

REVIEWS — COMPTES RENDUS

How the West has 'civilized' the Congo according to Evariste Pini-Pini.

Or: how the past burdens and feeds the future

Comment l'Occident a "civilisé" le Congo selon Evariste Pini-Pini.

Ou: comment le passé grève et nourrit le futur

Hoe het Westen Congo heeft 'beschaafd' volgens Evariste Pini-Pini.

Of: hoe het verleden de toekomst belast en voedt

La mission civilisatrice au Congo. Réduire des espaces de vie en prison et en enfer

Evariste Pini-Pini Nsasay

Editions AfricAvenir/Exchange & Dialogue, Douala-Berlin-Wien, 2013

The first book by Evariste (Kentey) Pini-Pini (°1955, Congo DRC) deals with the nature and the effects of the European domination in the Kongo Kingdom dating back to the end of the 15th century ("Kongo-Dyna-Nza"), the second wave of colonisation in the 19th and 20th centuries in the larger Congo territory ("Congo-prison") and the post(neo)colonial period until the present day ("Congo-enfer"). The author gives special attention to the resistance of the Congolese people to this domination and he makes a strong plea for a "renouveau" of the "Nsi Kongo, espace de vie et de liberté". Pini-Pini touches on a huge number of topics and evokes just as many questions about the past, present and future of the DRC Congo; about the clash and the possibility of reconciliation between the fundamental characteristics of 'the West' and 'Africa'; about the specific role of religious actors within that relation; about the position of African immigrants in our Western/Belgian society. The book, along with the work of a large part of the Congolese intelligentsia, does apparently not get the attention it should in Dutch-speaking Belgium. And while objections can be raised to the book, it deserves to be read and reviewed in order to stimulate the dialogue with authors such as Pini-Pini. Thus it may pave the way to the much broader dialogue, strongly asked for and desired, between 'the West' and 'Black Africa' or, in a larger sense still, the 'Monde Noir'.

Key words: Congo DRC, Kongo, colonialism, resistance, tradition, dialogue

Le premier livre d' Evariste (Kentey) Pini-Pini (°1955, Congo DRC) traite de la nature et de l'effet de la domination européenne au Royaume Kongo (le "Kongo-Dyna-Nza") depuis la fin du 15^e siècle, passant la deuxième vague de colonisation aux 19^e-20^e siècles dans le Congo au sens plus large (le "Congo-prison") et la période post-(néo)coloniale jusqu'aujourd'hui (le "Congo-enfer"). L'auteur consacre une attention particulière à la résistance de la population Congolaise à cette domination et il tient un plaidoyer fort pour un "renouveau" du "Nsi Kongo, espace de vie et de liberté". Pini-Pini aborde une masse de sujets et éveille autant de questions sur le passé, le présent et le futur du Congo DRC; sur l'affrontement et la possibilité de réconciliation entre les caractéristiques inhérentes de 'l'Occident' et de 'l'Afrique'; sur le rôle spécifique des acteurs religieux dans cette relation; sur la position des immigrants Africains dans notre société occidentale/belge. Le livre, aussi bien que l'œuvre d'une grande partie de l'intelligentsia congolaise, n'atteint pas la partie flamande de la Belgique. Malgré les multiples observations critiques à formuler, le livre mérite d'être lu et discuté afin de stimuler ici le dialogue avec des auteurs comme Pini-Pini. Ainsi la voie pourra s'ouvrir au dialogue plus ample, demandé et vraiment souhaitable, entre 'l'Occident' et 'l'Afrique Noire' ou, à un sens plus large, le 'Monde Noir'.

Mots clés: Congo RDC, Congo, Colonialisme, Résistance, tradition, dialogue

Het (eerste) boek van Evariste (Kentey) Pini-Pini Nsasay (° 1955, Congo DRC) houdt mij in een worstelgreep waaruit ik slechts moeizaam loskom. Het behandelt het Koninkrijk Kongo met accent op de aard en het effect van de Portugese invasie eind 15^e eeuw (deel 1, "Kongo-Dyna-Nza": 21-78); de Westerse/Europese dominantie sinds eind 19^e eeuw in het ruimere Congo-territorium onder de Leopoldiaanse/Belgische kolonisatie (deel 2, "Le Congo-prison": 79-143), gevolgd door de post-/neokoloniale fase tot op vandaag (deel 3, "Le Congo-enfer": 145-196); de weerstand tegen de Westerse dominantie en de strijd voor een vrij en waardig Congo (deel 4: 197-266); een pleidooi voor een "renouveau" van het "Nsi Kongo, espace de vie et de liberté" (conclusie: 267-278). Volgen nog een reeks bijlagen met een voorstel van nieuw volkslied in het Kikongo, een chronologie en lexicon, een aantal teksten in het Kikongo met betrekking tot onder meer Lumumba en Martin Luther King, de reproductie van briefwisseling van de auteur over de situatie in Congo en Afrika, enkele appreciaties over het boek, en een bibliografie.

