

L'ÉDUCATION TRADITIONNELLE DE LA JEUNE FILLE PHENDE

CAS DU « GIWILA » DANS LE SECTEUR DE LOZO, TERRITOIRE DE GUNGU

Introduction

**Georgine MUFOGOTO
GAFUTSHI,**
Professeure Associée
à l'Institut
Supérieur
Pédagogique de
Kikwit (RD Congo).
geomufogoto@
gmail.com

Parmi les problèmes qui rongent la société congolaise dans son ensemble, et la jeune fille en particulier, figure celui de la perte de valeurs humaines. C'est pour contribuer à remédier à une telle situation que nous avons choisi de consacrer la présente étude à l'éducation de la jeune fille dans le cadre du rite traditionnel « Giwila » chez les Phende (République démocratique du Congo). Le champ de notre recherche se limite au secteur de Lozo, territoire de Gungu, province du Kwilu, en République démocratique du Congo.

En usant de méthodes et de principes socio-globaux appropriés, la recherche vise à repérer et à sauvegarder les éléments culturels valables contenus dans le rite précité. Le but final sera de les proposer à une approche éducative favorable à la formation de la jeune fille, future mère dont la société a besoin.

Pour mieux cerner l'identité et la finalité du rite, nous essaierons de répondre aux quatre questions suivantes : Qu'est-ce que le *giwila* ? Pourquoi le *giwila* ? Quel est l'âge requis de la jeune fille éligible au *giwila* ? Quels sont les acteurs du *giwila* ?

En somme, le *giwila* est une initiation de la jeune fille phende pour son intégration dans la vie active. Retirée de sa famille à l'âge de l'adolescence, et gardée pendant un temps hors du village, en un lieu approprié où elle est initiée par de vieilles mamans sages du village, la jeune fille phende y suit une sorte de formation intense, émaillée d'épreuves physiques et psychologiques. L'objectif immédiat de cet entraînement est l'acquisition de la maturité en vue de l'équilibre dans son futur foyer.

Ainsi, le résultat attendu de la jeune fille modelée aux valeurs positives du Giwila sera de faire d'elle une future mère marquée par un certain nombre de comportements et abnégations, gage de la stabilité de son futur foyer.

Clôturée par une brève conclusion, l'étude comporte trois parties à savoir : la présentation du rite d'initiation des femmes « Giwila », l'éducation dans ce rite et la problématique de sa pérennisation. Pour mener notre étude à bon port, nous avons eu recours à des sources écrites et à des interviews avec quelques personnes sages dont nous avons analysé la valeur et la signification grâce à la critique historique.

I. L'initiation des femmes phende au *giwila*

De brime abord, soulignons que les Phende constituent, sur le plan démographique, un grand groupe ethnique de plus d'un million d'individus en RD Congo. Ils habitent trois provinces du pays, à savoir : le Kwilu (territoires de Gungu et d'Idiofa) le Kwango (territoire de Feshi), et le Kasai (territoire de Kamonia). Notre champ d'investigation se limite uniquement au groupe habitant le secteur de Lozo, territoire de Gungu.

À quoi renvoie donc le rite *giwila* ? Notre effort, dans cette partie, est de faire ressortir les atouts que présentait cette initiation autrefois par rapport à celle d'aujourd'hui. Nous tenterons d'analyser et de faire connaître les épreuves qu'endurait la jeune fille phende avant son accession au mariage, les instructions et l'éducation qu'elle recevait en vue de bien s'intégrer dans la société des adultes, considérant que tout était appris au cours de l'initiation appelée *giwila*.

I.1. L'origine du « *giwila* »

Le récit de la genèse de cette initiation varie selon les auteurs. Une bonne synthèse des légendes de l'origine du rite *giwila*, corroborée par Nghenzi Lonta Mwene Malamba et Mudiji Malamba Gilombe, nous est fournie par Léon de Sousberghe. Elle contient deux constantes : « L'invention du *mungonge* par les femmes en temps de famine pour se procurer de la nourriture ; ensuite les hommes ont volé ou pris aux femmes cette danse du *mungonge*, leur cédant en échange leur danse, le *ghiwila*¹ ». Initialement donc, le *giwila* appartenait aux hommes tandis que le *mungonge* revenait aux femmes. Mais, jaloux du succès du rite des femmes, les hommes usèrent de ruse pour s'en approprier, sous prétexte que les épreuves du *mungonge* étaient plus rudes à supporter par une femme.

1 Léon de SOUSBERGHE, *Les danses rituelles « mungonge » et « kela » des Ba-Pende*, Académie royale des sc. d'Outre-Mer (ARSOM), IX, Bruxelles, 1956, p. 13. Voir aussi : NGHENZI Lonta Mwene Malamba, *Uphende*, Éditions Loyola, Collection Maisha, 1999, p. 16 ; et MUDIJI Malamba Gilombe, *Le langage des masques africains. Étude des formes et fonctions symboliques des Mbuya des Phende*, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1989, p. 54.

Le récit ci-dessous explique clairement cette jalousie.

Une femme en temps de famine s'était fabriquée un chapeau de plumes d'oiseaux tués par son mari et à l'insu de ce dernier, elle parcourait les villages voisins chantant et dansant en vue d'obtenir des vivres. Son mari intrigué, étonné de la voir revenir toujours si bien pourvue, voulut en connaître le secret.

Léon de Sousberghe contextualise cette légende en ces termes :

« Un jour, il la suivit et l'aperçut ainsi déguisée, obtenant des cadeaux. Mais, sur le chemin de retour, la femme cacha son chapeau dans une fournière. Le mari, jaloux, s'empara du chapeau et des vivres, tua sa femme et l'enterra dans un nid de fourmis (*sonde*) »².

I.2. Définition du *giwila*

Voici une brève approche du *giwila*, d'après les renseignements reçus de quelques informateurs et informatrices :

1°) Selon Gangungu, le *giwila* est une institution à travers laquelle les jeunes adolescentes sont initiées à la vie de future épouse et de mère de famille. Ce rite implique des danses et des épreuves ; il nous a été légué par nos ancêtres. C'est le secret de la femme, appelé *hamba* (pour souligner l'aspect secret et religieux, voire sacré) par lequel on fait passer les jeunes filles phende de l'adolescence à la vie adulte, via des dures épreuves physiques et psychologiques³.

