villiers-le-Bel, Société Biblique Française, 2002 <http://bible-etude-segond.com/?p=47> (consulté en ligne).

<sup>16</sup> Dans certaines versions anciennes, ce verset est le 55<sup>e</sup> du chapitre 31, de sorte que la numérotation des versets du chapitre 32 est décalée d'une unité. Voir *La Nouvelle Bible Segond*, Genèse 32. 1, note 1, p. 65.

***Situation initiale, 32. 2-6***

<sup>2</sup> Jacob poursuivit son chemin et des anges de Dieu vinrent à sa rencontre. <sup>3</sup> A leur vue, Jacob dit: «C'est le camp de Dieu!» et il appela cet endroit Mahanaïm.

<sup>4</sup> Jacob envoya devant lui des messagers à son frère Ésaü dans le pays de Séir, dans le territoire d'Édom.

<sup>5</sup> Il leur donna cet ordre: «Vous transmettez ce message à mon seigneur Ésaü: 'Voici ce que dit ton serviteur Jacob: J'ai séjourné chez Laban et j'y suis resté jusqu'à maintenant. <sup>6</sup> J'ai des bœufs, des ânes, des brebis, des serviteurs et des servantes, et j'envoie des messagers te l'annoncer, mon seigneur, pour trouver grâce à tes yeux.'»

***Nouement, 32. 7-8a***

<sup>7</sup> Les messagers revinrent vers Jacob en disant: «Nous sommes allés trouver ton frère Ésaü; il marche à ta rencontre avec 400 hommes.»

<sup>8a</sup> Jacob fut très effrayé et saisi d'angoisse.

***Action transformatrice, 32. 8b-33***

<sup>8b</sup> Il partagea en deux camps ceux qui étaient avec lui, les brebis, les bœufs et les chameaux. <sup>9</sup> Il se disait: «Si Ésaü attaque l'un des camps et le bat, le camp qui restera pourra se sauver.»

<sup>10</sup> Jacob dit: «Dieu de mon grand-père Abraham, Dieu de mon père Isaac, Éternel, toi qui m'as dit: 'Retourne dans ton pays, dans ton lieu de naissance, et je te ferai du bien', <sup>11</sup> je suis trop petit pour toutes les grâces et pour toute la fidélité dont tu as fait preuve envers moi, ton serviteur. En effet, j'ai passé ce Jourdain avec mon bâton et maintenant je peux former deux camps. <sup>12</sup> Délivre-moi de mon frère Ésaü, car j'ai peur qu'il ne vienne et ne me frappe, sans épargner ni la mère ni les enfants. <sup>13</sup> C'est toi-même qui as dit: 'Je te ferai du bien et je rendrai ta descendance pareille au sable de la mer, si abondant qu'on ne peut le compter.'»

<sup>14</sup> C'est à cet endroit-là que Jacob passa la nuit. Il prit dans ce qu'il avait sous la main pour faire un cadeau à son frère Ésaü: <sup>15</sup> 200 chèvres et 20 boucs, 200 brebis et 20 béliers, <sup>16</sup> 30 chamelles avec leurs petits qu'elles allaitaient, 40 vaches et 10 taureaux, 20 ânesses et 10 ânes. <sup>17</sup> Il les remit à ses serviteurs, troupeau par troupeau séparément, et il dit à ses serviteurs: «Passez devant moi en laissant un intervalle entre chaque troupeau.» <sup>18</sup> Il donna cet ordre au premier: «Quand mon frère Ésaü te rencontrera et te demandera: 'A qui es-tu? Où vas-tu? A qui appartient ce troupeau devant toi?' <sup>19</sup> tu répondras: 'A ton serviteur Jacob, c'est un cadeau envoyé à mon seigneur Ésaü. Le voici qui vient lui-même derrière nous.'» <sup>20</sup> Il donna le même ordre au deuxième, au troisième et à tous ceux qui suivaient les troupeaux: «C'est ce message que vous transmettez à mon seigneur Ésaü quand vous le rencontrerez. <sup>21</sup> Vous annoncerez aussi: 'Ton serviteur Jacob vient derrière nous.'» Il se disait en effet: «Je l'apaiserai par ce cadeau qui me précède. Ensuite je le verrai en face et

peut-être m'accueillera-t-il favorablement.»<sup>22</sup> Le cadeau passa devant lui et il resta cette nuit-là dans le camp.

<sup>23</sup> Il se leva la même nuit, prit ses deux femmes, ses deux servantes et ses onze enfants et passa le gué du Jabbok. <sup>24</sup> Il les prit, leur fit passer le torrent et le fit passer à tout ce qui lui appartenait.

<sup>25</sup> Jacob resta seul. C'est alors qu'un homme lutta avec lui jusqu'au lever de l'aurore. <sup>26</sup> Voyant qu'il n'était pas vainqueur contre lui, cet homme le frappa à l'emboîture de la hanche. Celle-ci se déboîta pendant qu'il luttait avec lui. <sup>27</sup> Il dit: «Laisse-moi partir, car l'aurore se lève.» Jacob répondit: «Je ne te laisserai pas partir avant que tu ne m'aies béni.» <sup>28</sup> Il lui demanda: «Quel est ton nom?» Il répondit: «Jacob.» <sup>29</sup> Il ajouta: «Ton nom ne sera plus Jacob, mais tu seras appelé Israël, car tu as lutté avec Dieu et avec des hommes et tu as été vainqueur.» <sup>30</sup> Jacob lui demanda: «Révèle-moi donc ton nom.» Il répondit: «Pourquoi demandes-tu mon nom?» et il le bénit là. <sup>31</sup> Jacob appela cet endroit Peniel, car, dit-il, «j'ai vu Dieu face à face et ma vie a été sauvée.» <sup>32</sup> Le soleil se levait lorsqu'il passa Peniel. Il boitait de la hanche. <sup>33</sup> Voilà pourquoi, aujourd'hui encore, les Israélites ne mangent pas le tendon qui est à l'emboîture de la hanche: parce que Dieu frappa Jacob à l'emboîture de la hanche, au tendon.

### *Dénouement, 33. 1-17*

**33** <sup>1</sup> Jacob leva les yeux et regarda. Il constata qu'Ésaü arrivait avec 400 hommes. Il répartit les enfants entre Léa, Rachel et les deux servantes. <sup>2</sup> Il plaça en tête les servantes avec leurs enfants, puis Léa avec ses enfants, enfin Rachel avec Joseph. <sup>3</sup> Lui-même passa devant eux et il se prosterna à terre sept fois, jusqu'à ce qu'il soit près de son frère. <sup>4</sup> Ésaü courut à sa rencontre, l'étéignit, se jeta à son cou et l'embrassa. Et ils pleurèrent.

<sup>5</sup> Ésaü leva les yeux, vit les femmes et les enfants et demanda: «Qui sont ceux-là pour toi?» Jacob répondit: «Ce sont les enfants que Dieu a accordés à ton serviteur.» <sup>6</sup> Les servantes s'approchèrent, elles et leurs enfants, et se prosternèrent. <sup>7</sup> Léa et ses enfants s'approchèrent aussi et se prosternèrent. Ensuite Joseph et Rachel s'approchèrent et se prosternèrent. <sup>8</sup> Ésaü demanda: «A quoi destines-tu tout le camp que j'ai rencontré?» Jacob répondit: «A trouver grâce aux yeux de mon seigneur.» <sup>9</sup> Ésaü dit: «Je suis dans l'abondance, mon frère. Garde ce qui t'appartient.» <sup>10</sup> Jacob répondit: «Non, je t'en prie, si j'ai trouvé grâce à tes yeux, accepte ce cadeau de ma part! En effet, je t'ai regardé comme on regarde Dieu et tu m'as accueilli favorablement. <sup>11</sup> Accepte donc mon cadeau qui t'a été offert, puisque Dieu m'a comblé de grâces: je ne manque de rien.» Jacob insista auprès d'Ésaü et celui-ci accepta.

<sup>12</sup> Ésaü dit: «Partons, mettons-nous en route. Je marcherai devant toi.» <sup>13</sup> Jacob lui répondit: «Mon seigneur sait que les enfants sont fragiles et que j'ai des brebis et des vaches qui allaitent. Si l'on forçait leur marche un seul jour, tout le troupeau mourrait. <sup>14</sup> Que mon seigneur prenne les devants sur son serviteur! De mon côté, je suivrai lentement, au pas du troupeau qui me précédera et au pas des enfants, jusqu'à ce que j'arrive chez mon seigneur à Séir.» <sup>15</sup> Ésaü dit: «Je veux au moins laisser une partie de mes hommes avec toi.» Jacob répondit: «Pourquoi cela? Je veux seulement trouver grâce aux yeux de mon seigneur!» <sup>16</sup> Le même jour, Ésaü reprit le chemin de

Séir.<sup>17</sup> Quant à Jacob, il partit pour Succoth. Il se construisit une maison et fit des cabanes pour ses troupeaux. Voilà pourquoi l'on a appelé cet endroit Succoth.

### ***Situation finale, 33. 18-20***

<sup>18</sup> A son retour de Paddan-Aram, Jacob arriva en paix à la ville de Sichem, dans le pays de Canaan, et il installa son camp devant la ville. <sup>19</sup> Il acheta la portion du champ où il avait dressé sa tente aux fils de Hamor, le père de Sichem, pour 100 pièces d'argent,<sup>20</sup> et là, il construisit un autel qu'il appela El-Elohé-Israël.

## **6.3 Clôture narrative du récit de la réconciliation, Gn 32. 2 – 33. 20**

Puisque notre analyse concerne la séquence de la réconciliation de Jacob et d'Ésaü, il importe d'établir des limites narratives précises en considérant cette quête comme ressort de l'intrigue. Les indicateurs de limites se trouvent en Gn 32. 2 et Gn 33. 20, découpant une séquence qui se situe vers la fin du cycle de Jacob (Gn 25–35).

La séquence débute avec la situation initiale, en Gn 32. 2, et aboutit à l'épilogue de Gn 33. 18-20, comme situation finale du conflit. La rencontre et la réconciliation de Jacob et d'Ésaü pourront donc se lire dans les limites narratives de Gn 32. 2 à 33. 20. Au cours de l'interprétation, nous reviendrons parfois sur des éléments inclus ailleurs dans le cycle, comme information d'arrière-plan sur les circonstances de naissance des jumeaux, la vente de droit d'aînesse, le vol de bénédictions, la fuite de Jacob chez Laban et son retour en Canaan.

Les démarches de réconciliation commencent après la séparation de Jacob avec Laban<sup>17</sup> (Gn 32. 1). Cette séparation est un important marqueur : elle met fin au séjour de Jacob chez son oncle après qu'ils aient conclu un accord qui permet à Jacob de poursuivre sa route vers Canaan. Pour quelques commentateurs, l'épisode de la réconciliation débute en Gn 32. 4; mais nous considérons que les versets 2-3 font partie de la séquence. Ils constituent une sorte de prélude à la réconciliation et comportent des

---

<sup>17</sup> Lire note de la *Nouvelle Bible Segond* (NBS) sur Genèse 32. 1, p. 65.

éléments déclencheurs de l'envoi des messagers de Jacob à Ésaü. Sur le chemin de retour dans son pays, Jacob est donc sur le chemin de la réconciliation avec son frère Ésaü.

Certains chercheurs isolent Gn 33. 18-20 du reste du récit de la réconciliation<sup>18</sup>. Ils pensent que cet épisode marque la séparation de Jacob et Ésaü et ne concerne pas leur réconciliation. Cependant la structure narrative suggère plutôt de la voir comme la situation finale résultant d'un processus de réconciliation réussie entre les frères. Après vingt ans de séparation, Jacob arrive enfin en paix à Sichem, indice de la fin des rivalités et d'une réconciliation qui s'est faite sans violence.

#### 6.4 Analyse narrative et intrigue de Genèse 32–33

La méthode narrative nous sera utile surtout pour étudier ce texte du point de vue de l'intrigue<sup>19</sup> pour susciter notre réflexion théologique. Nous pourrions ainsi examiner plus en détail les éléments du récit de Gn 32–33, dans l'ordre où ils apparaissent, en prêtant attention à l'information que le narrateur donne au lecteur et à la manière dont il décrit les relations entre Jacob et Ésaü et la progression de leur réconciliation. Pour le besoin de notre analyse, nous aurons essentiellement recours à un schéma quinaire inspiré de l'approche proposée par Daniel Marguerat et Yvan Bourquin<sup>20</sup>. Au terme de ce parcours, nous examinerons le sens que la séparation de Jacob et d'Ésaü donne à leur réconciliation, puisque cette question ne fait pas l'unanimité parmi les chercheurs. Nous reviendrons également sur les principaux éléments théologiques qui sont introduits au cours du récit et qui donnent une force particulière au processus de réconciliation entre les deux frères.

Le schéma quinaire de l'épisode de la réconciliation est constitué (1) d'une situation initiale où Jacob reprend contact avec son frère, (2) du nouement du problème

<sup>18</sup> H. Gunkel cité par Wenham, Gordon J., *Genesis 16-50*, vol. 2, Dallas, Texas, World Book, 1992, p. 287. Il sépare le dernier récit de Gn 33. 17-20.

<sup>19</sup> Sur le plan de la méthode, notre analyse s'inspire de Daniel Marguerat, Yvan Bourquin, *Pour lire les récits bibliques. Initiation à l'analyse narrative*, Paris, Cerf, 2009, p. 53-74. Selon ces auteurs, l'intrigue est « cette structure unifiante qui relie les diverses péripéties du récit et les organise en une histoire continue » (p. 53). Voir aussi, comme exemple d'analyse narrative d'un récit de la Genèse, l'essai d'André Wénin, *Isaac ou l'épreuve d'Abraham. Approche narrative de Genèse 22*, Bruxelles, éd. Lessius, 1999.

<sup>20</sup> Sur le schéma quinaire, voir Marguerat et Bourquin, *Pour lire les récits bibliques*, p. 56-64.



suscité par la réaction d'Ésaü, (3) des préparatifs de Jacob à la rencontre d'Ésaü et des stratégies qu'il met en œuvre pour transformer la situation, (4) de la rencontre proprement dite au cours de laquelle l'impasse est dénouée et (5) de la séparation pacifique des frères qui en résulte.

#### **6.4.1 La situation initiale, Gn 32. 2-6**

Dans la situation initiale de cette séquence, Jacob est sur le chemin de retour en Canaan, après sa séparation avec son oncle Laban. Soudain il rencontre « des anges de Dieu ». Poussé par cette rencontre inattendue, il envoie lui aussi des messagers auprès de son frère Ésaü, pour l'aviser de la fin de son séjour chez Laban.

##### *vv. 2-3 Rencontre de Jacob avec des anges, le camp de Dieu*

Jacob vient à peine de laisser Laban que des anges de Dieu (litt. « des messagers d'Élohim ») viennent à sa rencontre. Le narrateur ne donne aucune précision sur le message dont ces anges seraient porteurs. Jacob constate seulement qu'il se trouve dans un « camp de Dieu » et il nomme le lieu « Mahanaïm, qui signifie « deux camps<sup>21</sup> ». Pourquoi cette appellation double? Là aussi, le narrateur s'abstient d'explication.

Nous suggérons que la présence des messagers célestes révèle la volonté de Dieu d'accompagner Jacob dans son retour au pays et sa rencontre avec Ésaü. Jacob a déjà eu une expérience similaire de la manifestation des anges de Dieu à Bethel (Gn 28. 12). Leur apparition signale la proximité de Dieu dont Jacob exécute l'ordre de rentrer au pays (Gn 31. 3). Même si le terme « camp » fait parfois référence à un contexte militaire, cela ne semble pas être le cas en Gn 32–33 (voir 32. 8b-9, 11, 22; 33. 8); rien n'indique que ces anges seraient envoyés pour procurer un secours militaire à Jacob en vue d'affronter son frère.

---

<sup>21</sup> En hébreu, la forme duelle est utilisée pour marquer des choses qui vont par paire (« deux mains »). Il peut aussi se traduire par un pluriel. Mahanaïm signifie donc « deux camps » ou « des camps ».

#### vv. 4-6 Envoi des messagers à Ésaü

Peut-être parce qu'il est réconforté par la présence des anges ou parce qu'il s'inspire de ces « messagers » que Dieu a envoyés au-devant de lui, Jacob dépêche à son tour des messagers auprès de son frère Ésaü. Selon les indications spatiales, Ésaü est dans le pays de Séir, dans la campagne d'Édom. Le narrateur ne donne aucun autre détail sur le lieu ou sur le statut d'Ésaü. Mais on comprend qu'en rentrant vivre en Canaan, au sud duquel se trouve Édom, Jacob sera à proximité de son frère. Le message que Jacob confie à ses émissaires évoque son séjour chez Laban et les richesses qu'il y a acquises. Jacob fait preuve de déférence envers son frère : il l'appelle poliment « mon seigneur Ésaü », se présente comme « ton serviteur » et affirme vouloir l'informer de sa situation pour « trouver grâce » à ses yeux (לְמַצְאֵת חֵן בְּעֵינָיו v. 6). Mais il ne mentionne explicitement ni son retour ni les motifs qui le poussent à revenir.

En envoyant ainsi ses messagers chez son frère et en leur confiant un message rassurant, Jacob semble manifester à son frère une volonté de rapprochement dans leurs relations. Cette initiative amorce un processus de réconciliation, car Ésaü peut voir dans cette démarche un signe d'ouverture de la part de Jacob et une volonté de reprendre le dialogue. Le fait que Jacob s'adresse à lui comme « mon seigneur » et qu'il se désigne comme « ton serviteur » ou « esclave » est probablement plus qu'une forme de politesse : cela suggère une sorte de soumission de Jacob envers son aîné<sup>22</sup>. Cet élément pourrait contribuer à l'apaisement de la colère d'Ésaü et de son désir de vengeance. En décrivant les richesses qu'il a acquises chez Laban, on peut penser que Jacob veut témoigner à la fois de la grâce que Dieu lui a faite chez Laban (voir Gn 31), et du fait qu'il est maintenant assez riche et qu'il ne sera pas à la charge de son frère<sup>23</sup>; ce dernier n'a donc pas à craindre de nouvelle ruse de sa part. Jacob semble ainsi solliciter la faveur de son

<sup>22</sup> Thomas Römer, «Genèse 32,2-22 : préparations d'une rencontre», dans Jean-Daniel Macchi, Thomas Römer (éds), *Jacob. Commentaire à plusieurs voix de - Ein mehrstimmiger Kommentar zu - A Plural Commentary of Gen 25-36. Mélanges offerts à Albert de Pury*, Genève, Labor et Fides, 2001, p.192.

<sup>23</sup> *Ibidem*. Selon une interprétation de Hamilton, citée par l'auteur, Jacob veut paraître comme modeste pour surprendre ensuite son frère par des cadeaux somptueux. Voir aussi Lévi, *La fraternité de Jacob*, p. 225. Nous suggérons que la présentation que fait Jacob de ses richesses n'est pas modeste. C'est plutôt, comme le pensent plusieurs chercheurs, la démonstration d'une indépendance face à son frère.

frère pour pouvoir effectuer un retour pacifique au pays de Canaan. En tant qu'aîné et seigneur, Ésaü peut effectivement faciliter le retour de son frère.

En plaçant au centre du message de Jacob son désir de « trouver grâce » aux yeux de son frère et de rétablir des rapports paisibles avec lui, le narrateur laisse entendre que l'enjeu véritable du récit est « la réhabilitation de la fratrie entre Jacob et Ésaü »<sup>24</sup>. Selon Brueggemann, Jacob sollicite ainsi la « faveur » ou la « grâce » d'Ésaü comme on l'obtiendrait de la part de Dieu<sup>25</sup>. Cette attitude prépare la rencontre pacifique des frères ennemis. Mais un doute persiste dans l'esprit du lecteur : étant donné le passé ambigu de Jacob, il est aussi possible qu'il trame une nouvelle ruse pour arriver à ses fins.

#### 6.4.2 Nouement du problème, Gn 32. 7-8a

La situation se complique avec le retour des messagers et de la nouvelle qu'ils rapportent. Suite au message de Jacob à Ésaü, et sans aucune réponse précise et claire, Ésaü se met lui aussi en route pour le rencontrer. Selon le *telling* de ces personnages, Ésaü vient avec quatre cents hommes; le message est ambigu et Jacob ne connaît pas les intentions d'Ésaü. Le rapport des messagers fait peur à Jacob qui est saisi d'une grande crainte. La situation se noue en faisant ressurgir la tension dans les relations entre Jacob et Ésaü.

Les messagers envoyés auprès d'Ésaü ne dévoilent pas le contenu de leur entretien avec lui et sa réaction au message de Jacob. Le narrateur crée un silence sur cet échange. L'annonce de la venue d'Ésaü avec ses quatre cents hommes inquiète Jacob probablement parce qu'il l'interprète comme sa mise en route pour venir exécuter un acte de vengeance. Jacob sait que son frère a de l'aversion pour lui et qu'il attend depuis longtemps pour se venger. Comme Jacob, le lecteur est privé d'information sur le sens de la venue d'Ésaü, mais la réaction de Jacob lui rappelle les premières menaces d'Ésaü suite au vol de bénédiction et son intention de se venger après la mort de leur père (Gn

<sup>24</sup> Lévi Ngangura Manyanya, *La fraternité de Jacob et d'Ésaü*, p. 226.

<sup>25</sup> Walter Brueggemann, *Genesis. A Bible commentary for teaching and preaching*. Atlanta, John Knox Press, 1982. *Genesis*, p. 266-267.

27. 41). Le lecteur attend donc avec appréhension ce qui va survenir dans cette rencontre qui pourrait devenir un affrontement violent. Comme rien ne peut prédire ce qui se passera à l'arrivée d'Ésaü avec ses hommes, le suspense et la tension grandissent.

Cette tension fait avancer l'intrigue et le processus de réconciliation. Elle pousse Jacob à préparer soigneusement la rencontre, même si les préparatifs qu'il amorce sont faits dans une dynamique de peur et de méfiance à l'égard de ce qui pourrait arriver.

### 6.4.3 Action transformatrice, Gn 32. 8b-33

Dans ce récit, l'action transformatrice est complexe. Elle est constituée de quatre éléments qui vont contribuer à calmer la tension entre Ésaü et Jacob, à éviter leur affrontement et à modifier leur attitude. Dans ses démarches, Jacob recourt à quelques actions stratégiques : il repartit en deux groupes ceux qui l'accompagnent; il demande de l'aide au Dieu de ses pères; il envoie des dons à son frère. La rencontre de nuit avec Dieu est aussi une action transformatrice conduisant à un changement d'attitude de Jacob lui-même.

#### *vv. 32. 8b-9 Stratégie défensive de partage des groupes*

Dans un premier temps, Jacob prend soin de partager les gens et le bétail qui étaient avec lui « en deux camps ». Selon le *telling* de Jacob, il s'agit d'une mesure défensive pour éviter le massacre de toute sa famille et de ses troupeaux : « Si Ésaü vient de battre l'un des camps, le camp qui restera pourra s'échapper » (v. 9).

Lorsque Jacob sépare ceux qui sont avec lui en deux camps (לְשֵׁנֵי מַחֲנֵוֹת v. 8), fait-il un lien avec le camp des messagers de Dieu auquel il a donné le nom de « Mahanaïm » (מַחֲנֵיִם « les deux camps » v. 3)? Ce lien est suggéré au lecteur par l'emploi d'une expression apparentée, sans être expliqué davantage. Selon Manyanya, Jacob croit que son « ambassade auprès d'Ésaü n'a pas réussi à apaiser son frère. Il craint un acte de vengeance. Il voyage avec des femmes, des enfants et des troupeaux et il n'a pas le

moyen de combattre les quatre cents hommes qui accompagnent son frère »<sup>26</sup>. Il cherche donc à sauver ce qui est possible si un affrontement devait se produire.

On peut se demander si les personnes que Jacob sépare en deux groupes sont informées des motifs de cette séparation. Le narrateur introduit les propos de Jacob par un simple « il dit » (וַיֹּאמֶר v. 9), sans préciser à qui il s'adresse<sup>27</sup>. Le narrateur ne trouve pas utile non plus de dire comment réagissent les gens qui entourent Jacob. Il est donc plus intéressé par l'objectif visé par cette stratégie de Jacob que par son effet sur son entourage. En l'absence d'autres informations, le lecteur pressent néanmoins le danger qui guette la famille et les troupeaux de Jacob : ils pourraient devenir les innocentes victimes de la vengeance d'Ésaü envers son frère, seul responsable de son méfait passé.

La réconciliation amorcée par Jacob n'est donc pas sans risque et son issue n'est pas certaine, principalement à cause du rapport de force entre les deux parties. C'est le cas lorsque l'offenseur n'est pas ou n'est plus en position de domination envers un offensé dont la vengeance pourrait être désastreuse. Cette stratégie de Jacob suggère que des démarches de séparation et de mise à l'abri de victimes potentielles peuvent être un geste de prudence quand on amorce un processus de réconciliation dont le succès n'est pas assuré.

#### *vv. 10-13 Prière comme stratégie spirituelle*

Jacob adopte ensuite une stratégie qui va au-delà des efforts humains en recourant à la prière. Il sollicite le secours divin et manifeste son humilité devant Dieu. En face du danger de mort, Jacob s'appuie sur les promesses et sur les grâces que Dieu lui a faites.

La prière de Jacob commence par une invocation au Dieu de ses pères Abraham et Isaac (v. 10a), ce Dieu qui lui a ordonné de retourner en Canaan, « en ton pays et au lieu de ta naissance » en promettant de lui faire du bien (v. 10b). Jacob se déclare « petit » devant la générosité de Dieu envers son « serviteur » (v. 11). Il décrit également

<sup>26</sup> Lévi Ngangura Manyanya, *La fraternité de Jacob et d'Ésaü*, p. 225.

<sup>27</sup> Segond et d'autres comprennent ce « il dit » comme un soliloque et traduisent : « il se disait ».

la forme qu'ont prises « toutes les grâces » et « toute la fidélité » de Dieu envers lui : lorsqu'il a passé le Jourdain pour quitter le pays de Canaan, il ne possédait que son bâton; il y revient avec une famille et des troupeaux assez nombreux pour former « deux camps » (v. 11). Jacob formule ensuite sa demande : que Dieu le délivre de la main de son propre frère, dont il a « peur qu'il ne vienne me frapper sans épargner ni la mère ni les enfants » (v. 12). Ceci anéantirait tout espoir de voir la descendance innombrable « pareille au sable de la mer » que Dieu lui a promise (v. 13).

Cette prière est construite à l'aide de plusieurs analepses qui contribuent à lui donner sa force. En s'adressant au Dieu de ses pères, Jacob évoque le songe qu'il a eu à Béthel où l'Éternel s'est présenté à lui comme « le Dieu d'Abraham, ton père, et le Dieu d'Isaac » (Gn 28. 13). C'est également à Béthel que Dieu lui promet une descendance nombreuse comme « la poussière de la terre » (Gn 28. 14), réitérant ainsi la promesse faite à Abraham (une descendance comme « les étoiles du ciel », Gn 15. 2) et à son père Isaac (une descendance « comme les étoiles du ciel et comme le sable qui est sur le bord de la mer », 22. 17). Cette analepse montre que Jacob fait partie d'une chaîne par laquelle ces bénédictions passent aux générations futures<sup>28</sup>. Mais cette chaîne pourrait se rompre si Ésaü décimait la famille de Jacob.

Le rappel de l'ordre de rentrer au pays (v. 10) constitue une autre analepse : Jacob n'agit donc pas de sa propre initiative, mais en obéissant à une instruction que Dieu lui a donnée chez Laban tout en l'assurant de son aide (« je serai avec toi », Gn 31. 3). Dieu répétait alors une promesse déjà faite à Béthel : « Voici, je suis avec toi, je te garderai partout où tu iras, et je te ramènerai dans ce pays; car je ne t'abandonnerai point, que je n'aie exécuté ce que je te dis » (Gn 28. 15). Cette promesse, plus précise que celle concernant la descendance, porte spécifiquement sur le retour en Canaan. Jacob reformule en termes généraux « je te ferai du bien » (v. 10), repris sous forme insistante à la fin de la prière (v. 13); il s'appuie sur elle pour demander à Dieu de le secourir devant la menace que représente la venue de son frère avec ses quatre cents hommes.

---

<sup>28</sup> J.P. Fokkelman, *Narrative art in Genesis*, p. 240.

En se présentant comme « petit » devant Dieu, Jacob admet qu'il doit sa prospérité à Dieu dont il est un « serviteur » (v. 11). En envoyant ses messagers à Ésaü, Jacob a utilisé également le terme « serviteur » pour se qualifier devant son « seigneur ». Il fait preuve d'une attitude d'humilité semblable envers Dieu. Mais ici le motif est différent. S'il craint, Jacob se montre au contraire reconnaissant de l'aide qu'il a reçue d'un Dieu dont il a d'abord eu peur à Béthel (Gn 28. 17), mais qui s'est montré plein de « grâce » et de « fidélité » envers lui (v. 11). Le contraste entre le seul bâton que Jacob possédait en passant le Jourdain dans sa fuite (un détail qui n'apparaît pas antérieurement) et les « deux camps » qu'il est devenu à son retour (v. 11) rappelle à la fois le double camp de Dieu (Mahanaïm, v. 3), et la mesure préventive que Jacob vient de prendre en séparant ses gens et ses bêtes en deux parts (v. 8-9). Mais ici l'expression veut évoquer l'expansion prise par sa famille et ses troupeaux (implicitement trop nombreux pour tenir dans un seul camp). Devant Dieu, Jacob ne présente donc pas son geste comme une stratégie de défense, mais comme une preuve de la générosité de Dieu qu'il veut convaincre de lui venir en aide.

Quant à la demande elle-même, « délivre-moi de la main de mon frère Ésaü car j'ai peur (...) » (v. 12), elle fait écho à la peur suscitée par l'annonce de la venue d'Ésaü qui noue l'intrigue (v. 8a) et à la mesure préventive de Jacob (v. 8b-9). C'est la première fois que Jacob utilise l'expression « mon frère » pour désigner Ésaü (voir v. 4 et v. 7). Malgré la menace qu'il ressent, Jacob considère donc toujours Ésaü comme un frère plutôt qu'un ennemi étranger. Jacob, que Dieu a promis de protéger, craint non seulement pour lui-même mais aussi pour les mères et les enfants, la descendance qu'il lui a donnée. Dieu saurait-il rester indifférent à cet argument? Ici encore, Jacob trouve les mots justes pour plaider sa cause et demander sa « délivrance ». Remarquons toutefois que la forme que pourrait prendre cette délivrance n'est pas précisée.

En regard du processus de réconciliation, notons que la prière de Jacob n'a pas d'abord une dimension morale. Elle n'est pas liée à la prise de conscience d'un péché quelconque qu'il avouerait et pour lequel il aurait de la repentance. Jacob exprime plutôt sa dépendance par rapport à Dieu et sa faiblesse à défendre sa famille et ses biens devant

son frère Ésaü et la troupe qui l'accompagne. Cependant cette prière ajoute une dimension spirituelle à l'intrigue et à sa résolution. Jacob situe le drame dans un contexte plus large, celui des promesses de Dieu envers ses ancêtres et envers lui-même. Si la rencontre avec Ésaü ne débouche pas sur une réconciliation satisfaisante, c'est tout cela qui sera compromis. La prière de Jacob laisse entrevoir que la solution pourrait passer par une intervention ou une médiation de Dieu et que cette force spirituelle pourrait se traduire par une « délivrance », soit en procurant à Jacob une milice céleste pour résister à l'assaut d'Ésaü, soit en rétablissant de bonnes relations entre les deux frères.

*vv. 14-24 Le présent offert par Jacob à Ésaü comme stratégie psychologique*

Après cette prière, Jacob passe la nuit au même endroit. Il prend ensuite l'initiative d'envoyer un présent à son frère Ésaü. Il prélève de chaque espèce animale dont il disposait cinq groupes de bêtes à offrir comme cadeau: chèvres et boucs, brebis et béliers, puis des femelles de chameaux et leurs petits, ensuite des vaches et des taureaux, des ânesses et des ânes. Il remet chaque troupeau à des serviteurs qui le précéderont et auxquels il donne les mêmes paroles de déférence pour répondre à Ésaü : ils l'aviseront que ces bêtes sont un cadeau pour lui de la part de Jacob, qui vient derrière eux. Jacob espère ainsi qu'Ésaü l'accueille favorablement au moment où ils se rencontreront.

Le v. 14 mentionne que Jacob passe la nuit « là », juste avant de parler du présent. Mais le v. 22 dit que « le cadeau passa devant lui et Jacob resta cette nuit-là dans le camp » (v. 22). Il est possible qu'il s'agisse de la même nuit, si la prière et l'envoi du présent ont lieu l'un après l'autre au cours d'une seule journée; mais cela n'est pas précisé. Jacob sélectionne attentivement son présent pour Ésaü « son frère » (v. 14) : le nombre des bêtes offertes s'élève à plus de cinq cents cinquante. La diversité des espèces de petit et de gros bétail accroît encore la valeur du présent. Jacob donne à la fois des femelles et des mâles, de même que des mères avec leurs petits (pour le troupeau de chamelles), garantissant ainsi la reproduction des troupeaux<sup>29</sup> : le présent de Jacob se

---

<sup>29</sup> AGYENTA, Alfred, **To see your face is like seeing the face of God**. A narrative study of the story of the fraternal strife and reconciliation between Jacob and Esau (Genesis 25-33), thèse de doctorat, Faculty of theology, Katholieke Universiteit Leuven, 2006, p. 225.



prolongera en effet dans le temps comme une utilisation de ses richesses par son frère Ésaü<sup>30</sup>.

Le narrateur utilise le terme מְנִחָה pour parler du « présent » offert par Jacob; cela suggère qu'il y a là plus qu'un simple cadeau. Le terme מְנִחָה est proche de מְנוּחָה, repos<sup>31</sup>. Le présent de Jacob entre donc dans la logique d'une démarche qu'il entreprend pour le repos à son retour en paix en Canaan. On ne peut avoir le repos que lorsqu'on a la paix. Le pays de Canaan est ainsi considéré comme le lieu du repos où il vivra en paix (Ps 95.11). Le retour de Jacob préfigure le repos et la paix qu'il retrouvera en famille comme le lui a promis Dieu à Bethel (Gn 28. 15). Le terme désigne aussi le « tribut » qui est payé à un roi par les populations qu'il a conquises, les échanges que des rois se font en hommage au moment d'un traité, voire les offrandes sacrificielles des fidèles à Dieu<sup>32</sup>. En faisant ce geste, Jacob ne cherche peut-être pas d'abord à impressionner son frère en lui faisant cadeau d'une partie de ses richesses; il montre également du respect, sinon une certaine soumission, envers lui. Ce « présent » (מְנִחָה) pourrait contribuer à lui faire «trouver grâce» (מִצָּא חַן, v.6) aux yeux d'Ésaü. Cela est confirmé par les expressions que Jacob demande à ses serviteurs d'utiliser pour parler à son frère Ésaü. En les envoyant séparément avec chacun des cinq groupes d'animaux, il leur confie un message anticipant les questions d'Ésaü : « À qui es-tu? Et où vas-tu? » (v. 18). Jacob demande aux serviteurs d'annoncer à Ésaü que ces bêtes sont un présent « pour mon seigneur Ésaü » de la part de son « serviteur Jacob », qui vient « lui aussi » derrière eux (v. 19). En annonçant ainsi l'imminence de son arrivée, Jacob espère disposer favorablement son frère à leur rencontre<sup>33</sup>.

Grâce à son omniscience, le narrateur dévoile cette intention de Jacob au v. 21 : « je l'apaiserai par le présent (אֶצְכַּרְהָהּ פָּנָיו בְּמִנְחָה); je le verrai en face, peut-être m'accueillera-t-il favorablement ». Le verbe כָּפַר signifie « calmer », « apaiser » ou

<sup>30</sup> Lévi Ngangura Manyanya, *La fraternité de Jacob*, p. 230.

<sup>31</sup> N. Ph. Sander et I. Trenel, *Dictionnaire Hébreu-Français*, Genève, Slatkine Reprint, 1991, p. 378-379.

<sup>32</sup> Le terme signifie aussi une offrande faite à Dieu, quelque soit son genre, grain ou animal. Voir F. Francis Brown, *The Brown- Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, Massachusetts, Hendrickson publishers, 2007, p. 585.

<sup>33</sup> Alfred Agyenta, *To see your face is like seeing the face of God* (Thèse), p. 225.

« couvrir ». La stratégie de Jacob consiste littéralement à « couvrir la face » de son frère par ce présent, vraisemblablement pour calmer sa colère et son désir de vengeance. Mais ce verbe peut aussi signifier « réparer une offense » par un geste de réconciliation, « faire l'expiation » pour une faute<sup>34</sup>. Jacob pourrait donc aussi envisager de couvrir sa faute passée en remettant à son frère une partie des biens qu'il a acquis après avoir volé la bénédiction qui revenait à celui-ci. Il veut calmer son frère, mais aussi être réhabilité dans ses relations avec lui. Il traite Ésaü comme quelqu'un qui a un statut supérieur et auquel on offre un tribut pour manifester sa soumission ou son respect<sup>35</sup>, en espérant être accueilli par lui avec la faveur dont on peut bénéficier de la part d'un roi. Le geste de Jacob vaut un sacrifice ou une expiation pour la réconciliation; il comporte une démarche de pacification et une recherche de réhabilitation de la part d'Ésaü, la victime et la partie offensée<sup>36</sup>. Jacob semble vouloir assurer la réparation de ce qu'il a volé et des torts qu'il a causés à Ésaü.

Dans les épisodes précédents du macro-récit, le narrateur présente Jacob comme un rusé qui veille à ses intérêts et est en rivalité avec Ésaü à qui il a arraché son droit d'aînesse (Gn 25. 3) et dont il a usurpé la bénédiction paternelle (Gn 27. 24). Mais ici la figure de Jacob est plus ambiguë. La stratégie du présent pourrait être une action diplomatique visant à diminuer les risques de violence au moment d'une rencontre inévitable<sup>37</sup>. Mais cela semble aussi être un geste d'humilité envers le frère ennemi, une façon pour Jacob de partager des biens et une main tendue par lui dans l'espoir qu'il pourra se réconcilier avec Ésaü et que celui-ci l'accueillera favorablement (litt. « relèvera ma face » v. 21b).

Après l'envoi des serviteurs et du présent devant lui, Jacob franchit le gué du Jabbok<sup>38</sup>; il fait ensuite « traverser le torrent » aux membres de sa famille et « à tout ce qui lui appartenait » (vv. 23-24). On peut imaginer l'inquiétude que Jacob ressent pour la

<sup>34</sup> Voir W. L. Holladay « כפר » *Hebrew and Aramaic Lexicon of the OT* (consulté dans *BibleWorks*, version 8).

<sup>35</sup> Alfred Agyenta, *To see your face is like seeing the face of God*, thèse, p. 230.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 226.

<sup>37</sup> Lévi Ngangura Manyanya, *La fraternité de Jacob et d'Ésaü*, p. 232.

<sup>38</sup> Yabbok est la rivière, affluent de Jourdain, à 40 km au nord de la mer morte. Voir note t, Gn 32. 23, Louis segond, version à la Colombe, p. 37.

sécurité de sa famille et de ses biens pour lesquels il a travaillé longtemps chez son oncle Laban<sup>39</sup>. Il risque de perdre tout cela si le présent envoyé au-devant d'Ésaü n'apaise pas son frère. Les stratégies utilisées jusqu'ici n'ont pas encore donné de résultats. L'issue de la rencontre imminente n'est pas donc assurée. Il n'est pas certain que la réconciliation aura lieu.

Cet épisode suggère que pour qu'un processus de réconciliation réussisse, il faut qu'il ait une véritable volonté de rechercher la paix. Cela doit se traduire par des gestes concrets. Ici le « présent » de Jacob manifeste une telle volonté. Il s'agit d'abord d'un geste d'apaisement, mais qui peut aussi constituer symboliquement la réparation des offenses passées. Ce genre de réparation, même symbolique, est souvent une exigence pour assurer le succès de la réconciliation. De plus, Jacob se montre aussi prêt à partager ses biens avec Ésaü. L'harmonisation des relations dans une famille ou une communauté est possible seulement si l'ensemble des membres de la communauté acceptent de partager volontairement et généreusement leurs biens.

*vv. 25-33 Lutte contre un homme étrange. Transformation de Jacob*

Après la traversée de Jabbok, Jacob se retrouve seul dans la nuit, pour une raison inconnue. Il est surpris par un homme étrange qui l'attaque et se bat contre lui jusqu'au matin (vv. 25-26). Sans le vaincre, l'homme frappe Jacob à la hanche et le rend boiteux. Un dialogue s'engage alors entre eux (vv. 27-31). L'homme veut partir, mais, Jacob exige d'abord de lui une bénédiction. L'homme change le nom de Jacob à Israël avant de le bénir, mais il refuse de dévoiler son propre nom. Jacob interprète ce qui vient de lui arriver (v. 31) : il comprend qu'il a vu Dieu « face à face » et que sa vie a été sauvée. Il appelle donc le lieu Peniel, « face de Dieu ». Le drame se déroule donc en trois temps. D'abord Jacob résiste pendant la lutte, mais il est frappé. Puis un dialogue s'engage avec l'homme. Enfin Jacob fait son interprétation de cette rencontre<sup>40</sup>. Le narrateur conclut en décrivant un Jacob diminué par son infirmité qui « passe » Peniel au lever du jour pour marcher à la rencontre de son frère (v. 33).

<sup>39</sup> Alfred Agyenta, *To see your face is like seeing the face of God*, Thèse, p. 237.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 241.

Les scènes de cette séquence ne sont pas clairement expliquées et le narrateur est avare d'information. Le lecteur est appelé à faire une interprétation pour donner sens au récit<sup>41</sup>. Pourquoi Jacob se trouve-t-il seul, alors qu'il est attaché à sa famille et à ses richesses? Il se tient peut-être à distance parce qu'il craint encore la rencontre avec Ésaü? Est-il plutôt habité par un sentiment de culpabilité vis-à-vis de son frère à cause de leur rivalité passée et de ses fautes envers lui<sup>42</sup>? Toutefois le verbe יָתַר signifie « rester », « demeurer ». Il est employé ici au passif, ce qui peut se traduire « Jacob fut laissé seul » (Gn 44. 20). Le verbe pourrait aussi signifier « être épargné » (Da 10. 13); mais ce sens est peu probable ici. L'insistance semble être davantage sur le fait que Jacob est laissé totalement à lui-même pour cet épisode et ne pourra compter que sur ses propres forces<sup>43</sup>.

L'identité de celui qui lutte avec Jacob n'est pas dévoilée, ni le motif de cette lutte. Le narrateur le présente simplement comme « un homme » (אִישׁ). Le terme peut avoir le sens général de « quelqu'un ». La lutte prend un caractère mystérieux, car, pris par surprise et ne sachant pas qui l'attaque, Jacob ne peut pas organiser sa défense. Le verbe traduit par « lutter » (לָחָם) signifie « se rouler dans la poussière<sup>44</sup> ». Ce verbe n'est employé qu'ici (v. 25 et 26). Il est possible qu'il ait été choisi à cause de l'assonance entre ce verbe et le nom du torrent (יַבֵּק) où se déroule le combat. L'un et l'autre peuvent aussi être rapprochés du nom de Jacob (יַעֲקֹב), le « supplanté » qui est attaqué et qui doit déployer toutes ses forces contre cet adversaire inconnu. De plus, en considérant ce lien d'assonance de Jacob avec יַבֵּק, (le torrent), aussi bien qu'avec le verbe יַעֲקֹב (lutter, se rouler sur la terre), le terme יַבֵּק vient de la racine בָּקַק, détruire, anéantir, vider<sup>45</sup>. Cela suppose qu'il y a quelque chose que Jacob devrait détruire dans sa vie avant la rencontre tant appréhendée. Ensuite le verbe יַעֲקֹב, se rouler dans la terre, est conjugué au *niphal*, ce qui se traduit par une forme passive ou réfléchie. En effet, le changement de Jacob est évident; on ne peut rencontrer Dieu et rester le même. Cela laisse aussi envisager que

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 237.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 240-241.

<sup>44</sup> Le verbe לָחָם signifie lutter, soulever de la poussière en luttant. Au hithp il signifie se rouler dans la poussière. Voir N. Ph. Sander et I. Ternel, *Dictionnaire Hébreu-Français*, p. 6.

<sup>45</sup> Brown, *The Brown- Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, Voir *BDB dans BibleWorks*

Jacob lutte contre certains aspects négatifs de sa personne intérieure qu'il doit transformer avant de rencontrer Ésaü.

Le combat a lieu au cours de la nuit, « jusqu'au lever de l'aurore ». Le narrateur n'explique pas ce cadre temporel. Est-ce seulement pour créer une atmosphère de mystère? Sans doute non. Selon la symbolique biblique, la nuit et les ténèbres constituent un danger, tandis que la lumière du lever du jour apporte le salut et la délivrance<sup>46</sup>; le passage de l'une à l'autre est souvent marqué par une transformation. C'est aussi de nuit, que Jacob a été en contact avec Dieu pour la première fois à Béthel (Gn 28. 10-15). Comme le montre la suite du texte, cette précision du narrateur veut aussi indiquer que le combat dure longtemps sans qu'aucun des adversaires ne parvienne vraiment à s'imposer. De fait, Jacob fait preuve d'une grande ténacité et aucun vainqueur ne se dessine. Mais au lever du jour, l'assaillant voit qu'il ne réussit pas à le vaincre (פִּי לֹא יָכַל לוֹ, v. 26 litt. « qu'il ne peut pas envers lui »), l'assaillant anonyme frappe Jacob à la hanche et lui inflige une infirmité, sans toutefois remporter une victoire claire. Lorsqu'il est frappé, Jacob connaît une grande transformation physique. Il boite et il est diminué dans sa force corporelle pour affronter Ésaü, car un homme boiteux n'est plus apte au combat. S'il devait se battre contre Ésaü, Jacob devrait donc compter sur l'intervention de Dieu plutôt que sur ses propres forces.

Dans le dialogue on en apprend un peu plus sur l'identité de l'assaillant, sans que tout soit dévoilé cependant. Il veut partir à l'aurore, peut-être pour ne pas être reconnu à la lumière du jour. Il refuse d'ailleurs de dire son nom. Pourtant, il change le nom de Jacob et le bénit. Il affirme aussi que Jacob a lutté « avec Dieu et avec des hommes et qu'il a vaincu (וַתִּוְכַל v. 29, litt. « tu as pu »; voir v. 26). Il s'agit donc d'un personnage qui a un grand pouvoir, mais qui ne peut être entrevu que dans la nuit et qui préserve une part de son mystère. Le narrateur a laissé entendre que Jacob luttait contre un humain (v. 25), mais le lecteur, comme Jacob, peut comprendre qu'il s'agit en fait d'un être surnaturel, voire Dieu lui-même.

<sup>46</sup> Jacob se bat depuis la nuit jusqu'à l'aurore. Le temps narratif peut aussi avoir une valeur métaphorique. Par ex. Chez Marc, la nuit est un moment d'angoisse, de danger; le matin est le temps de préparation, tandis que l'aube est le lieu de promesse. Voir P. Létourneau, *Les Méthode synchroniques*, cours cité.

Le dialogue nous fait aussi assister à une autre transformation de Jacob. Il manifeste d'abord sa ténacité en refusant de lâcher son assaillant sans avoir obtenu une bénédiction de sa part. Il l'obtiendra finalement, après avoir accueilli sans réagir le changement de nom imposé par son interlocuteur. Avec ce changement de nom, « Jacob » devient « Israël » (v. 28). Le nom de Jacob, « le supplantateur » (Gn 25. 26a), évoque son esprit de compétition et ses ruses pour parvenir à ses fins. Dans le macro-récit, Jacob manifeste son caractère dès la naissance, mais aussi lorsqu'il usurpe le droit de son aîné et s'approprié la bénédiction, avec Laban et dans les stratégies qu'il vient de déployer pour assurer son retour en Canaan et préparer la rencontre avec son frère. Son nouveau nom, « Israël », est interprété par l'interlocuteur à partir du combat qui vient de se produire : « tu as lutté (יָרַח) avec Dieu et avec des hommes et tu as vaincu » (v. 29). Plutôt que la compétition, le verbe יָרַח (seulement ici et en Os 12. 4-5) peut évoquer la « persévérance » de Jacob, qui a fait face à l'inconnu sans recourir à la ruse et qui s'en est tiré, malgré la blessure qui lui a été infligée. S'il a réussi, ce n'est pas d'abord par sa force ou par sa ruse, mais par sa persistance.

La demande de bénédiction manifeste aussi un changement d'attitude. Plutôt que de chercher à vaincre son assaillant, Jacob veut en faire un allié qui se montre bienveillant envers lui. On peut se demander quelle sorte de bénédiction Jacob veut, après avoir obtenu celle de son père en se faisant passer pour son frère Ésaü. Peut-être souhaite-t-il que le mystérieux personnage lui transmette une partie de sa force? Espère-il une sorte de réparation pour la blessure qu'il vient de subir, ou une garantie quelconque pour son avenir, menacé par l'imminence de la rencontre avec Ésaü? Ou rêve-t-il plutôt d'une nouvelle promesse comme celle que Dieu lui a faite à Bethel : lui donner une terre, une descendance nombreuse, et le protéger (Gn 28. 13-15; voir 32. 10-13)? Le narrateur ne fournit pas de réponse à cette question, mais se limite à confirmer que Jacob a reçu la bénédiction demandée, en toute légitimité, cette fois, et non par fraude. Un certain ordre des choses semble donc rétabli.

Dans la dernière partie de cet épisode, les événements de la nuit sont interprétés par Jacob comme une rencontre avec Dieu. Dans son *telling*, Jacob s'exclame qu'il a vu

Dieu « face à face » et que sa vie a été « sauvée »<sup>47</sup> (וַתִּצֵּל נַפְשִׁי). Cette affirmation suppose que la rencontre avec Dieu présente un danger mortel et doit être redoutée. Le narrateur ne l'explique pas, mais c'est une conviction courante dans l'Ancien Testament, qu'un homme ne peut pas voir Dieu et vivre (voir Ex 33. 20; És 6. 5; etc.). À Bethel, lorsqu'il a réalisé que c'était un lieu de manifestation de Dieu, Jacob a exprimé un sentiment de peur qui s'explique de la même façon (Gn 28. 17). Dans sa prière, Jacob a utilisé ce verbe pour demander d'être sauvé de la main d'Ésaü dont la rencontre pourrait présenter aussi un danger mortel (Gn 32. 12). À la lumière de ce qu'il vient de vivre, Jacob peut avoir confiance que Dieu, après avoir épargné sa vie au cours de cette nuit, lui viendra également en aide lorsqu'il « fera face » à son frère<sup>48</sup>. Le récit se termine par une note étiologique concernant l'interdiction de manger le tendon de la hanche d'animal (v. 33). Cette tradition est présentée comme un rappel de ce récit fondateur au cours duquel Jacob a rencontré Dieu « face à face » et est devenu Israël. Ce changement de nom de Jacob en Israël conduira aussi à une prolepse de ceux que l'on appellera les enfants d'Israël, et qui constituent aujourd'hui l'actuelle nation d'Israël.

