

# CROYANCES CULTURELLES ET EFFECTIVITÉ SUR L'EXPLOITATION MINIÈRE ARTISANALE EN RDC : ENTRE CONTESTATION ET NÉGOCIATION<sup>1</sup>

*Philippe Dunia Kabunga<sup>2</sup>, Divin-Luc Bikubanya<sup>3</sup> & Simon Marijsse<sup>4</sup>*

## Introduction

Ce chapitre analyse les croyances culturelles dans les sites d'exploitation minière artisanale (SEMA) à l'est de la République démocratique du Congo (RDC). Une telle orientation demeure encore rare au regard de la profusion de productions académiques d'une extraordinaire richesse d'informations sur l'artisanat minier dans cette partie de la RDC<sup>5</sup>. Les rares études qui abordent bien directement des questions essentiellement culturelles dans l'exploitation minière artisanale (EMA) congolaise traitent d'aspects socio-linguistiques et de genre<sup>6</sup>. D'autres études ont, quant à elles, déjà abordé des aspects relatifs aux croyances à la sorcellerie et aux gris-gris et aux rôles qu'ils jouent dans le paysage des creuseurs artisanaux au Sud-Kivu (Stoop & Verpoorten 2020). Enfin, les études sur la vie des creuseurs artisanaux en RDC (Cuvelier 2011 ; De Boeck 1998) abordent également nombre d'aspects culturels. Malgré cela, les études sur les croyances culturelles ont encore leur pertinence pour comprendre l'implication de celles-ci dans la production et la lutte contre les accidents dans les SEMA en RDC.

Dans ce pays, depuis la libéralisation de l'exploitation minière en 1982, l'artisanat minier a connu l'afflux de millions d'exploitants (Banque mondiale 2008). Ils sont nombreux à s'installer dans des sites éloignés de leurs territoires d'origine, à la recherche des minerais. Beaucoup de ces sites sont, à juste titre, des lieux de rencontre de diverses cultures, ce qui donne

---

<sup>1</sup> Les auteurs remercient Sara Geenen pour certaines facilités pratiques et précieuses qui leur ont été accordées afin de mener cette étude dans quelques sites. Ils remercient également les lecteurs anonymes qui ont lu le manuscrit original et qui, par leurs pertinentes remarques, ont permis de le mener à son état actuel.

<sup>2</sup> Chercheur et enseignant à l'Université libre des Grands-Lacs (ULGL-Bukavu).

<sup>3</sup> Chercheur au Centre d'Expertise en Gestion minière/Université catholique de Bukavu.

<sup>4</sup> Chercheur à l'Institut de Politique de Développement (IOB)/Université d'Anvers.

<sup>5</sup> Voir par exemple les études de S. Geenen (2015 ; 2014) sur l'artisanat minier en RDC.

<sup>6</sup> Voir par exemple les écrits de Buss *et al.* (2017) ; Musamba & Vogel (2016), Iguma Wakenge *et al.* (2018).

ainsi lieu à des interactions et à des tensions culturelles entre les exploitants miniers artisanaux<sup>7</sup>.

Ainsi, dans de nombreux sites, l'interdiction est faite aux femmes de pénétrer dans les trous ou les puits de minerais artisanaux (Buss *et al.* 2017)<sup>8</sup>. Les puits sont creusés verticalement dans le sous-sol, pouvant atteindre 30 mètres dans certains cas extrêmes de l'exploitation aurifère. D'autres puits sont creusés verticalement et étendus par des tranchées horizontales, devenant des galeries<sup>9</sup>. Avant d'installer les puits, les exploitants doivent observer certaines règles et normes administratives, mais aussi culturelles, en respectant certains rites.

Sous d'autres cieux, et à l'instar des sites où cette étude a été menée, existent des croyances en des rites susceptibles de procurer des bienfaits aux exploitants miniers artisanaux. Selon Jorgensen (1997), une telle conception inspire de la crainte, mais également de l'espoir aux acteurs. Étudiant les croyances aux esprits et aux divinités chez les exploitants miniers artisanaux, des chercheurs (Horowitz 2003 : 266 ; 2010 ; Gregory 1997 ; Nash 1993 ; Taussig 1980) démontrent qu'il s'agit de catégories importantes qui structurent la vie et le travail des exploitants.

Dans certaines épreuves telles que les faibles productions à répétition ou les accidents vécus dans des SEMA, les acteurs rencontrés au cours de cette étude ont révélé recourir aux esprits et autres amulettes porte-chance que des spécialistes proposent aux creuseurs. Mais ce recours est contesté par d'autres creuseurs<sup>10</sup> et ce, parfois au sein d'une même équipe. Dans ce sens, notre étude tente de répondre à la question suivante : comment se négocient les croyances culturelles dans les SEMA à travers le prisme du défi de la production et de la protection des creuseurs ? Y a-t-il un lien entre l'identité culturelle des creuseurs et leurs performances de production ainsi que leur perception des causes d'accidents ?

<sup>7</sup> Dans un site d'EMA en territoire de Walikale, à l'entrée, un petit panneau plaqué sur une branche d'arbre mentionne, en swahili : « *Karibu kwa wote...Ila acha musongamano* », ce qui se traduit par : « Bienvenue à tous, mais évitez de vous mêler de ce qui ne vous concerne pas ». C'est le cas de réglementations culturelles dans le site.

<sup>8</sup> Entretien avec l'administrateur du foyer minier de Babarau et Maï-Tongo au site de Moku, juin 2019.

<sup>9</sup> Entretien avec le directeur technique d'exploitation au site de Babarau et Maï-Tongo, juin 2019.

<sup>10</sup> Le substantif « creuseur » revêt une diversité de catégories d'exploitants, notamment : les pelleurs qui sont appelés « bêcheurs » dans certains sites et qui font l'excavation manuelle dans les puits ; les foreurs appelés encore « martonneurs » et qui s'occupent du travail de casser les pierres dans les puits ; les transporteurs ; les machinistes ; les boiseurs qui gèrent tous les aménagements en bois dans les puits ; les négociants ; les patrons d'équipes ; les cuisiniers et les gardiens d'équipes et d'autres qui offrent différents soins médicaux traditionnels.

Cette étude ouvre une brèche dans quelques hypothèses sur les interactions culturelles, plus précisément celles soutenues par les « études culturelles » et postcoloniales qui défendent « l'hétérogénéité culturelle » et « l'hybridité de culture » dans le monde (Sahlins 1999 ; Hall 1998 ; Homi Bhabha, 1996 ; 1994 ; Chambers 1994 ; Spivak, 1988 ; Latouche 1984...). Cette hypothèse s'oppose à celle, essentialiste, de la « culture close » ou encore homogène.

Dans le sillage de l'hétérogénéité culturelle, certains auteurs défendent la thèse que l'intégration serait meilleure que l'essentialisme dans un univers étranger (Malkki 1997). L'intégration culturelle est un moyen susceptible de permettre aux allochtones de profiter davantage des opportunités que leur offre leur second milieu de vie. Ainsi, garantit-elle le maintien de la survie collective en créant, de surcroît, des espaces appropriés pour ce faire, appelés « espaces tiers » (Audard 2001 ; Kokis 1995 ; Appadurai 1988). Il s'agit des espaces de dialogue, d'interculture, de convivialité et qui peuvent être de nouveaux discours, de nouvelles manières de faire, de réfléchir, de nouvelles pratiques et des symboles partagés. De tels espaces émergent dans quelques SEMA, comme nous le démontrons dans cette étude. Les autres moyens de négociation culturelle sont l'assimilation et l'insertion (Partoune 2012 : 3-6), qui peuvent aussi émerger dans les SEMA.

Le but de cette étude est, d'une part, d'analyser la négociation des croyances culturelles dans les SEMA et, d'autre part, d'étudier quelques liens entre les croyances culturelles et la production de minerais par les creuseurs ainsi que leurs perceptions des causes des accidents auxquels ils sont confrontés.

Cela peut contribuer à apporter un supplément d'éclairage aux interventions publiques dans les SEMA, par exemple celles visant à améliorer la gestion des risques et des accidents. Dans les sections suivantes, nous revenons successivement sur le cadre théorique, la méthodologie et, enfin, les résultats de l'étude. Voyons ce qu'il en est du cadre théorique qui évoque le « pluralisme culturel ».