2°) Toujours selon le même informateur, le *giwila* est une initiation qui consistait à éloigner les jeunes filles du village, pour qu'elles bénéficient de l'encadrement des femmes pendant le mariage. Les conseils qu'on leur donnait pendant cette période initiatique étaient ceux de savoir se comporter dignement, dans la perspective du mariage⁴.

3°) Pour la société phende globale, le *giwila* représente une initiation uniquement réservée aux jeunes filles. Il est le pendant féminin du rite masculin appelé *munjonge*, alors que pour les jeunes garçons, il existe un rite de passage à la maturité dénommé mukanda⁵.

I.3. But du *giwila*

Cette initiation consistait à assurer une éducation intégrale de la fille à la vie matrimoniale. La jeune fille recevait une éducation tout en respectant les règles de la coutume phende, en rapport avec les bonnes manières d'une future épouse capable de prendre ses responsabilités et de garder sa dignité dans le mariage⁶.

2 (1) L. DE SOUSBERGHE : « L'étude du droit coutumier indigène. Méthode et obstacles », dans *Zaire IX*, t. 4, 1955, p. 342, Note 1.

3 Papa GANGUNGU, *Interview*, 2019.

4 Maman MBIDI, *Interview*, 2019.

5 Cf. MUDIJI Malamba G., *Langage des masques africains. Op. cit.*, p. 54.

6 NGENZE, *Interview*, 2019.

Malgré le parallélisme de forme admis entre le *giwila* chez les femmes et le *munjonge* chez les hommes dans la société phende globale, il est à admettre un rapprochement de visées entre le *giwila* chez les filles et le rite de passage *mukanda* chez les garçons. En effet, la jeune fille subissait l'initiation *giwila* dans le but d'être préparée à la vie de future femme et de future mère. Et cette initiation était pratiquée dans des conditions presque identiques à celles du *mukanda* que subissaient les jeunes garçons, pour passer à l'état d'adulte dans la société.

I.4. Âge des initiées

À quinze ans révolus, âge de la puberté et des menstrues, la jeune fille devrait être passée par le rite culturel *giwila*. Cela consistait à l'éloigner du village, loin des gens pour bénéficier de l'encadrement des femmes expérimentées dans la vie matrimoniale.

La tâche d'encadrement des candidates au *giwila* était confiée à des « femmes sages ». Transformées en professeuses de « travaux pratiques », elles prodiguaient des leçons aux candidates sur la façon de tenir et de gérer une maison, sur la vie du couple, la maternité, les soins des enfants, les interdits sexuels et alimentaires propres à la femme. Ce type de formation accordait une très grande valeur à la vie sexuelle de la jeune fille phende. Elle ne pouvait pas, en effet, avoir de relations sexuelles avec son prétendant avant que le mariage soit conclu. Elle ne pouvait même pas causer avec le futur mari qui venait solliciter sa main⁷.

I.5. Étapes et déroulement de la cérémonie du *giwila*

L'essentiel du rite *giwila* durait à peine 48 heures et se déroulait en quatre étapes clés suivantes :

1^{re} Étape : Les *twadi*, néophytes, adolescentes de 12 à 15 ans du village étaient avisées quelques jours avant la prochaine initiation. Celle-ci avait lieu pratiquement chaque année vers la même période. Une femme mûre faisait construire son *zembe* (une case faite uniquement de branches de palmier).

Pour être initiée, la néophyte devait payer le droit d'entrée à la cheftaine du groupe, soit un coquillage. L'admission dans le *zembe* (endroit où se tenait la *mama mbanza a giwila* (la maman cheftaine de *giwila*) se situait aux environs d'un kilomètre du village⁸.

Avant de se rendre au *zembe*, les néophytes étaient obligées de chercher des fagots de bois ainsi que quelques calebasses d'eau, laquelle eau servait à l'épreuve qui consistait à « tuer symboliquement les néophytes ». Ainsi, à la nuit tombée, tout le monde étant averti, les néophytes se rendaient dans la brousse entre le village et le *zembe*. Elles s'enduisaient de kaolin, installaient des tambours et dansaient. Les hommes étant sévèrement confinés dans les

⁷ Maman TANGIZA, Interview 2019.

⁸ Maman MBIDI, interview, 2019.

cases, c'étaient les femmes qui jouaient au tambour de bois (*gikuvu*) ; elles avaient unealebasse bruiteuse (*mbinda ya madibanda*).

Après s'être déshabillées et s'être vêtues d'un cache-sexe, les néophytes s'asseyaient en file indienne, inclinaient la tête jusqu'à toucher les genoux avec le front et gardaient les yeux fermés. Cette position variait d'une région à l'autre. Dans la région de Gatundo (Mukedi), les initiées (néophytes) restaient les bras croisés, la tête inclinée et les yeux fermés. C'est alors qu'on parlait de « *twadi tumujia* », qui veut dire « on tue les néophytes ».⁹

2^e Étape : Cette deuxième étape consistait à verser l'eau sur le corps de chaque néophyte pour lui apprendre à endurer le froid et lui donner, par ricochet, du caractère et le sens de la propreté. Il est à rappeler que le Giwila se faisait en saison sèche, période sûre et sans pluie dans la région, mais froide.

Pendant la nuit, les néophytes étaient malmenées, frappées, bousculées, griffées. Après chaque épreuve, elles devaient danser et chanter des chants stimulant au travail manuel et développant des thèmes d'éducation sexuelle.

3^e Étape : Dans cette troisième étape, les épreuves étaient suivies du repas initiatique et du serment pendant la nuit ; ce repas consistait à prendre avec les dents une bouchée de farine de manioc et de millet placée au bout d'un bâton (*musa wa malubanda*).¹⁰ La néophyte qui la laissait tomber était frappée et griffée. On ne la laissait en paix qu'après l'aveu (confession), soit de la désobéissance envers ses parents, soit de vol, si elle avait réellement volé. Ce repas était suivi du serment de ne rien révéler aux non-initiées.

