

MONDIALISATION CULTURELLE EN RD CONGO : ASPECTS ET DIMENSIONS

Introduction

Ndolamb NGOKWEY,
PhD, MPH.
Sociologue/
Anthropologue,
Professeur
d'Université
Ancien Secrétaire
Général Assistant
des Nations Unies.
ndongokwey@
gmail.com

La mondialisation, comme objet majeur de recherche, a été surtout étudiée dans ses dimensions économiques, commerciales et financières. Même s'il y a de plus en plus d'études sur son impact social et culturel, l'économique reste de loin le terrain privilégié des débats scientifiques et des discours politiques sur la mondialisation. La mondialisation culturelle demeure, en effet, le parent pauvre des études et réflexions sur ce sujet.

Cet article, qui s'intéresse à la mondialisation culturelle, va se concentrer sur ses aspects, et ses manifestations en RD Congo, ainsi que sur son impact sur la culture. Nous allons examiner comment la mondialisation est présente dans nos manières de penser, d'être et de vivre ; dans notre musique, dans nos langues, dans nos goûts ; dans notre alimentation, nos critères de beauté, notre imaginaire et dans notre vécu religieux.

L'article comprend trois parties. La première partie esquisse une définition de la mondialisation en général et de la mondialisation culturelle en particulier. La deuxième partie examine les trois paradigmes dominants dans l'étude de la mondialisation culturelle, à savoir l'homogénéisation, l'hétérogénéisation, et l'hybridation. La troisième partie analyse les manifestations de l'homogénéisation culturelle (cas de la RD Congo), facilitée par la colonisation et les moyens de communication ; l'hétérogénéisation culturelle faite de résistances culturelles et de quêtes identitaires ; et l'hybridation culturelle manifestée notamment dans la culture populaire, l'appropriation culturelle d'objets modernes et dans le champ religieux.

Précisons, d'entrée de jeu, les limites de cet article. Même si l'énoncé du titre fait référence à la

RD Congo, les exemples que nous allons utiliser, à titre illustratif, seront principalement tirés des villes, et plus particulièrement de Kinshasa.

Mondialisation et mondialisation culturelle

Commençons par cerner les contours de la mondialisation tout court avant de nous pencher sur la mondialisation culturelle. Les définitions de la mondialisation sont multiples et varient, entre autres, selon les disciplines (économie, sociologie, anthropologie, sciences de la communication, etc.) et selon les orientations théoriques ou préférences idéologiques de leurs auteurs. Quoiqu'il en soit, la plupart des définitions mettent l'accent sur les échanges et interconnexions entre pays. En raison de la prééminence de la mondialisation économique, il s'agit surtout d'échanges (libres ou facilités) des biens, services et capitaux. La circulation des personnes, quant à elle, n'est libre qu'entre certains regroupements régionaux, et celle des personnes du Sud vers les pays du Nord est encore loin d'être libre comme nous le rappellent les nombreuses et fréquentes noyades dans la mer Méditerranée des candidats à l'émigration ou la construction du mur américain.

La mondialisation peut être définie, selon nous, comme un processus d'intensification et d'accélération de circulation et d'échanges des capitaux, des biens, des services, des personnes, d'idées et des pratiques culturelles entre pays et sociétés. Ce processus est facilité par les progrès technologiques, notamment en matière d'information, communication et transport. Cette définition appelle quelques commentaires. Remarquons, pour commencer, que nous avons inclus, dans cette définition, des éléments généralement non couverts par la mondialisation économique, à savoir, les idées, normes, valeurs et pratiques culturelles, qui sont précisément l'objet de la mondialisation culturelle. Notons aussi qu'il est question, dans cette définition, de processus, car la mondialisation ne se réfère pas à une situation figée dans le temps, mais bien à un enchaînement dynamique d'un ensemble de phénomènes. Les éléments d'intensification et d'accélération nous rappellent que les échanges entre pays et cultures sont anciens; ce qui est différent dans la mondialisation actuelle, c'est précisément ce processus d'intensification et d'accélération.

Les notions d'échanges, d'interdépendance, d'interconnexions, d'intégration reviennent souvent dans les définitions de la mondialisation ; elles en sont en effet des dénotations. La mondialisation culturelle concerne des échanges d'éléments culturels (normes, valeurs, pratiques, etc.), comme nous l'avons vu plus haut. Mais elle va au-delà de ces échanges, dans la mesure où, d'une part, elle embrasse aussi l'implication de la mondialisation sur la conscience d'appartenir à un même monde, à un village global, selon l'expression consacrée, et d'autre part, elle traite de l'appropriation sociale et culturelle de tous les aspects et éléments de la mondialisation. Cette dimension de la mondialisation est bien capturée dans une approche

phénoménologique par le politologue français Zaki Laidi quand il la définit comme « entrée symbolique du monde dans l'intimité sociale et culturelle de chaque société, avec les effets en chaîne que cette proximité (...) entraîne sur (...) notre manière de voir, d'entendre et d'éprouver le monde »¹.

Trois paradigmes de la mondialisation culturelle

Les études sur la mondialisation culturelle peuvent être catégorisées en trois paradigmes : celui de l'homogénéisation, celui de l'hétérogénéisation, et enfin celui de l'hybridation. Le *paradigme de l'homogénéisation* voit la mondialisation comme un processus d'uniformisation ou de standardisation culturelles. Le concept de village global, développé par le sociologue canadien McLuhan, bien avant l'avènement de l'internet, renvoie à cette culture planétaire, facilitée par les moyens de communication. On parle de culture globale, mondiale et/ou mondialisée. D'où, comme le note Chaubert, « la conscience de vivre dans un monde unique », le « sentiment d'appartenir à un même monde »². Comment ne pas avoir ce sentiment, en effet, quand le Covid-19 (« coronavirus ») s'est répandu, en quelques semaines seulement, sur tous les continents à partir de son épiscentre à Wuhan en Chine ou quand l'épisode final de *Game of Thrones* a été suivi simultanément dans le monde entier, ou encore quand les jeans déchirés et délavés sont portés aussi bien au Kansas qu'au Kasai et à Katmandou ? Le rôle des puissants médias dits internationaux (CNN, BBC, RFI, Al Jazeera) et des technologies modernes de communication (téléphones mobiles, internet, etc.), dans cette homogénéisation culturelle, est fondamental.