La séquence de la lutte de Jacob et l'homme inconnu indique le rôle de Dieu dans les démarches de Jacob pour se réconcilier avec Ésaü. Jacob a pris plusieurs mesures pour préparer cette rencontre qu'il appréhende tant. Il a cherché à préserver sa famille et ses biens en les séparant en deux camps. Il a demandé l'aide de Dieu. Il a envoyé devant lui un présent considérable. Plutôt que de répondre directement à la prière de Jacob, Dieu le confronte dans une lutte et l'afflige d'une blessure qui lui fait reconnaître sa faiblesse et sa dépendance<sup>49</sup>. Il ne pourra survivre qu'en renonçant à vouloir supplanter les autres, en persévérant avec Dieu et avec les hommes et en reconnaissant son besoin d'une bénédiction légitime. En même temps, le fait d'avoir été épargné par Dieu malgré cette rencontre « face à face » lui donne le courage d'aller au-devant de son frère avec l'humilité du boiteux et la confiance de celui qui a traversé une épreuve encore plus grande. Dans un processus de réconciliation, il est important que chacun soit conscient de

<sup>47</sup> Walter Brueggemann, *Genesis*, p. 267.

<sup>48</sup> Alfred Agyenta, *To see your face is like seeing the face of God*, Thèse, p. 240.

<sup>49</sup> *Ibidem*.

ses limites et de ses faiblesses, renonce à des relations fondées sur la compétition et la ruse pour développer plutôt une attitude de confiance et de persévérance dans l'établissement des relations vécues « face à face » en toute transparence. Cela requiert parfois une transformation profonde des attitudes et des comportements; dans une perspective croyante, cette transformation est possible en s'appuyant sur la force transcendante et bienveillante du Dieu qui dispense la bénédiction.

#### **6.4.4 Dénouement, Gn 33. 1-17**

Dans le dénouement, l'intrigue conduit l'épisode à la résolution du conflit et à la liquidation des tensions. Jacob sort tout juste de la lutte nocturne avec Dieu; les différentes actions transformatrices de Jacob sont terminées et, après l'intervention de Dieu, Jacob aussi est transformé, physiquement, moralement et spirituellement. C'est à ce moment qu'il aperçoit son frère Ésaü venant avec quatre cents hommes (v. 1a). Poussé par la crainte, Jacob organise sa famille et en sépare les membres en groupes (vv. 1b-2). Puis il passe lui-même devant pour aller vers Ésaü qui l'accueille à bras ouverts (vv. 3-4). Dans ce mouvement de rencontre, le dénouement de la situation est caractérisé par des scènes des salutations, d'échange et de dialogue entre Jacob et Ésaü, d'abord à propos de ceux qui sont avec Jacob (vv. 5-7), puis au sujet des présents qui ont été apportés à Ésaü (vv. 8-11). La rencontre et la réconciliation sont suivies d'une séparation pacifique des frères (vv. 12-17). Voyons de plus près ces scènes où les deux frères mettent fin à une longue rivalité et concrétisent leur réconciliation.

##### *vv. 1-7 Rencontre des frères ennemis*

Cette scène a lieu après que Jacob ait été transformé, après la lutte de nuit avec Dieu qui l'a béni et l'a quitté à l'aurore. Sans transition significative, le narrateur présente au lecteur Jacob confronté directement à son frère<sup>50</sup>. Ésaü apparaît alors que Jacob est vulnérable, lui qui boite après avoir été frappé à la hanche au terme d'un combat

---

<sup>50</sup> Alfred Agyenta, *To see your face is like seeing the face of God*, Thèse, p. 239.



épuisant. L'interjection הִנֵּה « et voici »<sup>51</sup>, attire l'attention<sup>52</sup> sur l'arrivée d'Ésaü à cet instant précis, « avec quatre cents hommes », non autrement identifiés (v. 1a). Le narrateur parle simplement d'« hommes » (אִנְשֵׁי), au sens d'individus. Dans le contexte actuel, le lecteur peut imaginer qu'il s'agit de la garde militaire d'Ésaü. Jacob avait réagi avec crainte à l'annonce qu'Ésaü marchait à sa rencontre avec cette troupe (32. 7-8 et 12). Il les a maintenant en face de lui et constate de ses propres yeux la puissance avec laquelle Ésaü peut l'écraser s'il veut toujours exercer vengeance. « Et voici » suggère l'importance du moment et la réaction émotionnelle qu'il provoque. Pour le lecteur, la tension narrative s'accroît également.

Puisque que Jacob, tout comme le lecteur, ignore les intentions d'Ésaü avec ses quatre cents hommes, et dans la perspective qu'il vient éventuellement le combattre, Jacob divise (פָּרַק) sa famille, en vue de l'organiser prudemment pour la rencontre. Le v. 1b énumère les groupes, mais le v. 2 insiste sur la position de chacun. Jacob place les servantes et leurs enfants devant la délégation, puis suivent Léa avec ses enfants; derrière vient Joseph avec sa mère Rachel. L'ordre dans lequel Jacob sépare des groupes, suppose sa préférence pour les membres les plus aimés. On sait que Jacob préférait prendre Rachel en mariage lorsque son oncle Laban l'obligea de prendre d'abord Léa, l'aînée des filles, conformément à la tradition (Gn 29. 18, 26). Jacob met donc Joseph et sa mère Rachel en arrière, où le risque d'être attaqué est moins grand pour eux<sup>53</sup>.

Avec cette disposition, Jacob entend-t-il sauver Joseph et Rachel du danger? Le narrateur a utilisé le même verbe פָּרַק, « diviser », lorsqu'il montre Jacob partageant les siens pour qu'un des groupes puisse éventuellement échapper à l'attaque d'Ésaü (Gn 32. 8-9). Mais ici, avec le changement que Jacob a connu, il est possible que l'organisation de sa famille ait un autre motif. Certains auteurs pensent en effet que Jacob planifie plutôt

<sup>51</sup> Voir W. L. Holladay « הִנֵּה », *Hebrew and Aramaic Lexicon of the OT* (consulté dans *BibleWorks*, version 8).

<sup>52</sup> L'arrivée d'Ésaü est prévue et préparée par Jacob depuis le début du chap. 32. Le « et voici » sert surtout à attirer l'attention sur la suite de la phrase: « In order to attract attention to what is perceived by a speaker, narrator or by a character in a narration as new, important or surprising, one uses the presentative adverb הִנֵּה Behold! » (Joüon-Muroaka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, § 105d, p. 323; consulté dans *BibleWorks*, version 8).

<sup>53</sup> Gerhard von Rad, *La Genèse*, Genève, Labor et Fides, 1968, p. 333.

de se soumettre à son frère comme à un supérieur en faisant des salutations au cours d'une approche ritualisée<sup>54</sup>; il mettrait simplement sa famille dans l'ordre où il veut la présenter<sup>55</sup>.

Jacob passe devant les groupes, bien qu'il soit encore saisi de crainte. Cette fois il « va à travers »<sup>56</sup> les groupes (וְהוּא עֹבֵר לְפָנֵיהֶם) et marche devant eux pour faire face lui-même à son frère (v. 3). Dans les séquences antérieures, le narrateur présente Jacob derrière les groupes. Maintenant il veut prendre lui-même ses responsabilités, comme chef de famille, en face du danger. Nous constatons qu'à partir de l'expérience qu'il a connue avec l'homme étrange la nuit, Jacob reconnaît sa vulnérabilité, et en se référant à Ésaü comme son « seigneur », il veut personnellement démontrer sa soumission par des prosternations<sup>57</sup>. Sous forme des gestes de salutations respectueuses, devant son seigneur Ésaü, Jacob se prosterne en terre sept fois (וַיִּשְׁתַּחוּ אֶרְצָה שִׁבְעַ פְּעָמִים). Le verbe חוה, « se prosterner », signifie aussi « adorer ». Il est utilisé par Abraham pour « adorer » lorsque Dieu lui demande de sacrifier son fils Isaac (Gn 22. 5). Selon la tradition, ce genre de salutations, constituées des gestes rituels de prosternation, s'applique seulement devant un seigneur, comme le souligne G. von Rad<sup>58</sup>. La Genèse connaît la prosternation comme un geste fréquent devant les supérieurs (Gn 23. 7, 12, etc.) et devant Dieu ou ses anges (Gn 18. 2; 19. 1; 22. 5). Plus important encore, ce geste de prosternation fait directement écho aux paroles de la bénédiction d'Isaac pour Jacob et Ésaü, disant au premier que ses frères se prosterneront devant lui (וַיִּשְׁתַּחוּ לְךָ בְּנֵי אִמְךָ Gn 27.29), et au second qu'il devra servir son frère<sup>59</sup> Jacob (וְאֶת-אָחִיךָ תַעֲבֹד Gn 27. 40). On assiste ici à un renversement des rôles, puisque Jacob se prosterne devant Ésaü comme un serviteur devant son seigneur :

<sup>54</sup> Claus Westermann, *Genesis 12–36: A commentary*, Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1985, p. 524.

<sup>55</sup> N. SM. Sarna, *Genesis*, p. 229. Cité par Alfred Agyenta, *To see your face is like seeing the face of God*, Thèse, p. 258.

<sup>56</sup> Voir BDB « עבר » *Hebrew and Aramaic Lexicon of the OT* (consulté dans *BibleWorks*, version 8).

<sup>57</sup> Alfred Agyenta, *To see your face is like seeing the face of God*, Thèse, p. 258.

<sup>58</sup> G. von Rad, *Genèse*, p. 333. La tradition indique le geste de prosternation pour un inférieur envers un supérieur. Les lettres de Tell-el-Amarna mentionnent déjà des prosternations au nombre de sept dans le cérémonial des petits rois urbains devant le Pharaon, au 14<sup>e</sup> s. av. J.C. Voir Lévi Ngangura Manyanya, *La fraternité de Jacob et d'Ésaü*, p. 327.

<sup>59</sup> Wenham, *Genesis*, p. 298.

c'est, en quelque sorte, un retour symbolique à Ésaü de la bénédiction que Jacob lui a usurpée.

Ésaü est ému par l'attitude que Jacob manifeste dans ce geste de soumission et il répond positivement à cette initiative. Il pose lui aussi des actes signifiant qu'il a renoncé à la vengeance et qu'il veut une réconciliation effective. Il court au-devant de Jacob, l'étreint, se jette à son cou, et lui donne un baiser. Jacob et Ésaü pleurent d'émotion. Avec le geste d'Ésaü, le v. 4 semble être le sommet du dénouement dans la rencontre et de la réconciliation de deux frères. Les intentions véritables d'Ésaü, qui inquiétaient Jacob, sont ainsi dévoilées.

Contrairement à ses hésitations, Jacob est accueilli favorablement, comme il le désirait en envoyant le présent (« peut-être m'accueillera-t-il favorablement », Gn 32. 21). Le fait qu'Ésaü court pour l'accueillir par une étreinte et l'embrasser, et les pleurs qui suivent, montrent l'affection qui existe entre les deux frères séparés depuis vingt ans<sup>60</sup>. Ésaü court « pour le rencontrer » (לִקְרָאתוֹ). Le verbe קרא signifie aussi « proclamer »<sup>61</sup>. L'acte d'Ésaü signifie plus qu'une simple rencontre fraternelle. Par son geste, Ésaü « proclame » d'une certaine façon la paix et la réconciliation et il accueille son frère en vue d'une harmonisation des relations fraternelles, longtemps brisées.

Ésaü voit ensuite les femmes et les enfants et il s'interroge sur leur relation avec Jacob (v. 5a). Dans sa réponse, Jacob insiste sur ses enfants plutôt que sur ses femmes et ses servantes. Il les présente comme une faveur dont Dieu l'a « gratifié » (הַיְלָדִים אֲשֶׁר־הֵבִינִי) (v. 5b). Le choix du verbe חנן (« faire grâce ») est discuté. Westermann signale que l'emploi du verbe בָּרַךְ (« bénir »), pourrait être plus approprié ici<sup>62</sup>, surtout si Jacob veut les présenter comme les enfants avec lesquels Dieu l'a béni<sup>63</sup> et qui sont les prémices de la nombreuse descendance promise (Gn 28. 14; 32. 13). Mais l'emploi du verbe בָּרַךְ, qui revient 17 fois dans Gn 27, rappellerait peut-être trop douloureusement à Ésaü la

<sup>60</sup> Lévi Ngangura Manyanya, *La fraternité de Jacob et d'Ésaü*, p. 236.

<sup>61</sup> F. Francis Brown, *The Browns- Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, Massachusetts, Hendrickson publishers, 2007, p. 895. Le verbe se traduit aussi par proclamer la paix. P. ex. en Juges 21. 13, le terme signifie proclamer la paix. Voir aussi Dt 20. 10.

<sup>62</sup> Claus Westermann, *Genesis 12–36*, p. 525.

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 298.

bénédictio qui lui a été volée... En parlant de « la faveur » que Dieu lui a faite, Jacob veut suggérer qu'il a eu ces enfants à travers une histoire difficile. Malgré l'attitude accueillante d'Ésaü, Jacob ressent peut-être encore la crainte qu'Ésaü ne vienne écraser la mère et les enfants (Gn 32. 12); cette façon de les présenter pourrait être une manière de demander à Ésaü de les épargner puisqu'ils sont un don de Dieu<sup>64</sup>. De plus, Westermann ajoute que le verbe  $\text{נָחַן}$  peut aussi inclure la « grâce du pardon » que le verbe  $\text{נָסַח}$  ne pourrait pas exprimer<sup>65</sup>.

Dans la suite de gestes de salutation, viennent aussi les servantes et leurs enfants, puis Léa et ses enfants, et enfin Joseph et Rachel, pour se prosterner devant Ésaü. Les effets de l'action transformatrice se réalisent ici. En faisant bon accueil à Jacob et aux siens, Ésaü répond à la demande implicite de pardon de Jacob. Le dénouement s'accomplit, les rivalités sont terminées et la réconciliation est acquise.

Suite à l'intervention de Dieu, Jacob a connu une transformation physique, morale et spirituelle. Sa vie a été « sauvée » et reste orientée par celle de Dieu. Jacob cesse de rechercher des solutions fondées sur la ruse. Sa transformation lui donne la force de passer devant sa famille pour assumer lui-même la responsabilité de la sécurité des membres de son clan lors de la rencontre avec son frère. Jacob réalise donc qu'il est temps de faire face à son frère, seul, comme il l'a expérimenté avec Dieu toute la nuit. Jacob qui a vu Dieu et a survécu, maintenant il rencontre son frère dans une attitude décripée. C'est plutôt son côté « Israël » qui va à la rencontre d'Ésaü<sup>66</sup>. Il devient humble et démontre sa soumission en se présentant comme un serviteur de son frère Ésaü. Le climat convivial qui s'établit alors montre que les relations entre les deux frères, rivaux depuis le sein de leur mère (Gn 25. 22), sont en train de se restaurer. La confiance renaît entre eux; ils s'acceptent mutuellement et sont prêt à ouvrir un dialogue franc entre eux.

<sup>64</sup> Alfred Agyenta, *To see your face is like seeing the face of God*, Thèse, p. 262.

<sup>65</sup> Claus Westermann, *Genesis 12–36*, p. 525.

<sup>66</sup> Walter Brueggemann, *Genesis*, p. 268-269.

Cette séquence nous montre que Jacob est réellement transformé, tout comme son frère. Les gestes de salutations et la disponibilité d'Ésaü, témoignent de l'ouverture et du changement d'attitudes de deux frères, favorisant une rencontre pacifique entre eux. La prosternation de Jacob signifie aussi bien une salutation qu'une demande de pardon de ses fraudes. Ésaü accueille favorablement Jacob, renonce à la vengeance, lui pardonne ses torts. Dans un processus de réconciliation, l'ouverture et la bonne volonté de chaque partie favorisent le succès des démarches de paix. Les femmes et les enfants ne jouent pas un rôle majeur dans cet épisode, tout comme les quatre cents hommes d'Ésaü, mais ils sont témoins de la réconciliation et ils en bénéficieront. Leur présence et leurs gestes peuvent être considérés comme une participation de l'ensemble de la communauté à la résolution du conflit entre Jacob et son frère Ésaü, qui prend ainsi un caractère public. Un conflit entre deux personnes affecte généralement tout leur entourage et sa résolution comporte une dimension publique et inclusive. Le rétablissement de bonnes relations entre les parties profite aussi à l'ensemble de leur communauté sociale.

*vv. 8-11 Dialogue des frères et accueil du présent de Jacob par Ésaü*

Après les salutations et l'échange sur les membres de la famille de Jacob (vv. 4-7), la conversation continue de façon aimable. Le dialogue tourne essentiellement autour du présent que Jacob offre à Ésaü. Celui-ci veut connaître les intentions dont témoigne cet énorme présent que Jacob avait envoyé devant lui. Jacob explique qu'il vise « à trouver grâce aux yeux de mon seigneur » (v. 8). Ésaü décline l'offre, car il est dans l'abondance lui aussi. Jacob insiste et réussit à convaincre Ésaü de considérer ce présent plutôt comme une action de grâce, suite au bon accueil qu'il lui a fait.

Les relations de Jacob et Ésaü se sont harmonisées depuis qu'ils se sont rencontrés. Les deux frères s'acceptent et un dialogue pacifique est ouvert entre eux. Ésaü veut en savoir un peu plus sur le gens qui précédaient Jacob et qui étaient chargés du message de déférence pour son frère. Il demande : « À quoi destines-tu tout le camp que j'ai rencontré? (אֲשֶׁר פָּגַשְׁתִּי) מִי לָךְ כָּל־הַמַּחֲנֶה הַזֶּה v. 8). Ce camp (מַחֲנֶה), c'est aussi un « présent » (מְנִחָה) que Jacob lui a envoyé (Gn 32. 14, 19). Maintenant en face à face avec son frère, Jacob réitère le même message qu'il avait confié aux serviteurs : la demande de

trouver grâce aux yeux de son « seigneur Ésaü » (לְמַצְאֵהוֹן בְּעֵינַי אֲדֹנָי v. 8b). Jacob sollicite la faveur (חַן) auprès d'Ésaü. Westermann note le rapprochement que Jacob suggère à son frère entre « la faveur » qu'il cherche à obtenir de lui et celle dont Dieu l'a gratifiée en lui donnant de nombreux enfants<sup>67</sup> (חַנּוּן v. 5).

Sans comprendre clairement les intentions de Jacob au sujet du présent, Ésaü refuse de le prendre, car il est riche lui aussi (יְשׁוּלֵי רַב אֶחָי v. 9a). Ésaü est probablement béni par la même grâce de Dieu. Le terme רַב, « beaucoup, nombreux, assez », indique la grande abondance dans laquelle vit aussi Ésaü. Il n'a pas besoin d'un présent pour accorder la faveur à son frère. Cela suppose aussi que sa bonne volonté ne peut pas être achetée. Peut-être Ésaü se rappelle-t-il de l'incident de la vente de son droit d'aînesse contre un plat de lentilles (Gn 25. 31-34) : qu'en sera-t-il avec cet énorme présent? Pour convaincre son frère, Jacob donne alors un autre sens au présent : ce sera un geste d'action de grâce parce qu'Ésaü a renoncé à son désir de vengeance et qu'il a accueilli Jacob favorablement. Il demande qu'Ésaü reçoive ce présent pour confirmer ce bon accueil fraternel : « Je t'en prie, si j'ai trouvé grâce à tes yeux, accepte ce cadeau de ma part! » (Gn 33. 10a).

Certains commentateurs pensent que Jacob cherche à persuader son frère par flatterie<sup>68</sup>, comme il le disait (« je l'apaiserai » Gn 32. 21); mais Jacob semble déjà avoir dépassé ce stade. Il présente en toute sincérité la demande de faveur; ses démarches aboutissent finalement au succès de la réconciliation. Il ajoute : « [...] j'ai regardé ta face comme on regarde la face de Dieu et tu m'as accueilli favorablement » (v. 10b). Jacob a vu Dieu face à face, il a survécu par une faveur exceptionnelle. Il a pu aussi voir son frère face à face et survivre grâce à l'accueil d'Ésaü et à son pardon qui témoignent d'une gratuité semblable à celle de Dieu. C'est en reconnaissance de cela qu'il demande qu'Ésaü accepte le présent, qui confirmera son accueil favorable et son pardon des torts causés. En parlant d'Ésaü qui l'a accueilli favorablement (תִּרְצֵנִי), Jacob utilise un verbe employé aussi pour le sacrifice : ce terme décrit Dieu qui reçoit favorablement le sacrifice

<sup>67</sup> Claus Westermann, *Genesis 12–36*, p. 525.

<sup>68</sup> Alfred Agyenta, *To see your face is like seeing the face of God*, Thèse, p. 264.

des mains des humains (Lv 1. 4; 7. 18; 19. 7)<sup>69</sup>. Ésaü ne peut pas vraiment refuser un tel geste d'action de grâce.

De plus, le narrateur mentionne l'insistance de Jacob auprès de son frère Ésaü pour qu'il accepte « son présent » (קָח־נָא אֶת־בְּרַכָּתִי v. 11a). Le terme בְּרַכָּה qu'il utilise signifie à la fois « don, présent » et « bénédiction ». L'expression se traduirait aussi par « prends donc ma bénédiction ». En disant cela, Jacob voudrait-il rendre sa bénédiction à Ésaü? Cela irait dans le sens des prosternations qu'il a effectuées devant son frère. Nous pensons cependant que Jacob ne remet pas « sa bénédiction » comme telle à son frère. En le comblant de grâces (כִּי־יִשְׂלַח־לִי־כֹל v. 11b), Dieu a approuvé la bénédiction de Jacob<sup>70</sup> et elle ne lui sera pas retirée. Mais Jacob veut maintenant partager cette bénédiction avec Ésaü, dont la « faveur » à son égard ressemble à celle que Dieu lui a manifestée et mérite un geste de reconnaissance. Ésaü accepte finalement le présent, sur l'insistance de Jacob (v. 11c).

Dans cette section, le narrateur communique à son lecteur l'idée que la grâce de Dieu, aussi bien que celle qu'accorde Ésaü, est toujours gratuite, et n'exige aucun don. Les présents de Jacob pourraient être une manière d'acheter son pardon; mais la réponse d'Ésaü laisse entendre que « sa bonne volonté ne peut pas se vendre contre une énorme offre d'animaux »<sup>71</sup> et les présents sont réinterprétés comme un geste de partage et un acte de reconnaissance. Même si le narrateur ne précise pas en détail comment Ésaü réagit à l'explication de Jacob sur le présent<sup>72</sup>, on voit bien le renversement de situation : Jacob, l'offenseur qui a supplanté son frère par la ruse, se place à la merci de celui qui fut sa victime. Il appartient maintenant à Ésaü « d'accepter ou de refuser les excuses, de pardonner ou de ne pas le faire »<sup>73</sup> et de sceller l'accueil qu'il a fait à son frère en recevant maintenant le présent qui lui est offert, participant ainsi volontairement et activement au

<sup>69</sup> Gordon J. Wenham, *Genesis 16-50*, p. 299.

<sup>70</sup> Alfred Agyenta, *To see your face is like seeing the face of God*, Thèse, p. 262.

<sup>71</sup> Alfred Agyenta, « **Reconciliation** from a **Biblical Perspective** », p. 42.

<sup>72</sup> *Ibidem*.

<sup>73</sup> Cheikh Faye, *Justice réparatrice et théorie de la responsabilité: problématique de la réconciliation dans un contexte de transition. Les cas du Chili, de l'Argentine et de l'Afrique du Sud*, Mémoire de Maîtrise en Philosophie, Faculté des Arts et des Sciences, Université de Montréal, Montréal, 2011, p. 88.

processus de réconciliation. Pour Jacob, ce geste est nécessaire pour confirmer le changement d'attitude d'Ésaü et montrer qu'il privilégie aussi la fratrie<sup>74</sup>.

Le dialogue entre les deux frères à propos du présent offert par Jacob à Ésaü nous apprend qu'il existe chez l'un et l'autre une volonté d'ouverture et d'écoute de l'un et l'autre. On constate aussi que certains éléments entrent dans la logique du processus de réconciliation : le dialogue, l'ouverture et le partage des biens. Jacob est déférent et soumis. Il cherche à mettre en confiance son frère Ésaü qui finalement continue avec la conversation fraternelle. Jacob offre un énorme présent, qu'il redéfinit comme une action de grâce, puis une bénédiction. Ce geste peut être perçu comme un partage des biens, mais aussi interprété comme une sorte de réparation des torts faits à Ésaü, la victime, à qui il remet ainsi une partie de la bénédiction qu'il avait usurpée.

De cette scène, nous retenons qu'en sollicitant la faveur auprès d'Ésaü, Jacob pourrait aussi chercher à obtenir son pardon. Ésaü le lui accorde par son attitude, il accepte favorablement l'action de grâce de son frère, scellant ainsi leur réconciliation. Même si le récit ne donne pas d'information explicite sur la conclusion de la réconciliation, on constate cependant qu'Ésaü renonce à la vengeance sur son frère et lui accorde gratuitement la grâce et le pardon, de la même manière que Dieu l'accorderait. Le lecteur conclut que leurs relations sont harmonisées plus qu'avant, devant le public, les femmes, les enfants et les serviteurs, comme témoins de l'événement. La suite du récit nous apprendra comment les deux frères réconciliés continuent séparément leur chemin, chacun vers sa destination respective.

#### *vv. 12-17 Séparation des frères*

La séparation des deux frères intervient lorsqu'Ésaü accepte les présents. La réconciliation est enfin acquise dans la fraternité. Mais un nouveau dialogue s'engage au sujet du départ du lieu de rencontre.

---

<sup>74</sup> Lévi Ngangura Manyanya, *La fraternité de Jacob et d'Ésaü*, p. 238. Le narrateur ne signale rien sur les relations futures d'Ésaü avec sa mère Rebecca. Bien qu'il soit opposant à Jacob et à sa mère, il n'est pas revenu sur les rivalités antérieures.



Ésaü propose à Jacob de se mettre en route et s'offre à prendre la tête du groupe (v. 12). Jacob refuse poliment l'offre de voyager sous la conduite d'Ésaü et ses hommes : il invoque la fragilité des enfants et les bêtes qui allaitent, et dit qu'il préfère marcher seul à leur rythme pour se rendre à Séir, chez son seigneur (Ésaü) (v. 13-14). Ésaü lui offre une escorte, mais Jacob répond qu'il n'en a pas besoin et qu'il souhaite seulement « trouver grâce aux yeux de mon seigneur » (v. 15). Sans insister, Ésaü retourne à Séir, tandis que Jacob, après un bref trajet, s'arrête à Succoth et y construit une maison pour lui et des huttes pour les troupeaux (v. 16-17).

Dans cette séquence, l'entretien est assez convivial et concerne la manière dont se recompose la relation entre les deux frères. La réconciliation étant acquise, Jacob et Ésaü peuvent quitter le lieu de la rencontre. Ésaü invite son frère Jacob à le suivre : « Partons, mettons-nous en route. Je marcherai devant toi » (וְנִסְעָה וְנִלְכָה וְאֵלְכָה לְנַגְדֶּךָ, v. 12). Les verbes sont ici à la forme cohortative (litt. « Que nous partions, que nous marchions et que je marche devant toi »). Cela suppose qu'Ésaü est disposé à écouter et à accepter la volonté de son frère. La forme indique aussi qu'Ésaü veut prendre soin de son frère Jacob. Les verbes expriment une volonté et non un ordre. Cela témoigne d'une certaine intimité dans leur relation.

Ésaü ne précise pas la destination du voyage. Mais il s'agit probablement d'aller jusqu'à Séir, où Jacob pourrait peut-être s'installer à ses côtés. Ésaü offrirait donc une hospitalité fraternelle à Jacob. Mais ce genre de situation peut être embarrassant, car Jacob devrait sans doute vivre dans une forme de soumission constante à « son seigneur ». Jacob décline donc poliment l'offre d'Ésaü : « De grâce, que mon seigneur passe devant son serviteur » (וְיַעֲבֹר־נָא אֲדֹנָי לְפָנַי עֲבָדוֹ, v. 14a). Jacob dit qu'il lui faut marcher au rythme des enfants et des bêtes qui allaitent, jusqu'à ce qu'il rejoigne « son seigneur » à Séir (v. 14b). Jacob refuse même la proposition d'Ésaü de lui laisser des hommes pour assurer sa sécurité en affirmant que cela n'est pas utile et qu'il souhaite seulement obtenir la « faveur » de son frère (v. 15).

Les excuses de Jacob sont crédibles. Il est vrai que les enfants ne peuvent pas marcher au rythme de quatre cents hommes. Mais la fragilité de sa caravane n'est pas la

seule raison de Jacob. Apparemment, il a un autre programme pour son voyage. Pensons à la raison théologique de son retour. C'est sur instruction de Dieu que Jacob revient dans le pays de Canaan, assez loin de Séir où, croit-il, son frère Ésaü l'invite (Gn 31. 3, 13; 32. 10). En acceptant d'être accompagné par les hommes d'Ésaü, Jacob pense qu'il devrait aller à Séir et vivre sous l'autorité de son frère. Mais il est devenu lui aussi chef d'une famille; il a besoin d'un territoire séparé pour sa nombreuse descendance. Jacob peut aussi estimer qu'il n'a pas besoin de la sécurité de son frère, Dieu lui ayant déjà promis d'être avec lui<sup>75</sup> sur son chemin de retour (Gn 32. 10). Sa préoccupation est donc seulement d'obtenir la « faveur » d'Ésaü. Jacob a déjà bénéficié de cette faveur lorsque son frère Ésaü l'a « accueilli favorablement » et a « relevé sa face ». Cependant la confiance n'est pas encore totale et Jacob paraît un peu hésitant devant ce frère qu'il a déjà abusé et supplanté. Peut-être a-t-il encore peur que l'attitude positive d'Ésaü change un jour et que de nouvelles causes de conflits surviennent s'ils vivent trop près l'un de l'autre<sup>76</sup>. Le dialogue est ainsi dominé par les manœuvres de Jacob pour préserver son autonomie et maintenir son plan de revenir en Canaan.

On note toutefois qu'après la réconciliation, le dialogue qui conduit à la séparation de Jacob et d'Ésaü est calme et détendu. Ésaü, le chasseur, est devenu le « frère responsable ». Il assume ses responsabilités à l'égard de son frère, contrairement à l'incident de la vente de son droit d'aînesse<sup>77</sup> et du vol de sa bénédiction (Gn 27. 41)<sup>78</sup>. Ésaü ne renonce pas seulement à la vengeance envers Jacob, il lui offre la sécurité. La réconciliation a profondément changé l'attitude des frères. Mais il reste à savoir comment les deux individualités vont gérer leurs relations et organiser leurs domaines fonciers et protéger cette réconciliation précieusement acquise. La cohabitation pourrait être risquée entre les deux chefs de familles. Jacob trouve apparemment plus prudent de rester séparé. Peut-être pense-t-il à l'histoire de son grand-père Abraham qui s'est séparé de son neveu

---

<sup>75</sup> Walter Brueggemann, *Genesis*, p. 300-301.

<sup>76</sup> Alfred Agyenta, *To see your face is like seeing the face of God*, Thèse, p. 238.

<sup>77</sup> *Ibidem*, p. 270.

<sup>78</sup> Ésaü voulait attendre la mort de son père Isaac pour tuer Jacob. Il ne pouvait pas le faire en présence d'Isaac pour le respect qu'il avait pour lui. Voir Genèse 27. 41, note b, Louis Segond, à la Colombe, p. 30.

Lot pour privilégier la paix entre eux (Gn 13. 5-13), ou, plus récemment, à la séparation survenue entre lui et Laban (Gn 31. 44-55).

La séparation de Jacob et Ésaü présente une certaine ambivalence. Selon Manyanya, la réconciliation de deux frères a bien eu lieu, mais « le narrateur sème dans l'esprit du lecteur un petit doute sur la sincérité de l'offre d'Ésaü [...], Jacob préfère prendre seul le chemin de Succoth jusqu'à Sichem [...]. Ésaü n'insiste pas et s'en retourne, lui aussi à Séir »<sup>79</sup>. Le manque d'instance de la part d'Ésaü peut s'interpréter comme une fin heureuse des rivalités, sans incident majeur, suivie d'une séparation de Jacob et Ésaü. Pendant qu'Ésaü rentre à Séir, Jacob continue sa route et arrive à Succoth (v. 17a). Il y construit une maison et des huttes (בָּכּוֹת). Ainsi commence, selon la note étymologique du narrateur (v. 17b), l'histoire de la ville de Succoth<sup>80</sup>, une localité située à l'Est du Jourdain, au Nord-Est de Jérusalem<sup>81</sup>. Jacob poursuivra ensuite sa route jusqu'en Canaan, à Sichem (v. 18).

La séquence confirme la séparation entre Jacob et Ésaü, dans le calme, après leur réconciliation. Selon le point de vue des personnages, cette séquence de séparation est rapportée par la perspective des protagonistes eux-mêmes dans leurs discours. Ésaü respecte les opinions et la volonté de Jacob, et ce dernier semble avoir en vue la réalisation de la promesse de Dieu. Jacob assumera sa propre destinée dans un espace géographiquement séparé de celui de son frère. Jacob fait une première étape de son retour à Succoth avant d'aller s'installer à Sichem (v. 18).

La rencontre et la séparation de deux frères lèvent le suspense et l'inquiétude qui ont perduré pendant les rivalités. La réconciliation de Jacob et Ésaü s'est faite avec beaucoup d'émotion et de prudence. Elle exige maintenant d'eux qu'ils prennent des précautions pour éviter de nouvelles causes de rivalités, souvent inhérentes aux êtres humains. Leur séparation permet à chacun de poursuivre son chemin. Dans un processus

<sup>79</sup> Lévi Ngangura Manyanya, *La fraternité de Jacob et d'Ésaü*, p. 240.

<sup>80</sup> En Hébreu, le terme Succoth signifie hutte. La localité que commence Jacob est située en Transjordanie, à ne pas confondre avec un autre Succoth, situé dans le désert du Sinaï. Voir note g, Louis Segond, à la Colombe, p. 39.

<sup>81</sup> Walter Brueggemann, *Genesis*, p. 300.

de réconciliation, le dialogue, fait avec respect de l'un et l'autre, apporte des résultats applicables par les différentes parties. Il en résulte une situation finale pacifique que le narrateur évoque pour conclure son récit.

#### 6.4.5 Situation finale, Gn 33. 18-20

La situation finale constitue une sorte d'épilogue montrant à quoi aboutissent les démarches de réconciliation entre Jacob et Ésaü. Pour mener le récit à bonne fin, le narrateur confirme le retour de Jacob en Canaan en paix tel que Dieu le lui avait indiqué. Arrivé à Sichem, Jacob campe en face de la ville (v. 18). Par la suite, il achète des enfants de Hamor, au prix de cent *qesita*<sup>82</sup>, la parcelle de terrain où il a dressé sa tente (v. 19); pour l'adoration de son Dieu, Jacob y érige aussi un autel qu'il appelle El-Elohé-Israël (v. 20)

La séquence est très significative pour le récit parce qu'elle atteste que Jacob est arrivé en paix en Canaan, revenant de Paddan-Aram, conformément aux instructions de Dieu. Lorsqu'Ésaü s'en retourne à Séir, Jacob prend la direction de Succoth, puis de Sichem au lieu de tenir sa promesse de suivre son frère chez lui (v. 18; voir v. 14). Malgré toute l'inquiétude qu'affichait Jacob, la rencontre avec Ésaü a été pacifique et la réconciliation a été acquise. Il rentre en paix en Canaan. Le retour dans son pays est donc pour Jacob un accomplissement de sa prière de Bethel : « [...] si je retourne en paix [...], alors l'Éternel sera mon Dieu » (28. 21). Il était parti seul, en fugitif, chez son oncle Laban; maintenant il revient au grand jour, avec sa descendance et ses richesses.

Jacob arrive donc en paix (וַיָּבֹא יַעֲקֹב שָׁלֵם עִיר שָׁכֶם, v. 18) à Sichem et campe en face de la ville. La paix est un facteur important dans un retour qui a connu beaucoup de suspense et a été marqué par divers incidents. La demeure de Jacob dans un camp est encore provisoire pour un chef de clan. Comme il est rentré au pays, il doit acquérir une

---

<sup>82</sup> Qesita: nom d'une monnaie, en pièce d'or ou d'argent. Certains commentateurs pensent que la pièce était frappée d'un agneau. Sa valeur était celle du prix d'un agneau ou d'une brebis. En considérant la principale richesse de Jacob, nous supposons qu'il avait payé une valeur de cent brebis ou agneaux, ou qu'il avait donné les cent agneaux. D'autres évaluent une qesita à quatre sicles. Voir N. Ph. Sander et T. Trenel, *Dictionnaire*, p. 657.

propriété pour sa nombreuse descendance et ses troupeaux. Le lecteur peut voir la similarité qu'il y a dans l'achat des terres dans le pays de Canaan par la famille d'Abraham. D'abord Abraham avait acheté un champ des enfants de Heth pour l'enterrement de sa femme (Gn 20. 10); maintenant Jacob achète un morceau de terre des enfants de Hamor (Gn 33. 19). Cela montre que les patriarches entretiennent de bonnes relations avec les habitants du pays<sup>83</sup>, mais aussi que la promesse de posséder le pays commence à se réaliser.

L'arrivée de Jacob en terre promise et l'achat de son propre terrain, lui donne la possibilité d'adorer Dieu et d'ériger un autel à Sichem ( וַיִּצְבֹּב־שָׁם מִזְבֵּחַ , v. 20) pour celui dont il a dit « l'Éternel sera mon Dieu » (Gn 28. 21) et qu'il appelle maintenant « El-Elohé-Israël » en référence au nom que Dieu lui a donné (Gn 32. 29). En élevant cet autel, il reproduit aussi l'un des premiers gestes d'Abraham à son arrivée en terre promise (Gn 12. 7). Le retour en Canaan a donc une portée théologique : maintenant Jacob, tout comme le lecteur, comprend que la promesse de Dieu est en train de se réaliser.

À la lumière de ce qui précède, le retour en paix et l'installation de Jacob en Canaan apparaissent comme la conclusion apportée par le narrateur au récit des rivalités entre Jacob et Ésaü. Il indique la fin du conflit amorcé avec le vol de la bénédiction et la fuite de Jacob chez son oncle Laban. Ce retour a aussi une signification théologique : Jacob répond aux instructions divines pour que s'accomplisse la promesse de Dieu. Il peut maintenant servir Dieu comme l'ont fait ses parents, Abraham et Isaac. La tension narrative est apaisée, les deux frères ont chacun sa demeure géographique propre. Selon Agyenta, cela constitue un « re-remembering » des deux frères, « re-devenus membres » de la même famille<sup>84</sup> : ils vivent, séparés, l'un à Séir, l'autre à Sichem, mais en paix et réconciliés entre eux et avec Dieu.

<sup>83</sup> Walter Brueggemann, *Genesis*, p. 300.

<sup>84</sup> Alfred Agyenta, « When **Reconciliation** means more », p. 123-134.

## 6.5 Réconciliation et séparation de Jacob et Ésaü : succès ou ambiguïté ?

En poussant notre analyse encore un peu plus loin, nous voulons voir si la réconciliation de Jacob et Ésaü est effective et sincère, ou s'il ne s'agit que d'un mécanisme que les deux frères ont mis en œuvre pour se séparer pacifiquement. Le dénouement et la situation finale du récit témoignent de l'accomplissement de la réconciliation entre Jacob et Ésaü. Cependant les conclusions de cette réconciliation, suivie d'une séparation, sont diversement interprétées. Certains commentateurs doutent de la qualité de la réconciliation<sup>85</sup>. Ils pensent que la séparation de deux frères indique un échec de la réconciliation, après une simple fraternisation superficielle et sans suite. Tandis que d'autres, en s'appuyant sur la progression narrative du récit et sur les détails qui confirment la fin heureuse des hostilités, soutiennent que la réconciliation a été un succès<sup>86</sup>.

Selon Agyenta, quelques détails narratifs dissipent le doute exprimé par certains commentateurs comme G. W. Coats<sup>87</sup>. Pour ce dernier, le refus de Jacob à l'invitation de faire route avec Ésaü est un signe que la réconciliation n'a pas atteint son apogée. Les deux frères ont harmonisé leur fratrie; mais à cause de leur séparation, ils n'ont pas réussi à conclure une véritable réconciliation. Ce à quoi Blum répond que la réconciliation ne doit pas obligatoirement être liée à « une communauté physique des frères »<sup>88</sup>. Jacob et Ésaü sont réconciliés et ne sont pas forcément tenus de partager une habitation commune, ni d'avoir une demeure dans la même région. La séparation répond plutôt au besoin de préserver l'espace et l'identité de Jacob, devenu Israël. Il faut aussi accepter que les deux frères deviennent des chefs des nations annoncées d'après l'oracle de Dieu : « deux peuples se sépareront au sortir de tes entrailles » (Gn 25. 23). Dans ce cas, comme le note Schmid, « c'est seulement dans des demeures séparées que les peuples peuvent cohabiter

---

<sup>85</sup> *Ibidem*, p. 124.

<sup>86</sup> Lévi, Ngangura Manyanya, «Jacob a gagné toute la bénédiction, Ésaü n'a rien perdu. Respect et séparation. Un autre modèle de fraternité (Gn 33, 1-17)», dans *Revue Études Théologiques et Religieuses*, vol 85, n° 3 (2010), p. 493.

<sup>87</sup> *Ibidem*, p. 125.

<sup>88</sup> W.G. Coats et Blun et H. H. Schmid, cités par Lévi Ngangura *Ibidem*, p. 126.

paisiblement »<sup>89</sup>. L'exemple d'Abraham et Lot (Gn 13. 5-13), puis celui de Jacob et Laban (Gn 31. 44-55), montrent que la séparation préserve les relations et la prospérité des affaires des membres d'une même famille qui disposent chacun de son propre territoire.

Quelques détails narratologiques attestent d'ailleurs de la durabilité de la réconciliation au-delà de la séparation des deux frères. Il s'agit de la nouvelle situation de Jacob à Sichem, de l'abandon du plan de vengeance par Ésaü, de la crainte et de la déférence manifestées par Jacob, de la spiritualité de la réconciliation et de l'esprit de collaboration des deux frères pour l'enterrement de leur père.

À l'issu du dialogue, la séparation de Jacob et d'Ésaü se fait dans le respect de la volonté de l'un et de l'autre. Ésaü s'en va à Séir, et Jacob arrive en paix à Sichem. Dans sa nouvelle situation, Jacob s'achète une terre, planta sa tente et érige un autel pour l'adoration de son Dieu. C'est dans la quiétude que Jacob développe sa nouvelle communauté. De son côté, Ésaü qui planifiait de se venger contre son frère après la mort de leur père, a maintenant laissé tomber son projet de tuer Jacob. Il lui a accordé la faveur voulue, lui a pardonné les fraudes, et a accepté son action de grâce. Le récit confirme aussi que les deux frères ont collaboré à l'enterrement de leur père (Gn 35. 29). Ésaü n'est plus revenu sur cette colère et nulle part il n'annonce les mauvaises intentions contre Jacob. Conformément à la prévision de Rébecca (Gn 27. 44, 45), la colère d'Ésaü s'est apaisée, surtout suite à différents éléments du processus mis en œuvre pour le succès de la réconciliation.

De plus, la crainte éprouvée par Jacob le conduit à offrir des dons qui contribuent à calmer la colère d'Ésaü. Jacob fait ainsi bénéficier son frère Ésaü des résultats de la bénédiction qu'il avait acquise. Dans un processus de réconciliation, ces biens donnés par Jacob jouent aussi le rôle d'une réparation des torts causés à la victime. Jacob fait également preuve de déférence en s'identifiant comme serviteur de son « seigneur Ésaü ». Au lieu qu'Ésaü se prosterne, c'est plutôt Jacob et toute sa famille qui

---

<sup>89</sup> *Ibidem.*

le font. Suite à cette attitude, Ésaü ne pose aucune condition à la réconciliation. Il retourne calmement à Séir, espérant que Jacob l’y rejoindrait.

L’ordre divin dans la scène indique la spiritualisation des démarches de réconciliation de Jacob et Ésaü. Dieu intervient comme un médiateur dans les rivalités des frères jumeaux. Dieu transforme Jacob qui devient Israël. Dans ces expériences, Jacob connaît donc un changement psychologique et spirituel, la *metanoia*<sup>90</sup> qui a eu également de l’impact sur l’attitude des deux protagonistes au-delà de leur séparation. Même si le sens de leur conversion et de leur repentance n’est pas explicite, leurs effets resteront visibles après leur séparation. En référence à l’élément spirituel, Fokkeman insiste sur le rôle actif de Dieu dans le processus de réconciliation pacifique du triangle Jacob-Ésaü-Dieu : « God heals the triangle by healing the relations Jacob-Ésaü »<sup>91</sup>.

On peut aussi supposer que l’abondance matérielle dont bénéficient les deux frères est un facteur socio-économique qui contribue à leur stabilité après la réconciliation. Les bêtes que Jacob a partagées assureront à Ésaü une situation économique plus ou moins pérenne. Jacob comme Ésaü continue à vivre dans une prospérité matérielle et économique acceptable. En général, la pauvreté des uns peut devenir parfois une source de rivalités communautaires dans différents milieux et un minimum d’équilibre dans l’accès aux ressources et la répartition des biens est nécessaire pour garantir une réconciliation durable.

Même si elle laisse certains commentateurs perplexes, la séparation de Jacob et Ésaü après leur réconciliation ne provoque aucune ambiguïté dans les relations futures des frères. Leur réconciliation témoigne du changement d’attitude de deux parties et leur séparation garantit la paix acquise après plusieurs années de rivalités. Ésaü retourne chez lui à Séir et Jacob commence une nouvelle vie à Sichem. La promesse de Dieu s’est réalisée, Jacob est retourné en Canaan et il adore le Dieu de ses pères.

---

<sup>90</sup> Alfred Agyenta, «When **reconciliation means** more », p. 132.

<sup>91</sup> J.P. Fokkelman, *Narrative art in Genesis*, p. 231.



## 6.6 La force théologique du récit

Le récit est marqué par la présence de Dieu : c'est ce qui confère le caractère théologique au retour de Jacob et à la réconciliation avec son frère Ésaü. En effet, la réconciliation est une question théologique, en ce qu'elle concerne l'harmonisation des relations des humains non seulement entre eux, mais aussi avec Dieu. Elle suscite une réflexion sur la vie des hommes et les relations qui les unissent, mais également sur Dieu et les relations que partagent les hommes avec lui.

La force théologique du récit s'inscrit donc dans l'intervention de Dieu dans les relations de Jacob et Ésaü et dans les relations qu'il garde avec eux deux. Dieu œuvre pour l'harmonisation des relations des deux frères ennemis. Dans le macro-récit, les informations livrées par le narrateur suggèrent la dimension théologique dans l'oracle sur la naissance gémellaire des enfants. D'abord Dieu a exhaussé la prière d'Isaac, Rebecca devient enceinte. L'oracle de l'Éternel dit qu'elle est enceinte de deux jumeaux, deux nations qui se heurtent. Théologiquement, on sait déjà que Dieu avait promis à Abraham qu'il bénirait sa nombreuse descendance. Le manque d'enfants chez Isaac se présente donc comme un risque pour cette promesse car il mettrait fin à la ligne généalogique d'Abraham.

La dimension théologique du récit se manifeste par les promesses de Dieu (Gn 28. 13-15; 31. 3), l'angélophanie (Gn 32. 2-3), la prière de Jacob (Gn 32. 10-13) et la lutte de Jacob contre l'homme inconnu (Gn 32. 25-30). Ainsi la réconciliation de Jacob s'effectue avec des hommes aussi bien qu'avec Dieu. L'intervention de Dieu transforme spirituellement Jacob au-delà de ses efforts humains. Ayant connu le changement, Jacob devient Israël, prêt à accepter son frère et à partager avec lui ses biens.

La bénédiction de Dieu a un caractère inclusif; lorsque Dieu bénit Jacob, il le fait aussi avec Ésaü : le Dieu de Jacob est donc aussi le Dieu d'Ésaü<sup>92</sup>. Les deux frères sont tous deux bénis socialement et matériellement par l'accroissement de leur

---

<sup>92</sup> Ésaü n'est pas dénigré sur base des critères religieux. Voir Lévi Ngangura Manyanya, *La fraternité de Jacob*, p. 343.

descendance et des richesses, et spirituellement par la transformation de leur vie et de leurs attitudes. L'interprétation théologique de cette bénédiction se comprend par la manière dont Dieu agit dans l'histoire sans égard aux règles de préséance de l'aîné. La volonté de Dieu se manifeste dans des choix parfois contraires à nos principes, comme c'est aussi le cas pour Abel par rapport à Caïn (Gn 4) ou pour Joseph par rapport à ses frères (Gn 37-50).

La théophanie et la prière ont une dimension théologique qui oriente spirituellement Jacob dans la réconciliation avec Ésaü. À Bethel, Jacob expérimente la présence de Dieu; il promet de l'adorer s'il lui permet de retourner dans son pays (Gn 28. 21). Dieu intervient pour que le retour de Jacob en Canaan, à proximité d'Ésaü, commence par une harmonisation des relations avec ce dernier. À Mahanaïm, Dieu envoie des messagers à Jacob; Jacob pense à la présence de Dieu dans son voyage, et c'est de cette même façon qu'il envoie des messagers pour prendre des contacts avec son frère Ésaü (Gn 32. 4). Au gué du Jabbok, la lutte de Dieu avec Jacob a un impact spirituel sur celui-ci. Jacob comprend qu'il a rencontré Dieu face à face et qu'il a eu la vie sauve (Gn 32. 31). Il connaît une transformation morale et spirituelle avant de rencontrer Ésaü. C'est dans sa nature d'Israël qu'il rencontre Ésaü.

Pour le lecteur, le retour de Jacob à la maison est un aboutissement de la promesse annoncée en Gn 31. 3 : « Retourne au pays de tes pères et dans ton lieu de naissance, et je serai avec toi ». Une analepse établit aussi un parallèle avec la promesse faite à son père Abraham : « Je donnerai ce pays à ta postérité » (Gn 12. 7)<sup>93</sup>. Ce retour indique la présence de Dieu dans ses démarches. Théologiquement, il peut donc maintenant ériger un autel et adorer son Dieu comme l'a fait Abraham.

## 6.7 Conclusion

La lecture du récit de la réconciliation de Jacob et Ésaü, faite dans une perspective narrative, dévoile la richesse du contenu de ce texte, indépendamment de son

---

<sup>93</sup> Cette promesse est renouvelée plusieurs fois par Dieu à Abraham, à Isaac et à Jacob.

rapport à l'histoire qui est l'objet d'autres types d'approches<sup>94</sup>. Dans les pages précédentes, l'analyse narrative nous a permis de déterminer l'avancement de l'intrigue et le déroulement du processus de réconciliation et de confirmer la résolution des rivalités entre les deux frères.

L'histoire de Jacob et d'Ésaü suggère au lecteur une cause de rivalités entre les personnes et au sein de la société : les hommes ont tendance à protéger leurs intérêts avant ceux des autres. Le narrateur dévoile les fréquentes manœuvres et ruses de Jacob qui cherche à garantir ses intérêts. Cependant l'égoïsme et la rivalité ne sont pas une fatalité pour les hommes. Ils peuvent développer une volonté et déployer un effort, soutenus par l'action de Dieu, pour en arriver à une fraternité authentique.

Le récit indique aussi un double but pour ceux qui suivent le modèle de Jacob et d'Ésaü dans le processus de réconciliation : prendre donc en compte les deux dimensions sociale et théologique des relations humaines. Au-delà de leur réconciliation sociale, Jacob et Ésaü rétablissent aussi de bonnes relations avec Dieu. L'intervention divine dans la vie des protagonistes contribue d'ailleurs de manière importante à ce que les relations brisées soient renouvelées.