À ce propos, P. M. Cordemans et M. Plancquaert, relayant les descriptions qui leur étaient peintes par les populations de Kulindji (Kahemba) sur ladite cérémonie (*musa wa malubanda*), précisent que cette dernière est semblable à celle des Phende et à celle des Bayaka. On présente à la néophyte, au bout d'un bâton, une boule de Musa, gruau de manioc mélangé de terre rouge (*mungundu*) ; sans la toucher de la main, elle doit la saisir de ses dents et en avaler une partie. Le *mungundu* la fera mourir si elle viole le serment qu'elle va prononcer : « *Gayanda mulubanda ou mibanda, mba ngutatshi Giwila mu meso a thondo, mba ngufwa* »¹¹ ce qui se traduit : « *Gayanda* de la nuit, si je révèle le *Giwila* aux yeux de non-initiées je mourrai ». Les néophytes qui, désormais, décideront de prêter un serment solennel jureront, par exemple, par ces mots : « *Giwila* ou encore *Nzumba*, (par le nom de l'assistante de *mama Mbanza*), je ne préparerai plus la nourriture ».

4^e Étape : Cette dernière étape consistait, pour les néophytes, à se rendre à la rivière en silence et à manifester leur courage face aux épreuves, dont la principale consistait à passer près d'un cimetière, sur leur chemin vers la rivière. Arrivées à la rivière, elles trouvaient quelques initiées qui les salissaient avec de la boue, des déchets de manioc pourri et les maltrahaient.

9 Papa MUTALEWA, interview 2019.

10 Maman GANENE, Interview 2019

11 M. CORDEMANS et P. M. PLANCQUAERT, « Notes Ethnographiques sur les indigènes habitant la région de Kulindji ». Cité par L. de SOUSBERGHE, dans *Les danses rituelles*. Op. Cit., p. 45.

Deux responsables “*mikhiji*”, maquillées au kaolin rouge et blanc, se plaçaient dans l'eau à l'insu des néophytes de manière que seule la tête émergeait, comme des crocodiles dans l'eau.

L'une se place en amont, l'autre en aval, mais dans un endroit où l'eau tourbillonne. Les bras en l'air, elles récitaient ceci : « Gayanda Mulubanda, mba Ngutshita “*Giwila*” *mu meso a thondo, mba Ngufwa* », c'est-à-dire : « *Gayanda* de la nuit, si je révèle le “*giwila*” aux yeux de non-initiés je mourrai ».

Selon les différents témoignages reçus, la peur des *twadi* s'accroissait par le fait que le chemin vers la rivière passait souvent par le cimetière. Or, personne dans les villages n'osait traverser un cimetière, encore moins la nuit, de peur de rencontrer des fantômes ou d'entendre des plaintes, des gémissements ou des chants des morts.

Le panier sur la tête de *Nzumba*, assistante de maman *Mbanza*, par la suite, les néophytes devaient dire ce qu'elles avaient vu c'est-à-dire un petit panier rond brodé en raphia de différentes couleurs et où était accrochée une plume de touraco, oiseau à plumes rouges qui symbolisaient le sang. Mais ce qui était important c'est que les néophytes devaient sans doute dire le nom de ce panier : « *Gakhumbo ga giwila* », ce qui se traduit par « le panier qui contient le secret du *giwila* » panier, porté sur la tête par une initiée (*Mufwa giwila*).

Une autre épreuve importante était celle de la motte de terre qui représente le cadavre du *giwila* ou la mère *Mbanza*. Cette épreuve sera expliquée plus tard aux néophytes, la nuit uniquement, par la mère *Mbanza*. Dans le *giwila*, nous retrouvons également le langage secret, enseigné au moyen des dessins faits dans le sable, indiquant toutes les parties physiques de la femme.

Les initiées ayant dessiné avec le kaolin sur le sol une représentation en terre du corps de la femme dont les bras, les jambes et la tête étaient représentés chaque fois par une plume d'oiseau, la *mama Mbanza* ou *gina Mbanza* leur montrait, tout en les interrogeant en langage secret. Comme pour le dessin du *mungonge*, nombril et sexe sont bien marqués, mais en *giwila*, on dessinait aussi les seins et les cheveux réunis en forme de mèches (*mukhoto*)¹².

Au retour du *zembe*, non seulement les néophytes devaient être capables de répondre aux questions posées par la *mama Mbanza* sur une partie essentielle du corps féminin, mais aussi elles devaient connaître le vocabulaire du *giwila* :

- La plume rouge de touraco (*ndwa*) qui symbolise le sang (ici la néophyte devait chaque fois répéter ce que dit *mama Mbanza*),
- La plume de pintade (*khanga*) représente la jambe droite de *mama Mbanza*,
- La plume d'engoulevent (*galubugu*) représente le bras droit de *mama Mbanza*,
- La plume de poule blanche (*suswa*) représente le bras gauche de *mama Mbanza*.

12 L. de SOUSBERGHE, *Les danses rituelles*. Op. cit., p. 45.

Ces réponses devaient être gardées en mémoire pour être données durant les futures cérémonies. C'est ce que l'on appelait *khata ja giwila*, « les enseignements ou mots secrets ou codés du *giwila* ». Qui oubliait un nom était obligée de payer une amende avant qu'on ne puisse le lui rappeler. Après toutes ces épreuves, *gina Mbanza giwila* racontait et commentait la légende d'origine aux néophytes au moyen d'un dessin. Une à une, elles entraient dans le *zembe* où se trouvait *gina Mbanza*, l'assistante. Celle-ci montrait par les gestes à la jeune néophyte tout le déroulement de la vie sexuelle.

C'est à l'issue de cet exercice que les néophytes étaient considérées comme des grandes filles prêtes à se marier et, par conséquent, elles devaient connaître les droits et les devoirs d'une future épouse, mère de famille. *Gina Mbanza* les invitait alors à une obéissance absolue au mari. Cette éducation continuera par occasion et au fur à mesure que la jeune fille était confrontée aux problèmes de la vie.

I.6. Retour au village et intégration

Au petit matin, les abris d'initiation étaient incendiés et on se dirigeait vers le village. Les néophytes embellies, maquillées, tressées et vêtues d'un habit de feuillage, (*mitundulu*) étaient conduites par l'assistante de *gina Mbanza*, *Nzumba*, à la place de la danse où tous les villageois les attendaient tout en dansant. Elles y arrivaient en file indienne, marchant la tête penchée, les mains de l'une sur les épaules de l'autre, devant elle. Dans la foule, on leur criait : « *zwela itshi wamwenéné* », qui signifie : « dis ce que tu as vu dans la brousse ».

