



LES ÉMIGRÉS DE 1954

Je ne suis pas UN HOMME LIBRE

De la surpolitisation à l'antipolitique, quelques remarques en marge de l'histoire du mouvement ouvrier à l'Union minière du Haut-Katanga (UMHK) et à la Gécamines, 1920-1996⁽¹⁾

*Donatien Dibwe dia Mwembu, professeur d'Histoire,
Université de Lubumbashi, République Démocratique du Congo
Bogumil Jewsiewicki, professeur d'Histoire, Université Laval, Québec, Canada*

Introduction

Il pourrait être utile de commencer cet article par un rappel que la notion de 'mouvements sociaux', si importante pour la recherche et pour l'action sociale de gauche dans les années 70, a depuis quelques années cédé du terrain au concept de 'société civile'. Dans les années 70, en particulier en Amérique latine - et c'est la direction que donnaient à ce concept ses principaux protagonistes, André Gunder Frank, Marta Fuentes, Alain Touraine - le mouvement social avait une portée politique révolutionnaire. Par contre, le concept de société civile a émergé à la fin des années 80 pour qualifier la résistance sociale, les formes d'organisation qui donnent à la société une capacité de maintenir ou de créer une autonomie, d'échapper à l'Etat. Dans ce sens, mouvement social et société civile ne correspondent pas, ne désignent pas les réalités sociales similaires. Le mouvement so-

cial, sans nécessairement l'être au départ, tend à devenir une forme d'action structurée, à s'institutionnaliser et surtout à unifier sous une même direction les masses. Par contre, la force de la société civile, telle qu'on la 'découvre' dans les années 80, réside dans une multitude de formes d'organisation, une multitude d'institutions sociales à faible institutionnalisation et qui, de ce fait, échappent à l'Etat de loin plus efficacement que les institutions de mouvement social telles que les organisations étudiantes, les syndicats, etc. Dans le mouvement social, il n'y avait pas de place pour les Eglises, au moins en dehors de la réflexion des chercheurs et activistes musulmans, alors que le religieux offre un terrain propice à la prolifération de la société civile⁽²⁾.

Il ne s'agit pas de présenter ici une analyse de ce qu'a été la rencontre entre la recherche universitaire et l'action sociale révolutionnaire

ayant progressivement pris le nom et la forme de mouvement social. Nous souhaitons encore moins donner un portrait fidèle de la découverte par la science sociale, puis par certaines formes d'action politique, de la société civile. Nous souhaitons uniquement de mettre en relief quelques différences dont, de notre point de vue, la plus importante porte sur la place que la recherche universitaire et le chercheur (l'intellectuel organique) y occupent.

Dans le premier cas, le chercheur est, ou devrait être, un acteur engagé qui intervient dans l'action et qui suscite la prise de conscience; il devient, s'il ne l'était pas au départ, un intellectuel organique. Il suscite, accompagne des formes d'organisation sociale dont la nature politique se précise dans l'affrontement avec le système politique, avec l'Etat. Dans le cas de la société civile, le chercheur est surtout un observateur, éventuellement un éducateur et la notion même d'intellectuel organique n'a d'importance que marginale. La société civile agit surtout à partir d'"en bas", l'intellectuel, le chercheur universitaire est au mieux un expert du champ étatique, un intermédiaire qui intervient lors de la négociation avec l'Etat.

Mouvements sociaux et sociétés civiles

La distinction entre ces deux termes et deux formes des réalités sociale et politique qu'on voudrait distinguer à l'aide de ces termes, semble relativement claire en Occident. Pour les situations sociales, en dehors de l'espace occidental, la distinction s'obscurcit. L'Amérique latine semble avoir vécu et lutté contre les dictatures surtout au moyen de ses divers mouvements sociaux. L'Europe soviétique semble avoir fait imposer les démocraties populaires grâce à une prise de conscience procurée aux sociétés 'nationales' par leurs sociétés civiles, donnant à

la dissidence la cohésion qui la paralysait auparavant.

En Afrique par contre, les mouvements sociaux semblent avoir échoué avant même d'éclorre à titre de force sociale locale, et les sociétés civiles, même si dans de nombreux endroits elles prolifèrent, ne semblent pas avoir assez de poids pour effectivement transformer les régimes politiques.

Alors qu'entre les années 50 et la première moitié des années 60, les syndicats ont joué un rôle important, parfois décisif, dans les pressions localement exercées sur les régimes coloniaux afin d'accélérer l'accession à l'indépendance, ils se sont effacés de la scène ou ont été incorporés dans les appareils de parti unique.

Au cours de quelques premières années de la décennie 1990, diverses manifestations d'autonomie sociale et culturelle par rapport au régime politique et par rapport à l'Etat, semblaient sonner le glas des dictatures. On a l'impression aujourd'hui, que leur rôle dans la transition effective aux régimes démocratiques a été faible; la société civile n'y empêche un rétablissement de l'autocratie que parce que l'omniprésence de la dissidence dissout les formes de contrôle et de prélèvement étatique. En Afrique au sud du Sahara, la société civile liquéfie les régimes politiques autoritaires, les rend trop onéreux et dans ce sens rappelle un peu ce qui s'est passé dans le bloc soviétique. Par contre, l'exercice démocratique du politique se fait en Afrique avec le financement et sous le contrôle du système international. Au cours des dernières années, il y a eu peu d'élections démocratiques qui ont échappé à une tutelle du grand frère démocrate qui sait comment faire et qui bien volontiers accorde son aide, donne son imprimatur. Orwell n'aurait pas apprécié le spectacle.