La réconciliation repose sur un changement d'attitude des humains entre eux et par rapport à Dieu. Jacob retourne en Canaan pour obéir à un ordre de Dieu et pour que s'accomplisse sa promesse. Sa rencontre avec Dieu le bouleverse. La déférence dont il fait preuve à l'égard d'Ésaü démontre un changement d'attitude qui produit un effet de réciprocité chez son frère. En partageant ses biens, Jacob reconnaît la bonté de Dieu qui l'a comblé, l'a accompagné dans son retour et a touché Ésaü pour qu'il lui fasse bon accueil. Ésaü, lui aussi bénéficiaire de la générosité de Dieu, sait oublier le passé et se montrer favorable à son frère. Comme le souligne R. J. Schreiter, leur réconciliation « est plus spirituelle que stratégique »<sup>95</sup>. Le récit de Genèse 32–33 nous fournit ainsi l'exemple d'un processus de réconciliation ancré dans une vision spirituelle. Notre analyse narrative

---

<sup>94</sup> Alfred Agyenta, « When **Reconciliation** means more », p. 133.

<sup>95</sup> RJ Schreiter, cité par Agyenta, « **Reconciliation** from a **Biblical Perspective** », p. 52.

en a suivi le déroulement. Il nous faut maintenant en faire une appropriation pratique et chrétienne. C'est l'objet du prochain chapitre.

## **Chapitre 7**

**Appropriation pratique et chrétienne de la réconciliation**

**de Jacob et Ésaü**

## 7.0 Introduction

Le récit de la réconciliation de Jacob et Ésaü est essentiellement un exercice pratique semblable aux démarches de résolution des conflits. Ce processus de réconciliation est constitué d'initiatives faites par les deux frères ennemis pour faciliter la rencontre pacifique; il est aussi soutenu par l'intervention de tierces personnes et de l'intervention de Dieu à travers les instructions faites à Jacob. L'Église peut s'appropriier ces démarches et travailler pour la transformation spirituelle de ses membres pour une réconciliation au sein de l'Église avant de mener sa mission de réconciliation des communautés en conflit.

Pour faire une appropriation du modèle de réconciliation mis en œuvre par Jacob et Ésaü, sous les instructions de Dieu, nous procéderons en trois étapes : 1) Nous étudierons d'abord les composantes socioreligieuses du récit et nous identifierons les éléments essentiels qui ont permis de dénouer le climat du conflit et de parvenir à la réconciliation des deux jumeaux ennemis. 2) Ensuite, nous examinerons comment l'ensemble de ces éléments constitue un paradigme pour la réconciliation, un modèle pratique susceptible d'être utilisé dans d'autres communautés sociales en conflits. Moyennant une adaptation au contexte, il pourrait suggérer des pratiques et des attitudes qui ont des potentialités d'apporter la paix communautaire. 3) Enfin, nous ferons une appropriation chrétienne de ce paradigme en nous fondant sur l'enseignement de Jésus et sur la réflexion de l'apôtre Paul à partir de son expérience avec la communauté de Corinthe.

### 7.1 Les composantes socioreligieuses comme éléments fondamentaux de la réconciliation de Jacob et Ésaü<sup>1</sup>

Dans cette analyse, nous identifierons les éléments fondamentaux qui ont favorisé la rencontre de Jacob et d'Ésaü et qui ont permis au processus de réconciliation d'atteindre son objectif. Notre réflexion s'appuie sur les recherches d'Alfred Agyenta

---

<sup>1</sup> Certaines composantes se trouvent dans l'ensemble du cycle de Jacob, car l'épisode est étudié dans la totalité du cycle.

dont les études confirment également le succès de la réconciliation de Jacob et Ésaü<sup>2</sup>. Certaines composantes sont d'ordre social, en rapport avec les relations communautaires des membres, généralement liées à la tradition et aux coutumes. D'autres sont des composantes religieuses; elles concernent la manifestation de Dieu et ses diverses interventions dans les démarches conduisant à l'aboutissement du processus de réconciliation.

Certains éléments fondamentaux inscrits dans le macro-récit couvrent le cycle de Jacob depuis la naissance des jumeaux, la vente du droit d'aînesse, le vol de la bénédiction jusqu'à la fuite de Jacob et son séjour chez son oncle Laban. D'autres se placent dans le récit proprement dit de la réconciliation de Jacob et Ésaü (Gn 32–33). Ils portent sur les préparatifs de Jacob pour la rencontre, l'intervention de Dieu dans la vie de Jacob, ainsi que le changement d'attitudes de deux frères ennemis.

### 7.1.1 Éléments fondamentaux constants dans le macro-récit

Ces composantes essentielles ont fonctionné dans le macro-récit en rapport avec les actions des protagonistes ou des tiers personnages du récit. On note des initiatives de séparer les protagonistes; les parents envisagent aussi les démarches éventuelles d'une sorte de médiation pour planifier la rencontre et encourager la réconciliation de Jacob et Ésaü.

#### *a. Séparation des protagonistes et intervention de tiers personnages*

La séparation des protagonistes est un acte préventif qui intervient lorsque les violences comportent de risques de meurtre. Elle permet d'éviter donc les affrontements violents entre eux. Dans ce récit, la séparation de Jacob et Ésaü est une mesure préventive qui a sauvé la vie des deux frères protagonistes. Sous l'effet de l'émotion, Jacob et Ésaü ne sont pas capables de contrôler les rivalités et peuvent s'éliminer physiquement tous

---

<sup>2</sup> Alfred Agyenta, « **Reconciliation** from a **Biblical Perspective** », p. 35.

deux<sup>3</sup>. Dans sa colère, Ésaü a de l'aversion pour son frère Jacob; il planifie de le tuer après la mort de leur père.

Pendant que les tensions sont vives, il est prudent de séparer Jacob et Ésaü, et de les mettre à l'abri l'un de l'autre. Bien que cet élément ne constitue pas directement l'épisode de réconciliation, il a permis de sauver Jacob des menaces de mort proférées par Ésaü. Le narrateur indique explicitement les démarches de Rebecca pour séparer Jacob et Ésaü au-delà de leur contact physique (Gn 27. 45b). Cette préoccupation suppose que Rebecca veut éviter le scénario de crime. On note dans Genèse un cas similaire, celui de Caïn qui avait porté sa main sur Abel (Gn 4)<sup>4</sup>. On ne sait pas toujours prévenir ce qui peut arriver à deux ennemis qui profèrent la menace de mort de l'un ou de l'autre.

Le narrateur indique donc l'inquiétude des parents qui planifient la séparation de leurs enfants pour plusieurs raisons. Si Ésaü tue Jacob, il sera lui aussi sanctionné de mort selon la loi<sup>5</sup>. Socialement cela priverait donc Isaac et Rebecca d'un fils généalogique, et théologiquement, le meurtre mettrait fin à l'accomplissement de la promesse de Dieu. Dans ce cas, les parents créent des conditions préliminaires à la réconciliation. En général, dans d'autres contextes, ils jouent un rôle prépondérant dans la réconciliation entre les membres de leur famille. En dehors de la famille, la médiation des tierces personnes est impérative dans la séparation des parties en conflit. À un certain niveau de conflit, l'intervention internationale devient nécessaire pour la séparation des protagonistes.

Le rôle de Rebecca, comme tierce personne, est ambigu dans les démarches de séparation des adversaires. Elle n'est pas neutre dans le conflit. Elle est impliquée comme adjuvante à Jacob dans le vol de bénédiction paternelle. Elle manifeste plus de préférence pour Jacob. Lorsque Jacob pressent le danger d'être découvert par son père, elle promet

---

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 39.

<sup>4</sup> Après avoir tué son frère, le meurtrier devrait quitter son clan et donc sa mère. Caïn tue Abel, et il est exclu de l'espace familial. Il erre et Dieu exige que personne ne le tue; cela atténuerait sa souffrance. TOB, Paris, Société biblique française, Cerf, 1972, note 1, p. 52.

<sup>5</sup> *Ibidem*. Gn 27. 45b. Rebecca s'inquiète du meurtre de Jacob; cela entraînerait la sanction d'Ésaü par la mort.



d'en assumer la responsabilité : « Que cette malédiction, mon fils, retombe sur moi » (Gn 27. 13). Cependant comme mère, sa préoccupation est juste pour la sécurité de deux enfants<sup>6</sup>. Elle convainc Isaac de s'impliquer dans l'envoi de Jacob chez son oncle Laban, loin d'Ésaü. La séparation de deux frères jumeaux est un élément social fondamental pour garantir leur vie et la fraternité<sup>7</sup> jusqu'au moment de la planification de la réconciliation.

De plus, l'intervention de tiers ne s'occupe pas uniquement du faible ou de l'offenseur. Dans la séparation des ennemis, la médiation de tiers est efficace lorsqu'elle est assurée par des personnes neutres. Les deux parties doivent se sentir sécurisées, contrairement à Rebecca qui fait un arrangement pour Jacob, son fils préféré. Mais le récit comporte aussi les interventions d'un autre personnage, Dieu, qui joue un rôle spirituel dans le retour de Jacob et la réconciliation de Jacob avec Ésaü.

#### *b. Planification de la réconciliation de Jacob et Ésaü*

La planification de la réconciliation consiste en l'élaboration d'un programme pour mener un processus de réconciliation. Cette étape exige un travail cohérent. Les démarches de Jacob s'étalent dans le temps et l'espace pour assurer un bon déroulement de la réconciliation. Lorsque le processus de réconciliation est planifié, il est organisé en diverses étapes<sup>8</sup> pour éviter des solutions improvisées et hâtives, que l'on fixe parfois rapidement pour seulement obtenir la paix provisoire<sup>9</sup>. La réconciliation ne peut être improvisée; par moment elle peut prendre du temps selon le contexte, et son rythme ne peut être dicté par l'influence des forces externes<sup>10</sup>. Comme il n'existe pas de recette simple au succès, il est important de rester créatif dans la planification des démarches de réconciliation. Il est possible de renouveler, d'ajouter ou de réduire certaines étapes du processus de réconciliation.

---

<sup>6</sup> Alfred Agyenta, « **Reconciliation** from a **Biblical Perspective** », p. 39.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 41.

<sup>8</sup> Les étapes du processus de la réconciliation varie d'un cas à un autre. Parfois toutes les étapes ne sont pas utiles à chaque processus.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> David Bloomfield, *La réconciliation après un conflit violent*, p. 19-20.

Lorsque Rebecca intervient pour envoyer Jacob chez Laban, elle ne précise pas si elle a un plan en vue d'une rencontre prochaine de ses fils. Mais elle pense à une possibilité de la réhabilitation de leurs relations. Rebecca croit qu'avec le temps, Ésaü peut oublier les blessures et que la réconciliation sera donc possible. Dans un conflit, habituellement, un temps de séparation des protagonistes peut être une solution provisoire; mais cela ne peut pas guérir automatiquement les émotions ni faire oublier aucun événement. Il est donc nécessaire de faire un plan de réconciliation selon un schéma qui intègre différentes étapes utiles pour faire aboutir le processus.

La planification peut venir des tiers, mais aussi des parties en conflit. Lorsque c'est possible, les parties concernées sont capables de faire elles-mêmes les contacts et d'arriver à la résolution du conflit. Pour Jacob, le plan de retour se fait sur instruction de Dieu, et le contact commence avec l'envoi des messagers de Jacob à Ésaü. Jacob rencontre les messagers de Dieu; il s'aperçoit qu'il peut lui aussi envoyer ses messagers pour prendre des contacts. Il commence déjà à planifier implicitement la rencontre et la réconciliation avec son frère Ésaü. Ses diverses stratégies entrent dans la logique d'une planification d'actions transformatrices pour calmer son frère et aboutir à la réconciliation. Dans cette recherche de solution, la réconciliation peut répondre aux inquiétudes que vivent Jacob et Ésaü. L'initiative de Jacob inspire donc confiance à Ésaü, qui finit par accepter la soumission et le changement d'attitude de son frère. Lorsque le temps de séparation ne peut garantir l'oubli des peines causées à Ésaü (Gn 27. 44-45b), la planification prévoit donc des éléments importants dans les actions conduisant à la réconciliation.

### **7.1.2 Éléments fondamentaux liés à l'épisode de la réconciliation (Gn 32–33)**

Nous identifions ici les éléments qui sont dans la trame narrative de l'épisode de réconciliation depuis la situation initiale jusqu'à la conclusion de la réconciliation et la situation finale. Ces éléments ressortent de l'ensemble des démarches engagées par Jacob, à partir de l'indice d'une volonté de la réconciliation, du signe d'ouverture au dialogue, d'une forme de demande de pardon, de la disposition de faire la réparation, et aussi du sens de partage des biens observé chez les deux frères. Nous reviendrons ensuite

sur l'intervention de Dieu comme principal élément qui s'inscrit dans la dimension spirituelle pendant ce processus de réconciliation de Jacob et Ésaü.

*a. Volonté de recherche de la réconciliation*

Le conflit entre Jacob et Ésaü n'est pas une fatalité. Dans une certaine mesure, la volonté de réconciliation est manifeste chez Jacob et Ésaü, ainsi que chez certains tiers personnages, qui se préoccupent de rétablir la fratrie en famille. À différents niveaux, les protagonistes comme les tiers personnages manifestent leur volonté de rechercher la solution du conflit qui menace la cohésion de la famille et compromet l'aboutissement de la promesse de Dieu.

Dès que la tension baisse et que le conflit se calme, il faudrait commencer par la reconstruction des relations des ennemis. La séparation de Jacob et Ésaü paraît comme une solution provisoire. Même séparés, Jacob continue d'avoir peur de son frère et Ésaü a de l'aversion contre lui; il planifie de le tuer après la mort de leur père. Toutefois, l'intrigue témoigne de la volonté de leur mère Rebecca d'arriver à la réconciliation de ses deux enfants ennemis. Le narrateur ne précise pas clairement le rôle de Rebecca dans l'actuel projet du retour de Jacob en Canaan et sa réconciliation avec son frère Ésaü. Mais la mère envisage la possibilité de faire revenir Jacob de Paddan-Aram. Elle pense que, tôt ou tard, Jacob pourrait revenir et rencontrer son frère Ésaü (Gn 27. 44-45).

Certains éléments montrent aussi que Jacob a la volonté de retourner dans son pays et probablement de rencontrer Ésaü. À Bethel, pendant qu'il fuit chez Laban, Dieu lui confirme implicitement le plan du retour dans son pays (Gn 28. 21). Les démarches que Jacob entreprend témoignent de sa volonté de rechercher le retour qui pouvait passer par la réconciliation avec Ésaü. De même pour Ésaü, lors qu'il apprend que Jacob est sur le chemin de retour, il se met en route pour le rencontrer (Gn 32. 7). Même si le motif de sa venue n'est pas clairement annoncé, il se prépare aussi à rencontrer Jacob.

La volonté de se réconcilier est un élément fondamental dans ce processus où Jacob qui rentre en Canaan, peut habiter à proximité de son frère Ésaü. Avec la volonté,

plusieurs chemins sont possibles pour résoudre le conflit et restaurer les relations brisées. La bonne volonté des parties permet de se rencontrer, de dialoguer et de se réconcilier, même si on ne revient pas explicitement sur les causes premières du conflit pour éviter de réveiller la colère d'Ésaü et d'humilier publiquement Jacob.

*b. Ouverture au dialogue*

L'esprit de réconciliation exige une ouverture au dialogue avec son ennemi. Dans ce récit, Jacob semble s'ouvrir au contact et au dialogue avec Ésaü en vue d'une harmonisation des relations. Même dans la peur, Jacob prend l'initiative de contacter son frère après vingt ans de séparation.

Le dialogue n'exige pas de convaincre l'autre dans ses opinions. Il protège l'identité de chacun et ne cherche pas l'unanimité des points des vues. Le dialogue considère avec respect la vie et le statut du protagoniste, sans chercher à le gagner pour son compte. Parfois, le dialogue clarifie les différences, les présuppositions ou la vision du monde de chacun<sup>11</sup>. L'ouverture de toutes les parties à la rencontre a de l'impact sur l'application des résultats d'une réconciliation et rend possible la mise en œuvre des conclusions de la résolution des rivalités.

*c. Pardon et oubli des blessures*

Dans ce récit, la recherche de faveur formulée par Jacob peut être interprétée comme une intention de demander le pardon. En sollicitant la faveur d'Ésaü, Jacob pense au même moment à la possibilité d'obtenir le pardon des torts qu'il lui a faits<sup>12</sup>. La démarche de pardon est en soi un processus. Elle est entreprise par Jacob et sera accueillie par Ésaü. C'est Jacob l'offenseur qui formule donc la requête du pardon et de la réconciliation. Cette demande implique aussi une volonté d'Ésaü, la victime, de renoncer à la vengeance et de répondre positivement à l'initiative de l'offenseur<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> Patrice Brodeur, « *Dialogue interreligieux et résolution de conflits* » (notes du cours SRL3120/6325), Faculté de théologie et de sciences des religions, Université de Montréal, été 2013.

<sup>12</sup> Claus Westerman, *Genesis 16-50*, p. 525.

<sup>13</sup> Alfred Agyenta, « **Reconciliation** from a **Biblical Perspective** », p. 43.

La demande de pardon de Jacob se trouve implicitement exprimée dans les gestes corporels et des présents faits à Ésaü. La faveur et le pardon de ce dernier sont dépeints dans sa renonciation à la vengeance et un accueil chaleureux de son frère. Le récit manque de référence explicite où Jacob confesse et fait une demande formelle de pardon. Mais le geste symbolique remplace parfois le discours et la parole : « Les gestes de Jacob sont aussi éloquentes que les mots »<sup>14</sup>.

Le narrateur met en évidence la prosternation de Jacob sept fois sur terre, comme geste significatif dans un processus de réconciliation. Dans ce cas, la manière de confesser et de demander pardon de Jacob, et même la réponse d'Ésaü, ne sont pas formelles, comme on le rencontre dans certains autres processus de réconciliation où elles sont clairement exprimées. Cependant la demande est acceptée : on constate que le pardon d'Ésaü est accordé et la réconciliation est acquise. Le processus est arrivé au même résultat de la réconciliation sans exiger une humiliation excessive à Jacob<sup>15</sup>. Le narrateur montre ici la capacité d'Ésaü à pardonner les rancunes et les torts qu'on lui a faits.

En ce qui concerne l'oubli de l'offense passée, le narrateur nous laisse dans l'ambiguïté. Il ne précise pas explicitement qu'Ésaü s'est souvenu des hostilités passées, et il ne dit pas pourquoi il vient avec quatre cents hommes. Jacob lui-même n'a pas oublié les événements; il a encore peur de ce qu'il avait fait à son père et à son frère; mais il ne le mentionne pas directement lors de sa rencontre avec Ésaü. Le récit nous apprend ainsi qu'il n'est pas toujours nécessaire de raviver le passé dans tous ses détails pour parvenir à la réconciliation. L'essentiel est de planifier une restauration des relations qui permettent de reconstruire les éléments de la vie qui ont été détruits par les rivalités, les renouveler par un esprit de respect mutuel et la volonté de vivre avec l'autre<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> *Ibidem.*

<sup>15</sup> *Ibidem.*

<sup>16</sup> Alfred Agyenta, « **Reconciliation** from a **Biblical Perspective** », p. 38.

*d. Réparation des torts*

Dans un processus de réconciliation, la réparation restaure la justice envers les victimes. Ceux qui ont subi les effets des rivalités ont besoin d'un geste qui réhabilite leur valeur. Les faibles et les victimes se sentent toujours humiliés pour longtemps. En lui offrant lui une partie de ses troupeaux, Jacob donne également à son frère les moyens d'en garantir la reproduction et de s'assurer une stabilité matérielle. La soumission, la déférence et les prosternations de Jacob sont aussi des gestes qui, moralement, remettent Ésaü dans sa position d'aîné. Il peut y répondre favorablement.

La réparation peut être matérielle ou morale et s'exprimer par des gestes ou des mots. Le récit indique l'effort de Jacob d'offrir des bêtes, comme pour réparer les torts commis envers la victime Ésaü. Jacob offre un énorme présent à Ésaü avec symboliquement des bêtes de chaque espèce animale de ses troupeaux. La prosternation est en quelque sorte un geste moral supposé aussi réparer des torts causés à Ésaü. Mais Ésaü refuse le cadeau matériel apportés par Jacob. Certains commentaires interprètent ce refus comme signe d'éviter de se souvenir des rivalités passées. Ils pensent surtout qu'Ésaü ne peut pas vendre sa bonne volonté contre une énorme offre d'animaux<sup>17</sup> comme cela s'est passé à l'épisode de la vente de son droit d'aînesse contre un plat de lentilles (Gn 27. 29-34). D'autres supposent que le présent de Jacob entre dans la logique de réparation lors qu'il s'agit de mettre fin au conflit. Ils ajoutent que « le refus d'Ésaü est conforme à leur culture que le don est accepté après une insistance du donateur<sup>18</sup> ».

Le récit ne mentionne pas explicitement de réparation. Mais en général, celle-ci contribue à la réussite du processus et la durabilité des solutions acquises. Elle n'est pas imposée; elle peut être refusée ou acceptée; elle ne compense pas à la perte et ne joue souvent qu'un rôle symbolique pour soulager les victimes. Lorsque Jacob fait ce geste symbolique, il appartient à Ésaü, la victime, de l'accepter comme une action de grâce. Ce

---

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 42.

<sup>18</sup> B. Jacob, cité Alfred Agyenta, «When **reconciliation means** more than **re-mem-bering** », p. 44.

genre d'adaptation se rencontre aussi à plusieurs occasions de réparation au sein de l'Église.

*e. Partage des richesses*

Le partage des richesses est un élément qui réduit la distance entre individus et qui conduit au rapprochement des parties en vue d'une restauration des relations. La descendance nombreuse et les richesses sont à la base de la bénédiction que recherche Jacob. L'énumération ce qu'il a apporté de chez Laban, montre l'importance qu'il accorde aux enfants et aux richesses (Gn 32. 6). Le présent qu'il offre témoigne donc qu'il peut partager ses biens avec son frère Ésaü et lui assurer la reproductivité des troupeaux par des mâles et des femelles.

Par ces expressions, Jacob reconnaît sa richesse « il y a tout pour moi » (יְשׁוּלִי כֹל Gn 33. 11), de son côté, Ésaü confirme qu'il est aussi dans l'abondance « il y a beaucoup pour moi » (יְשׁוּלִי רַב Gn 33. 9). L'utilisation de la même expression indique le degré de leur enrichissement et montre qu'Ésaü et Jacob ont « beaucoup » et « tout » et qu'ils sont probablement disposés à partager leurs biens. Ésaü reçoit le présent et invite Jacob à aller avec lui (Gn 33. 12). L'invitation d'Ésaü peut s'interpréter comme une disponibilité à partager ses biens avec Jacob. Contrairement à l'enrichissement illicite observé dans différents milieux sociaux, nous disons que le partage des biens est un élément social qui traduit le signe de bonne volonté dans une communauté. Il met fin à la recherche d'intérêt égoïste et marque le changement d'attitude, facilitant ainsi la rencontre et la réconciliation des protagonistes.

*f. Dimension spirituelle de la réconciliation*

La dimension spirituelle se situe dans l'intervention de Dieu durant les démarches de la réconciliation entre Jacob et Ésaü. Depuis le macro-récit, Dieu a exhaussé la prière d'Isaac pour Rebecca, elle devient enceinte; il répond encore à la prière de Jacob, la rencontre se fait en douceur. L'acte de Dieu est manifeste dans les messages et les promesses à Jacob, dans la théophanie et la rencontre de nuit avec Jacob.

Dans l'expérience de la théophanie, le narrateur indique trois apparitions divines dans l'ensemble du macro-récit : d'abord l'apparition à travers les anges à Bethel, puis celle des anges à Mahanaïm et enfin Dieu se fait voir à Jacob à travers un homme étrange au gué du Jabbok. Pendant que Jacob est encore en fuite allant chez son oncle Laban, à Béthel, Dieu lui fait une promesse de retour en Canaan (Gn 28. 15, 21). Cette prolepse commence à prendre ses effets lorsque Jacob prie et sollicite l'accomplissement de la promesse (Gn 32. 13). À Mahanaïm, les messagers de Dieu témoignent de sa présence autour de Jacob. Et au Jabbok, Dieu se présente devant lui sous forme humaine et le combat pour transformer son attitude. Jacob, sous sa nouvelle identité d'Israël, est prêt pour la réconciliation avec Ésaü. La présence de Dieu indique ici la dimension spirituelle des démarches de réconciliation entre Jacob et Ésaü.

Le rôle de Dieu n'est pas ambigu dans son intervention dans les rivalités de Jacob et Ésaü. Les relations détériorées entre les frères ne peuvent pas s'améliorer seulement par des efforts humains. Par contre, la paix véritable et la réconciliation exigent de maîtriser et de changer les forces et les pensées destructrices qui dominent les hommes. On peut y parvenir grâce aux valeurs spirituelles que l'on rencontre dans différentes religions et traditions. Le déroulement de l'action suggère que c'est Dieu qui inspire Ésaü à se montrer généreux : selon Jacob, Ésaü agit comme Dieu dans sa façon de lui faire grâce et de lui pardonner<sup>19</sup>. Jacob rencontre son frère Ésaü sans mourir comme il a vu Dieu et que sa vie fut sauvée.

L'expérience de Jacob et d'Ésaü avec Dieu est un élément spirituel qui a contribué au succès de la réconciliation. Bénis et comblés des richesses, Jacob et Ésaü doivent penser leur relation au-delà de la réconciliation fraternelle et sociale. Ils vivent aussi un changement dans leurs relations avec Dieu, source de toute abondance matérielle et spirituelle des hommes.

En résumé, les composantes fondamentales ont favorisé le succès du processus de réconciliation entre Jacob et Ésaü. Elles constituent des éléments essentiels vécus

---

<sup>19</sup> Alfred Agyenta, *To see your face is like seeing the face of God*, Thèse, p. 49.



socialement ou spirituellement et capables d'être appliqués dans la vie sociale ou religieuse. Les deux frères, ainsi que des personnages tiers, ont pu développer des éléments qui ont les potentialités de produire la paix entre les ennemis.

## **7.2 Genèse 32–33 comme paradigme de réconciliation**

Dans la section précédente, nous avons identifié les composantes essentielles qui ont facilité la rencontre et la réconciliation de Jacob et Ésaü. Nous examinerons maintenant comment l'ensemble de ces éléments du récit de Jacob et Ésaü peuvent servir de paradigme pour la réconciliation, comme un modèle susceptible d'être utilisé dans d'autres communautés sociales en conflit. Lorsqu'ils sont adaptés au contexte, ces éléments suggèrent des pratiques et des attitudes qui ont des potentialités d'apporter la paix communautaire.

Dans la société des Baluba, par exemple, comme dans d'autres groupes ethniques, le récit de la réconciliation de Jacob et Ésaü constitue un modèle du processus de réconciliation réussie. Ce paradigme peut s'appliquer à différents groupes sociaux lorsqu'on considère la notion de généalogie et d'héritage de pouvoir dans le contexte des familles et des communautés ethniques en Afrique<sup>20</sup>. Le concept d'appartenance à une famille ou à un groupe social quelconque influence le comportement des populations concernées et peut soit favoriser la cohésion sociale, soit générer fréquemment des conflits entre individus ou familles. Les analyses de Genèse 32–33 permettent donc d'examiner chez Jacob et Ésaü : a) la volonté de rechercher la réconciliation, b) la réparation des torts causés aux autres, c) le besoin d'intégration des protagonistes dans la vie sociale, d) l'aveu et la confession des torts, e) le pardon et l'oubli des torts, f) le partage des richesses, g) la spiritualisation des démarches de réconciliation. Dans leur manière de régler les conflits, Jacob et Ésaü deviennent un paradigme qui inspire les familles et les communautés dont les relations sont profondément brisées.

---

<sup>20</sup> Lévi Ngangura Manyanya, *La fraternité de Jacob et d'Ésaü*, p. 348.

### 7.2.1 Les éléments représentatifs du paradigme

#### *a. La volonté de rechercher la réconciliation*

Par sa détermination de parvenir à la réconciliation, Jacob manifeste une volonté de privilégier la paix et il obtient finalement gain de cause. Jacob est poussé par le besoin de retourner dans son pays conformément aux instructions de Dieu à Bethel. Il a acquis la bénédiction, mais il devient un homme de conflit et de peur. Suite au vol de la bénédiction, il a provoqué chez son frère Ésaü un esprit de vengeance qui l'oblige de se réfugier chez son oncle Laban. Ensuite Jacob connaît des difficultés avec son oncle Laban à propos de l'accroissement de son bétail. Vis-à-vis d'Ésaü, Jacob a été un offenseur, mais en face de Laban, il est une victime rusée. Malgré son stratagème avec les troupeaux de son oncle, Jacob subit lui-même la ruse des autres et risque de perdre son cheptel. Il doit chercher des stratégies pour se réconcilier avec Laban, et aussi réhabiliter ses relations avec son frère Ésaü dont il a usurpé la bénédiction paternelle. Dans ces circonstances, c'est seulement après ses démarches de réconciliation que Jacob peut retourner en paix en Canaan. Jacob doit ainsi se montrer comme un homme animé d'une bonne volonté dans la recherche des solutions pacifiques<sup>21</sup>.

Dès lors que Jacob est dans la crainte permanente qu'Ésaü ne vienne exécuter son projet de vengeance, il entreprend des contacts avec lui. Par l'entremise de ses messagers, Jacob l'informe de son retour de chez son oncle Laban. Il lui fait en même temps l'annonce d'importantes richesses qu'il ramène et de sa nombreuse descendance qui vient avec lui. Jacob espère donc que cette façon de se rapprocher de son frère protégera sa descendance et ses richesses. Cette volonté de privilégier la paix est aussi implicitement visible chez Ésaü lorsqu'il se met en route pour rencontrer Jacob. Que se serait-il passé si son frère Ésaü n'avait pas de volonté de pardon et d'ouverture positive à une réconciliation en paix? Jacob et Ésaü ont tous deux la volonté de travailler pour la paix et de sauver la fraternité.

---

<sup>21</sup> Tokunboh Adeyemo (dir), *Commentaire biblique contemporain*, col. Afrique en tête, Abidjan, Côte d'Ivoire, Centre de publications évangéliques, 2008, p. 66.

Les démarches de Jacob et Ésaü constituent un modèle de volonté qui interpelle les familles, ainsi que les leaders politiques congolais chez qui on observe souvent le manque de volonté de mettre fin aux conflits. Les négociations de paix et les démarches de la réconciliation échouent parce que certains protagonistes ne manifestent aucune volonté de terminer les conflits<sup>22</sup> : plusieurs accords signés pour rétablir la paix, sont par la suite violés avant leur mise en application, entraînant ainsi des conflits dans des proportions plus violentes et meurtrières. Certains leaders profitent parfois des conflits pour prendre le pouvoir par les armes. Lorsque la situation de paix dégénère à cause des hostilités, les protagonistes bénéficient de certains avantages de la guerre : politiquement, ils accèdent au pouvoir et économiquement, ils s'enrichissent au détriment de la population dont ils prétendent défendre les intérêts.

Suite à cette confusion qu'ils créent délibérément, les politiciens récupèrent la situation d'un pays désemparé et s'appuient sur leurs groupes ethniques pour accéder au pouvoir et accroître leurs richesses, entraînant des divisions et des luttes interethniques. L'accession au pouvoir est donc devenue comme une victoire sur les adversaires et sur leurs ethnies. Chaque candidat utilise les ethnies pour consolider sa force et son charisme aux élections. Des rivalités interethniques naissent ainsi de l'utilisation subjective et abusive des différences ethniques. Le leader politique ne favorise que son groupe ethnique sur le plan économique ou politique et n'assure que la protection de son entourage. Le pouvoir est alors considéré comme la propriété de l'ethnie et est conservé avec le concours des membres de celle-ci<sup>23</sup>. En retour, ces derniers y bénéficient de la sécurité et des richesses. Nous rappelons aussi que pendant les années 1960, à l'indépendance de la RD Congo, les partis politiques étaient formés sur la base ethnique. Des associations socioculturelles tribales devenaient des partis politiques, tout en sachant qu'elles n'avaient pas de mandat ni d'idéologies essentiellement politiques<sup>24</sup>. Ces partis politiques « ethniques » portaient des noms de leurs ethnies respectives. Nous supposons

---

<sup>22</sup> Patricia Daley, « **Challenge to Peace**: Conflict resolution in Great Lakes region of Africa ». Site: Third World Quarterly, vol. 27, n° 2, pp. 303-319, 2006. <http://www.jstor.org/stable/4017676>. Consulté en ligne le 09 mai, 2014.

<sup>23</sup> Xavier Bienvenu Kitsimbou, *La démocratie et les réalités ethniques*, p. 99.

<sup>24</sup> Jean Masangu-a-Mwanza, *Mémoires d'un ambassadeur*, p. 9-10.

que ce « phénomène politique » a rendu des groupes ethniques plus actifs dans les démarches politiciennes, les uns devenant plus agressifs envers les autres. Ce genre de « tribalisme politique » donne souvent des avantages et des facilités aux uns et fait basculer les autres groupes dans la marginalisation, la pauvreté et la frustration<sup>25</sup>. Cette attitude crée aussi des tensions et des révoltes parmi les populations. Aujourd'hui cette méthode développe considérablement l'esprit de l'exclusion des uns par les autres, surtout ceux qui ont une appartenance sociale différente.

La volonté de se réconcilier est donc un élément essentiel dans le processus où Jacob amorce les démarches de réconciliation et Ésaü y souscrit pour réussir la restauration des relations. La volonté de retrouver la paix crée des opportunités pour chacun d'accroître ses richesses et met en œuvre les actions qui ont des potentialités pour résoudre le conflit et de restaurer les relations brisées. Pour arriver à une véritable paix sociale, ce modèle doit se pratiquer dans les milieux où sévissent des violences entre individus ou entre groupes ethniques. La volonté de se réconcilier permet donc aux parties en conflits de se rencontrer, de dialoguer et de réparer les relations brisées pour l'intérêt de l'ensemble de la population.

#### *b. Réparation des torts*

Dans le récit de Genèse 32–33, Jacob prend conscience de ses fraudes passées et il cherche à compenser, dans une perspective de justice réparatrice, les torts causés à Ésaü, la victime. La réparation témoigne donc de la prise de conscience des offenseurs qui reconnaissent leur culpabilité et avouent leur responsabilité dans les hostilités. L'objectif ultime de ces démarches est de favoriser le rapprochement et la façon de faire la justice sur les fautes entre les offenseurs et les offensés<sup>26</sup>.

La réparation qu'effectue Jacob peut s'interpréter de deux manières : d'abord comme une façon de rendre à la victime une justice morale, ensuite comme un acte qui lui assure une justice matérielle. Par des gestes de prosternation, Jacob fait une réparation

<sup>25</sup> Xavier Bienvenu Kitsimbou, *La démocratie et les réalités ethniques*, p. 99.

<sup>26</sup> Cheikh Faye, *Justice réparatrice et théorie de la responsabilité*, p. ii.

morale à Ésaü; cela se présente comme une façon de lui reconnaître la supériorité, et de le réhabiliter, en quelque sorte, dans son droit d'aînesse. Ensuite l'effort de Jacob d'offrir un énorme présent, suppose la réparation matérielle suffisante, comme pour compenser à la perte de la bénédiction et les bénéfices qu'il en a tirés.

Dans la majorité des cas, la manière de faire la réparation n'est pas imposée. Le geste de Jacob vient de sa conviction intérieure démontrant une volonté qui contribue à la réussite du processus et assure la durabilité et l'application des conclusions acquises. En tant que geste symbolique, l'offenseur ne verse généralement pas une réparation de valeur très considérable, exception faite ici du cas de Jacob. Ce dernier veut assurer la productivité des troupeaux de son frère. Tout comme Ésaü hésite à prendre le cadeau, la réparation est parfois acceptée ou refusée dans certaines cultures sans compromettre le succès de la réconciliation. Elle ne compense pas la perte et son rôle reste de soulager les victimes. L'offre de Jacob est un énorme présent, mais Ésaü ne l'accepte que parce qu'il est redéfini comme une action de grâce.

Le modèle sud-africain de la réparation procède de manière particulière. De la façon dont Desmond Tutu l'a mis en œuvre, ce modèle exige seulement que chaque offenseur avoue ses actions passées en disant sincèrement toute la vérité. En faisant cela, on considère que l'offenseur a assuré déjà la réparation du tort fait à la victime. Ainsi il obtient le pardon sans avoir versé une compensation matérielle, même symbolique. Certains pessimistes politiques accusent Desmond Tutu d'avoir christianisé le sens et les démarches de la réparation. Mais elle correspond plutôt à la forme traditionnelle de réconciliation faite dans l'esprit de *ubuntu*<sup>27</sup>. Le fait que la réparation ait lieu sans aucune compensation matérielle met davantage en évidence la dimension spirituelle de la réconciliation.

Les avis sur la forme de réparation sont diversement partagés. Certaines victimes demandent une justice punitive plutôt que d'encourager une justice réparatrice qu'elles accusent d'impunité parce que les individus restent irresponsables des actes commis. On

---

<sup>27</sup> *Vérité, réconciliation, réparation*, sous la direction de Barbara Cassin, Olivier Cayla et Philippe-Joseph Salazar, "Le genre humain", Paris, Seuil, 2004, p. 116-117.

peut se demander si la punition se révèle efficace dans l'éducation et l'intégration des offenseurs. Souvent on a recours à la justice pénale comme une des solutions appliquées à l'égard des offenseurs. Cependant, comme le remarque Cheikh Faye, le «châtiment [...] ne permet ni la pacification ni la démocratisation. Il devient, dès lors, explicite que la sortie de crise peut prendre des voies autres que celle de la sanction pénale<sup>28</sup> ». Les analyses démontrent aussi que la justice réparatrice remet les victimes dans leur droit et assure l'intégration sociale des offenseurs et des offensés. Selon les résultats qu'elle offre, la réparation guérit donc et prend en charge l'offenseur et la victime<sup>29</sup>. C'est de cette façon qu'elle favorise le rétablissement de la paix et l'acquisition pacifique de la réconciliation entre les ennemis.

L'attitude de réparation pour rendre justice aux victimes, notamment à la population paupérisée, devait s'appliquer dans les communautés congolaises où les pauvres perdent leur espoir dans la manière dont on leur rend justice. Il y a encore certaines faiblesses dans la procédure employée pour rendre justice à certaines victimes. Nous rappelons que la société traditionnelle a pu travailler aussi sur l'égalité des chances pour protéger l'équilibre social des populations. Pour compenser à quelques lacunes et connaître une fin heureuse des hostilités, on peut toutefois recourir aussi à d'autres démarches telles que le dialogue, la confession, le pardon, etc. comme étapes du processus d'une réconciliation réussie.

*c. L'intégration sociale de l'offenseur et de la victime*

Suite aux rivalités avec son frère Ésaü, Jacob quitte la famille et se réfugie chez son oncle Laban. Son absence suppose une sorte d'exclusion de la vie de famille. Il commence une vie différente, en dehors des membres de famille. Par son retour et sa réconciliation avec Ésaü, Jacob semble être réintégré dans la famille bien qu'il ne partage pas la demeure commune avec les autres membres de famille.

---

<sup>28</sup> Cheikh Faye, *Justice réparatrice et théorie de la responsabilité*, p. ii.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 3.

L'intégration met ensemble les protagonistes dans une communauté sociale et tient compte de leur différence. Jacob et Ésaü sont les deux chefs des clans aux caractéristiques différents à leur naissance (Gn 27. 25-27). Ésaü est décrit naturellement comme roux. Il est chasseur et met son temps à parcourir la brousse pour trouver le gibier. Jacob, lui, reste dans la tente, supposé servir sa mère Rebecca dans les activités domestiques. L'interprétation de ces différences donne aux parents à manifester la préférence pour l'un ou pour l'autre fils. Le texte précise qu'Isaac a de la préférence pour Ésaü à cause du gibier et Rebecca préfère Jacob qui reste avec elle dans les tentes. La préférence des parents est aussi cause de l'exclusion de l'un et l'autre ainsi que des rivalités à différents endroits de la Genèse : elle génère le conflit entre Jacob et Ésaü; la préférence de Jacob pour Rachel est aussi source de rivalité entre Léa et Rachel, deux sœurs mariées à un même homme; enfin, la préférence de Jacob pour son fils Joseph cause de l'aversion chez ses frères.

La réconciliation ouvre la porte à l'intégration de Jacob et Ésaü sans confrontation, malgré leurs différences. Maintenant les deux frères s'acceptent et se respectent mutuellement. Même séparés, chacun peut assurer la prospérité de sa famille et de ses affaires. La question de la différence est à la base des conflits dans les familles, communautés ou groupes ethniques en Afrique. Généralement influencés par leur vision du monde, les membres d'un groupe se soutiennent mutuellement parce qu'ils partagent les mêmes caractéristiques sociales et ethniques. Nous avons observé précédemment que le pouvoir est aussi souvent conservé avec l'aide des membres de son groupe social, en référence à la tradition d'héritage familial. Depuis les premiers conflits de 1958, avant l'indépendance, l'exclusion des uns de la gestion des biens communs est la cause des conflits. Le modèle d'intégration de Jacob et Ésaü est un paradigme pour la cohésion sociale, outil de rassemblement des populations dans la diversité à différents niveaux, local, régional et national. L'intégration réussira lorsque chaque individu ou groupe sera capable d'accepter et de respecter les autres, eu égard à la différence qui les caractérise.

*d. Aveu et confession des torts*

Lors de sa démarche de réconciliation, Jacob ne cherche pas à revenir sur les événements qui ont été la source des rivalités. Il sait très bien qu'il a agi frauduleusement envers son père et son frère Ésaü en s'appropriant la bénédiction destinée à l'aîné. Jacob sait aussi que ce dernier menaçait de se venger un jour. Il n'avoue pas formellement ses fautes. Mais en envoyant ses serviteurs au-devant d'Ésaü avec un présent, en l'appelant son « seigneur » et en se prosternant devant lui sept fois, Jacob reconnaît ses torts et il les confesse par des gestes d'humilité et de déférence. Il montre ainsi que sa faiblesse physique suscite chez lui une force morale qui conduira à une réconciliation au lieu d'un affrontement violent<sup>30</sup>. Ce comportement semble satisfaire Ésaü, qui n'exige pas une humiliation excessive de la part de son frère.

Comme nous l'avons dit ci-haut, cet exemple est semblable à la démarche sud-africaine de reconnaissance des torts qui passe par l'aveu de la vérité des faits à travers le *ubuntu* pour obtenir gratuitement le pardon. Mais ici, le geste remplace la parole. Agyenta fait observer que, dans certains cas, ce genre d'aveu symbolique peut être plus significatif que des paroles et s'avère parfois le seul moyen de parvenir à la paix et à la réconciliation<sup>31</sup>.

Dans la société traditionnelle luba, le processus de réconciliation exige une confession et un aveu, ce qui est une façon de rappeler à l'offenseur ses fautes et de le rendre vigilant dans l'avenir. Il arrive aussi qu'on renonce à cette exigence qui privilégie la restauration des relations et garantit la cohésion sociale. Le leader congolais trouve ici une confirmation de cette manière d'accorder gratuitement le pardon en famille et ailleurs.

Sans rappeler forcément à l'offenseur ses fautes et l'humilier de manière excessive, l'aveu et la confession faites avec amour, dans la vérité et avec sincérité, constituent un acte qui privilégie la restauration des relations et qui renforce la cohésion

<sup>30</sup> Voir Walter Brueggemann, *Genesis*, p. 271.

<sup>31</sup> Alfred Agyenta, « **Reconciliation** from a **Biblical Perspective** », p. 43.



sociale entre les parties en conflit, ainsi qu'entre les membres de toute la communauté entière.

*e. Pardon et oubli des torts*

Dans l'épisode de sa réconciliation avec Ésaü, la faveur que recherche Jacob va ensemble avec le pardon. Dans une sorte de complémentarité, le pardon a comme objectif d'obtenir la faveur devant Ésaü, et de calmer sa colère pour les torts qu'il lui a faits. Si Ésaü ne pardonne pas, il ne pourra pas accorder la faveur. L'importance du pardon se situe donc dans l'objectif ultime que l'on veut atteindre: la faveur, la paix ou la réconciliation, comme objectif principal des démarches<sup>32</sup>. Le processus de demande du pardon est entrepris par Jacob, l'offenseur et sera accueilli selon la volonté d'Ésaü, la victime. Ainsi il renonce à la vengeance et répond positivement à l'initiative de l'offenseur<sup>33</sup>.

Des discussions sont souvent soulevées pour savoir si on peut pardonner et oublier, ou s'il est possible de pardonner et de garder la mémoire des faits passés. On ne peut évidemment pas ignorer ou oublier les faits *avant* de les pardonner. Dans Genèse 32–33, on ne dit pas explicitement si Ésaü s'est souvenu des hostilités passées. Mais il semble bien que ni Jacob ni Ésaü n'ont oublié les événements survenus vingt ans plus tôt. À plusieurs endroits le texte parle de la crainte de Jacob d'une probable vengeance de son frère Ésaü. Jacob suppose donc qu'Ésaü se rappelle encore des torts dont il a été victime. Les préparatifs de Jacob pour la rencontre constituent des stratégies pour calmer la colère d'Ésaü.

Les deux frères pouvaient se souvenir des rivalités sans raviver le passé dans tous ses détails. Pour eux, l'essentiel est de restaurer des relations permettant de renouveler et de reconstruire la vie sociale<sup>34</sup> en vue de garantir la réconciliation acquise.

---

<sup>32</sup> Steve Robitaille, « La réconciliation comme objectif social ultime du pardon : la théologie de la réconciliation de Miroslav Volf », dans *revue Scriptura, Nouvelle série*, vol. 5, n° 2, Montréal, Faculté de théologie et des sciences des religions, Université de Montréal, 2003, p. 61.

<sup>33</sup> Alfred Agyenta, « **Reconciliation** from a **Biblical Perspective** », p. 43.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 38.

Les Écritures invitent au pardon ceux qui sont en conflit, sans mentionner la question du souvenir ou de l'oubli des torts : le pardon seulement est recommandé. Le paradoxe se présente lorsque certains commentateurs appellent à « pardonner et oublier », tandis que d'autres construisent des monuments en mémoire de durs souvenirs. Toutefois on pardonne sans oublier pour que « la mémoire rappelée serve à nous garder vigilants contre l'ignorance, le déni ou l'indifférence qui permettent la reproduction du mal »<sup>35</sup>. Il est naturel que lorsque le pardon est accordé, l'oubli de l'offense que l'on a subie viendra de lui-même<sup>36</sup>.

Le récit de Genèse 32–33 présente le paradigme d'Ésaü comme un exemple de pardon pour les Africains qui gardent une rancune meurtrière sans trouver les stratégies d'en sortir. Il faudrait donc se rappeler du souci de la famille africaine dont la vision du monde invite les membres qui sont des frères et sœurs à se pardonner les torts passés et de garder la cohésion communautaire. Sans oublier ni se conduire comme si rien ne s'était passé et qu'aucun préjudice n'avait été causé, il faut éviter de toujours revenir sur les mauvais souvenirs passés<sup>37</sup>. Lorsque la réconciliation a été acquise, les deux frères ont vécu en paix à Séir et à Sichem.

*f. Le partage des richesses et du pouvoir*

Après l'acceptation du présent, Jacob et Ésaü ont ainsi pu partager les biens et le pouvoir. Ils se sont séparés et désormais chacun a un territoire propre à lui avec un pouvoir de devenir chef de clan à Séir ou à Sichem. Cette attitude témoigne de l'acceptation de l'autre et du respect de la différence et du statut de chacun. La bénédiction qui est à la base des rivalités suppose que chacun accumule des richesses matérielles et garde le pouvoir sur les autres enfants de la généalogie d'Abraham. Le partage des richesses et du pouvoir réduit la tension, rapproche davantage Jacob et Ésaü et restaure leurs relations.

---

<sup>35</sup> Richard Lalonde, « ...car ils ne savent pas ce qu'ils font », *revue Scriptura*, Nouvelle série, vol.5, n° 2, Montréal, Faculté de théologie et de sciences des religions, Université de Montréal, 2003, p. 31-45.

<sup>36</sup> *Ibidem*.

<sup>37</sup> Tokunboh Adeyemo (dir), *Commentaire biblique contemporain*, p. 66.

Jacob et Ésaü sont tous deux bénis par Dieu. Chacun a « tout » et n'a pas besoin d'envier l'autre et de le combattre pour des richesses. L'utilisation d'une expression semblable par Jacob et Ésaü (Gn 33. 9, 11) suggère qu'ils ont tous deux acquis des richesses abondantes. L'échange entre le présent et l'invitation d'Ésaü est probablement une marque de disposition mutuelle à donner et à recevoir dans le partage de leurs biens, contrairement à l'égoïsme de certains leaders politiques africains. L'enrichissement illicite est à la base des plusieurs conflits. Le partage des biens et la bonne gestion des richesses communes met fin à l'enrichissement personnel et à la stratégie d'appauvrir les autres.

*g. La spiritualisation des démarches de réconciliation*

Le caractère spirituel de la réconciliation de Jacob et Ésaü se situe dans le pouvoir transformateur de Dieu qui a changé leur attitude. Il a orienté leurs démarches vers le dénouement et la résolution des rivalités. Les promesses faites par Dieu, la présence de ses anges et le changement d'attitude de Jacob sont autant d'éléments qui ont eu un impact sur la vie spirituelle de Jacob. Ensuite le changement de Jacob influence le comportement d'Ésaü : alors Jacob le « regarde comme on regarde Dieu ». L'acte d'Ésaü suggère qu'il est aussi inspiré de Dieu pour devenir généreux envers Jacob et agir comme Dieu le fait dans sa façon de faire grâce et de pardonner<sup>38</sup>. La paix véritable et la réconciliation exigent la transformation intérieure et le changement d'attitude des protagonistes.

Dans un processus de réconciliation, il est important que chacun soit conscient de ses limites et de ses faiblesses spirituelles et aspire au changement de soi. Que chacun apprenne à renoncer à des relations fondées seulement sur la famille, sur des richesses, sur la compétition et la ruse et parvienne à développer des relations transparentes vécues dans la transformation spirituelle. Jacob et Ésaü partagent une expérience spirituelle avec Dieu qui a contribué au succès de la réconciliation. Ils sont ainsi un modèle de spiritualité dans la réconciliation des individus et au sein des communautés sociales et religieuses.

---

<sup>38</sup> Alfred Agyenta, *To see your face is like seeing the face of God*, Thèse, p. 49.

Aujourd'hui, la spiritualisation de la réconciliation réside dans l'action spirituelle que mène l'Église dans les démarches de restauration des relations. À différents niveaux, quelle que soit la typologie des conflits, elle appelle à la cessation des hostilités et conduit à la réconciliation des parties adverses. De plus elle est appelée à jouer efficacement son rôle dans la mission de pacification et de réconciliation des communautés en conflit au niveau local, régional et national. Dans son action transformatrice d'hommes et des femmes, l'Église propose continuellement des pratiques et des attitudes qui ont des potentialités d'apporter la paix communautaire.

L'Église dispose des structures organisées qui assurent le développement social, économique et politique aux populations pauvres. Son action a un impact sur la vie spirituelle de la communauté. Pendant les guerres qu'a connues la RD Congo, les réseaux de l'Église catholique ont mis en œuvre des initiatives de la cessation des hostilités et des conflits, s'impliquant notamment dans la tenue du dialogue inter-congolais à Sun City, en Afrique du Sud<sup>39</sup>. Les démarches de l'Église Méthodiste avaient conduit au dialogue et à la réconciliation entre l'armée congolaise et les milices combattantes<sup>40</sup>. L'évêque Ntambo Nkulu fut chargé par le gouvernement de faire la médiation entre la milice « Maï maï » à qui l'on a demandé de se rendre et de rencontrer les officiers de l'armée régulière pour un dialogue pacifique dans la ville de Kamina. La réconciliation s'est donc faite sans heurt entre les deux forces qui se battaient depuis des années.