## **1. « Le pluralisme culturel » dans les SEMA**

Dans beaucoup de SEMA, le pluralisme culturel se fait manifestement remarquer à travers les diverses langues qu'on y parle. La toponymie des sites visités au cours de cette étude en témoigne aussi. Ainsi, des puits sont désignés par des noms « bashi », tels que « Lyangombe ». Ce nom désigne un esprit ancestral « shi », selon des sujets « bashi ». Pourtant, ces sites n'appartiennent pas administrativement et culturellement aux « Bashi ». S'agit-il ici d'un témoignage éloquent du multiculturalisme ?

Car « le multiculturalisme nous invite à prendre au sérieux la question de l'identité culturelle » (Audard 2001 : 234). Cela force à reconnaître « l'unité

et la pluralité de valeurs et de cultures » (Doytcheva 2011). Il admet la reconnaissance de différences culturelles qui devient nécessaire, voire essentiellement irrévocable en face de l'évidence de l'instabilité contemporaine de toute identité » (Bhabha 1994) et ce, dans un monde lassé d'essentialisme culturel et où les échanges se globalisent davantage (Friedman 2000). Les cultures deviennent de plus en plus hybrides, ambivalentes, à la suite de l'ébranlement de « la notion de l'authenticité » dû aux « enchaînements complexes de l'interaction culturelle » (Chambers 1994). Toutefois, cela donne lieu à des résistances (Spivak 1994) qui n'entachent en rien le caractère inachevé de la culture (Simon 1995).

Les divers cas d'interactions culturelles analysés dans cette étude démontrent des négociations interculturelles explicites dans les SEMA, bien que de nombreuses autres soient implicites. Ces négociations produisent de nouvelles pratiques et valeurs, de nouveaux discours et symboles partagés qui concourent au maintien de la survie collective. Cependant, il n'y a pas que le multiculturalisme qui prête au développement d'hybridités et d'hétérogénéités culturelles. En effet, l'interculturalisme possède aussi cette vocation. Quelle en est la différence d'avec le multiculturalisme ?

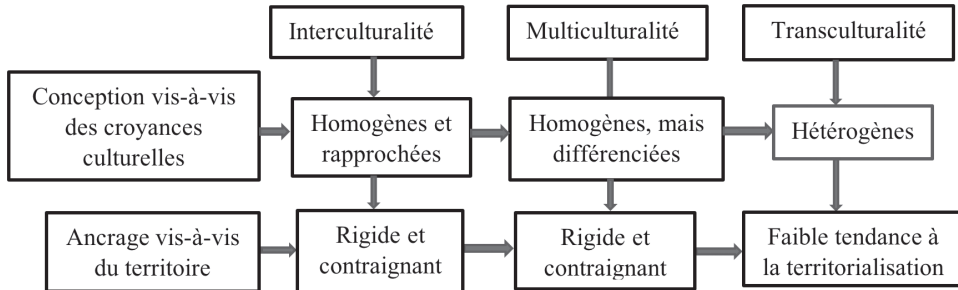
En effet, pour Demorgon (2008 : 186), « l'interculturel n'est qu'une sorte de négociation ajustée entre des personnes ou des groupes de culture différente maintenue telle au-delà des rencontres, échanges, coopérations. S'ils sont ensemble, c'est seulement au service d'un objectif extérieur, par exemple les bons résultats d'une entreprise ». La distinction opérée par José Yuste Frias (2014 : 103) établit que :

« Dans l'interculturel, on suggère avec le préfixe "inter", que les identités acceptent de se rapprocher, mais chacun reste ce qu'il est, chez soi. Dans le multiculturalisme, à l'aide du préfixe "multi" on use du concept de différence pour aboutir à un essentialisme pouvant se décliner en politique aussi bien à l'extrême droite qu'à l'extrême gauche... »

Cet essentialisme suppose un ancrage territorial fort dans l'interculturalisme et le multiculturalisme. Ce qui peut créer des tensions identitaires en ce sens qu'en cas de conflits, les discours d'identité culturelle et territoriale ne manquent pas de refaire surface. Pour réduire de telles tensions, la voie du « transculturalisme » s'ouvre (Yuste Frias 2014).

« Le discours "trans-" consiste le plus souvent en une déconstruction des catégories censées être pures ou homogènes, afin de mettre au jour leur caractère construit » (Friedman 2000 : 194). La figure 1 résume cette distinction théorique entre l'interculturalisme, le multiculturalisme et le transculturalisme, en réduisant ces concepts à leur dimension d'état de fait, c'est-à-dire au niveau de la praxis des acteurs. Dans ce sens, il convient de parler d'interculturalité, de multiculturalité et de transculturalité dans le schéma ci-contre.

**Figure 1 : schéma de distinction entre multiculturalité, interculturalité et transculturalité**



**Source :** notre conception, issue de la distinction entre interculturel et transculturel (Yuste Frias 2014).

De ce schéma, il y a lieu de remarquer qu'il existe beaucoup de convergences entre l'interculturalité et la multiculturalité, par exemple leur conception de l'homogénéité des croyances culturelles ainsi que leur rigide territorialisation.

Quant à la transculturalité, elle voit les identités comme étant hétérogènes. En conséquence, elle suppose une forte déterritorialisation des croyances. Il y a lieu de relever qu'en situation de crise, les interactions culturelles peuvent conduire à la désintégration de structures telles que les structures politiques, administratives, etc. (De Boeck 1996). La section suivante présente le procédé méthodologique de cette étude.

## 2. Méthodologie

Cette section présente d'abord les différents sites d'étude. Ensuite, elle explique le procédé d'échantillonnage et la phase de collecte des données ainsi que les outils utilisés. Enfin, l'analyse des données est présentée, avant de soulever les limites de cette étude.

### 2.1. Sites d'étude

Le site désigne ici un espace géographique aux limites bien déterminées, souvent équivalent à un village, où se déroulent des activités d'EMA. Au total, 7 sites ont été sélectionnés pour cette étude (cf. tableau 1). Parmi eux, il y a ceux où l'on exploite un seul minéral, surtout l'or, et d'autres où l'on exploite plus d'un minéral, principalement les 3T<sup>11</sup>. Les critères de

<sup>11</sup> Les 3T représentent l'étain, le tantale et le tungstène (dérivés des minerais de cassitérite, tantalite et wolframite). Cf. documents.worldbank.org

leur sélection ont été leur taille<sup>12</sup> en nombre de creuseurs permanents et la diversité culturelle susceptible de s'y trouver. Pour renforcer la garantie de diversité culturelle, nous avons choisi les sites se trouvant à cheval sur des territoires culturels<sup>13</sup> différents.

En général, l'on rencontre beaucoup d'ethnies dans chaque site. On peut citer les Barega, les Batembo, les Bashi, les Bahavu, les Bakumu, les Bangubangu, les Basonge, les Bifulero, les Bahunde, les Lugwara, les Alur, les Azande, les Bayogo, les Bangbetu, etc. Dans la section sur les résultats, les creuseurs appartenant à ces diverses ethnies sont regroupés en autochtones et allochtones (cf. tableau 3), selon que chaque creuseur s'identifie ou non à l'ethnie ayant culturellement autorité sur le site. Le tableau 1 révèle les sites d'étude.

**Tableau 1 : sites d'étude**

Provinces	Sites	Nombre de mineurs	Types de minerais exploités au moment de l'étude	Territoires de localisation
Nord-Kivu	Tunsengonsengo	400	Cassitérite, wolframite	Walikale
	Kibindobindo	220	3T	
	Mbobolo	1200	3T	
	Ibondo	180	3T	
Sud-Kivu	Golgotha/Tchanda	250	Or	Mwenga
	Rivière Ulindi	700	Or	Shabunda
Haut-Uele	Babarau-Mai Tongo	1500	Or	Watsa

**Source** : informations recueillies dans les différents sites auprès de responsables.

Il existe des centaines de SEMA dans l'ensemble des régions où cette étude a été menée ; ce qui a rendu délicate et difficile la représentativité des sites dans l'échantillon. Cependant, pour lever ce défi, nous avons considéré les sites fortement multiculturels. Des renseignements collectés auprès d'informateurs ont permis de les identifier et de sélectionner quelque 5 % de l'ensemble de tous les territoires considérés. Le point suivant présente l'échantillonnage, la collecte des données et les outils utilisés.

<sup>12</sup> Nous avons préféré prendre des sites ayant entre 100 et 1000 exploitants, voire plus de 1000.

<sup>13</sup> Ils correspondent dans cette étude à l'espace sociogéographique où s'exerce culturellement l'influence d'une culture déterminée.