Il est difficile de dire si les difficultés, que semblent éprouver les sociétés civiles en Afrique au sud du Sahara, peuvent expliquer l'ambiguïté des universitaires africains à son égard. Il s'agit peut-être plutôt d'une affaire de génération; les universitaires les plus en vue, surtout ceux qui vivent encore en Afrique, appartiennent majoritairement à la génération qui a été formée à la fin des années 60 et au cours des années 70, souvent à l'étranger. Ils semblent toujours penser la transformation politique en termes de changement radical et brusque; en tant que révolution plutôt que "refolution", pour reprendre le qualificatif que Timothy Garton Ash a forgé pour décrire le passage de la démocratie populaire à la démocratie libérale en Europe post-soviétique.

En témoigne un projet de recherche du Codersia - le plus important organisme de recherche universitaire en Afrique - sous le titre *Social movements, social transformation and the struggle for democracy in Africa*. Initié en 1985, il avait pour but de détacher la recherche universitaire de l'État et de la libérer de deux perspectives théoriques concurrentes, à savoir la modernisation et la dépendance. En 1995 est paru un volume - et il est significatif qu'il ait été édité par Mahmood Mamdani et Ernest Wamba-dia-Wamba - qui, sous le titre *African Studies in Social Movements and Democracy*, rassemble quinze contributions.

Une partie de l'introduction est consacrée à la société civile mais le terme n'apparaît que dans le titre d'une seule contribution, celle de Mahmood Mamdani alors en transition entre l'Ouganda et l'Afrique du Sud où il allait prendre la direction de l'African Studies Center de l'University of Cape Town. Un peu plus tard, Ernest Wamba-dia-Wamba quittait l'University of Dar-es-Salam pour prendre la direction politique de la rébellion contre le régime de Kabila au Congo.

Les quinze contributions portent autant sur les partis communistes que sur les syndicats, les organisations étudiantes, les mouvements fondamentalistes islamiques que sur l'émergence des entrepreneurs capitalistes nationaux. Une seule contribution, qui porte sur les sociétés d'entraide au Zimbabwe, assurant aux membres un enterrement décent, se situe programmatiquement dans la perspective du mouvement social et explore le lien entre ces associations et le syndicalisme. Le terme de société civile n'y figure même pas. Voilà l'image des formes d'autonomie sociale en Afrique contemporaine dans le miroir de la recherche universitaire récente en Afrique. Il en est évidemment autrement en ce qui concerne la recherche occidentale, on dit africaniste, sur l'Afrique.

Certes, depuis quelques années, dans de nombreux pays d'Afrique au sud du Sahara, les organisations non-gouvernementales se multiplient et plusieurs universitaires en assurent le fonctionnement, souvent la direction. Avant tout, s'y multiplient diverses Eglises ayant des degrés d'autonomie variables à l'égard des Eglises établies. Le christianisme en est le cadre principal mais, en Afrique, l'islam offre aussi un terrain propice à la multiplication des diverses tentatives de prise d'autonomie culturelle, sociale, économique. De part et d'autre, l'institutionnalisation de l'action sociale obéit autant au processus d'autonomisation, qui se traduit par un intense fractionnement, qu'à la propension à l'éloignement du politique, au moins du politique explicite. Même les organisations qui sont capables de mobiliser plusieurs milliers de personnes pour une manifestation de nature politique se retirent immédiatement après de l'arène politique, laissant le terrain libre à l'État ou à ce qui en reste encore. Contrairement donc aux mouvements sociaux qui explicitement visaient - ou au moins étaient ainsi perçus par la

recherche universitaire - l'action politique, se préparaient à affronter l'État sur son propre terrain, la société civile déserte le politique, au mieux entraîne l'État dans un maquis et le laisse s'y épuiser.

A propos d'engagement politique...

En Afrique au sud du Sahara, l'action explicitement politique des mouvements sociaux (syndicats, organisations étudiantes) a rarement dépassé la fin des années 60. A la fin de cette décennie presque toutes les organisations sociales de masse, souvent aussi les organisations professionnelles, se sont trouvées soumises - de grès ou de force - à l'État et au parti unique. Au début des années 90, quand elles émergeaient de la tutelle qui les avait vidées de leurs objectifs, elles ne sont pas parvenues - leurs leaders, et encore moins leurs membres, ne le souhaitent - à s'engager dans l'action politique explicite. Le terrain politique semble, de leur point de vue, pestiféré. Il est éventuellement un théâtre de coups de violence, il est parfois envahi par la violence brutale des cruels duels où les acteurs déploient tout un arsenal de violence; il est peu ou prou arène de négociations politiques.

Il nous semble possible d'expliquer cette fuite devant le politique par deux facteurs, probablement historiquement associés dans les trajectoires des sociétés soumises aux régimes politiques autoritaires institutionnalisés dans les États 'modernisateurs' qui se donnaient pour tâche une transformation socio-économique rationnelle; souvent planifiée.

