

CONGO-AFRIQUE

Économie – Politique – Droit – Vie Sociale – Culture

Revue mensuelle du Centre d'Études pour l'Action Sociale (CEPAS)

fondée en 1961 par les Pères Jésuites sous le nom de « Documents pour l'Action »

RÉDACTION, ADMINISTRATION ET SECRÉTARIAT

Rédacteur en Chef	Alain NZADI-A-NZADI, S.J.
Rédacteur en Chef adjoint	Germain KAMBALE MAKWERA, S.J.
Assistant à la Rédaction	Venant TEKILA KAPAMBA-ZAY
Secrétaire et Infographe	Gina INDIANG BILONGO
Marketing et Diffusion	Tricianna TSHISHIMBI NGALULA

CONSEIL DE RÉDACTION

Alphonse NTUMBA LUABA LUMU	Fredrick OGENGA
André YOKA LYE MUDABA	Ghislain TSHIKENDWA, S.J.
Augustin MBANGALA MAPAPA	Jean-Claude MASHINI D.M.
Bernard LUTUTALA MUMPASI	Luka LUSALA LU NE NKUKA, S.J.
Bertin MAKOLO MUSWASWA	Marie-Madeleine KALALA
Crispin MPULULU, S.J.	Noël OBOTELA RASHIDI
Daniel MUKOKO SAMBA	Paulin MANWELO, S.J.
Elie P. NGOMA-BINDA	Rigobert MINANI BIHUZO, S.J.
Emmanuel BUEYA BU MAKAYA, S.J.	Rufin MFITZSCHE MIKA
François KABUYA KALALA	Yves ALONI MUKOKO

BUREAUX

Adresses :

9, Avenue Père Boka, Kinshasa/ Gombe, en face du Ministère des Affaires Étrangères
Boîte postale : B.P. 5717 Kinshasa/ Gombe (République démocratique du Congo)

Site Internet : www.cepas.online

E-mail : congoafrique2@gmail.com

Facebook : *Congo-Afrique Caf*

Téléphones : +243 (0) 82.28.93.992 (Secrétariat) | +243 (0) 82.29.15.688 (Marketing)

Dépôt Légal n° UJ 3.02101-57514 | ISSN 1819-1010

Imprimerie Médiaspaul/ Kinshasa

Germain KAMBALE MAKWERA, S.J.

- Quel avenir pour l'environnement en Afrique ?** ► 1014
What Future for the Environment in Africa ?

Richard ONGENDANGENDA MUYA

- Droits de l'Homme et exigences écologiques de notre temps** ► 1017

Cet article se nourrit des convictions fortes qu'il tente de rendre pertinentes et plausibles à travers une déclinaison des révolutions qui ont permis le passage de la nature au droit de l'environnement. Il articule la globalité du drame écologique et pose la nécessité d'une nouvelle citoyenneté à travers la reconfiguration de l'espace public, la publicité du discours écologique en assumant la complexité du monde. La conjugaison des pierres angulaires de la question environnementale plaide en faveur des générations futures et appelle l'ouverture de la perspective d'une éthique environnementale digne de notre temps.

Human Rights and Ecological Demands of our Time

This article is based on strong convictions that it tries to make relevant and plausible through a variation of the revolutions that have allowed the passage from nature to environmental law. It articulates the globality of the ecological drama and poses the need for a new citizenship through the reconfiguration of public space, the publicity of ecological discourse by assuming the complexity of the world. The combination of the cornerstones of the environmental question pleads in favor of future generations and calls for the opening up of the perspective of an environmental ethics worthy of our time.

Jean Claude BATEBUA ADIKEY

- Protection de l'environnement dans le cadre de la mise en œuvre de la réforme minière n° 18/001 du 09/03/2018 : Innovations et défis du droit minier congolais de l'environnement** ► 1033

Les activités dans le sous-sol soulèvent de multiples questions des droits de l'homme au nombre desquelles, la protection de l'environnement. Pour répondre à cette problématique, il fallait envisager un nouveau régime minier devant s'assurer de la protection de l'environnement. C'est dans ce contexte qu'il convient de situer la nouvelle réforme du 9 mars 2018. Cette dernière apporte des garanties comparativement à la loi minière du 20 juillet 2002. Malgré ses innovations, le régime minier donne l'image d'une architecture inachevée. Ses faiblesses suggèrent donc des réformes en vue de son adaptation aux exigences que requiert cette protection. C'est cela qui constitue l'essentiel de cette analyse.

Protection of the Environment within the Framework of the Implementation of the Mining Reform n° 18/001 of 09/03/2018 : Innovations and Challenges of Congolese Environmental Mining Law

Activities in the subsoil raise multiple human rights issues, one of which is the protection of the environment. To respond to this problem, a new mining regime had to be considered to ensure the protection of the environment. It is in this context that the new reform of March 9, 2018 should be placed. The latter provides guarantees compared to the mining law of July 20, 2002. Despite its innovations, the mining regime gives the image of an unfinished architecture. Its weaknesses therefore suggest reforms with a view to adapting it to the requirements that this protection requires. This is the gist of this analysis.

Gédéon MULAMBA TCHOMBA

Explosion urbaine, croissance économique et conditions de vie en RD Congo : Un autre regard sur les relations entre urbanisation et développement

▶ 1046

L'étude porte un regard critique sur la thèse de la ville comme moteur de croissance économique. Des analyses faites sur la RD Congo ne révèlent aucune relation significative entre le niveau d'urbanisation (ou de concentration urbaine) et les hausses subséquentes du PIB réel par habitant. L'essor de la population urbaine n'a pas été accompagné des préalables comme l'extension de la couverture des services de base, ainsi que des nouvelles opportunités d'emplois productifs. Par conséquent, dire que la ville produit le développement est une affirmation trop générale pour être rigoureusement vérifiable.

Urban Explosion, Economic Growth and Living Conditions in DR Congo : Another Look at the Relationship between Urbanization and Development

The study takes a critical look at the thesis of the city as an engine of economic growth. Analyzes carried out on DR Congo do not reveal any significant relationship between the level of urbanization (or urban concentration) and the subsequent increases in real GDP per capita. The rise of the urban population has not been accompanied by prerequisites such as the extension of the coverage of basic services, as well as new opportunities for productive employment. Therefore, to say that the city produces development is too general a statement to be rigorously verified.

Liévin MPWO MAKOLO et Dieudonné NGELESSA MBODY-FASHI

De Kinshasa-la-Belle à Kinshasa la pouvelle : Pour une lecture transversale des problèmes environnementaux

▶ 1059

Cette réflexion montre que la mauvaise gestion des déchets est à l'origine de certains problèmes de santé publique, d'autant plus qu'elle

constitue un facteur propice à la propagation des vecteurs des germes qui menacent la santé humaine. Soumise à une urbanisation galopante et non planifiée, la ville de Kinshasa à l'instar d'autres villes africaines paraît comme un espace à risque sanitaire potentiel. Les déchets y sont mal gérés à cause du manque d'infrastructures appropriées à l'assainissement et du manque de synergie d'action entre acteurs (publics, privés) qui se traduisent par une hygiène défectueuse de l'espace urbain, le transformant en un espace épidémiogène.