Les néophytes ne devaient pas répondre. On leur offrait des cadeaux qu'elles remettaient immédiatement à l'assistante *Nzumba* et pouvaient regarder enfin le public, ceci en signe de leur réintégration dans la société. Dès qu'elles remettaient les cadeaux, elles avaient le droit de lever la tête et de se mêler à la danse. À un signal convenu, elles retournaient au *zembe*, y jetaient leur habit de feuillage et reprenaient un pagne d'étoffe.

Pendant ces jours, elles ne pouvaient prendre les repas qu'en petits groupes de trois, allant manger, à tour de rôle, chez une des mères initiatrices. Une prescription qui restera gravée pour toujours, celle de ne jamais se laver au même endroit avec les non-initiées. Aussi longtemps que la néophyte n'a pas encore remis à sa responsable un cadeau (une poule ou de l'argent ou encore des sauterelles), en guise des remerciements, elle ne quittera pas la maison de cette dernière après les quarante-huit heures de la cérémonie.

Cette responsable avait droit sur ses néophytes. Certains travaux, tels que piler du manioc, du millet, du maïs, puiser de l'eau, aller au champ, etc., elle les faisait exécuter par ses néophytes. Le cadeau que la néophyte offrait portait le nom spécial de *khokhoto*¹³.

13 FULUMBA, *Interview*, 2019.

Après la redevance, les néophytes avaient droit désormais à l'explication du panier du *giwila* auquel nous avons fait allusion précédemment. Elles devaient, dorénavant, retenir sans défaillance les noms secrets de chaque objet contenu dans le « *Gakhumbo ga giwila* ».

- Deux petites Calebasses de sel : « *Tshitshi jiyadi ja mungwa* »,
- Deux haricots : « *Tukhelendende tuyadi* »,
- Un brin d'herbe coupante : « *Gawelege* », qui symbolise le couteau du 'giwila', qui se retrouve aussi dans le *mungonge*, sous le nom de *phogo ya mungonge*, et dont on se servait pour couper les poules après la sortie de la brousse.

La néophyte devait donner à chaque objet son nom exact. Cela s'appelait « *gulembula saphu ou gakhumbo* », c'est-à-dire réciter le *gakhumbo*. Si par la suite, la néophyte se trompait, elle devait acheter le nom exact en donnant de l'argent à l'occasion d'un rite dit : *guzogola*.

Signalons que le *giwila* était une terrible et rude épreuve physique et psychologique, car certaines néophytes revenaient le visage et le corps pleins de cicatrices ; il y en a même qui ont connu la mort.

Pour clore, nous pouvons dire qu'à la fin de ces différentes étapes, les initiées devenaient des femmes adultes avec tous les droits et obligations qui en découlaient. Désormais, au même titre que leurs aînées, elles auraient accès à la cachette sacrée où les initiées traitaient de certaines affaires concernant l'initiation *giwila*.

II. L'éducation dans le *giwila*

Dans cette troisième partie, nous parlerons des différents types d'éducatrices inculquées à la néophyte phende lors de l'initiation *giwila*.

II.1. Types d'éducation

II.1.1. L'éducation sexuelle

Le *giwila* consistait à donner une formation intégrale aux néophytes, surtout dans le domaine de la vie matrimoniale. On formait la jeune fille en lui inculquant les bonnes manières d'une future épouse qui devait être en mesure de prendre ses responsabilités et de rester fidèle à son mari¹⁴.

La socialisation qui était une façon de faire intégrer les néophytes à la vie adulte tenait aussi compte des exigences et des rites coutumiers par l'entremise des personnes chargées de dispenser et de coordonner des enseignements d'ordre sexuel. Cependant, ces enseignements, bien que sérieux et voulus par tous, se dispensaient sous une forme amusante. Ainsi, les néophytes se voyaient accepter dans le rang des aïeules et des adultes.

¹⁴ Gina LOUIS, *Interview*, 2019.

C'est pourquoi, il fallait avoir dans cette société une très grande valeur de vie sexuelle chez la jeune fille phende. Celle-ci ne pouvait pas avoir de relations sexuelles avec son prétendant avant que le mariage soit conclu. Elle ne pouvait même pas causer avec le fiancé qui venait solliciter sa main¹⁵.

En cas de colis ou de message important, il y avait une intermédiaire pour l'intercepter et le transmettre à l'intéressée. Cette attitude de la jeune fille avait pour rôle de préserver sa virginité. Pour les Phende, la virginité est l'état de ce qui est intact, ce qui n'a jamais été touché, terni, souillé et utilisé. La virginité se présente aux yeux des Phende comme une présomption de fidélité conjugale de l'épouse. Une fille vierge est désignée par l'expression « *Mona mukhetu wa thatha, Gandongo, washita* ». Ce qui se traduit littéralement « une fille fermée, close ». Par contre, la fille non vierge est considérée comme une fille prostituée. L'éducation sexuelle se donnait à travers des chansons qui traduisaient les divers messages liés aux réalités vécues par les Phende.

Le « *undumbu* », célibat en français, est un défaut pour la société phende. Les chansons s'adressaient à la fille phende qui ne doit pas courir derrière les hommes, car, agir ainsi était considéré comme source de malédiction. Un dicton à propos du masque mbuya nommé « *gandumbu* » dit : « *gudia gwa ndumbu gukumuna* ». C'est-à-dire : « Pour la célibataire *gandumbu*, le temps du repas est un temps de gémissement ». On se rend compte que l'origine des malheurs de l'infortunée *gandumbu*, c'est le fait que, dans ses belles années, elle n'avait pas pu épouser un homme ou l'avait perdu par sa faute. Elle en subit les conséquences : une vieillesse solitaire et déprimante¹⁶.

Donc, la femme ne doit pas être prostituée de peur que des conséquences néfastes s'abattent sur elle. Ainsi, la jeune fille est appelée à se marier et à se comporter décemment pour avoir une progéniture, source de joie, de bonheur et de prospérité dans la société. Chez les Phende, la femme n'a de valeur que lorsqu'elle est travailleuse et mariée, tandis que la prostitution est une antivaleur qui scandalise et entame la réputation de la famille et du clan. La fidélité, par contre, est une vertu à promouvoir. L'importance que l'initiation des filles accorde à l'éducation sexuelle est donc une exigence de base pour la fondation et le maintien d'un foyer futur équilibré et durable.