Le premier facteur, c'est un repli, si non une fuite, devant le politique. Il caractérise l'ensemble des formes d'organisation et d'action sociale qu'on nomme actuellement société civile et

c'est aussi bien le cas dans l'ancienne sphère soviétique que dans l'Afrique postcoloniale au sud du Sahara. Puisque la confrontation politique y était impossible, au mieux suicidaire pour ceux qui s'y engageaient, elle déclenchait une répression allant jusqu'à l'anéantissement social de groupes sociaux - souvent ethniques - entiers, l'État autoritaire y a apparemment atteint son but. Il avait un monopole incontestable et incontesté du politique, quiconque s'y engageait - peu importe ses intentions initiales - était soit broyé soit coopté dans cette fraction de la société politique qu'on y qualifiait de radicalement autre; il passait du champ de 'nous' à celui d'eux'. Au Congo, du 'noir' social, il devenait 'blanc', 'mundele' ou 'muzungu'... Puisqu'un combat politique pour le contrôle de l'État entre les nous et les eux était impossible, il ne restait que la fuite devant le politique ou la violence. Le Burundi et le Rwanda constituent une exception, plutôt le cas extrême, où nous et eux ont rapidement pris forme, se sont solidifiés à titre des communautés ethniques qui ont été vécues politiquement comme communauté de race. Il n'y avait alors aucune porosité de la frontière, le passage dans un sens ou dans l'autre était trahison extrême et l'État était moins dominé par les eux qu'il ne s'est fondu avec. Combattre l'État, ou de l'autre point de vue défendre l'État, signifiait alors éliminer physiquement les eux actuels ou potentiels. Il n'y avait aucune place pour la société citoyenne puisque le politique, tel une tumeur - ou ce mythe destructeur décrit en 1972 par Leszek Kolakowski - n'a laissé aucune place pour le non-politique.

Ailleurs, la société politique ne pouvait se distinguer de l'étatique (ou du parti unique se confondant avec l'État) et, fatalement, la société civile ne pouvait se développer que comme communauté morale antipolitique. L'entrée dans le politique constituant trahison de la ca-

tégorie des nous, elle était frappée d'interdit moral. Le politique est alors un domaine qu'on qualifie en Congo, mais aussi ailleurs, de satanique, tout y serait contaminé par les forces du mal y compris le signe monétaire qui en émanait. L'opposition intellectuelle congolaise s'est regroupée à la fin des années 80 dans une Ligue des moralistes, l'éthique la protégeant de la damnation du politique, leur réflexion n'a porté que sur le salut moral explicitement antipolitique. Plusieurs figures de ce mouvement intellectuel ont ensuite été très actives dans l'institutionnalisme de la société civile à Kinshasa, le groupe Amos en est un excellent exemple. Une éventuelle purification morale ou spirituelle du politique permettrait éventuellement de le réformer un jour - c'est le sens des incarnations successives de Sakombi Inongo.

... et de politique antipolitique

En Europe postsoviétique, cette purification du politique, qui devait permettre d'en extraire un jour un Etat national d'antan, s'est engagée sur deux terrains distincts, le terrain ethno-biologique (ethnie comme quasi-race) et celui de purification nationale par extirpation des agents du mal que sont les anciens agents politiques communistes. En bref, la société civile s'y manifeste et progressivement s'oppose à l'Etat, moins pour s'emparer du politique que pour l'isoler; sous le signe du renouveau moral on vise tous ceux qui appartenaient à la catégorie des eux et transformés alors par les forces du mal ne peuvent redevenir des nous. Forcément, l'action de la société civile est antipolitique plutôt qu'apolitique. Bronislaw Geremek, éminent membre de la petite élite intellectuelle polonaise qui a accompagné depuis le début le syndicat Solidarnosc, puis a négocié les accords de la Table Ronde de 1989 et enfin s'est vu ramasser le pou-

voir de l'Etat, a écrit ceci à propos de la société civile:

"L'idée de la société civile allait de pair avec l'idée d'une politique antipolitique et cherchait à organiser un univers social en se séparant du domaine du pouvoir et de l'Etat. La société civile devait défendre l'individu des visées de l'Etat totalitaire et investir des efforts collectifs dans l'éducation, la pensée indépendante, et la circulation des idées et des nouvelles. Cette utopie si éloignée de la réalité des sociétés soumises souffrant de ce 'désarmement moral' dont parlait Jan Patočka, le grand philosophe tchèque, semblait se réaliser dans le cas de la Pologne: à l'intérieur du système s'était formé un mouvement fort de dix millions de membres, et capable de survivre même à la répression, de développer des maisons d'édition clandestines et des universités populaires, et d'arriver enfin à se présenter en tant que partenaire indépendant dans le dialogue avec le pouvoir. Cette société civile, qui avait surmonté l'épreuve de la vie dans la résistance au pouvoir autoritaire et de la lutte pour la liberté - en face de la vie démocratique - semble s'écrouler tout d'un coup. [...] La société civile d'antan n'était-ce qu'un village de Potemkine?" (Geremek 1993: 32).

C'est d'après Geremek (1993: 31-32) le paradoxe de la société civile puisque contrairement au dissident soviétique "presque par définition, un être isolé et marginal, condamné à l'exclusion" la société civile avait le soutien de la société. Et pourtant, dans le cas soviétique, cette société civile presque réduite à une poignée d'individus, hérétiques par excellence, a également conduit à produire une société antipolitique. Dans son projet de réforme de la Russie, Soljénitsyne (1990: 31) a écrit: "Plus le pays est infesté de la vie politique, plus y faiblit le spirituel..." Et presque en écho de cette opinion, qui paraissait alors isolée et paradoxale, aux cours des années 90, les Russes ont déserté toutes les organisations sociales, à l'exception des syndicats.