From Kinshasa-la-Belle to Kinshasa-la-poubelle : For a Transversal Reading of Environmental Problems

This reflection shows that poor waste management is at the root of certain public health problems, especially since it is a factor conducive to the spread of vectors of germs that threaten human health. Subject to rampant and unplanned urbanization, the city of Kinshasa, like other African cities, appears to be a potential health risk area. Waste is poorly managed there because of the lack of appropriate sanitation infrastructure and the lack of synergy of action between actors (public, private) which results in defective hygiene of the urban space, transforming it into an epidemiogenic space.

Isidore NDAYWEL è NZIEM

Le Congo et son histoire face au défi de son devenir

▶ 1069

La fraude fiscale engendre un manque à gagner énorme dans le compte Plaidoyer sur l'importance de l'avenir, ce propos précise que l'histoire, en tant que lecture du passé, n'a d'importance que parce qu'elle contribue à l'élaboration du futur. S'agissant de la RD Congo, cette démarche exige, pour soubassement, la reconquête de la confiance en soi et l'indispensable connaissance de sa propre histoire. Car, cultiver l'anathème de l'ancestralité et minimiser l'autorité du passé, c'est se condamner à vivre de cécité. La réalité est que les Congolais, par la richesse prodigieuse de leur patrimoine, ont une contribution importante et irremplaçable à apporter dans l'évolution de l'Afrique et du monde.

Congo and its History Facing the Challenge of its Future

Pleading on the importance of the future, this statement makes it clear that history, as a reading of the past, matters only because it contributes to shaping the future. With regard to the DR Congo, this approach requires, as a foundation, the reconquest of self-confidence and the essential knowledge of its own history. For, to cultivate the anathema of ancestrality and to minimize the authority of the past, is to condemn yourself to live in blindness. The reality is that the Congolese, through the prodigious wealth of their heritage, have an important and irreplaceable contribution to make in the development of Africa and the world.

Albert BALOWE MUANZA

Place et rôle de la chèvre dans l'économie rurale au Kasai Central

▶ 1077

La Province du Kasai Central est confrontée aux nombreux défis aussi bien économiques que socio-politiques. Sa population vit dans une pauvreté préoccupante et est exposée à une insécurité alimentaire aiguë. Ainsi, au moment où plusieurs thèses concèdent à l'agriculture le rôle de catalyseur de développement économique dans les pays les moins avancés, le présent article essaie de replacer dans une perspective diachronique, la contribution du sous-secteur de l'élevage dans la lutte contre la pauvreté et l'insécurité alimentaire dans la Province du Kasai Central. Le cas de figure est l'élevage de la chèvre.

Place and Role of the Goat in the Rural Economy in Kasai Central (DR Congo)

The Kasai Central Province is facing many challenges, both economic and socio-political. Its population lives in dire poverty and is exposed to acute food insecurity. Thus, at a time when several theses concede to agriculture the role of catalyst for economic development in the least developed countries, this article attempts to place in a diachronic perspective, the contribution of cattle farming sub-sector in the fight against poverty and food insecurity in the Kasai Central Province. The case here is goats farming.

Virgile-Élie SUMAILI

Protection de la vie chez le Muvira traditionnel (RD Congo)

▶ 1097

Il existe plusieurs moyens et procédés tant préventifs, naturels, physiques que curatifs, artificiels et métaphysiques auxquels le Muvira traditionnel recourt pour maintenir sa vie en bonne forme et la perpétuer. Ceci est démontré dans cet article à partir d'une analyse qualitative qui a été possible grâce aux données collectées sur base des entretiens et de l'exploitation documentaire.

Protection of Life in the Traditional Muvira (DR Congo)

There are many preventive, natural, physical, curative, artificial and metaphysical means and processes that traditional Muvira resorts to to maintain and perpetuate his life. This is demonstrated in this article from a qualitative analysis that was possible thanks to the data collected on the basis of interviews and documentary analysis.

Secteur Appuis au développement du CEPAS

CEPAS - Basic Needs Basket (Kinshasa) : Octobre 2020

▶ 1109

Noël OBOTELA RASHIDI

Afrique-Actualités : Octobre 2020

▶ 1113

QUEL AVENIR POUR L'ENVIRONNEMENT EN AFRIQUE ?

« Quoi qu'en pensent les sceptiques, l'Afrique prospérera ! Qui que nous soyons, quels que soient nos intérêts immédiats, quel que soit le fardeau de notre passé, quelle que soit l'emprise qu'ont sur nous la mode du cynisme et la perte de foi dans la capacité humaine, égarons-nous aujourd'hui pour dire que rien ne peut nous arrêter ! »

(Thabo Mbeki, 1996)

**Germain KAMBALÉ
MAKWERA, S.J.**
Rédacteur en Chef
adjoint de *Congo-
Afrique*, Professeur
à l'Université
de Lubumbashi.
germainkambale@
gmail.com

Avec le capitalisme libéral, la science et la technologie ont été perçues comme des preuves éclatantes de la suprématie de l'homme, justifiant ainsi ses prétentions de demiurge. Enivré par ses prouesses technologiques, l'homme s'est radicalement dissocié de l'environnement naturel considéré désormais comme une réalité dominée que l'on peut soumettre à toutes les contraintes, un entrepôt que l'on peut piller à volonté. Certes, cette démarche a abouti à une croissance matérielle, mais elle accroît aussi, malheureusement, la dégradation environnementale.

Au Nord, les dangers que le développement industriel, livré aux seules lois de l'économie, fait courir à la planète et à ses habitants sont énormes. En effet, les gaz à effet de serre émis dans un pays sont rapidement mélangés à ceux d'autres pays, entraînant des conséquences incalculables sur l'homme et sur l'environnement.

L'on peut vite comprendre que la crise environnementale vient, entre autres, d'un certain mode d'habiter la Terre, d'une manière de se penser sur Terre en se donnant la légitimité de se l'approprier pour le profit d'une petite minorité. Ainsi la perspective du bouleversement climatique s'invite au banquet comme une sonnette d'alarme contraignant l'homme à renoncer quelque peu à la plupart des convictions confortables qui lui ont fait percevoir le monde comme stable et porteur de civilisation. Désormais, l'homme est invité à renoncer à la certitude de la portée illimitée de ses réalisations et de sa capacité à contrôler le monde autour de lui, confiant dans le pouvoir de la connaissance pour régler ce qui le gêne. Y renoncera-t-il ?

Le constat amer est qu'au Sud, et en particulier en Afrique, une oligarchie prédatrice (lobbyings internationaux, puissantes firmes) avec, évidemment, la bénédiction des gouvernants locaux avides du gain, accaparent les terres. Cette oligarchie exerce une forte pression sur les écosystèmes sensibles, domine la quasi-totalité de la production mondiale. Faut-il le redire, les pressions sur les terres fertiles s'accroissent, à mesure que les populations locales augmentent et que la dégradation des sols s'intensifie. Qui peut alors protéger ces populations ?

