

Fondements parémiologiques de l'éducation masculine chez les Banande

KAMBALE MWENGESYALI Rafiki*

Résumé

À la famille, lieu naturel d'éducation chez les Banande, s'ajoute le *Kyaghanda* qui, non seulement est un lieu de communication, de manifestation de la vie, mais aussi et surtout, un espace d'éducation masculine continue. C'est là que l'éducation des garçons se consolide par, entre autres outils culturels, des parémies, des mythes, des dictons, des fables et des interdits. Les jeunes garçons y sont permanemment et spécifiquement préparés à l'initiation appelée *Olusumba*. Cette spécificité de l'éducation traditionnelle masculine nande ne procède pas de l'*ex-nihilo*. Elle vient de loin, notamment des racines structuro-culturelles profondes auxquelles cet article voudrait tant soit peu revenir, en prenant pour outil, une frange de l'univers parémiologique nande.

Mots-clés : *Fondements, Parémie, Éducation et Nande.*

Abstract

To the family, natural place for education at the Nande's space, is added the *Kyaghanda* which is not only the space of communication, manifestation of life but also and above all, a continuous men's space for education. It is the place where the education of young boys is consolidated through the paremias, myths, sayings, fables and prohibitions; where the young men are permanently and specifically prepared for male initiation called *Olusumba*. This specificity of traditional nande education does not proceed from the *ex-nihilo*. It comes from far away, in particular deep structural-cultural roots to which this article would so much come back, by taking as a tool, a fringe of the nande parremiological universe.

Keywords: *Foundations, Paremia, Education and Nande.*

* **Professeur Associé**, Enseignant à l'**Institut du Bâtiment et des Travaux Publics – IBTP – de Butembo** ; Directeur du Centre de Recherche en Bâtiment, Travaux Publics et Environnement (CRBTPE) ; E-mail : kcythim2017@gmail.com, Téléphone : +243 991469308 et +243 814436108.

I. Introduction

De par son acception de manifestation vitale de la pensée et de la conception du monde, le panvitalisme¹, caractéristique de l'être humain, est le fait que toute personne, en se manifestant, manifeste sa vie et se manifeste pour elle. Ce trait qui, du reste, est trivial, n'a de soubassement que culturel. C'est la raison pour laquelle toute manifestation vitale d'un peuple est assortie, sur le terrain du vivre-ensemble, d'un *faire* et d'un *être* spécifiques qui s'expriment par des rites, des habitudes diverses conférant à chaque société son cachet particulier (Henry, 1987, p.38). De là, la diversité des cultures qui peuvent se croiser, se repousser ou s'ignorer complètement. C'est la raison pour laquelle, encore, tous les courants de pensée, religieux, philosophiques ou autres, portent intrinsèquement les germes et les empreintes de leurs cultures d'émergence aussi bien à l'interne qu'à l'externe.

Alors que certains auteurs se sont servis des maximes ou symboles langagiers de leur tradition pour façonner un contenu à leur panvitalisme, ils sont peu nombreux ceux qui se sont servis des parémies pour la même cause. Nous pensons ici, d'abord, à François Nkombe Oleko lorsqu'il définit, à travers *Métaphore et métonymie dans les symboles parémiologiques*, le statut épistémologique de la parémie (1979, 263p). Dans « 'Homme d'autrui' : Étude sémantique à partir des parémies tetela », Célestin Dimandja, ensuite, s'inscrit dans l'herméneutique des textes parémiologiques. Au pourquoi du choix des parémies en science, il argumente en ces termes : « Le choix porté sur les parémies est à la fois limitation de principe et exigence scientifique. Il est troisièmement motivé par un pari que nous tenons de la philosophie herméneutique. Limitation de principe d'abord. Pour toute étude de et dans nos milieux traditionnels, une vaste scène linguistique et culturelle s'ouvre au chercheur. Il peut, en effet, embrasser toutes les expressions touchant à l'objet de son étude : langage courant, chants, contes, paraboles, mythes, etc. Compte tenu des difficultés de la documentation sur ces différents phénomènes, il sied de s'attacher à un domaine précis. Nous avons choisi celui des parémies. Une seconde raison obéit à l'exigence qui requiert d'entamer un travail scientifique à partir des textes et affirmations contrôlables. Les parémies n'y contreviennent pas. La dernière raison relève du fait qu'il y a chance de mieux comprendre l'homme en suivant l'indication de la pensée symbolique que sont, en l'occurrence, les textes parémiologiques. Une interprétation très

¹ Du préfixe *pan* qui équivaut à *tout* et *vitalisme* faisant allusion à *vie*.

poussée des parémies sur autrui peut conduire à une véritable anthropologie philosophique » (Dimandja, 1979, p.110).