La spiritualité des communautés sociales est donc visible pendant la période des conflits. La plupart d'institutions du pays et des organisations religieuses sont favorables à l'autorité de l'Église d'orienter les démarches qui conduisent à la paix dans les communautés locales ou dans le pays entier. Les hommes de foi doivent renforcer leur engagement dans la réconciliation des familles, des combattants et des politiciens, souvent lésés par le climat politique insupportable<sup>41</sup>. Cependant l'Église ne doit pas se complaire dans des assemblées dominicales bien pleines, ni se réjouir d'une spiritualité

---

<sup>39</sup> Ayo Whetho, Okele Uzodike, « *Religious Networks in Post-Conflict Democratic Republic of the Congo. A Prognosis* », African Journal Online, vol 8, N° 3 (2008).  
<http://www.ajol.info/index.php/ajcr/article/view/39431> (consulté le 15 avril 201).

<sup>40</sup> Mgr Ntambo Nkulu Ntanda, entrevue faite à Lubumbashi.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

d'enthousiasme, mais elle a le rôle de promouvoir la transformation spirituelle des sociétés et le changement des systèmes institutionnels pour former une société qui aspire au progrès de tous en face de Dieu<sup>42</sup>. Les périodes de guerres montrent surtout l'engouement des groupes de prière avec des veillées de prière où l'on demande à Dieu de neutraliser l'ennemi et peut-être de le rendre vulnérable. Par contre Jacob ne prie pas que Dieu fasse mal à son frère Ésaü. Il sollicite plutôt l'intervention de Dieu pour qu'il le protège de la main d'Ésaü, et que la rencontre avec son frère se fasse sans affrontement.

L'Église étant « Famille de Dieu »<sup>43</sup> où vivent les membres originaires de diverses ethnies, une lecture de la fraternité de Jacob et d'Ésaü nous appelle à former une communauté d'amour. Au sein de cette « famille », les membres sont invités à privilégier la paix et à encourager le respect de la différence, de l'acceptation de l'autre, parfois, même au prix du renoncement de soi. En s'appuyant sur la fraternité et la réconciliation de Jacob et d'Ésaü, il est possible d'éviter « l'exclusion, la domination ainsi que toute forme d'élimination de l'homme par l'homme »<sup>44</sup>.

En résumé, l'analyse de Gn 32–33 montre que le récit de Jacob et Ésaü est un véritable paradigme pour les communautés sociales en conflits et qui cherchent des solutions pour la réconciliation des protagonistes. L'ensemble des composantes identifiées constitue un modèle pratique susceptible d'être utilisé dans différents groupes sociaux, moyennant une adaptation d'éléments conformément au contexte. Ces démarches proposent des pratiques et des attitudes qui peuvent réellement conduire les protagonistes à la réconciliation effective et d'apporter la paix communautaire durable.

---

<sup>42</sup> L'Afrique et la Réconciliation, dans le site Salesians of Don Bosco : [http://www.sdb.org/en/Departments/Missions/Experiences/Ebugu\\_mai\\_juillet\\_2012](http://www.sdb.org/en/Departments/Missions/Experiences/Ebugu_mai_juillet_2012), consulté en ligne le 20 janvier 2013.

<sup>43</sup> La notion de l' « Église Famille de Dieu » est une affirmation de l'existence de la communauté de ceux qui croient en Christ et qui sont devenus « enfants de Dieu », en référence à 1Jean 1. 22. Donc ceux qui sont enfants de Dieu, appartiennent à la « Famille de Dieu ». Voir Nestor Ngoy Katahwa (Mgr), « À la recherche des fondements théologiques du concept 'Église Famille de Dieu' », dans *Revue Africaine de Théologie*, Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, vol. 26, n° 51, avril 2003, p.69.

<sup>44</sup> Lévi Ngangura Manyanya, *La fraternité de Jacob et d'Ésaü*, p. 352.

### 7.3 Appropriation chrétienne de Genèse 32–33

Le récit de Gn 32–33 n'est pas repris dans le NT, mais le thème de réconciliation y revient quelquefois. Il a été étudié notamment par J.-M. Sevrin. Celui-ci constate que l'appel à la réconciliation est assez rare dans le NT. Il est particulièrement présent dans quelques paroles de Jésus intégrées au Sermon sur la montagne et dans l'invitation de l'apôtre Paul à la réconciliation des membres dans les Églises qu'il a fondées (Mt 5. 23-24; Rm 5.10-11; 2 Co 5. 18-20; Col 1. 20-22; Ep 2. 16)<sup>45</sup>. Dans l'enseignement de Jésus, selon Sevrin, la réconciliation est d'abord considérée dans un contexte éthique, comme une restauration de relations humaines fondées sur l'amour du prochain. Chez Paul, le thème de la réconciliation des hommes avec Dieu est une manière d'exprimer la réalité du salut.

Pour les fins de notre thèse, l'appropriation chrétienne de Genèse 32–33 consiste à examiner quelques-uns de ces textes représentatifs de l'enseignement de Jésus et de Paul sur la réconciliation et à les mettre en dialogue avec le récit de la réconciliation de Jacob et Ésaü. Notre objectif est de suggérer une appropriation par les chrétiens du modèle de réconciliation dégagé de Genèse 32–33 en indiquant comment ce texte de l'Ancien Testament peut être relu à la lumière de ces messages du Nouveau Testament et actualisé dans le contexte de l'Église d'aujourd'hui en Afrique<sup>46</sup>.

Nous avons retenu pour ce faire les passages de Mt 5. 21-26 et 2 Co 5. 11-21 qui nous paraissent particulièrement pertinents. Après avoir examiné chacun des deux textes, nous ferons un rapprochement entre certains aspects de leur message, les conclusions de notre analyse du récit de Genèse 32–33 et le contexte africain contemporain dans lequel les chrétiens peuvent jouer un rôle actif pour rapprocher, au sein de leurs Églises, en famille et dans les groupes ethniques, les personnes ou les groupes divisés par des tensions et des conflits de différentes natures.

---

<sup>45</sup> Jean-Marie Sevrin, « La réconciliation dans le nouveau Testament », *Irénikon*, 69/1 (1996), p. 46-59. Voir aussi l'art. de A. A. Das, « Reconcile, reconciliation » *NIDB* 4 (2009) p. 745-748.

<sup>46</sup> Pour une approche similaire, voir André Kabasele Mukenge, « La réception de l'Ancien Testament dans les Actes des Apôtres... », dans *Revue Africaine de Théologie*, Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, vol. 26, n° 51, avril 2002, p. 123.

### 7.3.1 La réconciliation dans l'enseignement de Jésus (Mt 5. 21-26)

#### a. *Interprétation du texte*

Dans le Sermon sur la montagne (Mt 5–7), Jésus invite les disciples à développer des relations qui permettent une adoration et un culte véritables à Dieu. Il exhorte à l'amour, à une attitude juste, au pardon, à la charité et à la paix. Jésus appelle ses auditeurs à être des artisans de paix (5. 9), à éviter la colère contre le prochain (5. 22), à se réconcilier avant de faire une offrande à Dieu (5. 23-24), à régler les différends hors-cours (5. 25-26). Il s'oppose à la vengeance (5. 38-39), encourage à aimer l'ennemi (5. 43-48), à pardonner les torts (6. 12), à traiter les autres comme on voudrait être traité soi-même (7. 12). Il s'agit en somme, selon l'enseignement de Jésus, d'agir de manière à favoriser la paix, l'unité et la communion dans ses relations avec les autres.

Le Sermon sur la montagne comporte une série de six « antithèses »<sup>47</sup> dans lesquelles Jésus invite à retrouver l'esprit de la Loi de Moïse au-delà de son interprétation reçue (Mt 5. 21-48): « Vous avez appris qu'il était dit (...), mais moi je vous dis (...) » (Mt 5. 21- 22, 27-28, etc.). Dans ces antithèses, selon H. D. Betz, Jésus réinterprète l'ensemble de la Torah à la lumière du commandement sur l'amour du prochain (Lv 19. 18 cité en Mt 5.43)<sup>48</sup>. Nous nous arrêterons à la première antithèse, celle où Jésus explique sa compréhension du commandement qui interdit le meurtre (Mt 5. 21-26). Cette péricope comporte trois parties. Jésus reformule l'interprétation du commandement en un appel à réprimer sa colère (5. 21-22); puis il donne un exemple de la manière dont cela peut s'appliquer aux relations avec le frère (5. 23-24) et avec l'adversaire (5. 25-26)<sup>49</sup>.

<sup>47</sup> Une antithèse est une formulation ou argumentation en opposition à la thèse proposée, donc à l'énoncé qui est dans la Loi. Certains commentateurs ont substitué ce terme par « contre-thèse » pour ressortir le contraste. Voir M. Marcel Dumais, *Le Sermon sur la montagne : état de la recherche, interprétation, bibliographie*, Paris / Sainte-Foy (Québec), Letouzey et Ané, 1995, p. 181-190.

<sup>48</sup> H. D. Betz, *The Sermon on the Mount*, (Hermeneia), Minneapolis, Fortress, 1995, p. 204-205.

<sup>49</sup> Plan proposé par D. A. Hagner, *Matthew 1–13*, (WBC 33A), Dallas, Word, 1993, p. 115.

*vv 21-22 Une interprétation de l'interdit du meurtre*

<sup>21</sup> Vous avez entendu qu'il a été dit aux anciens: Tu ne tueras point; celui qui tuera est passible de jugement.

<sup>22</sup> Mais moi, je vous dis que quiconque se met en colère contre son frère est passible de jugement; que celui qui dira à son frère: Raca ! mérite d'être puni par le sanhédrin; et que celui qui dira: Insensé ! mérite d'être puni par le feu de la géhenne.

Le commandement cité en Mt 5. 21, « Tu ne tueras point », provient du Décalogue (Ex 20. 13) : il s'agit d'une interdiction générale exprimée sous forme d'impératif négatif, sans précision additionnelle. La fin du verset, « celui qui tuera est passible de jugement », ne fait pas partie du commandement. C'est plutôt l'expression d'une règle traditionnelle qui prescrit ce qu'on doit faire avec celui qui a tué. Le commandement est ainsi réduit à sa dimension criminelle et légale.

Jésus déplace la question en disant que ce n'est pas seulement le meurtrier qui est passible de jugement, mais « quiconque se met en colère contre son frère ». Plusieurs raisons peuvent expliquer ce déplacement<sup>50</sup>. D'abord, la colère est une des racines du meurtre : le péché du meurtre commence par la colère qui incitera éventuellement à l'acte proprement dit.

De plus, dans la perspective de Jésus, la colère correspond à la haine; elle est incompatible avec l'amour du prochain, comme le montre la juxtaposition des deux commandements dans le Lévitique : « Tu ne haïras point ton frère dans ton cœur [...] Tu ne te vengeras point, et tu ne garderas point de rancune contre les enfants de ton peuple. Tu aimeras ton prochain comme toi-même » (Lv 19. 17-18).

Enfin, le frère est le premier concerné car il est la personne la plus proche et celle avec laquelle les contacts sont les plus fréquents. L'interdit du meurtre n'est donc pas seulement une règle qui s'applique dans des circonstances exceptionnelles; il implique qu'on pratique l'amour du prochain au quotidien d'abord dans son entourage immédiat.

---

<sup>50</sup> H. D. Betz, *The Sermon on the Mount*, p. 219.



Jésus renchérit par deux illustrations concrètes (v. 22). C'est aussi à cause de la colère, parfois, qu'on se livre à des insultes comme « Raca » ou « insensé ». Pour Jésus, ce comportement est aussi grave que le meurtre et est passible des plus hautes sanctions (« le sanhédrin », « le feu de la géhenne »), car il contrevient lui aussi au commandement fondamental de l'amour du prochain. Si le premier exemple mentionne à nouveau le « frère », le second semble élargir la perspective : « Celui qui dira... » (v. 22). L'invitation de Jésus vise donc à développer une attitude éthique non seulement envers « le frère », mais aussi envers tous les humains<sup>51</sup>.

C'est sur l'arrière-plan général de cette règle morale que Jésus parle de réconciliation, pour montrer la manière de l'appliquer. Plutôt que par la violence verbale ou physique, il demande de résoudre les conflits par la réconciliation<sup>52</sup> qui doit être préalable à l'offrande d'un sacrifice et même préférée au recours aux tribunaux.

#### *vv. 23-24 La réconciliation avant le sacrifice*

<sup>23</sup> Si donc tu présentes ton offrande à l'autel, et que là tu te souviennes que ton frère a quelque chose contre toi,

<sup>24</sup> laisse là ton offrande devant l'autel, et va d'abord te réconcilier avec ton frère; puis, viens présenter ton offrande.

Les versets 23-24 sont rattachés au récit comme illustration à l'antithèse précédente. Jésus semble y établir un lien étroit entre la communion ou la réconciliation avec Dieu, exprimée par le sacrifice, et celle avec son frère<sup>53</sup>. Dans cette illustration, l'homme qui vient présenter une offrande au Temple se rappelle que son frère a « quelque chose » contre lui, ce qui, apparemment invaliderait la signification et la valeur même de son sacrifice<sup>54</sup>. Il le laisse là, peut-être devant l'autel, pour aller d'abord se réconcilier avec son frère. Il faut en déduire qu'on ne peut pas prétendre avoir de bonnes

<sup>51</sup> Donald A. Hagner, *Matthew 1-13*, p. 116.

<sup>52</sup> Jean-Marie Sevrin, « La réconciliation dans le Nouveau Testament », p. 48.

<sup>53</sup> Le terme hébreu traduit pour ἀδελφός, *adelphos* en Grec frère, est aussi employé pour le coreligionnaire dans la tradition juive. Il ne s'agit donc pas nécessairement d'un frère dans la famille. Ce terme frère pourrait aussi s'appliquer à celui qui fréquente avec nous la même religion ou la même Église.

<sup>54</sup> Marcel Dumais, *Le Sermon sur la montagne*, p. 223.

relations avec Dieu, ou vouloir les améliorer par un sacrifice, avant de renouer avec son frère un lien qui aurait été brisé.

La tradition juive connaissait ce genre de recommandation à la réconciliation avant le sacrifice. Elle était suggérée par les prophètes, les sages et les rabbins, qui dénonçaient l'accomplissement des rites sans aucune pureté morale; ils invitaient ainsi à la réconciliation avant tout sacrifice acceptable à Dieu<sup>55</sup>.

Selon Dumais, la rancune envers le frère détruit l'intégrité du rite<sup>56</sup>. La raison est la suivante. Le sacrifice qu'on offre à Dieu montre l'amour que l'on a pour lui<sup>57</sup>. Mais l'amour de Dieu et celui pour le prochain vont ensemble. Offrir un sacrifice sans se réconcilier avec le frère séparerait l'amour de Dieu et l'amour pour le frère et ferait du fidèle un hypocrite et un menteur, comme le dira l'apôtre Jean dans son exhortation : « Si quelqu'un dit 'J'aime Dieu' et qu'il hâisse son frère, c'est un menteur; car celui qui n'aime pas son frère qu'il voit, comment peut-il aimer Dieu qu'il ne voit pas ? » (1 Jn 4. 20).

On aurait donc ainsi, dans les vv. 23-24 de Matthieu 5 un exemple de l'approfondissement moral de l'interdiction du meurtre par le commandement d'aimer son prochain. Cet amour se traduit par des relations fraternelles qui doivent être restaurées de manière prioritaire si elles viennent à se briser. Il faut noter que l'affirmation, « que ton frère a quelque chose contre toi », n'est pas précise. Elle ne désigne pas de manière claire qui est l'offenseur et qui l'offensé. Pour Bonnard, la faute incomberait à celui qui offre à Dieu. Mais pour Radermakers et d'autres, il est possible que le « frère » puisse nourrir de la rancune sans que l'offrant ne soit responsable d'une faute<sup>58</sup>. Quel que soit le débiteur, il sera sans doute invité à reconnaître ses torts, à en assurer la réparation, et à rétablir ainsi une véritable fraternité.

Le narrateur garde également le silence sur le motif pour lequel le « frère de l'offrant » a quelque chose contre lui. Rien n'indique, par exemple, qu'il s'agit d'une

<sup>55</sup> Mishnah, cité par M. Dumais, *Le Sermon*, p. 194, voir aussi M. Hagner, *Matthew 1-13*, p. 117.

<sup>56</sup> Dumais, *Ibidem*, p. 224.

<sup>57</sup> *Ibidem*.

<sup>58</sup> Bonnard et Radermakers, cités par Dumais, *Ibidem*, p. 194.

dette d'argent; il peut s'agir aussi bien d'une question matérielle ou morale, qu'on est appelé à résoudre à l'amiable. Jésus ne précise pas non plus la manière concrète de faire la réconciliation. Il affirme simplement que l'initiative de se réconcilier doit venir de celui qui fait le sacrifice. Puisque que les rivalités compromettent l'acceptation de son offrande, Jésus renvoie celui qui offre le sacrifice chez son frère pour qu'il s'accorde avec lui<sup>59</sup>. Lorsque leurs liens auront été rétablis, il pourra alors présenter un sacrifice acceptable aux yeux de Dieu.

Pour Jésus, donc, la réconciliation comprise comme une restauration des relations de personnes en situation de conflit, est une exigence préalable au culte. Cela suppose de la part de l'offrant la prise de conscience et l'acceptation de sa responsabilité éthique envers autrui, exprimée par le souci de maintenir de bonnes relations avec son prochain. Les démarches de réconciliation avec ceux qui sont lésés et le rétablissement d'une relation juste « précède, comme une condition, le rapport religieux d'offrande à Dieu »<sup>60</sup>. Le message de Jésus révèle ainsi deux dimensions indissociables de la réconciliation : une dimension sociale, plus visible, qui se manifeste dans les rapports avec ses « frères » humains, et une dimension théologique, fondée sur le lien entre l'amour de Dieu et celui du prochain, qui fait de la réconciliation un préalable à la communion avec Dieu.

#### *vv. 25-26 S'accorder avec son adversaire sans recourir au tribunal*

<sup>25</sup> Accorde-toi promptement avec ton adversaire, pendant que tu es en chemin avec lui, de peur que l'adversaire ne te livre au juge, que le juge ne te livre à l'officier de justice, et que tu ne sois mis en prison.

<sup>26</sup> Je te le dis en vérité, tu ne sortiras pas de là que tu n'aies payé le dernier quadrant.

D'après P. Bonnard, il faut considérer les vv. 25-26 comme « une exhortation à faire cesser au plus tôt, à cause du jugement imminent, les procès qui ravageaient la société palestinienne ou chrétienne primitive »<sup>61</sup>. Selon Sevrin, l'appel de Jésus s'interprète comme une exhortation aux disciples à recourir à la réconciliation, non seulement entre

<sup>59</sup> Jean-Marie Sevrin, « La réconciliation dans le Nouveau Testament », p. 49.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 50.

<sup>61</sup> Pierre Bonard, *L'Évangile selon saint Matthieu*, Genève, Labor et Fides, 2002, p. 65.

frères mais aussi avec un adversaire, au lieu de se faire juger par les instances juridiques<sup>62</sup>, qui vous affligent par des sanctions aussi coûteuses qu'humiliantes.

Dans ce message, Jésus appelle les adversaires qui vont au tribunal à se réconcilier en route pour éviter le procès. L'invitation précédente à se réconcilier s'adresse à des « frères »; mais les vv. 25-26 ajoutent un autre niveau d'implication. Jésus précise que la charité ne se pratique pas seulement avec le frère, mais aussi avec tout le monde, y compris un adversaire.

Ici, le plaignant semble avoir une bonne cause, ou du moins être en mesure de livrer la personne à la justice, de l'entraîner en prison et de la ruiner. Si tel est le cas, le disciple de Jésus est invité à prendre l'initiative de reconnaître et de réparer lui-même son tort en négociant un règlement directement avec la personne qu'il a offensée plutôt que d'attendre que celle-ci doive recourir au tribunal pour obtenir justice.

Plus tard ce même message de Jésus, rapporté également par Luc (« Pourquoi ne jugez-vous pas vous-même de ce qui est juste? » Lc 12. 57-58), sera repris par Paul. L'apôtre dénonce l'habitude des membres de ses Églises de faire appel aux tribunaux païens et décourage l'existence des procès entre frères de l'Église (1 Cor 6. 1-8).

Mais pour Jésus, la réconciliation doit aller encore plus loin. Le verbe traduit par « accorde-toi » (εὐνοέω) signifie « être bien disposé envers quelqu'un, se montrer amical » avec une personne<sup>63</sup>. L'adversaire (ἀντίδικος, assez rare), qui est un accusateur ou un plaignant en justice (voir Lc 12. 58; 18. 3), est aussi assimilable à l'« ennemi » (ἐχθρός, beaucoup plus fréquent) que Jésus recommande d'aimer au lieu de le haïr (Mt 5. 44; voir. Sir 36. 6 où les deux termes sont en parallèle). Selon Betz, ce que Jésus demande est encore ici un changement d'attitude envers autrui et une extension de l'amour du prochain même à un adversaire<sup>64</sup>.

<sup>62</sup> Jean-Marie Sevrin, « La réconciliation dans le Nouveau Testament », p. 48.

<sup>63</sup> Friberg, *Analytical Greek Lexicon*, (consulté dans BibleWorks 8), *ad loc.*

<sup>64</sup> Betz, *The Sermon on the Mountain*, p. 226-228.

Nous retenons que dans cette péricope du Sermon sur la montagne, Jésus encourage à approfondir la Loi en dépassant son interprétation reçue pour retrouver la volonté de Dieu qui s’y exprime. Jésus ne proclame pas une nouvelle Loi (*nova lex*), mais il explique que la volonté de Dieu, révélée dans la Loi, trouve son fondement dans l’amour du prochain et de Dieu, indissociables l’un de l’autre<sup>65</sup>.

*b. Réinterprétation de Gn 32–33 à partir de Mt 5. 21-26*

Dans cette section, nous voulons faire le lien entre Mt 5. 21-26 et le changement d’attitude que la réconciliation implique chez Ésaü et Jacob. D’abord Jésus ne rejette pas le commandement de Dieu interdisant le meurtre, mais plutôt une interprétation traditionnelle qui conduit à une compréhension réductrice du sens de la Loi<sup>66</sup>. Il cherche à éclairer la Loi pour permettre une mise en pratique de la volonté de Dieu dans les situations de la vie courante. Ici, l’interdiction du meurtre donne l’occasion de réfléchir à l’attitude qui provoque des rivalités avec le prochain.

Celui qui est en colère et profère des insultes au frère est aussi dangereux que le meurtrier (Mt 5. 21-22). Cette attitude est similaire à celle de Jacob et Ésaü. Depuis le vol de la bénédiction paternelle, Ésaü en veut à Jacob. Il a quelque chose contre lui et planifie de le tuer après la mort de leur père. Ce qu’Ésaü garde dans son cœur est plus grave que les insultes verbales, qui parfois se terminent par un refoulement de la colère. À tout moment Ésaü était prêt à frapper Jacob. Cependant suite à sa transformation par Dieu, Jacob rencontre Ésaü face à face. Ce dernier lui fait un accueil chaleureux, contre toute attente. Ésaü semble avoir renoncé à ses mauvaises intentions et la démarche de Jacob lui permet de manifester ce changement d’attitude.

Le face à face de l’homme offrant avec son frère est déterminant dans le processus de leur réconciliation à l’instar de Jacob. Comme dans le récit de la réconciliation entre Jacob et Ésaü, l’intervention de Dieu est importante dans l’illustration que donne Jésus (vv. 23-24). Son appel à se réconcilier avec le frère avant le sacrifice a une similarité avec

---

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 214.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 205.

les démarches de Jacob pour la restauration des relations avec son frère avant son arrivée en Canaan. Le retour de Jacob dans son pays et la construction d'un autel pour le sacrifice et l'adoration de son Dieu, passe en effet par la réconciliation avec son frère Ésaü. Lorsque Jacob sollicite la faveur de Dieu, il n'a pas droit d'abuser Ésaü. Il doit résoudre le conflit avec lui avant d'accomplir le sacrifice pour Dieu, en paix, à Sichem. Le sacrifice requiert donc la pureté de cœur et exige de réparer les torts qu'on a faits à autrui<sup>67</sup>.

Tout comme le frère offrant le sacrifice est invité à le faire, Jacob a pris l'initiative de mener les démarches de réconciliation avant le sacrifice à El-Élohé-Israël. Son frère a encore « quelque chose contre lui ». Ésaü avait depuis vingt ans une aversion contre Jacob et planifiait de se venger après la mort de leur père. Avant de s'établir en paix en Canaan et construire un autel à Dieu, Jacob a l'obligation morale de se réconcilier avec son frère Ésaü et de réparer les torts qu'il a causés à Ésaü et à son père Isaac. De plus, le Dieu de Jacob est aussi celui d'Ésaü; il n'est pas le Dieu des frères divisés.

La réconciliation et le rétablissement de la fraternité entre Jacob et Ésaü, suppose que chacun cesse de considérer son frère comme un adversaire. Les deux frères sont invités à s'acquitter de leurs obligations morales ou matérielles envers l'un et l'autre. Ils sont appelés à développer le respect et l'amour réciproques. Ce geste rendra possible l'approbation du sacrifice que Jacob offrira à Dieu à son retour au pays de Canaan.

Il faut donc retenir que l'offrande religieuse faite par une personne n'est valable aux yeux de Dieu qu'après avoir éteint la dette morale ou matérielle qu'il aurait envers son frère ou réglé le grief que celui-ci aurait envers lui. Jésus rappelle que Dieu veut « la miséricorde [...] et non le sacrifice » (Mt 9. 13; 12. 7; voir Os 6. 6.)<sup>68</sup>. Si la colère d'Ésaü n'est pas résolue, elle devient un grief non réglé, un facteur qui compromet ses relations sociales avec son frère et ses voisins (Mt 5. 22), ce qui implique la détérioration des rapports avec Dieu (Mt 5. 24).

---

<sup>67</sup> Jean-Marie Sevrin, « La réconciliation dans le Nouveau Testament », p. 48.

<sup>68</sup> *Ibidem*.

La rencontre de « son frère » ouvre la porte à la rencontre de tous, y compris celle avec des ennemis. Jésus invite les deux ennemis en route pour le tribunal à s'accorder et à éviter les instances juridiques; il est toujours prudent de le faire car il est possible que l'affaire tourne mal contre vous. Après l'harmonisation des relations avec son frère Ésaü, Jacob ouvre les horizons des rencontres avec les autres. Il rencontrera les enfants de Hamor de qui il achète une portion de terre (Gn 33. 19). Jacob rencontrera également d'autres habitants de la région dans laquelle il vient de s'établir et aura à négocier avec eux une manière de vivre en bonne harmonie, mais tout en préservant son identité et celle de sa famille.

*c. Application à la situation contemporaine en RD Congo*

La RD Congo connaît de fréquents conflits et des violences de diverses natures, soit au niveau local tel que cela se passe à l'Est du pays ou chez les Baluba comme nous l'avons mentionné dans la typologie ou encore à d'autres niveaux qui sont souvent influencés par les conflits locaux. En face du récit de Jacob et Ésaü, le message de Jésus a besoin d'une actualisation pressante. Le meurtre ou les insultes et la colère conduisent à la violence et doivent être examinés à la lumière de ces passages en dialogue avec la situation congolaise.

L'interprétation de l'interdiction du meurtre par Jésus fait voir les causes profondes des violences et leur imbrication. Les insultes qui peuvent conduire au meurtre sortent de la colère, c'est-à-dire du cœur (voir Mt 12. 34). La plupart de conflits congolais commencent par une prise de position suscitée par la colère. Parfois les parties en conflit ne se retiennent pas de proférer des menaces et des injures aux adversaires. Cela suppose que « quelqu'un a toujours quelque chose » contre son frère.

La réconciliation que Jésus demande avant le sacrifice (Mt 5. 23-24) met l'accent sur la nécessité d'établir la justice dans les rapports humains avant de présenter des offrandes à Dieu. La recherche de la réconciliation envers les personnes à qui on a fait des torts interpelle les acteurs politiques Congolais et l'ensemble de la population, dont la majorité est chrétienne. Une invitation est lancée pour la reconnaissance et la confession

des torts faits à autrui. Lorsque les communautés développent le sentiment de respect et d'amour les unes envers les autres, elles stimulent la volonté de pardonner et encouragent la recherche des intérêts publics, le souci des droits de tous. Cette attitude évite les comportements qui sont à la base de conflits et des violences meurtrières.

Dans une population multiethnique, la cohésion sociale se conçoit parfois malheureusement comme l'amour envers les membres de sa fraternité ethnique et l'exclusion des autres. Les instructions de Jésus invitent les ennemis de s'accorder pacifiquement au lieu de s'exposer aux conséquences négatives d'un recours à la violence ou aux tribunaux. Les vaincus d'hier peuvent devenir puissants demain comme l'avait dit Mobutu<sup>69</sup>. La réconciliation entre frères et la résolution, par la négociation et l'entente à l'amiable, des difficultés entre ennemis contribuent à la restauration des relations brisées et favorisent une paix durable entre les communautés.

### **7.3.2 L'expérience de Paul et la réconciliation à Corinthe, 2 Co 5. 11-20**

#### *Introduction à la péricope*

Le contenu de la deuxième lettre de l'apôtre Paul aux Corinthiens suppose qu'il y a un conflit au sein de l'Église de Corinthe. Paul fait lui-même face à des oppositions dans son ministère apostolique. Le passage de 2 Co 5. 11-21 indique son expérience dans les démarches qu'il entreprend pour gérer la crise et favoriser le rétablissement des relations. Pour clarifier les bonnes intentions qui motivent son ministère, Paul expose sa situation en rapport avec Dieu qui le connaît, et démontre en même temps son amour à l'égard de Jésus.

Le choix de ce passage repose sur l'expérience spirituelle de Paul qui cherche à résoudre le conflit dans l'Église de Corinthe, une situation semblable à celle des conflits dans les communautés chrétiennes de la RD Congo. Suite à ce conflit latent au sein de

---

<sup>69</sup> ONU, « Discours prononcé à New York, USA, aux assises de l'ONU en 1973 par Mobutu Seseko K. Wazabanga, ancien président du Zaïre (RD Congo) », <https://www.youtube.com/watch?v=If69BAFvfk8> (consulté le 28 juillet 2014).



son Église, Paul introduit le thème de la réconciliation, lui donne une force théologique<sup>70</sup> pour convaincre ses disciples, malgré ce qui leur arrive du dehors ou ce qui se développe à l'intérieur de l'Église. Paul est connu comme le premier auteur du NT à utiliser le verbe « réconcilier » (καταλλάσσω 2 Co 5. 19), appartenant à un groupe de mots associés à la notion de réconciliation entre des adversaires humains<sup>71</sup>. C'est dans ce contexte d'une communauté secouée par des attitudes compromettant l'unité chrétienne que Paul cherche à aplanir les conflits. Il fait appel au discernement pour bien assimiler la nouvelle notion de la réconciliation de Dieu avec les humains par son fils Jésus-Christ.

L'Église de Corinthe était visitée par des personnes qui avaient sous-estimé la vocation apostolique de Paul et qui l'ont traité d'insensé<sup>72</sup> dans sa manière de gérer l'Église (2 Co 2. 1-2, 6-7; voir 1 Co 9. 1-3). La présence du groupe d'adversaires crée une opposition à Paul. Leur identité et leurs relations ne sont pas claires, mais on peut distinguer des adversaires tels que les chrétiens helléniques, les chrétiens judaïsants, les gnostiques et les pneumatiques<sup>73</sup>. Ils accusent Paul au sujet de son attitude vis-à-vis de l'Église : sa capacité de servir comme apôtre et son autorité sont remises en question parce qu'il manque une lettre de recommandation pour crédibiliser son apostolat. Ils estiment ensuite que Paul est maladroit, dur et qu'il démolit au lieu de bâtir; ils trouvent que Paul manque de rhétorique et n'a rien d'impressionnant physiquement. Il lui est aussi reproché de diriger l'Église à distance par des lettres<sup>74</sup>.

Il faut aussi noter que l'Église de Corinthe est une jeune communauté chrétienne multiculturelle; elle est constituée des personnes issues de différentes origines culturelles, et la diversité de point de vue s'ajoute aux conflits religieux; des polémiques surgissent

<sup>70</sup> P. T. Towner, « **Corinthians**, Second **Letter** to the **Corinthians** », dans *NIDB* 1 (2006), p. 750.

<sup>71</sup> La forme simple du verbe ἀλλάσσω signifie « changer » ou « interchanger »; il est utilisé en dehors d'un contexte de salut, dans Ac 6. 14; Rm 1. 23; 1 Cor 15. 51, 52, etc. Dans d'autres cas, Paul évoque la réconciliation entre les adversaires humains, lire ἀπαλλάσσομαι dans Lc 12:58, διαλλάσσομαι dans Mt 5:24, et συναλλάσσω dans Ac 7:26. Dans 1Cor 7. 11, le terme καταλλάσσω concerne la réconciliation du couple marié. Voir David L. Turner, « **Paul** and the **ministry** of **reconciliation** in 2 Cor 5. 11 – 6. 2 », *Criswell Theological Review* vol. 4, n°1 (1989), p. 83.

<sup>72</sup> Peter Jones, *La deuxième épître de Paul aux Corinthiens*, Vaux-sur-Seine, éd. De la Faculté libre de théologie évangélique, 1992, 108.

<sup>73</sup> Certaines hypothèses pensent aussi aux membres de Corinthe qui avaient des contacts avec ceux de Jérusalem. Voir Towner, « **Corinthians**, Second **Letter** », p. 748.

<sup>74</sup> Ibidem, p. 745.

entre les membres convertis. L'apôtre Paul se préoccupe donc de la réconciliation chrétienne dans cette Église déchirée par les divisions suite aux débats suscités par des interprétations doctrinales ou culturelles divergentes.

Chez Paul, la réconciliation, une notion sociale, aura ainsi une profondeur spirituelle et théologique. À ce niveau, elle exercera implicitement un impact sur la réconciliation des membres dans la communauté chrétienne de Corinthe. Paul annonce donc la nécessité et l'urgence d'accueillir la réconciliation avec Dieu par Christ parmi les chrétiens qui l'ont reçu comme Sauveur. Comme conséquence de cette réconciliation, Paul et ses auditeurs sont chargés par Dieu de mener une mission de réconciliation auprès d'autres nations.

*a. Interprétation du texte de 2 Co 5. 11-20*

*Contenu et structure de 2 Co 5.11-21*

Nous nous sommes appuyés sur la structure proposée par Jean-François Collange pour formuler celle qui guidera nos analyses<sup>75</sup> : 1) *L'apologie du ministère apostolique* de Paul; ici l'apôtre développe les intentions de la lettre et donne la source de son autorité (vv. 11-13); 2) *La nouvelle création*, – l'ancienne est passée; Paul veut annoncer la réconciliation qui vient par un changement de vie; la nouvelle vie est vécue en Christ, mort et ressuscité pour les Corinthiens (vv. 14-17); 3) Paul appelle les Corinthiens à la réconciliation avec Dieu; une fois réconciliés, ils sont chargés, comme « ambassadeurs de Dieu », d'une mission de réconciliation auprès des nations (vv. 18-21).

*vv. 11-13 L'apologie de l'autorité apostolique de Paul*

<sup>11</sup> Connaissant donc la crainte du Seigneur, nous cherchons à convaincre les hommes; Dieu nous connaît, et j'espère que dans vos consciences vous nous connaissez aussi.

<sup>12</sup> Nous ne nous recommandons pas de nouveau nous-mêmes auprès de vous; mais nous vous donnons l'occasion de vous glorifier à notre sujet, afin que vous puissiez répondre à ceux qui tirent gloire de ce qui est dans les apparences et non dans le cœur.

---

<sup>75</sup> Jean François Collange, *Énigmes de la deuxième épître de Paul aux Corinthiens. Études exégétiques de 2 Cor. 2 : 14 – 7 : 4*, Cambridge, University Press, 1972, p. 244-280.

<sup>13</sup> En effet, si je suis hors de sens, c'est pour Dieu; si je suis de bon sens, c'est pour vous.

Dans cette première section, Paul répond aux accusations formulées contre lui pendant son absence de Corinthe. Pour justifier son autorité, il fait une sorte d'apologie, mais sans faire une auto-défense farouche; il laisse ses œuvres parler de lui<sup>76</sup>. Paul ne veut pas se défendre lui-même lorsque le travail qu'il a accompli fait preuve d'une mission réussie. Il donne à ses disciples une argumentation solide par rapport à la critique dont il est l'objet au sujet de son ministère et veut convaincre l'Église de Corinthe de la légitimité de l'apostolat que Dieu lui a confié.

Dans cette séquence, Paul insiste sur la crainte du Seigneur qui l'habite (v. 11). Cette « crainte » signifie que Paul a un grand respect et une grande considération pour le Seigneur<sup>77</sup>, suite à l'expérience de sa conversion et de sa commission d'apôtre auprès des païens. Elle est constituée du respect et de la confiance que chaque chrétien doit avoir envers Dieu<sup>78</sup>. La crainte de l'Éternel et le jugement sont des notions déjà connues que le NT tire de l'AT. Le message du jugement est annoncé et chacun doit faire une évaluation personnelle pour attendre cet événement imminent. Pour Paul, tous, y compris les adversaires, comparaitront au tribunal de Christ s'ils n'acceptent pas la réconciliation avec Dieu<sup>79</sup> (v. 11).

Ensuite, Paul sait que Dieu, comme les Corinthiens, connaît l'œuvre qu'il fait à Corinthe. Cette œuvre c'est Dieu qui la lui a confiée. Il est l'apôtre authentique, quelque soit son comportement; il est donc conforme à son appel apostolique<sup>80</sup>. Paul n'est pas impressionné par ses adversaires. Il indique que les critiques et le conflit viennent de ceux qui tirent gloire des apparences extérieures au lieu de considérer le cœur (v. 12). Comme apôtre, il veut convaincre les Corinthiens d'être fiers de lui, malgré les oppositions de ses détracteurs. Il justifie l'origine divine de son apostolat et pense qu'il n'a aucune raison de s'auto-recommander une fois de plus. Ses propos enrichissent les

---

<sup>76</sup> *Ibidem*.

<sup>77</sup> Adeyemo Tonkuboh, *Commentaire biblique contemporain*, p. 1514.

<sup>78</sup> Collange, *Énigmes de la deuxième épître de Paul*, p. 244.

<sup>79</sup> Peter Jones, *La deuxième épître de Paul aux Corinthiens*, p. 118.

<sup>80</sup> Adeyemo Tokunboh, *Commentaire biblique contemporain*, p. 1514).

Corinthiens d'arguments forts pour répondre aux accusateurs de l'apôtre et témoigner de sa recommandation divine à ceux qui contestent son autorité apostolique<sup>81</sup>. Paul ne s'acharne pas sur ses adversaires; peut-être peut-on trouver une motivation de son apostolat, toute différente de celle de ses adversaires.

Lorsqu'il est traité d'insensé, Paul avoue l'être pour glorifier le Seigneur (v. 13). À Corinthe, il fait face à des adversaires juifs qui l'accusent de ses extases et de son ministère dans la faiblesse physique, et qui lui reprochent de se vanter de son ministère et de se glorifier de son apostolat<sup>82</sup>. Dans l'assertion « si je suis hors de sens », il répond à une « insulte » formulée par ses adversaires. Certains commentateurs voient la justification de Paul comme une manière de présenter ses excuses pour gagner les auditeurs<sup>83</sup>. Mais dans la sagesse de Paul, il ne travaille pas pour sa gloire, mais plutôt pour celle de Dieu et pour le bien des Corinthiens, ajoute-t-il. Les Corinthiens doivent avoir le discernement et assimiler son enseignement pour aspirer à la nouvelle vie.

*vv. 14-17 La Nouvelle création et nouvelle vie en Christ*

<sup>14</sup> Car l'amour de Christ nous presse, parce que nous estimons que si un seul est mort pour tous, tous donc sont morts;

<sup>15</sup> et qu'il est mort pour tous, afin que ceux qui vivent ne vivent plus pour eux-mêmes, mais pour celui qui est mort et ressuscité pour eux.

<sup>16</sup> Ainsi, dès maintenant, nous ne connaissons personne selon la chair; et si nous avons connu Christ selon la chair, maintenant nous ne le connaissons plus de cette manière.

<sup>17</sup> Si quelqu'un est en Christ, il est une nouvelle création. Les choses anciennes sont passées; voici, toutes choses sont devenues nouvelles.

Dans l'apologie de Paul, le thème de la réconciliation exige une transformation d'attitude de la part du chrétien. La nouvelle vie est basée sur l'amour du Seigneur (v 14). Paul parle de l'amour du Seigneur et pour le Seigneur. Collange estime que Christ est le sujet et l'objet de cet amour. Il (Christ) a de l'amour pour Paul et les Corinthiens, comme

<sup>81</sup> Collange, *Énigmes de la deuxième épître*, p. 247.

<sup>82</sup> *Ibidem*.

<sup>83</sup> Edouard Cothenet, « Appel solennel à la réconciliation (2 Corinthiens 5, 11-6,2) », *Esprit et vie*, N° 234, avril 2011, p. 24-29 [http://www.esprit-et-vie.com/breve.php3?id\\_breve=717](http://www.esprit-et-vie.com/breve.php3?id_breve=717) (consulté le 20 juillet 2014).

eux aussi portent de l'amour pour lui<sup>84</sup>. C'est à cause de son amour que Christ est mort pour les pécheurs. Ainsi Paul dépend de la vie de celui qui est mort et qui est ressuscité pour lui et pour les Corinthiens.

Selon l'analyse de Turner, Paul voit les croyants mourir avec Christ et ressusciter avec lui. C'est pourquoi Paul identifie les croyants à la mort de Christ : « [...] ceux qui vivent ne vivent plus pour eux-mêmes, mais pour celui qui est mort et ressuscité pour eux » (v. 15)<sup>85</sup>. Paul introduit la notion de transformation qui caractérise la nouvelle vie des chrétiens. Selon Paul, avec le changement d'attitude, ce qui était ancien dans la vie des croyants est donc disparu et a fait place à la nouveauté. « Ce qui est ancien est passé » concerne les valeurs anciennes dont vivaient les Corinthiens avant de goûter à la nouvelle réalité de leur vie en Christ. Pour lui, les chrétiens doivent comprendre qu'ils sont morts (au péché), mais vivants pour Dieu en Christ.

La notion paulinienne de réconciliation est donc caractérisée par le changement des sentiments et des dispositions. Ce changement conduit à vivre dans la foi comme une nouvelle création<sup>86</sup>. Certes beaucoup de membres avaient vu et connu Christ dans la chair. Maintenant qu'il est mort et ressuscité avec eux, ils le connaissent cette fois d'une manière différente (v. 16). Et parce que Christ est mort pour les croyants, ceux qui vivent pour lui, deviennent de nouvelles créatures (v. 17). On ne peut donc pas comprendre ce mystère spirituel de façon humaine. Christ, le ressuscité, est le premier de cette génération de la nouvelle vie. La réflexion de l'apôtre Paul indique qu'il y a une obligation et une urgence pour les Corinthiens d'avoir une communion et une dépendance de Christ par une réconciliation avec Dieu<sup>87</sup>.

*vv. 18-21 L'Appel à la réconciliation et à devenir ambassadeur de Dieu*

<sup>18</sup> Et tout cela vient de Dieu, qui nous a réconciliés avec lui par Christ, et qui nous a donné le ministère de la réconciliation.

---

<sup>84</sup> Collange, *Énigmes de la deuxième épître de Paul*, p. 145).

<sup>85</sup> Towner, « **Corinthians**, Second **Letter**, p. 81.

<sup>86</sup> Cohtenet, « Appel solennel à la réconciliation », (en ligne).

<sup>87</sup> Collange, *Énigmes de la deuxième épître de Paul*, p. 149.

<sup>19</sup> Car Dieu était en Christ, réconciliant le monde avec lui-même en n'imputant point aux hommes leurs offenses, et il a mis en nous la parole de la réconciliation.

<sup>20</sup> Nous faisons donc les fonctions d'ambassadeurs pour Christ, comme si Dieu exhortait par nous; nous vous en supplions au nom de Christ: Soyez réconciliés avec Dieu !

<sup>21</sup> Celui qui n'a point connu le péché, il l'a fait devenir péché pour nous, afin que nous devenions en lui justice de Dieu.

Après la justification de son apostolat, de l'origine de son autorité et de l'objectif de sa mission, Paul appelle les Corinthiens à accepter la réconciliation initiée par Dieu en son fils. Dieu ne tient pas compte de leurs péchés. Justifiés gratuitement, les Corinthiens vivent désormais en Christ; ils ont la mission de témoigner de celui qui est mort et ressuscité pour eux.

L'apôtre Paul considère la réconciliation comme une œuvre de Dieu qui ne vient que de lui (v. 18). Il situe cette origine dans le Père par son Fils. C'est Dieu lui-même qui se réconcilie avec les pécheurs. Le Fils, sans péché, est mort pour faciliter la réconciliation de son Père avec le monde. Tout en étant vivants pour Christ, les Corinthiens sont ainsi appelés à participer à l'annonce de la parole dans le monde. Dieu est toujours sujet et non objet de la réconciliation; il en prend l'initiative et les hommes la reçoivent<sup>88</sup>.

L'assertion « tout vient de Dieu » (v. 18) évite toute prétention humaine de la part de Paul ou ses adversaires à croire dans une action personnelle<sup>89</sup>. On observe par contre que ses détracteurs se mettent eux-mêmes en valeur apparente; mais le ministère de Paul s'inscrit dans la grande œuvre de Dieu<sup>90</sup>. Paul souligne avec insistance que son apostolat lui est confié par Dieu, et surtout que la réconciliation est essentiellement l'œuvre de Dieu par Christ (vv. 18-19). Les Corinthiens ne peuvent donc pas rejeter cette offre divine que leur annonce l'apôtre.

<sup>88</sup> David L. Turner, **Paul and the ministry of reconciliation**, p. 83.

<sup>89</sup> Peter Jones, « Appel solennel à la réconciliation », 114.

<sup>90</sup> Collange, *Énigmes de la deuxième épître de Paul*, p. 268.

Paul se considère comme ambassadeur<sup>91</sup>, chargé par Dieu de la réconciliation des autres (v. 20). En acceptant la réconciliation, Paul et les Corinthiens sont à leur tour appelés à témoigner de ce que Dieu a fait pour le monde : le message annonce Christ, mort et ressuscité pour le monde. En jouant ce rôle, ils accomplissent la mission « d'ambassadeurs » de Dieu (v. 20). Paul estime que sa propre expérience suppose aussi sa réconciliation avec Dieu qui lui a confié « le ministère de la réconciliation » du monde<sup>92</sup> (v.18). Les Corinthiens, y compris ses adversaires doivent accepter cette réalité qui vient de Dieu. Ainsi ensemble, ils deviennent ambassadeurs pour Christ.

Paul développe sereinement le thème de la réconciliation en rapport avec la situation conflictuelle qui sévit au sein de son Église. Dans toute sa lettre, il n'appelle pas forcément ses lecteurs à se réconcilier directement avec lui, mais avec Dieu. Cela suppose que la querelle qui l'oppose aux adversaires n'est pas une affaire personnelle pour lui<sup>93</sup>. Il s'agit plus tôt de l'annonce de l'Évangile, une question qui concerne les relations avec Dieu. Dans l'œuvre de la réconciliation, Dieu intervient par l'intermédiaire de Jésus Christ qui fait de tous les hommes ses amis, de Paul son serviteur, afin que tous les humains deviennent des frères<sup>94</sup>. Cependant l'objectif majeur de Paul est d'inviter les Corinthiens et ses opposants à être d'abord réconciliés entre eux avant de faire le service de la parole (Évangile) et le ministère de la réconciliation auprès des autres. La mission de réconciliation implique la proclamation de ce que Dieu fait pour le monde en Christ. Les Corinthiens doivent se mettre au travail de la réconciliation : ils ne reçoivent pas la grâce de Dieu en vain<sup>95</sup>.

De plus, les chrétiens sont chargés d'annoncer que Dieu se réconcilie avec les hommes sans tenir compte de leurs offenses. Christ n'a pas connu le péché, mais Dieu a fait de lui un « péché » à la place des hommes. Le fait qu'il est venu au monde a pour conséquence de l'assimiler à l'homme pécheur. Ainsi sans péché, il est identifié au péché

---

<sup>91</sup> Le terme ambassadeur est utilisé par la LXX comme émissaire, messenger, quelqu'un qui est un porte parole de Dieu. Dans l'orient grec, le terme désigne de légats impériaux, chargés de missions diplomatiques. Voir M. Carrez, note du v. 20, p. 153.

<sup>92</sup> Colins G. Kruse, *The second epistle of Paul to the Corinthians*, Michigan, Grand Rapids, 1987, p. 127.

<sup>93</sup> Collange, *Énigmes de la deuxième épître de Paul*, p. 266.

<sup>94</sup> *Ibidem*, p. 266-267.

<sup>95</sup> *Ibidem*, p. 130.

et à la mort de la croix. En se chargeant de ce message, les chrétiens s'approprient eux-mêmes la réconciliation offerte par la mort de Christ. Le message « Soyez réconciliés avec Dieu » (v. 20) devient une supplication impérative de Paul. Lorsque les chrétiens sont considérés comme pardonnés, la réconciliation avec Dieu a une portée théologique et non seulement sociale<sup>96</sup>. Dans cette logique spirituelle, les membres de la communauté sociale de Corinthe sont exhortés à rétablir des relations fraternelles et à vivre pour Christ comme des nouvelles créatures.

Le participe présent « réconciliant » (καταλλάσσων, v.19) indique une action durative. Cela montre que la réconciliation est un processus où Dieu intervient continuellement<sup>97</sup>. L'œuvre de Dieu se poursuit car, aujourd'hui, il y a des hommes qui n'ont pas encore accepté cette réconciliation. Paul invite à l'actualisation de la réconciliation et appelle à la rendre vivante, la maintenir, la consolider pour témoigner au monde de ce que Dieu a fait. La nature de la mission de Paul, l'ambassadeur, est l'annonce de la parole, dans laquelle « Dieu exhorte, Paul supplie »<sup>98</sup>.

L'interprétation de 2 Co 5 montre que la réconciliation concerne la dimension sociale et théologique chez Paul. Socialement les Corinthiens se sont réconciliés entre eux et théologiquement ils se réconcilient avec Dieu en Christ pour répondre à l'initiative divine. Cette métaphore de la réconciliation est présente à la reconstruction de la ville de Corinthe après des ruines laissées par Corinthus. Pour favoriser la reconstruction, César avait accueilli comme nouveaux habitants de Corinthe des affranchis, des juifs, des orientaux, y compris des gens au passé compromis<sup>99</sup>. La réconciliation des Corinthiens dans un contexte de pluralité culturelle de Corinthiens est similaire à celle des Congolais; les membres de diverses communautés ethniques sont invités à une réconciliation sociale et spirituelle en vue de reconstruire le pays fortement détruit par des guerres. Les Congolais errant à travers le pays à cause des conflits sont appelés partout des

---

<sup>96</sup>Jean-Marie Sevrin, « La réconciliation dans le nouveau Testament », p. 53.

<sup>97</sup> Maurice Carrez, *La deuxième épître de saint Paul aux Corinthiens*, Genève, Labor et Fides, 1986, p. 151.

<sup>98</sup> *Ibidem*, p. 154.

<sup>99</sup> *Ibidem*, p. 151.



« déplacés »<sup>100</sup>. Suite à une réconciliation sincère, ils devraient s'accepter, comme à Corinthe, et reconstruire le pays. Cela témoignera du caractère multiculturel de l'Église et du pays et des diverses tendances religieuses de la population congolaise.

*b. Réinterprétation de Gn 32–33 à partir de 2 Cor 5. 11-21*

L'apôtre Paul ne parle pas de Jacob ni d'Ésaü. Notre appropriation chrétienne de l'épisode de Jacob avec Ésaü d'après 2 Cor 5. 11-21 examinera comment les démarches de l'apôtre Paul et sa recommandation sur la réconciliation pourraient se rapprocher de la situation de Jacob et son frère Ésaü en vue d'améliorer leurs relations.