## 2.2. Échantillonnage, collecte des données et outils utilisés

La stratégie d'échantillonnage des personnes interrogées a été non aléatoire, compte tenu du fait qu'il a été nécessaire d'adapter le choix au contexte dans chaque site et chaque équipe. En général, les petites équipes comptent entre 2 et 10 individus, tandis que les grandes équipes comptent entre 20 et 40 exploitants. Deux à cinq pour cent des exploitants ont été pris dans les équipes prêtes à participer à cette étude. Il s'est agi surtout des acteurs ayant déjà vécu pendant au moins 6 mois dans les sites. Les autochtones et les allochtones ont été choisis en respectant leur poids proportionnel dans l'équipe. Soulignons que les nationalités étrangères dans les équipes étaient éligibles et ont été très souvent moins nombreuses (ougandaise, sud-soudanaise, angolaise et centrafricaine). Une diversité d'outils a été utilisée pour collecter les données.

La collecte des données a été faite en général dans les différents sites d'étude. Un premier contact avait eu lieu préalablement avec les responsables des sites et des équipes de creuseurs. À l'occasion, une identification des diverses catégories d'exploitants opérant dans les sites a été faite. Rappelons que, dans chaque site, un court séjour de deux semaines en moyenne était effectué.

À l'occasion, nous avons pu rencontrer des acteurs ayant divers statuts, tels que des chefs coutumiers (chefs de villages et de groupements) ayant autorité culturelle sur les SEMA ; des propriétaires de sites ou, à défaut, leurs représentants ; des patrons des diverses équipes et leurs employés ; des pasteurs d'églises opérant dans les sites, souvent parmi les acteurs arbitrant les conflits culturels et autres entre les creuseurs artisanaux. Le tableau 2 reprend les méthodes utilisées dans chaque site et les stratégies de choix des répondants pour chacune de ces méthodes.

**Tableau 2 : méthodes appliquées dans les sites d'étude et stratégies de sélection des répondants**

Méthodes	Sites d'étude	Stratégies de sélection des répondants
Interviews semi-directives	Dans tous les sites	32 répondants choisis au hasard, en utilisant les listes de différentes équipes ayant été prêtes à participer à l'étude.
Observations indirectes	Dans tous les sites	Les éléments observés ont été par exemple les chants des creuseurs sur les croyances culturelles de leurs activités, la présence des femmes dans les sites, les réunions pour gérer certaines crises culturelles.

Témoignages	Babarau-Maï Tongo, Mbobolo	10 cas ayant accepté de témoigner sur quelques événements dont ils avaient connaissance en rapport avec les crises culturelles dans les SEMA. Ces cas ont été choisis sur la base des informations puisées auprès d'autres creuseurs qui les ont cités.
Récits de vie	Babarau-Maï Tongo, Ibondo, Kibindo	8 cas choisis de la même manière que dans les témoignages.
Focus groups	Dans tous les sites	14 séances avec en moyenne 10 participants par séance et 2 séances par site. Les participants ont été choisis parmi ceux questionnés et interviewés individuellement. Les critères de sélection étaient davantage basés sur leur apparente connaissance des questions culturelles dans les sites.
Discussions de groupes spontanés	Mbobolo, Ibondo, Kibindobindo	5 cas qui n'ont pas été à proprement choisis puisque c'était inattendu et opportuniste.
Questionnaire	Dans tous les sites	124 acteurs ont été rencontrés. Ils ont été sélectionnés par un tirage au sort, en considérant les listes des creuseurs.
Statistiques descriptives et croisements dynamiques	Dans tous les sites	Appliqués sur les effectifs d'exploitants autochtones et allochtones, en comparant leurs productions hebdomadaires dans chaque site. Nous avons aussi établi quelques liens entre le statut culturel (autochtones versus allochtones) avec les perceptions des causes d'accidents dans les sites.

Les thèmes débattus lors de la collecte des données ont été aussi diversifiés. Il s'est agi des tabous culturels dans les SEMA, des interdits et des rites culturels, des déviations et des tensions interculturelles et des moyens utilisés pour les résoudre. Il a alors fallu développer un modèle d'analyse empirique.

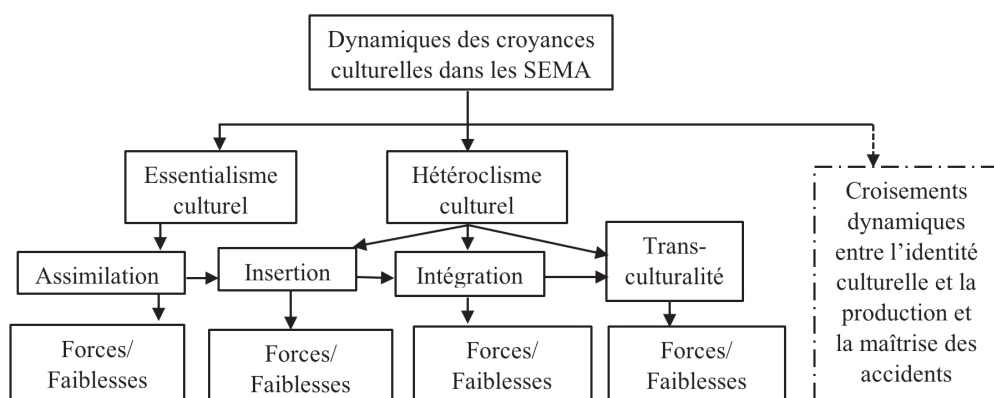
### **2.3. Modèle d'analyse empirique**

L'analyse des données a été faite en deux temps avec deux différents procédés. En effet, concernant, d'une part, les données qualitatives, une analyse de contenu a été faite. D'autre part, nous avons aussi procédé à une analyse quantitative. Elle a porté sur le profil des exploitants et quelques



croisements dynamiques entre l'identité culturelle des exploitants et leurs productions et leurs perceptions des causes d'accidents dans les SEMA. Le profil des personnes interviewées a été dressé. Il reprend quelques caractéristiques de l'échantillon : répartition selon le territoire d'origine ainsi que le sexe. Les données ayant été récoltées en observant la triangulation au niveau des acteurs et des sources d'informations, l'analyse a exigé que ces données soient recoupées en fonction des acteurs dans chaque catégorie de source. À la fin, l'interprétation a permis de rassembler encore les données. Il a fallu élaborer un modèle d'analyse que le schéma suivant présente.

**Figure 2 : schéma d'analyse empirique des résultats**



Source : notre conception.

Grille de lecture : analyse qualitative →  
analyse quantitative - - - -

#### 2.4. Limites de cette étude

Il s'agit d'abord du fait qu'une grande partie des enquêtés provient des SEMA de Walikale (au moins 60 %), parce que plus de 50 % des SEMA visités et répondant aux critères de choix des sites privilégiés dans cette étude se trouvent dans ce territoire. Ensuite, pour mieux étudier l'efficacité de la performance des exploitants en fonction de leurs croyances, une analyse de causalité aurait été appropriée, ou tout au moins une analyse d'association entre les facteurs de performances (productivité, lutte contre les accidents). La présente étude n'y a pas prêté attention, les données disponibles ne permettant aucunement de dégager des relations de dépendance entre les variables origine culturelle des exploitants et leur production et perception des causes d'accidents. Par ailleurs, si cette étude développe un regard de la production minière et de la protection des creuseurs artisanaux à travers le prisme des croyances culturelles, il convient de reconnaître que la production

des minerais et la protection dépendent également de facteurs importants autres que culturels, mais qui n'ont pas été pris en compte dans cette étude, par exemple l'éducation, l'accès à la terre et au crédit, les technologies utilisées, l'organisation du travail, la saison, etc. Les aspects culturels ne sauraient donc, à eux seuls, expliquer les performances des creuseurs ; ils n'en constitueraient qu'une catégorie. En outre, il faut relever que cette étude, qui s'attache à l'identité culturelle des creuseurs, les sépare en autochtones et allochtones, alors que leurs cultures peuvent avoir des similarités auxquelles cette étude n'a pas prêté attention. Enfin, idéalement, une carte illustrant les sites aurait dû être insérée, mais cela s'est avéré impossible, faute d'avoir pu en obtenir. La section suivante présente les résultats relatifs aux interactions des croyances culturelles dans les SEMA.

### **3. Croyances culturelles et appréciation d'effets sur la production et la perception des causes d'accidents**

Cette section présente d'abord succinctement les croyances culturelles dans les SEMA. Ensuite, il s'agit de regarder les dynamiques de leur négociation. Enfin, sont analysés les croisements entre l'identité des exploitants et leurs productions et perceptions des causes d'accidents.