Alors que certains auteurs parlent de *cosmopolitisation* du monde, d'autres voient dans cette mondialisation-homogénéisation une occidentalisation du monde³, voire une américanisation du monde, comme l'attestent les discussions sur la *McDonaldisation*, la *disneification*, ou la coca-colonisation du monde qui illustrent la prédominance des objets de consommation d'origine américaine dans le monde. L'occidentalisation du monde se manifeste aussi dans l'internationalisation de l'intelligentsia occidentale, de ses valeurs et de ses idéologies. C'est le cas de la promotion des droits de l'homme, du féminisme, de la protection de l'environnement, etc. Même la définition et le traitement des maladies mentales portent la marque de la domination des conceptions et pratiques américaines sur le monde⁴. Les critères de beauté n'échappent pas à cette homogénéisation occidentalisante. En effet, la beauté recherchée dans les concours Miss Monde ou Miss Univers correspond plutôt aux canons occidentaux, tout comme la florissante industrie de la chirurgie esthétique coréenne recherche les traits occidentaux.

1 Zaki LAIDI, « La mondialisation comme phénoménologie du monde », in *Projet* (Juin 2000), n° 139, p. 6.

2 Francois CHAUBERT, *La Mondialisation Culturelle*, Paris, PUF, 2013, pp. 4-9.

3 Serge LATOUCHE, *L'occidentalisation du monde*, Paris, La Découverte, 1989, p. 182.

4 Ethan WATTERS, *Crazy Like Us : The Globalization of the American Psyche*, New York, Free Press, 2011, p. 320.

D'autres auteurs considèrent que la mondialisation culturelle n'est rien d'autre que l'impérialisme culturel ou la néocolonisation culturelle, soit juste pour le constater, soit pour s'en réjouir, soit pour le déplorer. Selon *La Branche*, il s'agit d'« une forme de terrorisme identitaire et culturel »⁵. Il est important de noter cependant que, malgré la prédominance de l'Occident dans ce qui paraît bien être un échange culturel inégal, il existe des contre-courants d'éléments culturels non occidentaux vers l'Occident (par exemple l'influence de la musique africaine dans la naissance du Jazz ou celle des arts africains dans le cubisme), et que l'Occident n'est plus l'unique pôle de diffusion culturelle du monde. Il suffit de penser, par exemple, à la diffusion mondiale de la musique K-pop coréenne, aux *telenovelas* brésiliennes ou mexicaines, et à l'émergence de Nollywood et Bollywood.

Le paradigme de l'hétérogénéisation, quant à lui, met l'accent sur la diversification culturelle. Il fait ressortir les logiques de la diversité. Selon ce paradigme, face à la mondialisation, émergent des résistances culturelles. La mondialisation exacerbe les revendications identitaires. Plus la mondialisation avance, plus les identités ethniques, locales, nationales s'affirment ou résistent⁶. La fameuse « exception culturelle » française est une réaction identitaire à la libéralisation mondiale du marché des biens culturels. De la même manière, le concept de souveraineté alimentaire lancé en 1996 par le mouvement *Via Campesina*, une organisation internationale des fermiers, non seulement remet en question la mondialisation agricole, mais insiste sur une production et une alimentation locales culturellement appropriées. L'existence des concours de beauté alternatifs, comme les Miss Awoulabas ivoiriennes, les Miss Nana Benz togolaises, ou les Miss Ronde de la Région des Grands Lacs contestent l'imposition des canons de beauté occidentale.

Les revendications identitaires aboutissent parfois au « choc des civilisations »⁷, à des conflits entre pays et cultures sur la base des croyances religieuses. Il est significatif que le mouvement islamiste qui sévit depuis quelques années au Nigeria et dans les pays voisins ait choisi de s'appeler précisément *Boko Haram* qui signifie « l'éducation occidentale est un péché » pour incarner sa lutte, non seulement contre l'éducation occidentale, mais contre la culture occidentale en général. Amy Chua⁸ soutient même que la mondialisation est la cause principale et aggravante de haine, de conflits et de violence interethnique dans le monde non-occidental, et Foer⁹ démontre que dans le football, sport mondialisé par excellence, la mondialisation a augmenté les querelles sanglantes locales, ainsi que le pouvoir des entités locales.

5 Stéphane LA BRANCHE, *Mondialisation et Terrorismes Identitaires*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 286.

6 Paul KNOX et Sallie MARSTON, *Human Geography: Places and Regions in Global Context*, New Jersey, Prentice Hall, 2001, pp. 16-17.

7 Samuel HUNTINGTON, *Le Choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 2000, p. 402.

8 Amy CHUA, *World on Fire*, New York, Anchor, 2004, p. 368.

9 Franklin FOER, *How Soccer Explains the World. An Unlikely Theory of Globalization*, New York, Harper Perennial, 2010, p. 271.

Pour le troisième paradigme, la mondialisation culturelle n'est ni homogénéisation ni hétérogénéisation. Elle est *hybridation*. Selon Nederveen Pieterse, l'hybridation culturelle « est le mélange des cultures asiatiques, africaines, américaines, européennes »¹⁰. Il s'agit d'un processus d'emprunts, de mélanges et d'adaptation locale d'éléments de différentes cultures, processus désigné par certains comme créolisation, indigénisation ou métissage. Le syncrétisme religieux est un exemple d'hybridation culturelle en ceci qu'il y a effectivement emprunts d'éléments provenant de traditions religieuses différentes. C'est le cas du Candomblé brésilien que j'ai étudié¹¹ ou du Santeria haïtien qui mélangent les saints chrétiens et les esprits africains ; c'est aussi le cas du Kimbanguisme qui avait l'ambition d'africaniser le christianisme. Il est important de noter que le concept d'hybridation s'inscrit dans une longue filiation théorique des concepts comme l'acculturation et la transculturation. La notion de glocalisation a été suggérée pour définir l'interpénétration des cultures locales et globales.

Dans les pages qui suivent, nous allons tenter, avec l'éclairage de ces trois paradigmes, d'élucider quelques aspects et dynamiques de la mondialisation culturelle en RD Congo.

Mondialisation culturelle en RD Congo à la lumière des trois paradigmes

Homogénéisation culturelle

La RD Congo est en plein dans la mondialisation culturelle homogénéisante depuis la colonisation et, de plus en plus, en raison des contacts avec le monde extérieur. Ces contacts sont facilités par les moyens de communication modernes, les transports plus nombreux, plus fréquents et plus abordables, les nombreux voyages de plus en plus de personnes vers *poto* et *mikili*, ainsi que les va-et-vient de la très grande diaspora congolaise.