Qui s'attire les faveurs de la 'mami wata', cette sirène à peau blanche, gagne pouvoir et richesse en échange de la vie et de la santé des siens qu'il doit lui périodiquement sacrifier (fig. 1) (collection B. Jewsiewicki)

Confrontée à ces exemples venus des sociétés qui se sont formées dans des conditions historiques très différentes, mais qui ont été soumises aux régimes politiques et à un type d'Etat comparables, la société congolaise paraît moins paradoxale. Au cours des années 90, il s'agissait probablement plus d'une révolte sociale d'investir le politique que de l'incapacité des leaders politiques de l'opposition d'y conduire la société. Une telle attitude collective ne pouvait pas y être un accident; une paralysie, une atrophie du mouvement social peuvent certes s'expliquer, comme l'a fait à juste titre Gerekme, par une dévalorisation du politique, domaine où il est impossible d'entrer sans trahir les siens. La métaphore congolaise de 'mami wata' le dit très bien: qui s'attire les faveurs de cette sirène à peau blanche gagne pouvoir et richesse en échange de la vie et de la santé des siens qu'il doit lui périodiquement sacrifier (fig. 1). Tout comme le politique est exclusivement masculin, il n'y a pas de 'mami wata' auquel les femmes pourraient recourir. Le président Mobutu était réputé d'avoir sa 'mami wata' personnelle qui garantissait sa puissance mais à qui il a sacrifié sa première femme, son oncle Lito, certains de ses enfants et finalement tout le peuple congolais. La diabolisation du politique, c'est cependant aussi la licence de tuer sans remords et sans pitié ceux qui s'y implantent ou qui en y aspirant, risquent de le faire. La violence contre eux est plus qu'une défense légitime, elle est purification de la société, purification du monde.

Aussi absurde que l'argument puisse paraître, il nous semble que cette négation du politique, qui prône qu' "il faut défendre la société" (en écho de ce livre posthume de Michel Foucault) en en extirpant le mal qu'est le politique, résulte d'une surpolitisation du social dans le domaine public moderne (vie urbaine, relations sociales et économiques commodifiées, struc-

turées par le salaire et la marchandise). Là où l'Etat impose son contrôle sous forme d'un biopouvoir, l'opposition antipolitique à l'Etat prend à un moment donné une forme symétrique; il faut moins investir l'Etat en tant qu'institution qu'éliminer de la surface de la terre ceux qui en tant qu'eux sont l'Etat ou risquent le devenir.

A l'Union minière du Haut-Katanga: le partage des rôles dans le champ politique; qui mange qui?

Afin de présenter un exemple historique, nous avons choisi un mouvement social classique, la formation et l'évolution d'une organisation syndicale au sein de cette fraction sociale congolaise qui a été la plus urbanisée et la plus industrialisée, à savoir les ouvriers de l'Union minière du Haut-Katanga (UMHK) devenu progressivement Gécomines puis Gécamines. Entre 1920 et 1995 se situe l'histoire d'un mouvement avorté dont la difficulté principale de prise d'autonomie, et donc d'incorporation aux structures sociales locales, venait à chaque fois d'une politisation, parfois habile, parfois brutale mais toujours omniprésente, conduisant à son atrophie.

En 1920, les travailleurs, alors dans une écrasante proportion migrants, assistaient sans réagir à une querelle entre les blancs qu'était le mouvement de grèves européennes aussi bien dans l'industrie que dans l'administration. Rappelons que le taux brut annuel de mortalité se situait alors entre 3% et 4% et celui de désertion près de 7%. Tout le monde s'accordait - et il en fut ainsi en Afrique du Sud où quelques années plus tard le tout jeune parti communiste excluait les noirs de l'internationale prolétarienne - que le conflit social, et un éventuel

mouvement social, ne pouvait déborder les limites du monde 'civilisé'. Le gouverneur général de la Colonie, Eugène Henry, avait alors souligné le danger de transformation d'un éventuel syndicalisme des noirs en revendication politique (Lwamba 1985: 130). Une dizaine d'années plus tard, lors de la grande dépression qui connut des licenciements massifs (de trois quarts, tant pour les travailleurs africains qu'européens de l'UMHK) et une baisse radicale du niveau de vie (le coût moyen du travailleur africain de l'entreprise baissa de 25% entre 1930 et 1931) certains travailleurs noirs se soulevèrent mais ce fut pour s'opposer aux renvois au village plutôt que contre la baisse du niveau de vie. Il s'agissait essentiellement des affrontements entre divers groupes de travailleurs, chacun cherchant à éviter le départ forcé.

Alors que la recrue qui arrive "est entourée de ses frères qui l'encadrent [et qui de ce fait] gardent intacts ses coutumes et mentalités de la région d'origine" (Munga 1979: 81), la vie sociale urbaine "même embryonnaire, n'aurait pu naître pendant la période d'avant 1928, au sein de la population constamment renouvelée, [une population qui] vivait dans une atmosphère de grande insécurité" écrivait en 1959 le responsable d'alors de la main d'oeuvre africaine de l'UMHK. La complicité entre les exclus était à cette époque la seule forme d'organisation dont se souviennent aujourd'hui les anciens travailleurs: "Chaque week-end, les travailleurs se retrouvaient par petits groupes pour chanter et danser au rythme village. Ils étaient en train de faire la diversion, car, au même moment, les fuyards étaient en train de se préparer. C'est quand tout le monde était endormi que les déserteurs s'enfuyaient" (Makombo). Cependant, seuls les travailleurs originaires des environs des lieux de travail parvenaient à atteindre les villages, les autres se faisaient prendre et aboutissaient en prison avant d'être

renvoyés sur les chantiers.

En prison, se souvient Buakasa: "La discipline était de rigueur. Les prisonniers étaient fouettés deux fois le matin aux fesses. Après ces coups de fouet, le policier leur posait la question de savoir s'ils allaient de nouveau désertier." Le tableau populaire, une icône de la mémoire congolaise dite colonie belge, dépeint cette situation en termes de partage des rôles dans le champ politique (fig. 2).