Abandonnées à elles-mêmes, ces populations sont assimilées aux déplacés de guerre ou aux réfugiés, dans un continent où « les ressources naturelles sont abondantes, notamment les biens minéraux. Ceux-ci possèdent un potentiel colossal. On y trouve par exemple, sept pour cent de réserves mondiales d'hydrocarbures connues et des quantités importantes du métal coltan, utilisé dans les téléphones portables »¹. Quel paradoxe !

L'Afrique se trouve à la croisée des chemins. Les défis y sont énormes et ne devraient pas être affrontés sans discussions, sans progrès des connaissances en la matière. Le présent numéro y apporte un éclairage utile. Jean Claude Batebua examine les mesures que le législateur congolais a prises, à travers la réforme minière du 09/03/2018, pour protéger les populations locales et l'environnement contre les conséquences nocives des ressources minières.

Une belle part est aussi réservée à la question du droit de l'environnement. Liévin Makolo l'aborde par le biais du problème de la pollution *stricto sensu* (air, eaux usées, déchets) dans la ville de Kinshasa. Dans le même domaine, Gédéon Mulamba s'attaque au cas de l'environnement urbain qui subit de fortes dégradations du fait de l'urbanisation rapide, alors qu'une part de plus en plus importante de la population habite dans les villes.

Pour traduire toutes ces belles analyses en action sur le terrain, le concours de tous les acteurs est indispensable : une volonté et un engagement politiques, une conscience individuelle et collective, une mobilisation et une réceptivité des populations, etc. Ces populations étant à protéger, les gouvernants africains doivent être capables de négocier des contrats responsables, satisfaisants, et d'en assurer l'application², d'une part. Ils doivent intégrer les coûts de gestion environnementale dans tous les contrats. Cela veut dire que les jeux coopératifs, dont tous les acteurs seraient gagnants à terme, devraient l'emporter sur les intérêts égoïstes ; l'humanité sur le commerce. En définitive, sont à préserver et à promouvoir, les valeurs principales comme le respect du vivant, la paix, l'absence des conflits, les droits de l'homme, (etc.), socle du développement durable.

1 Rapport du Programme des Nations Unie pour l'Environnement (PUNE), *L'avenir de l'environnement en Afrique 2. Notre environnement, notre richesse*, Nairobi, 2006, p. IV.

2 Lire Roy LAISHLEY, « Main basse sur les terres africaines ? », in *Afrique Renouveau*, Édition Spéciale (agriculture), 2014, p. 29.

D'autre part, l'on attend de la société civile qu'elle enrichisse ses stratégies, les développe à un niveau supérieur en fonction des nouveaux enjeux. Elle doit exiger que les représentants du peuple adoptent des lois musclées pour protéger l'avenir des générations futures. Et rien ne devrait l'arrêter !

Des initiatives qui sont prises ici et là, un nouvel esprit qui se manifeste presque partout, (etc.), montrent qu'un nouveau vent a commencé à souffler et donnent à penser qu'un avenir reluisant est possible. Contre tous les conservateurs, nous comprenons la nouveauté historique de la situation présente. Les discours sur le changement du rapport de l'homme à la nature, à l'espace et à son destin, se multiplient. La conscience de l'importance historique des enjeux environnementaux se répand au fur et à mesure que l'esprit de justice et de solidarité se réveille. Des recherches et campagnes de conscientisation insistent sur la coopération plutôt que sur la compétition. Et c'est dans un tel contexte, malgré les multiples défis, on l'a noté, que des solutions peuvent émerger. En tout cas, l'envie de refaire le monde renaît, malgré les perspectives sinistres et cyniques que promeuvent les oligarques. ■

PROTECTION DE LA VIE CHEZ LE MUVIRA TRADITIONNEL

Introduction

Virgile-Élie SUMAILI,
Enseignant-chercheur
à l'Institut Supérieur
Pédagogique d'Uvira
(ISP/Uvira), Sud-
Kivu (RD Congo).
virgisum77@gmail.com

La vie est tout ce que le *mntu* recherche. Elle apparaît ainsi, dans son vécu quotidien, comme une lutte engagée contre tout ce qui provoque la mort bien que celle-ci ne soit qu'un pas vers une vie de l'au-delà, une vie avec les ancêtres¹.

Rien d'étonnant en cela car, à en croire le *mntu*, aucun autre bien ne vaut la vie. La vie est précieuse, c'est un don de Dieu comme en témoigne le Père Tempels :

Dieu est le possesseur, l'évocateur, le renforçateur et le conservateur de la vie. Son grand et saint don à l'homme est le don de la vie. Les autres créatures qui sont, suivant la conception bantoue, des forces vitales inférieures ou supérieures n'existent, dans le plan divin, que dans le seul but de maintenir et d'accroître le don de la vie fait à l'homme².

Inscrite dans le cadre de la construction de l'anthropologie vira du vivant, cette écriture se déploie à répondre à la question : Comment le Muvira arrive-t-il à protéger sa vie et à la préserver contre tout ce qui peut la diminuer, la nuire ou la supprimer ?

Pour répondre à cette question, il convient de parcourir certaines notions. D'abord, *la notion du bien et du mal chez le Muvira*. Ensuite, celle de *la vie comme bien, sujet aux menaces et à la nuisance*. Enfin, l'analyse de *la vie en tant qu'un bien précieux, à protéger, à préserver ou à renforcer*.

En menant cette recherche qualitative, l'objectif visé est de cerner les pratiques traditionnelles des Bavira sur la protection de la vie. Pour y parvenir, nous avons mis à profit la documentation traitant de la question et organisé des entretiens libres et structurés avec certains dépositaires de la culture vira.

1 Marcel ANGANGA, « Vie et mort en Afrique noire », in *Théologiques*, vol. 19, n° 1, 2011, pp. 87-106, p. 88.

2 R. P. Placide TEMPELS, *La Philosophie bantou (1944-45)*, Éditions de l'Évidence, 2009, p. 73.

1. Notion du bien et du mal chez le muvira

Les Africains sont conscients de l'existence du mal dans la nature. La dualité du bien et du mal montre donc que toute chose présente sa face opposée. Il n'y a rien qui existe sans revers³. Tel est le principe binaire de toute chose. Le yin et le yan chinois l'illustrent bien.

Le bien se confond avec ce qui favorise ou accroît la vie, et le mal, au contraire, se définit par ce qui la diminue ou y met un terme⁴.

Ainsi, « *est bon ce qui contribue à l'éclosion de la vie, à sa conservation, sa protection, ce qui épanouit ou augmente le potentiel vital de l'individu et de la communauté. Par contre, tout acte présumé préjudiciable à la vie des individus ou de la communauté passe pour être mauvais* »⁵.