La ville est un espace privilégié pour explorer les processus de la mondialisation en général et de la mondialisation culturelle en particulier. Elle est un produit de la colonisation, première phase d'une mondialisation forcée, souvent violente. La ville attire culturellement pour l'image de modernité qu'elle projette et qui séduit : ses lumières, ses « évolués », ses grandes avenues macadamisées, ses maisons à étages, ses bornes-fontaines, ses nombreux produits de consommation modernes, sa joie de vivre (*Kin Kiese*) et son « ambiance » festive (*Mikolo nyonso feti na feti* – tous les jours sont des jours de fête, selon un refrain cadencé de Kallé Jeef). La référence à l'Occident féconde l'imagination et l'imaginaire des citadins. Kinshasa est dénommée *Poto muindo* (L'Europe noire) en période coloniale, et plus

10 Jan NEDERVEEN PIETERSE, *Globalization and Culture: Global Mélange*, London, Rowman and Littlefield, p. 183.

11 Ndolamb NGOKWEY, "Initiation as Healing : A Study of the Brazilian Candomblé", in *Yearbook of Cross-Cultural Medicine and Psychotherapy* (1990), pp. 93-106.

récemment, Bandalungwa, une commune de Kinshasa, est baptisée Paris (« Bandal, c'est Paris »). Cette image de modernité de la ville est amplifiée par l'opposition de la ville au milieu rural, et du citadin (*mwana Leo, mwana Kin*) au résident rural (*muwila, mbokatier*), la valence positive étant réservée à la ville et au citadin, même si la ruralisation de la ville est tout aussi réelle.

La vague de l'homogénéisation a déferlé sur la jeunesse kinoise depuis fort longtemps. C'est ainsi que, dans les années 1950 et 1960, sous l'influence des films hollywoodiens et hindous, sont nés des groupes de jeunes appelés *Bills* et *Yankees* qui s'identifiaient à la culture de Westerns par leur comportement. Cette partie de la jeunesse désorientée par les changements de sa ville a trouvé, dans ce mouvement, des repères pour son affirmation identitaire de masculinité¹².

La culture urbaine populaire est un champ immense d'homogénéisation évidente. La prééminence des techniques d'information et de communication moderne l'atteste. Les communications internationales, l'accès croissant à l'internet, l'occupation de l'espace de communication par les grands médias étrangers (RFI, BBC, CNN, etc.) et les centaines des chaînes étrangères offertes par les nombreux bouquets satellitaires connectent littéralement la RD Congo au reste du monde. La plupart des décideurs politiques ou économiques congolais et même l'intelligentsia congolaise en général ne commencent pas leurs journées sans avoir écouté ou regardé ces chaînes internationales, souvent même avant les centaines des chaînes nationales, publiques, communautaires, confessionnelles ou commerciales. L'internet en particulier comble les distances et facilite la circulation des idées et des opinions. Les réseaux sociaux (WhatsApp, Facebook, twitter, etc.) relient les Congolais entre eux et avec le monde. Des influenceurs congolais établis sur tous les continents sont très suivis sur les réseaux sociaux.

La disponibilité et l'accessibilité des objets de consommation de la culture de masse occidentale constituent également des éléments de cette homogénéisation, même s'ils ne sont pas disponibles à tous, en raison des inégalités socio-économiques. Des jeunes congolais utilisent Nike, Samsung comme leurs collègues occidentaux, asiatiques ou latino-américains. Les listes de la dot en milieu urbain contiennent de plus en plus des éléments non traditionnels, comme des téléviseurs, des smartphones, des motos, etc. Le marché congolais est inondé de produits du consumérisme mondial, déversés d'Europe, d'Asie (Chine, Inde, Japon) et du Moyen-Orient (Turquie, Dubaï, Doha). Les boutiques de plus en plus nombreuses d'Indo-Pakistanaïes et de Chinoises offrent des produits, parfois contrefaits, à moindre coût. La diaspora, de son côté, envoie aux parents et amis des biens importés de seconde main (appareils électroménagers, jouets, habits, vélos pour enfants, fers à repasser, ordinateurs, etc.) exposés à même le sol pour des acheteurs éventuels.

12 Didier GONDOLA, *Tropical Cowboys*, Bloomington, Indiana University Press, 2016, p. 296.

La musique occidentale, particulièrement américaine, inonde l'espace musical congolais. James Brown, Michael Jackson, Madonna, Rihanna ou Beyoncé sont connus et appréciés des mélomanes congolais. Le RAP, le Hip Hop, le Jazz et le RnB sont des composantes du paysage musical congolais. En sport, notamment au Football, Basket ou Catch, c'est l'Occident qui domine, et les Congolais suivent les rencontres avec ferveur. Sur le plan de la mode et de l'esthétique, les jeans, les perruques, les mèches et strings font partie de la panoplie disponible et utilisée. Les friperies, déversées par tonnes de ballots sur le marché congolais, contribuent aussi à cette standardisation, en rendant l'habillement occidental disponible aux bourses moyennes. Les sapeurs congolais affirment leur identité en affichant leur quête d'élégance; non seulement une élégance occidentale, mais l'élite de l'élégance occidentale, représentée par des marques des grands couturiers européens ou japonais. Cette quête obsessionnelle est tellement ancrée dans la mentalité de la jeunesse congolaise qu'en 2017, un député national a diffusé sur les réseaux sociaux son essayage des tenues dans une boutique de Yohji au Japon.

Ce n'est pas par hasard non plus que plusieurs personnes n'enlèvent pas les étiquettes des marques de leurs vestes ou même des prix de leurs habits. Même les préférences esthétiques, telles qu'exprimées dans l'élection des Miss RD Congo, le choix des figurantes des vidéo-clips de musique congolaise, ou la pratique répandue de la dépigmentation par des produits éclaircissants révèlent une nette préférence pour des beautés de type occidental (teint clair, traits dits fins, taille mince, etc.).

Sur le plan alimentaire, le pain, aliment emblématique par excellence dans les villes congolaises, la mayonnaise du « poulet mayo », ou la pizza qui font les délices des Congolais, en particulier urbains, sont venus de l'Occident. Il faudrait ajouter sur cette liste tous les produits surgelés, comme les cuisses de poulets, les croupions de dindons, les peaux de porc et tous les autres produits qui commencent par la lettre M : *mpiodi* (chinchards), *mipanzi* (côtes de porc), *makoso* (pieds de porc), *mapapu* (ailes), *motema* (foie), *mabumu* (estomac), etc., qui sont tous importés (globalisation économique oblige), qui sont devenus courants dans l'alimentation urbaine et ont détruit la production locale, jadis florissante, de ces produits. Les nombreux supermarchés de Kinshasa et de Lubumbashi rendent disponibles aux consommateurs locaux des produits globaux à des prix hors de portée de la majorité des Congolais.