L'administration de la main-d'oeuvre africaine a retenu la nature 'ethnique' des désertions et des troubles du début des années 30 et l'UMHK s'est engagée, pour une trentaine d'années, sur la voie de la cohabitation des travailleurs de différentes origines régionales et ethniques et de généralisation d'usage d'une seule langue de communication et d'instruction, le Swahili, qui n'y était pratiquement langue maternelle de personne (voir l'article de John Higginson). En même temps, l'administration coloniale s'est engagée sur la voie de l'instrumentation, et donc de la reconnaissance, du lien ethnique comme lien politique définissant l'indigène.

Dans les camps ouvriers de l'UMHK, les effets conjoints des licenciements massifs au début des années 30 ont touché avant tout les travailleurs migrants célibataires. La politique de stabilisation, initiée en 1928, a fait que l'accroissement massif du nombre de travailleurs à partir de 1935 s'est accompagné d'une rapide croissance de la proportion des travailleurs ayant au moins six ans de service, 34% en 1935, 47% en 1938 et 67% en 1940 (ARP/GCM-L'shi) et de celle des travailleurs mariés dont la proportion a presque atteint 60%. C'est la situation au début de l'entrée du Congo dans la Seconde Guerre mondiale.

En 1941, sans aucun doute en partie sur l'exemple, en partie sous l'influence d'une certaine propagande des ouvriers d'origine européenne, a éclaté une grève des ouvriers



Le partage des rôles dans le champ politique (fig. 2) (collection B. Jewsiewicki)

africains de l'UMHK qui a provoqué un bref arrêt de la production. Un travailleur raconte qu'il arrivait alors qu'un ouvrier blanc fasse venir un ouvrier noir chez lui pour accomplir certaines tâches d'entretien ménager.

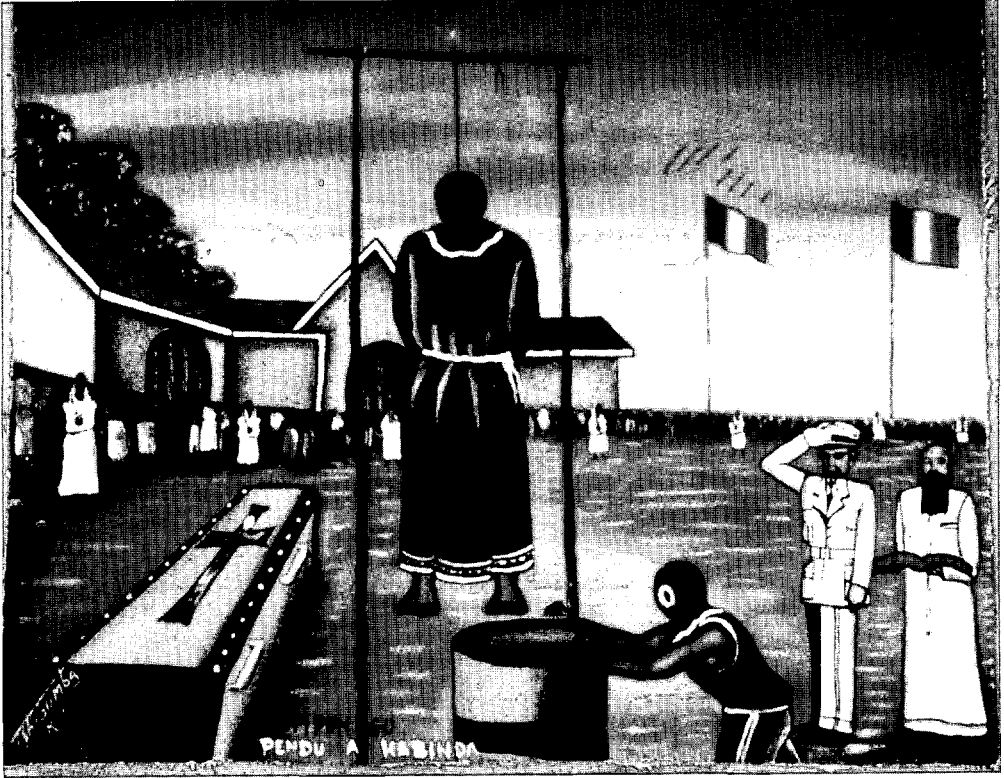
Le blanc pouvait lui demander, par exemple, combien il gagnait par mois. Et quand le noir lui répondait, le blanc ricaneit et disait: "Ce salaire te permet-il de te payer un vélo ou une machine à coudre?" A la réponse négative du noir, il ricaneit de nouveau et ajoutait: "Vous mourez comme des bêtes pour un si maigre salaire" (Biavi).

Il n'est pas important pour l'argument développé ici d'entrer dans les détails des raisons immédiates de la grève, une considérable baisse du pouvoir d'achat et une surexploitation des travailleurs. La surcharge de travail n'était pas compensée par une hausse du revenu réel, bien au contraire puisque les magasins étaient vides de marchandises et les prix augmentaient de loin plus vite qu'un maigre ajustement n'a permis de compenser. Même si le logement, les soins médicaux et l'alimentation de base étaient fournis en nature par l'entreprise à toute la famille ouvrière, la valeur de l'effort se mesurait par la

capacité d'acheter un vélo, une machine à coudre etc.