En effet, à cause de sa conception utilitaire de la religion, *la cosmologie africaine explique le bien et le mal en fonction de leur utilité ou de leur nuisance dans la vie de l'individu et de la communauté*⁶. En d'autres termes, pour l'homme africain, une action est bonne ou mauvaise, non pas en elle-même, mais en fonction de ses conséquences dans la vie non pas de l'individu premièrement, mais dans la vie de la communauté avant tout. Autrement dit, une action bonne est « bonne », non dans le sens grec qui considère le bien comme une nature en lui-même (les chrétiens considèrent Dieu comme le bien en lui-même), mais dans le sens qu'elle renforce la cohésion de la communauté villageoise. D'où aucune action n'est mauvaise en soi, excepté si elle perturbe l'ordre traditionnel établi par les ancêtres. Le « bien » de la communauté est l'idéal poursuivi dans la cosmologie africaine. C'est en faveur du bien de la communauté que les africains prient, sacrifient et cherchent à apaiser les esprits et les dieux fâchés contre eux. Mais pourquoi les ancêtres, les dieux et l'Être Suprême se fâchent-ils contre l'individu et la communauté villageoise et lui enlèvent l'harmonie ?

En somme, le bien et le mal sont relatifs et « utilitaires » dans la cosmogonie africaine. Le bien est bien, non parce qu'il est « bien » en « lui-même », mais parce qu'il a été jugé utile et profitable par les ancêtres pour la vie de l'individu et de la communauté villageoise. Le bien et le mal sont donc des réalités qui se limitent au contexte de chaque culture. C'est dans ce sens qu'une action jugée « bonne » dans un village ou dans une tribu est considérée comme « infâme » dans un autre village ou dans une autre tribu. En définitive, en Afrique, une action est bonne parce qu'elle est conforme à la tradition des ancêtres. Ces derniers étant les garants de l'ordre moral, religieux et coutumier de la communauté.

3 Adji AKLESSO, *Traditions et philosophie. Essai d'une anthropologie philosophique africaine*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 38.

4 THOMAS et LUNEAU 1977, cités par Lambert MUSEKA NTUMBA, « La conception de la vie en Afrique à la lumière de Jésus-Christ », in *Théologiques*, vol. 19, n° 1, 2011, pp. 107-132.

5 Sébastien-Joseph MUYENGO MULOMBE, « La bioéthique. Quelques perspectives africaines », in *Revue Africaine de théologie*, vol. 12, n° 23-24, (avril-octobre 1988), p. 193.

6 Paul MPINDI, « *La cosmologie africaine : fondation de l'éthique traditionnelle en Afrique* », dans Dr. Jack ROBINSON et Development Associates International, *Ethique pour la vie et le leadership*, inédit, Colorado Springs (USA), 2005, p. 50.

L'absence d'offrandes ou de communication donnait lieu à une punition alors que l'obéissance et les offrandes pouvaient valoir l'assistance des Esprits ; ce qui fait que l'idée du bien ou du mal consistait dans l'obéissance ou dans la désobéissance envers les Esprits des défunts.

En définitive, le mal est tout état, toute situation défavorable à la vie et le bien toute situation favorable, à préserver toujours quand on en a et à rechercher lorsqu'on n'en a pas. Avec l'existence du mal, la vie est donc sujette aux menaces et à la nuisance de tout genre.

Les Bavira distinguent deux sortes des maux : le mal physique et le mal moral qui sont intimement liés, comme l'explique Kwibe Kasse : « Le mal physique est une privation de la santé. Ainsi, par exemple, un homme malade est un homme diminué(...) Tout ce qui arrive à l'homme en tant que mal physique a sa cause dans le mal moral. C'est pourquoi, quand un homme tombe malade, on cherche à savoir d'abord l'origine de ce mal ».

Cette question de l'origine du mal qui préoccupe le Muvira dans son existence quotidienne fut une question controversée au centre du débat chez les philosophes occidentaux. Comme les Bavira eurent du mal à l'élucider, chez les philosophes occidentaux l'on trouve la même difficulté à comprendre la question de l'origine métaphysique du mal comme mal en soi dans l'existence humaine.

Paul Ricœur, philosophe français, parle de l'origine du mal en des termes appropriés à partir des mythes bibliques de « chute ». Pour lui, le mal se pose et il procède. Certes, c'est à partir du mal, comme position, que se découvre l'aspect contraire du mal comme accomplissement de la faiblesse. Néanmoins, ce mouvement de la faiblesse qui cède, symbolisée dans le mythe biblique par la figure d'Ève est coextensif à l'acte par lequel le mal arrive. Il y a comme un vertige qui, de la faiblesse, conduit à la tentation, et de la tentation à la chute. Ainsi, le mal, au moment même où l'on avoue qu'on le pose, paraît naître de la limitation même de l'homme par la transition continue du vertige. C'est cette transition de l'innocence à la faute, découverte dans la position même du mal, qui donne au concept de faillibilité toute son équivoque profondeur. La fragilité n'est pas seulement le « lien », le « point » d'insertion du mal, ni même seulement « l'origine » à partir de laquelle l'homme déchoit ; elle est la « capacité du mal ». Dire que l'homme est faillible, c'est dire que la limitation propre à un être qui ne coïncide pas avec lui-même est la faiblesse originare d'où le mal procède. Et pourtant, le mal ne procède de cette faiblesse que parce qu'il se pose⁷.

Faute d'une pensée rationaliste sur le mal, comme celle de Paul Ricœur, pour le Muvira la question du mal se trouve au devant de sa conscience phénoménologique transcendantale. Et cela, de façon quotidienne et permanente comme un phénomène qui procède et se pose et qui appelle une réponse existentielle. Le mal façonne l'existence du Muvira et le projette dans l'avenir.

⁷ Paul RICŒUR, *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité*, Paris, Aubier, 1988, p. 162.

2. La vie, un bien sujet aux menaces et à la nuisance

La vie est le bien suprême, le plus précieux des présents, dont il faut par tous les moyens assurer la pérennité. Sa destruction relève de la fatalité. La vie, également nommée force vitale par le Père Placide Tempels⁸, se reçoit et s'acquiert. C'est pourquoi, elle exige renforcement, protection et croissance en cas de menace ou de diminution.

La recherche continuelle de l'équilibre, de l'harmonie dans la vie de l'homme africain pose la question de l'origine ou de la cause du désordre, du mal qui brise la vie harmonieuse souhaitée. En d'autres termes, il faut se demander pourquoi l'harmonie, dans la vie de l'individu et de la communauté africaine, est souvent brisée par la maladie, la souffrance, les calamités naturelles et la mort ? Quelle est l'origine, sinon, la nature, du mal physique, social et religieux qui affecte l'homme ?

Pour faire court, nous affirmons avec Souleymane Bachir Diagne⁹ que « le muntu, l'être humain, est vivant et fort de ses liens à la divinité, à son clan, à sa famille, à ses descendants, comme il est fort et vivant de son patrimoine et de sa terre, de ce qu'elle porte et de ce qu'elle produit, de ce qui y pousse ou y vit ».

Le Pape Benoît XVI¹⁰ exprime mieux cette idée quand il écrit :

Sur la vie humaine en Afrique pèsent de lourdes menaces. Il faut déplorer, comme ailleurs, les ravages de la drogue et les abus de l'alcool qui détruisent le potentiel humain du continent et affligent surtout les jeunes. Le paludisme ainsi que la tuberculose et le Sida, déciment les populations africaines et compromettent gravement leur vie socio-économique. Le problème du Sida, en particulier, exige certes une réponse médicale et pharmaceutique. Celle-ci est cependant insuffisante, car le problème est plus profond. Il est avant tout éthique.