Au-delà des objets de consommation de la culture de masse, cette homogénéisation se manifeste de façon prononcée dans la présence d'idées, d'idéologies ou de valeurs occidentales dans la culture congolaise. Il suffit de penser à la place de plus en plus importante qu'occupe la promotion de la démocratie, de la bonne gouvernance, et du respect des droits de l'homme, du féminisme, du genre et de l'homosexualité dans la culture congolaise.

Les liens entre la mondialisation et la colonisation sont bien établis. D'aucuns se demandent fort à propos si la mondialisation n'est pas le stade ultime du capitalisme (un clin d'œil à Lénine et à son Impérialisme comme stade suprême du capitalisme)¹³. Une des justifications idéologiques de la colonisation était la « mission civilisatrice » de l'Occident. La colonisation était l'instrument pour la diffusion (de gré ou de force) de la civilisation occidentale, de ses valeurs et pratiques. La trinité coloniale belge a joué un rôle déterminant dans cette mission civilisatrice: l'État avec ses administrés et sa force publique, les missionnaires avec leurs chrétiens et enseignants, et les entreprises privées avec leurs clercs (*kalaki*) et ouvriers.

La figure de l'évolué à l'époque coloniale est l'illustration parfaite du « succès » de cette mission civilisatrice, de cette occidentalisation, de cette homogénéisation. L'évolué était en effet un homme chrétien, instruit, parlant le français et « ayant rompu les liens sociaux avec son groupe et étant entré dans un autre système de motivation, un autre système de valeurs »¹⁴. Il s'agit, bien entendu, du système occidental ; l'évolué était supposé avoir rompu avec les pratiques décrétées « sauvages » de paganisme, de polygamie, etc. Il était supposé utiliser les couverts occidentaux (fourchettes, couteaux, cuillères, etc.) plutôt que ses doigts pour manger. On parlait alors de « détribalisation »¹⁵. Jewsiewicki, qui a étudié la peinture populaire en RD Congo a montré comment le salon de l'évolué colonial ou du citoyen postcolonial est le lieu de prédilection pour affirmer son identité, notamment par l'exposition des peintures projetant une identité de modernité (lunettes, voitures, costumes occidentaux, etc.)¹⁶.

Le christianisme en RD Congo est à fois un facteur, un élément et une manifestation de la mondialisation culturelle depuis l'époque coloniale jusqu'à nos jours, qu'il s'agisse de l'Église catholique dont la vocation universelle est proclamée ou du pentecôtisme dont l'émergence envahit l'espace religieux congolais.

Pour ce qui est des langues, il importe de souligner que la politique coloniale, dans une volonté manifeste d'homogénéisation, a officialisé le français comme langue de l'administration, de la magistrature, et de l'enseignement post-primaire, même si, pendant longtemps, plusieurs langues nationales étaient enseignées dans les écoles primaires et que le lingala s'était imposé comme langue de l'armée et de la musique moderne.

13 Christian BOUQUET, « La mondialisation est-elle le stade suprême de la colonisation ? », in *Cahiers d'Outre-Mer. Revue de géographie de Bordeaux*, 2007, pp. 185-202.

14 Anne CORNET et Florence GILLET, *Congo-Belgique, 1955-1965 : Entre propagande et réalité*, Bruxelles, Renaissance du Livre, 2010, p. 159.

15 Jean DRESCH, « Méthodes coloniales au Congo Belge et en Afrique Équatoriale française », in *Politique Étrangère* (1947), 12/1, pp. 77-89.

16 Bogumil JEWSIEWICKI, « Collective memory and its images : Popular urban painting in Zaire – a source of 'present past' », in *History and Anthropology* (1986), 2/2, pp. 389-400.

Hétérogénéisation culturelle et quête d'identité

Les résistances à la mondialisation forcée par la colonisation sont bien connues. Les mutineries de la Force Publique, les révoltes paysannes, le refus des travaux forcés, etc., sont documentés, tout comme le prix payé par les Congolais pour ces actes de résistance (déportations, relégations, mains coupées, etc.). Les résistances culturelles ne furent pas moindres. La persistance des croyances et pratiques dites traditionnelles que la colonisation était supposée éradiquer était en elle-même une résistance. Par exemple, la polygamie, la polyandrie, le fétichisme, la sorcellerie continuaient à faire partie du vécu quotidien des populations. Même les révoltes paysannes mentionnées plus haut avaient souvent un fondement religieux, messianique, millénariste, ou relatif à la sorcellerie, comme l'a montré Coquery-Vidrovitch¹⁷. L'on sait aussi que les citoyens congolais ont résisté à la colonisation à travers le sport, la musique et les associations. Les mouvements des jeunes *Bills* et *Yankees* dont il a été question plus haut ne s'opposaient pas seulement, par leur révolte et indiscipline, aux aînés ; ils avaient participé à leur manière souterraine à la contestation politique au Congo-Belge.

L'émergence de l'Église Kimbanguiste était une manifestation importante de la quête d'une interprétation africaine du Christianisme. La répression dont ce mouvement messianique et prophétique a été l'objet, à ses débuts pendant la période coloniale, témoigne de sa volonté d'affirmer une identité religieuse congolaise. Cette affirmation d'une autonomie et d'une spécificité de la pensée congolaise se retrouve aussi dans les publications des « évolués » congolais de l'époque coloniale, notamment le *Manifeste de Conscience Africaine* de 1956.

Une dizaine d'années après ce Manifeste, Mabika Kalanda¹⁸ publie en 1967, un livre majeur qui analyse l'impératif de la désaliénation mentale, comme l'indique son titre : *La remise en question : Base de la décolonisation mentale*. Un appel à remettre en question l'idéologie et les pratiques homogénéisantes imposées par la colonisation, le bras opérationnel de la mondialisation. Cet ouvrage, ancré dans l'esprit du temps, a certainement fécondé la réflexion qui a abouti à une des pierres angulaires culturelles du régime de Mobutu : l'authenticité.