#### ***3.1. Les croyances culturelles dans les SEMA***

Dans tous les sites repris dans cette étude, il existe plusieurs croyances culturelles structurant les modes de travail et de vie des creuseurs artisanaux. Quelques croyances se sont retrouvées dans tous les sites, devenant, en quelque sorte, des croyances translocales. D'autres se partagent entre quelques sites, seulement, enfin certaines croyances sont exclusives à certains sites.

En ce qui concerne les croyances « translocales », il y a celles qui portent sur l'interdiction faite aux femmes « de pénétrer dans les trous où travaillent les hommes sous peine de causer la perte des minerais<sup>14</sup> ». L'interrogation que cela soulève est de savoir si cet état des choses ne relève pas de la volonté des hommes de s'approprier et de contrôler les richesses locales à leur guise.

Dans certaines activités d'EMA, ce sont, en effet, les femmes qui constituent l'essentiel de la main-d'œuvre, par exemple le transport et le pilage des pierres pour en extraire de l'or. Dans certains sites tels que Tchanda/Kamituga, ce sont surtout les femmes qui pilent et transportent les minerais, et ce, sans aucun interdit.

---

<sup>14</sup> Cf. entretien avec un exploitant de 3T à Walikale, septembre 2018.

Toujours concernant la femme, des croyances translocales affirment que lorsque les femmes sont en période de menstruation, elles ne doivent pas toucher les matériels de travail de leurs maris creuseurs puisqu'elles sont souillées et peuvent alors transmettre cette souillure physiologique aux matériels<sup>15</sup>. Quelques récits en ce sens ont été entendus, émanant exclusivement d'hommes ayant témoigné avoir été victimes d'accidents parce que leurs femmes avaient touché leurs matériels (marteaux, bêches ou pelles, torches, etc.). Affirmations que beaucoup de femmes ont approuvées dans quelques sites.

Par ailleurs, dans tous les sites, il existe nombre de croyances aux esprits susceptibles d'interférer avec les activités d'exploitation artisanale des minerais. Beaucoup d'histoires récoltées témoignent d'attaques d'esprits contre certains exploitants qui ont franchi le Rubicon, en bafouant des croyances.

Par exemple, à Babarau, selon le témoignage d'un de ses amis, un exploitant d'or venu de l'Ituri voisin était parti de son village sans avoir observé les obligations rituelles de son clan imposées aux fils aînés qui voyagent, à savoir l'offrande du sacrifice d'un animal saignant. Après quelques mois passés dans le site de Babarau, ce jeune homme était tombé en syncope. Dans les heures qui avaient suivi, aucun traitement n'avait réussi à ramener le malade à l'état de conscience. Autrement dit, la cause de son malaise avait été mal diagnostiquée. C'est seulement après quelques heures qu'un ami du malade, parti avec lui du même village, expliqua aux coéquipiers du malade que ce dernier était possédé par les esprits qui le réclamaient au village natal afin d'y accomplir les obligations rituelles auxquelles il s'était dérobé. Il devait donc rentrer au village pour accomplir ces obligations. Sur la route, à bord du bus, les esprits qui s'en prenaient au malade le libérèrent quand ils furent convaincus que le jeune homme revenait à la maison.

D'autres croyances attestent que certains exploitants ont fait des rencontres inattendues avec des esprits rôdant dans ou autour de leurs puits, souvent pendant des heures nocturnes. Dans un site, à Walikale, les exploitants prennent leur bain dans une rivière, mais à des heures déterminées, pour éviter d'être entraînés par les eaux de la rivière lorsqu'on a failli à quelques obligations coutumières locales.

Ces croyances translocales, sont-elles le fruit d'échanges interculturels entre les sites ou bien sont-elles antérieures aux échanges culturels amplifiés par la libéralisation de l'EMA ? Il y a lieu de croire que ces croyances translocales sont en même temps le fruit d'échanges culturels entre les sites, mais aussi celui du partage des visions du monde chez les peuples négro-africains.

---

<sup>15</sup> Cf. Entretien en *focus-groups* avec des creuseurs de 3T à Walikale et d'or à Kamituga, respectivement en septembre 2018 et février 2017.

D'autres croyances sont partagées entre plusieurs sites, mais il s'agit en général de sites ayant des cultures assez similaires. C'est le cas des Barega et des Batembo dans le sud du territoire de Walikale. Dans beaucoup de sites de cette partie du territoire, les étrangers qui ne sont pas des Barega, des Bangubangu ou des Batembo doivent stopper leurs activités dans les sites lorsque l'esprit suprême *lega*, le « Kimbilikiti », y est invité à l'appel des hommes pour avoir son arbitrage ou son assistance en cas de différends entre les creuseurs. De telles croyances comportent une certaine dimension politique, dès lors que les femmes ne peuvent pas invoquer cet esprit suprême et que les étrangers ne sont pas tolérés en sa présence.

Enfin, pour ce qui est de croyances limitées à quelques sites, on trouve des creuseurs qui estiment que la fumée du tabac est susceptible de repousser loin d'eux tous les mauvais esprits capables de saboter leur travail ou encore leur causer des accidents. Beaucoup de creuseurs fument du tabac et du chanvre avant d'entrer dans les puits et même lorsqu'ils en reviennent. Ces croyances et bien d'autres ne sont cependant pas partagées par tous les creuseurs au sein des équipes. Ce qui exige des négociations permanentes. Le point suivant traite des dynamiques de négociation des croyances culturelles dans les SEMA.

### ***3.2. Dynamiques de négociation des croyances culturelles dans les SEMA***

Ces dynamiques évoluent de situations d'essentialisme vers un hétéroclisme culturel. Dans l'un et l'autre cas, il y a une véritable « guerre de dieux » ou « création de Dieu » chez les creuseurs artisanaux, pour reprendre l'expression de Leah Horowitz (2010). Voyons d'abord la figure d'essentialisme culturel.

#### **3.2.1. Essentialisme culturel dans les SEMA : entre déférence et répugnance**

La figure de l'essentialisme se voit à travers l'assimilation culturelle, donnant parfois lieu à des contestations. En général, les autochtones tendent à défendre la nécessité d'assimilation de leurs croyances. Il y a par exemple le cas des croyances aux rites autochtones dédiés aux esprits protecteurs ou ancestraux sur les sites. Il y a une certaine forme de déférence chez les originaires vis-à-vis de ces rites.

Par exemple, dans un site artisanal d'orpaillage, un esprit ancestral nommé Babarau est célébré chez les Bayogo<sup>16</sup> et son nom est aussi conféré au site. La célébration est festive et longue, exigeant la suspension des

<sup>16</sup> C'est l'une des ethnies du nord-est de la RDC ; elle est surtout présente dans le nord du Haut-Uele.

activités dans le site pendant quelques jours successifs. Des sacrifices sont offerts à Babarau par des célébrants coutumiers, dans une ambiance bruyante au rythme des tambours, pour solliciter sa bienfaisance à l'égard des creuseurs. La célébration exclut les allochtones et est sous l'enchantement des autochtones qui en vantent la nécessité en défendant que :

« Les secrets de ce site sont importants à maîtriser et si cela exige des sacrifices, il en va de l'obligation de chaque exploitant d'obtempérer. Sinon, à quoi bon éprouver de la fierté d'être exploitant ici sans respecter de telles obligations<sup>17</sup> ? »

À n'en pas douter, un tel point de vue exprimerait un appel à l'assimilation culturelle que les allochtones devraient subir pour pouvoir continuer à exercer dans les sites. Telle est la loi des autorités coutumières locales. Faute de quoi, l'expulsion, de fait ou de droit, devrait être réservée aux réfractaires<sup>18</sup>. Cela suscite la répugnance des allochtones, qui estiment que l'assimilation est une vaste entreprise de conspiration visant leur domination et leur exclusion<sup>19</sup>.

Mais, une telle entreprise est vouée à l'échec, puisque le besoin de technologies, de finances et autres dans l'EMA impose de travailler avec des acteurs qui viennent d'autres univers culturels. Par exemple, dans le site d'Ibondo, le plus grand machiniste qui réparait les motopompes et autres moteurs, au moment de notre passage, était un allochtone et cela ne constitue pas un cas isolé. Ce qui nécessite des dynamiques d'ouverture donnant lieu à un hétéroclisme culturel dans les SEMA.