Il convient, en fait, de noter que le Muvira a toujours peur du problème. Dans son parcours migratoire, il déménageait ou il quittait le milieu dans lequel il vivait chaque fois qu'un conflit ou un problème surgissait. Il exprime cela même dans sa danse qui traduit son évitement du problème. Donc il a du mal à rendre le mal contre le mal pour protéger sa vie. Il préfère plutôt l'évitement. Toutefois, lorsqu'il se décide à faire face à celui qui l'agresse, il est très dangereux. C'est comme qui dirait : « Le mouton a peur du loup, mais lorsqu'il se fâche il est comme un lion ».

Est pire tout acte qui éteint la vie, car celle-ci est considérée comme un trésor hérité des ancêtres.

8 Cet auteur affirme que la conception de la vie chez les Bantous est centrée sur une seule valeur, une valeur suprême : la force vitale, synonyme de la vie, de la force ou du vivre fort, p. 28.

9 Souleymane BACHIR DIAGNE cité par Marcel ANGANGA, *Op. cit.*, p. 102.

10 Pape BENOÎT XVI cité par KIMBEMBA KAHYA, *La réception des actes intrinsèquement mauvais d'après Bernard Häring*, mémoire de licence, Université Catholique du Congo (UCC), Kinshasa (RDC), 2012. En ligne <https://www.memoireonline.com>. Consulté le 15/08/2018.

3. La vie, un bien précieux à protéger, à préserver et à renforcer

Précieuse et sacrée, la vie pour l'Africain exige des soins : entretien, renforcement, accroissement, perpétuation, etc. Chacun doit y veiller, personne ne peut s'y déroger¹¹. D'où il vaut mieux la protéger, la préserver ou la renforcer. Ainsi, l'Africain lutte-t-il pour la protection et l'épanouissement maximal de sa vie individuelle et communautaire¹².

La croissance et la protection de la vie se conforment à plusieurs pratiques. Celles-ci vont de l'alimentation jusqu'à la socialisation, en passant par tous les autres soins servant à protéger, à restaurer, à consolider l'existence moyennant bien souvent une large solidarité au sein du clan, l'enfant étant considéré comme un bien communautaire précieux plutôt que privé¹³.

Pour le Muvira, une fois la vie (*bulaamu*) reçue, elle est assurée par des relations harmonieuses entre les vivants et l'Être Suprême, *Kabeja Mpungu* ; entre les vivants et les morts, les *bifwa* ou *mizimu ya bashukulu* ; et les vivants entre eux. Et toute atteinte à cette harmonie constitue une sérieuse menace à l'intégrité de ce *bulaamu*¹⁴. Lorsque la vie était menacée par des maux physiques, psychologiques ou autres, tout était mis en œuvre pour la soigner, la préserver, la sauver. Outre la médecine traditionnelle, la divination, les sacrifices, les rites de toutes sortes, et même la sorcellerie étaient mis à contribution pour redresser la vie¹⁵.

Le Muvira croit en la vie, c'est ainsi qu'il travaille pour son renforcement et sa croissance. Il la protège et la défend jusqu'à son dernier souffle. Il cherche également à la protéger en tout lieu : sein maternel, terre, au-delà.

La vie chez le Muvira reste le bien le plus précieux. Une personne ne devrait mourir que pendant la vieillesse. Lorsque le Muvira trouvait un danger quelque part, il déménageait directement, car il craignait viscéralement la mort.

En craignant la mort, il devait se protéger. Selon sa conception, mourir jeune n'était que l'œuvre de la sorcellerie. Ce qui revient à dire que la maladie seule, sans force maléfique, ne peut conduire à la mort. C'est pourquoi, le Muvira consultait souvent les devins pour savoir la cause d'une mort intervenue avant la vieillesse.

Cependant, ce qui est paradoxal est que lors du discours funèbre traditionnel prononcé le jour de la levée de deuil d'une personne ordinaire¹⁶, le Muvira dit toujours : « *Mwenekilage* [ici l'on cite le nom du clan du

11 Joseph BONGANGO, *L'étude des interdits chez les Mongo. La rencontre entre l'éthique Bantu et la morale chrétienne*, Paris, Publibook, 2012, p. 155.

12 Lambert MUSEKA NTUMBA, *Op. cit.*, p. 128.

13 *Ibid.*, p. 112.

14 MASKINI KABEBE, « Le 'Bulamu' ou concept 'Vie' chez les Vira-Fuliiru à travers quelques rites pré et post-natals », in *Revue Buguma*, (Sd), pp. 28-38.

15 S.J. MUYENGO MULOMBÉ, *La bioéthique en Afrique. Pourquoi, Pour qui, Comment ?* SL, Editions Universitaires Européennes, 2012, p. 120.

16 Par personne ordinaire, il faut entendre tout père ou toute mère Muvira, à l'exception du kolo (ou roi).

*défunt] asabona mulozi, bulya bulozi busabona kolo ka né bugabona mwenekilage ? Ni bubulya buhanya bwé benekilage né benekilage ne bwakoombà »¹⁷. (Traduction : Le membre du clan tel [par exemple : Mwenelabwe] n'incrimine aucun sorcier. Cette sorcellerie que le roi n'a pas découverte, serait-ce le membre du clan tel (par exemple : mwenelabwe) qui la décèlerait ? C'est cette fatalité qui a toujours poursuivi les membres de tel et tel clans qui vient encore une fois de frapper ». Ainsi, le Muvira impute-t-il au *buhanya* (le malheur poursuivant la famille) la cause de toute mort avant la vieillesse¹⁸. Est-ce par sagesse qu'il le fait ou par lâcheté ? Il dit encore : *bulwazi buzibukwa, lufù lusibukwi* (Traduction : Seule une maladie peut être soignée chez une personne ordinaire ; la mort est insoignable).*

3.1. Protection de la vie du fœtus dans l'utérus

Chez les Bavira, il existe trois façons de protéger l'enfant qui est dans l'utérus pour permettre son plein développement jusqu'à la naissance. Il s'agit de :

- La protection par les amulettes : le fœtus ou la grossesse est protégé(e) par les amulettes pour éviter l'avortement ou la destruction de cette grossesse par d'autres personnes ou des forces maléfiques étrangères.
- La protection par précautions à prendre, telles que le changement du régime alimentaire et la privation des travaux lourds à un certain âge avancé de la grossesse. Disons à ce sujet qu'à partir du sixième mois, la continence est exigée des futurs parents et tout rapport sexuel en dehors du foyer est prohibé.
- La protection par observance des interdits, particulièrement les interdits sexuels. Elle consistait en la prise de la potion susceptible d'éviter les conséquences néfastes de l'acte. Cela pouvait s'appliquer aussi bien à l'homme qu'à la femme, selon le cas, en cas de transgression de ces interdits. Sur ce point, on peut également relever l'utilisation des médicaments dits « *miti ye mahiinga* »¹⁹, pour protéger le fœtus ou l'enfant à sa naissance. Lorsqu'un parent, le père ou la mère, a commis l'adultère ou soit qu'il (elle) a enfreint d'autres interdits sans la protection ou la prise de la potion, l'enfant risque de mourir ou d'avoir des problèmes de santé. Et si c'est la mère qui a triché sans se dénoncer, elle risque de mourir avant ou après l'accouchement.