Un travailleur (Makombo) se souvient qu'à cette époque: "Mes collègues et amis commis ou infirmiers qui travaillaient dans l'administration coloniale achetaient facilement des vélos, machines à coudre etc... Pour moi, il me fallait pour cela faire des économies pendant plusieurs mois..."

La grève a pris un tournant tragique lors d'une confrontation entre les ouvriers rassemblés au stade et l'administration coloniale représentée par le gouverneur de la province du Katanga Amour Maron (1891-1948). La mémoire ouvrière retient également la présence de mgr. de Hemptinne, puisque la fusillade, qui serait d'après cette même mémoire, déclenchée par accident, est perçue comme exécution du colonisé innocent. Tout comme l'image de l'exécution de Bwana François, un peu plus tard celle de Lumpungu II, chef songye condamné par la justice coloniale pour un acte d'anthropophagie, exécuté selon la mémoire populaire pour avoir osé réclamer l'indépendance du pays (fig. 3), l'image de la fusillade est explicitement politique. Autant sa légalité coloniale que son



Exécution de Lumpungu II (fig. 3) (collection B. Jewsiewicki)

injustice raciale sont symbolisées par ses deux figures de pouvoir qui occupent entièrement l'espace politique, l'espace de l'autorité, à savoir l'administrateur et le prêtre. C'est l'organisation de l'espace politique que l'icône dite colonie belge ou fouet présente explicitement (fig. 2). L'univers du politique est de toute évidence réservé aux hommes. Le blanc, encore plus blanc par son uniforme, l'occupe entièrement, il est le politique même qui impose la légalité et fait agir la force brutale, pourtant il demeure immobile. C'est entre les indigènes, ceux que l'Etat a divisé en eux, vêtus d'uniforme et exécutant ses ordres et nous, vêtus des couleurs du drapeau belge, et marqués dans leur corps comme sa propriété et ses victimes, que se joue le rituel du bio-pouvoir. Les femmes ne peuvent qu'y assister impuissantes et à toute fin pratique absentes; elles expriment la souffrance d'une société réduite à l'instrument de la puissance d'un autre. Une autre icône, celle de 'simba Bulaya' (lion d'Europe) dit plus explicitement la relation politique, le blanc de l'Etat ('bula matari' - briseur de roc - ou 'simba Bulaya') se nourrit de la chair des noirs que d'autres noirs capturent et engraisent pour lui (fig. 4).

Voici le récit de la grève par un témoin oculaire:

"Alors, les travailleurs s'étaient réunis avec à leur tête Léonard Mpoyi, originaire de Bena Nshimba et cleric de bureau. Léonard Mpoyi nous dit que nous risquions de mourir pour rien, qu'il fallait que l'Union minière augmentât nos salaires. Pourquoi, dit-il, un blanc doit-il gagner plus qu'un noir alors qu'il n'est là que pour donner des ordres, les bras croisés derrière le dos et la pipe à la bouche? (fig.2) Réclamons tous nos droits, sinon nous ne travaillerons pas demain. Mpoyi avait une tête. Il avait beaucoup étudié, nous tous, nous fîmes d'accord avec lui.

Le jour venu, nous avons arrêté les travaux au four

et quitté les usines. Sur la route, nous avons trouvé des militaires disséminés un peu partout dans le camp [des travailleurs]. Il y a eu une longue discussion entre les blancs et les travailleurs noirs. Le directeur de l'Union minière et les autres directeurs essayèrent de nous convaincre mais en vain. Alors ils demandèrent aux travailleurs de se rassembler au terrain de football [...] Monsieur Maron, gouverneur du Katanga, arriva au terrain. [...] Monsieur Toussaint [responsable de la main-d'oeuvre africaine] demanda: 'Qui vous a donné cette idée de réclamer l'augmentation de vos salaires? Que feriez-vous avec cet argent? Vous mangez très bien. Mais que voulez-vous de plus?' Léonard Mpoyi leva le doigt pour répondre. [...] Maron dit 'Allez travailler! Nous vous avons déjà augmenté les salaires' [...]. Nous avons dit non. [...] Les gens se mirent à hurler et à le huer. Alors Maron demanda de nouveau à Léonard Mpoyi 'Tu ne veux pas partir': Léonard Mpoyi répondit 'Je refuse. Nous voulons que tu nous donnes une preuve, un document écrit attestant que la société a majoré nos salaires' [...]. Maron donna l'ordre aux militaires de tirer sur les travailleurs. Les militaires s'exécutèrent et tirèrent sans pitié sur les travailleurs."

Espions et 'harmonie' sociale

En 1946, à la sortie de la Seconde Guerre mondiale, malgré l'opposition des entreprises - dont l'Union minière - et de la hiérarchie catholique - en particulier mgr. de Hemptinne - l'administration coloniale non seulement reconnaît les syndicats des travailleurs d'origine européenne mais autorise également un mouvement syndical africain qui se trouve structuré de manière à le 'politiser' à la mode coloniale. Le rôle qui y est réservé aux représentants de l'administration coloniale et de l'Église, donne aux conseils d'entreprise indigènes une fonction de canalisation des suppliques et plaintes, plusieurs