### 3.2.2. Les dynamiques d'hétéroclisme culturel dans les SEMA

Ces dynamiques se déploient à travers les figures d'insertion et d'intégration culturelle qui enchantent les allochtones. Pour ce qui est de l'insertion, beaucoup d'allochtones argumentent que malgré tout le respect qu'ils doivent aux cultures locales, la reconnaissance de leur identité culturelle, de leur différence est aussi nécessaire. Et ce, surtout face aux contre-performances de production et aux accidents persistants dans les sites, malgré la célébration des rites autochtones pour résoudre de tels problèmes. « Il faudrait donc reconnaître les innombrables catégories d'esprits que les autres creuseurs peuvent avoir dans leurs cultures respectives<sup>20</sup>. »

Quelques acteurs, tels que des pasteurs d'église, estiment que « le grand défi dans des sites multiculturels serait de garantir à chaque exploitant le

<sup>17</sup> Entretien avec un exploitant artisanal d'or dans le Haut-Uele, 22 juin 2019.

<sup>18</sup> Cf. Entretien avec quelques chefs coutumiers du site Babarau et Maï-Tongo.

<sup>19</sup> Cf. beaucoup de points de vue défendus en *focus groups* à Babarau, Mbobolo et Tunsengonsengo.

<sup>20</sup> Entretien avec un exploitant artisanal de Babarau, 21 juin 2019.

droit de pratiquer officiellement ce qui lui convient pour être performant dans la production et la prévention contre les accidents. Il faudrait alors admettre la valeur des croyances de chacun et lui donner le droit de les pratiquer<sup>21</sup> ». C'est l'appel à l'intégration culturelle dans les SEMA.

En fait, devant les tensions culturelles existant dans quelques SEMA, l'émergence de dynamiques d'intégration s'est fait jour. L'exemple d'un épisode de conflit dû aux tabous culturels survenu dans un des sites peut éclairer. L'épisode a trait à un litige culturel dû aux insultes à la pudeur entre un exploitant artisanal et sa belle-sœur, elle aussi exploitante artisanale de son état, au site d'Ibondo. Les deux artisans partagent l'identité culturelle « lega », mais leur conflit a fini par mêler, au passage, les autres exploitants, qui possèdent diverses identités culturelles (shi, havu, batembo, etc.). Les us et coutumes de deux antagonistes qualifient ces insultes de déviation, puisqu'un homme ne peut pas insulter publiquement la pudeur de sa belle-sœur. C'est défendu et punissable coutumièrement. En conséquence, l'accusé devait être sanctionné, en procédant à des dédommagements exigés coutumièrement. Ainsi, fallait-il qu'il puisse donner au groupe de femmes du camp un peu de farine de manioc, de la boisson et un animal à faire saigner. S'il ne s'exécutait pas, il devait subir des conséquences telles que la démenche, des accidents et l'insuccès dans le travail, voire la mort.

À un moment où ce conflit devenait de plus en plus incontrôlé au regard des chants coutumiers que les femmes commençaient à scander en chœur, beaucoup d'hommes ont aussi soutenu leur collègue. Là, même des allochtones se sont retrouvés impliqués dans ce conflit.

Ce faisant, dans une assemblée avec les autochtones, les allochtones ont eu *ipso facto* le droit de siéger et d'éclairer, chacun dans sa culture, sur la manière dont un tel conflit allait être résolu. Il y a eu alors ébranlement de l'identité locale. C'est ce qui a ouvert la voie vers une certaine transculturalité et l'éclosion « d'espaces tiers » traités dans la section suivante.

### **3.3. Éclosion « d'espaces tiers » à la suite de l'émergence d'une transculturalité dans les SEMA**

Dans quelques SEMA, des dynamiques d'émergence de transculturalité sont apparues. En effet, face à l'impossibilité de résoudre des différends culturels entre exploitants, en recourant aux normes et valeurs culturelles locales, des solutions transculturelles ont apporté la lumière nécessaire au maintien de la convivialité dans les équipes. Par exemple, le litige concernant l'insulte à la pudeur de la femme soulevé au site d'Ibondo dans la section précédente a été résolu, d'une part, en obligeant l'accusé à offrir

<sup>21</sup> Entretien avec un pasteur d'église locale opérant dans le site de Babarau, le 23 juin 2019.

aux femmes du camp un poulet de chair, de la boisson et de la farine, tel qu'exigé par les coutumes locales.

D'autre part, considérant que sa belle-sœur devait continuer à entretenir de bonnes relations non seulement avec son bourreau, mais également avec tous les autres hommes du camp, il l'a aussi obligée à préparer un repas carné et à l'offrir aux hommes, comme l'exigent certaines autres cultures présentes dans le site au moment de ce conflit. L'idée derrière un tel repas dans certaines cultures bantu, est de favoriser le pardon et la convivialité<sup>22</sup>. Ceci témoigne de quelque basculement dans les croyances locales à travers l'acceptation des pratiques et des discours venant d'autres milieux culturels.

Un autre exemple de transculturalité dans quelques sites est celui engendré par l'arrivée d'hommes et de femmes en provenance d'autres univers culturels où l'interdiction faite aux femmes d'accéder aux puits n'est pas connue. Ainsi, dans quelques sites artisanaux de Walikale, des endroits particuliers ont été donnés aux femmes allochtones pour y exercer l'artisanat minier. Dans de tels sites, même les femmes autochtones sont admises, parfois même aux côtés des hommes. Dans ces espaces, il émerge de nouvelles identités culturelles hétérogènes qui semblent être le devenir culturel des SEMA multiculturels. La section suivante présente les résultats relatifs aux dynamiques entre l'identité culturelle des creuseurs artisanaux et leurs performances de production ainsi que leur perception des causes d'accidents dans les SEMA.

### ***3.4. Dynamiques entre l'identité culturelle et les productions et perceptions des causes d'accidents dans les SEMA***

Cette section relève, d'un côté, les dynamiques entre l'identité culturelle des exploitants et leurs productions et perceptions de causes d'accidents dans les SEMA. De l'autre, elle montre quelques perceptions sur les causes d'accidents en lien avec l'identité culturelle des exploitants.

#### **3.4.1. Dynamiques entre l'identité des creuseurs et leurs productions et perceptions sur les causes d'accidents dans les sites**

Avant de voir ces dynamiques, il convient de relever d'abord les caractéristiques de l'échantillon selon le territoire d'origine des exploitants, leur sexe et leur origine culturelle par rapport au site. Le territoire d'origine revêt d'emblée l'identité des exploitants, de manière même à les différencier potentiellement quant aux croyances culturelles. Les hommes et les femmes ne sont pas toujours assujettis aux mêmes croyances culturelles. Le tableau 3 relève quelques caractéristiques du profil de l'échantillon.

---

<sup>22</sup> Entretien avec un exploitant de la culture shi dans le site d'Ibondo.

Tableau 3 : quelques caractéristiques de l'échantillon

Répartition selon les territoires de sites étudiés			Statut des creuseurs par rapport à l'appartenance aux sites			Sexe		
Catégories	Fréquences	%	Catégories	Fréquences	%	Catégories	Fréquences	%
Walikale	77	62,1	Autochtones	43	34,6	Homme	110	88,7
Shabunda	18	14,5	Allochtones	81	65,4	Femme	14	11,3
Watsa	18	14,5	<b>Total</b>	<b>124</b>	<b>100</b>	<b>Total</b>	<b>124</b>	<b>100</b>
Mwenga	11	8,9						
<b>Total</b>	<b>124</b>	<b>100</b>						



À la lecture de ce tableau, on observe qu'environ 65 % des creuseurs sont des autochtones. Cet écart est dû au fait que dans tous les sites de cette étude, les autochtones étaient en général moins nombreux que les allochtones. Il aurait fallu un tableau de répartition pour le démontrer, mais les données disponibles n'ont pas permis de faire une telle démonstration, les responsables de sites ayant soulevé une importante limite, à savoir que du jour au lendemain, leurs effectifs sont modifiés, certains creuseurs étant très mobiles. À leur estimation dans tous les sites, les effectifs seraient relativement variables entre 60 et 70 % d'allochtones, contre 40 à 30 % d'autochtones<sup>23</sup>. Et quant à la répartition selon le sexe, environ 89 % sont des hommes. En général, les femmes sont moins nombreuses dans les sites.

Le tableau 4 permet de voir la réalité synthétique des productions moyennes et des écarts entre les creuseurs autochtones (autos) et les allochtones (allos) dans chaque site.