Enfin, au Nord-Kivu en général et, dans le Bunande, en particulier, deux noms s'imposent. Il s'agit de Tatsopa wa Mughalitsa et Athanase Waswandi. La collection des parémies nande en tant que matrices épistémologiques de taille ainsi que leur vulgarisation, ont fait de ces deux fils du terroir des dépositaires incontournables des matériaux d'étude et de connaissance de la culture. Après une collection de quelques parémies brutes par Tatsopa, Waswandi, lui, a le mérite de les gonfler, les structurer et les thématiser au sein de *Les proverbes yira*, en vue d'en faciliter l'exploitation (lecture, contextualisation et compréhension).

Au regard de nombreux thèmes qu'offrent les ouvrages structurés de ces éminents chercheurs sur les parémies, aucune recherche digne de ce nom, sur les Banande évidemment, ne peut omettre Tatsopa et, spécifiquement, l'abbé Waswandi dont les recherches embrassent la théologie jusqu'à l'économie en passant par la philosophie. Ses multiples travaux sur la culture constituent, sans ambages, une véritable anthologie même si l'ordre en vogue dans *Les proverbes yira*, son chef d'œuvre parémiologique, est un tout dans tout de sorte que, sans un objet d'étude précis, on s'engage comme dans un dédale.

Un autre chercheur nande qu'on ne peut omettre en matière de penser par et avec les parémies du microcosme nande s'appelle Jean-Roger Syayipuma Kambere. En tant que formes sédimentées de la *Lebenswelt* (la doxa, mieux, la culture ordinaire), dit ce chercheur, les parémies constituent sans conteste un fondement disponible à la portée de l'homme qui veut comprendre la culture. Fragiles du reste, elles ne constituent pas un chef-d'œuvre à prendre pour un patrimoine culturel à conserver complaisamment à la manière d'un monument véritablement achevé d'un musée. Inutile donc de se vanter d'en être un heureux héritier. C'est pourquoi, en vertu de l'évidence selon laquelle la culture n'est jamais linéaire ni unilatérale ou, en forme imagée, qu'elle est un pendule qui oscille entre l'entrave et la relance de la créativité humaine, les parémies sont plutôt une tâche culturelle à accomplir dans l'œuvre historique et dans la vie interculturelle (Syayipuma, 2006, p.13 et p.469-470). Tâche culturelle à accomplir, retenons-nous ! D'où, un devoir permanent de réinterpréter les discours parémiologiques dans l'objectif d'en actualiser le sens. Ainsi se justifie notre titre, à savoir « Fondements parémiologiques de l'éducation masculine chez les Banande » par lequel nous voudrions, à la suite des autres chercheurs

en parémiologie, présenter la culture nande au rendez-vous culturel du donner et du recevoir, notamment ses caractéristiques intrinsèques de l'éducation masculine.

L'argumentaire y relatif comprendra trois grands points, hormis cette introduction et une conclusion prévue. Il s'agit de la méthodologie, les résultats ainsi que la discussion.

II. Méthodologie

Les Nande ou Banande sont encore péjorativement appelés les Yira ou Bayira. Il ne faut pas les confondre avec les Nandi ou Banandi du Kenya, ni avec les Vira ou Bavira du Sud-Kivu (Uvira). Le moins que nous puissions dire ici des Banande, c'est qu'ils constituent un peuple parmi les centaines d'ethnies de la RDC. Dans cette étude, nous utiliserons le concept Banande et ses dérivés en lieu et place de Yira avec les siens. Établis originairement et précisément au grand Nord-Kivu, dans les territoires administratifs de Beni et Lubero, les Banande y « constituent 60% de la population sur une superficie de 25.580 km² » (Kavutirwaki et al., 2012, p.v et vi). Le Bunande, c'est alors leur fief originel qui, actuellement (Décembre 2025), correspond à la cartographie du diocèse catholique de Butembo-Beni ou, encore, aux territoires administratifs de Lubero et Beni.