Notons que les deux textes tournent autour de l'œuvre de réconciliation initiée par Dieu<sup>101</sup>. De même que Dieu intervient dans la réconciliation entre Jacob et Ésaü, il le fait aussi pour la réconciliation des membres de l'Église de Corinthe. Le message de Paul exhorte les chrétiens à poursuivre les démarches de la réconciliation verticale avec Dieu et la réconciliation horizontale entre les hommes<sup>102</sup>. Dieu accompagne les hommes dans leur responsabilité de résoudre leurs conflits et d'harmoniser leurs relations. Conformément à la notion de réconciliation initiée par Dieu, l'apôtre invite les Corinthiens à améliorer leur relation avec Dieu en vue d'obtenir le salut en Christ; on peut établir un parallèle avec Jacob qui se réconcilie avec Ésaü pour aller servir Dieu à Sichem.

*La transformation et la nouvelle vie de Jacob*

Les réflexions de Paul sur la situation des Corinthiens sont applicables à celle de Jacob. Dieu est sujet de la réconciliation; c'est lui qui l'initie et appelle les hommes à y répondre favorablement. Il intervient dans le conflit entre Jacob et Ésaü, et celui entre Jacob et son oncle Laban; il initie la réconciliation, comme au sein de l'Église de Corinthe. Jacob a la connaissance et la crainte de Dieu; il l'appelle Dieu de ses pères

---

<sup>100</sup> Au sein du même pays, ceux qui quittent leurs milieux d'origine sont appelés « déplacés », plutôt que de les considérer comme réfugiés ou exilés.

<sup>101</sup> Jean-Marie Sevrin, « La réconciliation dans le nouveau Testament », p. 53.

<sup>102</sup> *Ibidem*.

Abraham et Isaac; il est aussi son Dieu (Gn 32. 9). C'est la même crainte et la connaissance de Dieu que l'apôtre Paul prêche aux Corinthiens pour que leur vie soit transformée et qu'ils évitent ainsi le jugement.

Comme lors de sa lutte avec Jacob, Dieu a transformé Paul sur le chemin de Damas (Ac 9. 1-8); il en a fait son apôtre (Rm 1. 1; 2 Co 1. 1; Ga 1. 15, 16). Le changement d'attitude avait permis à Jacob de rencontrer pacifiquement son frère et de conclure la réconciliation avec lui. Dans son attitude d'ambassadeur de Dieu, Paul appelle ses adversaires et les Corinthiens au discernement afin de conclure une réconciliation avec Dieu. Ceux qui sont réconciliés à Dieu, le seront aussi avec Paul, son apôtre.

Paul annonce la vie nouvelle aux chrétiens. Ils sont transformés dans une nouvelle nature et ne vivent plus selon la chair<sup>103</sup>. La ruse est terminée comme chez Jacob. Ce n'est pas le résultat d'un effort humain, mais cela vient de Dieu (2 Co 5. 17-18). Suite à cette réconciliation en Christ, Dieu a proclamé la paix au monde, comme il a favorisé la paix entre Jacob et Ésaü (v. 18). La véritable paix entre hommes est donc une œuvre divine.

La souffrance physique de Jacob ne le décourage pas d'aller à la rencontre d'Ésaü. Le Nouveau Testament illustre ce courage par la grandeur de la foi au moment de la faiblesse, comme l'indique la réponse de Jésus à l'apôtre Paul : « Ma grâce te suffit, car ma puissance s'accomplit dans la faiblesse » (2 Co 12. 7-9). Paul souffre d'une écharde qui ne peut être guérie dans sa chair; il accepte volontiers ses faiblesses pour que la puissance de Jésus repose sur lui. On peut interpréter aussi l'infirmité de Jacob comme une faiblesse pour la gloire de Dieu. Dans cette dialectique de l'infirmité et de la transformation, de la faiblesse et du pouvoir transformateur de Dieu, Jacob est appelé à avoir une sorte « d'espérance spirituelle » prévalente. Même s'il est frappé d'une infirmité qui l'exclut du combat, il passe devant les femmes et les enfants<sup>104</sup>. C'est de cette manière qu'il espère être pardonné et se réconcilier avec Ésaü. C'est aussi en étant

<sup>103</sup> F.F. Bruce, *The New Century Bible commentary*, Waco, Texas, Word Books, 1982, p. 207.

<sup>104</sup> Sevrin, « La réconciliation dans le nouveau Testament », p. 48.

dans leur faiblesse physique respective que Jacob a la force spirituelle de rencontrer Ésaü et que Paul devient l'instrument de Dieu pour l'annonce de la parole de réconciliation.

En rapprochant ces deux textes, Gn 32–33 et 2 Co 5. 11-21, nous voyons que c'est d'une manière semblable à celle dont Dieu a combattu la ruse de Jacob qu'il s'attaque à la ruse des détracteurs de Paul pour rétablir les relations brisées dans l'Église. La transformation exige donc le respect de l'autre, parce qu'il est établi par Dieu pour Christ. Pour Paul, l'offenseur, tout comme l'offensé, sont responsables de privilégier le climat de la réconciliation et de la paix dans la communauté chrétienne. Ils sont tous appelés à témoigner devant le monde de ce que Dieu veut se réconcilier avec tous.

*c. Application du message de Gn 32–33 et de 2 Co 5. 11-22 à la situation en RD Congo*

Les conflits connus par Jacob et son frère Ésaü, aussi bien que les tensions que Paul gère à Corinthe, sont fréquents en RD Congo et particulièrement dans les Églises locales chez les Baluba et ailleurs. Il s'agit des tensions qui éclatent dans les familles, dans les paroisses ou dans l'ensemble des communautés multi-ethniques. L'expérience de Paul démontre que ces conflits peuvent être résolus lorsqu'on s'appuie sur l'action transformatrice de Dieu.

La majorité des Congolais sont ouverts à l'action de Dieu dans la réconciliation. La solution sera efficace lorsqu'il y a un changement de mentalité des gens. La prolifération des lieux de culte au pays indique en principe que les gens ont la crainte du Seigneur. Comme l'indique Paul, les chrétiens congolais, qui sont devenus des nouvelles créatures en Christ, doivent manifester cette transformation par la réconciliation. Dans ses interventions, Dieu a transformé Jacob et l'a orienté dans la réconciliation avec son frère Ésaü. Dieu a aussi orienté Paul et les chrétiens dans leur mission de réconciliation en Christ. Dieu est donc Maître de la réconciliation entre les communautés en conflit en RD Congo. Il n'est donc pas seulement sujet de la réconciliation, Dieu est aussi celui qui

oriente cette entreprise<sup>105</sup>. Tout ce qu'il exige, c'est « la miséricorde », aussi bien que la réconciliation des hommes entre eux.

La cessation des hostilités commence par une transformation de vie et un changement d'attitude, comme ceux que Jacob a vécu. Quant à Paul, il invite ses disciples, devenus des nouvelles créatures, à la réconciliation avec Dieu en Christ, qu'il a lui-même expérimentée comme une nouvelle naissance<sup>106</sup>. Le ministère des chrétiens inclut la proclamation au monde, que Dieu, en Christ, s'est réconcilié avec les hommes, et qu'ils peuvent aussi se réconcilier et faire la paix entre eux. Selon Bruce, Dieu et Christ sont partie prenante dans cette œuvre et interviennent dans la mission de réconciliation<sup>107</sup>.

La reconstruction de la RD Congo doit se faire à la manière de celle de Corinthe. Pour reconstruire la ville, César a mis à profit la diversité culturelle des habitants de Corinthe : les juifs, les Grecs, les Orientaux, les affranchis et les gens de vie ou d'origine douteuse, probablement les pauvres et les étrangers. Les acteurs politiques et sociaux congolais sont appelés à encourager la cohésion interethnique au lieu de développer le sentiment de l'exclusion des uns ou des autres. César avait mis tous les habitants au travail, y compris les pauvres et les étrangers.

Dans l'œuvre de Dieu, les chrétiens congolais sont ambassadeurs de Dieu dans le pays. Ils sont chargés d'annoncer que Dieu initie la réconciliation avec lui. Après la réconciliation avec Dieu, la rencontre et la réconciliation de l'autre se feront pour la gloire de Dieu et non pour les intérêts personnels. L'Église a la mission de témoigner de la réconciliation de Dieu avec les humains, apportée en Christ. Dieu unit, et la réconciliation, don de Dieu, est source de la vie nouvelle.

En résumé, le chrétien congolais doit développer deux dimensions de réconciliation. D'abord il doit valoriser la dimension sociale qui privilégie la réconciliation des uns et des autres : la charité au lieu des violences, des tensions et des polémiques; l'amour de l'ennemi et la réparation des torts faits à autrui améliorent les

<sup>105</sup> A. A. Das, « **Reconcile** » NIDB 4 (2009) p. 746.

<sup>106</sup> Bruce, *The New Century Bible commentary*, p. 209.

<sup>107</sup> *Ibidem*.

rapports humains avant les offrandes faites à Dieu. Ensuite la dimension théologique, qui concerne le salut. La réconciliation a un pouvoir de pardon des pécheurs et confère la justification par Christ qui les réconcilie avec Dieu. Dans un pays en guerres perpétuelles, la réconciliation avec Dieu et son amnistie aux pécheurs passent avant tout par l'enthousiasme spirituel des membres. Cette mission est confiée à l'Église perçue comme communauté des frères réconciliés. Aujourd'hui l'Église est le lieu où le chrétien congolais doit apprendre à aimer son frère, y compris son ennemi. La réconciliation est continue et doit être régulièrement actualisée. Ce n'est pas une solution trouvée pour un temps. Lorsque les chrétiens congolais reçoivent et s'approprient la mission de réconciliation sociale et sotériologique, ils deviennent des ambassadeurs pour Christ dans un contexte de communautés ethniques déchirées par des conflits meurtriers.

#### **7.4. Conclusion**

Suite à l'analyse narrative du récit des retrouvailles de Jacob et d'Ésaü, Gn 32–33, nous avons d'abord identifié les composantes socioreligieuses de leur réconciliation. Ensuite nous avons considéré Gn 32–33 comme un paradigme de réconciliation pour d'autres communautés sociales. Enfin nous avons examiné comment l'Église peut en faire une appropriation chrétienne à partir de deux textes du Nouveau Testament (Mt 5. 21-16 et 2 Co 5. 11-21).

Les composantes socioreligieuses du récit ont rendu possible le dénouement des rivalités et ont conduit à la réconciliation effective des deux frères. Ainsi nous avons retenu les principales composantes de réconciliation, telles que la séparation des protagonistes et l'intervention de tiers personnages, la planification de la réconciliation, la volonté de recherche de la réconciliation, l'ouverture au dialogue, le pardon et l'oubli des blessures par des victimes, la réparation des torts ainsi que le partage des richesses. Nous avons aussi relevé la grandeur de la dimension spirituelle de la réconciliation en rapport avec l'intervention de Dieu comme une composante très significative. Dieu a orienté les démarches de Jacob; il peut permettre le succès de la réconciliation si l'on s'appuie sur ses instructions. Ces composantes constituent donc des éléments essentiels

vécus quotidiennement et sont susceptibles d'être appliqués dans la vie sociale ou spirituelle.

L'ensemble des éléments fondamentaux du récit représentent un modèle pratique sur lequel peuvent se fonder diverses démarches de réconciliation: la recherche de la paix chez Jacob, sa volonté de s'impliquer dans le processus de réconciliation, le souci de réparer les torts, le partage des richesses, ainsi que la disposition d'Ésaü à accueillir et à pardonner à son frère Jacob. Lorsque ces éléments sont adaptés, ils constituent un paradigme capable d'être utilisé dans d'autres communautés sociales en conflits. Ils peuvent aussi suggérer des nouvelles aptitudes inventives des pratiques et des attitudes qui ont des potentialités d'apporter la paix communautaire durable.

L'appropriation chrétienne du modèle de réconciliation entre Jacob et Ésaü montre ce que doit être le rôle actif de l'Église chrétienne et des organisations sociales impliquées dans les démarches spirituelles ou sociales de la réconciliation. L'Église peut s'approprier ce modèle et ce message de réconciliation et l'enrichir sur la base des enseignements de Jésus concernant la restauration des relations et de l'apôtre Paul en rapport avec la réconciliation dans l'Église de Corinthe.

Comme dans le cas de Jacob et d'Ésaü, la pratique de la réconciliation exige des initiatives actives de tous dans un processus fiable. Dans la reprise chrétienne de la théologie de réconciliation, Jésus appelle à développer le sentiment d'amour du prochain, ainsi que de l'ennemi. C'est ce qui l'amène à parler de l'importance de la réconciliation avant le sacrifice et à recommander aux adversaires de résoudre leurs problèmes entre eux. L'expérience de l'apôtre Paul est une sagesse qui vient de Dieu, source de cette réconciliation. Paul insiste sur la dimension théologique de la réconciliation qui vient de Dieu et est réalisée par Christ dont il est ambassadeur. La dimension théologique amène à la réconciliation horizontale entre les humains.

La fin des rivalités inhérentes chez les Baluba et en RD Congo en général, exige des ambassadeurs de la réconciliation. L'Église, aussi bien que les responsables des diverses communautés sociales locales, y compris les acteurs politiques, sont appelés à

s'investir dans les démarches et à devenir des ambassadeurs pour la paix et la réconciliation. La reconstruction d'un pays passe par la restauration des relations brisées entre les populations; il y a une nécessité et une urgence de privilégier la réconciliation durable.

Au cours des chapitres précédents, nous avons réuni l'ensemble des informations sur les conflits en RD Congo et sur les tentatives de les résoudre, de même que les éléments de réconciliation dans la société luba. Nous avons aussi procédé à l'analyse narrative du récit de la rencontre de Jacob avec Ésaü et à l'identification des composantes fondamentales de leur réconciliation, dont nous avons esquissé une appropriation chrétienne. Avec l'ensemble de ces données, nous sommes en mesure de faire la proposition concrète d'un modèle chrétien de réconciliation inculturé au contexte congolais, ce qui est l'objet du chapitre suivant.

## **Chapitre 8**

### **Une proposition pour les Églises chrétiennes**



## 8.0 Introduction

Au début de notre étude, nous avons analysé la problématique des conflits en RDC et les tentatives de leur trouver des solutions. Le constat est que l'on connaît sans cesse les mêmes conflits pour les mêmes raisons, qu'on a tenté de les résoudre généralement de la même façon et qu'on a subi les mêmes échecs à chaque fois. Nous avons ensuite formulé l'hypothèse suivante : il y a dans la tradition des Baluba des pratiques éprouvées que l'Église peut reprendre, en les éclairant par les Écritures et en les réinterprétant dans une perspective chrétienne soucieuse de paix, pour mener une réconciliation durable.

Dans ce chapitre, nous voulons suggérer un modèle de réconciliation constitué d'éléments élaborés à partir des pratiques traditionnelles luba, renouvelées et adaptées, puis mises en corrélation avec l'enseignement de la Bible. L'Église chrétienne pourra ainsi s'approprier ces pratiques et s'inspirer de ces éléments essentiels, renouvelés et inculturés, pour conduire sa mission chrétienne de réconciliation. Ensemble avec ses partenaires sociaux, telles que les ONG et diverses organisations non chrétiennes, elle assurera un processus de réconciliation efficace dans la société contemporaine en proie à des conflits de diverses natures.

Pour élaborer ce modèle chrétien pratique pour la société luba, nous procéderons en trois étapes. 1) Nous réfléchirons d'abord sur les fondements généraux de ce modèle chrétien de réconciliation inculturé. Il trouve sa base dans les éléments traditionnels luba éclairés par la lumière biblique. 2) Ensuite nous présenterons la proposition concrète du modèle inculturé, constitué dans ses diverses étapes, par des éléments susceptibles de contribuer au succès du processus. 3) Nous examinerons enfin les modalités de sa mise en œuvre par les Églises et ses partenaires sociaux impliqués dans la recherche de la paix par une réconciliation durable.

En mettant en corrélation les éléments essentiels qu'on y trouve, nous aurons ainsi déterminé ce que chacun des deux milieux, la tradition luba et la Bible, peuvent apporter au modèle chrétien de la réconciliation. De la même façon, nous aurons aussi établi et

identifié les différents handicaps et pratiques qui compromettent fréquemment la réussite de la réconciliation dans la société luba et généralement dans la société contemporaine congolaise. Lorsque les obstacles sont connus, nous indiquerons aussi, si possible, la manière de les surmonter.

## **8.1 Fondements général du modèle chrétien de la réconciliation**

Le modèle chrétien inculturé de la réconciliation est constitué des composantes essentielles fondées sur les pratiques traditionnelles de réconciliation sanctionnées par un rituel comme aboutissement du processus de réconciliation. Il s'appuie donc sur les valeurs traditionnelles dégagées des entrevues, avec une possibilité d'inculturation de l'Évangile dans la culture traditionnelle.

Le modèle est ensuite éclairé et enrichi par les éléments fondamentaux scripturaires retenus du processus de la réconciliation de Jacob et d'Ésaü. Ces composantes bibliques ont favorisé et facilité la rencontre et la réconciliation entre les deux frères ennemis. Enfin, le modèle s'appuie sur les éléments de notre appropriation chrétienne de cet épisode, comme fondement chrétien qui rendra possible l'actualisation de ces pratiques de réconciliation aujourd'hui. Nous croyons qu'en s'appropriant un tel modèle, les chrétiens seront mieux outillés pour mener leur mission de réconciliation au sein de l'Église et dans l'ensemble de la société congolaise contemporaine.

### **8.1.1 Fondements traditionnels de la réconciliation**

La tradition africaine est riche des pratiques qui ont fait leur preuve dans le processus de réconciliation entre individus, familles et communautés sociales. De nos jours on se demande comment les éléments traditionnels pourraient encore servir de fondement à la réconciliation. Nos enquêtes confirment que le succès de la réconciliation s'appuie sur le fait que les peuples des régions subsahariennes ont habituellement su gérer leurs différends conformément au système de résolution des conflits sous « l'arbre à palabre ». Même pratiqué de façon voilée, cette méthode est la manière africaine de résoudre leurs conflits. Ce système privilégie le consensus des membres selon la vision

du monde traditionnelle. Aussi à cause de leur situation géographique et historique, les individus, les villages ainsi que les ethnies vivent ensemble depuis des siècles; malgré leur différence, ils sont en quelque sorte « condamnés » à se réconcilier et à continuer leur vie ensemble<sup>1</sup>.

Les opinions que nous avons recueillies sur le terrain confirment qu'il est possible d'actualiser les pratiques traditionnelles, de les interpréter et de les intégrer aux modèles de réconciliation contemporains des Églises ou des organismes impliqués dans la gestion des conflits. De nos enquêtes, nous retenons que la réconciliation traditionnelle effective trouve ses fondements dans les besoins sociaux, religieux, économiques et politiques des individus et des communautés concernées. Voyons chacun de plus près.

*a. Fondement social de la réconciliation traditionnelle*

Les Baluba considèrent la réconciliation comme une obligation sociale. Tout individu ressent le besoin de vivre dans une cohésion sociale avec les autres membres de la communauté. L'isolement est perçu comme une mort sociale, disent-ils. Celui qui ne garde aucun contact avec les siens est considéré comme inexistant, donc mort dans la société des vivants à cause de son absence. Cela fonde la réconciliation sur le besoin de rester dans la société et de participer à son développement pour la croissance de la vie. La vie forte ne vient pas seulement de ce que l'on possède comme richesses, mais surtout de la cohésion avec d'autres vies.

Lorsqu'il y a prise de conscience de l'existence d'un conflit, il y a une urgence de se réconcilier pour garder la cohésion et renforcer la vie communautaire. Les Baluba savent que les conflits sont inhérents à la société humaine. Ainsi disent-ils, les hommes sont comme des genoux; parce qu'ils marchent ensemble, ils se cognent le long de toute la journée. Il est important de savoir bien marcher pour réussir à mieux les gérer. Un autre adage luba confirme le besoin de maintien des relations entre les humains. Ainsi disent-ils, les humains sont comme les yeux et les oreilles : « Lorsque les yeux dorment,

---

<sup>1</sup> Nzemba Muanda, *Une éthique chrétienne de la réconciliation*, p. 50.

les oreilles n'écotent plus ». Ils sont donc invités à harmoniser les relations et à collaborer pour le bien de leur communauté sociale.

b. *Fondement religieux de la réconciliation traditionnelle*

Dans la société traditionnelle, la réconciliation est fondée sur la vision du monde, la relation entre les vivants et les morts, entre les univers visible et invisible. Les acteurs visibles et invisibles protègent la cohésion des humains et renforcent la vie forte de tous. La réconciliation assure la régulation des relations entre les vivants et les morts, entre le visible et l'invisible, entre les hommes et l'Être supérieur, en passant par les différents intermédiaires, dont les ancêtres et les esprits.

L'Être supérieur, qui est le Dieu de la religion traditionnelle, est source de la vie. Il exige l'union des vies pour renforcer la cohésion sociale. Il est donc la base religieuse et spirituelle d'une théologie africaine de la réconciliation qui garantit les relations dans la fraternité et dans l'amour des autres créatures visibles et invisibles.

c. *Fondement économique de la réconciliation traditionnelle*

La réconciliation s'appuie également sur le souci de garder des bonnes relations avec les voisins pour rendre possibles les échanges commerciaux (huile de palme, sel, métaux, raphia, etc.). Chez les Baluba, comme chez d'autres peuples voisins, les causes potentielles des conflits traditionnels venaient des disputes des ressources matérielles : le partage des richesses familiales, des biens d'héritage, la mauvaise gestion des biens communs, les disputes concernant les propriétés foncières, telles les limites des terres ou des territoires de pêche qui étaient un outil de production économique. Dans ces situations, la résolution des tensions et le rétablissement des relations entre les familles, les villages ou les ethnies était une condition nécessaire pour assurer la sécurité et le bien-être de tous.

*d. Fondement politique de la réconciliation traditionnelle*

Du point de vue politique, la réconciliation assure la gestion des entités territoriales respectives de chaque village ou chaque groupe ethnique. Nos entrevues révèlent qu'au niveau local, les conflits politiques survenaient souvent à l'occasion de la passation du pouvoir au décès du chef de famille. Aujourd'hui il est encore fréquent que, lorsqu'un chef meurt, la succession au trône soit la cause de différents conflits. Selon le droit coutumier, c'est l'aîné qui a un droit d'héritage; mais avec la modernisation, ce choix rencontre parfois certaines objections. Dans ce cas, il est urgent de recourir à un processus de réconciliation pour éviter les violences. À d'autres niveaux, l'insoumission et la recherche d'autonomie de la part des chefs vassaux, de même que le besoin pour certains d'élargir leurs territoires, donnaient parfois lieu à des luttes internes au sein d'un groupe social ou avec ses voisins.

Aujourd'hui, le besoin politique de la réconciliation est encore fortement ressenti. Le changement de pouvoir par le vote est souvent la cause d'affrontements politiques. La période post-électorale est régulièrement caractérisée par des violentes contestations, même si elles ne sont pas justifiées. Cette attitude provoque la mise en cause de la démocratie naissante.

Nos enquêtes de terrain montrent que le processus traditionnel se fonde sur le besoin de restaurer les relations à différents niveaux de la communauté sociale. Elles confirment également la persistance des pratiques traditionnelles de la réconciliation, ce qui suggère que celles-ci répondent efficacement à un besoin humain, celui de rester réconcilié avec les autres êtres.

La réconciliation ne saurait cependant être possible que si les accords sont réellement applicables et donnent des résultats satisfaisants pour les adversaires, ainsi que pour le reste des membres de la communauté participant au processus. Dans la société contemporaine, de nombreux accords de réconciliation sont négociés, mais le rejet de leurs conclusions par certains et les obstacles qui empêchent de les mettre en œuvre de manière durable restent encore de grands défis à surmonter.

### 8.1.2 Fondements bibliques de la réconciliation

La Bible présente plusieurs cas de conflits et la façon dont certains ont été résolus. Pour le besoin de notre thèse, nous avons exploré les éléments bibliques sur lesquels se fonde la réconciliation à partir d'un cas-type, celui de la réconciliation de Jacob et Ésaü en Gn 32–33, et de l'appropriation chrétienne qu'on peut en faire à partir des enseignements de Jésus et de l'apôtre Paul sur la réconciliation.

#### *a. Fondements tirés de l'analyse narrative de Gn 32–33*

La réconciliation de Jacob et Ésaü se fonde sur des transformations au plan personnel, matériel et religieux, soit principalement le changement d'attitude de deux frères, le partage des biens, ainsi que la spiritualisation des démarches.

Suites aux différentes instructions de Dieu, Jacob retourne dans son pays, même s'il y a encore des rivalités avec son frère Ésaü. La fin des hostilités passe par la réconciliation de Jacob avec son frère et non par son exil chez son oncle. Jacob, le supplantateur, devient Israël; il est transformé par sa rencontre avec Dieu. Il fait preuve d'un grand respect à l'égard de son frère et partage ses biens avec lui. Ésaü change aussi son attitude et renonce à ses menaces de mort envers Jacob pour l'accueillir favorablement. L'amour prend place dans les relations fraternelles, ainsi que dans celles avec les autres.

#### *b. Fondements tirés de l'appropriation chrétienne*

L'appropriation chrétienne renforce la dimension spirituelle et morale de la réconciliation. Celle-ci se fonde sur l'amour du frère qui s'élargit jusqu'à l'amour de l'ennemi. Ce qui prime, c'est que les humains sont des enfants du même Dieu, le même père de tous, digne d'amour et de respect. Dieu a de l'amour pour les humains, comme eux aussi manifestent leur amour entre eux et pour lui.

Paul fonde aussi la réconciliation sur l'amour de Dieu pour l'humanité. À cause de son amour, Dieu se réconcilie lui-même avec l'humanité en Christ et il ne tient plus compte des offenses des hommes. Il se réconcilie donc avec tous les humains sans aucune

préférence particulière d'individu. Un homme peut se séparer de Dieu à cause des péchés, mais la réconciliation lui est toujours offerte. Théologiquement, les humains sont membres d'une même famille de Dieu; ils devraient vivre ensemble dans une même fraternité d'amour conformément à la volonté de Dieu.

Dans la Bible, en somme, c'est la relation à Dieu comme père de tous les humains qui rend possible la réconciliation. Dieu en donne lui-même l'exemple en se réconciliant en Christ l'humanité qui l'a offensée. Suivant son exemple, un homme abusé, meurtri par les violences, devient capable d'aimer l'offenseur comme un frère et de lui pardonner au lieu de l'enfermer à jamais dans son offense. La réconciliation est possible dans la mesure où l'offenseur change lui aussi d'attitude pour s'ouvrir également à l'amour de Dieu et du prochain.

*c. Corrélation des composantes essentielles et principes de discernement chrétien*

Après l'identification des éléments essentiels retenus dans la tradition africaine et ceux qui se dégagent de l'analyse narrative de Genèse 32-33, et son appropriation chrétienne, il est possible de faire une corrélation entre eux pour proposer les composantes qui constitueront le modèle chrétien

L'adaptation et la sélection critique des pratiques traditionnelles anciennes est un principe fortement souhaité par nos interlocuteurs. L'utilisation des pratiques anciennes doit tenir compte du temps et du milieu dans lesquels se trouvent actuellement les individus et les groupes. Ceux qui ont quitté le village ont encore la nostalgie des pratiques traditionnelles; ils s'en rappellent et les utilisent sous différentes formes adaptées et améliorées. C'est la symbolique qui est importante. Suite au caractère dynamique des groupes sociaux, certaines pratiques et des éléments rituels sont déjà transformés, mais ils gardent leur signification initiale.

Par ailleurs, la corrélation entre les éléments essentiels caractéristiques des pratiques traditionnelles et ceux qui proviennent de la Bible exige une sélection critique parmi les éléments traditionnels. Pour établir des critères et pour faire le choix des pratiques idoines selon l'Évangile, il faudrait rester conforme à la révélation christique,

en vue de la glorification du nom de Dieu<sup>2</sup>. Ici nous nous appuyons sur une approche de sélection selon les principes de Paul Hiebert.

Selon Hiebert, trois tendances se dessinent dans le rejet ou l'acceptation de la culture et des pratiques traditionnelles<sup>3</sup>. La première tendance rejette tout ce qui est ancien, le considérant comme péché. Mais les membres qui ne sont pas satisfaits de ce rejet recourent souvent aux pratiques anciennes dans le profond secret et à l'abri des yeux de l'Église. Cette combinaison donne lieu au syncrétisme dans leur vie chrétienne<sup>4</sup>. La seconde tendance est celle qui accepte toutes les pratiques anciennes, sans aucune critique. Les pratiques anciennes et nouvelles sont mises ensemble sans tenir compte de l'invitation de Jésus à la transformation de la vie. La troisième tendance fait un examen critique des pratiques anciennes. Les éléments anciens et des coutumes traditionnelles sont d'abord examinés avant leur rejet ou leur acceptation en rapport avec leur signification et leur place dans la culture et ils sont évalués à la lumière des normes bibliques.

Pour notre thèse, nous suggérons l'approche de la troisième tendance qui propose une sélection critique des pratiques traditionnelles en rapport avec la réconciliation. La sélection critique proprement dite s'effectue en quatre étapes. 1) On rassemble toutes les informations de ce qui est ancien et traditionnel sur les pratiques de la réconciliation. 2) Ensuite, dans un exercice herméneutique, l'Église examine ces pratiques traditionnelles à la lumière de la foi chrétienne, car Jésus appelle au changement de la vie. Les responsables des Églises (théologiens, religieux, laïcs, etc.) ont la charge de conduire l'œuvre de la sélection d'éléments anciens. Ils analysent la tradition et les pratiques en éclairant bibliquement leur signification et leur fonction nouvelle dans le rituel. Ils sont aussi chargés de faire un enseignement biblique sur ces pratiques. Par exemple, le sang est un élément symbolique qui cause des émotions et des sentiments dans le changement

---

<sup>2</sup> Benoît Awazi Mbambi Kungua, entrevue faite à Ottawa, novembre 2012. Le professeur Awazi est président du Le CERCLECAD (Centre de Recherches Pluridisciplinaires sur les Communautés d'Afrique noire et des Diasporas) à Ottawa. [www.cerclecad.org](http://www.cerclecad.org).

<sup>3</sup> Paul G. Hiebert, *Anthropological insights for Missionaries*, Michigan, Baker Academic, Grand Rapids, 2008, 183-192.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 184.



d'attitudes; mais le sang de la chèvre n'est pas aussi plus puissant que celui de Jésus. Ici la victime, c'est le fils de Dieu, qui rend possible la réconciliation entre son Père et les pécheurs. 3) Dans cette évaluation de ce qui est ancien à la lumière de la Bible, on peut conférer une nouvelle signification aux pratiques retenues. Elle est aussi enseignée pour éviter que les membres fassent secrètement usage de ces pratiques de manière traditionnelle. 4) Lorsque les membres comprennent et acceptent le sens biblique, ils peuvent eux-mêmes faire une évaluation critique de leurs pratiques anciennes. Ils sont capables de créer de nouvelles pratiques chrétiennes inculturées. Par exemple la forêt était un lieu calme pour le rituel ancien, mais aujourd'hui les conditions de rencontre sont devenues plus sécurisantes dans un lieu public que de passer des journées dans la forêt. En gardant à l'esprit une rencontre sous « l'arbre à palabre », on peut bien se rencontrer dans une salle de réunion climatisée plutôt que de rester autour d'un arbre sous la pluie.

La plupart des Baluba chrétiens et des Bantu en général connaissent bien leurs pratiques traditionnelles. Suite à la persistance des pratiques rituelles dans la vie quotidienne de la société, ils sont conscients des changements qu'il faudrait leur apporter pour répondre au besoin actuel de la réconciliation. Sous la lumière biblique, on peut donner une signification chrétienne à certaines pratiques anciennes que l'on peut introduire dans la culture renouvelée pour la croissance spirituelle des chrétiens. Les éléments inculturés sont susceptibles de rejoindre l'imaginaire des membres encore marqués par la culture traditionnelle; ceux-ci pourront trouver une satisfaction dans un mode de résolution des conflits globalement conforme à leur vision du monde.

Il en est de même, par exemple, dans l'Église universelle. Certaines pratiques anciennes adoptées dans la vie de l'Église primitive, ont simplement perdu leur signification païenne aujourd'hui. En effet dans un travail d'inculturation, les éléments de la tradition sont transformés sous l'éclairage scripturaire. Le Père Arrupe mentionne que l'inculturation de l'Évangile se fait par une incarnation de la vie et du message chrétiens dans cette culture donnée<sup>5</sup>. Une adaptation qui serait faite sans aucune critique aboutirait

---

<sup>5</sup> Arrupe, *Écrits pour évangéliser*, p. 169-170.

à une simple superposition des éléments anciens et nouveaux plutôt qu'à une fusion harmonieuse entre eux.

Dans l'exercice de l'inculturation, l'expérience chrétienne s'exprime avec la transformation des éléments traditionnels pour recréer cette culture d'accueil. Ce phénomène donne ainsi naissance à une nouvelle culture chrétienne. Dans la corrélation entre les éléments du processus de réconciliation, nous sommes appelés à les reformuler de manière novatrice à partir d'une interprétation chrétienne. Lorsque ces éléments sont intégrés au processus de manière inventive, ils peuvent générer, dans la société contemporaine, des nouvelles pratiques de réconciliation qui sont à la fois en continuité avec la tradition et en harmonie avec le message chrétien.

Dans cette section, nous avons précisé les fondements de la réconciliation; nous avons également établi les principes de discernement chrétien permettant d'effectuer une corrélation entre les éléments du processus traditionnels et ceux qui proviennent de la Bible. Nous sommes donc maintenant en mesure de proposer un modèle inculturé aux Églises chrétiennes. Ce modèle est constitué suite à un travail de sélection critique de divers éléments traditionnels réinterprétés et complétés par ceux que nous avons découverts à la lumière des Écritures saintes.

### **8.1.3 Tableau de corrélation et d'intégration des composantes essentielles**

Ce tableau fait ressortir la corrélation entre les éléments essentiels du processus traditionnel de la réconciliation et ceux retenus du processus de réconciliation de Jacob et d'Ésaü et de son appropriation chrétienne. Cette mise en relation des éléments permet d'examiner la possibilité de sélectionner, d'une part, les composantes traditionnelles à adapter à la lumière de l'Écriture et, d'autre part, les composantes scripturaires adaptées selon le besoin culturel, afin de proposer un modèle chrétien de réconciliation inculturé à la tradition congolaise.

Les composantes traditionnelles sélectionnées sont soit intégrées comme telles au modèle, c'est-à-dire sans qu'elles ne connaissent de modification, soit modifiées et adaptées de deux manières. Certaines pratiques traditionnelles sont modifiées selon une

« adaptation contemporaine » qui les rend compatibles au processus de réconciliation d'aujourd'hui. En plus de cette « actualisation », certaines sont également modifiées pour s'intégrer harmonieusement dans la pensée chrétienne. Par ailleurs, des éléments retenus du récit de la réconciliation entre Jacob et Ésaü et de son appropriation chrétienne, peuvent aussi subir une inculturation conformément au besoin du milieu. À partir de cette sélection critique, nous retenons les éléments essentiels à intégrer dans le modèle idéal envisagé.

La première colonne présente et décrit sommairement les éléments retenus de la tradition, la deuxième ceux de la réconciliation de Jacob et Ésaü ainsi que de son appropriation chrétienne, tandis que la troisième contient les éléments sélectionnés pour le modèle proposé. Dans la colonne I, les éléments indiqués entre crochets sont des éléments qui proviennent de l'analyse du récit de Genèse 32 – 33; ils existent pour la plupart dans la tradition culturelle mais ils n'ont pas été traités explicitement par nos interlocuteurs, surtout à cause des limites de notre questionnaire. Réciproquement, dans la colonne II, on a placé entre crochets des éléments de la tradition culturelle qui sont implicites ou inexistantes dans les textes de l'Écriture sélectionnés. Dans la colonne III, après une corrélation et la sélection critique des éléments essentiels, nous proposons les composantes d'un processus chrétien inculturé susceptible de conduire les adversaires à une réconciliation durable; chacun des éléments retenus est commenté plus en détail à la suite du tableau.

Tableau 1. Corrélation des processus de réconciliation

<b><i>I - Composantes du processus traditionnel</i></b>	<b><i>II - Composantes du processus de réconciliation entre Jacob et Ésaü et de son appropriation chrétienne</i></b>	<b><i>III - Sélection critique des composantes d'un processus chrétien inculturé</i></b>
<p><b><i>[Séparation des protagonistes]</i></b></p> <p>Même si elle n'a pas été évoquée par nos interlocuteurs, la séparation des adversaires est courante lorsqu'une des parties est en danger (par ex. une femme vs son mari violent).</p>	<p><b><i>Séparation des protagonistes</i></b></p> <p>En Gn 32-33, À cause de sa colère Ésaü planifie de tuer Jacob. Rebecca et Isaac, les deux parents, assurent une sorte de médiation pour séparer Jacob et Ésaü et éviter le meurtre. (Élément absent de Mt 5 et 2 Co 5).</p>	<p><b><i>1. Séparation des protagonistes</i></b></p> <p>Élément biblique est à retenir tel quel. La séparation évite les affrontements sanglants dans les circonstances où l'un des protagonistes planifie une élimination physique de l'autre.</p>
<p><b><i>Médiation des tierces</i></b></p> <p>Le processus de réconciliation suppose une prise de contact et l'établissement d'un dialogue entre les parties. L'initiative de la réconciliation est parfois prise par l'un des protagonistes d'un conflit. Mais l'initiative de la réconciliation revient fréquemment à des personnes intermédiaires, selon les circonstances et la gravité du conflit.</p>	<p><b><i>[Initiative et médiation des tiers]</i></b></p> <p>En Gn 32-33, les parents créent des conditions préliminaires à la réconciliation, mais Jacob, l'offenseur, qui doit faire face à son passé s'il veut rentrer au pays en paix, en reste le principal initiateur. Dans l'appropriation chrétienne, Jésus demande à l'homme offrant au Temple de prendre l'initiative de la réconciliation; de même l'homme que l'on accuse au tribunal doit faire le premier pas dans l'initiative de la réconciliation. Pour Paul, la réconciliation de l'humanité avec Dieu vient de l'initiative divine. Dieu se réconcilie avec les humains et leur demande de faire de même entre eux comme ambassadeurs.</p>	<p><b><i>2. Initiative et médiation de la réconciliation</i></b></p> <p>C'est un élément à retenir tel quel. Quelqu'un doit toujours prendre l'initiative de la médiation pour déclencher le processus de réconciliation.</p>
<p><b><i>[Dimension spirituelle]</i></b></p> <p>Même si cette dimension n'a pas été identifiée comme élément du processus, elle est un préalable dans la recherche de la réconciliation. Elle est implicite dans le processus traditionnel luba</p>	<p><b><i>Dimension spirituelle de la réconciliation</i></b></p> <p>En Gn 32-33, Jacob est transformé par sa rencontre avec Dieu. En Mt 5. 21-26, Jésus invite à la bonne relation sociale et spirituelle avec le frère et même l'ennemi, pour vivre la</p>	<p><b><i>3. Dimension spirituelle de la réconciliation</i></b></p> <p>La dimension spirituelle est présente dans le deux cas, mais elle n'est pas la même dans la culture africaine et dans la tradition biblique. Elle est à retenir avec une adaptation</p>

<p>de réconciliation qui repose sur la vision du monde unissant les vivants aux ancêtres et à l'Être supérieur.</p>	<p>volonté de Dieu exprimée dans la Loi. Pour Paul, c'est la relation des humains avec Dieu et entre eux qui fondent la réconciliation.</p>	<p>chrétienne, y intégrant l'amour du frère et de l'ennemi.</p>
<p><b><i>[Ouverture au dialogue]</i></b></p> <p>Cet élément n'est pas mentionné explicitement de façon isolée dans la tradition; mais l'esprit communautaire implique une ouverture à toute activité. Dans le système de l'arbre-à-palabre, chacun doit être disposé à prendre la parole et à dire ce qui lui tient à cœur.</p>	<p><b><i>Ouverture au dialogue</i></b></p> <p>Jacob est ouvert au contact et au dialogue; Ésaü aussi s'ouvre pour permettre l'harmonisation des relations. L'ouverture aux démarches et au dialogue augure de la réussite du processus. Lorsque les adversaires sont refermés sur eux, la démarche de réconciliation ne peut pas progresser. Jésus et Paul demandent aussi cette ouverture.</p>	<p><b><i>4. Ouverture au dialogue et à la réconciliation</i></b></p> <p>L'ouverture d'esprit témoigne de la disponibilité à amorcer et à participer aux démarches pour le dialogue et la réconciliation. Implicite dans la tradition, cet élément est à sélectionner avec adaptation contemporaine.</p>
<p><b><i>[Volonté de réconciliation]</i></b></p> <p>Dans la culture luba, la volonté de réconciliation vient de la motivation sociale et religieuse du respect de la tradition. La vie forte oblige la cohésion de tous.</p>	<p><b><i>Volonté de réconciliation</i></b></p> <p>Jacob a la volonté de se réconcilier avec son frère. Lorsqu'il envisage de revenir au pays, il sait qu'il est susceptible de rencontrer son frère Ésaü. Il faut commencer à restaurer leurs relations, car ils sont « condamnés » à cohabiter (Gn 27. 44-45). La volonté de réconciliation s'imposera donc chez Jacob qui en prendra l'initiative. Après avoir d'abord donné un signal ambigu, Ésaü accueille son frère à bras ouverts et manifeste lui aussi sa volonté de réconciliation. Pour Jésus et Paul, la volonté de réconciliation est essentielle.</p>	<p><b><i>5. Volonté de réconciliation</i></b></p> <p>Cet élément est à retenir avec adaptation selon la motivation. Il faut l'enrichir de toutes les dimensions sociales et religieuses. Le manque de volonté est source de plusieurs conflits permanents. Elle reste active le long du processus; pendant la période de l'après-réconciliation, elle devient une volonté d'améliorer et de consolider les relations.</p>
<p><b><i>[Planification des démarches de réconciliation]</i></b></p> <p>Dans la culture traditionnelle, les démarches de la réconciliation comportent un certain niveau de planification. Le conflit qui concerne deux personnes, crée un malaise social qui affecte toute la communauté. C'est pourquoi, dès qu'il y a prise de conscience d'un tel conflit, l'un des protagonistes</p>	<p><b><i>Planification des démarches de réconciliation</i></b></p> <p>Jacob planifie en prenant des précautions qui facilitent la rencontre. Le processus de réconciliation exige un programme et une cohérence des démarches. La planification établit donc des étapes concrètes et évite les improvisations. Elle prévoit des éléments importants</p>	<p><b><i>6. Planification des démarches de réconciliation</i></b></p> <p>L'élément est à retenir tel quel avec une adaptation contemporaine et aussi une adaptation culturelle selon le niveau et la typologie des conflits.</p>

<p>ou d'autres membres de la famille, du clan ou même de l'ethnie se préoccupent de provoquer une démarche ou une rencontre d'harmonisation des relations.</p>	<p>dans les actions à mener pour réussir la réconciliation. Jésus ne précise pas les modalités de la réconciliation. Pour Paul, elle fait partie d'un « plan » de Dieu.</p>	
<p><b><i>Caractère inclusif du processus</i></b></p> <p>La cohésion sociale exige la participation de tous aux activités de la communauté. Les parties en conflit, surtout les offenseurs et victimes, sont intégrées dans le processus de réconciliation, en présence de leurs proches et de la communauté sociale. L'inclusivité s'appuie sur le respect accordé à chacun quel que soit son statut.</p>	<p><b><i>[Caractère inclusif]</i></b></p> <p>Dans le processus de réconciliation entre Ésaü et Jacob, les deux frères sont les principaux acteurs; mais leurs familles et leurs serviteurs, y sont aussi associés indirectement. Jésus invite toute personne qui apporte une offrande à Dieu à se réconcilier avec son ou ses adversaires. L'invitation vaut pour l'ensemble des disciples, entre eux et avec leurs ennemis. Pour Paul, Dieu se réconcilie avec toute l'humanité sans exclusion. Tous les hommes sont invités à se laisser réconcilier avec Dieu; Paul et les chrétiens sont présentés comme des ambassadeurs de cette réconciliation auprès des autres humains.</p>	<p><b><i>7. Caractère inclusif du processus</i></b></p> <p>Cet élément est à retenir avec une adaptation chrétienne selon le niveau et la typologie du conflit.</p>
<p><b><i>Identification des causes du conflit</i></b></p> <p>L'identification des causes réelles du conflit détermine aussi les vrais interlocuteurs (offenseurs ou victimes) et garantit le succès du processus de réconciliation. C'est le cas du processus de réconciliation sous « l'arbre à palabre », où l'on exige en premier l'identification des parties en présence des membres de leurs familles. Cette identification permet le face à face dans un dialogue franc. Cet élément procure la satisfaction de chaque partie, un facteur important pour favoriser l'application des accords conclus.</p>	<p><b><i>[Identification des causes du conflit]</i></b></p> <p>En Gn 32–33, les parents, Jacob et Ésaü connaissent les causes du conflit. Cela les aide à prévenir les affrontements meurtriers par la séparation des deux frères. Jésus identifie la haine comme cause principale des conflits conduisant au meurtre. Il demande à celui qui vit un conflit de faire un pas vers l'autre pour clarifier et résoudre la situation. Paul identifie le péché et les offenses des humains comme la cause de leur séparation d'avec Dieu.</p>	<p><b><i>8. Identification des causes du conflit</i></b></p> <p>Un élément à retenir comme tel. Cela inclut la détermination des vrais interlocuteurs impliqués dans le conflit. L'identification des causes permet une progression dans le processus. On doit connaître les vraies causes du conflit et leurs auteurs pour bien guérir les maux et réussir la réconciliation effective.</p>

<p><b><i>Établissement des responsabilités</i></b></p> <p>Suite à la vérité dite par les deux parties, il est possible d'établir les responsabilités individuelles ou collectives. Cette étape permet aussi de déterminer les culpabilités. Le verdict est souvent rendu par les médiateurs en vertu de l'autorité qui leur est reconnue. Ils sont écoutés et respectés par les membres de la société lorsqu'ils établissent des responsabilités ou des culpabilités.</p>	<p><b><i>[Établissement des responsabilités]</i></b></p> <p>En Gn 32–33, les responsabilités sont reconnues symboliquement par Jacob lui-même. Elles sont donc établies sans humiliation excessive à son égard. Par ses gestes de respect envers son frère Ésaü, il avoue le tort qu'il lui avait fait. Dans Mt 5. 21-22, pour Jésus, la réaction de celui qui se met en colère n'est pas appropriée même s'il en a un très bon motif; cette attitude a des conséquences vis-à-vis de son frère. Aux vv. 25-26, la personne qu'on amène au tribunal devrait être responsable d'un tort envers son adversaire. En 2 Co 5. 11-21, Paul souligne, sans y insister, la responsabilité du pécheur qu'il appelle à accueillir la réconciliation offerte par Dieu en Christ.</p>	<p><b><i>9. Établissement des responsabilités</i></b></p> <p>Élément à retenir avec un ajustement aux circonstances et une adaptation chrétienne pour éviter une humiliation excessive. À faire avec amour et respect de l'autre pour permettre un aveu sincère et une reconnaissance humble de la culpabilité.</p>
<p><b><i>Aveu et confession des torts</i></b></p> <p>La reconnaissance des responsabilités engage les offenseurs vis-à-vis de leurs actes. Cette attitude amène les coupables à faire volontairement leur confession. Cette étape montre l'ouverture des adversaires dans la recherche des solutions et la transformation des offenseurs. C'est une preuve de changement de mentalités.</p>	<p><b><i>[Aveu et confession des torts]</i></b></p> <p>En Gn 32–33, Jacob reconnaît ses torts faits à Ésaü, même s'il ne l'exprime pas verbalement. En Mt 5. 21-26, chacun est appelé implicitement à accepter le tort qu'il a fait (voir Mt 7. 3 où Jésus invite à regarder la poutre dans son œil plutôt que de chercher à voir la paille dans l'œil de l'autre). En 2 Co 5. 11-21, Paul appelle les chrétiens à reconnaître qu'ils sont des pécheurs, à accueillir le pardon et à vivre en créatures nouvelles.</p>	<p><b><i>10. Aveu et confession des torts</i></b></p> <p>Élément culturel est à retenir avec adaptation chrétienne. L'aveu, la reconnaissance et la confession calment la tension des adversaires et permet le pardon effectif.</p>
<p><b><i>Pardon des torts</i></b></p> <p>Suite à l'aveu, il doit y avoir chez l'offenseur l'humilité de demander le pardon et chez la victime la capacité de l'accorder en vue de parvenir à la paix. Cette double démarche implique le respect, la reconnaissance et l'acceptation de l'autre.</p>	<p><b><i>Pardon et oubli des torts</i></b></p> <p>La démarche de pardon est un processus qui implique la volonté des deux parties. Jacob, l'offenseur, formule indirectement une requête du pardon et de réconciliation. Ésaü, la victime répond positivement à cette sollicitation;</p>	<p><b><i>11. Pardon et oubli des torts</i></b></p> <p>Un élément à retenir tel quel. Le pardon se fait avec ou sans oubli des torts et sans imposer une pénalité.</p>

	il pardonne les torts qu'on lui a faits et n'en garde pas rancune, après une réconciliation effective. Le pardon est implicite dans l'enseignement de Jésus. Chez Paul, c'est Dieu qui en prend l'initiative et invite les humains à faire de même.	
<p><b><i>Dialogue interne des parties</i></b></p> <p>Le dialogue marque une étape d'ouverture à l'intérieur de la communauté. Il offre une occasion d'exprimer devant le public, du fond du cœur, la volonté de rétablir les relations et de prévenir de nouveaux conflits. Dans une attitude d'introspection, l'un s'ouvre à l'autre et reconstruit la confiance nécessaire au maintien de la vie communautaire.</p>	<p><b><i>[Dialogue interne des parties]</i></b></p> <p>Dans Gn 32–33, le face-à-face de Jacob et d'Ésaü est présenté comme un dialogue fraternel et courtois. En Mt 5. 21-26, Jésus recommande le dialogue entre les frères et aussi avec l'adversaire. En 2 Co 5. 11-21, Paul lui-même est en dialogue par écrit avec ses détracteurs. Les Corinthiens sont de nouvelles créatures; comme enfants de Dieu, ils devraient favoriser le dialogue entre eux et avec Dieu.</p>	<p><b><i>12. Dialogue interne des parties</i></b></p> <p>Le dialogue est un élément à retenir tel quel vu son importance dans un rapport de face à face avec son adversaire. Il peut cependant être adapté selon les circonstances dans lesquelles le conflit a commencé et l'attitude des adversaires au cours des discussions.</p>
<p><b><i>Engagement au respect des accords</i></b></p> <p>L'engagement solennel est un signe verbal ou matériel tangible fait devant la communauté. Il garantit le respect des accords conclus. Chaque personne prend librement acte des conclusions du processus et s'engage volontairement à leur application effective. Cet engagement est aussi pris devant l'Être suprême ce qui, selon la vision luba du monde, renforce la cohésion sociale, augmente la satisfaction des parties et influence leur attitude dans les relations nouvelles.</p>	<p><b><i>[Engagement au respect des accords]</i></b></p> <p>Il n'y a pas d'engagement explicite, mais un caractère absolu de la volonté du succès de la rencontre et la réconciliation de Jacob et Ésaü. Pour Jésus, l'amour du frère et du prochain est un engagement « définitif » de la réconciliation. Quant à Paul, l'amour de Dieu et pour Dieu est une source de règles qui engagent à observer les accords aussi bien entre les humains qu'entre Dieu et l'humanité.</p>	<p><b><i>13. Engagement au respect des accords</i></b></p> <p>Cet élément est sélectionné avec une adaptation chrétienne. L'engagement personnel ou collectif permet le changement définitif d'attitude et rend possible le suivi des accords. L'élément apporte un enrichissement à ce qui est déjà dans la tradition chrétienne, même si cela ne se fait pas clairement sous une expression verbale.</p>
<p><b><i>Réparation et indemnisation des victimes</i></b></p> <p>La réparation et l'indemnisation, souvent symboliques, jouent un rôle psychologique important lorsqu'on soulage et atténue les douleurs ressenties par les victimes ou leurs proches. Mais elles ne</p>	<p><b><i>Réparation des torts</i></b></p> <p>En Gn 32–33, Jacob assure la réparation en offrant un présent à son frère. En Mt 5. 21-26, Jésus invite à déterminer ce que l'autre a contre vous et à résoudre le problème. Cela peut impliquer le</p>	<p><b><i>14. Réparation et indemnisation des victimes</i></b></p> <p>La réparation est à retenir avec adaptation. Elle ne peut s'appliquer de la même manière dans toutes les circonstances. Elle s'adapte aussi à la gravité des conflits et au sort subi par les</p>



<p>peuvent satisfaire totalement les victimes et combler, par exemple au vide de la perte d'un proche. Socialement, la réparation réduit le sentiment de culpabilité et console aussi la victime qui se sent valorisée au sein de la société. Elle assure la réintégration sociale des offenseurs et des victimes.</p>	<p>remboursement d'une dette ou la réparation d'un tort pour restaurer la justice et réhabiliter la victime. Dans 2 Co 5. 11-21, la réparation est implicite dans l'exhortation à vivre dans la créature nouvelle.</p>	<p>victimes. Elle tient compte aussi du niveau des conflits : en famille ou avec les autres groupes sociaux.</p>
<p><b>[Partage des biens communautaires]</b></p> <p>Dans la société luba traditionnelle, la population bénéficiait des richesses communes du village. Aucun chef ne devenait avare ni bourreau de sa propre famille et de ses frères dont il était l'aîné. On considérait que les biens viennent de l'Être supérieur, comme la vie, et doivent être partagés pour le bonheur de la communauté sociale.</p>	<p><b>Partage des richesses</b></p> <p>Le présent de Jacob témoigne qu'il peut partager une partie de ses biens avec son frère Ésaü et vivre en bon terme avec lui dans leur voisinage. Ésaü reçoit le présent et se montre ouvert lui aussi au partage. En Mt 5 et 2 Co 5, le partage des biens n'est pas explicite. Mais il serait normal dans une relation d'amour du frère et de l'ennemi, ainsi que dans la vie nouvelle en Christ.</p>	<p><b>15. Partage des richesses communes.</b></p> <p>L'élément est à retenir avec une adaptation culturelle et chrétienne. Les richesses communautaires appartiennent à l'ensemble de la communauté sociale ou de la communauté chrétienne. Le partage des biens restera comme mode de bonne gouvernance et de gestion saine des biens publics, impliquant un rejet de l'égoïsme et de l'enrichissement illicite.</p>
<p><b>[Séparation après réconciliation]</b></p> <p>Dans la culture traditionnelle, il y a peu de séparation dans la communauté. On favorise généralement la cohésion familiale, sociale, ethnique, les bons rapports avec les ethnies voisines, etc. Cependant, dans des conflits comme ceux portant sur le partage des terres, la séparation identifie clairement les biens de chacun. L'usurpation des biens de l'autre, devient la source du conflit et la séparation permet d'établir (ou rétablir) les droits de chacun dans la communauté.</p>	<p><b>Séparation d'Ésaü et Jacob, en paix</b></p> <p>La séparation a permis à Jacob et Ésaü d'avoir chacun sa propre terre et d'éviter que l'un se sente menacé par l'autre. (La séparation n'est pas mentionnée en Mt 5 et 2 Co., mais les deux envisagent l'après-réconciliation : le fidèle pourra présenter son offrande, les chrétiens vivront comme des créatures nouvelles).</p>	<p><b>16. Séparation et aménagement de l' « après-réconciliation ».</b></p> <p>L'élément est à sélectionner avec une adaptation culturelle pour s'assurer une séparation pacifique lorsque nécessaire et un suivi des accords conclus. Il faut prévoir comment seront aménagées dans l'avenir les relations entre les parties réconciliées.</p>
<p><b>Rituel et réjouissance communautaire</b></p> <p>Le rituel marque l'aboutissement d'un processus réussi. C'est pourquoi il ne peut se faire sans les autres étapes qui conduisent au vrai dénouement du conflit. Le sentiment de réussite et de</p>	<p><b>[Rituel et réjouissance communautaire]</b></p> <p>Il n'y a pas de réjouissance communautaire dans le récit de la réconciliation entre Ésaü et Jacob, mais leur séparation pacifique suggère que chacun pourra vivre sans peur de l'autre</p>	<p><b>17. Ritualisation et célébration de la réconciliation</b></p> <p>Un élément à retenir avec adaptation chrétienne. Si l'on conserve la cérémonie traditionnelle, on devrait adapter et changer les éléments utilisés dans le rituel (sang, mort</p>

retrouvaille s'exprime par un repas festif auquel participe la communauté sociale. Ce rite calme les émotions et les sentiments des personnes en conflit et renforce la cohésion sociale.	et sans soupçons à son endroit. Mt 5 et 2 Co 5 n'en font pas mention non plus; mais la tradition chrétienne, le repas eucharistique en mémoire de la mort et de la résurrection de Jésus célèbre la réconciliation de Dieu et de l'humanité et celle des humains entre eux.	d'animal, etc.). Dans un contexte ecclésial, on pourrait la mettre en lien avec le repas eucharistique.
---	---	---

## 8.2 Suggestion du modèle chrétien de la réconciliation à la société luba

En vue d'atteindre l'objectif de notre thèse, celui de proposer un modèle chrétien de réconciliation, nous avons rassemblé des pratiques traditionnelles de réconciliation et des éléments retenus suite à l'analyse de Genèse 32–33 et de son appropriation chrétienne. Nous pouvons ainsi proposer un modèle chrétien de réconciliation inculturé qui soit pertinent particulièrement pour la société luba et, plus largement, pour la société congolaise contemporaine.