Le 'simba Bulaya' se nourrit de la chair des noirs que d'autres noirs capturent et engraisent pour lui (fig. 4) (collection B. Jewsiewicki)

d'ailleurs de nature politique, dans la mesure où il s'agit des relations entre les colonisés et les blancs, et non pas entre l'employeur et les employés. Les porte-parole des travailleurs, notables du point de vue de l'entreprise, sont transformés en agents d'information, à l'image des *malonda* (policiers dans les camps des travailleurs), qui espionnaient sous prétexte de représenter. A côté de ces derniers, plusieurs travailleurs ont été secrètement recrutés pour "[...] dénoncer les travailleurs meneurs des troubles, ceux qui parlaient du mal de l'Union minière [...] aussi à sonder les gens sur tel ou tel problème. [...] Il avait été constaté que les informations que nous livrions au chef de la cité étaient les mêmes que les doléances que les membres du Comité indigène d'entreprise présentait lors de leurs réunions trimestrielles" (Kalume). Un autre raconte: "J'avais demandé aussi à mon épouse de récolter pour moi d'autres informations parmi les femmes des travailleurs. Elle ignorait ce que je faisais de toutes ces informations." Il conclut: "Je vous dis franchement que j'avais joué un grand rôle dans l'amélioration des conditions de vie et de travail à l'Union minière. Je recevais chaque fois une prime de deux ou trois francs. Mes collègues n'avaient jamais su que j'étais informateur" (Tshiolo). De même, les prêtres "utilisaient les fidèles pour recueillir toutes les informations" (Mbaya). "Ils se permettaient même de nous dire de travailler non pas pour l'argent, mais pour Dieu!" s'insurge Léon Tshiolo.

Entre 1947 et 1960, il a eu 68 réunions des comités d'entreprise à l'UMHK. Mauvais traitement de la part des Européens, promotions, équipements de travail, conditions de logement, autorisation de vendre de la bière au camp, l'accès à l'eau potable, comportement des médecins à l'égard des noirs, voici les sujets abordés lors de ces réunions alors que les questions salariales en étaient à toute fin pratique exclues. Ainsi, jusqu'à l'indépendance, aucune grève

ne s'est produite à l'UMHK, malgré une agitation sociale et politique dans le pays. L'"harmonie" sociale atteinte sous cette haute surveillance se trouva brusquement rompue en 1960 par le conflit de nature ethnique dont la mémoire ouvrière attribue la responsabilité au colonisateur: "*La vie dans la cité de l'Union minière était une vie harmonieuse. Les différentes associations tribales vivaient en harmonie malgré quelques frictions mineures. S'il se posait des problèmes, c'est le colonisateur, l'homme blanc, qui en était l'instigateur principal*" (Mutwale). Un autre ancien travailleur, Paul Musasa, en accuse notamment mgr. de Hemptinne.

Syndicalisme surveillé

Après 1960 et à la sortie de la période de quatre ans marquée par la sécession katangaise et par l'expulsion d'une importante fraction d'ouvriers d'origine géographique kasaienne (majoritairement d'origine ethnique luba) le mouvement syndical et surtout les négociations syndicales ont été prises en charge par l'administration de l'Etat indépendant. Non seulement un représentant de l'Etat assistait aux négociations mais c'était aussi l'Etat qui proposait/imposait les solutions. L'administration provinciale soutenait alors la volonté de l'entreprise d'éviter les hausses salariales. Le chef de cabinet du ministre provincial, qui assistait aux réunions du comité d'entreprise avait recommandé, pour protéger le pouvoir d'achat des ouvriers de l'UMHK, de bloquer les salaires mais d'ouvrir pour les travailleurs des magasins où ils pourraient s'approvisionner aux prix de gros. (ARP/GCM-L'shi 30.04.1964). En 1964, après une grève de deux jours, la première depuis 1941, ce fut chose faite pour pratiquement 35 ans. Cette même année les conseils d'entreprise ont été remplacés par les délégations syndicales qui ont inau-

guré, pour trois ans à peine, le pluralisme syndical. A partir de 1967, le parti unique, le Mouvement populaire de la révolution, a imposé son contrôle à tous les niveaux de la vie politique et sociale et un seul syndicat national a été créé, l'Union nationale des travailleurs du Zaïre qui devait "[...] constituer un organe de communication entre les masses ouvrières et l'Etat" (Institut Makanda Kombi, 1984: 19). On revient alors, sans les avoir vraiment quitté, aux méthodes éprouvées de l'époque coloniale, comme le racontent les travailleurs: "Le délégué syndical permanent, Mwenda, fut arrêté, fouetté et délogé par la garde industrielle de la société" (Ngombe). "Là [au cachot] nous fûmes battus et fouettés sérieusement. Nous pleurions comme des petits enfants. Nous subissions cinq coup de fouet matin et soir pendant les deux jours..." (Lutumba). Un syndicaliste, Symphorien Nkolomoni, affirme que: "Quand un syndicaliste était bouillant, on commençait par le corrompre."

La politisation de l'ensemble de la vie sociale et économique, de la vie culturelle et religieuse caractérise le régime de Joseph-Désiré Mobutu. Les entretiens avec les anciens ouvriers de l'entreprise montrent qu'ils en étaient et en demeurent bien conscients. Le syndicat n'était qu'un cadre pour faire de la politique dans les lieux de travail et dans les relations entre l'entreprise et ses travailleurs. C'est dans les années 70 d'ailleurs que l'empire de la Gécamines a atteint les limites de monopole de la vie de la province dont les anciens dirigeants et la Société Générale de Belgique, n'avaient certainement jamais rêvé. L'entreprise devient non seulement père et mère de ses ouvriers ("Union minière ndjo baba, ndjo mama" disaient les travailleurs dans les années 50), elle le devint pour toute la province. Il faut cependant rappeler que cette expression, qui semble simplement donner la mesure de la conscience du paterna-

lisme, dit beaucoup plus. Dans les relations sociales, en l'Afrique centrale au moins, seul l'esclave a une seule et même personne pour père et mère, son maître. Contrairement à une personne de statut libre, l'esclave ne connaît aucun autre parent et c'est précisément cette absence de lien de parenté en dehors du rapport au maître qui, socialement, fonde le statut d'esclave.