Au sujet des autres éléments, notamment la situation géographique précise dudit peuple en RDC, son histoire migratoire, sa topographie, sa structure, son fonctionnement administratif interne et sa stratification, ceux-ci sont suffisamment détaillés dans plusieurs autres études, dont : Moeller A. (1936). Les grandes lignes des migrations des Bantous de la province orientale du Congo-Belge ; Mashauri Kule Tambite (1982). Qui sont les Yira : Nande ou Kondjo ? Histoire d'une perte d'identité ? ; Kakule Muwiri et Kahindo Kambalume (2002). Identité culturelle dans la dynamique du développement communautaire ; Muhemu Matthieu (2006). Naissance et croissance d'une église locale (1896/97-1996) ; Kambere Muhindo L. (2007). La symbolique du nombre 7 chez les Nande, et Tembos et Mbenze Yotama (2021). Rapport Yotama sur les massacres de BENI et IRUMU. Terrorisme, Djihadisme ou Génocide nande.

Comme fond méthodologique de cette étude, nous allons utiliser l'herméneutique rabattue au format ÉTE, entendez par-là « Énoncer, Traduction et Explication ». Là, six pôles interprétatives seront retenus : de l'énoncé de la parémie en Kinande (1^{er} pôle) jusqu'au dégagement de sa thématique générale représentée par la

lettre E (6^{ème} pôle) en passant successivement par l'écriture phonétique tribulaire de notre appartenance au clan *Bakira* (2^{ème} pôle), l'énoncé littérale (3^{ème}), l'énoncé littéraire (4^{ème}) ainsi que l'interprétation approximative proprement dite de la parémie (5^{ème} pôle). Un sous-corpus de douze parémies contextuelles, significatives et symboliques, classées suivant l'ordre alphabétique, en sera le champ d'application.

Toutes les parémies retenues pour le décortilage viennent de l'ouvrage *Les Proverbes Yira* de Waswandi (2019, 1777p). Il en est de même du double format herméneutique ÉTE-Sixpolaire. Notre dépassement de Waswandi pour interpréter une parémie de cette façon réside notamment dans la manière de l'auteur à la transcrire. L'aspect phonétique qu'il inclut directement dans l'écriture du discours parémiologique dès le départ est, chez nous, entièrement pris en compte au deuxième pôle du processus d'interprétation, c'est-à-dire le pôle A. Une nuance, sur le concept *proverbe* utilisé par Waswandi et *parémie* par nous, mérite cependant d'être soulignée. Au-delà d'insignifiantes différences sémantiques entre ces deux termes, nous prions nos lecteurs de les prendre pour la même chose.

Grosso modo, nous aurons ici affaire à une traductologie, d'une part, et une anthropologie interprétative, d'autre part. Par traductologie, il faut entendre l'approche de la traduction en part entière. Le traducteur, ressentant l'importance du texte à traduire, s'immerge dans la psyché de l'auteur du texte et agit. S'agissant de l'anthropologie interprétative, les faits étudiés sont l'émanation des réflexions de personnes anciennement engagées et que les modernes se réapproprient par processus d'actualisation (Gagnon, 2018, p.8).

III. Résultats

1) Ndahiraye tata ni nyolo okwisuha omukali

A. [ndahirayè fafa ni nyolo okwisuhá ɔmúkaʃi].

B. « Père, cherche-moi une femme à épouser ! » est facile à dire que de prendre soin d'une femme.

C. Plus facile est le désir de se marier, plus difficile en est la responsabilité.

D. Que le jeune homme qui veut fonder un foyer songe déjà à l'ampleur des exigences de cet engagement ! Le mariage exige beaucoup de sacrifices et d'abnégation qu'il

faillie, avant tout, se laisser éduquer à ses exigences, en commençant par la femme elle-même qui, de par sa nature, prend l'homme pour une panacée.

E. L'engagement exige l'évaluation des atouts.

2) Omukali akalya kalyo

A. [ɔmukaʃi akalya kaʃyo].

B. La femme mange la nourriture !

C. La femme mérite d'être entretenue par son mari.

D. En effet, l'homme doit bien entretenir sa femme et, partant, toute sa maisonnée en commençant par lui pourvoir en nourriture. Autrement dit, « il faut avoir une solide assiette pour être capable d'aimer » (Nietzsche, 2011, p.58).