Lancée historiquement en 1972, la politique de l'authenticité se voulait une véritable révolution culturelle, une réaffirmation de la spécificité de l'identité congolaise (zaïroise, à l'époque). Cette démarche était supposée être le moteur d'un processus de décolonisation mentale et de désaliénation culturelle. Ce recours à l'authenticité visait à puiser dans nos traditions des

17 Catherine COQUERY-VIDROVITCH, "Révoltes et résistance en Afrique noire : Une tradition de résistance paysanne à la colonisation", in *Travail, Capital et Société*, (Avril 1983), vol. 16, n° 1, pp. 34-63.

18 MABIKA KALANDA, *La Remise en question : Base de la décolonisation mentale*, Bruxelles, Remarques Africaines, 1967, p. 205.

éléments pouvant impulser le développement et la modernisation du pays. Concrètement, cela s'est traduit par le changement de nom du pays, des villes, et des personnes, le remplacement des termes d'adresse Monsieur, Madame par citoyen et citoyenne, l'abandon des tenues occidentales (veste pour les hommes, et jupes et pantalons pour les femmes) remplacées par l'abacost (à bas les costumes) pour les hommes, et la promotion, voire la célébration, du pagne congolais.

Cette quête identitaire, qui s'abreuvait aux sources des traditions, s'est aussi manifestée au quotidien par des gestes et pratiques aussi bien au niveau public officiel qu'au niveau privé. C'est ainsi que l'accueil des hauts dignitaires étrangers se faisait dorénavant, non plus par les habituels coups de canon, mais par des séances élaborées des chants et danses traditionnels dits révolutionnaires. De la même manière, on portait dorénavant les toasts, non pas aux convives, mais aux ancêtres en déversant quelques gouttes de la boisson à consommer par terre en leur honneur.

La promotion des chansons et danses traditionnelles était une composante centrale et emblématique de la politique de l'authenticité. Puisées dans le répertoire traditionnel du Zaïre, ces chansons et danses étaient omniprésentes dans les cérémonies officielles à tous les niveaux de l'appareil de l'État. Les provinces, les districts, les territoires, les secteurs avaient chacun son groupe-choc d'animation culturelle et révolutionnaire, selon la dénomination de ces groupes. Même les entreprises privées et paraétatiques ainsi que les universités et autres établissements d'enseignement supérieur avaient leurs groupes-chocs. Point n'est besoin de souligner que cette politique culturelle d'exaltation des traditions faisait également partie d'une stratégie de consolidation de l'autorité politique de Mobutu et de sa volonté de renforcer la conscience d'une identité congolaise commune, comme Bob White l'a bien analysé¹⁹.

Après cet examen de quelques processus d'homogénéisation et d'hétérogénéisation culturelles, penchons-nous à présent sur l'hybridation culturelle, notamment dans les langues, en musique et peinture, dans l'appropriation culturelle d'objets modernes et en religion.

Une culture hybride

L'hybridation de la culture par le mélange des apports congolais et occidentaux est à l'œuvre déjà à l'époque coloniale. Les évolués en sont l'incarnation vivante, non sans ambivalence. Comme le constatait Lomami Tchibamba, dans une publication de 1945, « ballottés entre, d'une part, les mœurs et la mentalité des indigènes qualifiés de primitifs, et d'autre part, l'européanisme, nous ne savons au juste à quel saint nous vouer »²⁰.

19 Bob WHITE, *Rumba Rules : The Politics of Dance Music in Mobutu's Zaire*, Durham, Duke University Press, 2008, p.328.

20 Paul LOMAMI TSHIBAMBA, "Quelle sera notre place dans le monde de demain", in *La Voix du Congolais* (1945), 2.

Mais les évolués ne sont pas les seuls à être à la fois sujets et objets de cette hybridation. Tous les citoyens le sont à des degrés divers. Clemens, le sociologue belge qui a étudié les ouvriers vivant dans les cités minières du Katanga, note que l'industrialisation et l'urbanisation ont « brutalement propulsé » les migrants africains dans la civilisation de la ville : « Les noirs sont aujourd'hui en quelque sorte (...) des immigrants dans la culture occidentale »²¹.

L'hybridité de Kinshasa moderne est bien capturée par De Boeck et Balaji qui la décrivent comme une « ville suspendue entre les persistantes références précoloniales, les rêves brisés du passé colonial, et les promesses non encore réalisées des futurs néo-libéraux »²². À propos des Kinois, De Boeck et Plissart notent : « Les habitants de Kinshasa luttent pour aller au-delà des fractures infligées par le monde postcolonial et les disjonctions à l'œuvre dans les mythes de la modernité de la tradition »²³. L'hybridité de Kinshasa est un mélange de son passé colonial, de sa symbiose avec le monde rural, de la modernité contemporaine véhiculée par les moyens de communication, et des apports de la diaspora qui navigue entre Kinshasa et le monde extérieur.

Langues hybrides

L'hybridation dans les langues congolaises est évidente sur le plan lexical par des emprunts au portugais (*mesa, manteka, sapatu, loso, makayabu, bendele, kopo*), à l'anglais (*bulanketi, buku, miliki, kabadì*), à l'arabe (*safari, sanduku, malaika, habari*) ou au français (*fami, dipanda, feti, popi, lopitalo*). Ngalasso a consacré une étude aux emprunts aux langues romanes en général dans le *Pende*²⁴. Il y a aussi hybridation quand il y a détournement de sens des mots étrangers (« aza danger », pour dire « ingénieux, cool, prospère ») ; de la même manière, les mots « mystique », « se retrouver », « charisme » et « boule » utilisés dans une phrase en lingala signifient tout autre chose que leur sens originel en français. Ainsi « mystique » signifie « étrange » ou « compliqué » ; « se retrouver » signifie « trouver son compte » ; « charisme » renvoie à la fois à une attitude de réserve, un habillement élégant, pendant que « boule » signifie « idée, raisonnement, réflexion ». Dans l'hybridation des langues congolaises, il y a surtout un véritable processus de métissage linguistique, comme l'a bien montré Sesepe N'sial²⁵.

21 René CLEMENS, « Le développement des sciences sociales et le Congo belge », in *Bulletin CEPSI* (1955), 31, pp. 87-96.

22 Filip DE BOECK and Sammy BALOJI, *Suturing the City : Living Together in Congo's Urban Worlds*, London, Autograph ABP, 2016, p. 330.

23 Filip DE BOECK et Marie-France PLISSART, *Kinshasa : Tales of the Invisible City*, Leuven, Leuven University Press, 2014, p. 288.