Pini-Pini raakt een massa elementen aan en roept een even groot aantal vragen op over verleden, heden en toekomst van Congo-Kinshasa DRC, over de botsing of verzoenbaarheid van de intrinsieke kenmerken van het Westen en Afrika, over de specifieke rol van religieuze actoren binnen die verhouding, over de positie van Afrikaanse immigranten in onze Westers-Belgische samenleving. Daarom is het een boek dat verdient gelezen en becommentarieerd te worden, ook door niet-Afrikanen. Ook al gaat het niet om een parel van geschiedschrijving en wereldliteratuur. Daarvoor mist het te vaak duidelijkheid, diepgang in de documentering en interpretatie, en omvat het te veel veralgemeningen, vaagheden, onnodige herhalingen en kleine slordigheden in de uitgave. Ik merk dat het boek, zoals het werk van een groot deel van de Congolese intelligentsia, niet bekend geraakt in Nederlandstalig België. Om de dialoog met dit soort werk ook hier te stimuleren, leg ik mijn reflecties voor in het Nederlands.

Christian Comélieu stelt de echte betekenis van het boek terecht reeds in de eerste zin van zijn voorwoord: "Le livre qu'on va lire est un témoignage, à la fois engagé, pas-

sionné et ambitieux” (9). Het boek is het product van verontwaardiging over (post)koloniale onderdrukking, van groot geloof in de waarden van de eigen Kongo- en ruimere Congolese/Afrikaanse traditie en in de weerbaarheid van de Congolese bevolking, en tegelijk van hoop op finale broederlijkheid tussen alle volken. Het vraagt om nauwgezette analyse van het gehanteerde interpretatiekader en om evaluatie van de argumentatie. Ik doe dat aan de hand van wat ik beschouw als de zes belangrijkste theses van de auteur, vaak bijzonder verbrossend verwoord over het hele boek. Per these geef ik eerst zijn stellingen aan, waarbij ik hem herhaaldelijk letterlijk citeer om hem recht te doen en om zijn ideeëngoed en werkwijze zo accuraat mogelijk te beschrijven. Vervolgens ga ik in op de vragen die de stellingen oproepen. Mijn commentaar is gefocust op de lange termijn en op de 19^e-20^e eeuw.

De koloniale relatie: een wereld van onderdrukking en geweld

De koloniale 'beschavingszending' in Congo volgens Pini-Pini is één verhaal van onderdrukking, geweld, wreedheid door de *mindele-ngulu*, 'kwaadaardige overweldigers-everzwijnen'.¹ Een staalkaart van karakterisering: “entreprise de déshumanisation et de destruction” (14-15); “de triste mémoire” (45); “haine aveugle et injustifiée” (111); “attitude cruelle, méprisante et humiliante” (112); “la méchanceté gratuite des Européens (mindele) et leur cruauté” (116); een “exploitation éhontée” met “les pires exactions” in de periode van de Onafhankelijke Congo Staat (213); de *mindele* zijn er alleen voor zichzelf en “nombreux parmi eux sont méchants et cruels” (214); “le régime colonial n’était qu’une minable opération de dictature, d’inhumanité et d’égoïsme avéré, un odieux système de domination et de négation d’humanité d’autrui. Ce n’est nullement une quelconque mission civilisatrice, mais bien une mission d’esclavage, de vol et de viol”, naar Patrice Lumumba (227); “racisme”, “féroce”, “cauchemar” (267-268). Het resultaat is een “Congo-prison”.

Voor zijn analyse van het waarom van dat gedrag (15-16; 111-133; 229-231) gaat hij terug tot het oer-Europa van de grotwoningen, gekenmerkt door een economisch systeem dat gestuurd wordt door continue (over)consumptie- en exploitatiedrift (“la non-limite”), gedreven door angst voor honger, gebrek en koude. Daarmee wordt het drieluik “appropriation-privatisation-exclusion (inégalité, séparation)” geassocieerd als typisch Westerse karakteristiek (126-133), met als essentieel element dat de Westerling onderscheidt van de Afrikaan: de waardering van de grond als louter productiefactor, zonder culturele betekenis. Dat alles vormt de voedingsbodem voor egoïsme met daaraan gekoppeld minachting en een niet aflatende aanvallende houding tegenover anderen. Gewelddadige dominantie kenmerkt fundamenteel de Europese/Westerse geschiedenis. De Romeinse kolonisatie en de latere expansiedrang vormen fasen in de continuïteit van die logica (117).