La surpolitisation du syndicalisme est achevée au cours des années 1993-95, alors que le gouverneur du Katanga, Kyungu wa Ku Mwanza, supervise et manipule le nettoyage ethnique local dont, pour la seconde fois en trente ans, sont victimes les 'Kasaïens'. Si le travailleur qui osait réclamer était Kasaïen, on disait qu'il voulait faire échouer l'opération "Debout Katanga" dont l'objectif était la réhabilitation du peuple katangais. Au cas où il était Katangais originaire [sic], on disait de lui qu'il était tout simplement manipulé par les Kasaïens. [A partir de 1996] les Katangais ont alors commencé à se rapprocher des travailleurs d'origine kasaïenne pour donner naissance à une solidarité des travailleurs. C'est alors que les Kasaïens ont saisi l'occasion pour se venger en refusant de faire front commun: "Faire front commun avec un Katangais, c'est faire front commun avec un traître, c'est choisir le chemin de la ruine, de la faillite" (Mukonkole).

- (1) Les interviews des anciens travailleurs ont été réalisées par Donatien Dibwe dia Mwembu dans le cadre d'un projet de recherche sur le syndicalisme en Afrique conduit par le Codesria.
- (2) A propos de l'évolution de ce concept dans la pensée occidentale il faut lire l'excellent ouvrage de Dominique Colas, *Civil Society and Fanaticism. Conjoined Histories*, Stanford: Stanford University Press, 1997.

Sources d'archives

ARP/GCM-L'shi, 1940, *Aide-mémoire, fascicule II. Politique indigène*.

ARP/GCM-L'shi, 1964, *Dossier Organisation professionnelle, procès verbal de la réunion d'information tenue au cercle de Kolwezi le 30 avril 1964*.

Interviews

Clément Bukasa, Lubumbashi, le 5 avril 1996.

Paul Biavi, Lubumbashi, le 15 mars 1996.

Clément Kalenga, Lubumbashi, le 3 février 1996.

Léon Kalume, Lubumbashi, le 20 avril 1996.

Roger Makombo, Lubumbashi, le 15 janvier 1996.

Jean de Dieu Mukonkole, Lubumbashi, le 6 mai 1996.

Mbaya Mpiana, Lubumbashi, le 26 mars 1996.

Paul Musasa, Lubumbashi, le 25 juillet 1993.

Louis Mutwale, Lubumbashi, le 27 avril 1992.

Mwela Lwadi, Lubumbashi, les 19 et 20 septembre 1990.

Lutumba, Lubumbashi, le 6 mai 1996.

Pierre Ngombe Chama, Lubumbashi, le 12 mars 1996.

Symphorien Nkolomoni, Lubumbashi, du 10 au 20 février 1996.

Léon Tshiolo, Lubumbashi, le 9 janvier 1996.

Bibliographie

- D. DIBWE dia MWEMBU, *Industrialisation et santé. La transformation de la morbidité et de la mortalité à l'Union Minière du Haut-Katanga (1910-1970)*.

- DUDURI RUHARARAMANZI, *"La grève des ouvriers noirs à IUMHK (1941)"*, UNAZA, Lubumbashi, mémoire de licence, 1973.

- B. GEREMEK, *Histoire sociale: Exclusion et solidarité. Leçon inaugurale*. Chaire internationale, Paris: Collège de France, 1993.

- *Formation des cadres. Manifeste de la N'Sele*, Kinshasa: Institut Makanda Kakombi, 1984.

- B. JEWSEWICKI, *Contestation sociale au Zaïre (ex-Congo belge). Grève administrative de 1920*, *Africa Tervuren*, 22, 2/3: 56-66, 1976.

- B. JEWSEWICKI, *Unequal Development: Capitalism and the Katanga Economy, The Roots of Rural Poverty in Central and Southern Africa*, dir. E. Palmer et R. Parsons, Berkeley-Londres: University of California Press-Heinemann, 1977, pp. 317-344.

- KANKU BONA, *La propagande communiste en Afrique et le pouvoir colonial belge dans la province du Katanga (région du Shaba), 1920-1940*, UNAZA, Lubumbashi, mémoire de licence, 1972.

- KILOLA LEMA, B. JEWSEWICKI, J.-L. VELLUT, Documents pour servir à l'histoire sociale du Zaïre: grèves dans le Bas-Congo (Bas-Zaïre) en 1945. Dans: *Etudes d'histoire africaines*, (1973)5, pp. 155-188.

- LWAMBA BILONDA, *Histoire du mouvement ouvrier au Congo belge (1914-1960)*, Université de Lubumbashi, Lubumbashi, Cas de la Province du Katanga, thèse de doctorat, 1985.

- M. MAMDANI, E. WAMBA-dia-WAMBA (eds.), *African Studies in Social Movements and Democracy*, Dakar: Codesria, 1995.

- MUNGA KAZADI, *La vie des travailleurs africains dans le Haut-Katanga industriel (1906-1929)*, UNAZA, Lubumbashi, mémoire de licence, 1979.

- A. SOLJENITSYN, *'Kak nam obstrait' Rossiou. Posilnie Soobrajenia, Konsomolskaja Pravda*, le 18 septembre 1990.

- E. TOUSSAINT, *Le personnel congolais, Union Minière du Haut-Katanga. Evolution des techniques et des actions sociales*, Bruxelles: Cuypers, 1959.