II.1.2. L'éducation morale

La morale est le système des règles que l'homme se donne et qu'il doit suivre dans sa vie, aussi bien personnelle que sociale ; c'est un ensemble de conduites, propres à une époque ou à une culture, considérées socialement valides. Pour le cas sous analyse, la morale était l'apprentissage des préceptes. En appliquer les règles était un devoir sacré pour la néophyte, car elles garantissaient la bonne marche du toit conjugal. C'est ainsi que

¹⁵ Maman KHANGE, *Interview*, 2019.

¹⁶ Voir G. MUDIJI MALAMBA, *Le langage des masques africains*. Op. cit., p. 248.

pendant l'initiation, on insistait sur la chasteté préconjugale. Pour cela, il était recommandé à la néophyte de ne pas se laver au même endroit que les plus âgées, de respecter les chefs des clans, pour sauvegarder sa lignée maternelle, de ne pas tenir des langages discourtois, surtout pendant les conflits familiaux¹⁷.

Avant le mariage, la néophyte doit préalablement acquérir la sympathie, la courtoisie et l'affection des siens. Elle doit mériter l'estime des membres de la famille de son époux. Ce respect s'enracinait dans le système des valeurs de la société. Dans la société traditionnelle, on véhiculait ce système de valeurs à travers les chansons.

II.2.3. L'éducation au travail manuel

Chez les Phende, le travail des champs revenait en priorité à la femme : cultiver le manioc, le millet, le maïs, l'arachide, le voandzou, le haricot, etc. La femme phende assumait donc d'importantes responsabilités au sein de sa société. Par ses travaux, essentiellement des champs, de la pêche et de la cueillette, la femme pouvait ainsi subvenir aux nombreux besoins de sa famille. Le travail manuel figurait donc parmi les critères de choix dont le fiancé devait tenir compte au moment de se prendre la décision finale. Ainsi, avant de se marier, la question primordiale que l'époux posait aux voisins de la fille qu'il comptait épouser était celle de savoir si cette dernière était issue d'une famille de travailleurs.

III. Pérénsation problématique de *Giwila*

Aujourd'hui, vues de l'extérieur, jugées à partir des normes que secrètent la rationalité et le modernisme, ces pratiques peuvent paraître barbares ou désuètes, selon les cas. Avant de se prononcer sur elles, il est nécessaire de se rappeler, à tout moment, qu'elles ont assuré, jusqu'à ce jour, l'équilibre, l'harmonie et l'intégration de tous les membres de la société Phende. Dans le monde dit civilisé, ce sont justement ces qualités-là qui nous manquent le plus, car les gens aiment ce qui est facile et évitent ce qui est exigeant ; ils veulent une chose, mais encouragent son contraire !

Nonobstant ce regard négatif sur l'initiation au *giwila*, cette pratique continue à se faire sous une autre forme par certaines femmes. Avant le mariage, les mères phende participent activement à apprendre à leurs filles essentiellement l'hygiène corporelle, la nécessité du port d'une tenue décente ainsi que le sens d'un travail manuel bien fait.

Chez les Bahemba du Haut-Katanga, par exemple, où l'on observe une initiation des jeunes filles, plutôt implicite, mais comparable au *giwila*,

¹⁷ Voir G. MUFOGOTO, *L'Une en face de l'autre : Femme autochtone et Femme Missionnaire dans l'actuel Diocèse d'Idiofa en République Démocratique du Congo .De 1928 à la veille de l'Indépendance*. Thèse de doctorat en Histoire, Lyon, 2017, p. 93.

l'accent est mis sur la préparation du corps qui comporte des scarifications (*mapupu*) et l'aménagement des organes sexuels de la future épouse et mère. « Les conseils que la jeune femme reçoit portent notamment sur l'hygiène sexuelle et la propreté avant et après les rapports sexuels. La femme doit savoir quelle est sa part dans cette union pour arriver à l'harmonie mutuelle »¹⁸.

Notre société actuelle nous invite à former des femmes complètes ; ce qui, d'une façon ou d'une autre, continue à se pratiquer avec les jeunes filles au village. Il en est de même en ville où une maman, qui n'a pas perdu cette culture considérée traditionnelle, initie sa fille à garder les valeurs fondamentales de la vie humaine. À dire vrai, le contenu est resté le même, mais les méthodes pour y arriver ont drastiquement changé.

Face à la dépravation des mœurs que notre société congolaise vit aujourd'hui, n'y aurait-il pas moyen d'insérer ce genre d'enseignement (aux valeurs traditionnelles) dans un cours d'*Éducation à la vie* ou d'organiser des conférences-débats ou autres rencontres de réflexion afin d'aider les jeunes filles à s'imprégner de ces valeurs qui sont à considérer comme des acquis et comme un patrimoine de notre culture congolaise ?

Conclusion

Au terme de notre étude sur l'initiation des femmes dans la société traditionnelle phende, cas du *giwila*, indiquons que l'itinéraire suivi s'est structuré autour de trois parties. Ainsi, dans la première, nous avons parlé de l'origine de cette initiation, en y joignant les définitions qu'en donnent des chercheurs et informateurs, le déroulement des cérémonies initiatiques et le but poursuivi. Consacrée à l'éducation dans le cadre du *giwila*, la deuxième partie a présenté les différents types d'éducation y dispensés. Enfin la troisième partie a effleuré la problématique de la pérennisation de cette initiation traditionnelle des filles phende.

Loin de nous la prétention d'en avoir épuisé la richesse, nous croyons toutefois en avoir dit l'essentiel au lecteur, en lui exposant les principaux thèmes de la conception phende sur l'éducation féminine. Il reste à espérer qu'à l'heure actuelle où notre système éducatif national a un urgent besoin de profond renouveau, d'autres chercheurs puissent nous relayer avec des études plus fouillées sur le *giwila* ou en lien avec le *mungonge* ou le *mukanda*, deux autres formes d'initiation masculine phende signalées plus haut. Ils auront ainsi élargi l'horizon de la présente contribution à la quête des valeurs éducatives d'inspiration socio-culturelle africaine traditionnelle. ■

¹⁸ Nestor NGOY KATAWA, *Initiation des jeunes Hemba. Tradition et modernité*. Coll. Bibliothèque du CERA, vol. 18, Facultés Catholiques de Kinshasa, 2009, pp. 96-97.

Emmanuel BANYWESIZE MUKAMBILWA,
En finir avec la politique de différence en Afrique. Leçons des
mouvements sociaux et de Covid-19, Paris, Éditions du Cygne, 2020.