E. On entretient la femme, en commençant par la nourrir.

3) Omukali syahwak'omutahyo

A. [ɔmukaʃi shyahwa komufahyo].

B. Sur la femme ne se termine pas la dot.

C. La dot d'une femme n'est jamais achevée.

D. L'homme doit, sans cesse, subvenir aux besoins de sa femme et à ses aspirations. L'adage se justifie encore lors des problèmes dans la belle-famille. En cas de décès de l'une des sept personnalités-clés² de la famille restreinte, l'homme compatit au malheur avec une chèvre au minimum. Lorsqu'une femme dûment épousée opte de rentrer chez ses parents pour échapper aux tortures de son mari, l'époux la remet sous son toit après une amande de sept chèvres. C'est comme s'il l'épousait de nouveau. Ce qui fait dire que la dot est éternelle pour une femme qu'on aime.

E. La femme dépend indubitablement de l'homme.

4) Omukali utalwa ehihya, mukavya imumusangirire na vaghongo

A. [ɔmukaʃi úfalwà ehihya, mukaʃya imùmúsángíríré na vhaʒóngo].

B. Si une femme est toujours absente ou en retard dans son foyer, c'est que vous la partagez avec des rivaux.

C. Une des caractéristiques de la polyandrie c'est le retard au foyer.

² Les deux grands-parents paternels, la tante paternelle, l'oncle maternel, les deux parents et l'enfant.

- D. En sortant, la femme a le devoir de vite regagner son toit. Sa tâche de régulatrice d'activités familiales et d'assistante complémentaire de son époux oblige ! Les hommes sont, par cette parémie, appelés alors à contrôler les mouvements de leurs épouses. La confiance n'exclut pas le contrôle, dit-on.
- E. Au regard de ses caractéristiques toujours et déjà captivantes, la femme doit être sans cesse surveillée par son mari.

5) Omulume womutotoyo, omukali akavonda inianemughenda

- A. [ɔmulume womúfófóyo, ɔmukaʃi akáβóndá inianémuʒènda].
- B. L'homme de commérage, la femme maigrit tout en marchant.
- C. Un homme très exigeant rend la vie difficile à son épouse.
- D. L'homme et la femme sont psychologiquement différents. La femme est tellement sensible que, lorsqu'elle est blésée par celui qui est censé l'aimer, la protéger et la défendre, elle en est indélébilement marquée ; tout comme la moindre paix se lit sur son visage. Comme pour dire que les difficultés du foyer se répercutent directement et sensiblement sur la femme et que, pour son épanouissement, elle a besoin de la paix de la part de l'époux avant tout. Voilà pourquoi, l'homme doit apprendre et connaître ce qu'est la psychologie de la femme pour mieux vivre avec elle et bien se comporter à son égard.
- E. La liberté et la paix valent beaucoup pour la femme du foyer.

6) Omutsule mukulu ni k Donovanono

- A. [ɔmuçulhè múkulu ni çíβónɔβónɔ].
- B. Un grand homme incirconcis est une jeune plante de ricin.
- C. Un grand homme incirconcis est un enfant.
- D. La circoncision (= Olusumba) qui joue un rôle très capital dans l'éducation masculine chez les Banande, signifie renaître. Étape de l'initiation à l'âge adulte, la circoncision couronne et atteste le passage du jeune garçon de l'adolescence à la maturité. C'est ainsi qu'un homme, grand de taille ou d'âge soit-il, sans avoir subi l'épreuve initiatique, demeure un perpétuel petit et est sous la botte d'un petit qui, lui, a déjà été façonné par l'épreuve.
- E. On ne vaut rien sans être façonné aux valeurs de sa culture.

7) Oyutavwene, syalivwira oyuvwene

- A. [ɔyufaβwɛn, ʃyaʃiβwira ɔyuβwɛn].
- B. Celui qui n'est pas circoncis ne dit rien à celui qui l'est déjà.
- C. Un incirconcis ne peut rien dire au circoncis.
- D. L'initiation suppose qu'on a déjà été à l'école des sages (= Avalume) et qu'on s'est déjà inculqué des connaissances et conseils concernant surtout le savoir-vivre. Quiconque n'est pas encore passé par ce rite est supposé n'avoir aucune connaissance. Il est sous informé devant certaines questions vitales. Cependant, en affirmant que l'incirconcis n'a rien à dire au circoncis, on n'a aucune prétention de lui priver la parole. Mais, devant certaines connaissances acquises dans la case initiatique, l'incirconcis n'a aucune parole et en fin de compte, il n'a aucune idée à émettre pour la bonne marche de la vie quotidienne. Nous sommes alors invités à nous mettre à l'école des sages, au respect envers les anciens et aux lois de la société.
- E. Le façonnage aux valeurs culturelles s'accompagne des signes réels et concrets dans la société.