En fait, dès l'annonce de la grossesse, tout le clan prend en charge cette nouvelle vie, qui attirera son attention depuis ce stade embryonnaire

17 Virgile-Élie SUMAILI DUNIA, « La mort et le deuil chez les Bavira. A la croisée des discours, de la symbolique et de la sémiotique », dans Augustin RAMAZANI BISHWENDE et Dieudonné MU-HINDUKA DI-KURUBA (dir.), *Les Bavira du Sud-Kivu (RDC), Histoire, culture et renaissance d'un peuple bantou*, Paris, L'Harmattan, 2018, p. 159.

18 Chez les Bavira, la vraie vieillesse est celle d'une personne qui a déjà des arrières petits-enfants et qu'on commence à exposer au soleil de temps en temps pour la réchauffer.

19 Mahiinga c'est ce qu'on appelle « sanga » en Kiswahili.

jusqu'au soir du grand voyage au pays des ancêtres. Au stade prénatal, le rôle principal de guide et d'encadreur est laissé à la grand-mère.

La future mère évitera également de s'approcher du cimetière et de prendre part à des rites funèbres, de peur que les *biswaasi*²⁰ et les *mizimu mikuluzano* (esprits maléfiques) ne compromettent la vie ou l'évolution normale du jeune être. Outre qu'ils doivent se garder de toute colère et de tout ressentiment entre eux, les futurs parents sont encore tenus à entretenir de bonnes relations avec les *bifwa* et les *mizimu ya bashukulu* (mânes des ancêtres). L'observance de ce code est de stricte rigueur, sa transgression étant censée entraîner des conséquences souvent néfastes sur le développement de la grossesse ou au moment de l'accouchement.

C'est ainsi que toute altération de la santé de la future maman, la moindre complication à l'accouchement ainsi que certaines maladies infantiles sont automatiquement attribuées à la non-observance de ces interdits ou alors à la malveillance du sorcier. En cas surtout d'adultère, *buheza*, une confession publique de l'homme ou de la femme coupable est de rigueur, avec dénonciation de tous les partenaires. C'est seulement après cette confession que la potion des *bahuumbwa*, sages-femmes, contre le *buheza*²¹ peut révéler son efficacité.

3.2 Protection de la vie de l'homme sur terre

À la naissance, l'enfant vira continue à bénéficier de la protection à la fois de ses parents et de toute la communauté. D'abord, l'accouchement doit se faire de la manière la plus attentive possible pour que l'enfant quitte le sein maternel indemne.

À ce sujet, Westermann rapporte la prière souvent dite pour le bien du nouveau-né : « *Que l'enfant qui est venu au monde demeure sain, nous maudissons la maladie, nous maudissons les ennuis, qu'il soit obéissant et fort et apporte la prospérité à la maison dans laquelle il est né* »²². C'est cette croyance qui sous-tend la pratique des rites constatée dans la vie du Muvira ainsi que les prières qu'il adresse à la fois aux ancêtres, aux *bifwa* et à Dieu. Parlant de rites, il faudra retenir que dans la tradition vira dès que le nouveau-né arrive au monde, l'enfant, fille ou garçon, ayant atteint l'âge de puberté doit être soumis à l'initiation²³.

Lorsque l'enfant né, la *muhuumbwa* – singulier de *bahuumbwa* (sage-femmes) – principale, prend soin de lui en inspectant son nez, sa bouche, ses oreilles et en les nettoyant pour lui faciliter une respiration aisée²⁴.

20 MASKINI KABEBE, *op. cit.*, 1987, p. 31.

21 *Ibid.*

22 D. WESTERMANN, cité par E. DAMMANN, *Les religions de l'Afrique*, Paris, Payot, 1964, p. 162.

23 NDAGA MUNYANGALI, *Le symbolisme et la sémantique de la danse traditionnelle vira*, mémoire de fin de cycle de Philosophie, inédit, Grand Séminaire St. Mbagu-Tuzinde, Cibanda Mpungwe, Kabare (RDC), 1993-1994, p. 18.

24 MASKINI KABEBE, *op. cit.*, 1987, p. 34.

Le placenta est ensuite enterré en secret devant la maison où a lieu l'accouchement, du côté droit ou gauche de la porte selon qu'il s'agit d'un garçon ou d'une fille.

Ce geste traduit à la fois une rupture avec le lien maternel et la destruction de ce lien qui attachait l'enfant à une seule personne, un seul foyer et un transfert des relations de la mère vers la famille et le clan. C'est pour dire que l'enfant est devenu la propriété de tous, dans une communauté plus large, plus étendue²⁵. Pour sa part, P. Erny²⁶ rapporte :

En Afrique-noire, le placenta et le cordon sont organiquement liés au nouveau-né. Comme ils servent, d'autre part, aux phénomènes mystérieux de la gestation, ils baignent dans une atmosphère de sacralité, donc d'ambiguïté. Ils devront être soustraits à toute entreprise malveillante, cachés et enterrés dans un endroit secret, afin qu'aucun maléfice ne puisse être exercé par leur intermédiaire.

A G. Dieterlen²⁷ renchérit :

Les signes de l'enfant qui vient de naître sont préalablement inscrits dans son placenta. À ce titre, l'organe est la garantie de sa vie intra-utérine ; son action directe cesse, mais le symbole demeure même après son expulsion. Le nouveau-né est vivant, son placenta est, et reste, son jumeau vivant.

Après l'accouchement, la maison où s'est déroulée l'opération est transformée en lieu de réclusion pour la mère et son enfant (bébé). Les visites y sont sélectives et limitées, surtout défendues aux femmes en état de menstruation, celles s'étant livrées la veille à des rapports sexuels, licites ou illicites ; ou aux femmes réputées de mauvais œil. Un feu y est allumé et entretenu nuit et jour, pendant toute la période de maternité, *buyyéele* ²⁸. Ce feu, qui ne peut alimenter d'autres foyers, symbolise la permanence et la continuité de la vie dans cette maison. Six à sept jours après l'accouchement, la mère et la sage-femme doivent surveiller la chute du *koondo*, le petit reste du cordon ombilical. Négliger cet aspect peut entraîner des conséquences fâcheuses à la vie entière et à l'avenir du jeune enfant, particulièrement l'enfant masculin, car si lors de sa chute le nombril effleure son sexe, il restera toute sa vie durant *kalébè*, c'est-à-dire sexuellement impuissant, et aucune thérapeutique, en dehors de l'inceste maternel, ne saurait le sauver.