De Europese expansiebeweging in de 15e-16 eeuw wordt mogelijk gemaakt door technologische vernieuwing in zeevaart en militair materieel (70-71). Het meest verwer-

1 Over de betekenis van de term *mindele* en *mindele ngulu*, zie p. 55, pp. 60-64 (“méchants envahisseurs-phacochères”), pp. 111-125.

pelijke facet van die expansie is de onmenselijke transatlantische slavenhandel (15^e-19^e eeuw). Die leidt tot het uiteenvallen van het Kongo-rijk omdat kleinere entiteiten zich beter kunnen beschermen (36; 43). Het eventuele bestaan van slavernij in de Kongo-samenleving zelf, en ruimer Zwart-Afrika, aanvaardt hij niet als excuus voor de slavenhandel die wordt opgezet door de Europeanen (57 e.v.; 68-69). Deze laatste gaat terug op een duidelijk Europese praktijk die christelijke kapitalisten hebben ingevoerd in Kongo (77).

In de 19^e eeuw brengt de Europese jacht op grondstoffen in plaats van op slaven de doodsteek toe aan Kongo-Dyna-Nza (78).

De koloniale samenleving in Congo en bij uitbreiding de hele Westerse dominantie in Afrika, ook na het officiële einde van de kolonisatie, wordt vorm gegeven door een “*pieuvre aux multiples tentacules*” (133-143): de Kerk, de Wetenschap, de Politiek, de Economie, de Niet-gouvernementele Ontwikkelingsorganisaties en de Media, “*les unes aussi vénéneuses que les autres et toujours prêtes à causer des morsures mortelles*” (134). Anti-zwart racisme is hun bindmiddel. Letterlijk anti-zwart, want de kern van de reden voor de ontmenselijking legt hij in de huidskleur (310). De stopzetting van de slavenhandel betekende niet het einde van dat racisme (114).

De intrinsieke karakteristieken van het Westen/Europa?

Pini-Pini associeert de Congo-kolonisatoren, in casu vooral “*les Portugais*” en “*les Belges*”, met “*les Européens*” en “*les Occidentaux*” (allen: *mindere*). Nog los van de ongelukkige veralgemening die dit soort termen inhoudt, valt het op dat hij binnen ‘het Westen’ – Europa en de jongere zus, de Verenigde Staten van Amerika – vooral doelt op “*les Anglo-saxons qui sont les maîtres de l’Occident*” (120). Soms viseert hij meer specifiek Frankrijk. In de meer recente context associeert hij ook China aan de exploitatiedrift onder de Congolese bodem (130-131), zonder het een Westers land te noemen.

Voor Pini-Pini is ‘de kolonisator’ – hij die de koloniale relatie beheerst – de verpersoonlijking van de onderdrukker en geweldpleger. Alleen het zinnetje “*nombreaux parmi eux sont méchants et cruels*” (214; cursief van ons) laat enige nuancering doorschijnen. Het portret dat de Tunesiër Albert Memmi al meer dan 50 jaar vroeger heeft geschetst over zowel de kolonisator als de gekoloniseerde vertelt ons een genuanceerder verhaal over de psychologie van beide opponenten, zonder daarom de hardheid van de koloniale situatie zachter voor te stellen (Memmi, 1973/1957). Pini-Pini onderkent nauwelijks de barsten in het koloniaal front zelf, zowel in de principiële sfeer als in de verwerping van vormen van miskennis, onderdrukking en geweld die gepaard gaan met kolonisatie. We komen daar later nog op terug. De voortdurend herhaalde scherpe veroordeling van het koloniaal geweld contrasteert bovendien met zijn beperkte concrete documentering op het terrein van politieke en sociale rechten, de economische exploitatie, etc. Hij gaat de dialoog niet aan met de beschikbare bibliografie daarover. Zelf blijft het mij overigens verbazen dat de befaamde Amerikaanse experimenteel psycholoog Steven Pinker zo weinig aandacht besteedt aan koloniale contexten in zijn basiswerk over de geschiedenis van het geweld (Pinker, 2011). Hij beperkt zich vooral tot de vaststelling dat we over oorlogen

en geweld buiten Europa niet goed gedocumenteerd zijn (Pinker, 2011NL: 420), naast enkele bladzijden over de atlantische slavenhandel (ibidem: 224-231). Hij verwijst heel even naar “de onmenselijke behandeling van Afrikaanse stammen door koning Leopold II van België in de Onafhankelijke Kongostaat” (ibidem: 457).