En finir avec la politique de différence en Afrique. Leçons des mouvements sociaux et de Covid-19. Tel est le titre de l'ouvrage de 161 pages écrit des mains d'Emmanuel M. Banywesize et publié en France aux éditions du Cygne, dans la collection « Pensée ».

Philosophe et Sociologue, Emmanuel Banywesize Mukambilwa est diplômé des Universités de Lubumbashi et de Paris 5 René Descartes. Professeur Ordinaire à l'Université de Lubumbashi et Professeur visiteur dans plusieurs autres Universités congolaises et africaines où il enseigne l'Épistémologie et l'Histoire des sciences, Emmanuel Banywesize a effectué un stage d'épistémologie au *Centre d'Études sur l'Actuel et le Quotidien* (CEAQ), au *Centre d'Études Transdisciplinaires, Sociologie, Anthropologie, Histoire* (CETSAH), à Paris. Il a fait un séjour postdoctoral à la Faculté de Sociologie et Assistance sociale, à l'Université Babeş-Bolyai de Cluj-Napoca, en Roumanie. Il est Secrétaire Délégué de l'Association caribéenne de philosophie (CPA) en Afrique francophone. Ses recherches dont les résultats ont fait l'objet de plusieurs publications scientifiques sont orientées dans le domaine de la Pensée complexe et de l'Épistémologie de la complexité et des sciences humaines. Il étudie les rapports complexes entre les sciences humaines et les sociétés africaines contemporaines. Il est aussi membre du Conseil International de la Multiversidad Real Mundo « Edgar Morin » du Mexique. Il a dirigé des numéros de revues de philosophie, dont *Cahiers Épistémologiques* et *Cahier du Jeune Chercheur* (Université Marien Ngouabi de Brazzaville).

Outre l'introduction et la conclusion, le livre est structuré en quatre chapitres. Dans la partie introductive intitulée *(Sur)vivre-ensemble par la politique de l'humain*, Emmanuel M. Banywesize ouvre la série de réflexions par un questionnement tiré de *Les corps glorieux des mots et des êtres. Esquisse d'un jardin africain à la bénédictine* de V. Y. Mudimbe que l'auteur reprend à son compte pour mettre en exergue l'enjeu-même de son livre : « Quels modèles offrir à jeunesse ? ».

Les réflexions du philosophe congolais ne viennent pas ex nihilo. En effet, elles sont la résultante d'une observation minutieuse et lucide des phénomènes sociaux contemporains dont la scénographie implique une interaction entre différents agents sociaux appartenant ou pas à différents

champs¹. Méthodiques, ces réflexions lisent dans des faits souvent négligés comme les « conversations anodines, banales, celles des cafés, terrasses, bars, trottoirs », une certaine intelligibilité discursive d'un savoir sociétal se construisant-en-s'énonçant.

Ces réflexions veulent également trouver dans chacune des facettes de l'économie des échanges entre agents sociaux, à l'instar de Marc Angenot² (*Mille huit cent quatre-vingt-neuf : un état du discours social*), la manière dont se raconte, s'écrit, s'argumente la société congolaise. Cette lecture immédiate du Réel, cette « sociologie du présent », pour reprendre les mots d'Edgar Morin³, est, pour Emmanuel Banywesize, une façon de philosopher « au cœur et à partir des situations historiques et à l'aide de divers savoirs, de comprendre ce qui advient à l'humain, à la société, au monde⁴ ».

Aussi la philosophie devient-elle une fille du temps présent habilitée constamment à questionner l'actualité, à réfléchir sur le fondement de la production des savoirs collectifs modernes de l'homme dans un nouveau paradigme qui n'est plus celui d'un discours rétrospectif sur l'homme mais bien celui où les phénomènes sociaux changeants et constituant des défis à relever pour la survie de l'humanité sont lucidement appréhendés dans leur matérialité prospective.

L'humanité se « rehumanise » pour répondre efficacement aux problèmes du présent et donner l'espoir à l'avenir que quand elle fait montre de ses capacités à s'inventer et à réinventer des « Cités justes », pour parler comme Platon, c'est-à-dire des modèles politiques résilients et qui savent composer avec les changements politiques, économiques, sociaux, culturels, écologiques... induits par la marche du monde.

Face au défi collectif et à la nécessité de (sur)vie de l'humanité, un pays comme la République Démocratique du Congo, dont les ambitions républicaines et démocratiques sont « ostensiblement » affichées déjà dans sa dénomination, se doit de (ré)inventer continuellement de nouvelles intelligences collectives pour asseoir un vivre-ensemble paisible, gage de bonheur et de prospérité pour tous. Et dans le monde d'aujourd'hui où de nouvelles formes et modalités de travail, d'enseignement, de mariage et de vie en couple, de confession de foi, de revendication des masses, de criminalités, de maladie... apparaissent, chacune de ces nouvelles intelligences collectives ainsi créées se révélera comme une réponse idoine ou, mieux, comme la modalité obligatoire mais opératoire de passage de la sur(vie) à la vie des humains, dont les Congolais.

1 Pierre BOURDIEU, *Les Règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Seuil, 1992.

2 Marc ANGENOT, *Mille huit cent quatre-vingt-neuf : un état du discours social*, Montréal/Longueuil, Éditions du préambule, Collection « l'univers des discours », 1989.

3 Edgar MORIN, « Sociologie du présent », in *Sociologie*, Paris, Fayard, 1984, pp. 157-337.

4 Emmanuel M. BANYWESIZE, *En finir avec la politique de différence en Afrique. Leçons des mouvements sociaux et de covid-19*, Paris, Éditions du Cygne, 2020, p. 12.

Et par ricochet, la politique ne peut trouver sa justification que quand elle s'entend comme un mécanisme, un dispositif conçu à dessein pour relever, un à un, les défis que les changements de tous ordres survenant dans l'espace public imposent à l'intelligence collective.

Portant sur « autoritarisme et résistance sociale », le premier chapitre est de la même veine méthodologique que la partie introductive car, pour l'auteur, la saisie de toute pensée ne peut forcément s'opérer qu'à partir uniquement des théories scientifiques pures. Elle peut tout aussi être captée dans les « manières de dire, de faire, de se conduire où l'individu se manifeste comme sujet de connaissance, comme sujet éthique ou juridique, comme sujet conscient de soi et des autres »⁵.