24 Mwatha Musanji NGALASSO, « Structure du Lexique Pende. Éléments d'emprunt aux langues romanes », in *La Linguistique* (1981), vol. 17 Fasc. 2, pp. 53-78.

25 Bal-a-Nsien SESEP N'SIAL, *Le métissage français-lingala au Zaïre*, Nice, Thèse de doctorat, 1978, p. 470.

Une musique et une peinture hybrides

La culture populaire est un des terrains privilégiés de la mondialisation culturelle comme hybridation. Et la musique en est une illustration remarquable. En effet, la musique congolaise dite moderne est au carrefour des influences traditionnelles et modernes, à la fois occidentales et latino-américaines. Née pendant l'époque coloniale, elle combine les rythmes, mélodies et harmonies de différentes ethnies congolaises avec les sonorités étrangères, grâce notamment à l'utilisation des instruments modernes. L'émergence de cette musique a été facilitée par l'urbanisation, l'essor de la radiodiffusion et l'implantation des studios d'enregistrement²⁶, ces deux derniers étant des techniques de communication, facteurs de la mondialisation.

Le rôle changeant de la guitare dans la musique congolaise moderne est aussi révélateur. Utilisée au départ principalement pour reproduire les sons des instruments traditionnels dans la rythmique, elle devient progressivement productrice de mélodies et d'harmonies²⁷. Dr Nico Kassanda a, dans plusieurs de ses morceaux classiques, utilisé des figures rythmiques reprenant des sons du *likembe*, un lamellaphone bien connu. Les emprunts par les musiciens congolais des sonorités des musiques étrangères, notamment celles produites par les diasporas noires (rumba, salsa, cha-cha-cha, reggae ou hip hop), confirment ce métissage typique de l'hybridation. Pourtant, même le qualificatif de cette musique comme « moderne » traduisant son ouverture au monde contemporain ne renie pas ses sources ethniques. Cela explique sans doute l'émergence d'orchestres dits traditionnels ou folkloriques (Bayuda, Kintweni, Mabele Elisi, etc.) ou encore des chansons aux sonorités traditionnelles prononcées (Eloko oyo, Manzili Manzili, Bloc Cadenas, Malu, Zenga Luketo, etc.), comme pour rappeler la matrice originelle, source d'inspiration de cette musique moderne congolaise qui a conquis toute l'Afrique.

L'utilisation du français et même de l'anglais à côté du lingala ou d'autres langues congolaises reflète le métissage linguistique en cours, c'est-à-dire l'hybridation de la musique congolaise²⁸ qui, comme l'a bien noté le philosophe camerounais Achille Mbembe, est hybride par essence²⁹. Le tam-tam et la guitare conjuguent ensemble des harmonies. L'hybridité de la musique congolaise ne se limite ni aux instruments ni aux langues utilisées. Elle est également manifeste dans les thèmes utilisés. En effet, la musique congolaise moderne est urbaine, non seulement en ce qu'elle

26 Kazadi WA MUKUNA, "The genesis of urban music in Zaire", in *African Music* (09/1992), vol. 7, n° 2, pp. 72-84.

27 Kazadi WA MUKUNA, "The Changing Role of the Guitar in the Urban Music of Zaire", in *The World of Music* (1994), vol. 36, n° 2, pp. 62-72.

28 Luanga Adrien KASANGA, "Crossing in popular music in D.R. Congo : the mixing of English in Lingala Lyrics", in *Journal of African Cultural Studies* (2019), vol. 32, n° 1, pp. 89-105.

29 Achille MBEMBE, "Variations on the Beautiful in the Congolese World of Sounds", in *Politique Africaine* (2005), vol. 4, n° 100, pp. 69-91.

est principalement produite en ville, mais aussi parce qu'elle parle souvent de la ville dans son hybridité, et des citoyens, eux aussi hybrides. Les citoyens sont à la fois sujets et objets de cette musique. La musique reflète et influence leur vécu urbain³⁰.

À côté de la musique, la peinture populaire congolaise est aussi révélatrice de la mondialisation culturelle comme hybridation. Cette peinture raconte l'histoire et le vécu quotidien des populations, qu'il s'agisse de la domination et de la violence coloniale, des rébellions après l'indépendance, de la misère urbaine, des dilemmes contemporains, du despotisme et de la corruption de l'ère Mobutu, ou des ravages du SIDA, etc. L'expérience urbaine est particulièrement intéressante dans ce cadre, dans la mesure où les peintures populaires la décrivent et l'expliquent³¹. Comme l'a montré Jewsiewicki, les portraits exhibés dans les salons des « évolués » mettent en scène des « hommes élégants en compagnie d'objets modernes de prestige de l'époque : bicyclettes, machines à coudre, etc. »³². Ces peintures ne sont pas données qu'à regarder ; elles sont aussi des déclencheurs de conversations et permettent une réflexion et un dialogue sur l'identité, la vie urbaine, « entre la modernisation coloniale et la mondialisation ».

L'image de *mami wata*, souvent représentée dans les peintures, révèle cette ambiguïté et hybridité : tête de femme/queue de poisson, esprit traditionnel/femme blanche. La belle *mami wata* peut combler l'homme qu'elle séduit des richesses matérielles, des puissances mystiques ou de chance en général tout comme apporter la ruine et même la mort pour lui ou des membres de sa famille offerts en sacrifice et en compensation/échange des biens reçus. Dans les années 2012, des images de *mami wata* qui ont circulé sur internet témoignent de cette mondialisation hybride et reflètent les perceptions et anxiétés des populations vis-à-vis des Chinois qui auraient découvert cette *mami wata* lors des travaux d'installation des câbles de la fibre optique ou des travaux de construction d'un pont, travaux réduits plusieurs fois à néant par la *mami wata*³³.

Appropriation culturelle d'objets modernes

L'analyse de la biographie sociale et culturelle des objets de la modernité permet de mettre en évidence l'hybridation en cours, à travers les significations sociales portées par ces objets et la valeur qui leur est

30 Didier GONDOLA, "O Kisasa makambo": Métamorphoses et représentations urbaines de Kinshasa à travers le discours musical des années 1950-1960 », in *Le Mouvement Social* (2003), vol. 204 n° 3, pp. 109-129.

31 Ilona SZOMBATI-FABIAN et Johannes FABIAN, "Art, History, and Society: Popular Painting in Shaba, Zaire", in *Studies in Visual Communication* (1976), Vol. 3 n° 1, pp. 1-21.