Met zijn verklaringspiste over de door hem als essentiële Westerse karakteristiek omschreven consumptiedrift sinds de grottentijd gaat Pini-Pini een interessant discussieterrain op. Hij verdiept dat echter niet via afweging aan mogelijke totaal andere lange-duur-beelden, noch via een gefaseerde benadering waardoor de specifieke betekenis van het latere mercantiel en industrieel kapitalisme (waarop Césaire het gemunt heeft) beter tot haar recht zou komen. Wanneer hij het heeft over de wedloop naar voedsel in zijn Belgische woonomgeving (120-121), zou hij even goed oog kunnen hebben voor de betekenis van de bewegingen die hier zelf consumptiedrift in vraag stellen, zowel om morele redenen als voor het zelfbehoud op lange termijn van het Westen en van de planeet in haar geheel. De echte finaliteit van de koloniale interventie in Afrika is volgens Pini-Pini: “la confiscation des richesses” (134), en geld is de echte meester van het spel (135). Hij zou die kwestie kunnen verdiepen onder meer aan de hand van een passus in de *Utopia* van Tomas More, voor het eerst uitgegeven in 1516 te Leuven, juist in de kantelfase van de Europese geschiedenis waarin de dominantiedrift over Zwart-Afrika vorm krijgt. Ik citeer onder rubriek 4 ‘het sociale leven’ van het ‘tweede boek’: “In de natuur komt de behoefte om enorme voorraden aan te leggen of zich van alles toe te eigenen immers alleen voort uit de angst om ooit tekort te komen, maar bij de mens is hebzucht louter en alleen het gevolg van ijdelheid, de gedachte dat je beter bent dan een ander als je meer overbodige rijkdom tentoon kunt spreiden dan hij. In de Utopiaanse samenleving is er echter geen plaats voor dit soort menselijke tekortkomingen.” (More, 2008/1516: 96).

Daarnaast ziet Pini-Pini een verklaring in een fundamenteel anti-zwart racisme als bindmiddel tussen al haar tentakels. Dit is uiteraard een hoogstbelangrijk thema. De auteur spit het echter niet uit. Hij waagt zich niet aan een poging tot gefaseerde reconstructie van dat ‘racisme’ in de ontwikkeling van het Westers intellectueel gedachtegoed en van de volkscultuur. Tussen de fantasmen van de Grieks-Latijnse dominantieperiode en de impact van de (huid)kleurclassificatie, over de negatieve vooroordelen die gepaard gaan met de moderne kolonisatie en slavenhandel, de hiërarchische rassenclassificatie in de 18e-19e eeuw (biologisch en sociaal) en vandaag, zijn eeuwen voorbijgegaan, ook inzake ontwikkeling van geografische kennis. Bovendien gaat het niet om een eenvoudige rechte lijn van opeenvolging. De gelijktijdigheid van verschillende – tot zelfs tegen-gestelde – beelden is een constante in de mensengeschiedenis. Spectaculair, althans op het eerste zicht, is bijvoorbeeld het samengaan van de politiek-juridische afschaffing van slavernij en slavenhandel met de wetenschappelijke fundering van biologisch racisme en sociaal darwinisme in het 18-19e eeuwse Westen. ‘Racisme’ moet een plaats krijgen en gedefinieerd worden in dat kader en de verhouding met de economische inzichten en praktijk moet uitgeklaard worden. Ik verwijs bijvoorbeeld naar een citaat uit het standaardwerk van de Congolese historicus Ndaywel è Nziem met betrekking tot de slavenhandel: “Avant de parler de ce commerce inhumain, précisons d’abord qu’il n’est certai-

nement pas né du racisme” (1998: 230). In zijn recente tweede boek, deel I, gaat Pini-Pini (die ondertussen zijn katholieke voornaam geruild heeft voor zijn Kongo-voornaam) wel dieper in op de 18^e-19^e eeuwse ontwikkeling van het racisme via de fysische antropologie en het darwinisme (Pini-Pini, 2017: 43-58, en verder). Voor de ontwikkeling van de vooroordelen tegenover de zwarte huidskleur in de Grieks-Latijnse Oudheid en Europese Middeleeuwen, is het magistrale werk van François de Medeiros, 1985 aan te bevelen.