Le modèle élaboré propose une sorte d'« équipement de l'ordre de la boussole, dont on doit se munir si l'on veut avoir quelque chance de réussir le parcours »<sup>6</sup>. Ce chemin exige donc la connaissance du terrain et la maîtrise des problèmes des milieux et des peuples chez qui la culture traditionnelle exerce encore une lourde influence à cause de l'interdépendance des personnes des familles, de la solidarité entre elles, de la proximité dans laquelle elles vivent, de l'héritage de leur histoire collective commune, etc. Ce modèle suppose donc un choix d'éléments avec discernement pour éviter de revenir purement et simplement à la tradition; on cherche plutôt à sélectionner des pratiques compatibles avec l'Évangile dans une démarche d'inculturation qui exige également une adaptation et un ajustement conséquent des éléments retenus.

<sup>6</sup> Nzemba muanda, *Une éthique chrétienne de la réconciliation*, p. 119.

### 8.2.1 Particularité du modèle inculturé

Le modèle chrétien de réconciliation est un guide qui donne une orientation pour traiter divers types et niveaux de conflits. Il tient compte des éléments de la tradition luba et de ceux de la Bible. Il écarte toute perspective superstitieuse des pratiques et permet de répondre à des situations particulières des conflits. Cela exige la flexibilité du modèle et la possibilité d'une adaptation dans l'espace et le temps, conformément au type et au niveau des hostilités dans une communauté sociale donnée.

Le modèle de la réconciliation que nous proposons ici est simple et à la portée de tous pour faciliter le respect et l'observation des accords. Il répond ainsi aux critères énoncés par Meiring. Selon lui, pour être valable, il faut qu'un modèle de réconciliation soit clair et simple, qu'il ait du sens pour la communauté et qu'il rejoigne sa conception de la transcendance et sa vision du monde; le modèle doit aussi être capable d'apporter un changement et stimuler une réflexion sur la réconciliation sincère<sup>7</sup>. Tout en respectant la tradition, le modèle proposé ici est aussi façonné par une perspective chrétienne; c'est pourquoi il ne retient pas certaines présuppositions complexes, occultes ou ésotériques. Contrairement au modèle traditionnel, il ne comporte pas de sacrifice sanglant, mais s'appuie plutôt sur le sacrifice de réconciliation déjà opéré en Christ.

### 8.2.2 Modèle chrétien de la réconciliation dans la société luba

Suite au travail de corrélation, les éléments du modèle sont donc le résultat d'une sélection critique des pratiques traditionnelles éclairées par la lumière de la Bible. Dans un exercice inventif d'inculturation, il y a un double mouvement : la culture d'accueil se renouvelle au contact de l'Évangile, tandis que le christianisme assume dans cette incarnation de nouvelles pratiques de réconciliation inculturées.

Les éléments du modèle peuvent être regroupés en trois ensembles : I. Les préliminaires, II. Le processus de réconciliation lui-même, III. La sanction et la

---

<sup>7</sup> Maurits Arnold Meiring, *Heart of Darkness: a deconstruction of traditional Christian concepts of reconciliation by means of religious studies perspectives on the Christian and African religions*, «Chap. 4. African views on reconciliation, Thèse de doctorat, UNISA, Pretoria, 2005, p. 67-130, 159-188. Consulté 25 février 2011, p. 159.

célébration de la réconciliation. L'ordre dans lequel se succèdent les étapes du processus n'est pas obligatoire. Selon les circonstances, certaines peuvent être combinées ou omises si elles ne sont pas jugées nécessaires. On privilégiera particulièrement celles qui contribuent à faire progresser les démarches du processus.

### ***I - Les préliminaires***

Les préparatifs concernent les démarches préliminaires du processus. À cette étape, on prend conscience du conflit et on veut s'engager de façon explicite dans sa résolution. À ce niveau, il devient urgent de préparer les médiateurs qui mettront en œuvre le processus.

#### 1. Médiation et séparation des protagonistes

La médiation est une intervention des tierces personnes qui déclenchent les contacts préliminaires et jouent le rôle d'émissaires auprès des adversaires. Souvent la présence des médiateurs rassure les parties car elle leur permet de bénéficier du soutien d'autres personnes et de négocier devant les membres de la famille ou des représentants de la communauté qui sont considérés comme témoins devant Dieu et devant les hommes. Même si la médiation n'est pas obligatoire, elle reste nécessaire dans le cas où les parties en conflits ne peuvent pas s'accorder elles-mêmes et faire des négociations pacifiques.

Le rôle des médiateurs comporte de multiples aspects. Ils contribuent à la séparation des protagonistes, une opération très importante pour prévenir des violences meurtrières, surtout en cas des groupes sociaux qui planifient l'élimination physique de l'un et l'autre. Les médiateurs doivent s'efforcer de reconnaître les vrais protagonistes<sup>8</sup> et leurs motivations réelles, sans quoi risquent de court-circuiter les démarches. Leur intervention tient compte de la victime ainsi que de l'offenseur, des forts et des faibles parce que les

---

<sup>8</sup> Comme le cas des accords de Lusala, les acteurs des différentes négociations ne furent pas les vrais protagonistes de la guerre qui fut qualifiée de la « guerre des parrains<sup>8</sup> ». Voir Mararo Stanislas Bucyalimwe, « L'Accord de paix de Lusaka et ses pièges » dans « La problématique de la réconciliation en République démocratique du Congo (RDC), *Horizons et Débats* (journal favorisant la pensée indépendante, l'éthique et la responsabilité), no 29, janvier 2005. L'auteur indique que la population n'est pas incluse dans le dialogue. Consulté le 20 juin 2011: [http://www.horizons-et-debats.ch/29/29\\_14.htm](http://www.horizons-et-debats.ch/29/29_14.htm)

deux parties doivent se sentir sécurisées. Si cela est possible, ce sont aussi les médiateurs qui assurent le suivi de l'application des accords survenus au cours de la réconciliation.

La qualité de la médiation conditionne la réussite des négociations et la durabilité de la réconciliation. La médiation est assurée généralement par des personnes qui inspirent confiance et qui sont impartiales dans les conflits. C'est pourquoi les Églises ou des organisations chrétiennes de la RD Congo sont souvent sollicitées pour jouer ce rôle.

L'Église devrait garder sa neutralité dans sa mission de réconciliation. Le parti pris de Rebecca envers ses enfants fut l'une des causes de l'aggravation du conflit en famille. Un adage luba y fait référence en mettant en garde de prendre parti : « *kulwija'-kulwija, kôdi na wasambakenyé* », litt. « En voulant séparer, vous vous faites presque un instigateur (excitateur) ». Cela veut dire que les gens qui cherchent à séparer les protagonistes, doivent trouver une bonne façon de procéder, et éviter de les pousser à aller plus loin dans la bataille. Il arrive aussi souvent que les forces d'intervention placées pour séparer les protagonistes entrent dans le combat. Les années 1960, certaines ethnies dont les Baluba, avaient perdu leur confiance en la médiation faite par l'ONU dont les forces combattaient aux côtés des ennemis pour neutraliser des rébellions.

En RD Congo, on a aussi souvent connu le changement de plusieurs médiateurs qui n'avaient pas répondu aux attentes des organisateurs à cause de leur partialité ou de leur implication dans les rivalités. L'exemple de l'Afrique du sud, avec la Commission Vérité et Réconciliation est une bonne illustration de la nécessité pour le médiateur d'être totalement impartial, comme le confirme Desmond Tutu : « J'ai été désigné parce que je suis moralement neutre »<sup>9</sup>.

## 2. Initiative de la réconciliation

L'initiative de la réconciliation naît du souci de rechercher la paix et de maintenir la cohésion sociale. Elle peut être prise par l'un des protagonistes, lorsqu'il prend conscience de l'aggravation d'une rivalité avec un adversaire. Le plus souvent, dans une

---

<sup>9</sup> *Vérité, réconciliation, réparation*, sous la direction de Barbara Cassin, Olivier Caylan et Philippe-Joseph Salazar, "Le genre humain", Paris, Seuil, 2004, p. 123.

famille luba, l'initiative est prise par une tierce personne, généralement la personne en autorité, qui est donc le père ou le frère aîné. Dans un village, la responsabilité revient au chef du village ou ses notables qui initient les démarches. Ils entrent en action comme médiateurs si l'un des leurs se plaint des agressions d'un rival ou que des observateurs neutres constatent le risque des violences meurtrières.

Dans le récit de Genèse 32–33, sous l'instigation de Dieu, c'est Jacob, l'offenseur, qui prend l'initiative courageuse de contacter son « frère ennemi » qui avait promis de se venger de lui. Mais il arrive aussi que ce soit la victime qui initie les démarches de la réconciliation par crainte d'un meurtre. Selon Jésus, lorsqu'il y a eu une détérioration des relations entre deux individus, quel qu'en soit le responsable, c'est celui qui sert Dieu et veut lui faire une offrande qui a la mission d'initier la réconciliation avec son frère. Pour Paul, la réconciliation entre les hommes et l'humanité avec Dieu vient de l'initiative divine.

Aujourd'hui, les chrétiens sont particulièrement invités à prendre l'initiative de la réconciliation, comme Dieu lui-même l'a fait à l'égard de l'humanité. En RD Congo, on reconnaît habituellement aux responsables religieux une autorité spirituelle qui les rend aptes à faire la médiation au sein de leur communauté chrétienne ou dans l'ensemble de la société. Cependant les chrétiens, dans leur rôle d'ambassadeurs de la réconciliation, doivent aussi s'assurer le soutien de partenaires, des sages ou des anciens de la société, particulièrement des personnes neutres reconnues comme douées d'une sagesse dans la communauté et inspirées de Dieu. Il leur faut neutraliser les interférences négatives et les pressions qui visent à faire adopter des perspectives biaisées qui compromettraient la résolution du conflit.

### 3. Dimension spirituelle de la réconciliation

La dimension spirituelle est présente dans la culture traditionnelle comme dans la Bible. Dans les deux cas, elle suppose l'intervention effective de Dieu dans les démarches de réconciliation. Mais, dans une perspective chrétienne, les relations entre Dieu et les humains ne passent pas par l'intervention des morts, mais par la réconciliation

effectuée en son Fils. De plus, la réconciliation traditionnelle entre frères en famille doit connaître un dépassement chrétien et adjoindre l'ennemi au processus. Cette force de se réconcilier est ainsi développée selon la lumière chrétienne dans la perspective de l'amour du frère et de l'ennemi. Dieu initie une réconciliation de l'humanité entière sans aucune préférence particulière à l'égard des individus.

La dimension spirituelle conduit à la transformation de vie et au changement d'attitude. La majorité des populations luba et en RD Congo est essentiellement chrétienne; elle prie souvent que l'intervention de Dieu rende possible la réconciliation. Dans cette dimension, Jésus dénonce les sentiments de colère et de haine qui sont à la racine des rivalités violentes. Il invite les adversaires à faire preuve d'amour et à s'accorder en transformant leurs attitudes l'un envers l'autre plutôt que de recourir aux fréquents affrontements meurtriers.

Cette spiritualité chrétienne est déjà présente dans toutes les ethnies congolaises où les chrétiens servent comme ambassadeurs de la réconciliation. L'Église est invitée à poursuivre cette démarche spirituelle du processus déjà entamé par Dieu en Jésus. Cependant la religiosité traditionnelle doit aussi s'adapter à la vie chrétienne dans les rapports sociaux et dépasser les seuls limites de l'amour réservé aux seuls membres de la famille, du clan ou de l'ethnie.

#### 4. Ouverture au dialogue et à la réconciliation

L'esprit d'ouverture aux démarches est une disponibilité qui permet à des adversaires de faire une rencontre fructueuse de dialogue et de favoriser la réussite de leur réconciliation. L'ouverture implique qu'on est prêt à aborder en toute franchise chacun des éléments qui permettront de parvenir à la résolution d'un conflit.

De plus, Jésus appelle l'homme offrant à une ouverture et à gagner un accord en face-à-face avec son frère qui a un grief contre lui. Les chrétiens devraient aller à la rencontre des humains et initier un dialogue productif. Dans la plupart des démarches, l'échec vient du fait que les parties adverses se referment sur elles-mêmes et empêchent l'avancement du processus. La mission de l'Église implique son ouverture au monde; elle

est appelée à résoudre les conflits au sein de la communauté ecclésiale et dans l'ensemble de la société humaine.

#### 5. Volonté des adversaires à la réconciliation

La volonté de réconciliation se manifeste dans une implication effective dans le processus de la réconciliation et dans le respect des conclusions obtenues. L'ouverture seule ne suffit pas pour réussir la réconciliation : il importe aussi de s'investir dans la démarche et d'être déterminé à respecter l'application des conclusions.

Cet élément s'avère important dans le processus parce qu'il répond au besoin de la cohésion sociale des Baluba; on le reconnaît aussi dans l'implication de Jacob dans ses démarches envers Ésaü. Le manque de volonté évidente entre les adversaires est cause de l'échec de certains processus de réconciliation. Dans chaque communauté sociale, la volonté de se réconcilier est motivée et enrichie de toutes les dimensions sociales et religieuses.

L'Église est l'un des lieux privilégiés où se vit la volonté de se réconcilier avec les autres. Chaque chrétien a le devoir social d'harmoniser ses relations avec les autres et une obligation spirituelle de répondre aux instructions de Dieu. Théologiquement, il faut dépasser la volonté sociale d'une réconciliation avec son frère, et développer harmonieusement aussi des relations avec l'ennemi, ainsi qu'avec Dieu.

### ***II - Le processus de réconciliation lui-même***

Lorsque les conditions préliminaires sont remplies, le processus de réconciliation lui-même peut commencer. Il suppose une planification des éléments essentiels que l'on veut mettre en œuvre pour assurer son bon déroulement. L'organisation des diverses étapes évite de connaître des errements et empêche de conduire le processus de façon empirique. Certaines organisations, comme l'Église, ont déjà une expérience de planification des démarches vécues au sein de sa communauté, applicables aussi à d'autres groupes sociaux. Sur la base de la corrélation critique entre les éléments observés dans la culture traditionnelle luba et dans la tradition chrétienne, nous



regroupons ici les principales composantes qui nous semblent essentielles à la réussite de cette démarche.

## 6. Planification des démarches de réconciliation

La planification est la première étape déterminante pour les initiateurs et les médiateurs. Ils élaborent un programme cohérent de rencontre et précisent ce que l'on pourrait considérer comme les tâches essentielles à réaliser au cours du processus. La planification permet aussi d'identifier des protagonistes réels, la nature et le niveau de conflit, le choix du lieu de rencontre, ainsi que le cadre temporel. Les organisateurs établiront si le processus concerne la réconciliation des individus, des familles, des clans ou de grands groupes sociologiques ou des ethnies différentes.

Au cours de la planification, les médiateurs s'entendront sur la nature du conflit auquel on doit faire face (conflit d'héritage des terres, de pouvoir, etc.). Ils évalueront aussi le temps requis pour atteindre des objectifs réalisables à court ou moyen terme et éviter des improvisations et des solutions hâtives et ambiguës. En outre la planification ne devrait pas être dictée par l'influence des forces externes telles que l'ONU. Elle devrait tenir compte en priorité des réalités sociales et politiques dans lesquelles se déroule le conflit. Toutefois, il n'existe pas de solutions préconçues, les médiateurs doivent développer une vision inventive et créative dans la planification des démarches de la réconciliation.

Les démarches de réconciliation exigent un espace propice à la négociation et à la médiation<sup>10</sup>, surtout si le processus se déroule pendant le temps des hostilités. On optera de préférence pour un lieu neutre, mais dans un milieu accessible à toutes les parties. Selon nos interlocuteurs, la plupart de rencontres de paix en RD Congo se font en dehors du pays, souvent en l'absence des principales victimes. La tenue des rencontres de réconciliation dans le milieu concerné par les conflits permet la participation de

---

<sup>10</sup> Donatien Dibwe dia Mwembu, « La réharmonisation des rapports entre les Katangais et les Kasaiens dans la province du Katanga (1991-2005) », dans *Anthropologie et Société*. Québec, Université Laval, vol. 30, n° 1, 2006, p. 117-136.

différentes représentativités sociales de manière à satisfaire le principe d'inclusivité des participants.

#### 7. Caractère inclusif du processus

Le principe d'inclusivité se fonde sur le besoin de cohésion sociale dans la famille, ou le clan, ou un groupe plus large. La participation de tous au processus de la réconciliation démontre leur volonté de s'impliquer pour la réussite des démarches.

Dans notre modèle, on intègre les offenseurs et les victimes, principaux personnages concernés par le processus de réconciliation, en présence de leurs proches et de la communauté sociale. Au niveau familial et clanique, la majorité des membres est incluse; mais au niveau régional et au sein de l'Église, on sélectionne des personnes conformément à leur autorité, à leur compétence, à leur sagesse, ainsi qu'à leur représentativité.

Dans une adaptation de la rencontre sous « l'arbre-à-palabre », il est essentiel que les parties se parlent « face-à-face ». Cette notion est inclusive : si tous ne peuvent pas être présents, ils doivent du moins être représentés. Il est parfois difficile pour les organisateurs de déterminer les modalités de la représentativité sociale, mais ils peuvent s'en remettre à chaque milieu ou organisation sociale qui ont habituellement un mécanisme permettant de choisir leurs participants au processus de réconciliation.

L'inclusivité ne signifie pas une assimilation des groupes minoritaires. L'absence ou l'exclusion de certains groupes leur infligerait une humiliation qui déclencherait une forme de radicalisation d'attitude et des violences continues. Une Déclaration de l'ONU en 1992 prévoit une protection juridique et administrative de l'existence et de l'identité nationale, ethnique, culturelle, religieuse et linguistique des minorités<sup>11</sup>. Pendant les élections, le vote se joue au sein des groupes ethniques et les

---

<sup>11</sup> ONU, 47e session, résolution 135 adoptée le 18 décembre 1992: (document disponible à l'adresse suivante. ([http://www.un.org/french/documents/view\\_doc.asp?symbol=A/RES/47/135](http://www.un.org/french/documents/view_doc.asp?symbol=A/RES/47/135)). Voir Mubiala, Mutoy, « La protection des minorités ethniques en Afrique » dans *Zaire-Afrique (Congo-Afrique)*, vol. XXXV, n° 291( Kinshasa, Centre d'Études pour l'Action Sociale-CEPAS, Janvier 1995), p. 36.

minorités sont toujours victimes d'exclusion; il est alors souhaité d'avoir un mécanisme d'expertise efficace et suffisant.

Les accords signés avec ceux qui ne sont pas les principales victimes ni les offenseurs réels, courent plus de risque d'être rejetés par les groupes absents. On se rappellera que pendant les années 1960, l'absence de certains leaders politiques à des rencontres de réconciliation était une des causes de l'échec des efforts de réconciliation.

#### 8. Identification des causes du conflit

L'identification des causes d'un conflit aide à déterminer qui sont les vrais acteurs en cause et quel est le niveau d'implication de chacun dans le conflit. Pendant cette étape, on fait l'exposition du problème et on précise les faits. Cette étape est à considérer comme une description de la situation initiale où l'on fournit des éléments d'information nécessaires.

À la manière du processus de réconciliation sous « l'arbre à palabre », les parties adverses sont les premières à exposer les motivations des hostilités et à donner en toute franchise leur point de vue sur les causes principales du conflit; elles sont ensuite immédiatement confrontées à la contre-vérité des témoins et des observateurs. L'objectif est de parvenir à dégager un consensus sur les vraies causes du conflit. Avec ces informations, il est alors possible d'entreprendre le processus pour guérir les maux et réussir la réconciliation effective.

À défaut d'identifier correctement les causes majeures d'un conflit, on en arrive parfois à considérer comme des priorités des éléments qui sont secondaires ou moins urgents. Par exemple, dans le passé, la signature des accords de paix et l'organisation des élections étaient supposées mettre fin à la guerre, alors que le plus grand enjeu concernait les conflits de terres, un problème qui n'est toujours pas abordé dans les négociations actuelles. En plus, la Communauté internationale a toujours considéré la situation de la RD Congo comme une situation « post conflits » alors que les tensions sont encore

visibles dans les communautés<sup>12</sup>. On observe encore les populations sans terres errer dans le pays, un phénomène qui entraîne le clivage ethnique et politique et qui conduit à la formation des milices pour l'auto-défense de chaque ethnie. Nous rappelons que les conflits locaux, régionaux et nationaux ont donc des causes inter-reliées. Parmi ces peuples encore dominés par les réalités ethniques, l'identification adéquate des causes est une clé pour le chemin de la réconciliation et la fin des violences pour assurer la stabilité des accords de paix locale, régionale et nationale.

L'Église a un rôle majeur dans l'identification juste des causes des conflits. Jésus demande la prise de conscience pour examiner ce qui détériore les relations avec le frère; il invite ensuite les disciples à déterminer les causes du conflit en face-à-face avec le frère et à reconnaître leurs torts, s'il y a lieu. L'objectif de la démarche étant le rétablissement des relations, chacun contribuera à identifier ses propres fautes et à les admettre en vue de retrouver la confiance des autres.

#### 9. Établissement des responsabilités

Après l'identification adéquate des causes et suite à la vérité dite par les adversaires, il devient aussi possible d'établir les responsabilités individuelles ou collectives. Les auteurs du conflit devaient accepter et reconnaître leur culpabilité, ce qui permet l'avancement du processus.

L'objectif majeur d'établir les responsabilités dans un conflit est d'inciter à leur reconnaissance et d'assurer la cohésion sociale et d'éviter les prochaines confrontations; les démarches misent à favoriser l'intégration sociale des parties. Le verdict est souvent rendu par les médiateurs en vertu de l'autorité qui leur est reconnue dans la société.

Dans son enseignement sur la réconciliation, Jésus n'établit pas les responsabilités de chacun, mais il demande aux adversaires de se reconnaître eux-mêmes

---

<sup>12</sup> Séverine Autesserre, « **Hobbes and the Congo: Frames, Local Violence, and International Intervention** », dans *Cambridge Journals Online*, International Organization, volume 63, 02 Avril 2009, pp 249-280. L'auteure est professeure adjointe des Sciences politiques au Collège Barnard à l'Université Columbia, aux États-Unis. Consulté en ligne, 09 juillet 2014.  
<http://journals.cambridge.org/action/displayAbstract?fromPage=online&aid=5467140&fileId=S0020818309090080>

et de le faire avec amour et respect de l'autre sans humiliation excessive. Paul, pour sa part, appelle le pécheur pardonné à reconnaître sa culpabilité et à se réconcilier avec les autres enfants de la famille de Dieu.

En RD Congo dans le passé, les démarches de la réconciliation ont connu des problèmes suite à l'identification des responsabilités au sein de la CNS. L'humiliation et la diabolisation des uns a été la cause de l'échec du processus de réconciliation. Le fait de considérer l'autre comme le seul coupable et donc un « bouc émissaire » ne favorise pas une ouverture de l'un à l'autre. En général, il y a des torts des deux côtés.

#### 10. Aveu et confession des torts

Dans cette étape, l'offenseur est prêt à accepter et à reconnaître les torts qu'il a faits à l'autre comme preuve de volonté de réconciliation. La victime elle-même peut reconnaître qu'elle a certains torts. Suite à l'établissement des responsabilités, le processus de réconciliation conduit les parties à avouer des torts et à la confession volontaire des fautes, comme signe de changement d'attitude.

Chez les Baluba, la personne qui confesse doit être écoutée, étant donné que dans un conflit « chacun a généralement raison et tort ». L'aveu et la confession se terminent toujours par des paroles qui prennent les hommes, vivants et morts et Dieu pour témoin. La reconnaissance et la confession apportent un soulagement aux victimes et donnent aux offenseurs l'espoir d'être pardonnés et acceptés dans la communauté sociale.

La confession et l'aveu doivent subir une adaptation chrétienne et manifester la transformation et le changement de vie car l'état d'âme dépend de la culture et des circonstances. Par exemple, la révélation des faits et la confession faites dans l'esprit de « *ubuntu* »<sup>13</sup> sud-africain, suffisait pour accorder une amnistie aux membres responsables des violences politiques. Au Rwanda, un responsable de génocide qui n'avait pas

---

<sup>13</sup> Pour la Commission Vérité et Réconciliation, le mot *ubuntu* (confrérie, communauté, concitoyenneté) traduit la réconciliation même. Il fallait donc dépasser les divisions et les conflits du passé qui avaient donné naissance aux violations de droits de l'homme, à la haine, à la peur, la culpabilité de vengeance et avoir un besoin de réparation et non de représailles, donc un besoin de *ubuntu*. *Vérité, réconciliation, réparation*, sous la direction de Barbara Cassin, Olivier Caylan et Philippe-Joseph Salazar, « Le genre humain », Paris, Seuil, 2004, p. 114.

témoigné au Tribunal Pénal International sur le Rwanda (TPIR) à Arusha (Tanzanie), avouait l'avoir fait au tribunal traditionnel de Gacaca « car ce tribunal ne traduit pas en justice et ne condamne pas les acteurs des violences »<sup>14</sup>. Il se préoccupe plutôt de la restauration des relations sociales. L'aveu, la reconnaissance et la confession calment donc la tension des adversaires et permet le pardon effectif.

À la suite de Jésus qui appelle chacun à reconnaître ses torts et à les regretter, l'Église a la mission d'encourager ses membres à faire l'aveu et à confesser leurs torts dans une attitude chrétienne. Dans l'aveu et la confession, il y a une dimension sociale de la réconciliation qui s'inscrit dans la logique théologique dont la finalité est la recherche du salut. Dieu prend l'initiative, l'individu l'accepte et reconnaît ses péchés, ses insuffisances, se repent et change d'attitude par sa conversion. Dans ce processus, la personne transformée fait l'effort de dire la vérité devant les hommes et devant Dieu.

#### 11. Pardon et oubli des torts

Suite aux révélations de la vérité, de l'aveu et la confession, l'offenseur est prêt à demander pardon. Il a l'initiative de la demande qui est approuvée par la victime soucieuse du rétablissement des relations. La reconnaissance des faits et leur confession sincère par les offenseurs ouvrent l'esprit de pardon chez les victimes. Dans la culture traditionnelle on pardonne aussi en espérant qu'on sera soi-même pardonné un jour si nécessaire. Le pardon exige beaucoup d'efforts et de sacrifice personnel aussi bien de la part de l'offenseur que de la victime. Il est gratuit et ne souffre d'aucune influence : il ne s'achète pas et ne peut pas être obtenu par la force.

Le pardon demande une adaptation chrétienne pour éviter une radicalisation d'attitude ou un refus du côté de la victime. Dans le cas de Jacob, le pardon d'Ésaü est

---

<sup>14</sup> Les tribunaux gacaca constituent une justice populaire pour punir, mais aussi pour pardonner. Ces tribunaux collaboratifs, dits gacaca, sont basés sur un système de justice traditionnel qui jusque-là n'était utilisé que pour régler des petits différends dans la communauté. Le mot « gacaca » signifie « sur l'herbe » en langage Kinyarwanda. Les juges sont des anciens du village appelés « intègres »; le public peut aussi intervenir.

Le Rwanda l'a trouvé comme un moyen traditionnel inédit de juger les crimes liés au génocide de 1994. Consulté le 10 juillet 2012. <http://observers.france24.com/fr/content/20100122-tribunaux-gacaca-justice-populaire-punir-pardonne-rwanda-kigali>

gratuitement accordé sous une inspiration implicite divine. Jésus appelait également à pardonner sans condition, par amour de Dieu et du prochain. Desmond Tutu s'est inspiré d'une telle vision chrétienne dans la gestion du pardon<sup>15</sup>. De ceux qui avaient commis des violences meurtrières, la Commission Vérité et réconciliation d'Afrique du sud exigeait seulement qu'ils reconnaissent leurs actions en toute vérité pour leur accorder le pardon.

Quant à l'oubli des torts, il ne s'agit pas d'une préoccupation majeure du processus de réconciliation. Il est utile et souvent préférable d'oublier les souvenirs amers dans la restauration des relations. Cependant en gardant la mémoire des victimes, on peut aussi renouveler l'acte du pardon et exhorter à la réalisation de la réconciliation durable<sup>16</sup>.

## 12. Dialogue interne des parties en conflit

Le dialogue est une forme de conversation, d'entretien, de discussion, de débats et de délibération pour la paix. Il permet un face-à-face qui écarte chez les adversaires la peur de « marcher ensemble » et leur donne la possibilité de découvrir l'autre, ses exigences et ses préoccupations. C'est aussi une manière de partager avec les autres et en retour, de recevoir d'eux. Souvent le conflit divise et crée des limites et des soupçons; mais le dialogue clarifie les présuppositions et la vision du monde de chacun, dit Patrice Brodeur<sup>17</sup>.

Abordé sous l'angle du processus de réconciliation sous « l'arbre à palabre », le dialogue constitue une forme de débat et de discussion internes. Les parties en conflit, assistées de leurs membres de familles, ainsi que des observateurs y participent, prennent la parole et émettent leur point de vue. Pour les Baluba, celui qui ne parle pas cache quelque « chose de sérieux ». Un processus de réconciliation sans dialogue dissimulerait beaucoup de vérités. C'est donc le moment pour chacun d'exprimer ce qui vient du fond du cœur. Ainsi dit-on, le dialogue clarifie les différences, les présuppositions, mais ne

<sup>15</sup> Il a fait une sorte de christianisation du pardon dont il était parfois accusé par les non croyants.

<sup>16</sup> À la commémoration du débarquement de la Normandie le 6 juin 1944, en France, pendant la seconde guerre mondiale, deux vétérans, un Américain et un Allemand s'embrassent et se disent : « cette célébration sert de leçon aux générations futures qu'elles ne pourront jamais revenir sur les événements passés ». Propos suivi en direct à TV5, chaîne de télévision française.

<sup>17</sup> Patrice Brodeur, Dialogue Interreligieux et Résolution de Conflits, cours SRL3120/6325, été 2013, FTSR, Université de Montréal, 2013.

visé pas nécessairement à convaincre l'autre ou à le faire changer d'opinion; le compromis n'est pas facilement acquis et n'est jamais trouvé d'avance.

Cependant le dialogue permet d'accepter l'autre tel qu'il est et réduit la distance, élimine la peur et les soupçons et rapproche les adversaires. Les démarches du dialogue tiennent aussi compte du climat et des circonstances dans lesquels se déroulent les assises; il mesure l'attitude des protagonistes lorsque les tensions sont encore perceptibles.

L'Église est le lieu de l'expérience du dialogue entre les frères de toute origine sociale et culturelle. Le dialogue est à sélectionner comme élément essentiel d'un processus de réconciliation, avec une adaptation à la circonstance ou au milieu dans lesquels il est mené; selon le cas, il peut avoir une visée sociale, religieuse, politique, etc.

### 13. Engagement au respect des accords

L'engagement est un acte volontaire qui garantit le respect des conclusions de la réconciliation. Dans la tradition, comme dans la Bible, Dieu initie la réconciliation et demande aux humains de s'engager sincèrement dans les accords devant lui et devant la communauté. L'acte par lequel on s'engage peut être verbal ou gestuel, mais il est à adapter conformément aux exigences chrétiennes.

Dans le modèle traditionnel, lors de leur engagement, les hommes obéissent à une vision du monde où la référence commune à l'Être suprême renforce la cohésion sociale et la réconciliation. Chacun promet librement d'observer les accords conclus. Selon la tradition, on respecte les accords par crainte des représailles des ancêtres et des esprits, mais, d'un point de vue chrétien, l'engagement appelle à respecter rigoureusement les accords fondés sur une autre motivation, par l'invitation de Jésus à l'amour du frère et de l'ennemi sous le regard de Dieu, le Père de tous.

Dans ces démarches, l'Église est appelée à apprendre aux humains la « crainte » de l'Éternel : cette attitude se traduira par un grand respect pour Dieu qui pardonne et initie la réconciliation avec les pécheurs par son Fils. Par l'amour du prochain et de



l'ennemi, les hommes s'engagent à observer la Loi et les accords conclus entre les humains, mais aussi entre eux avec Dieu.

#### 14. Réparation et indemnisation des victimes

La réparation est une sorte de rétribution qui assure une justice matérielle ou morale en faveur des victimes ou de leurs proches. Suite à la reconnaissance des faits et à la demande de pardon, la sagesse luba suppose que la réparation apporte un réconfort moral.

L'indemnisation, comme signe symbolique, est loin d'être une compensation suffisante faite aux victimes survivantes ou à leurs proches. Toutefois, elle assure la réintégration sociale des offenseurs et des victimes. La sagesse traditionnelle a une réserve par rapport à l'indemnisation matérielle parce qu'elle peut conduire à une surenchère. Sans négliger les effets de la réparation à l'égard des victimes, il est souhaité d'évaluer chaque cas conformément aux chocs et séquelles que ressentent les victimes des différentes tragédies.

Dans notre modèle, la réparation devrait être accordée avec une adaptation chrétienne. Jésus invite l'homme à retourner faire la réparation avec son frère qui a quelque chose contre lui; il ne met pas l'importance sur le matériel. Il veut s'assurer que le fidèle ait harmonisé ses relations avec les autres pour être digne de présenter son offrande et de servir Dieu. L'Église devrait adapter la réparation comme signe d'amour et de justice envers les victimes.

L'un des objectifs principaux de la réparation est la restauration de la dignité humaine des victimes, qui ont besoin d'un soutien spirituel, moral et psychologique. Pour celles qui ont du mal à assumer ce qu'elles avaient subi, une assistance matérielle s'avère nécessaire, comme c'était le cas de la « réparation et réhabilitation » sous l'esprit de *ubuntu* sud-africain<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> *Vérité, réconciliation, réparation*, p. 348-349.

### 15. Partage des richesses communes

Le partage des richesses est un acte qui témoigne de la volonté de prendre en compte les intérêts des autres. Comme dans la culture traditionnelle, la plupart de conflits contemporains sont aussi liés à la gestion du pouvoir et des biens matériels, particulièrement au partage des richesses et à la jouissance des biens communs en famille, dans l'ethnie ou dans le pays.

Le partage marque la disponibilité de Jacob à donner. Il offre un présent à Ésaü. En retour, ce dernier lui offre son hospitalité. La bénédiction que recherche Jacob tourne autour de l'abondance de la famille et de l'enrichissement en biens matériels. La cohésion et la réconciliation exigent le partage de ce dont on dispose : la vie et les biens. Chacun travaille pour contribuer au développement du groupe social. Pour éviter l'enrichissement illicite, les richesses communautaires appartiennent à l'ensemble de la communauté.

L'Église est une famille où se partagent la vie et les biens matériels. Dans une relation fondée sur l'amour du frère et de l'ennemi, elle veille à répondre au besoin de chaque membre de la communauté chrétienne et de l'ensemble de la société humaine. Cet élément est le reflet de la bonne gouvernance et incite à la gestion saine des biens publics en RD Congo.

### ***III. - Sanction de la réconciliation***

#### 16. Aménagement de l'«après-réconciliation»

L'aménagement des relations futures au-delà du processus de réconciliation garantit la durabilité des accords entre les parties. Dans cette démarche, on tient compte des intérêts de l'autre et on répond aux causes qui ont été à la base du conflit.

La séparation des parties réconciliées est un élément qui peut être intégré au processus de l'après-réconciliation, avec une adaptation culturelle. La culture traditionnelle luba invite à la cohésion sociale, tandis que l'Église constitue une communauté permanente des frères. Mais la séparation est parfois nécessaire, avec une adaptation culturelle ou contemporaine, compte tenu de la situation particulière qui est à

la base du conflit. Dans le cas de Jacob et Ésaü, la séparation se fait dans le respect des domaines fonciers; chacun a droit à sa terre propre. Cela pourrait également se produire dans la séparation des groupes ethniques réconciliés après un conflit. La culture traditionnelle protège des entités ethniques et la séparation rétablit le droit de chaque communauté sociale aujourd'hui.

Il faut aussi envisager comment seront gérés la cohabitation pacifique avec le voisin, le partage du pouvoir politique ainsi que les questions économiques. L'aménagement de l'après-réconciliation dans le contexte actuel en RD Congo exige des Églises chrétiennes un engagement social pertinent. Il est important d'avoir des mesures d'encadrement pour un soutien au processus de démocratie, une réflexion sur les grands enjeux contemporains en rapport avec les religions et les cultures, la fin des violences, la recherche de la justice et de la paix ainsi que la lutte contre la pauvreté. Dans un exercice d'inculturation, l'Église peut approfondir ces questions en menant des études rigoureuses et en entreprenant les actions les plus appropriées.

#### 17. Ritualisation et célébration de la réconciliation

Une célébration rituelle marque la fin d'un processus de réconciliation qui s'est déroulé avec succès. L'ensemble des étapes de ce processus contribue déjà à calmer les émotions et les sentiments des adversaires et à restaurer la cohésion sociale. Mais, dans la tradition luba, le repas festif final qui regroupe une grande partie de la communauté se déroule dans une atmosphère de retrouvailles joyeuses qui renforce encore davantage la solidarité entre ses membres réconciliés. À cause de ses effets psychologiques, cette célébration contribue au respect et à la mise en pratique des conclusions acquises.

Dans la Bible, le présent de Jacob peut être considéré comme une grande offrande à faire pour les victimes dans un esprit de partage avec ceux qui ont subi les conséquences de la rivalité entre les deux frères. De même, en Matthieu 5, l'offrande faite par le fidèle au Temple peut être comprise comme un geste de partage et de communion avec Dieu et avec ses frères. Dans les communautés pauliniennes, la réconciliation avec Dieu est aussi signifiée par le partage eucharistique.

Le rituel traditionnel marquant la réconciliation doit connaître une adaptation chrétienne et contemporaine. Les pratiques de la ritualisation ne doivent pas être superstitieuses. À cette étape, l'Église a le devoir d'enseigner et d'éviter le syncrétisme qui risque de remettre en cause le rôle de l'Évangile et l'efficacité de l'inculturation. Le sang de l'animal, sacrifié traditionnellement à cette occasion, ne peut plus servir à délivrer du mal ni à accorder le pardon des torts faits aux autres. Cependant les animaux offerts pour la circonstance serviront au repas festif dans la réjouissance communautaire pour la restauration des relations longtemps brisées.

L'Église peut aussi changer les éléments rituels et leur sens selon le milieu, le niveau et de type du conflit. La preuve de l'harmonisation des relations peut se faire en se serrant les mains, en se lavant les mains dans la même bassine, en crachant par terre. L'Église catholique utilise l'eau bénite pour marquer la purification totale des fautes<sup>19</sup>; ne serait-il pas possible pour l'Église protestante de faire usage, un peu de la même manière, de l'huile d'olive avec laquelle elle est plus familière? En contexte ecclésial, le repas festif organisé à l'occasion de la réconciliation pourrait être précédé ou clôturé par un repas eucharistique qui souligne la dimension de la symbolique du repas communautaire en présence de tous les membres réunis autour de Jésus. La participation de toute la famille va au-delà de la simple fraternisation sociale traditionnelle. Elle concrétise le sens théologique du repas pascal, encore quelque peu voilée. De plus, les paroles rituelles traditionnelles peuvent aussi s'accompagner d'aveu et de serment chrétiens, d'homélies et de prédications évangéliques.

Dans une adaptation contemporaine d'autres éléments peuvent également être modifiés : Par exemple, la forêt, lieu calme du rituel traditionnel, sera remplacé par un endroit où la sécurité est mieux assurée. La réconciliation n'apporte pas la joie seulement aux anciens adversaires, mais aussi aux membres de leurs groupes respectifs. La réjouissance communautaire s'élargit à la joie régionale et nationale en face du frère, ainsi que de l'ennemi avec qui on doit « marcher ensemble ». L'inculturation de ce rituel

---

<sup>19</sup> Nzemba muanda, *Une éthique chrétienne de la réconciliation*, p. 134-135.

a besoin de se développer dans une création originale des pratiques contemporaines susceptibles de symboliser et de renforcer la paix et la réconciliation durable.

### **8.3 Mise en œuvre du modèle chrétien inculturé de la réconciliation**

Le modèle chrétien inculturé est à la portée de tous. Il peut servir à différents niveaux et typologies des conflits. À ce propos, nous voulons examiner ici comment les Églises chrétiennes et leurs partenaires peuvent le mettre en œuvre de façon pratique dans un processus de réconciliation. Suite à son expérience dans la gestion des conflits au sein de sa communauté chrétienne, l'Église a la capacité de conduire le processus de réconciliation entre les multiples adversaires (individus, familles, politiciens, etc.). Son implication actuelle dans la recherche de paix a fait ses preuves lors de diverses rencontres de paix en RD Congo et dans les groupes ethniques au niveau local, régional et national. Nous voulons aussi savoir de quelle Église nous parlons pour gérer le processus de réconciliation et identifier les partenaires avec lesquels elle peut s'associer pour assurer le succès des démarches auprès de l'ensemble de la communauté congolaise. Dans le même ordre d'idées, nous proposons aussi quelques mesures d'encadrement du modèle et les possibilités de le rendre opérationnel et applicable à d'autres groupes ethniques, en identifiant les obstacles qui pourraient empêcher son bon déroulement.

#### **8.3.1 Église et ses partenaires dans la mission de réconciliation**

Le choix de l'Église repose sur son expérience et sa mission de réconcilier le monde. L'Église expérimente déjà au sein de sa communauté la résolution des conflits entre les membres, même à un niveau interethnique. Elle peut également bien mener les démarches de réconciliation entre divers groupes sociaux. Notre hypothèse démontre qu'elle peut aussi interpréter les pratiques traditionnelles avant de les intégrer au processus actuel de réconciliation. L'Église est déjà sollicitée régulièrement par les responsables sociopolitiques, aussi par le gouvernement dans la recherche des solutions négociées aux conflits.

De plus l'Église a un motif social et un motif théologique pour intervenir dans la résolution des conflits et la réconciliation. Socialement les humains en conflit sont souvent des enfants du même village ou de la même région; théologiquement, ils sont aussi enfants du même Dieu réconciliateur. Lors du conflit, elle joue son rôle de médiatrice avec amour et discernement pour trouver la nature du conflit, la source, les personnes qui sont en cause et comment on pourrait s'y prendre pour le résoudre.

Étant donnée l'autorité dont elle est investie, l'Église a un impact sur les leaders, les politiciens et le reste de la population, majoritairement chrétienne. Dans sa dimension sociale, elle intègre généralement en son sein les membres de différents groupes ethniques avec lesquels elle expérimente déjà «le vivre ensemble»<sup>20</sup> au sein des communautés locales. C'est probablement à ce niveau qu'il convient de commencer le processus de réconciliation, car les relations sont souvent très familiales et les conflits avec leurs imbrications comportent habituellement moins de violences.

### *De quelle Église parle-t-on dans la réconciliation?*

Le modèle de la réconciliation s'adresse à l'ensemble des Églises chrétiennes qui confessent Jésus Christ comme Fils de Dieu et sauveur de l'humanité. Certes, le concept de réconciliation est développé différemment selon les Églises : ainsi l'Église catholique considère la réconciliation non seulement comme une action à caractère social, mais aussi comme un sacrement<sup>21</sup>; elle prend alors une forme rituelle particulière que nous n'aborderons pas de manière spécifique ici. Mais quelles que soient leurs particularités individuelles, ces Églises partagent la conviction que Dieu, en Christ, se manifeste comme Père de tous les humains et prend l'initiative de la réconciliation. C'est le point de vue de Jésus en Mt 5. 21-26, quand il invite à l'amour de son frère et de son ennemi. Ce point de vue est partagé par Paul en 2 Co 5. 11-21, lorsqu'il appelle à témoigner de la

---

<sup>20</sup> Innoncent Nzemba Muanda, *Une éthique chrétienne de la réconciliation*, p. 138.

<sup>21</sup> Lorsque le Pape Jean-Paul II propose de réfléchir autour de la réconciliation et la pénitence dans la mission de l'Église, trois questions sont fréquemment analysées : d'abord sur le sacrement de la réconciliation, ensuite sur une invitation à renouveler ce sacrement pour que l'Église devienne un lieu de réconciliation dans un monde divisé, enfin faire un appel aux chrétiens pour annoncer et faire la réconciliation et la paix. Voir André Dumas, Pierre Tripier, Robert Cabié, *Réconciliation. Sacrement d'aujourd'hui*, Paris, éd. Du Chalet, 1983, p. 5.

réconciliation initiée par Dieu avec les humains en Jésus. Les Églises chrétiennes et leurs membres s'approprient ce message comme ambassadeurs pour Christ au milieu du monde. C'est ce fondement théologique commun qui supporte l'engagement de ces Églises dans le processus de réconciliation, au sein même de chacune des communautés ecclésiales et dans l'ensemble de la société où elles se trouvent.

### *Partenaires de l'Église dans la mission de la réconciliation*

Les partenaires des Églises dans la mission de réconciliation peuvent être, de manière inclusive, toutes les organisations ou tous les individus crédibles qui ont des habiletés à mener un processus de réconciliation dans une situation de conflit. En mettant leurs efforts en commun, ils seront en mesure d'assumer ensemble la responsabilité de sensibiliser des hommes et des femmes à la recherche de solutions pacifiques pour que la réconciliation se vive à l'intérieur de leurs communautés sociales respectives. Avec ténacité et courage, ils peuvent aider les protagonistes à vivre la transformation et le changement d'attitude nécessaires pour y parvenir, comme dans le cas de la réconciliation entre Jacob et Ésaü.