L'autoritarisme comme mode d'exercice du pouvoir politique et ses corollaires (mauvaise gouvernance, violence, exclusion, frustration, pauvreté, injustice, inégalité...) finit par générer un conditionnement prédisposant les sujets opprimés à se réorganiser pour trouver des solutions alternatives de (sur)vie impensées du pouvoir politique et auxquelles peu de recettes résilientes existent. Dans une Afrique où l'espace politique se réduisait à un face-à-face entre la majorité au pouvoir et l'opposition dont les moyens d'action étaient déjà connues par l'une et l'autre, l'on a vu émerger et s'imposer depuis peu un nouvel acteur, les « mouvements sociaux » avec de nouvelles méthodes et de nouveaux moyens d'action qui appellent l'État et tous les partisans de l'« Autorité de l'État » à se repenser en composant, dorénavant, avec l'absolue nécessité d'une nouvelle manière d'expression citoyenne d'un « vouloir vivre-mieux ».

Pour Emmanuel M. Banywesize, ces nouvelles intelligences affaiblissent des organes institutionnels et traditionnels de verticalisation du pouvoir (Présidence, Gouvernement, Parlement, Justice, Syndicats, Presse, politiques...) pour imposer un nouveau paradigme plus participatif apte à actionner la dualité démocratique inhérente à la démocratie participative identifiée comme alternative à la faillite de la pensée démocratique représentative ayant entretenu, couvé et engraisé une caste des oligarques qui n'ont maintenu leurs pouvoirs que par les régimes de parenté, de corruption et de terreur.

L'histoire politique du Congo-Kinshasa rappelée ici sert de corpus au philosophe congolais pour mettre en exergue la contrariété même de l'homme. En effet, cette oligarchie est également et, paradoxalement, maintenue debout par une poignée de citoyens snobes scandant des salmigondis à la gloire éternelle des « timoniers » non pas par conviction idéologique mais plutôt par ignorance ou juste pour sauvegarder quelques petits intérêts personnels au détriment des intérêts de la Cité.

5 *Ibidem*, p. 31.

Là encore, la pensée d'Emmanuel M. Banywesize rejoint celle de Platon exposée dans son livre I des Lois. En effet, Platon se sert du mythe des marionnettes pour expliquer la gouvernabilité de la chose publique. L'homme y est présenté comme une fabrication des dieux mais dont les fils qui composent et régissent les mécanismes de manipulation inhérents à sa nature même lui dictent contradictoirement des registres axiologiques variés et qui n'appellent pas forcément harmonie et raison. Et c'est pour cela que l'âme humaine se doit d'être éduquée, modelée, façonnée, accompagnée par des lois et principes tenus pour rationnels et constituant un référentiel d'un vivre ensemble harmonieux, heureux et conforme au Bien. C'est donc l'éducation, la connaissance qui évite à l'homme la manipulation. Le meilleur moyen de manipuler l'homme, la masse et de lui voler son destin est de l'abrutir, de le priver de la connaissance. Sans la connaissance, l'homme devient semblable à un animal, à un objet, à un pantin manipulable à souhait.

Cette contrariété relevée met en lumière la difficile condition humaine lorsque ses aspirations naturelles à l'opposition, à la résistance à l'autoritarisme, sa prédisposition à la contestation de toute forme d'oppression ne peut, malheureusement, pas échapper à une tentation autoritaire. Là aussi, l'histoire politique africaine est riche en leçons. Les opposants et contestataires invétérés d'hier ne sont pas toujours rompus aux méthodes démocratiques et de gestion efficiente de la Cité.

Pandémie de Covid-19, vulnérabilité et nécessité d'inventer l'humanisme unidiversal est l'étiquette générique sous laquelle la réflexion du deuxième chapitre est articulée. La pandémie mondiale de Covid-19 a mobilisé – et continue à mobiliser – les chercheurs de différents domaines tentant, chacun avec sa/ses science(s), de comprendre les termes dans lesquels elle se pose et pose des nouveaux défis à l'intelligence humaine et lui imposent la nécessité de s'actualiser.

L'auteur de ce livre considère la vulnérabilité et la nécessité sous-jacente d'inventer un nouvel humanisme « unidiversal » non plus comme un comportement mais plutôt comme les deux versants d'une conduite dictée par la nécessité d'assurer continuellement la (sur)vie à l'humanité. Pour pouvoir se réinventer, il faut d'abord prendre conscience de l'état dans lequel on se trouve et de la nature du défi à relever. Or, la conscience est l'aïeule de la connaissance dans la mesure où elle pousse l'Âme à l'action. Pour Platon, c'est quand l'Âme est aux prises avec différents objets du monde que naît la connaissance.

Aussi la conscience et la connaissance deviennent-elles, pour Emmanuel M. Banywesize, les déterminants d'un principe de supermodulation impliquant une idéalité résiliente comme réponse à une vulnérabilité ambiante. Dès lors, (sur)vivre devient synonyme d'un perpétuel remodelage, une perpétuelle remise en question face aux changements que subit son

environnement. Ayant « appris l'attachement de tous les humains à la vie et réveillé à l'existence d'un élan universel vers la vie bonne dans des sociétés bien gouvernées (...) comme l'acceptation de la coappartenance à une commune humanité riche des diversités et l'obligation collective de veiller à la pérennité de la vie et de l'humanité⁶ », la pandémie de Covid-19 aura montré, aux yeux de l'auteur, que la (sur)vie de l'humanité est tissée au bout d'une ficelle faite de bonne gouvernance sociale et de bonne santé collective, loin de tout capitalisme économique inconsidéré qui avait fait du profit l'unique corde de la guitare mondiale.

Dans le troisième chapitre consacré à la dialectique entre le corps de l'Autre que Soi et la politique, l'auteur expose les disparités spatiales ainsi que les inégalités sociales et économiques générées par un ordre mondial qui était jusque-là présenté à l'humanité entière comme une félicité et qui ont été révélées par la pandémie de Covid-19. Ces disparités comme ces inégalités ont trahi – et continuent de trahir, un différentiel des schèmes porteurs des germes de « discrimination, de marginalisation et de paupérisation systémiques de certains [humains] préjugés et traités à partir de leurs corps ou de leurs origines socioculturelles »⁷. Aussi le Nègre ou, lâchons le mot, la négrophication du Noir apparaît-elle comme une des fabrications d'un capitalisme sauvage qui visait justement à en faire un produit économique comme l'ivoire, le caoutchouc, l'or, le cuivre... Il en est de même du mythe autour de cet être « sauvage », primitif qui nécessitait un projet civilisateur devant le doter d'attributs humains.