8) Okonda yavakali kuli kaharo katalima mwana wa nzama

- A. [ɔkɔnda yaβakaʃi kuʃi kaharo kafaʃimá mwaná wa nzama].
- B. Sur le ventre des femmes se trouve une portion que ne peut cultiver un enfant de pauvre.
- C. Le pauvre ne peut pas s'aventurer à exploiter le bas-ventre de la femme.
- D. Celui qui veut épouser une femme doit d'abord songer à cette tâche primordiale, celle de l'entretenir. Étant donné que la femme est ontologiquement faite pour toujours recevoir des cadeaux de l'homme, le jeune qui veut s'engager dans cette entreprise doit se préparer à toute responsabilité.
- E. La femme compte matériellement sur l'homme qui, surtout, a déjà consommé son amour.

9) Olukimba lo lukasuha omukali

- A. [ɔluçimba lolukasuhá ɔmúkaʃi].
- B. C'est l'habit qui soigne la femme.
- C. C'est l'habit qui sauvegarde la beauté de la femme. La femme c'est aussi l'habillement.

- D. Par cette parémie, on s'en prend à ces hommes qui envient les femmes d'autrui. Non pas que les enviées sont plus belles que leurs femmes mais, parce que ces dernières ne sont pas bien soignées. En effet, aucune femme n'est laide. Il suffit de bien l'habiller, bien la soigner, bien la traiter et bien la nourrir pour qu'elle resplendisse au même degré que les autres. La parémie invite les époux à s'occuper de leurs épouses au maximum. Car, lorsque ta propre femme te plaît, le risque d'infidélité est amoindri. Aussi, les femmes sont comparables aux fleurs qu'il faut toujours l'entretenir pour demeurer charmantes (cf. la symbolique des fleurs que la sage-femme ceigne sur la hanche de la parturiente au début de l'initiation féminine).
- E. Il est du devoir de l'homme d'habiller sa femme.

10) Ovusu vomusoni ni matendere

- A. [ɔβúsú βomúsóni ni mafendere].
- B. La figure de la belle-mère ou du beau-père c'est la glissade.
- C. La belle-mère ou le beau-père n'est pas dévisagé.
- D. C'est un interdit pour le beau-fils de s'entretenir directement ou face à face avec sa belle-mère et la belle-fille avec son beau-père. En cas de nécessité (un message à transmettre absolument, par exemple), le beau-fils ou la belle-fille doit nécessairement passer par des intermédiaires³ pour se faire comprendre. C'est sur base de ce rapport de très grand respect à l'égard des beaux-parents qu'on les considère comme des personnages tabous (= Vasoni).
- E. Les beaux-parents ont droit à un très grand respect.

11) Wamaha omukali, iwalumako

- A. [wamahà òmúkáfì iwalumáko].
- B. Quand tu donnes à une femme, il faut mordre dessus.
- C. À la femme on ne donne pas tout. À la femme, il ne faut pas tout livrer.
- D. Le paraître, l'apparence, le sentimentalisme caractérisent profondément la femme qu'il faille réfléchir doublement avant d'investir en elle. Autrement dit, à force de tout investir dans le paraître, on n'investit pas du tout. D'où une certaine rigueur et une critique des vœux féminins adressés à l'homme. Qu'à cela ne tienne ! Par ailleurs, la

³ La tante pour la belle-fille et l'oncle maternel pour le beau-fils.

femme est toujours dépendante de l'homme que ce dernier est prié de ne pas vider sa réserve (sa caisse ou sa provision) pour être incapable de satisfaire la prochaine demande féminine.

- E. Il faut une politique personnelle d'épargne pour ne pas démeriter aux yeux d'une femme.