L'Église travaille en synergie avec les organisations qui ont les mêmes objectifs d'apporter la paix, même si elles ne partagent pas la même foi chrétienne. La collaboration avec les organisations impliquées dans la recherche de la paix n'exige pas de ces dernières d'être d'inspiration chrétienne. Elles sont les meilleures partenaires de paix dans la mesure où elles partagent les mêmes valeurs humaines et reconnaissent des droits égaux à tous. Il serait cependant malsain de collaborer avec des organisations qui excluraient certaines catégories de personnes pour favoriser des élites. L'élitisme privilégie une ou plusieurs classes sociales au détriment des autres, considérant que les uns sont faits pour régner et dominer tandis que les autres sont là pour les servir. Les partenaires des Églises dans la construction de la réconciliation et de la paix devraient au contraire contribuer à développer le sentiment de l'égalité des droits et des chances pour tous.

### *Quelques organisations de paix au Congo*

La plupart des Églises de la RD Congo sont déjà organisées dans la recherche de paix en collaboration avec différents partenaires sociaux. Certaines organisations sont œcuméniques et rassemblent les membres issus de différentes communautés religieuses. Quelques-unes ont déjà participé à des démarches de pacification nationales : le Programme œcuménique de Paix, transformation des conflits et Réconciliation (PAREC) la Commission Vérité et Réconciliation (CVR), certaines organisations de l'Église catholique, et la Communauté Islamique du Congo (COMICO)<sup>22</sup>.

Le PAREC est une ONG impliquée dans le processus de paix en RDC par la récupération des armes dissimulées, en échange desquelles on donne soit un vélo, soit un montant d'argent (environ 100 dollars américains) au détenteur de l'arme. Le 2 juillet 2011, elle avait récupéré et remis plus de sept mille cinq cent quarante-cinq armes à feu et près de cinquante-quatre tonnes de munitions de toutes catégories, à la commission d'experts des Forces armées de la République démocratique du Congo (FARDC)<sup>23</sup>.

Plusieurs organisations de l'Église catholique sont impliquées dans la recherche et la construction de la paix, soit dans les négociations entre les parties en cause, soit dans la formation et l'éducation des masses à une culture de la paix. Les Juristes catholiques travaillent en collaboration avec les autres juristes catholiques du monde; la Commission catholique de Justice et Paix œuvre dans le cadre de Caritas; l'Association des Bâisseurs Catholiques (ABC) et différents Instituts universitaires de formation pour la paix ont été mis sur pied pour former les jeunes à la recherche de la paix.

De plus, des organisations non chrétiennes sont aussi à l'œuvre pour la paix en RD Congo. La CVR a été créée après la signature des accords de paix à Sun City en

---

<sup>22</sup> Me Ben Ilunga Banza, entrevue et documentations fournies à Kinshasa, août 2012.

<sup>23</sup> Une actualité donnée le 2 juillet 2011 par la Radio Okapi, une radio de l'ONU, installée en RD Congo. Consulté le 3 juillet 2014. <http://radiookapi.net/regions/2011/07/03/nord-kivu-le-parec-remet-plus-de-7-500-armes-a-la-base-logistique-des-fardc/#more-95887>



Afrique de Sud en 2002. La Commission Islamique du Congo (COMICO)<sup>24</sup> est une association islamique qui travaille pour l'unité basée sur les principes de la paix et de la justice.

### 8.3.2 Église et la mise en œuvre du modèle de réconciliation

#### a. *L'impact et le crédit de l'Église dans le processus de réconciliation*

L'impact qu'exerce l'Église sur les populations et le crédit dont elle bénéficie dans le processus de réconciliation lui permettent d'initier les démarches de contact préliminaire et d'assurer le processus de réconciliation des parties en conflit. Lorsqu'il est nécessaire, elle commence directement avec la planification et la poursuite du processus. L'Église peut surtout influencer plusieurs décisions et jouer efficacement son rôle de médiatrice et de réconciliatrice; c'est dans ce cadre que les responsables religieux ont développé des habiletés à jouer le rôle de médiateur de manière impartiale.

Dans l'Église, la communauté est comme une famille où vivent les membres issus de divers groupes ethniques partageant la même foi. La lecture du récit de la fraternité retrouvée entre Jacob et Ésaü et son appropriation chrétienne peut servir de guide pour aider à créer une communauté d'amour. Lorsque les rivalités surviennent, l'Église peut alors démontrer l'esprit de la fraternité et de la réconciliation dans une population profondément divisée par les cloisons ethniques et des violences<sup>25</sup>. Elle peut s'adjoindre des partenaires qui partagent le même souci de la dignité humaine de tous dans des démarches concertées de recherche de la paix sociale.

#### b. *Élargissement du modèle chrétien inculturé de réconciliation*

Par souci d'élargir le modèle à d'autres groupes sociaux, nous voulons analyser les possibilités de son utilisation par différents groupes ethniques voisins. Selon le constat dégagé de nos analyses, le modèle chrétien élaboré pour conduire le processus de

<sup>24</sup> La COMICO est une association islamique sans but lucratif. Les membres tentent de regrouper tous les musulmans sans distinction de race, d'ethnie, de nationalité et de classes sociales. <http://www.societecivile.cd/node/1431> (consulté le 3 juillet 2014).

<sup>25</sup> Lévi Manyanya Ngangura, *La fraternité de Jacob et Ésaü*, p. 349.

réconciliation chez Baluba, fonctionnera aussi dans d'autres contextes culturels et ethniques. Son élargissement contribuera à trouver des solutions qui soient communes à l'ensemble des communautés ethniques dont la plupart vivent des conflits similaires.

Les caractéristiques du modèle (inclusivité, partage, fiabilité, flexibilité, etc.) sont susceptibles de faciliter son élargissement et son acceptation par d'autres groupes au niveau local, régional et national. À tous ces niveaux, le modèle sera applicable dans les démarches de réconciliation qui engagent des institutions de l'État. Deux facteurs permettent de penser que ce modèle peut être avantageusement utilisé tant au sein de l'Église que dans l'ensemble de la société congolaise en général: la proximité culturelle et le succès de la mission évangélique de l'Église.

Sur le plan culturel, la plupart des ethnies en Afrique subsaharienne vivent dans un même contexte historique et géographique depuis les mouvements de migrations. Les ethnies se sont déplacées ensemble dans leur dispersion spatiale et continuent de demeurer dans le voisinage les unes avec les autres. Cette proximité leur permet de maintenir le contact et de développer des pratiques traditionnelles similaires. Par exemple, le système de « l'arbre-à-palabre » se retrouve dans la plupart des ethnies africaines subsahariennes qui le mettent déjà en œuvre à partir des valeurs communes associées à leur vision du monde<sup>26</sup>. Ensuite les conditions sociopolitiques sont les mêmes, et le besoin de la réconciliation est ressenti de la même manière.

De plus, la religion africaine traditionnelle et son caractère communautaire poussent tous les Bantu à garder la cohésion sociale. Toutes les pratiques qui ont des potentialités de réconciliation sont présentes à plusieurs endroits en Afrique. Cette prédisposition culturelle rend le modèle utilisable par les différentes communautés sociales africaines pour répondre au besoin de se réconcilier et de maintenir leurs liens sociaux.

---

<sup>26</sup> Dans un entretien avec le professeur Sombel, nous nous sommes rendus compte que le système de l'arbre-à-palabre est aussi connu au Sénégal, comme moyen de résolution des conflits à partir des éléments endogènes africains. Entrevue faite le 13 octobre 2013.

Le modèle inculturé est essentiellement chrétien. L'Église chrétienne dans sa mission d'annoncer la réconciliation à toutes les cultures, pourra élargir le modèle aux autres ethnies congolaises. En s'appuyant sur l'Évangile, l'Église sélectionnera et enseignera les pratiques positives qui peuvent être intégrées et christianisées au sein de chaque communauté ethnique.

Dans une perspective religieuse, le modèle est entre les mains de l'Église chrétienne et ses partenaires, tels que les ONG et les communautés religieuses qui ne partagent pas la foi chrétienne (par exemple les musulmans). Une adaptation culturelle ou contemporaine permet d'interpréter les composantes du processus conformément au milieu culturel concerné. Dans cette logique d'adaptation chrétienne, culturelle et contemporaine, le modèle peut être élargi à un contexte social, religieux ou politique différent.

### **8.3.3 Conditions de réussite du processus**

Pour faire fonctionner le modèle inculturé, certaines conditions paraissent importantes pour accompagner les démarches d'une réconciliation effective. De prime abord, le respect des étapes du processus est une des conditions adéquates pour l'avancement du processus. Cependant nous avons retenu quelques conditions que nous avons estimées essentielles, telle que l'éthique de la réconciliation, la formation continue des leaders, les ateliers de formation des masses et l'accroissement des rencontres à la manière de l'arbre-à-palabre.

#### *a. Conditions éthiques selon Mt 5. 21-26*

Dans le processus de réconciliation, l'éthique est considérée comme un fondement qui incarne l'ensemble des valeurs universelles. L'éthique et la morale existent pour chaque peuple : la morale régularise les mœurs et l'éthique maintient le bien-fondé de la vie et de la recherche les valeurs de référence<sup>27</sup>. Tout être humain est conscient que le

---

<sup>27</sup> Nzemba Muanda Di Lelo, *Une éthique chrétienne de la réconciliation*, p. 96-97.

bien doit l'emporter sur le mal<sup>28</sup>. Dans cette condition éthique, l'individu n'est pas isolé de sa communauté. Il vit dans une société qui a une éthique et une morale propre auxquelles l'ensemble de ses membres sont appelés à se conformer en y ajustant leur morale individuelle<sup>29</sup>. Comme société, l'Église propose son éthique chrétienne qui agit comme la lumière éclairant et interpellant les attitudes et les comportements de chacun de ses membres.

En réfléchissant à partir de l'enseignement de Jésus sur l'interdiction du meurtre (Mt 5. 21-22), l'Abbé Nzemba identifie la confrontation d'éthiques concurrentes comme une des causes des conflits actuels dans les pays des grands lacs (Burundi, RD Congo et Rwanda), en particulier autour de questions comme l'appropriation des richesses et les relations interethniques<sup>30</sup>. La solution à ces problèmes passe par une transformation des mentalités et le développement d'une attitude d'amour des uns envers les autres. Il recommande l'adoption d'une éthique chrétienne commune de réconciliation dans ces pays dont la population est majoritairement chrétienne.

Le changement d'attitude et la bonne conduite sont des conditions éthiques requises pour la mise en œuvre et le succès du processus de réconciliation. Suite à leur conversion, les chrétiens doivent adopter un comportement et des mœurs qui les distinguent de leurs compatriotes restés infidèles. C'est dans ce sens que Jésus les interpelle et les invite au dépassement de leur attitude ancienne : « Mais moi je vous dis... » (Mt 5. 22); il voulait que le comportement des disciples soit supérieur à celui des scribes et des pharisiens. À ce niveau, l'enjeu de l'éthique chrétienne est d'améliorer la conduite des chrétiens en face des gens du monde<sup>31</sup>.

De plus, l'éthique invite à faire le bien et incite au travail plutôt qu'à chercher à profiter de façon malhonnête, passive ou égoïste des biens qu'offre la vie. Il faut créer

---

<sup>28</sup> Nathanaël Yoavi Soédé, *Sens et enjeux de l'Éthique. Inculturation de l'Éthique chrétienne*, UCAO, Abidjan (Côte d'Ivoire), 2005, p. 38.

<sup>29</sup> Pitshi Ngoy Kazadi, « *Éthique chrétienne* » (notes du cours), Mulungwishi, Université Méthodiste au Katanga, 2012. Il est éthicien, professeur à l'Université Méthodiste au Katanga et à l'Université Lumière de Bujumbura, Burundi.

<sup>30</sup> Nzemba Muanda Di Lelo, *Une éthique chrétienne de la réconciliation*, p. 96.

<sup>31</sup> Ibidem.

des conditions de développement de la communauté au lieu de jouir des richesses publiques au détriment des autres. Le manque de partage des biens communautaires avec les démunis provoque des violences dues au désespoir à cause des intérêts égoïstes<sup>32</sup>.

*b. Formation des leaders comme mesure d'encadrement selon le CERAP*

« Il vaut mieux prévenir que guérir ». Partant de ce principe, on conviendra qu'il est préférable d'essayer de prévenir les violences entre les groupes en conflits plutôt que d'attendre qu'elles éclatent pour intervenir. C'est pourquoi certains organismes proposent des programmes de formation des leaders qui développent dans les communautés la capacité de rechercher la paix et de mener les démarches de réconciliation par l'éducation à la paix et à la culture de réconciliation.

Au sein de l'Église catholique d'Abidjan, par exemple, le Père Zaoro Hyancinthe Loua dirige le Centre de Recherche et d'Action pour la Paix (CERAP<sup>33</sup>) en Côte-d'Ivoire. Le CERAP comporte quatre départements qui ont des programmes de formation continue adaptés au contexte post-crise en Côte-d'Ivoire. Le Centre s'efforce de canaliser les conflits et de les réduire en amont avant leur explosion dans la société. Particulièrement, il œuvre pour la réconciliation communautaire, en visant à rétablir le dialogue entre les communautés en conflit dans les villages. Il forme des enseignants et différents éducateurs avec l'objectif d'introduire au programme de l'éducation scolaire à la citoyenneté, les questions de la réconciliation et de la réhabilitation. Cette formation aide les élèves à développer l'esprit de la réconciliation. Au niveau sociopolitique, le Centre envoie des observateurs dans les villages pour évaluer les forces et les faiblesses du mécanisme des élections afin de renforcer la culture démocratique.

En RD Congo, il existe déjà des institutions pour la paix et réconciliation. À Lubumbashi, province du Katanga, l'Institut universitaire Maria Malkia a mis une Faculté universitaire pour conscientiser les populations du bien-fondé des démarches de la paix. De plus, les évêques catholiques du Burundi, du Rwanda et de la RD Congo,

<sup>32</sup> Nathanaël Yaovi Soédé, *Sens et enjeu de l'éthique*, p. 107.

<sup>33</sup> Rapport d'activités annuelles du Centre de recherche et d'Action pour la paix en 2011 (document inédit transmis par le Père Loua. (Document inédit transmis par le Père Loua.

membres de l'Association des conférences épiscopales de l'Afrique centrale (ACEAC), ont annoncé l'ouverture d'un Institut supérieur de paix et réconciliation dans la région des grands lacs. Cet institut sera basé à Bukavu en RD Congo<sup>34</sup>.

Ces institutions sont des partenaires valables de l'Église dans le processus visant à retrouver la paix; ils sont capables d'utiliser le modèle inculturé pour conduire le processus de réconciliation. Au besoin, on peut créer d'autres institutions pour accroître la formation sur la paix et la culture de la réconciliation et augmenter la capacité de répondre aux causes des conflits inhérents dans la société congolaise.

### *c. Ateliers de formation*

Les ateliers de formation se font sous forme d'exercice pédagogique selon la méthode « apprendre en agissant (*learning by doing*) ». Ils réveillent la conscience des populations; ici les leaders peuvent se servir du modèle comme outil de travail dans la vie pratique. L'apprentissage de l'organisation d'un processus de réconciliation est possible au cours de tels ateliers où le fonctionnement du modèle est exploré et appliqué à diverses circonstances sous forme d'une étude de cas.

L'Église et ses partenaires pourraient organiser des séances de travail et des ateliers spécialisés, c'est-à-dire avec le but spécifique d'apprendre l'utilisation du modèle et l'exhortation des acteurs à devenir des ambassadeurs de la réconciliation. Dans ces ateliers de formation, les personnes réunies apprennent à s'ouvrir, à faire des contacts et à se connaître les uns avec les autres et à établir des relations nouvelles, tel que cela est expérimenté dans l'apprentissage de *ubuntu*<sup>35</sup>. Cependant, dans un effort d'adaptation, le modèle tient relativement compte de chaque milieu concerné, au lieu de copier intégralement les expériences des autres. Par exemple, la pratique de *ubuntu* s'est faite dans un contexte politique multiculturel et multiracial sud africain, contrairement au

<sup>34</sup> <http://radiookapi.net/regions/nord-kivu/2014/01/18/les- eveques-de-lafrique-centrale-annoncent-louverture-dun-institut-pour-la-paix/#more-170589>. À l'issue de la Conférence, les évêques cherchent à augmenter la capacité de répondre aussi aux difficultés des réfugiés qui, à leur avis, sont souvent mal gérées et génèrent des conflits dans la région des Grands lacs.

<sup>35</sup> Helen Sayers, *Ubuntu! Esprit de l'humanité : Redécouvrir l'art de vivre ensemble*, Mascate, Ministère de l'Information, Sultanat d'Oman, n° 285, 2011, p. 1.

contexte congolais où les conflits résultent fréquemment des disputes des propriétés foncières ethniques, sans rapport avec l'esprit de la loi d'apartheid des colonisés par les colonisateurs.

*d. Accroître l'expérience de « l'arbre à palabre »*

Par des rencontres et des conférences sur la paix et la réconciliation où participent la majorité des membres de la communauté, on accroît les sentiments nouveaux de la recherche de paix et de la réconciliation.

Le système de la palabre africaine est une réalité culturelle dont on doit tenir compte. L'invitation de la majorité des membres de la communauté à participer aux démarches de la réconciliation encourage les participants, qui y trouvent une forme d'intégration communautaire. C'est une anticipation à l'implication et à l'engagement des personnes à mettre fin aux rivalités internes. Dans ces démarches de l'Église et ses partenaires, « l'arbre à palabre » devient une restauration des relations par la loi du Christ<sup>36</sup>, dans une rencontre inconditionnelle du frère et de l'ennemi.

Au cours des années 1990, certains pays africains avaient tenté l'expérience de la rencontre sous l'arbre-à-palabre dans les Conférences Nationales Souveraines (CNS). Même si les participants n'avaient pas oublié ce qui s'était passé pendant la dictature répressive et les divers conflits, ces forums étaient une période d'expérience nécessaire qui a permis de vivre et réfléchir ensemble. En tenant compte de la représentativité sociale et politique, le résultat était satisfaisant là où les participants avaient respecté les éléments essentiels du processus de réconciliation.

### **8.3.4 Obstacles à la mise en œuvre du modèle inculturé**

Suite aux conflits de diverses natures, les efforts de réconciliation sont faits, mais le bilan est parfois mitigé à plusieurs endroits; les obstacles ne permettent pas d'atteindre les objectifs du processus de la réconciliation. Quant au modèle inculturé proposé, lorsque les éléments essentiels ne sont pas respectés, ils deviennent des obstacles majeurs

---

<sup>36</sup> Nzemba Muanda Di Lelo, *Une éthique chrétienne de la réconciliation*, p.133.

au processus de réconciliation. On constate souvent chez les gestionnaires politiques le manque de volonté de se réconcilier, la non reconnaissance des torts, le refus de partager les richesses, le rejet des accords conclus, etc.

Pour garantir le succès du modèle, il est prudent de déterminer les obstacles à contourner dans le processus engagé. En général, l'ampleur des conflits, la grandeur du pays et l'imbrication des conflits, la multiplicité d'associations de défense des droits, l'action problématique de certaines ONG, sont des obstacles dont il faut tenir compte dans le déroulement du processus de réconciliation, même si on ne peut pas y apporter des réponses appropriées.

L'opposition à l'inculturation est aussi un obstacle au modèle inculturé. Certains acteurs s'opposent à ce qu'on recoure aux éléments culturels qu'ils considèrent anciens pour résoudre les conflits actuels. Par contre, d'autres pensent qu'au lieu d'inculturer ces pratiques, il faudrait les récupérer toutes dans la dynamique des valeurs de la tradition africaine et les considérer comme telles. Mais il faut reconnaître que les ethnies africaines ne sont pas des sociétés traditionnelles isolées du reste du monde. Elles sont en contact avec la modernité, participent à l'évolution et sont aussi fortement christianisées de nos jours<sup>37</sup>. Il est nécessaire de procéder à une adaptation, avec discernement, pour actualiser les pratiques, renouveler la tradition et la rendre active aujourd'hui.

Dans cette mise en œuvre, le modèle chrétien aborde la question des conflits et de la réconciliation essentiellement au niveau local. Il s'applique aussi valablement aux conflits dont l'ampleur est du niveau régional ou national. Les démarches préliminaires identifient au préalable le niveau et la typologie des conflits avant d'en organiser une médiation appropriée. Comme les conflits locaux alimentent souvent les conflits régionaux et nationaux<sup>38</sup>, leur résolution à la base répondra efficacement à toute ampleur conformément à la dynamique de la réconciliation sous « l'arbre-à-palabre ». Il importe

---

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> Sévérine Autesserre, *The trouble with the Congo: How Local Disputes Fuel Regional Conflict*, Foreign Affairs, vol. 87/ 3, mai/juin 2008. Consulté en ligne, le 09 juillet 2014.  
<http://www.foreignaffairs.com/articles/63401/s%C3%83%C2%A9verine-autesserre/the-trouble-with-congo>



cependant d'impliquer la population concernée dans le processus de réconciliation pour que les solutions acquises soient applicables à tous les niveaux de la communauté sociale.

La grandeur du pays et la diversité des groupes ethniques soulèvent aussi des problèmes pour la mise en œuvre du processus de réconciliation. Comme on l'a déjà mentionné au chapitre 3, avec plus de trois cents groupes ethniques, la RD Congo a quatre grands types morphologiques humains: les Bantu, les Pygmées, les Nilotiques et les Soudanais. Certains sont éleveurs des grands bétails, fréquemment opposés et en lutte contre les agriculteurs sédentaires. La conséquence est que les conflits d'élevage s'imbriquent dans les rivalités des terres.

La multiplicité des mécanismes de paix et le conflit de médiation sont également des barrières au déroulement paisible du processus. Il y a de nombreuses associations de défenses des droits de l'homme, mais elles sont souvent opposées les unes aux autres. On développe plus la défense de « son homme » et de sa tendance politique que les droits de l'« homme en général ». Certaines ONG qui se disent non gouvernementales, sont financées par des hommes politiques qui influencent fortement la prise de décisions de leurs organisations. Ces obstacles pèsent sur le bon déroulement du processus de réconciliation fiable.

De plus, il faut considérer l'influence du climat général avec les voisins. Cette situation demande que la réconciliation soit effective avec tous les pays voisins. La guerre dans un pays contamine l'atmosphère politique chez ses voisins. Les Baluba reconnaissent que « si le voisin ne balaie pas son terrain de parcelle, la saleté finira par vous atteindre chez vous ». Les conflits générés dans un pays finissent par gagner ses voisins qui souffrent des effets secondaires de ces tensions. Par ailleurs d'autres obstacles remontent à des causes anciennes : l'histoire garde la mémoire des hostilités qui suscitent encore les inquiétudes, la peur et les menaces.

Le succès du modèle et le grand défi de la réconciliation est de dépasser les frontières entre les individus et les collectivités, dans l'égalité des chances et l'amour des uns pour les autres jusqu'au don de sa propre vie si nécessaire. L'offenseur est-il prêt à reconnaître

ses torts, à les confesser et faire la réparation nécessaire? La victime est-elle prête à pardonner plutôt qu'à chercher la vengeance? Un politicien qui a commis des abus peut-il assumer sa responsabilité et sacrifier sa carrière ou son pouvoir sans chercher un bouc émissaire? Un riche acceptera-t-il de sacrifier une partie de ses biens pour améliorer la vie des pauvres? Nous pensons, encore une fois, que le succès du modèle et du processus de réconciliation exige le changement d'attitude et la transformation de la vie pour bannir les obstacles et baliser le chemin de la paix véritable.

## **8.4 Conclusion**

Ce chapitre nous a permis de présenter notre proposition de modèle chrétien d'un processus de réconciliation inculturé au contexte des Baluba et à la société congolaise. Nous avons énoncé les principes de son élaboration et explicité le rôle de chacun des éléments constitutifs. Nous avons également envisagé les modalités de sa mise en œuvre, considéré les possibilités de son élargissement à diverses ethnies et à divers niveaux, et identifié les obstacles majeurs qui pourraient empêcher son application.

En raison de son autorité et de sa mission de réconciliation dans le monde, l'Église s'associe de ses partenaires pour mener le processus de la réconciliation au sein de sa communauté chrétienne ainsi qu'à l'ensemble de la société des Baluba et de la population congolaise en général. Parce qu'elle expérimente déjà le « vivre ensemble » de divers groupes sociaux, l'Église pourra élargir le modèle auprès des autres communautés ethniques; et suite à l'imbrication des conflits, le modèle fonctionnera aussi à d'autres niveaux d'hostilités avec l'intervention des organisations et institutions de l'État.

Pour compléter notre thèse, il nous reste, en conclusion, à donner une vue d'ensemble de notre démarche, des acquis de notre recherche et des prolongements qu'elle pourrait recevoir.

## **Chapitre 9**

### **Conclusion**

Nous arrivons enfin au terme de notre étude, laquelle a porté sur l'élaboration d'un modèle chrétien inculturé de réconciliation dans la société luba. Le modèle est basé sur une interprétation biblique des pratiques traditionnelles de réconciliation des Baluba. Nos analyses confirment qu'il y a dans la culture traditionnelle luba des éléments sur lesquels nous pouvons construire une société contemporaine réconciliée. Le modèle inculturé contribuera efficacement à la durabilité des conclusions de la réconciliation entre individus, familles ou groupes sociaux en vue de la stabilité de l'ensemble de la communauté.

Pour répondre à notre objectif, nous avons procédé en plusieurs étapes. Comme préalable à notre étude, nous avons précisé notre compréhension de l'inculturation et situé notre thèse comme un exercice d'inculturation du christianisme dans la culture congolaise (chap. 2). Puis avons décrit les principaux types conflits et les tentatives infructueuses de réconciliation depuis l'indépendance de la RD Congo; cela nous a amené à attirer l'attention, par contraste, sur les pratiques traditionnelles luba de résolution de conflit qui menaient habituellement à une réconciliation durable; d'où notre hypothèse qu'une adaptation de ces pratiques, éclairées par la Bible, pourrait aider à sortir de cette impasse (chap. 3). Dans un deuxième temps, nous avons présenté l'ethnie luba et sa religion traditionnelle (chap. 4), donné les résultats d'une enquête de terrain visant à reconstituer le processus traditionnel et les rites traditionnels luba de résolution des conflits et retenu les éléments catalyseurs qui permettaient la réussite de la réconciliation (chap. 5). Au cours de la troisième étape, nous avons fait l'analyse du récit de la réconciliation de Jacob et Ésaü (Gn 32–33) et dégagé également les principaux éléments qui ont permis de rétablir les liens entre ces frères ennemis, avant d'esquisser une appropriation chrétienne de cet épisode à partir des enseignements de Jésus et de Paul (chap. 6 et 7). Finalement nous avons établi une corrélation entre certains éléments des pratiques traditionnelles luba de réconciliation et ceux de la tradition biblique (chap. 8). À partir d'une analyse et d'une sélection critique de ces éléments, nous avons élaboré un modèle de réconciliation renouvelé et christianisé que nous proposons à l'Église et à ses partenaires pour mener la mission de réconciliation auprès des Baluba et de l'ensemble de la société congolaise. Récapitulons les grandes lignes de ce parcours.

### a. Résumé de la démarche et des résultats

Depuis les années 1970, l'Église a pris conscience de la nécessité de l'inculturation, processus par lequel le message évangélique, s'incarne dans une culture d'accueil en prenant notamment en compte les pratiques traditionnelles essentielles de celle-ci. Dans un travail de discernement, l'Église en fait la sélection critique et les interprète. Les éléments culturels compatibles avec l'Évangile deviennent alors un ferment dans la vie en Église. Ses membres se les approprient et les intègrent à leur expérience chrétienne. La théologie de l'inculturation exige donc à la fois la transformation des éléments traditionnels et la création inventive de nouvelles pratiques issue de l'interaction entre la culture et l'Évangile. Cela est particulièrement vrai pour le continent africain, comme le soulignait déjà le Pape Paul VI dans son message « *Africae Terrarum* » de 1967. Notre effort de redécouvrir et de renouveler les pratiques traditionnelles de réconciliation luba se situent en ce sens, en vue d'apporter une contribution à la résolution des conflits qui secouent la RD Congo et de contribuer à l'établissement d'une paix durable.

Depuis son accession à l'indépendance, la RD Congo connaît en effet presque toujours les mêmes conflits, causés par la recherche du pouvoir et des intérêts individuels. Les hostilités opposent des individus, des familles, des clans ou des ethnies dans leur vie sociale, économique ou politique. Lorsqu'on tente de résoudre ces conflits, une grande partie de la population est souvent exclue du processus et les solutions adoptées sont généralement insatisfaisantes pour elle. Cela entraîne parfois la radicalisation de certains groupes lésés qui recourent alors à la violence pour faire valoir leurs revendications. Durant la période de la dictature de Mobutu, certains groupes ethniques bénéficiaient de faveurs sociales, économiques et même politiques, au détriment des autres. Il en résulta un appauvrissement d'une grande partie de la population qui fut l'une des causes d'un clivage social significatif. La tentative de démocratisation a accentué encore les différences et provoqué une crise des relations entre riches et pauvres, gouvernants et gouvernés, suscité la haine des uns envers les autres et entraîné le pays dans des violences meurtrières. Cet échec de la démocratisation

est dû à plusieurs facteurs, dont le fait que la majorité des membres de la communauté n'a pas été associée à un processus surtout influencé de l'extérieur, sans que l'on tienne compte des réalités locales. Pourtant, il n'y a pas si longtemps, chez les Baluba, on savait comment résoudre les conflits et parvenir à une réconciliation satisfaisante entre toutes les parties.

Les Baluba sont l'un des grands peuples de l'Afrique centrale. Nous avons résumé leur histoire et présenté l'organisation sociale, économique et politique qui faisait leur force. Nous avons décrit leur religion pour comprendre le fondement de leur processus traditionnel de résolution des conflits. Pour les Baluba, Dieu, l'Esprit supérieur, est le créateur de tout ce qui existe est la principale source de la vie, qu'il dispense généreusement. Il a créé les humains comme une communauté unie, qui ne devrait pas être divisée. Le renforcement de la « vie forte » exige la cohésion des vivants, non seulement de ceux du monde visible, mais ceux du monde invisible, par l'intermédiaire des ancêtres, auxquels on doit un culte. Il y a donc une nécessité de sauvegarder et de maintenir les relations sociales et de les restaurer en cas de conflit.

Notre enquête de terrain a servi à explorer les conflits et la réconciliation dans la société traditionnelle luba. Divers conflits y éclataient parfois entre individus, familles, clans et ethnies. Ils avaient généralement les mêmes causes sociales (différends entre membres, couples, etc.), économiques (luttres pour gagner des terres, des cultures de champs et des productions commerciales, etc.) ou politiques (lutte du pouvoir, héritage, etc.). Lorsque de tels conflits surgissaient, les Baluba, motivés par leur vision religieuse de la cohésion sociale, entreprenaient immédiatement des efforts de réconciliation. L'initiative en revenait parfois par un des protagonistes, mais plus souvent à des intermédiaires jouissant d'une autorité suffisante pour effectuer la médiation entre eux.

Pour les Baluba, comme pour la plupart des peuples africains, la réconciliation est une harmonisation sincère des relations brisées entre des individus ou des groupes. Dans une logique de solidarité sociale, chaque membre de la communauté contribuait volontairement à cet effort d'harmonisation des relations brisées, qui avait lieu sous l'arbre-à-palabre, un système permettant un mécanisme inclusif de réconciliation. Notre

enquête a confirmé que la communauté se sentait représentée adéquatement dans cette démarche qui s'inscrivait dans la logique de sa vision du monde.

Ce processus public comportait plusieurs éléments : une recherche des causes du conflit et des responsabilités des parties, un aveu et une confession des torts, pour lesquels on demandait un pardon qui était généralement accordé, un dialogue entre les parties pour reconstruire leur confiance, la conclusion d'un accord qu'on s'engageait solennellement à respecter, une réparation ou une indemnisation des victimes, de nature souvent symbolique. L'aboutissement du processus était marqué par un rituel et des réjouissances communautaires.

De l'avis de nos interlocuteurs, ces pratiques traditionnelles de réconciliation ainsi que le rituel qui en sanctionne l'aboutissement ont fait leurs preuves par le passé : elles restauraient efficacement des relations brisées entre les vivants et même entre les vivants et les morts, conduisant à une réconciliation durable. Elles pourraient être avantageusement reprises de nos jours, en les adaptant à l'époque et au mode de vie actuel. Plusieurs théologiens consultés estiment utile et nécessaire pour l'Église de procéder à une adaptation culturelle, chrétienne et contemporaine de ces pratiques anciennes. C'est ce que nous avons voulu faire en les mettant en corrélation avec des données bibliques pertinentes.

L'analyse narrative nous a permis de suivre l'intrigue de la péricope de la réconciliation de Jacob et Ésaü en Genèse 32–33. Nous avons pu voir la progression dans le processus de réconciliation, depuis l'initiative prise par Jacob jusqu'à la séparation des deux frères réconciliés après la résolution pacifique de leur rivalité passée. Notre étude révèle deux dimensions de la réconciliation de Jacob et Ésaü. D'une part, il y a la réconciliation sociale des deux frères qui rétablissent de bonnes relations entre eux; d'autre part, sur le plan théologique, ils reconnaissent l'initiative de Dieu dans leur vie. Dieu les a comblés l'un et l'autre d'une vie en plénitude et d'une abondance de biens. Il suscite leur réconciliation et la rend possible par une transformation spirituelle de Jacob, qui s'humilie et partage ses biens avec Ésaü. Celui-ci, qui a renoncé à son désir de vengeance, accueille Jacob favorablement, lui pardonne ses torts et lui offre une

hospitalité fraternelle à Séir, que son frère décline poliment pour aller s'installer à Sicheim.

Grâce à un examen attentif des détails narratifs, nous avons identifié dans ce récit les éléments essentiels qui ont facilité la réconciliation effective des deux frères ennemis. Certains, comme le pardon des torts et la réparation, recourent les composantes du processus traditionnel luba tel que nous l'avons reconstitué. Mais d'autres sont différents : la vie de Jacob a été épargnée grâce à la séparation des deux protagonistes par leurs parents, la dimension spirituelle de la réconciliation et le rôle de la divinité y sont clairement soulignés, tout comme la volonté de réconciliation de Jacob, sa planification des démarches qui inclut un partage de ses biens. L'aveu et la confession des torts s'effectuent par des gestes symboliques, sans humiliation excessive. Enfin, nous avons établi que la réconciliation des deux frères est réussie même si elle se conclut par une séparation pacifique plutôt que par un rituel et une réjouissance communautaire.

Deux textes du Nouveau Testament ont guidé notre appropriation chrétienne de ce récit. De la péricope de Mt 5. 21-26, nous avons surtout retenu que, pour Jésus, l'amour de Dieu et du prochain sont à la base de toutes les relations et commandent l'interprétation de la Loi. Il invite le fidèle qui veut se présenter devant Dieu à résoudre d'abord ses différends avec le prochain et éradiquer toute forme de haine; fondé sur celui de Dieu envers les humains, l'amour doit s'étendre jusqu'à l'ennemi, qui est aussi un enfant de Dieu. En 2 Co 5. 11-21, la réflexion de Paul l'amène à souligner l'initiative de Dieu qui se réconcilie l'humanité en Christ; les chrétiens sont des créatures nouvelles, appelées à accueillir cette réconciliation avec Dieu, à la vivre entre eux et à en devenir les ambassadeurs dans le monde.

Dans une démarche d'inculturation du christianisme, nous avons enfin mis en corrélation les éléments fondamentaux de la réconciliation que nous avons recueilli dans la tradition luba et ceux qui ont été relevés dans l'analyse de ces textes bibliques. Après une sélection critique des pratiques traditionnelle de réconciliation des Baluba, complétées par des éléments provenant de la Bible, nous avons élaboré un modèle chrétien inculturé de réconciliation susceptible d'être utilisé dans la résolution des



conflits qui agitent encore la RD Congo. Ces éléments fusionnent pour donner les dix-sept composantes possibles d'un modèle souple et adaptable à diverses situations. Nous les avons présentées sommairement en distinguant les étapes préliminaires, le processus de réconciliation lui-même, et la sanction et la célébration de la réconciliation.

Ce modèle est proposé particulièrement à l'Église de la RD Congo, avec ses diverses dénominations, en raison de la mission de réconciliation dont elle est investie par Dieu et de l'autorité morale dont elle jouit auprès de la population et de ses gouvernants. Appuyée par divers organismes et partenaires sociopolitiques, elle peut assurer sa mise en œuvre pratique. Ce modèle pourra leur servir de boussole dans les démarches de résolution des conflits de diverses natures. C'est aussi de cette manière que son élargissement auprès d'autres sociétés humaines sera possible.

Ainsi s'achève ce travail doctoral. Nous l'avons entrepris au départ en centrant surtout notre attention sur la ritualisation de la réconciliation qui nous apparaissait comme l'élément clé pour en garantir la réussite à long terme. Notre recherche nous a fait découvrir que le processus traditionnel de réconciliation est constitué, en fait, d'un ensemble d'éléments faisant partie d'un système assez complexe et ancré dans une vision du monde spécifique. D'un point de vue chrétien, la résolution des conflits à la « manière africaine », doit donc passer par une démarche d'inculturation, plutôt que d'en rester à une actualisation pure et simple des pratiques traditionnelles. Dans cette démarche d'inculturation, l'appropriation de ces pratiques doit prendre la forme d'un discernement et d'une corrélation avec les enseignements bibliques et d'une fécondation de la culture par l'Évangile.

#### **b. Prolongements et suites pratiques de la thèse**

La tâche de la réconciliation, comme effort d'harmonisation des relations détériorées entre des personnes ou des groupes, est pour l'Église un travail pastoral qui exige des actions concrètes et spécifiques. Le premier prolongement de notre thèse consisterait à mettre en œuvre le modèle que nous avons élaboré et à le valider sur le terrain. Cela n'empêche évidemment pas de poursuivre la réflexion autour du thème de la

réconciliation et des sujets afférents, tel que le pardon, la réparation, l'inculturation, etc. La réconciliation étant un sujet interdisciplinaire, cette réflexion pourrait aussi s'étendre à l'exploration de l'apport de diverses sciences humaines et sociales sur le sujet, à l'étude d'expériences réalisées dans différentes communautés ou situations, particulièrement en Afrique, etc.

Dans un avenir immédiat, nous souhaitons organiser des conférences ou colloques sur la résolution des conflits et la réconciliation à partir des pratiques traditionnelles africaines que nous avons étudiées et dont nous proposons ici l'appropriation et le renouvellement dans une démarche d'inculturation du christianisme. Nous souhaitons ainsi éveiller les consciences à la nécessité de réaliser la mission de réconciliation au sein même de la communauté chrétienne et de l'élargir à l'ensemble de la société. Nous inviterons aussi les théologiens à un travail de concertation œcuménique pour réfléchir sur les dimensions sociales et théologiques de la résolution des conflits et sur l'implication de l'Église dans la recherche de la réconciliation et la restauration des relations. De plus ils seront appelés à s'organiser en une association œcuménique qui permettrait tenue de rencontres théologiques, à l'exemple de la Société Canadienne de Théologie (SCT)<sup>1</sup>. Certains membres de l'Église, spécialistes dans divers domaines pertinents pourraient également contribuer selon leurs compétences à cette réflexion théologique sur la réconciliation.

Une harmonisation des vues entre les responsables religieux pourrait donner un nouveau souffle spirituel aux RD Congolais qui prient sans cesse et jeûnent pour en appeler à l'intervention de Dieu dans le rétablissement de la paix au niveau local, régional ou national. Grâce à l'autorité morale qu'on lui reconnaît, l'Église peut avoir un impact majeur sur la société luba et sur la population congolaise, en majorité chrétienne, et contribuer à mettre fin aux violences qui ne cessent de faire des victimes de tous côtés.

---

<sup>1</sup> Les théologiens canadiens sont organisés dans une société de théologie, multifonctionnelle et multidisciplinaire dont l'objectif initial et essentiel est de favoriser le développement des études théologiques et de réfléchir sur les enjeux auxquels font face ses membres dans leur pratique quotidienne. Les Églises congolaises ont autant de défis à relever compte tenu de la situation sociale, économique et politique et de la prolifération et la division des groupes religieux.

Pour cela, il est nécessaire de préciser ce que devrait être l'attitude des dirigeants des Églises et comment ils pourraient mener cette pastorale de la réconciliation.

Nous croyons que l'exercice d'inculturation proposé ici à la théologie chrétienne pourrait aussi s'étendre à d'autres disciplines intellectuelles, tel que le droit, la sociologie, l'anthropologie, etc. Les experts de ces divers domaines pourraient mener une réflexion semblable sur la réconciliation, à partir des éléments traditionnels des milieux concernés. Quelle réflexion les institutions judiciaires pourraient-elles faire sur la réconciliation des groupes ethniques? Par exemple, le droit peut-il réfléchir sur la sorte de justice que les démarches de réconciliation privilégieraient lors du processus de réconciliation? Traiterait-elle ceux qui commettent des torts envers les autres selon une justice punitive, restauratrice ou intégrative? Quel est le sens du pardon après les blessures des guerres? À quel niveau peut-on amorcer l'intégration pacifique des offenseurs et des victimes au sein d'une même communauté sociale? ...

Les conflits sont inhérents dans la société humaine. Il importe d'en connaître les causes et de chercher les meilleurs moyens d'en sortir pour parvenir à une réconciliation durable. Nous croyons avoir démontré dans cette thèse que les ressources des traditions culturelles luba et du christianisme, peuvent encore, dans une corrélation critique et une fécondation mutuelle, y contribuer de manière efficace dans la société congolaise actuelle. En confiant notre proposition à l'Église et en nous impliquant personnellement pour la mettre en œuvre, nous espérons pouvoir la valider et démontrer son potentiel dans un proche avenir.

# Bibliographie

## 1. Ouvrages généraux et méthodologie

BOUTIN, Gérard, *L'entretien de recherche qualitatif*, Québec, Presses Universitaires du Québec, 2008.

GAUTHIER, Benoît, *Recherche sociale : de la problématique à la collecte des données*. Québec, Presses de l'Université de Québec, 2009.

LÉTOURNEAU, Pierre, « *Les méthodes synchroniques-Analyse narrative* » (notes du cours THB 6120), Faculté de théologie et de sciences des religions, Université de Montréal, hiver 2011.

MARGUERAT, Daniel et Yvan BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques : initiation à l'analyse narrative*. Paris, Cerf, 2009.

SEIDMAN, Irving E., *Interviewing as a Qualitative Research, A Guide for researches in Education and the Social sciences*, 2<sup>e</sup> éd., New York, Teachers College Press, 1998.

## 2. Dictionnaires, encyclopédies et lexiques

ALLEAU, René, Jean Pépin, « Tradition », dans *Encyclopaedia Universalis*, <http://www.universalis-edu.com/recherche/sujet/9093/?mode=MIXTE> (consulté le 24 septembre 2013).

AVERMAET, Van et coll., *Dictionnaire Kiluba-Français*, Annales du musée Royal du Congo-Belge, Tervuren, 1954.

BRIAN, Ion [et al.] (dir), *Dictionnaire œcuménique de missiologie : cent mots pour la mission*, Paris, Cerf ; Genève, Labor et Fides ; Yaoundé, CLÉ, 2001.

BROWN, Francis F., S. R. DRIVER, Charles A. BRIGGS, *Hebrew and Aramaic Lexicon of the OT*. Oxford, Clarendon Press, 1907 (consulté dans BibleWorks, version 8).

BROWN, Francis F., S. R. DRIVER, Charles A. BRIGGS, Wilhelm GESENIUS, *The Browns- Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, Peabody (Mass.), Hendrickson, 2007.

*Dictionnaire de Français « Littré »*, ([http://littrereverso.net/dictionnaire-francais/definition/ethni\\*#](http://littrereverso.net/dictionnaire-francais/definition/ethni*#)) (consulté le 26 juillet 2014).

FRIBERG, Barbara, Timothy FRIBERG, Neva F. MILLER, *Analytical Lexicon of the Greek New Testament*, Grand Rapids (Mich.) Baker, 2000 (consulté dans BibleWorks, version 8).

GILLIERON, Bernard, *Dictionnaire biblique*, Polier-le-Grand (Suisse), Éd. de Moulin, 1985.

*Grand Dictionnaire de la Bible*, Cléon d'Adran, Éd. Excelsis, 2004.

GREVISSE, Maurice et André GOOSSE, *Nouvelle grammaire française*, Bruxelles, De Boeck, 3 éd. 1995.

HOLLADAY, William Lee, *A concise Hebrew Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden, Brill, 1971 (consulté dans BibleWorks, version 8).

JOÛON, Paul et T. MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew*, Rome, Pontificio Istituto Biblico, 2006 (consulté dans BibleWorks, version 8).

LATOURELLE, René et Rino FASICHELLA (dir), *Dictionnaire de théologie fondamentale*, Montréal, éd. Bellarmin, 1992.

LAVROFF, Dmitri-Georges, « Zaïre », dans *Encyclopaedia Universalis*, vol 23, Paris, Encyclopaedia Universalis France, 1990, p. 960-962.

*Le grand Robert de la langue française*, art. « Culture », « Inculte »,  
[http://gr.bvdep.com/version-1/login\\_.asp](http://gr.bvdep.com/version-1/login_.asp) (consulté le 10 avril 2013).

SANDER, N. Ph. et I. TRENEL, *Dictionnaire Hébreu-Français*, Genève, Slatkine  
 Reprint, 1991.

### 3. Sources, commentaires et études bibliques

ADEYEMO, Tokunboh (dir), *Commentaire biblique contemporain*, col. Afrique en tête,  
 Abidjan, Côte d'Ivoire, Centre de publications évangéliques, 2008.

ARRUPE, Pedro, *Écrits pour évangéliser*, Montréal, éd. Bellarmin, 1985.

*BibleWorks, Software for Biblical Exegesis and Research* (version 8), Norfolk (VA),  
 2008.

*Bible (la), Traduction œcuménique*, Paris / Montréal, Cerf / Société biblique canadienne,  
 1988.

*Bible de Jérusalem (La-)*, Paris, Cerf, 2000.

BONARD, Pierre, *L'Évangile selon saint Matthieu*, Genève, Labor et Fides, 2002.

BRUCE, F.F., *The New Century Bible commentary*, Waco (Texas), Word Books, 1982.

BRUEGGEMANN, Walter, *Genesis. A Bible commentary for teaching and preaching*.  
 Atlanta, John Knox Press, 1982.

CARREZ, Maurice, *La deuxième épître de saint Paul aux Corinthiens*, Genève, Labor et  
 Fides, 1986.

COLLANGE, Jean-François, *Énigmes de la deuxième épître de Paul aux Corinthiens*.  
*Études exégétique de 2 Cor. 2 : 14 – 7 : 4*, Cambridge, University Press,  
 1972.

COTHENET, Edouard, « Appel solennel à la réconciliation (2 Corinthiens 5, 11-6,2) », *Esprit et vie*, n°. 234, avril 2011, p. 24-29, [http://www.esprit-et-vie.com/breve.php3?id\\_breve=717](http://www.esprit-et-vie.com/breve.php3?id_breve=717) (consulté le 20 juillet).

DAS, A. A. « **Reconcile, reconciliation** » *NIDB* 4 (2009) p. 745-748.

DAVID, Robert, Manuel JINBACHIAN (éd.), *Traduire la Bible hébraïque : de la Septante à la Nouvelle Bible Segond = Translating the Hebrew Bible : from the Septuagint to the Nouvelle Bible Segond*, Montréal, Médiaspaul, 2005.

« Décret sur l'activité missionnaire de l'église *Ad Gentes*, Concile de Vatican II, Const. dogm. *Lumen gentium* ». *AAS* 48 (1965), [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/va-t-ii\\_decree\\_19651207\\_ad-gentes\\_fr.html#\\_ftnref1](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/va-t-ii_decree_19651207_ad-gentes_fr.html#_ftnref1) (consulté le 22 mai 2012).

DUMAIS, M. Marcel, *Le Sermon sur la montagne : état de la recherche, interprétation, bibliographie*, Paris / Sainte-Foy (Québec), Letouzey et Ané, 1995.

FOKKELMAN, J.P., *Narrative art in Genesis: specimens of Stylistic and Structural Analysis*, Assen, Van Gorcum, 1975.

H. D. Betz, *The Sermon on the Mount*, (Hermeneia), Minneapolis, Fortress, 1995.

HAGNER, D. A., *Matthew 1-13*, (WBC 33A), Dallas, Word, 1993.

HIEBERT, Paul G., *Anthropological Insights for Missionaries*, Grand Rapids (Mich.), Baker Academic, 2008.

JONES, Peter, *La deuxième épître de Paul aux Corinthiens*, Vaux-sur-Seine, éd. de la Faculté libre de théologie évangélique, 1992.

KABASELE, Mukenge André, « La réception de l'Ancien Testament dans les Actes des Apôtres... », dans *Revue Africaine de Théologie*, vol. 26 n° 51 (Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, avril 2002), p. 123-129.

KRUSE, Colins G., *The Second Epistle of Paul to the Corinthians*, Grand Rapids Mich.), Eerdmans, 1987.

*La Bible Thompson* (Traduction Segond révisée, version « Colombe »), Miami, éd. Vida, 1990.

LALONDE, Richard, « ... car ils ne savent pas ce qu'ils font », *revue Scriptura*, Nouvelle série, vol.5, n° 2 (Montréal, Faculté de théologie et de sciences des religions, Université de Montréal, 2003), p. 31-45.

NGOY, Katahwa Nestor (Mgr), « À la recherche des fondements théologiques du concept ‘Église Famille de Dieu’ », dans *Revue Africaine de Théologie*, vol. 26, n° 51, (Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, avril 2003), p.65-70.

*Nouvelle Bible Segond (La)*, édition d'études, Villiers-le-Bel, Société Biblique Française, 2002, <http://bible-etude-segond.com/?p=47> (consulté en juin 2014).

PESSE, Hilaire Djungadeke, *Le leadership de Néhémie comme paradigme pour la reconstruction en République démocratique du Congo*, Thèse, Université de Montréal, 2008.

RAD, Gerhard von, *La Genèse*, Genève, Labor et Fides, 1968.

SEVRIN, Jean-Marie, « La réconciliation dans le nouveau Testament », *Irénikon*, vol. 69 n° 1 (1996), p. 46-59.

*Traduction Œcuménique de la Bible*, Paris, Société biblique française / Cerf, 1972.

TOWNER, P. T., « **Corinthians, Second Letter to the Corinthians** », dans *New Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol. 1, Nashville, Abingdon Press, 2006, p. 744-751.

TURNER, David L., « **Paul and the ministry of reconciliation** in 2 Cor 5. 11 – 6. 2 », *Criswell Theological Review*, vol. 4, n°1 (1989), p. 77-95.



WÉNIN, André, « Lire la Genèse comme un récit. Quelques clés », dans D. MARGUERAT, *Quand la Bible se raconte*, (coll. Lire la Bible; 134), Cerf: Paris, 2003, p. 39-66.

\_\_\_\_\_, *Isaac ou l'épreuve d'Abraham. Approche narrative de Genèse 22*, Bruxelles, Lessius, 1999.

WENHAM, Gordon J., *Genesis 16-50*, vol. 2, Dallas (Texas), Word Books, 1992.

WESTERMANN, Claus, *Genesis 12–36: A commentary*, Minneapolis, Augsburg, 1985.

#### 4. République démocratique du Congo (RDC)

ALTHABE, Gérard, *Les fleurs du Congo. Suivi de commentaires*, Paris, Libraire François Maspero, cahiers libres, n° 232-233, 1972.

AUTESSERRE, Séverine, « **Hobbes and the Congo: Frames, Local Violence, and International Intervention** », dans *International Organization*, 63, (Avril 2009), p. 249-280,  
<http://journals.cambridge.org/action/displayAbstract?fromPage=online&aid=5467140&fileId=S0020818309090080> (consulté le 9 juillet 2014).