Emmanuel M. Banywesize bat en brèche tous ces discours relevant des paradigmes épistémologiques binaires, disjonctifs, réducteurs et exclusifs qui tendaient à ramener la rationalité à une question raciale dans le seul but d'asseoir un esprit capitaliste d'inspiration hégélien. La recherche du plaisir exige le travail. Le travail est, par essence, une peine, une souffrance. Rechercher le profit exige à l'acteur-bénéficiaire une acceptation de la souffrance. Or, cet acteur-bénéficiaire ne veut pas souffrir. Il va se mettre à fabriquer des corps de pensée suprémaciste pour sous-traiter la souffrance conséquente à la réalisation de son profit à un Autre que Soi à qui il fabrique les corps de Nègre, de Sauvage...

Une plongée de l'auteur dans l'histoire occidentale -qui avait bâti sa pensée essentiellement autour de la dualité âme/raison/esprit v corps, lui permet d'éclairer ces injustices et ces inégalités qui avaient fini par limiter le Noir aux seuls rêves musculaires. Considéré respectivement par Platon dans *Timée* et *République* comme « une promesse à la vie heureuse » et comme « tombeau qui, en emprisonnant l'âme, entrave son envol spirituel », le corps est carrément réduit chez René Descartes à un accessoire, une machine dont l'âme n'a pas besoin pour s'épanouir. Le corps apparaît dans

6 *Ibidem*, pp. 76-77.

7 *Ibidem*, p. 81.

la pensée occidentale (Socrate, Aristote, Montesquieu, Hume, Kant, Hegel, Nietzsche) comme l'incarnation de la déchéance ou de la honte devant être commandé par la tête.

Ayant démontré la faillite des bases sur lesquelles reposait l'hégémonie du capitalisme économique, Emmanuel M. Banywesize entreprend de *reprendre la question de l'humanisme pour fonder le vivre-ensemble en Afrique*, au quatrième chapitre. La prise de conscience de cette question ayant induit une certaine vulnérabilité est à la fois une nécessité et une urgence pour que, par résilience, émerge une nouvelle « réflexion critique nourrie par les mutations du monde actuel afin d'esquisser les voies d'un futur complexe, celui qui tisse ensemble des réalités hétérogènes, voire antagonistes »⁸.

Irriguée par la nécessité d'axer le questionnement sur un paradigme nouveau, non plus celui d'une idéalité réduisant la réflexion à la seule rationalité socio-anthropologiquement, philosophiquement, linguistiquement, littérairement... pensée et appréhendant de haut les savoirs ordinaires que secrètent les scènes sociales ordinaires, Emmanuel M. Banywesize élabore un paradigme nouveau qui, inversement, fait plutôt de ces scènes sociales naguère banales les matériaux de production de nouveaux savoirs, les réflecteurs d'une conscience collective et d'une expertise d'usage en vue d'un vivre-ensemble collectif humanisé et humanisant.

Face aux périls globaux qui guettent les sociétés modernes, le philosophe congolais propose, en guise de conclusion, de *penser le présent et le futur comme lieux de réaliser de l'humanité partagée*, en produisant « une pensée critique et autocritique, fécondée par la complexité essentielle du monde et de l'humain et par la Relation des mondes. Une telle pensée a l'avantage de décentrer le sujet relativement par rapport à soi-même, en le conduisant à apercevoir, à juger et à transcender son ego-socio-centrisme qui l'enferme dans les idéologies étriquées, la cupidité et la prétention à la souveraineté intellectuelle et morale. Une telle pensée pourrait fonder la compréhension interhumaine qui engage au respect d'autrui, à l'humanisation des relations humaines et à asseoir une politique économique et une démocratie qui privilégient l'intérêt général plutôt que les intérêts puissants, garantissant la justice sociale et économique, la solidarité et les conditions d'une existence digne à tous les humains »⁹.

Il faut, tout de même, noter que réfléchir à partir des faits sociaux relevant du présent est une véritable gageure pouvant poser au chercheur des problèmes épistémologiques mais aussi méthodologiques. En effet, changer la posture épistémologique en inversant le paradigme et en s'efforçant de démontrer comment pourrait fonctionner une production de connaissances à partir des conversations ordinaires et autres faits banals du quotidien,

⁸ *Ibidem*, p. 111.

⁹ *Ibidem*, p. 151.

comme le fait Emmanuel M. Banywesize, pourrait, si on n'y prend pas garde et si on n'est pas suffisamment outillé, se réduire à une sorte de journalisme sociologique. Le présent est une donne aux contours vagues, instables, mouvants sur laquelle une pensée rigoureuse pourrait difficilement se fixer si les des dispositions nécessaires ne sont pas prises.

Bien écrit, *En finir avec la politique de différence en Afrique. Leçons des mouvements sociaux et de Covid-19* d'Emmanuel M. Banywesize interroge le hic et nunc et, à ce titre, est une véritable chevauchée dans la sociologie du présent. En effet, ce livre part des phénomènes sociaux ordinaires pour questionner des réalités sociales et plonger le lecteur dans un antagonisme passé/présent pour pouvoir baliser l'avenir.

Un autre mérite de cet ouvrage est qu'il fait redécouvrir, au-delà des réalités congolaises, celles de l'humanité tout entière. Une humanité aujourd'hui écartelée par l'enrichissement croissant des uns et la paupérisation extrême des autres. Une humanité aussi déchirée par les inégalités, l'absence de la justice distributive, la confiscation du pouvoir par des minorités toutes-puissantes, la mauvaise gouvernance, la violation des droits de l'homme, le tribalisme, le racisme, le terrorisme sur fonds idéologique ou religieux, les catastrophes naturelles ...

Ces questions que vit l'homme d'aujourd'hui et, certainement, de demain font, d'une part, de *En finir avec la politique de différence en Afrique. Leçons des mouvements sociaux et de Covid-19* un livre d'actualité et, d'autre part, d'Emmanuel M. Banywesize un philosophe d'aujourd'hui et de demain, d'ici et d'ailleurs. ■

Déogratias ILUNGA YOLOLA TALWA

Professeur à l'Université
de Lubumbashi
deogratiasyolola@yahoo.fr