12) Wanza vihinga, avitundira

- A. [wanza ßihinga, aßithundira].
- B. Celui qui aime les cuisses doit travailler pour elles.
- C. Qui ne vise que l'éros chez la femme, doit matériellement ou financièrement s'y préparer.
- D. Une fois la femme partage son intimité avec un homme, elle attend toujours quelque chose de celui-ci. C'est un principe irréversible que l'amour envers une femme et la victuaille sont les deux faces d'une même médaille.
- E. La femme dépend matériellement de l'homme, surtout si elle lui a partagé son intimité.

IV. Discussion

Nous notons, à ce stade de notre étude, que les parémies, quoiqu'orales dans la plupart des cas, ne sont pas creuses. Elles constituent un champ épistémologique à dépoussiérer, à condition de maîtriser la langue de leur émission et l'histoire de la culture d'appartenance. Leur valeur épistémologique est sans équivoque, vu qu'elles véhiculent une véritable vision ou conception globale du monde, de la vie et de l'humanité qui a permis aux ancêtres d'y condenser un ensemble de forces originales de voir, de sentir et de penser le monde dans le souci d'y investir une action efficace. Toutes les questions existentielles y sont posées et les réponses multiples et diversifiées prévues selon les contingences de la vie quotidienne. Essentiellement éthiques, les parémies culminent sur une leçon morale (= Enzumwa, en Kinande) qui est un impératif pour une nouvelle quête du bien-vivre-ensemble. Elles mettent en relief l'idéal de l'individu en société, tout en contribuant à celui de son ascendance et de sa postérité. Elles sont, pour ainsi dire, toute une « école de liberté fonctionnant sous le mode de la symbolique » (Kamwiziku, 1994, p.121). Patrimoine à contenu plurivoque, les parémies caractérisent les peuples de longue

tradition orale. D'où un besoin permanent de leur réinterprétation, de procéder à leur critique objective et leur étude tant soit peu complète afin que ceux qui ignorent encore la pertinence de la symbolique de la tradition s'en actualise en s'abreuvant aux sources de l'ontologie pure qui découle de l'univers parémiologique d'un peuple.

Du tour rapide effectué sur une douzaine de parémies retenues pour la cause de cette étude, il ressort qu'il ne suffit pas à un jeune garçon de reconnaître qu'il est devenu mature jusqu'à se prévaloir la responsabilité d'une femme. Il doit, sur ce, subir une sérieuse évaluation de ses atouts, d'abord par son propre père puis par le conseil des hommes dans le *Kyaghanda*. Au terme de cet exercice éthique, on peut alors prendre acte du vœu du jeune homme, le laisser s'engager et lui revenir de temps à temps quand il le faut. Parmi les conseils lui prodigués, on souligne, entre autres, qu'au regard de la dépendance indubitable de la femme à son homme (cf. parémies n°3), celui-ci doit bien la nourrir (cf. parémie n°2) et bien l'habiller (cf. parémie n°9). Ce qui n'est pas si facile sans un engagement sérieux et conséquent de la part de l'homme (cf. parémie n°1). Fleur perpétuelle à aimer, à cueillir à chaque instant par d'autres hommes qui se sentent toujours attirés et toujours portés à mordre au hameçon (cf. parémie n°4), le mari recourra ainsi à plusieurs stratégies pour avoir la confiance de sa femme, à l'exception de la rigueur négative et le commérage (cf. parémie n°5). Enfin et par-dessus tout, l'homme au foyer notera avec des lettres en or que l'éros féminin en tant que plaisir très précieux, est budgétivore (cf. parémies n°8 et n°12). Sur ce, l'homme averti est invité à ne jamais vider sa réserve (caisse ou toute autre provision) pour ne pas être à mesure de satisfaire la prochaine demande féminine qui est toujours et déjà-là (cf. parémie n°11). Dans l'entendement féminin, en effet, l'homme est une panacée. Façonné particulièrement à toutes ces valeurs, l'homme, quoique petit de taille, incarnera ainsi ces deux valeurs culturelles nande, à savoir : la grandeur et l'honneur (cf. parémies n°6 et n°7). Voilà pourquoi, il arrive qu'on dise de tel qu'il est un grand esprit dans un petit corps parce qu'il assume ses responsabilités régaliennes vis-à-vis de sa femme. De l'autre, par contre, si l'homme démerite face à la responsabilité envers sa femme, il est pris pour un faible esprit malgré son grand corps, peut-être. C'est un incirconcis (=Kivonovono). Le Munande authentique est, pour tout dire, celui qui tient compte de l'éducation en général, et masculine en particulier.