32 Bogumil JEWSIEWICKI, "Residing in Kinshasa: Between Colonial Modernization and Globalization", in *Research in African Literatures* (2008), Vol. 39, n° 4, pp. 105-119.

33 Lesley BRAUN, "Cyber Siren: What Mami Wata reveals about the Internet and Chinese presence in Kinshasa", in *Canadian Journal of African Studies* (2015), Vol. 49, n° 2, pp. 301-308.

attribuée. Prenons le cas des téléphones portables. Katrien Pype³⁴ a montré comment le téléphone portable à Kinshasa s'insère dans une dynamique sociale et culturelle des relations parentales qui facilitent son utilisation (ou non-utilisation) par les vieillards. Le téléphone peut être offert comme cadeau qui exprime et consolide l'attachement filial, tout comme il peut être échangé entre grands-parents et petits-enfants conformément à la « grammaire culturelle de la réciprocité ». Le téléphone peut aussi être utilisé par des intermédiaires plus jeunes au profit des vieillards avec lesquels ils sont apparentés ou proches.

La vie sociale et culturelle du pagne wax, cette pièce par excellence de l'élégance féminine congolaise, est significative. Cet objet de la mondialisation se trouve culturellement approprié sur le plan local. Notons que le pagne wax, indispensable et incontournable vêtement de la femme congolaise aujourd'hui, est en réalité d'origine hollandaise sur inspiration indonésienne. Depuis quelques années, le pagne wax congolais provient de plus en plus de la Chine, de l'Inde, de la Côte d'Ivoire, du Ghana, ou du Nigeria, après la désindustrialisation qui a emporté la florissante industrie textile congolaise. La valeur marchande de différents types de wax s'accompagne d'une valeur symbolique liée au prestige de son lieu de fabrication (Pays-Bas ou Chine), de son prix (100 dollars ou 10 dollars), et du statut de la personne qui est capable de se l'offrir. Par ailleurs, cet objet qui arrive au Congo d'Asie, d'Europe ou même d'autres parties de l'Afrique est transformé localement en vêtements, selon les canons esthétiques congolais inspirés à la fois des traditions vestimentaires congolaises et des tendances mondiales de la mode.

Le pagne est un moyen de communication sociale à plusieurs titres. Nous avons déjà indiqué comment il peut être un marqueur d'identité et d'expression de position sociale. Les noms donnés aux dessins, motifs et couleurs des pagnes véhiculent également des messages. Dans le cadre d'interactions entre rivales, par exemple, le port d'un pagne dénommé « loboko ya chéri » (la main de mon chéri) ou « mon mari est capable » est une déclaration d'amour au mari ou à l'amant, une exhibition de la capacité financière du mari ou de l'amant, visant à provoquer la rivale. De la même manière, le pagne « ton pied, mon pied » affirme la liberté de la femme à sortir au même titre que l'homme. L'utilisation du pagne importé d'Occident ou d'Orient dans le circuit de la dot, cette institution symbolique du mariage coutumier, c'est-à-dire de l'alliance entre deux familles élargies, est une belle illustration de l'hybridation en cours. Il est intéressant de remarquer qu'en plus du pagne, les listes de dot présentées par les futures belles-familles incluent, comme noté plus haut, de plus en plus d'objets de la modernité (casseroles, houes, couvertures, machines à coudre, costumes, chaussures, cravates, et même téléphones portables, téléviseurs, etc.).

34 Katrien PYPE, "Brokers of Belonging. Elders and Intermediaries in Kinshasa's Mobile Phone Culture", in *Everyday Media Culture in Africa. Audiences and Users*, Wendy Willems and Winston Mano, eds., New York, Routledge, 2017, p. 260.

L'hybridation en religion

L'hybridation est aussi en cours dans *Jamaa*, le mouvement messianique d'inspiration catholique, dans l'inculturation du christianisme préconisée par le Cardinal Malula, ainsi que dans l'émergence et le développement d'une théologie africaine avec une contribution remarquable et remarquée des théologiens congolais, notamment Malula, Mulago, Bimwenyi, Kā Mana. Examinons brièvement ces différents éléments. *Jamaa* est un mouvement charismatique né au début des années 50 au Katanga minier et qui s'est par la suite répandu au Kasai. Fondé par le Père Tempels, *Jamaa* veut adapter la foi et la pratique catholiques à la culture congolaise, à la philosophie bantoue, selon le titre du célèbre ouvrage du Père Tempels, *La philosophie bantoue*, basée essentiellement sur ses recherches chez les Luba du Katanga. Le corps doctrinal de *Jamaa* est catholique et met l'accent sur la famille, les relations entre les membres dont la très grande majorité des adeptes sont des couples mariés, et la signification de l'« être humain » (*umuntu*). À travers les enseignements (*mafundisho*), les membres participent à une initiation sur le « *mawazo* » (doctrine)³⁵.

Le Cardinal Malula a joué un rôle particulièrement déterminant dans l'inculturation du Christianisme au Congo. Comme il aimait à le dire : « On a christianisé l'Afrique; il faut à présent africaniser le Christianisme ». En plus de sa contribution majeure au développement de la théologie africaine, il importe de souligner, pour le moment, qu'il est le père du célèbre rite zaïrois, connu aujourd'hui comme rite congolais ayant eu un impact majeur sur l'inculturation du catholicisme en Afrique, comme l'a bien démontré Kabongo³⁶. Le rite zaïrois ou congolais vise à promouvoir « l'identité de l'Église locale dans la communauté de l'Église universelle ». Approuvé en 1988 par le Vatican, le rite zaïrois/congolais est une adaptation zaïro/congolaise de la liturgie de l'Église Catholique romaine. C'est une célébration eucharistique chantée et dansée, répondant à la culture congolaise, caractérisée par une dynamique très participative des fidèles, et l'invocation des saints et ancêtres. Le Cardinal Malula a aussi fondé une Congrégation des sœurs diocésaines vivant la consécration religieuse de manière africaine, comme l'atteste notamment leur habillement en pagnes.