De gewelddadige onderdrukking loopt door tot op vandaag

Na de staatkundige onafhankelijkheid worden in Congo de *mindele-ngulu* vervangen door de zwarte *mindele-ndombe* – “envahisseurs, colonisateurs noirs” (151) – die de autoritaire lijn en het systeem van straffeloosheid van hun voorgangers sinds de Portugese invasie gewoon doortrekken. De nieuwe zwarte leiders zijn niet meer dan vazallen van het Westen. “Au Congo, la colonisation se succède à elle-même d’année en année” (171). Dat uit zich in totaal onnuttige transportinvesteringen, in de machtspositie van corrupte intellectuelen, in de perverse positie van de vervreemdende Franse taal. De dagelijkse werkelijkheid van het volk verandert fundamenteel niet: in “un territoire confisqué par des étrangers pour lesquels les habitants indigènes n’ont aucun droit, sinon la soumission totale” (259). Congo wordt nu een “prison-enfer”. Alleen M’zee Laurent-Désiré Kabila ontsnapt opvallend aan de vernietigende kritiek. De auteur noemt hem zelfs “cet homme tant aimé”, gestoeld op zijn onthaal door de bevolking als bevrijder van zowel Joseph-Désiré Mobutu als van de *Conférence Nationale Souveraine* (265-266). Diens positie wordt echter niet verder gedocumenteerd.

Bijzondere aandacht geeft Pini-Pini aan het voorkeurgebruik van de Franse taal – de taal van de vroegere kolonisator – door de nieuwe intellectuele zwarte elite (188-191). De taal die hen vervreemdt van het volk. “Le français pour le français ruine littéralement le pays” (191). Zelfs veel muzikanten – de enigen die samen met de kunstenaars in het volkstheater de verwachtingen van het volk begrijpen – trappen in die perverterende valkuil (193).

Vazallen?

Ook over de nieuwe zwarte politieke elite sinds 1960 gaat Pini-Pini geen echte dialoog aan met andersgezinde stemmen in de bestaande zeer uitgebreide bibliografie. Een van de gerenommeerde auteurs bijvoorbeeld die sinds jaren het politiek bestel in Congo sinds 1960 bestudeert, Gauthier de Villers, heeft het in zijn recente overzichtsanalyse eveneens over de continuering van de buitenlandse machtspositie. Hij concludeert echter, heel wat genuanceerder, dat zelfs in de periode van de Eerste Republiek “il ne s’agit en rien d’une simple relation de commandement”, terwijl tijdens de Tweede (Mobutu) Republiek “il est parfois difficile d’y déceler qui est le véritable patron et qui le client” (de Villers, 2016: 61). Onder het presidentschap van Joseph Kabila sinds 2001 onderscheidt hij twee fasen, eerst tot 2006 met een vorm van instrumentalisering van de semi-voogdij door de buitenlandse interventies aan te wenden ten dienste van zijn eigen behoud en consolidatie aan het hoofd van de staat, en vervolgens, onder de Derde Republiek, met

een beleid dat hem moet emanciperen ten aanzien van de ‘internationale gemeenschap’ door een beroep te doen op financieringen en investeringen van China en andere opkomende landen (2016: 278-279). Waar Pini-Pini de nieuwe zwarte machthebbers louter als vazallen typeert, legt de Villers ook de klemtoon op hun eigen verantwoordelijkheid en schaarft hij zich achter een snedige typering van René Lemarchand die het heeft over een “kleptocratie institutionnalisée” (2016: 86). En wat met de korte presidentsperiode van Désiré Kabila (1997-2001) die Pini-Pini zowat als een uitzonderingsfase beschouwt? Hij negeert daarbij straal de buitenlandse militaire hulp bij diens verovering van de macht en de rol van de *kadoga* (kindsoldaten). de Villers van zijn kant heeft het over de “rhétorique de la révolution” (de Villers, 2016: 160) en associeert het regime met een ‘populisme’ dat geen duurzame nieuwe politieke structuren tot stand brengt (de Villers, 2001: 334-336). de Villers legt in zijn analyse het accent op de “acteurs d’en haut” maar hij stelt dat die benadering eigenlijk verdient geplaast te worden tegenover een benadering “par le bas”, bijvoorbeeld door een analyse van de “société civile”. Zijn conclusie is echter niet bemoedigend: “Or, il n’apparaît pas que l’approche du “politique par le bas” ouvre à cet égard de crédibles alternatives” (de Villers, 2016: 314). Wat dan met de utopie die Pini-Pini constant in de schoot legt van wat hij noemt “le petit peuple”?