La chute du *koondo* sonne la fin des interdits du *buyyéele*, ainsi que celle de la réclusion de la mère et de sa gardienne. Ce *koondo* est précieusement recueilli et secrètement mis en terre. Toutefois, avant tout les *bahuumbwa* sortent effectuer un petit tour dans la campagne avec la jeune mère :

25 *Idem.*, *Le Muvira face à la mort. Approche anthropo-philosophique, mémoire de fin de cycle en philosophie*, inédit, Cibanda Mpungwe, Grand séminaire Saint Baganda-Tuzinde, Kabare (RDC), 1984-1985, p. 12.

26 Cité par Sébastien MUYENGO MULOMBE, *Op. cit.*, 2012, pp. 56-57.

27 *Ibid.*, p. 57.

28 MASKINI KABEBE, *Op.cit.*, 1987, p. 35.

Kuhiza koondo. Celle-ci prend sur le dos un panier, *kasheelo*, contenant une serpette, *mugùshù*, une houe, *fùka*, une hache, *mbàshà*. Au retour, il s'y ajoutera un tas de bois, *nguni*. Un comité de réception se met à l'attente du groupe à l'entrée de la maison où une sage-femme tente d'asperger d'eau la jeune mère qui devra tout faire pour l'esquiver.

Ce jeu, pour les avertis, n'en est pas du tout un. Il s'agit tout simplement d'un rite consistant à stimuler le combat pour la vie. Ces outils qui sont en même temps des armes signifiant à l'enfant que la vie est un combat où il faudra batailler dur et ferme contre l'hostilité à la fois de ses semblables et de la dame nature. Les acrobaties, en revanche, traduisent la somme de ruses et d'adresses que devra déployer le jeune enfant pour venir à bout de dures épreuves de la vie. Ainsi, lui apprend-on que la vie n'est pas un divertissement, mais plutôt un combat, une lutte, un fruit d'efforts. Une question à se poser : c'est la mère qui doit esquiver l'eau que lui jette la sage-femme restée à la maison ; l'enfant est absent, voire inconscient de ce jeu. Cet apprentissage est-il alors pour la mère ou pour l'enfant ? Plus encore, pour une femme qui a eu plusieurs accouchements, répète-t-elle le même exercice ?

La mise en terre du cordon ombilical terminée, un jeune bananier est planté sur le tumulus pour en indiquer l'emplacement. Ce bananier symbolise puissance et richesse, mais aussi fertilité, pérennité et espoir. À l'instar du bananier, la nouvelle vie ne s'éteindra pas sans laisser de nouvelles pousses. Cette vérité est corroborée par le proverbe : "*Haikuba mugogo hazivyuka hitunu*", signifiant : là où meurt un bananier surgit un rejeton.

Le *koondo*, le *ngovi*, le *kashaaja*²⁹ sont censés détenir une puissance mystérieuse. En fait, toute la puissance potentielle et le secret du développement de la nouvelle vie se trouvent dans ces éléments. Il faut alors craindre leur détournement par les forces hostiles qui s'en serviraient pour détruire la nouvelle vie ou même toute autre vie.

Ces rites de protection du nouveau-né sont perceptibles également lors de la naissance des jumeaux, et dans ce dernier cas, ils sont encore plus pompeux et significatifs que ceux d'un enfant ordinaire³⁰.

On ne le dira jamais assez, le Muvira reconnaît explicitement que la vie est un don de Dieu, *Leeza*, *Kabezya Mpuungu* et non le résultat d'un referendum. C'est un simple bienfait de l'Être Suprême. C'est pourquoi, c'est à lui qu'il adresse en priorité sa reconnaissance, et c'est de lui qu'il implore d'abord la bénédiction avant de recommander le nouveau-né à la bienveillance des ancêtres vivants et défunts. Pour tout dire, la question de protection de la vie de l'homme vivant sur terre est complexe. Ainsi, pour maintenir sa vie, le Muvira recourt-il à plusieurs moyens, à savoir :

²⁹ Terme spécifique qui désigne uniquement le sang maternel qui coule lors de l'accouchement. Le sang tout court se dit en kivira : « *muko* ».

³⁰ Par jumeau, le Muvira entend aussi bien la naissance concomitante de deux ou plusieurs enfants que paradoxalement la naissance d'un seul enfant qui sort du sein maternel par les pieds ou avec un cordon ombilical enroulé autour du cou. Ce dernier cas est ainsi considéré comme un jumeau unique.

l'éducation à la vie, les moyens de défense, les moyens de survie, les moyens de prévention et de guérison et la protection par évocation des êtres spirituels.

Pour éviter d'entraver la marche de l'univers et son équilibre, l'initiation, comme éducation du mode de vie du citoyen, se veut indispensable pour tout Africain³¹. A ce propos, le Muvira, dans le temps, organisait une initiation à la vie appelée *buteende* ou *bwààli* (pour les garçons) et *kibuka kye basika* (pour les filles)³². L'initiation se présentait alors comme un cadre privilégié pour l'éducation et la préparation du (de la) pubère à la vie adulte.

L'œuvre éducatrice consiste à accompagner les enfants jusqu'au mariage qui est l'étape primordiale de la vie. Pour y arriver, les enfants sont priés de s'autodiscipliner, c'est-à-dire de mener une vie ascétique. C'est ainsi que l'esprit de travail, de partage, de collaboration et de coresponsabilité, l'esprit d'entraide, de solidarité, de générosité, d'obéissance et de respect entre les hommes est à cultiver courageusement. Les garants de cette fonction éducative sont les grands parents, les oncles paternels, les tantes paternelles et maternelles et les parents spécifiques.

*L'initiation dans tous les rites négro-africains est la grande école où l'homme apprend ce qu'est la vie et ce qu'est la mort, c'est-à-dire la vérité sur son propre destin. L'homme est une destinée, un projet en perpétuel accomplissement, qui se construit lui-même se conquiert à l'existence*³³. Chacun cherche à conserver la vie et ainsi il exerce une activité productive qui permet à d'autres de subsister : la pêche, la forge, la chasse, l'agriculture, la vannerie, la sculpture, etc.³⁴.

Il s'organisait aussi, à l'intérieur de chaque société traditionnelle, des moyens de défense et de survie sous l'œil vigilant des anciens et des prêtres traditionnels. Cette organisation des moyens de défense était une lutte sans cesse renouvelée qui, en assumant la prospérité et l'accroissement du groupe, a fini par se transformer en code moral assuré par des sanctions surnaturelles. Ce code moral, désormais adopté par la société tout entière, est ritualisé et transmis de génération en génération, devenant ainsi la loi des anciens à laquelle chacun est appelé à se conformer comme étant pour lui une sorte de discipline de la vie sociale³⁵.

Le Muvira plantait certains arbres chez lui qui renfermaient les vertus susceptibles d'éloigner ou de conjurer les démons et autres attaques des méchants. C'est cela que le Muvira appelle *ngago ye mweego* (protection de la vie). Ceci peut encore se faire par l'utilisation de certaines racines des

31 Adji AKLESSO, *op. cit.*, p. 39.

32 Deux types d'éducatrices à la vie peuvent être distingués chez les Bavira : d'une part l'éducation des enfants pour les préparer à la vie des adultes ; d'autre part l'éducation des nouvelles mariées pour bien préserver leur mariage.