La théologie africaine est également un terrain d'hybridation. Comme le remarque fort bien Gabriel Tchonang, « la théologie africaine depuis ses origines s'est inscrite dans une dynamique qui a épousé les contours de l'évolution culturelle, socio-économique et même politique du continent, et bien plus encore, a intégré quasi radicalement les évolutions internes à l'Église et à la géostratégie planétaire »³⁷. La référence à la culture africaine

35 Johannes FABIAN, *Jamaa : a charismatic movement in Katanga*, Evanston, Northwestern University Press, 1971, p. 284.

36 Edouard Flory KABONGO, *Le Rite Zaïrois*, Bruxelles, Éditions Scientifiques Internationales, 2008, p. 303.

37 Gabriel TCHONANG, « Brève histoire de la théologie africaine », in *Revue des Sciences Religieuses* (2010), vol. 84, n° 2, pp. 175-190.

est permanente et omniprésente dans ce processus de mise en cohérence du christianisme venu d'Occident avec les réalités socio-culturelles et socio-politiques de l'Afrique dans tous les courants de la théologie africaine. C'est le cas de la théologie de l'adaptation qui préconisait une prise en compte des cultures africaines dans l'évangélisation par un « laborieux pèlerinage aux sources de la pensée nègre (...) pour y découvrir les valeurs de l'âme africaine qui sont compatibles avec la foi chrétienne »³⁸, de la théologie africaine de l'inculturation, qui insiste sur une spécificité théologique africaine, ou de la théologie de la libération, inspirée de la théologie du même nom en Amérique latine, mais basée sur les traditions africaines.

Tout comme le Catholicisme, le Protestantisme au Congo est aussi un terrain fertile d'hybridation. Sarah Demart³⁹, qui a étudié le Réveil en situation postcoloniale en RD Congo et dans la diaspora, met en évidence l'enchevêtrement de doctrines et pratiques chrétiennes avec des croyances et rites traditionnels. Elle montre comment à l'ère des migrations et de la globalisation, des recompositions en cours s'inspirent à la fois des messianismes passés et présents, des évangélistes internationaux et de l'univers de la sorcellerie. Ces « territoires de la délivrance », selon le titre de l'ouvrage de Demart, couvrent, notamment, le combat spirituel, les miracles, la prospérité, etc.

Sébastien Kalombo Kapuku parle même de « pentecôtisation »⁴⁰ du protestantisme au Congo, pour caractériser cette tendance des Églises protestantes à adopter des caractéristiques pentecôtistes axées sur les miracles et l'efficacité religieuse au bénéfice d'une population confrontée à de nombreuses difficultés de tous ordres. En effet, cette théologie de la prospérité confirme la quête du bonheur sur terre sur le plan financier, matériel et social, et présuppose le combat spirituel, la lutte contre le mal incarné par la sorcellerie pouvant entraver cette prospérité. L'émergence du pentecôtisme et des Églises de réveil n'exclut pas une résurgence des croyances et pratiques de la sorcellerie. Au contraire, le discours sur le fétichisme et la sorcellerie demeure vivant dans les Églises pentecôtistes, comme l'illustre notamment le phénomène des enfants sorciers identifiés dans ces Églises. Les confessions et délivrances qui se déroulent dans certaines de ces Églises montrent des recompositions des croyances traditionnelles sur la sorcellerie et des pratiques de purification inspirées du *zebola*⁴¹. Dans certaines autres Églises, la confession et la délivrance permettent d'extirper du corps une preuve matérielle de la sorcellerie.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Sarah DEMART, *Les territoires de la délivrance. Le Réveil congolais en situation postcoloniale*, Paris, Karthala, 2017, p. 324.

⁴⁰ Sébastien KALOMBO KAPUKU, "La pentecôtisation du protestantisme à Kinshasa", in *Afrique Contemporaine* (2014), vol. 4, n°252, pp. 51-71.

⁴¹ Katrien PYPE, "Confession-cum-Deliverance : In Dividuality of the Subjet Among Kinshasa's Born-Again Christians", in *Journal of Religion in Africa* (2011), vol. 41, n° 3, pp. 280-310.

La dynamique et vibrante culture populaire pentecôtiste bénéficie également de la mondialisation électronique, comme l'attestent les études minutieuses de Katrien Pype à Kinshasa sur différentes expressions de cette culture à la radio, à la télévision, au cinéma, par le théâtre, la musique et la danse⁴².

Pour terminer

Je suis congolais, et j'ai rédigé cet article à Philadelphie en français en utilisant un Laptop Toshiba dont les pièces assemblées au Japon sont fabriquées en Chine. Même si les références citées dans ce texte proviennent de tous les continents, la prédominance théorique de l'Occident ne fait aucun doute. Une bonne partie de mes réflexions est après tout le fruit de l'école occidentale qui m'a été imposée depuis que j'ai cinq ans. C'est dire donc que la mondialisation est une réalité que nous vivons tous à des degrés divers au quotidien. Mais à côté et/ou au-delà de la circulation des capitaux, des biens et services, qui a dominé dans les études sur la mondialisation, il y a aussi circulation et échanges d'idées, de normes, de valeurs, de modes d'être et de vivre, bref de processus culturels. C'est cela la mondialisation culturelle.

Dans cet article, nous nous sommes limité à examiner certains aspects de la mondialisation culturelle en RD Congo, sous l'éclairage de trois paradigmes dominants : celui de l'homogénéisation ou uniformisation culturelle, celui de l'hétérogénéisation ou des quêtes identitaires, et celui de l'hybridation ou des mélanges d'éléments culturels d'horizons divers. Il importe de noter que les processus mis en lumière par ces trois paradigmes ne sont ni mutuellement exclusifs ni historiquement discontinus ; ils peuvent coexister simultanément à la même période dans le même espace. Nous avons pu mettre en évidence des manifestations de la mondialisation dans les cultures congolaises : dans nos manières de penser, d'être et de vivre ; dans notre musique, nos langues, nos goûts, notre alimentation ; dans nos critères de beauté, dans notre imaginaire, et dans notre vécu religieux.

Il est important de garder à l'esprit que la mondialisation culturelle en RD Congo est un phénomène ancien, datant au moins de l'époque coloniale et qui continue à ces jours, de manière intensive et accélérée, notamment en raison des moyens de transports et de communication modernes rendus plus disponibles et accessibles à un nombre de plus en plus important des gens. La question fondamentale pour nous demeure celle d'analyser les conséquences de cette mondialisation culturelle sur notre capacité, comme peuple, à forger un meilleur destin collectif. ■

42 Katrien PYPE, "The liveliness of Pentecostal Charismatic popular culture in Africa", in *Pentecostalism in Africa*, Martin LINDHART, ed., Leiden, Brill, 2015, pp. 345-378.