Ce résultat a été tributaire de la méthode traducto-anthropologico-interprétative. En partant de notre langue maternelle, le Kinande, nous avons épuisé tant soit peu, en français, le sens plus ou moins plénier de la parémie en exergue. La psychologie générale des Banande par rapport à leur culture, leur histoire ainsi que leur vie concrète, étant assez maîtrisée par nous, nous nous en sommes servi comme béquilles pour nous faire comprendre et faire passer le message selon lequel les parémies constituent un vaste champ épistémologique à dépoussiérer et non plus à contempler comme une œuvre finie d'un musée. Les ranger parmi le patrimoine culturel ne suffit pas ; pire encore, parmi les patrimoines culturels creux. En les exploitant sans cesse, avec un objectif précis et des matériaux escomptés dont la langue de leur émission ou langue maternelle, on apprend davantage. En d'autres termes, « celui qui parle dans sa langue maternelle communique mieux son univers socio-culturel et tout ce qu'il y a d'imaginaire dans son milieu. Par elle, on découvre son ancestralité, ses origines et les autres aspects de sa culture » (Karongo, 2022).

En tant que telle, cette étude a visé un double intérêt : scientifique et social. Scientifiquement, nous avons montré que, tel un labyrinthe, l'homme, tout en étant accessible, est inépuisable. Dès lors, cerner son essence se révèle un travail noble, vaste et délicat. En argumentant particulièrement sur l'essence de la vie du Munande d'hier en vue d'une critique objective sur ce qu'elle est approximativement devenue aujourd'hui, nous nous sommes engagé à montrer simplement que l'homme, en général ou le Munande en particulier, n'est pas à enfermer dans une catégorisation immuable. Il est, pour emprunter le langage de Blaise Pascal, « une énigme que nulle philosophie n'a jamais su éclaircir » (Pascal, 1942, p.12). Il est et restera ainsi un sujet transversal de tous les débats scientifiques. Si, à travers notre débat en vue, soulever les éventuelles failles susceptibles d'ébranler l'être authentique nande est une chose, en revivifier les valeurs positives au nom de la véritable cohésion de l'âme culturelle individuelle d'abord et communautaire ensuite, en est une autre, la plus importante à nos yeux.

Socialement, nous venons de rappeler aux Banande d'abord et à tout le monde ensuite, qu'à cause des valeurs déstructurées de l'heure, la conscience collective inhibe tant de communautés vitales. *Aketu katere !*, entendez par là « L'âme collective n'est plus ! » est, chez les Banande notamment, une des sentences interpellatrices en cette matière. En conséquence, revenir aux valeurs authentiques se justifie de plus en plus. Non

pas dans le sens de ramener *in stricto sensu* et, globalement, les anciennes valeurs dans l'aujourd'hui et prétendre rester ainsi authentique ; mais, plutôt, dans le sens de revisiter les valeurs traditionnelles, les refondre à partir des aspirations et besoins actuels de sorte que celles qui tiennent compte des mutations du monde submergé par la rapidité des changements mitigés, naissent de leurs décombres. Bref, « les peuples qui aliènent leur tradition, et qui par une manie imitative tolèrent qu'on leur arrache leur âme, perdent leur consistance morale et, enfin, leur indépendance idéologique, économique et politique » (Pape François, 2020, p.5).

Conclusion

Cet article a porté sur les fondements parémiologiques de l'éducation masculine chez les Banande du grand Nord-Kivu, des territoires de Beni et de Lubero, en République Démocratique du Congo (RDC). Le sérieux avec lequel ce peuple considère la formation des jeunes hommes, fait triompher la belle image de la culture nande en général et de ses filles et fils en particulier. Cela ne découle pas de l'*ex-nihilo*. Il vient de loin, notamment d'une éducation permanente enracinée profondément dans la plupart d'outils culturels oraux dont les parémies, objet de cette étude.