Missie/Kerk: bepalende actoren in de “infériorisation” van de zwarte mens

Over de hele periode heen sinds het einde van de 15e eeuw stelt Pini-Pini een grote contradictie vast tussen het evangelie dat de katholieke missionarissen verspreiden en hun concreet gedrag op het terrein (213). Hij situeert die contradictie in hun rechtvaardiging van slavernij en transatlantische slavenhandel, in hun rivaliteit met de protestantse zendelingen, en in hun harde aanpak van de Afrikanen en hun cultuur.

Achter de Portugese expansie en gewelddadige dominantie in het Koninkrijk Kongo staat, zoals het geval was voor de kruisvaarten, het pausdom in een sturende rol (53, 71-74, 152, etc.). “C’est l’Eglise qui précipite la ruine de Kongo-dyna-Nza et la désolation de son peuple” (72). De negatieve impact van de missionarissen uit zich vooral via het rechtvaardigen van slavernij en slavenhandel in het dagelijks leven van het volk en in hun politieke inmenging (onder meer via het vervangen van symbolen van het koninkrijk) die het staatsbestel ondergraaft. Het volk ontdekt dat de missionarissen de “vrais tenants du pouvoir étranger” zijn, niet de handelaars (201). Zij zijn samen met de Portugese justitie verantwoordelijk voor de fysieke eliminatie van weerstandsicoon Dona Béatrice/Kimpa Vita op de brandstapel, een praktijk die wordt overgenomen uit het toenmalige Europa (206-207; zie verder onder het luik weerstand).

In het Belgisch koloniaal systeem maken de katholieke missionarissen en zwarte abés deel uit van de dominante laag. De “prison catholique” (105-109) beschrijft de auteur aan de hand van het levensverhaal van zijn vader op de missiepost Beno, bij Bandundu, aan de Kwilurivier: de gedwongen dagelijkse arbeid, het straffenarsenaal, de ongezonde locatie. In algemene zin typeert hij de rol van de katholieke missie als volgt: “(...) en resituant la vraie information notamment en ce qui concerne le rôle de l’Eglise catholique dans l’élaboration de l’infériorisation du Noir. L’Eglise n’a pas seulement confirmé la

filiation de “CHAM” à la race noire – même si l’histoire nous apprend autre chose à ce propos – mais elle a aussi affirmé que les noirs étaient frustes et qu’ils étaient sans âme. En bref, les noirs ne sont pas des hommes. On sait comment les barons de la traite se sont servis de cette théorie. Laquelle est absolument inadmissible ! Et c’est satanique de nier à une personne donnée son humanité et plus encore à un peuple aussi nombreux que les noirs.” (307-308) Ze diaboliseren de inlandse dorpen en werken mee aan hun marginalisering (101-104). Ze spelen een duidelijke morele rol in de eliminatie van de nieuwe weerstandsiconen Simon Kimbangu (gevangengezet) en Patrice Lumumba (vermoord):” à savoir l’implication systématique des missionnaires européens dans ces tragédies, lesquelles n’ont fait que retarder l’émancipation du peuple congolais. Cette attitude de ces serviteurs de Dieu, se disant de surcroît disciples de Jésus de Nazareth, pose beaucoup de questions. A vrai dire les missionnaires d’hier comme ceux d’avant hier et ceux d’aujourd’hui sont des colonisateurs comme les autres, administrateurs, commerçants, médecins ou soldats.” (250) De auteur vermeldt één missionaris bij naam, pater Tempels, zonder verdere specificering. Over hem herneemt hij een citaat van Aimé Césaire waarin Tempels erkend wordt als specialist van de Bantoe filosofie en tegelijkertijd duidelijk gesitueerd als ‘kolonisator’ (250).

Ook in de postkoloniale periode blijft de Kerk deel uitmaken van de dominante laag. De enkele overgebleven Westerse missionarissen delen hun leven niet met de gewone Congolezen (92). Ook de zwarte clerus en vooral de bisschoppen delen in zijn kritiek. In het bijzonder Mgr Monsengwo krijgt het hard te verduren, wegens vrijgevheden vanwege Mobutu en zijn lakse rol als Voorzitter van de *Conférence Nationale Souveraine* en de latere *Haut Conseil de Transition* in de jaren ‘90 (265). Positiever uit hij zich over de profetische moed van jonge zwarte priesters, zoals in de protestmars van 16 februari 1992 (250). Met hen stap in Kikwit ook de bisschop op, als een van de weinige uitzonderingen (261).

Katholieke missie/kerk en politiek-economische macht: twee handen op één buik?