**Tableau 4 : comparaisons des productions hebdomadaires de minerais entre autochtones (autos) et allochtones (allos)**

	Nombre de cas observés		Somme	Productions moyennes exprimées en kilos		Écarts-types	
	Autos	Allos		Autos	Allos	Autos	Allos
<b>Sites 3T</b>							
Tunsengonsengo	7	7	14	20,57	9,85	4,1	2,40
Kibindobindo	6	8	14	19,50	10,70	6,66	3,75
Mbobolo	8	24	32	17,62	13,87	4,53	2,60
Ibondo	8	9	17	16,37	14,22	4,37	3,08
Somme	29	48	77				
<b>Sites aurifères avec des productions moyennes exprimées en grammes</b>							
Babarau-Maï Tongo	5	17	22	58,05	57,07	40,71	39,12
Rivière Ulindi	5	9	14	30,60	37,88	19,12	26,03
Tchanda	4	7	11	34,50	46	10	24,42
Somme	18	29	47				

<sup>23</sup> Estimations du secrétaire du comité de direction de Babarau-Maï Tongo, juin 2019 ; le chef du site de Tunsengonsengo, septembre 2018 ; le directeur technique de Kibindobindo, septembre 2018 ; le commandant du camp de Mbobolo, octobre 2018 ; le président de l'association des plongeurs du Congo, à Shabunda, mars 2020.

Ce tableau présente pour chaque site les productions des autochtones et des allochtones enregistrées au cours de la semaine ayant précédé l'enquête.

À Tunsengonsengo, la production moyenne des autochtones (environ 21 kg), représente plus du double de celle des allochtones (environ 10 kg). C'est une énorme performance des autochtones. Quant aux écarts, il se dégage qu'ils ne sont ni petits ni grands de part et d'autre. Car, en comparant la valeur de l'écart-type par rapport à la moyenne, elle représente 19,9 % chez les autochtones contre 24,36 % chez les allochtones. Les productions sont donc moyennement dispersées dans les deux groupes.

Dans le site de Kibindobindo, la tendance est la même que celle du site précédent. On y remarque aussi que la production moyenne des autochtones (environ 20 kg) est de loin supérieure à la production moyenne des allochtones (environ 11 kg). Néanmoins, les écarts de production sont très grands tant chez les autochtones que chez les allochtones, représentant respectivement 34 % et 35 % de la valeur de la moyenne. Donc, dans ce site, les productions sont très dispersées à l'intérieur de chaque groupe.

Dans le site de Mbobolo, les productions moyennes des autochtones et des allochtones sont respectivement d'environ 18 kg et 14 kg. Il y a donc une légère performance des autochtones. En ce qui concerne les écarts, il s'avère qu'ils sont aussi moyens de part et d'autre (25,7 % de la valeur de la moyenne chez les autochtones contre 18,7 % chez les allochtones).

Au site d'Ibondo, la production moyenne des autochtones a été évaluée à 16,37 kg contre 14,22 kg pour les allochtones. Il y a donc aussi une légère performance des autochtones. Néanmoins, les écarts paraissent moyens dans les deux groupes, avec une valeur de l'écart par rapport à la moyenne estimée à 26,6 % chez les autochtones contre 21,6 % chez les allochtones.

De tout ce qui précède dans les sites 3T, il se remarque que les productions des autochtones sont soit légèrement soit excessivement grandes par rapport à celles des allochtones. Les écarts entre les producteurs dans les deux groupes sont souvent moyens, sauf dans le site de Kibindobindo où ces écarts se sont avérés énormes, quelle que soit l'identité culturelle des exploitants.

Les raisons sont nombreuses pour expliquer cette performance de production des autochtones. Il s'agit, entre autres, de la taille du capital humain investi, des technologies utilisées, du capital financier investi dans certaines mesures, et de la richesse en minerais dans le puits exploité, etc. Dans ce sens, les allochtones estiment que « les allochtones ne peuvent pas avoir de chances de produire suffisamment que les autochtones, puisque les meilleurs endroits sont occupés par les autochtones. Surtout pour les minerais qui peuvent être exploités à ciel ouvert comme les 3T, l'enjeu est grand. Et quand un allochtone exploite un site qui vient à démontrer ses preuves, les chefs autochtones cherchent à se l'approprier. Ils peuvent utiliser contre

vous des raisons culturelles pour ce faire<sup>24</sup>. » Il y a dans ce sens un dévoilement de la dimension politique des croyances culturelles dans les SEMA.

Dans les sites artisanaux aurifères, on constate que ce sont plutôt les allochtones qui démontrent des performances surprenantes comme, d'une part, au site de Tchanda avec en moyenne 46 g d'or contre environ 35 g pour les autochtones, et, d'autre part, au site de la rivière Ulindi. Ici, les autochtones ont produit en moyenne 30,6 g d'or contre 37,88 g pour les allochtones. Mais les écarts sont très grands entre les deux groupes dans les deux sites. Tandis qu'à Babarau, les autochtones ont été légèrement performants, avec des productions moyennes de 58,05 g contre 57,07 g pour les allochtones. Les écarts sont aussi énormes entre les deux groupes. Toutes choses étant égales par ailleurs, on pourrait dire que dans la production d'or, en contraste avec celle des 3T, les autochtones n'ont pas *a priori* d'avantages par rapport aux allochtones. Cela témoigne peut-être du fait que la production minière artisanale dépend, au-delà des facteurs culturels, d'autres facteurs importants. L'analyse proposée dans le tableau 5 compare la plus grande production déjà enregistrée par les répondants.

En ce qui concerne la plus grande production d'or enregistrée dans les sites depuis que l'on y travaille, on remarque que le plus grand intervalle de production est celui de 80 à 200 g d'or, soit en moyenne 140 g. Elle a été réalisée par 9 % d'autochtones, contre environ 20 % d'allochtones. La tendance est presque la même que pour les productions hebdomadaires d'or (*cf.* tableau 4) et ce, dans tous les territoires. Ceci conforte l'idée selon laquelle les autochtones n'auraient pas vraiment d'avantages sur les allochtones en ce qui concerne l'exploitation artisanale d'or.

Quant aux minerais 3T, l'intervalle correspondant aux plus grandes productions est compris entre 200 et 699 kg, soit 449,5 kg en moyenne. Il a été atteint par 14 % des autochtones, contre environ 6 % pour les allochtones. La tendance à la performance des autochtones se dessine, comme pour les productions hebdomadaires (*cf.* tableau 4) dans tous les sites. D'où la question de savoir comment l'identité culturelle peut influencer la production des minerais 3T et non pas celle de l'or.

De l'avis de beaucoup d'exploitants allochtones, les grandes productions de 3T s'obtiennent dans des endroits bien connus, qui sont le plus souvent le privilège des autochtones. Souvent, il s'agit des endroits exploités depuis l'époque coloniale. Les autochtones les occupent et ce n'est qu'un privilège de territorialité.

Cependant, ces endroits qui ont été exploités par les colons ne sont pas tous riches en minerais, comme le pensent certains exploitants artisanaux.

---

<sup>24</sup> *Cf.* discours d'un exploitant allochtone lors d'un *focus group* à Mbobolo.

**Tableau 5 : comparaison entre la plus grande production déjà eue par les exploitants et leur statut culturel par rapport aux sites**

Catégories	Plus grande quantité déjà produite						Total
	1 à 39 g d'or	40 à 79 g d'or	80 à 200 g d'or	40 à 119 kg (3T)	120 à 199 kg (3T)	200 à 699 kg (3T)	
Origine de l'enquête par rapport au site	Autochtones	8	9	4	12	4	43
	Allochtones	19 %	21 %	9 %	28 %	9 %	100 %
Total	Autochtones	11	13	15	25	12	81
	Allochtones	13,5 %	16 %	18,5 %	31 %	15 %	100 %
Total	Autochtones	19	22	19	37	16	124
	Allochtones	15 %	18 %	15 %	30 %	13 %	100 %

**Tableau 6 : comparaison des perceptions des autochtones et d'allochtones sur les causes de la production des minerais**

Catégories	Perception des causes du niveau de production								Total	
	Saison	Moyens financiers	Moyens technologiques	Main-d'œuvre	Bonne entente au sein de l'équipe	La bonne coexistence culturelle	Dieu	Chance		
Origine de l'enquête par rapport au site	Autochtones	5	5	3	4	6	9	10	1	43
	Allochtones	12 %	12 %	7 %	9 %	14 %	21 %	23 %	2 %	100 %
Total	Autochtones	10	6	7	8	7	25	10	8	81
	Allochtones	12 %	7 %	9 %	10 %	9 %	31 %	12 %	10 %	100 %
Total	Autochtones	15	11	10	12	13	34	20	9	124
	Allochtones	12 %	9 %	8 %	10 %	10,4 %	27,4 %	16 %	7,2 %	100 %

Certains sites de ce genre ont été exploités presque à fond, de sorte qu'ils ne peuvent égaler les productions obtenues dans de nouveaux sites découverts et installés par des locaux, parfois même des allochtones. Mais, ceux-ci estiment que le problème se trouve aussi au niveau culturel. Il faut également une bonne intégration dans les sites. Car une bonne intégration acquise « rend justice et protège tout le monde dans la mesure où certains abus que subissent les exploitants ne sélectionnent pas les victimes sur base de leur origine<sup>25</sup> ». Tel est le cas de ceux qui détruisent les puits des autres ou s'y introduisent pour voler des minerais pendant la nuit ; on les appelle les « hiboueurs<sup>26</sup> » dans le jargon local du site de Babarau-Maï Tongo. Mais, certains exploitants<sup>27</sup> estiment que même si l'on s'intègre, il y a toujours quelques invariants identitaires qui refont surface et créent des tensions entre les acteurs.