Prendre des parémies pour objet d'étude n'a donc pas été, à nos yeux, une simple reminiscence. Notre croyance ne transige pas au sujet de l'évidence selon laquelle les symboles culturels ne sont pas à reléguer béatement au passé. L'on doit, face aux profondes mutations sociales imposées par le modernisme et à l'instar de notre modeste exercice, se servir utilement d'eux en les prenant pour anciens repères culturels, certes ; mais, ne jamais oublier de les confronter aux valeurs actuelles pour vivre réellement, concrètement, présentement et originalement dans le rendez-vous culturel du donner et du recevoir (= le panvitalisme) : un défi devenu énorme et exigeant au regard de la technologie numérique contraignante qui a plus que jamais globalisé les cultures du monde.

V. Bibliographie

Ouvrages

- François (Pape). (2020). *Fratelli Tutti*. Lettre encyclique sur la fraternité et l'amitié sociale, Vatican, Associazione Amici del Papa, 99p.
- Henry Michel. (1987). *La Barbarie*. Grasset et Fasquelle, 247p.
- Kambale Kavutirwaki R. et Ngessimo M. Mutaka. (2012). *Dictionnaire Kinande-Français*. Préface de C. GRÉGOIRE. Musée royal de l'Afrique centrale, 309p.
- Karongo Pantaléon. (2022). *Allocution à l'occasion de la journée internationale de la langue maternelle*, ISP / Muhangi, 6p.
- Moeller Alfred. (1936). *Les grandes lignes des migrations des Bantous de la province orientale du Congo-Belge*, Imprimerie de l'Académie Royale de Belgique, 578p.
- Muhemu Sitone Matthieu. (2006). *Naissance et croissance d'une église locale (1896/97 - 1996)*. Thèse de doctorat en Histoire. Université Lumière Lyon 2, 674p.
- Nkombe Oleko François. (1979). *Métaphore et métonymie dans les symboles parémiologiques. L'intersubjectivité dans les 'proverbes tetela'*. Préface de Jean Ladrière, (Recherches philosophiques africaines 4), Kinshasa, 263p.
- Pascal Blaise. (1942). *De l'autorité en matière de philosophie. De l'esprit géométrique. Entretien avec M. de SACY*. L.H., 75p.
- Syayipuma Kambere Jean-Roger. (2006). *Philosophie des parémies nande à la lumière de la théorie husserlienne de la Lebenswelt*. Thèse de doctorat. Facultés Catholiques de Kinshasa, 486p.
- Tatsopa wa Mughalitsa. (1985). *Emisyo n'Ehisimo omo Kinande*, s.e., 151p.
- Tembos Yotama et Mbenze Yotama. (2021). *Rapport Yotama sur les massacres de BENI et IRUMU. Terrorisme, Djihadisme ou Génocide nande*. CPD, 777p.
- Waswandi Athanase. (2017). *Le Kivu dans la résolution des conflits en République Démocratique du Congo de 1960 à 2014*. Thèse de Doctorat en économie. ICP, 442p.
- Waswandi Athanase. (2019). *Les Proverbes Yira*, t.1, 2 et 3. Jemery, 1770p.
- Nietzsche Frédéric. (2011). *Ecce Homo*, Traduction d'Alexandre Vialatte, (Œuvres ouvertes), Mis en soft le 25 janvier, p.58.

Articles

- Dimandja Eluy'a Kondo Célestin. (1979). 'Homme d'autrui' : Étude sémantique à partir des parémies tetela. *Cahiers des Religions Africaines*, Vol. 13, n°25, 109-129.

Gagnon Éric. (2018). Interprétation. *Anthropen.org*, Éd. des Archives Contemporaines, 6-18.

Kambere Léonard. (2007). La symbolique du nombre 7 chez les Nande. *Congo-Afrique*, n°415, 331-354.

Kamwiziku Wozol'Apangi Octave. (1994). Le 'village philosophique'. Essai sur le 'fonctionnement parémiologique' de la palabre africaine. *Revue Philosophique de Kinshasa*, Vol. VIII, n°13, 46-64.

Mashaury Kule Tambite. (1982). Qui sont les Yira : Nande ou Kondjo ? Histoire d'une perte d'identité ? *Zaire-Afrique*, n°168, 495-506.

Nkombe Oleko François. (2002). Les retombées actuelles de la mondialisation. *Identités culturelles africaines et nouvelles technologies*. Actes de la XVIe Semaine Philosophique de Kinshasa, du 10 au 16 déc. 2000, 93-102.