\_\_\_\_\_, « **The Trouble With Congo**. How Local Disputes Fuel Regional », *Foreign Affairs*, Vol. 87, no 3 (mai-juin 2008), p. 94-110.

BAILLARGEON, Stéphane, « L'artisan du village global », dans *Le Devoir* LXXXIX/276 (4 décembre 1998), p. B-10.

BARTHOLOMÉ, Guisimana, « L'homme selon la philosophie Pende », *Cahiers des Religions Africaines*, vol. 2, n° 3 (Janv. 1968), p. 65-72.

BOISSONNADE, E., *Kabila clone de Mobutu*, Paris, Moreux, 1998.

BUCYALIMWE, Mararo Stanislas, « L'Accord de paix de Lusaka et ses pièges » dans « La problématique de la réconciliation en République démocratique du

Congo (RDC), *Horizons et Débats*, no 29, janvier 2005, [http://www.horizons-et-debats.ch/29/29\\_14.htm](http://www.horizons-et-debats.ch/29/29_14.htm) (consulté le 20 juin 2011).

Carte géographique de la RD Congo,

<http://www.bing.com/images/search?q=carte+rd+congo&id=965C3E416715345DDB4906C988106089BF699FA1&FORM=IQFRBA> (consulté le 23 avril 2013).

COLLE, R.P., *Les Baluba (Congo Belge)*, (coll. « Sociologie descriptive »), Bruxelles, Institut International de bibliographie, 1913 (2 vol.).

CONGO 1959. *Documents belges et africains*, (coll. Dossiers du C.R.I.S.P.), Bruxelles, Centre de Recherche et de l'Information Socio-Politiques, 2<sup>e</sup> éd. 1961, p. 169-171.

DEQUENNE, A., « Rapport du commissaire de District assistant sur le conflit luluabaluba », dans J. GÉRARD-LIBOIS (dir.), *Congo 1959. Documents belges et africains*, (Les Dossiers du C.R.I.S.P.), Bruxelles, Centre de Recherche et Information Socio-Politiques, 2<sup>e</sup> éd. revue et augmentée 1959.

« Destin de Moïse TSHOMBE (Le) », Documentaire Afrique réalisé par ses collaborateurs, Voir YouTube, <http://www.youtube.com/watch?v=LI1EoJ5HLtI>, (visionné le 3 juin 2013).

HUGO, Jean-François, *La République démocratique du Congo. Une guerre inconnue*, Paris, Éditions Michalon, 2006.

KABANDA, André Kana K., *L'interminable crise du Congo-Kinshasa. Origines et conséquences*, Paris, L'Harmattan, 2005.

KALONJI, Albert Ditunga Mulopwe, *Congo 1960. La Sécession du Sud-Kasaï. La vérité du Mulopwe*, Paris, L'Harmattan, 2005, <http://books.google.ca/books?id=CFSzu72DIfUC&pg=PA10&dq=carte+administratid+congo+democratique+1960&hl=fr&sa=X&ei=LWfXUebOGOm4y>

AG7goBg&sqi=2&ved=0CFoQ6AEwBQ#v=onepage&q=carte%20administratif%20congo%20democratique%201960&f=false (consulté le 19 avril 2013).

KAMITATU, Cléophas Masamba, *Kilombo ou le prix à payer pour rebâtir la RD Congo*, Paris, L'Harmattan, 2005.

KITSIMBOU, Xavier Bienvenu, *La démocratie et les réalités ethniques au Congo*, Thèse. Sciences Politiques, Université de Nancy, 2001.

*La Comico (Commission Islamique du Congo)*, <http://www.societecivile.cd/node/1431> (consulté le 3 juillet 2014).

« L'empire luba, RD Congo, Afrique centrale, "Kingdom of Africa" » dans *Early civilizations of Africa*, <http://randomhelpfulorcoolstuff.wikispaces.com/12.2+Kingdoms+of+West+Africa> (consulté le 17 juillet 2014).

LIBOTTE, Oscar, « Les anciennes monarchies congolaises », dans *Histoire du Congo belge vue par les coloniaux*, Union belge des royaumes d'outremer [s.d.] , <http://www.urome.be> (consulté le 22 juillet 2014).

LWELE, Godé, *Mgr Monsengwo, acteur et témoin de l'histoire*. Louvain-la-Neuve, Duculot, 1995.

MAMPOUYA, Jean, *Histoire critique de la démocratie au Congo*, Paris, L'Harmattan, 1995.

MASANGU-A-MWANZA, Jean, *Mémoires d'un ambassadeur : indépendance controversée du Katanga*, [s.l.], [ s.éd.], 2004. Publié sous le titre *Le Katanga que veut-il? Mémoires d'un Ambassadeur*, Kinshasa/Montréal/Washington, éditions ICREDES, 2013.

MAYOYO, Bitumba Tipo Tipo, *La deuxième guerre occidentale contre le Congo. Offensives des médias et dessous des cartes*, Paris, L'Harmattan, 2006, <http://books.google.fr/books?hl=fr&lr=&id=sNyu1lvJfaMC&oi=fnd&pg=PA9&dq=guerre+de+liberation+rd+congo&ots=pG0Jujf-fa&sig=b8NxQ45x9FqyIqYfIPsv7UILN7Y#v=onepage&q=guerre%20de%20liberation%20rd%20congo&f=false> (consulté en ligne le 21 avril 2013).

MBANDU, Jacques Nshitu (dir), *Projections démographiques par provinces, districts, villes et territoires de la RDC de 1996 à 2012*, étude réalisée par le groupe d'Experts de FIGEPAR, Kinshasa (RD Congo), le 30 septembre 2009.

MBONABUCYA, Jean Baptiste, *Ethnicité et conflit ethnique: approches théoriques en perspective de l'analyse du conflit des Rwandais*, Mémoire de licence, Genève, Faculté des sciences économiques et sociales, Université de Genève, juillet 1998.

MBUYA, Jean-Paul, *Identité, comportements scolaires et minorités. Une étude comparée des performances scolaires des élèves immigrés originaires des Antilles et ceux d'Afrique subsaharienne dans les écoles secondaires du Québec*, thèse, Laval, Université Laval, juin 2001.

\_\_\_\_\_, « *Ethnicité et Ethnie. Perspective théorique* », (notes du cours SOC-4521.11), Faculté des Sciences sociales, Université d'Ottawa, hiver 2013.

MOCHUKIWA, Bosco, *Territoires ethniques et territoires étatiques. Pouvoirs locaux et conflits interethnique au Sud-Kivu (R.D. Congo)*, Paris, L'Harmattan, 2006, [http://books.google.ca/books?hl=fr&lr=&id=Myf8\\_sL7nIMC&oi=fnd&pg=PR7&dq=conflit+congo+democratique&ots=fQRCwnjZbj&sig=I7qkOqayH78zMZSm16V2C\\_JK4Ic#v=onepage&q=conflit%20congo%20democratique&f=false](http://books.google.ca/books?hl=fr&lr=&id=Myf8_sL7nIMC&oi=fnd&pg=PR7&dq=conflit+congo+democratique&ots=fQRCwnjZbj&sig=I7qkOqayH78zMZSm16V2C_JK4Ic#v=onepage&q=conflit%20congo%20democratique&f=false) (consulté en ligne le 21 avril 2013).

MUBIALA, Mutoy, « La protection des minorités ethniques en Afrique » dans *Zaire-Afrique (Congo-Afrique)*, vol. XXXV, n° 291 (Kinshasa, Centre d'Études pour l'Action Sociale-CEPAS, janvier 1995), p. 27-38.

MUHINDO, Vincent Mbavu, *Le Congo-Zaïre, d'une guerre à l'autre. De libération en occupation. Chronique 1996 – Lusaka 1999*, Paris, L'Harmattan, 2003, [http://books.google.fr/books?hl=fr&lr=&id=Zshi8GIE7z4C&oi=fnd&pg=PA7&dq=guerre+de+liberation+rd+congo&ots=43jEWQOXYA&sig=EVdSNi-nyhfkR\\_Jd8F76wNygbM#v=onepage&q=guerre%20de%20liberation%20rd%20congo&f=false](http://books.google.fr/books?hl=fr&lr=&id=Zshi8GIE7z4C&oi=fnd&pg=PA7&dq=guerre+de+liberation+rd+congo&ots=43jEWQOXYA&sig=EVdSNi-nyhfkR_Jd8F76wNygbM#v=onepage&q=guerre%20de%20liberation%20rd%20congo&f=false) (consulté le 23 avril 2013).

MUTAMBA, Makombo, J.M.K, « Congo-Kinshasa: la fin du conflit Lulwa-Luba (1961), tiré de l'histoire du Congo par les textes », dans Albert Kalonji Ditunga Mulopwe, *Congo 1960. La sécession du Sud Kasai. La vérité du Mulopwe*, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 53-84, <http://books.google.ca/books?id=CFSzu72DIfUC&pg=PA64&lpg=PA64&dq=rivi%C3%A8re%2BLubilanji&source=bl&ots=QCJBLOXwRl&sig=We873ch3q2Ii5ip3UOgf99WE0Ho&hl=fr&sa=X&ei=Jh-eUcXtElmQ0QH05IG4Cg&ved=0CGEQ6AEwCA#v=onepage&q=rivi%C3%A8re%2BLubilanji&f=false> (consulté en juillet 2011).

MWABA, Ngombe, « Conflit Katangais et Kassaiens », dans revue *Mukuba* (ancienne revue Mwana shaba éditée par la compagnie La Générale des Carrières et des Mines (*GCM*), n° 90 (24-29 juillet 1995).

NDAYWEL, Isidore è Nziem, *Histoire générale du Congo : de l'héritage ancien à la République démocratique*, Bruxelles, Duculot, 1998.

\_\_\_\_\_, *Nouvelle histoire du Congo. Des origines à la République Démocratique*, Kinshasa, Afrique Éditions, 2008.

NGOY, Théodore, *L'accord de Lusaka : La paix piégée*, Kinshasa, Cercle de Réflexions Bibliques pour la Paix et le Développement (CERBIPAD), 2<sup>e</sup> éd. 2002.

ONU, « 47e session, résolution 135 », adoptée le 18 décembre 1992, [http://www.un.org/french/documents/view\\_doc.asp?symbol=A/RES/47/135](http://www.un.org/french/documents/view_doc.asp?symbol=A/RES/47/135) (consulté le 28 juillet 2014).

\_\_\_\_\_, « Discours prononcé à New York, USA, aux assises de l'ONU en 1973 par Mobutu Seseko K. Wazabanga, ancien président du Zaïre (RD Congo) », <https://www.youtube.com/watch?v=If69BAFnvk8> (consulté le 28 juillet 2014).

SAUVY, Jean, *Katanga. 50 ans décisifs*, (coll. Connaissance de l'Afrique), Paris, Société continentale d'éditions modernes illustrées, , 1961.

STUDSTILL, John D., *Les desseins d'arc-en-ciel : épopée et pensée chez les Luba du Zaïre*, Paris, éd. du Centre national de la recherche scientifique, 1984.

THASSINDA, Uba Thassinda, *Zaïre : les princes de l'invisible. L'Afrique noire bâillonnée par le parti unique*, Caen (France), Éditions « C'est-à-dire », 1992.

TSHINGI, Kueno Ndombasi S., *Kinshasa à l'épreuve de la désagrégation nationale*, Paris, L'Harmattan, 2007, [http://books.google.ca/books?id=wpKSy6F477AC&pg=PA16&dq=Evariste+kimba+premier+ministre&hl=fr&sa=X&ei=YWGMUc\\_HCMH30gHCiYH4Dg&ved=0CEQQ6AEwAw#v=onepage&q=Evariste%20kimba%20premier%20ministre&f=false](http://books.google.ca/books?id=wpKSy6F477AC&pg=PA16&dq=Evariste+kimba+premier+ministre&hl=fr&sa=X&ei=YWGMUc_HCMH30gHCiYH4Dg&ved=0CEQQ6AEwAw#v=onepage&q=Evariste%20kimba%20premier%20ministre&f=false) (consulté en ligne le 28 mai 2013).

VANSINA, Jan, *Introduction à l'ethnographie du Congo*, Kinshasa, Éditions universitaires du Congo, 1965.

\_\_\_\_\_, *De la tradition orale. Essai de méthode historique*, (Annales, série n° 8, Sciences humaines), Tervuren (Belgique), Musée royal de l'Afrique centrale, 1961.

VILLIERS, Gauthier De, « La guerre dans les évolutions de Congo-Kinshasa », *Afr Contemp* vol. 215, n° 3 (2005), p. 47-70.

WHETHO, Ayo, Okele Uzodike, «**Religious Networks in Post-Conflict Democratic Republic of the Congo. A Prognosis** », *AJCR* vol. 8 n° 3 (2008), p. 57-84, <http://www.isn.ethz.ch/Digital-Library/Publications/Detail/?ots591=0c54e3b3-1e9c-be1e-2c24-a6a8c7060233&lng=en&id=102323>, (consulté le 6 mai 2014).

VUITTON, Louis, « Rivalité Kassaï-Katanga », dans *Essor du Congo* (hebdomadaire du Katanga, Lubumbashi, éditions de l'Essor du Congo), (samedi 11 février 1958).

## 5. Réconciliation et Résolution des conflits

AGYENTA, Alfred, « **Reconciliation** from a **Biblical Perspective**. Insights from the Jacob-Esau Story (Gen 25-33) », dans *Bible et problèmes de société en Afrique: "Où est ton frère" (Gn 4,9)*, Accra, BICAM / Les publications du CEBAM, 2008, p. 31-52.

\_\_\_\_\_, «When **Reconciliation Means** More than the **‘Re-Membering’** of Former Enemies. The problem of the conclusion to Jacob-Esau story from a Narrative Perspective (Gen 33, 1-17) », dans *Ephemerides Theologicae Lavanienses*, vol. 83, n° 1, (2007), p. 123-134.

\_\_\_\_\_, « To see your **face is like seeing the face of God** (Gn 33, 10). The Jacob-Esau Story and divine-spiritual dimension to peace and reconciliation», dans *Revue Africaine de Théologie*, vol. 31, no 62 (Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, oct. 2007), p. 133-148.

\_\_\_\_\_, *To see your face is like seeing the face of God. A narrative study of the story of the fraternal strife and reconciliation between Jacob and Esau (Genesis 25-33)*, Thèse de doctorat, Leuven, Katholieke Universiteit Leuven, 2006.

AYO, Whetho & Okele UZODIKE, « **Religious Networks in Post-Conflict Democratic Republic of the Congo. A Prognosis** », *African Journal Online*, vol 8, N° 3

(2008), <http://www.ajol.info/index.php/ajcr/article/view/39431> (consulté le 15 avril 201).

BERGER, P. I., *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Grands Rapids (Mich.), Eerdmans, 1999,  
[http://www.amazon.ca/The-Desecularization-Of-World-Resurgent/dp/0802846912#reader\\_0802846912](http://www.amazon.ca/The-Desecularization-Of-World-Resurgent/dp/0802846912#reader_0802846912) (consulté le 20 octobre 2012).

BLOOMFIELD, David, *La réconciliation après un conflit violent : Un manuel*, Stockholm, International Institute for Democracy and Electoral Assistance, 2004,  
[http://www.idea.int/publications/reconciliation/upload/policy\\_summary\\_fr.pdf](http://www.idea.int/publications/reconciliation/upload/policy_summary_fr.pdf) (consulté le 4 janvier 2014).

BRODEUR, Patrice, « *Dialogue interreligieux et résolution de conflits* » (notes du cours SRL3120/6325), Faculté de théologie et de sciences des religions, Université de Montréal, été 2013.

DALEY, Patricia, « **Challenge to Peace**: Conflict resolution in Great Lakes region of Africa », *Third World Quarterly*, vol. 27, n° 2 (2006), p. 303-319,  
<http://www.jstor.org/stable/4017676> (consulté le 9 mai 2014).

DIBWE, dia Mwembu Donatien, « La réharmonisation des rapports entre les Katangais et les Kasaiens dans la province du Katanga (1991-2005) », dans *Anthropologie et Société* vol. 30, n° 1, (Québec, Université Laval, 2006), p. 117-136.

DUMAS, André, Pierre TRIPIER, Robert CABIÉ, *Réconciliation. Sacrement d'aujourd'hui*, Paris, éd. Du Chalet, 1983.

FAMERÉE, Joseph, « Fondement théologique de la réconciliation », *Irénikon* 68/3 (1995), p. 325-341.



FAYE, Cheikh, *Justice réparatrice et théorie de la responsabilité: problématique de la réconciliation dans un contexte de transition. Les cas du Chili, de l'Argentine et de l'Afrique du sud*, Mémoire de Maîtrise en Philosophie, Faculté des Arts et des Sciences, Université de Montréal, Montréal, 2011.

IONITA, Viorel, « La réconciliation. Thème du II<sup>e</sup> Rassemblement œcuménique européen », *Irenikon*, 68/3 (1995), p. 486-500.

KAMENJU, Jan, « La gestion des conflits pour un développement durable : une approche au développement fondé sur les droits humains, présentation faite à l'occasion de la 4<sup>ème</sup> conférence des Institutions nationales africaines des droits humains », Kampala, Ouganda, du 13 au 16 août 2002, <http://nhri.ohchr.org/EN/Regional/Africa/4thConferenceDocuments/Kamenju%20French.pdf> (consulté le 22 septembre 2012)

KASONGO Mwanabute, *La réconciliation de Dieu avec le cosmos et son implication missionnaire dans la pensée paulinienne : étude exégétique de II Corinthiens 5 :18-21*, Mémoire de Licence, Kamina, Institut Supérieur de Théologie Protestante Évangélique de Kamina, 2009.

KIFUAYI, Grégoire Marie, « L'Afrique sur le chemin de la Réconciliation : Une lecture de Africae Munus », *Ebugu*, vol. 2, n<sup>o</sup>, 4 (mai-juillet 2012), p. 18-22, [http://www.sdb.org/en/Departments/Missions/Experiences/Ebugu\\_mai\\_juillet\\_2012](http://www.sdb.org/en/Departments/Missions/Experiences/Ebugu_mai_juillet_2012) (consulté le 20 janvier 2013).

LOUA, Zaoro Hyacinthe, *Le ministère de réconciliation de l'Église en Guinée : Les alliances interethniques au service de la paix*, Thèse de doctorat, Ottawa, Université Saint-Paul, 2011.

MAKAMBU, Apollinaire, « Confession et pardon des péchés en 1Jean 1, 8-10 », (résumé) dans *Cahiers Évangile*, n<sup>o</sup> 152 (Paris, SBE/Éd. du Cerf, juin 2010).

MBONYINKEBE, Sebahire, « Faute, péché, pénitence et réconciliation dans les traditions de quelques sociétés d'Afrique Centrale » dans Karl Josef RIVINIUS, *Schuld, Sühne und Erlösung in Zentralafrika (Zaire) und in der christlichen Theologie Europas*, Sankt Augustn, Steyler Verlag, 1983, p. 147-171.

MEIRING, Maurits Arnold, *Heart of Darkness: a deconstruction of traditional Christian concepts of reconciliation by means of religious studies perspectives on the Christian and African religions*, Thèse de doctorat, Pretoria, University of Pretoria, 2005. Accessible sur le site de l'Université de Pretoria, <http://repository.up.ac.za/bitstream/handle/2263/29147/Complete.pdf?sequence=11> (consulté le 20 septembre 2011).

MINANI Bihuzo Bin Kakuru, Robert, « La construction de la paix en Afrique centrale à l'épreuve des conflits et de la violence » dans *Violences, justice et paix dans la Bible, Actes des deuxièmes journées bibliques de Lubumbashi, 20-23 mars 2006*, (Publications de l'Institut St François de Sales 3), Lubumbashi, Éditions Don Bosco, 2006, p. 23-40.

MUNDELE, Albert, « Évoquer le nom de Dieu, gage d'une réconciliation pérenne. Une lecture de la palabre de Laban et Jacob dans Genèse 31, 25-32, 1 » (résumé) dans *Cahiers Évangile*, n° 152 (Paris, SBE/Éd. du Cerf, juin 2010), p. 57.

NGANGURA, Manyanya Lévi, « Jacob a gagné toute la bénédiction, Ésaü n'a rien perdu. Respect et séparation. Un autre modèle de fraternité (Gn 33, 1-17) », dans *Études Théologiques et Religieuses*, vol. 85, n° 3 (2010), p. 479-498.

\_\_\_\_\_, *La fraternité de Jacob et d'Ésaü (Gn 25-36), Quel frère aîné pour Jacob?*, Genève, Labor et Fides, 2009.

NNOLIE, O. (ed), *Ethnic Conflicts in Africa*, Dakar, Council for the Development of Social Science Research in Africa, 1998.

- NTEDIKA, Konde, « Rites Yombe de pardon et de réconciliation », dans Karl Josef RIVINIUS, *Schuld, Sühne und Erlösung in Zentralafrika (Zaire) und in der christlichen Theologie Europas*. Sankt Augustin, Steyler Verlag, 1983, p. 172- 193.
- NZEMBA, Muanda di Lelo Innocent, *Une éthique chrétienne de la réconciliation pour l'Afrique des grands lacs*. Kinshasa, Centre d'études, de recherches et de documentation sur l'Afrique, 2001.
- PITSHI, Ngoy Kazadi. «*Éthique chrétienne* » (notes du cours), *Mulungwishi*, Université Méthodiste au Katanga, 2012.
- PUIJENBROEK, Joost van, «**Human security** from below, a case study from the Ituri district, Democratic Republic of Congo» dans *Security & Human Rights*, vol, 19, n° 45 (2009), p. 45-53,  
<http://heinonline.org/HOL/LandingPage?handle=hein.journals/helsnk19&div=10&id=&page=> (consulté le 20 septembre 2012).
- Rapport d'activités annuelles du Centre de recherche et d'Action pour la paix en 2011*, Abidjan (Côte d'Ivoire), CÉRAP, 2011, document transmis par le Père Hyacinthe LOUA, Directeur général du Centre.
- ROBITAILLE, Steve, « La réconciliation comme objectif social ultime du pardon : la théologie de la réconciliation de Miroslav Volf », dans *revue Scriptura, Nouvelle série*, vol. 5, n° 2 (Montréal, Faculté de théologie et des sciences des religions, Université de Montréal, 2003), p. 61-75.
- RÖMER, Thomas, «Genèse 32,2-22 : préparations d'une rencontre», dans Jean-Daniel MACCHI et Thomas RÖMER (dir.), *Jacob. Commentaire à plusieurs voix de - Ein mehrstimmiger Kommentar zu - A Plural Commentary of Gen 25-36. Mélanges offerts à Albert de Pury*, Genève, Labor et Fides, 2001, p. 181-196.
- SAYERS, Helen, *Ubuntu! Esprit de l'humanité : Redécouvrir l'art de vivre ensemble*, Mascate (Sultanat d'Oman), Oasis Human Resource Development, 2011.

SEVRIN, Jean-Marie, « La réconciliation dans le nouveau Testament », *Irénikon*, vol. 69 n° 1 (1996), p. 46-59.

TSHIBIDI Bambila Donation, « Réconciliation entre Ésaü et Jacob en Genèse 32 –33 » (résumé) dans *Cahiers Évangile*, n° 152 (Paris, SBE/Éd. du Cerf, juin 2010), p. P. 57-58.

*Vérité, réconciliation, réparation*, sous la direction de Barbara CASSIN, Olivier CAYLAN et Philippe-Joseph SALAZAR, « Le genre humain », Paris, Seuil, 2004.

WÉNIN, André, «Des chemins de réconciliation. Récits du Premier Testament», *Irénikon*, vol. 68, n° 3 (1995), p. 307-324.

ZWILLING, Anne-Laure, *Frères et sœurs dans la Bible les relations fraternelles mises en récit dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, Paris, Cerf, 2010.

## **6. Religion traditionnelle, Rites et Rituel**

(COLL.), *Mythes, rites, symboles dans la société contemporaine*, Paris, L'Harmatan, 1997.

AGUESSY, H., « La religion africaine comme valeur de culture et de civilisation » *Religion Africaines et Christianisme, Colloque international de Kinshasa, 9-14 janvier 1978*, Faculté de théologie catholique, Kinshasa, 1978, p. 7-20.

BUAKASA, Tulu Kia Mpasu, « L'impact de la religion africaine sur l'Afrique Aujourd'hui » dans *Religions Africaines et Christianisme, Colloque international de Kinshasa, 9-14 janvier 1978*, Faculté de théologie catholique, Kinshasa, 1978, p. 21-32.

BUAKASA, Tulu Kia Mpasu, « Le projet des rites de réconciliation » dans *Cahiers des Religions Africaines*, vol. 8, n° 16 (1974), p. 187-207.

- BURTON, W. F., « Barbarie funéraire des coutumes des Baluba », dans *Bulletins de juridiction indigène et du droit coutumier congolais*, Janvier 1936 (Elisabethville), p. 266-278.
- COPPET, Daniel, *Understanding rituals*. London / New York, Routledge, 1992.
- DJONGONGELE, Otshudi, «La notion de Religion dans l'œuvre de Vincent MULANGO » *Cahiers des Religions Africaines*, vol. 25-26, n° 49-52 (1992), p. 71-99.
- DUBOIS, Jules, *Initiation philosophique*, Kinshasa, Éd. du C.R.P., 1979.
- HERSKOVITS, Melville J., *L'héritage du noir. Mythe et réalité*, Paris, Présence africaine, 1962.
- ILUNGA, Kandolo Kasolwa, *Le concept de l'eschatologie dans la société traditionnelle luba du Shaba : une analyse de la destinée de l'homme*, Mémoire de Licence en théologie, Mulungwishi, Faculté Méthodiste de Théologie, 1989.
- ILUNGA, Kimilundu Tharcisse et NUMBI Twite Mulopwe Albert, *Histoire des Baluba : Bulopwe (le pouvoir royal) et l'esprit luba. Kyoto kya bana ba Mbidi*, <http://www.banabambidi.net/histoire/histoire.htm> (consulté le 2 mai 2013).
- JEFFREY, Denis, *Éloges des rituels*, Saint-Nicolas (Québec), Presses de l'Université Laval, 2005.
- GEHMAN, Richard J., *African Traditional Religion in Biblical Perspective*, Kijabe (Kenya), Kesho Publications, 1987.
- JUNOD, Henri A., *Mœurs et coutumes bantous. La vie d'une tribu sud-africaine, Tome I, (Vie Sociale)*, Paris, PAYOT, 1936, <http://www.lesbantous.fr/livres.php> (consulté en juin 2013).

- KASONGO, Munza, *La Communauté Méthodiste-Unie et la Problématique des valeurs traditionnelles : Cas de la guérison chez les Baluba du Shaba*, Mémoire de Licence, Mulungwishi, Faculté Méthodiste de Théologie, 1987.
- KATWEBE, Mwenze M., *Conception de Dieu chez les Basanga*, mémoire de Licence, Kinshasa, Faculté de Théologie Protestante au Zaïre, 1979.
- MAISONNEUVE, Jean, *Les conduites rituels*, (Que sais-je, no. 2425), Paris, Presses Universitaires de France, 1999.
- MBITI, John S., *Concepts of God in Africa*, London, S.P.C.K., 1970.
- \_\_\_\_\_, *Introduction to African Religion*, London, Heinemann, 1975.
- MESSINA, JEAN-Paul, *Culture, Christianisme et quête d'une identité africaine*. Paris, L'Harmattan, 2007.
- MFUADI, Tshibasu, *Coutumes et traditions baluba*, Paris, L'Harmattan, 2004.
- MUBESALA, Baudouin o.m.i., *Permanence et mutation de la Religion Traditionnelle Africaine : le cas des Ambuun de la RDC*. Thèse de doctorat, Rome, Pontificia Università Gregoriana, 2002. [Publiée : *La religion traditionnelle africaine : permanences et mutations : cas des Ambuun de la République Démocratique du Congo*. Paris, L'Harmattan, 2006]
- MULAGO, Vincent, *La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde*, Kinshasa, Faculté de Théologie Catholique, 2<sup>e</sup> éd. 1980.
- \_\_\_\_\_, « Le Dieu des Bantu », dans *Cahiers des Religions Africaines*, vol. 2, n<sup>o</sup> 3 (1963), p. 19-25.
- ROBERTS, Mary Nooter, Allen F. Roberts, *Memory: Luba Art and the Making of History*, New York, National Museum for African Art, 1996.
- SAMUEL, Albret, *Les religions aujourd'hui*, Paris, Éd. Ouvrières, 1987.

- SENDWE, Jason, « *Tradition et coutumes ancestrales chez les Baluba Shankadji* », dans *Centre d'Exécution des Programmes Sociaux Indigènes*, n° 31 (Élisabethville, Imprimerie belge du Congo, décembre 1955), p. 58-84.
- SMET, A. J., « Le père Placide Tempels et son œuvre publiée », dans *Revue Africaine de théologie*, vol. 1, numéro 1 (1977), p. 77-128.
- STAMM, Anne, *Les religions africaines*, (coll. « Cairn »), Paris, Presses Universitaires de France, 5<sup>e</sup> éd., 2010.
- TEMPELS, Placide (R. Père), *Philosophie bantoue*. Paris, Présence Africaine, 1948.
- THEUWS, Théodore., « Croyance et culte chez les Baluba », dans *Présence africaine*, vol. 18, n° 19 (1958), p. 23-32.
- \_\_\_\_\_, *Textes Luba*, Centre d'Exécution des Programmes Sociaux Indigènes, Élisabethville, Imprimerie belge du Congo, 1954.
- THOMAS, Louis-Vincent, *Les religions d'Afrique, textes et tradition sacrés*, tome II, Paris, Stock, 1981, p. 107-121.
- TSHAMALENGA, Ntumba, « Mythe et religion en Afrique », dans *Cahier des Religions Africaines*, vol.18, n° 36 (1984) .p. 179-195.
- VERHULPEN, Edmond, *Baluba et Balubaisés du Katanga*, Anvers, Éd. de L'Avenir belge, 1936.
- WAELEVELDE, J. Van, « *Religion et autonomie* », *Centre d'étude des Problèmes Sociaux Indigènes*, n° 70, (septembre 1965), p. 2-20.
- ZAHAN, Dominique, *Religion, spiritualité et pensée africaine*, Paris, Payot, 1970.

## 7. Inculturation

- AZEVEDO, Marcello de C., « Inculturation », dans René LATOURELLE et Rino FASICHELLA (dir.), *Dictionnaire de théologie fondamentale*, Montréal, éd. Bellarmin, 1992, p. 612-624.
- BACON, Jean, *Les cultures à la rescousse de la foi*, (coll. « Brèches théologiques »), Montréal, Médiaspaul, 2001.
- BOFF, Leonardo et Clodovis BOFF, *Qu'est-ce que la théologie de la libération*, traduit du portugais brésilien par Didier VOÏTA, Paris, Éditions du Cerf, 1987.
- « Décret sur l'activité missionnaire de l'église *ad gentes* », Concile de Vatican II, Const. dogm. *Lumen gentium* : AAS 48 (1965),  
[http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decree\\_19651207\\_ad-gentes\\_fr.html#\\_ftnref1](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_fr.html#_ftnref1) (consulté le 22 mai 2012).
- GUTIÉRREZ, Gustavo, *Théologie de la libération : perspectives*, traduit de l'espagnol par François Malley, Bruxelles, Lumen vitae, 1974.
- KÄ MANA, G., *Christ d'Afrique. Enjeux éthiques de la foi africaine en Jésus-Christ*, Paris, Karthala, 1994.
- KÄ MANA, G., *La nouvelle évangélisation en Afrique*, Paris, Karthala, 2000.
- KÄ MANA, G., *Théologie africaine pour un temps de crise. Christianisme et reconstruction de l'Afrique*, Paris, Karthala 1993.
- KABASELE, Lumbala, *Alliance avec le Christ en Afrique. Inculturation des rites religieux au Zaïre*, Paris, Karthala, 1994.
- \_\_\_\_\_, *Renouer avec ses racines. Chemins d'inculturation*, Paris, Karthala, 2005.



- KABASELE Mukenge, André, *La théologie africaine à l'aube du nouveau siècle*, 2005, <http://www.afrikanistik-online.de/archiv/2005/79>, (consulté le 2 octobre 2012).
- MAGESA, Laurenti, « The **Futur** and the **Present** of **Inculturation** in Eastern Africa » dans Peter TURKSON et Frans WIJSEN (dir.), *Inculturation: abide by the otherness of Africa and the Africans*, p. 60-63.
- MENAMPARAMPIL, Thomas, « L'Évangile parmi les cultures : réflexion sur l'inculturation en Asie », dans *Omnis Terra*, vol. 1, n° 449 (février 2009), p. 59-70.
- MESSI, Metogo, Eloi, *Théologie africaine et ethnophilosophie. Problèmes de méthode en théologie africaine*, Paris, L'Harmattan, 1985.
- NDI-OKALA, Joseph, *Inculturation et conversion. Africains et Européens face au synode des Églises d'Afrique*. Paris, Karthala, 1994.
- NDONGALA, Maduku Ignace, *Pour des Églises régionales en Afrique*, Paris, Karthala, 1999.
- NKAY Malu Flavien, *La mission chrétienne à l'épreuve de la tradition ancestrale (Congo belge, 1891-1933)*, (coll. « Mémoires d'Églises »), Paris, Karthala, 2007.
- NYEME, Tese, « L'inculturation au choc des cinq continents » dans *Revue Africaine de Théologie*, vol. 18, n° 36 (octobre 1994), p. 262-268.
- PAUL VI (Pape), « Valeurs traditionnelles africaines ». Message *Africae terrarum*, du S.S. Paul VI à l'Afrique, » *La Documentation Catholique* 64, N° 1505 (19 novembre 1967), coll. 1937-56.
- PEELMAN, Achiel, *Les nouveaux défis de l'inculturation*, Montréal, Novalis, 2006.

PETIT, Jean-François, « Le Père Gustavo GUTIÉRREZ, une vie auprès des pauvres », (dossier) dans *La Documentation Catholique*, vol. CIX, n° 2485 (4 mars 2012), col. 222-226.

RIVIÈRE, Claude, *Socio-anthropologie des religions*, Paris, Armand Colin, 1997.

SANTEDI Kinkupu, *Dogme et inculturation en Afrique : perspectives d'une théologie de l'invention*, Paris, Karthala, 2004.

\_\_\_\_\_, « Le paradigme de l'inculturation dans *Ecclésia in Africa*. Débats et perspectives », dans *Revue Africaine de Théologie*, vol. 29, n° 58, (octobre 2005), p. 173-192.

SOEDE, Yoavi Nathaël, *Sens et enjeux de l'Éthique. Inculturation de l'Éthique chrétienne*, Abidjan (Côte d'Ivoire), Université Catholique d'Afrique de l'Ouest, 2005.

SOMBEL Sarr, Benjamin, *Théologie du développement et inculturation*, Paris, L'Harmattan, 2011.

TURKSON, Peter et Frans WIJSEN (dir.), *Inculturation : abide by the otherness of Africa and the Africans*, Kampen, Kok, 1994.

## 8. Entrevues

La liste suivante reprend les noms de toutes les personnes ayant participé aux entrevues que nous avons réalisées pendant trois voyages en RD Congo entre 2011 et 2013; elle comprend également quelques personnes dont l'entrevue a eu lieu au Canada. Les entrevues de groupe des théologiens avec les étudiants pasteurs en théologie (indiqués par le sigle THL) se sont déroulées à Mulungwishi, le 7 janvier 2013 : d'abord avec les étudiants de Licence (2<sup>e</sup> cycle) autour du professeur KAJOBA Kilimbo Kipai, ensuite ceux du Graduat (1<sup>er</sup> cycle) avec le professeur NTAMBO Ngoy Akovu. Les étudiantes ou étudiants sont identifiés par leur niveau d'études, soit L1 et L2 (1<sup>e</sup> ou 2<sup>e</sup> année de la Licence de Théologie) pour le premier groupe et G1 à G3 (première,

deuxième ou troisième année de Graduat de théologie) pour le second. Le lieu et la date des autres entrevues sont indiqués à chaque fois.

AWAZI, Mbambi Kungua Benoît. Le professeur Awazi est président du Le CERCLECAD (Centre de Recherches Pluridisciplinaires sur les Communautés d’Afrique noire et des Diasporas) à Ottawa. [www.cerclecad.org](http://www.cerclecad.org). Entrevue faite à Ottawa, le 26 novembre 2012.

BANZA Mukalay Nsungu. Ministre de Sports et Loisirs de la RD Congo. Il est président du Parti politique CADECO, Entrevue faite à Lubumbashi, le 18 juillet 2011.

BANZE Mukangala. Pasteur de l’Église Méthodiste Unie, G2 THL.

GAZZA, César. Originaire de la République Centre Africaine, L2 THL.

ILUNGA Banza, Ben. Juriste et théologien, originaire de l’ethnie des Baluba. Il est pasteur avec une expérience politique comme assistant d’un sénateur, Sénat de la RD Congo. Entrevue faite à Kinshasa, le 10 septembre 2012.

ILUNGA Mukamba Jonas. Pasteur, professeur à la faculté de Théologie, Communauté de Dieu en Afrique. Entrevue faite à Lubumbashi, le 30 juillet 2012.

ILUNGA, Ndalamba David. Pasteur de l’Église méthodiste. Entrevue faite à Kamina, le 18 août 2013.

KABAMBA TSHISA wa LESA. Professeur à l’Université de Lubumbashi, Katanga. Il est originaire de l’ethnie des Baluba. Il fut membre du Comité directeur de l’Association socio culturelle des Baluba. Il a travaillé plusieurs fois sur la recherche de la réconciliation entre les Baluba et d’autres ethnies. Entrevue faite à son domicile à Lubumbashi, le 12 septembre 2011.

KABILA Ntyikala Pancrace. Originaire de la tribu des Baluba. Il est pasteur de l’Église de Pentecôte en Afrique Centrale, CEPAC, et délégué régional de l’ECC.

(Représente son église auprès de l'Église du Christ au Congo (ECC).  
Entrevue faite à Lubumbashi, le 23 août 2012.

KABILA Wakubangi Mayo. Pasteur originaire de l'ethnie luba, à la retraite. Entrevue faite à Lubumbashi, le 26 août 2011.

KABILA, Abéunda. Enseignant à la retraite et actuellement pasteur de l'Assemblée de Dieu en Afrique (ADA); il est originaire de l'ethnie luba. Entrevue faite à Lubumbashi, le 20 août 2011.

KAJOBA Kilimbo Kipai. Pasteur de l'Église Méthodiste Unie, professeur honoraire de l'Université Méthodiste au Katanga (UMK), Mulungwishi, ancien doyen de la Faculté de théologie. Entrevue faite le 7 janvier 2013.

KALASA Munongo, Dominique. Docteur en Sciences Naturelles, originaire de la RD Congo vivant à Ottawa. Entrevue faite à Montréal le 12 octobre 2012.

KALENGA Nday, Chantale. Théologienne. L1 THL.

KASONGO Banza Meso. Pasteur originaire de l'ethnie des Baluba. Entrevue faite à son domicile, Lubumbashi, le 21 décembre 2012.

KASONGO Ilunga B. Personne âgée de l'ethnie luba (âge approximatif de 99 ans). Entrevue faite à Lubumbashi, le 25 Septembre 2010.

KASONGO Kasongo, Vital. G2 THL.

KASONGO wa Banza. L1 THL.

KATEMBO Kainda (Mgr). Évêque de l'Église Méthodiste Unie, diocèse du Sud Congo et Zambie. Entrevue faite à Lubumbashi, le 20 août 2012.

KUYE-NDONDO wa Mulemera (Mgr). Évêque de la Communauté des Églises de Pentecôte en Afrique Centrale (CEPAC) et président provincial de l'ECC<sup>1</sup> sud-Kivu. Il est ancien président de la Commission de la Vérité et Réconciliation (CVR) de la RDC et participant au Dialogue congolais de Sun city, Afrique du Sud. Entrevue faite à son bureau de Kinshasa, le 11 décembre 2011.

LUKENGE, Kapibwe Thérèse. Ministre de l'Éducation de la province du Katanga, Entrevue faite à Lubumbashi, le 28 septembre 2012.

MBAL Yav, Jérémie. L2 THL.

MBAYO Kumwimba, Fabien. Chargée de l'Administration et du projets au Réseaux de d'Organisation des Droits Humains et d'Éducation Civique d'Inspiration chrétienne (RODHECIC), Kinshasa. Entrevue faite à Lubumbashi, le 28 août 2011.

MBUYA Lubanze Popopo. Chef de Division Provinciale du Plan, province du Katanga. Il est président provincial du Programme de Consolidation de la Paix (PCP) et Manifestation Socio-économique des conflits. Entrevue faite à Lubumbashi, le 12 août 2011.

MPANGA wa Banze. Ancien du village Kime, Territoire de Kabongo, Katanga. Entrevue faite à Kime, le 20 octobre 2010.

MUGARUKA Richard. Professeur à la Faculté Catholique de Kinshasa. Entrevue faite à Kinshasa, le 20 août 2012.

MUKALAY wa Kyungu. Ancien leader laïc de l'Église, étudiant en G2 THL.

MUKE Ruzombu, Jacques. L2 THL.

---

<sup>1</sup> ECC est un acronyme de l'Église du Christ au Congo. Il regroupe toutes les églises protestantes reconnues par l'État à ces groupes des protestants en RD Congo. Il y a un autre groupes des protestants, non enregistrés juridiquement dans ce groupe et qui se réclament d'être des Églises indépendantes; les autres églises protestantes se regroupent comme Églises de réveil et charismatiques.

MULONGO Ndala. Pasteur méthodiste et Surintendant de District ecclésiastique de Mulongo, territoire de Malemba Nkulu. Entrevue faite à Lubumbashi, le 25 novembre 2012.

MWANDO Matondo N'simba. L2 THL.

MWEMA Kamutete, Claude. L2 THL.

NGOY Kalumba Aventin. Infirmier à la retraite, personne de troisième âge, originaire de la tribu des Baluba (né en 1927). Entrevue faite à Kamina, le 12 septembre 2012.

NGOY Ntambo Lulu. Chef coutumier de la chefferie de Munza, ethnie de Baluba, territoire de Kabongo, district du Haut Lomami dans la province du Katanga. Entrevue faite le 24 juillet 2011.

NGOY wa Ngoy, Bernard. G3 THL.

NKULU Mwenze Jean Baptiste. Pasteur de l'Église Méthodiste Unie. Il est originaire de l'ethnie des Baluba. Entrevue faite à Lubumbashi, le 13 octobre 2012.

NOMBE Tshibakwe, Georges. G3 THL.

NTAMBO Akovu. Professeur à la Faculté de théologie, Université Méthodiste au Katanga. Entrevue faite à Mulungwishi le 7 janvier 1023.

NTAMBO Nkulu Ntanda (Mgr). Évêque de l'Église Méthodiste Unie, de la région épiscopale du Nord Katanga, Tanganyika et Tanzanie. Entrevue faite à Lubumbashi, le 9 août 2011.

NUMBI wa Ngoy, Méschake. L1 THL.

NYEMBO Makonga. G2 THL.

PETSHI Ntambo. Pasteur, Représentant Légal (évêque) de l'Église CCEA. Entrevue faite à Lubumbashi le 6 août 2012.

PITSHI, Ngoy Kazadi. Éthicien, professeur à l'Université Méthodiste au Katanga, Mulungwishi, RD Congo et à l'Université Lumière de Bujumbura, Burundi. Entrevue faite à Mulungwishi, 02 septembre 2012.

YAV Mbay, Cedoux. L2 THL.

## **Annexe : Questionnaire d'entrevues**

### *Instructions générales aux interlocuteurs*

-Cette entrevue permet d'avoir une interaction directe avec les interviewés. Nous rassurons les répondants de l'anonymat de leur identité, à moins que certains souhaitent avoir la visibilité de leur contribution. Chaque personne signera notre fiche de protocole pour témoigner sa volonté de contribuer aux recherches.

-La catégorisation des groupes (A, B et C) est faite pour permettre à différents responsables de répondre conformément à leur origine ou à leur champ de compétence.

-La numérotation A1 à A6, B1 à B5 et de C1 à C5 renvoie à la question précise. Alors on retient la note A1 pour répondre à la question concernée.

-Nos interlocuteurs répondent aux questions qui correspondent à leur catégorie. Il n'y a aucune limite de revenir à d'autres questions qui les laissent à l'aise.

### **Groupe A : Entrevue avec les sages de la tribu luba**

A1. Les années antérieures, les Baluba avaient leur façon de résoudre les conflits dans la société tradition, notamment en utilisant des rituels. Voudriez-vous en parler et faire voir comment se déroulaient ces pratiques traditionnelles de réconciliation?

A2. La façon de mener le processus de réconciliation était-elle la même que de la façon dont elle se fait aujourd'hui; Si non qu'elle en est la différence?

A3. De nos jours, les conflits continuent toujours, est-il possible de recouvrir à ces méthodes de réconciliation ritualisée entre des individus, des groupes sociaux et des ethnies?

A4. Qu'est ce qui a amené les gens à l'abandon de cette pratique de réconciliation basée sur des éléments et méthodes de la culture traditionnelle?



A5. Qu'est-ce qui se faisait lorsque les offenseurs avaient reconnu leurs torts? y avait-il lieu de les amener en accusation ou de leur exiger la réparation : payer, rembourser, mettre les victimes dans leurs droits?

A6. Qu'est ce qui a fait respecter les accords et la stabilité de la réconciliation dans le système traditionnel?

**Groupe B : Entrevue avec les responsables religieux de différentes convictions religieuses.**

B1. Il y avait dans la tradition une manière de réconcilier des individus, des familles ou des groupes sociaux. Comment voyez-vous cette approche et la façon dont la réconciliation se fait à nos jours au sein de l'Église ou dans l'ensemble de la communauté sociale?

B2. Qu'est ce qui a fait oublier cette méthode dans le processus à notre époque? Est-ce incompatible à la vie de l'église, à la société contemporaine?

B3. L'Église peut-elle intégrer les rituels de réconciliation dans la vie ecclésiastique aujourd'hui? Comment pourrait-on réinterpréter ces rituels traditionnels selon les Saintes Écritures pour une inculturation de l'Évangile?

B4. L'Église peut-elle façonner un modèle commun de réconciliation qu'elle pourrait mettre en pratique pour favoriser la réconciliation durable? Comment l'Église entend-elle s'impliquer dans la réconciliation des gens au niveau local, ethnique, provincial ou national?

B5. Au-delà des attitudes et convictions ethniques, comment l'Église dans sa neutralité peut-elle élargir ce modèle de réconciliation ritualisé à d'autres ethnies de la RD Congo et aux membres des différentes confessions religieuses?

**Groupe C : Entrevue avec les politiciens provinciaux gestionnaires de différents groupes sociaux.**

C1. Suite à une bonne observation, on se rend compte que dans notre pays, surtout dans nos groupes ethniques, les tensions sociales, les conflits sont perceptibles. Faites-vous la même observation et comment peut-on envisager de résoudre ces conflits, réconcilier les gens et mettre fin aux fréquentes violences?

C2. La société traditionnelle avait ses méthodes de mener la réconciliation. Y a-t-il lieu de recourir à ces mêmes méthodes traditionnelles de réconciliation pour mener une réconciliation durable aujourd'hui?

C4. Autrefois, chaque ethnie avait ses modèles de réconciliation traditionnels. Comment pourrait-on les réinterpréter, les actualiser et les intégrer à la manière contemporaine de réconcilier les individus, groupes sociaux ou groupes politiques en RD Congo?

C3. La plupart des démarches de réconciliation ou de signature des accords se passe souvent en dehors du pays. Comment évaluez-vous le succès de cette pratique? Croyez-vous qu'il soit possible d'effectuer ces démarches dans les milieux concernés directement par les conflits en présence des victimes présumées?

C5. Les acteurs politiques en appellent souvent à l'Église en RD Congo pour faire la médiation pendant les conflits. Comment peuvent-ils responsabiliser l'Église dans les démarches communes de réconcilier les peuples en conflits?

**D. Questions de connaissance générale**

Ces questions libres sont posées à certaines personnes qui répondaient selon leur souvenir sur le sujet. Elles nous ont aussi aidés à éprouver l'hypothèse et confirmer le besoin de l'utilisation des pratiques traditionnelles dans le processus de réconciliation : identification de la typologie des conflits, leurs causes et les raisons d'échec ou les facteurs qui favorisaient la réussite des démarches.

1. Quels sont les principaux types conflits (dans quel territoire, ressources, rivalités ethniques...)?
2. A quel niveau se situent-ils (local, régional, interethnique, national...). Quelles en sont les principales causes ?
3. Quel genre de tentative de résolution a été fait ? Parmi les tentatives qui ont échoué, peut-on identifier les causes d'échec ? Parmi celles qui ont réussi, peut-on identifier les facteurs de réussite ?
4. Certaines de ces tentatives ont-elles tenu compte de méthodes traditionnelles de résolution de conflit ? Si oui, a-t-on fait des adaptations de ces méthodes (lesquelles ?) ; est-ce que cela a contribué à la réussite ? etc.
5. Est-ce que les églises ou groupes religieux ont été associés aux conflits ou à leurs résolutions ? Si oui, de quelle manière et avec quel résultat ?
6. Qu'est-ce que ces expériences suggèrent comme voie de résolution de conflit à l'aide d'un recours aux méthodes traditionnelles ?
7. Il faudrait également explorer avec les sujets des entrevues si, comment et jusqu'à quel point cette façon traditionnelle de faire est encore porteuse de potentiel pour les conflits actuels.

### ***Organisation et classification des données des entrevues***

Le travail de la transcription et l'analyse des données nous a permis de regrouper les réponses des interlocuteurs pour dégager des constantes, et reconstituer les données retenues dans un résumé succinct. Lors des entrevues, nous avons réparti les personnes interrogées en trois groupes pour permettre à nos interlocuteurs de répondre à la série de questions qui les concernent : la série A, par exemple, est celle des questions réservées au groupe des sages originaires de l'ethnie des Baluba ou leurs voisins, B concerne les responsables religieux et C est celui des acteurs politiques.

Dans chaque série, les groupes de répondants sont identifiés par sous-groupe et la question à laquelle ils répondent. Sans reprendre les questions, les réponses se reportent à une numérotation du groupe. Ainsi A1-3 signifie groupe A, 1 premier sous-groupe de répondants et 3, la réponse donnée à la question 3. Donc on note seulement B2-4 pour les données des religieux, le sous-groupe 2 qui répond à la question 4 de leur questionnaire.

Cette classification alpha numérique permet une manipulation aisée pendant la consultation des données. Dans la thèse, elle est utilisée pour faire référence aux réponses des interlocuteurs de différents groupes. La référence suit immédiatement, entre parenthèses, le texte ou le résumé d'une réponse. Nous ajoutons une note seulement s'il y a une particularité à signaler pour la réponse ou le répondant.

L'analyse des données s'est faite de façon thématique (réconciliation, rites, abandon, réparation, adaptation, etc). Nous avons ordonné des réponses selon les groupes, de manière que A décrit les réponses sur le processus et les rituels de réconciliation chez les Baluba; on peut aussi identifier le groupe, ceux qui répondent et la question concernée.

Malgré la recommandation de faire une transcription en « verbatim », la rigueur nous a exigés d'apporter des changements à la traduction qui cesse d'être du « mot à mot »<sup>1</sup> pour permettre d'avoir une logique et une lecture intelligibles des données recueillies.

---

<sup>1</sup> Loraine Savoie SAJC, « L'entrevue semi-dirigée », dans Benoît Gauthier (dir), *Recherche sociale. De la problématique à la collecte des données*, Québec, Presses Universitaires du Québec, 2009, p. 355-358. La transcription devrait se faire au « verbatim »; mais cela amène à une transcription du mot à mot qui a la conséquence de poser le problème de fluidité et de clarté du texte.