33 Engelbert MVENG, « Essai d'anthropologie négro-africaine : la personne humaine », in *Cahiers des religions africaines*, n° 12, (Janvier 1978), pp. 85-96, p. 90.

34 NDAGA MUNYANGALI, *op. cit.*, p. 3.

35 Adji AKLESSO, *Op.cit.*, p. 52.

plantes pour faire peur à tous les ennemis ou les semailles de certaines herbes dans sa parcelle pour entraîner de faux pas aux mauvais ou pour faire dévier la foudre qui lui est destinée.

Le *bwaanga* (ce qu'on traduit par remède magique) ne doit pas nécessairement, d'après eux, être appliqué ou collé à la plaie ou au membre malade. Il n'a pas en premier lieu un effet thérapeutique local, mais il renforce, il augmente directement la force vitale, ou l'être même³⁶.

En définitive, il faudra préciser que cette protection peut se faire de plusieurs manières : par amulettes, par tatouage, par ingurgitation de potion, par onction, par lavement, par incantation, etc.

3.3 Protection de la vie des ancêtres dans l'au-delà

Le Muvira pense que la vie dans l'au-delà est éternelle, et il dit : *Gùlù léèngò, kuzimu ne nduulo* (la vie sur la terre est passagère, celle de l'au-delà est éternelle)³⁷. Pourtant, nous avons déjà dit qu'en Afrique, *vie et mort* sont inséparables. Il peut arriver aussi au *muzimu* de mourir à partir du village des ancêtres. Cela n'est cependant possible que lorsque toute sa lignée disparaît. Il n'est plus dès lors reconnu par personne, à cause de l'extinction de sa lignée. Pour exprimer cela, le Muvira se plaint : *Nasigala ngè kilíúndí mu bulaambo* (Je suis resté seul comme un tronc d'arbre dans un espace vide et plat). Or, la continuation de la vie dans l'au-delà est fonction de la progéniture comme cela est déjà signalé. L'ancêtre vit au travers de vivants de sa lignée qui lui offrent régulièrement des sacrifices, lui rendent un culte contribuant au maintien de sa vie dans l'au-delà. Lorsque ces derniers n'existent plus, le *muzimu* ne peut plus subsister. Il meurt alors définitivement. C'est pourquoi, le Muvira veut toujours avoir une nombreuse progéniture afin de garantir sa vie éternelle après la mort, car mourir sans progéniture, c'est mourir totalement puisqu'on est retranché de la chaîne des vivants. La fécondité est donc ici la première condition d'une existence réussie et d'une survie assurée³⁸. Toute personne sans enfant est fortement stigmatisée, c'est un enfant, *mwaana*, parmi tant d'autres, un vaurien, *kifwata*. Pour illustrer ce qui précède, le Muvira traditionnel enterre une femme stérile, *nguumba* avec un morceau de bois. D'où l'adage : *Muhongolo gwe ngúingò ne wage mwaana* ([Pour une stérile] la planche du lit est son enfant). Quelle façon ignoble (grossière) de se moquer d'une femme stérile ! En outre, il dit : *Kibelo kitukule asi ngé mwaana* (traduction littérale : une belle cuisse rouge (brune) n'est pas comme un enfant). Cela signifie que la beauté d'une femme stérile n'a aucune importance ou valeur. La beauté d'une femme, c'est plutôt sa progéniture qui est une grande richesse pour la famille. Ce dicton ne s'écarte pas de propos de Thomas et Luneau lorsqu'ils

36 R.P. Placide TEMPELS, *op. cit.*, p. 29.

37 JUMATANO MWIRIRI, *L'impact des contacts extérieurs sur la société traditionnelle vira (XVII^e siècle à nos jours)*, TFC, Histoire, ISP/Bukavu, Bukavu, 1986-1987, p. 31.

38 S. J. MUYENGO MULOMBE et Dr. Evariste LIKINDA, *La biéothique en Afrique. Pour qui et par qui, pour quoi et comment ? Bioethics in Africa. For whom and by whom, why and how?* Kinshasa, CRP, 2017, p. 41.

notent que la stérilité est la négation de la féminité et de la vie et que la femme stérile est infâme³⁹.

Pour clore ce point essentiellement consacré à la protection de la vie, il sied de retenir définitivement que dans le sein maternel, la vie est protégée pour que l'enfant naisse ; une fois l'enfant né, sa vie est protégée pour qu'il meure à l'âge de vieillesse et qu'il immortalise ainsi sa vie dans l'au-delà.

Conclusion

La sacralité de la vie chez le Muvira et chez le muntu, en général, explique tous les soins et toute l'attention portés à celle-ci. Toutefois, il va sans dire que dans la vie actuelle du Muvira, écartelée entre tradition et modernité, point n'est besoin de recourir à l'un ou à l'autre aspect uniquement pour protéger la vie, mais il faut plutôt concilier les deux.

Dans ce sens, l'important n'est pas seulement, d'encourager le natalisme pour assurer sa survie dans l'au-delà, mais c'est de se rassurer aussi que l'on dispose du nécessaire pour garantir la vie de ses enfants. Dans le cas contraire, ce serait de la peine perdue. D'aucuns justifient la pratique nataliste par le taux de mortalité infantile élevé enregistré en Afrique, mais ignorent que la pauvreté reste la cause principale de ce fléau. Si beaucoup d'enfants meurent, cela ne peut-il pas être la conséquence d'une vie misérable qu'ils mènent ?

À dire vrai, la question de la vie reste complexe et compliquée pour la simple et bonne raison que la vie n'est pas seulement le fait de vivre ou d'exister, mais c'est aussi et surtout le fait de bien vivre. Ce qui revient à dire que chez le Muvira, avoir la vie, c'est rester en paix⁴⁰, c'est être en harmonie avec les autres ; bref c'est être à l'abri de menaces de la vie et c'est disposer du nécessaire pour vivre. C'est dans cette perspective que Monseigneur Muyengo Mulombe⁴¹ affirme que « la terre, c'est la vie ». Chaque peuple est identifié à sa terre. Elle est la mère nourricière, *alma mater*, lieu de vie et de mort. C'est cela qui justifie l'attachement du muntu à sa terre natale où il veut toujours être enterré. Malheureusement, le Muvira semble ne pas prendre ce point de vue avec beaucoup de considération, car il fait montre d'incapacités énormes de conserver sa terre qui est, pourtant, le socle ou le point d'ancrage de sa vie.

Pour terminer, il convient, de nos jours, de récuser la conception imputant à la seule sorcellerie toute mort en bas âge. D'où la nécessité de relativiser la notion de protection de la vie, car la meilleure façon de protéger sa vie est celle de la sécuriser socialement, économiquement, physiquement, moralement et spirituellement. ■

39 Louis-Vincent THOMAS et René LUNEAU, *Les Religions d'Afrique Noire : textes et traditions sacrés*, Paris, Fayard/Denoël, 1969, p. 185.

40 C'est ce qui fait que le Muvira fuit toujours les problèmes (Cf. son parcours migratoire et sa manière de danser avec les mains).

41 S.J. MUYENGO MULOMBE, *op. cit.*, p. 63.