#### **3.4.2. Perception des causes de la production aux prismes de l'identité des creuseurs**

À l'examen du tableau 6, on constate que pour les exploitants autochtones, la cause la plus importante de la production est Dieu. Pour eux, les facteurs culturels sont relégués à la deuxième position. Il s'agit du respect des différences culturelles, des croyances et des pratiques culturelles de chaque exploitant pourvu que tout cela concoure aux objectifs communs de l'équipe. Tandis que pour les allochtones, la première cause de production est essentiellement la bonne coexistence culturelle dans les équipes d'exploitants. Elle sous-entend surtout le respect d'autres qui sont culturellement différents et la tolérance de leurs pratiques et croyances culturelles. Les causes de production démontrent donc des divergences entre les autochtones et les allochtones. Cela tend à conforter l'idée que ces perceptions des causes sont ancrées dans les croyances des exploitants. La section suivante démontre le croisement dynamique de l'identité culturelle des exploitants avec leurs perceptions sur les causes d'accidents.

#### **3.4.3. Quelques croisements dynamiques entre l'identité culturelle des creuseurs et leurs perceptions sur les causes d'accidents dans leurs sites**

Le tableau 7 présente la comparaison des perceptions sur les causes d'accidents.

<sup>25</sup> Cf. entretien avec un exploitant à Tchanda, août 2016.

<sup>26</sup> Ce nom leur est donné en fonction de leur mode d'opération nocturne à la manière du hibou.

<sup>27</sup> Cf. beaucoup de points de vue exprimés dans ce sens lors de *focus groups* avec les exploitants.

**Tableau 7 : comparaison des perceptions des creuseurs sur les causes d'accidents en fonction de leurs identités culturelles**

Catégories		Perceptions des causes d'accidents										Total
		N'ont jamais connu d'accidents	Malchance	Ivresse	Sorcellerie	Machines et outils de travail	Éboulement glissement ou érosion	Jalousie (destruction méchante)	Non-respect des règles coutumières locales			
Origine de l'enquête par rapport au site	Autochtones	20 47%	2 5%	4 9%	9 21%	4 9%	2 5%	1 2%	1 2%	43 100%		
	Allochtones	42 52%	10 12%	6 7%	5 6%	5 6%	4 5%	5 6%	4 5%	81 100%		
Total		62 50%	12 10%	10 8%	14 11%	9 7%	6 5%	6 5%	5 4%	124 100%		

À l'examen de ce tableau, on remarque que pour les autochtones, la sorcellerie constitue la première cause d'accident dans les sites. Tandis que pour les allochtones, c'est plutôt la malchance. Il y a donc de grandes différences de perception entre les deux groupes et dans presque tous les territoires.

La malchance désigne ici le fait de se retrouver à un endroit, à côté de quelqu'un et que juste à ce moment, un accident vous arrive dont il est la cause. Des croyances existent que des coéquipiers peuvent être des portemalheur, surtout s'ils sont sous le joug de mauvais esprits<sup>28</sup>.

Cependant, des éléments rationnels pouvant expliquer la survenue d'accidents, tels que les dégradations des sols dans les sites, l'état des machines ou des outils utilisés, l'ivresse, les saisons, etc., ne sont pas classés en première position, aussi bien par les autochtones que les allochtones, et ce, dans tous les sites. Les exploitants produisent alors des explications basées sur le surnaturel et le divin, voire le mysticisme pour comprendre les accidents qu'ils rencontrent dans l'EMA. Ceci étant, la lutte contre les accidents dans les SEMA devrait être conçue en fonction aussi des croyances culturelles des exploitants. La section suivante discute brièvement les principaux résultats de cette étude.

### ***3.5. Discussion des principaux résultats***

Certains résultats de cette étude rappellent de pertinentes observations sur les recherches relatives à la thématique du multiculturalisme. Il y a par exemple l'idée-force d'effritement des identités culturelles (Bhabha 1996 ; 1994) face à la diversité, telle que soutenue par l'école postcoloniale. L'exemple sur le conflit culturel dû à l'atteinte à la pudeur dans un des sites, traité précédemment au niveau de la dynamique d'intégration et de la transculturalité, l'a, entre autres, démontré. De ce fait, cette étude va sûrement dans le sens du renforcement du point de vue selon lequel les croyances culturelles sont fondamentalement transactionnelles et inachevées, donnant de temps en temps lieu à des résistances (Spivak 1988) et renforçant la réalité de la culture comme « un entre-deux » (Bhabha 1996). Ainsi, est-il fondamentalement impossible de rester essentialiste dans un univers de travail et de vie typiquement multiculturel. Mais c'est une question de choix pour les exploitants miniers artisanaux afin de favoriser la survie collective.

Dans ce sens, cette étude a débouché sur des résultats confortant aussi l'émergence « d'espace tiers » (Doytcheva 2011 ; Friedman 2000 ; Audard 2001 ; Hall 1998 ; Kokis 1995...) dans les dynamiques interculturelles promouvant l'intégration. Ce faisant, il s'agit des discours, des pratiques, des dialogues explicites ou non, et qui émergent à la suite de l'ébranlement culturel local pour donner aux allochtones la reconnaissance et le respect

---

<sup>28</sup> Entretien individuel avec quelques exploitants étrangers à Shabunda et Babarau, mars 2020.

de leurs cultures dans les SEMA. Cependant, cet espace n'émerge pas dans tous les SEMA analysés dans cette étude. D'où la question de savoir pourquoi l'espace-tiers émerge-t-il dans quelques SEMA et pas dans d'autres ? Répondre à cette question peut nécessiter des recherches plus approfondies.

Enfin, il y a des croyances dans les esprits qui interviennent dans les activités d'EMA. Il y a alors diverses célébrations rituelles dédiées aux esprits qui constituent une importante catégorie dans les croyances des exploitants, comme cela est démontré dans d'autres études sous d'autres cieux (Horowitz 2008 ; Nash 1993 ; Taussig 1980 ; Gregory 1997). Il s'agit d'esprits ontologiquement actifs, perçus comme généreux ou dangereux aux exploitants qui doivent se soumettre à des rituels appropriés pour les dompter. Cependant, il existe une grande tentation d'autochtonie dans les SEMA, celle de n'accepter que des rites dédiés aux esprits autochtones pour gérer les questions de mauvaise production répétitive et de protection contre les accidents. Cela est vu comme le dévoilement de la dimension politique des croyances culturelles pour s'assurer le contrôle du territoire face aux menaces d'autres cultures. Beaucoup d'exploitants le croient, nous forçant de ce fait à poser le problème de l'impossible séparation entre le motif de la régulation sociale et celui de la régulation politique que peuvent porter les croyances culturelles dans les SEMA.

### **Que retenir en conclusion ?**

Les résultats démontrent des tensions culturelles entre les exploitants dans presque tous les SEMA dues à leurs croyances culturelles. Ces tensions donnent lieu à des dynamiques d'assimilation, d'insertion, d'intégration et de transculturalité. La négociation des croyances dans les SEMA va de l'assimilation à la transculturalité. Mais ceci ne veut pas dire qu'il s'agit d'une dynamique linéaire et moins encore que dans tous les sites les interactions évoluent vers la transculturalité.

Les analyses ont démontré que les croyances peuvent être mobilisées aussi pour contrôler l'accès aux espaces. C'est un ressenti exprimé davantage par les allochtones dans les différents SEMA. De ce fait, les croyances culturelles peuvent remplir la fonction de reproduction non seulement sociale, mais aussi politique et stratégique entre les exploitants, en vue de contrôler les richesses locales.

Concernant les perceptions sur les causes d'accidents, quelques dynamiques ont semblé émerger. Car beaucoup d'exploitants, surtout les allochtones, voient leurs activités comme étant maîtrisées si l'on s'intègre bien dans son monde culturel. C'est le cas par exemple en entretenant les relations avec son entourage, avec les chefs dans les sites, les divinités, etc. Mais cela ne peut pas cautionner l'assimilation culturelle que fustigent les creuseurs allochtones.