Doorheen heel het boek is de betekenis van de katholieke missie (vanaf eind 15e eeuw) en de daaruit gegroeide verzelfstandigde kerk (vanaf 1959) een van de grote focussen van Pini-Pini. Ook het kimbanguisme krijgt vrij uitvoerig aandacht, meer bepaald binnen het deel over de weerstand tegen de kolonisator maar ruimer dan dit thema laat vermoeden. De protestantse missie en recentere evangelische kerken worden slechts eerder terloops in het verhaal betrokken. Wij focussen onze reflecties hier op de katholieke missie/kerk en later op het kimbanguisme.

De aandacht die Pini-Pini besteedt aan de rol van de missie/kerk is ongetwijfeld zeer terecht. Hij miskent echter ten onrechte de complexiteit van de verhouding missie-kolonisatie. Albert Memmi beschreef die al eind van de jaren ‘50: “L’Eglise a beaucoup aidé le colonialiste, certes; cautionnant ses entreprises, lui donnant bonne conscience, contribuant à faire accepter la colonisation, y compris par le colonisé. Mais ce ne fut pour elle qu’une alliance accidentelle et profitable” (Albert Memmi, 1973/1957:101). De zeer uitvoerige missie-bibliografie biedt vandaag reeds een massa materiaal om de aard, opportuniteiten en grenzen van de allianties tussen de religieuze en andere actoren van

het koloniaal bouwwerk af te tasten, telkens bepaald door een afweging van de eigen belangen. Het beeld dat Pini-Pini schetst is dat van een loyaal dienende steunpilaar en voor de Portugese interventie in het Koninkrijk Kongo zelfs van aanstuurder. Hij accentueert dat beeld vooral voor de tweede kolonisatiefase 19e-20e eeuw en de post-(neo)koloniale periode, zonder dat echter grondig concreet te documenteren. Hij laat bovendien geen enkele ruimte voor enige reflectie over de grenzen aan de allianties in de ‘drie-eenheid’ van Staat, Kerk en Kapitaal. De grenzen die de katholieke missie trekt, zijn nochtans al merkbaar van bij het begin van het Leopoldiaans regime, in casu bij de occupatie van het terrein. De verhouding met de Onafhankelijke Congo Staat vertoont reële barsten door de kritische houding van vooral protestantse maar – in de literatuur vaak over het hoofd gezien – ook katholieke missionarissen en, meer in diplomatiek-strategische stilte, hun oversten. Ondanks de Conventie van 26 mei 1906 tussen de H. Stoel en de Onafhankelijke Congo Staat die de verhoudingen regelt tussen Kerk en Staat in de kolonie, zijn in de dagelijkse werkelijkheid kleine en grote wrijvingen en ware gezagsconflicten tussen kerkelijke en burgerlijke overheden legio, of het nu gaat om de territoriale inplanting, de economische ontwikkeling (industriële en commerciële centra, arbeidsmarkt), de inlandse politiek, de organisatie van onderwijs en medische zorg (zie bij wijze van voorbeeld Blondeel, 1975). De kwestie van de morele verantwoordelijkheid bij de terdoodveroordeling/levenslange gevangenisstraf voor Simon Kimbangu (zie verder onder het luik weerstand) moet geanalyseerd worden in de ruime context van rivaliteit met de protestantse missie, het uitgemeten alliantiebeleid tegenover de koloniale staat én de religieuze betekenis van de boodschap van het kimbanguïsme (zie de recente bronnenpublicatie Vellut, 2015). Naar het einde van de kolonisatieperiode speelt de katholieke missie een duidelijke rol in de Congolese politieke emancipatiebeweging, via de bisschoppenverklaring van 1956 en de acties op het terrein van verschillende individuele missionarissen en zwarte abbés. De kwestie van de morele verantwoordelijkheid van de katholieke missie/kerk voor de fysieke eliminatie van Lumumba begin 1961 verdient een ruime analyse die overigens reeds gebruik kan maken van het studiewerk dat gerealiseerd is over de koloniaal-postkoloniale overgangstijd, meer specifiek over de houding van de katholieke missie/kerk tegenover de verschillende nieuwe machthebbers-in-spe en de al langer levende vrees in katholieke kringen voor communistische infiltratie. Verder onderzoek rond het, wat ik daarnet ‘uitgemeten’, alliantiebeleid van de katholieke missie in de kolonisatieperiode noemde, moet zeker nog meer klaarheid kunnen brengen over waar ze haar grenzen precies legt.