Quant aux dynamiques entre l'identité culturelle des exploitants et leurs performances dans la production, les résultats ont démontré qu'il n'y a pas beaucoup d'influences de l'identité culturelle sur les performances de production des exploitants. Toutefois, cet argument doit être pris avec réserve. En fonction de la nature des minerais, il est possible, en effet, qu'il y ait une influence, comme dans le cas de 3T, comme le suggèrent les résultats de cette étude.

En définitive, il convient de relever que les potentiels efforts d'accompagnement des exploitants artisanaux pour améliorer leurs productions et la gestion des accidents dans leurs sites ne sauraient se passer des croyances culturelles, dans la mesure où beaucoup d'exploitants y accordent énormément de crédit pour réussir, et ce, malgré leur différence culturelle. De ce fait, la question culturelle dans les SEMA se révèle être une charnière centrale dans la production minière artisanale. Mais cette question revêt d'incessantes régulations entre les exploitants miniers artisanaux, faisant que l'on se trouve véritablement en face d'entités culturelles instables, dues au contact du local et de l'étranger. Ce qui provoque le développement d'entités culturelles hybrides et hétérogènes donnant lieu à quelque désintégration des structures socioculturelles dans les SEMA. Ceci étant, la question culturelle dans les SEMA revêt la vocation « d'entre-deux », plaçant les acteurs dans un courant de construction et de déconstruction permanente.

## Bibliographie

- Appadurai, A. 1993. « Patriotism and its futures ». *Public Culture* 5 (3) : 411-429.
- Appadurai, A. 1988. « Place and voice in anthropological theory ». *Cultural Anthropology* 3 (1).
- Audard, C. 2001. « Multiculturalisme et transformation de la citoyenneté ». *Archives de philosophie du droit* 45 : 227-243.
- Banque mondiale. 2008. *République démocratique du Congo. La bonne gouvernance dans le secteur minier comme facteur de croissance*. Rapport 43402-ZR.
- Bhabha, H. 1994. *Location of Culture*. Londres : Routledge.
- Bhabha, H. 1996. « Culture's in-between ». In S. Hall & P. Du Gay, *Questions of Cultural Identity*. Londres : Sage.
- Buss, D. et al. 2017. « Le genre et l'exploitation minière artisanale et à petite échelle en Afrique centrale et de l'Est : bénéfiques et barrières ». *GrOW Working Paper Series*.
- Chambers, I. 1994. *Migrancy, Culture, Identity*. Londres : Routledge.
- Cuvelier, J. 2011. « Men, Mines and Masculinities: The Lives and Practices of Artisanal Miners in Lwambo (Katanga Province, DR Congo) ». Thèse. Gand : Université de Gand.

- De Boeck, P. 1996. « Postcolonial identities in Africa: local and global perspectives from Zaire » Chapter 3. In R. Werbner & T. Ranger (éd.), *Postcolonial identities in Africa*. Londres : Zed Books.
- De Boeck, P. 1998. « Domesticating diamonds and dollars: identity, expenditure and sharing in southwestern Zaire (1984-1997) ». *Development and Change* 29 (4) : 777-810.
- Demorgon, J. 2008. « L'interculturel ou la guerre. Avec Guillebaud, Asgarally, Le Clézio (Prix Nobel de littérature 2008). Après les Jeux olympiques de Pékin ». *Synergies Indes* 3 : 185-192.
- Doytcheva, M. 2011. *Le Multiculturalisme*. Nouvelle édition. Paris : La Découverte (coll. « Repères »).
- Friedman, J. 2000 (octobre-décembre). « Des racines et (dé)routes ». *L'Homme* 156. DOI: <https://doi.org/10.4000/lhomme.76>
- Geenen, S. 2014. « “Qui cherche, trouve”. The political economy of access to gold mining and trade in South Kivu, DRC ». Thèse de doctorat en études de développement. Anvers : Université d'Anvers.
- Geenen, S. 2015. *African Artisanal Mining from the Inside Out: Access, Norms and Power in Congo's Gold Sector*. Londres : Routledge.
- Gregory, C. 1997. *Savage Money: The Anthropology and Politics of Commodity Exchange*. Amsterdam : Harwood Academic Publishers.
- Halidou-Bouayed, N. 2008. « De la dimension culturelle à la dimension interculturelle dans l'enseignement/l'apprentissage du français en Algérie. Cas de la 1<sup>re</sup> AS lettres. » Thèse de doctorat. Oran : Université d'Oran.
- Hall, S. 1998. « Cultural identity and diaspora ». In J. Rutherford (éd.), *Identity, Community, Culture, Difference*. Londres : Lawrence & Wishart.
- Horowitz, L.S. 2003. « La micropolitique de la mine en Nouvelle-Calédonie ». *Journal de la Société des Océanistes* 117. En ligne sur : <http://journals.openedition.org/jso/1305> DOI: <https://doi.org/10.4000/jso.1305>
- Horowitz, L.S. 2010. « “Exploiter” ou “gérer” la création de Dieu ? Modèles culturels dans un projet minier en Nouvelle-Calédonie ». In E. Faugère & I. Merle (éd.), *La Nouvelle-Calédonie, vers un destin commun ? Nouveaux terrains, nouveaux enjeux*. Paris : Karthala.
- Iguma Wakenge, C., Dijkzeul, D. & Vlassenroot, K. 2018. « Regulating the old game of smuggling? Coltan mining, trade and reforms in the Democratic Republic of the Congo ». *The Journal of Modern African Studies* 56 (3) : 497-522. Cambridge University Press. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0022278Xi8000332>
- Jorgensen, D. 1997. « Who and what is a landowner? Mythology and marking the ground in a Papua New Guinea mining project ». *Anthropological Forum* 7 (4) : 599-627.
- Kokis, S. 1995. *Le Pavillon des miroirs*. Montréal : XYZ.
- Latouche, S. 1984. « L'échec de l'occidentalisation du monde ». *Revue Tiers Monde* : 881-892.

- Malkki, L. 1997. « National Geographic: the rooting of peoples and the territorialization of national identity among scholars and refugees ». In A. Gupta & J. Ferguson (éd.), *Culture Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*. Durham : Duke University Press.
- Musamba Bussy, J. & Vogel, C. 2016. « “Lme Njo Haut-Les-Mains Maraba” : rapprochements ethnolinguistiques aux zones minières à l’est de la RD Congo ». In F. Reyntjens, S. Vandeginste & M. Verpoorten, *L’Afrique des Grands Lacs. Annuaire 2015-2016*. Bruxelles : ASP, pp. 208-231.
- Nash, J. 1993. *We Eat the Mines and the Mines Eat us: Dependancy and Exploitation in Bolivian Tin Mines*. New York : Columbia University Press.
- Partoune, C. 2012. « Approche interculturelle du territoire ». In Tableau de bord “Participation et espaces publics - Pour un développement et une gestion concertée des espaces publics” ». Recherche Topozym pour la politique scientifique fédérale, partenariat ULG (UGES), KUL Institut d’Écopédagogie (IEP), Vorming Plus Antwerpen, article 43. Disponible en ligne sur : <http://hdl.handle.net/2268/107892>
- Sahlins, M. 1999. « Two or three things that I know about culture ». *Journal of the Royal Anthropological Institute* 5 (3) : 399-421.
- Simon, S. 1995. « La culture transnationale en question : visées de la traduction chez Homi Bhabha et Gayatri Spivak ». *Études françaises* 31 (3) : 43-57. DOI: <https://doi.org/10.7202/035998ar>
- Spivak, G.C. [1988] 2009. *Les Subalternes peuvent-elles parler ?* (trad. de l’anglais par J. Vidal). Paris : Éd. Amsterdam.
- Spivak, G.C. 1994. « How to read a culturally different book ». In F. Barker, P. Hulme & M. Iversen (éd.), *Colonial Discourse, Postcolonial Theory*. Manchester : Manchester University Press, pp. 126-150.
- Stoop, N. & Verpoorten, M. 2020. « Risk, envy and magic in the artisanal mining sector of South Kivu, Democratic Republic of Congo ». *Development and Change*. DOI: <https://doi.org/10.1111/dech.12586>
- Taussig, M. 1980. *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill : The University of North Carolina Press.
- Yuste Frias, J. 2014. « Interculturalité, Multiculturalité et transculturalité dans la traduction et l’interprétation en milieu social ». *Monografias Cédille* 4 : 91-111.