Voor de post-koloniale periode negeert Pini-Pini ten onrechte de maatschappelijke rol die de bisschoppenconferenties opnemen als critici van de opeenvolgende regimes en als bemiddelaar tussen de diverse politieke stromingen. Wellicht is hij, in de lijn van zijn gedachtegoed, van oordeel dat de kritische inspanningen van de Congolese kerkleiders in eerste instantie bedoeld zijn om het volk te bedaren en een effectieve ommezwaai in het systeem te voorkomen. Hij formuleert en documenteert die stelling echter niet.

Een hautaine blanke missie: kerk?

In het kader van zijn radicale visie op de missionaris-kolonisator negeert Pini-Pini het ontstaan en de (weliswaar langzame) groei van een genuanceerdere houding in het superioriteitsdenken tegenover de zwarte culturen in de loop van de tweede koloniatiefase 19e-20e eeuw. De Franse kardinaal Lavigerie, stichter van de Missionarissen van Afrika (Witte Paters) en als een van de eersten actief geëngageerd in de tweede katholieke missioneringsgolf in Congo, vertolkt in 1888 de uitdrukkelijke kerkelijke positie tegen de (ditmaal 'Arabische') slavenhandel (Renault, 1971; Heirman, 2016: 87 e.a.). Zeker van in het begin van de twintigste eeuw stellen een aantal vooraanstaande missionarissen openlijk vragen bij de wijze waarop de missie omgaat met die culturen. Een houding die geleidelijk aan ook doorklinkt in de instructies van de kerkelijke hiërarchie. In 1917 wordt de eerste zwarte priester van de tweede evangelisatiefase gewijd. In 1944-'45 publiceert de Vlaamse minderbroeder Placied Tempels de eerste versies van zijn Bantofilosofie (voor de historiek van die publicatie, zie Bontinck, 1985). Pini-Pini verwijst even naar Tempels. Hij volgt de stelling van Aimé Césaire dat ook Tempels uiteindelijk niet het koloniaal regime torpedeert van binnenuit, integendeel het zelfs meer aanvaardbaar wil maken (Césaire, 2004/1955: 40; 44-46). Het typeert de werkwijze van Pini-Pini dat hij geen aandacht besteedt aan de voetnoot die Césaire onmiddellijk toevoegt: "Il est clair qu'ici on s'en prend non pas à la philosophie bantoue, mais à l'utilisation que certains, dans un but politique, entreprennent d'en faire". De voetnoot is belangrijk omdat zij, in het kader van het alliantie-concept, het onderscheid maakt tussen intenties en resultaat. Het boek van Tempels, internationaal geprezen én bekritiseerd, is zonder meer een belangrijk moment op de evolutielijn van de katholieke missie in Congo: een lijn die loopt van een hoog superioriteitsgevoel en -gedrag eind 19e eeuw over een snelle strategische keuze voor nauwer onderzoek van de te evangeliseren cultuur/culturen – want noodzakelijk voor een efficiënt apostolaat en basis voor een meer genuanceerde benadering van die culturen, in theorie en praktijk (zie bijvoorbeeld Blondeel, 1987); ook over een aanpassingsproces op het terrein van de liturgie en van de inculcatie van de geloofsdoctrine zelf waarin het concept van een 'Afrikaanse theologie' bespreekbaar wordt.² De opmerking van Pini-Pini over het diaboliseren van de inlandse dorpen moet ook in die context grondiger bestudeerd worden. Zij roept de vraag op naar de toegepaste evangelisatiestrategie buiten de grotere centrale missieposten via kleinere nieuwe, vrij afgesloten agglomeraties ('christenheden', 'kapelhoeven'), los van de inlandse dorpen om 'negatieve' invloeden te weren en het toezicht te vergemakkelijken. Er is ook een andere strategie toegepast – naar mijn inzicht momenteel zelfs veel meer – via de zogenaamde 'kapelscholen' in de dorpen zelf, onder dagelijkse leiding van zwarte katechisten met rondreizende paters als periodieke

2 Exemplarisch voor de aanpassingen in de liturgie zijn de bekende 'Missa Kongo' en 'Missa Luba' en de ontwikkeling van een "Rite Zaïrois" (door de Heilige Stoel erkend in 1988). Vlaamse missionarissen (Mgr Jan Van Cauwelaert, Guido Haazen e.a.) leveren een belangrijke bijdrage in die ontwikkelingen. Het eerste principiële debat over een 'Afrikaanse theologie' vindt volgens de Congolese Mgr Tshibangu Tshishiku (1987: 159) plaats in het Academiejahr 1959-1960 aan de Faculteit Theologie in Lovanium-Kinshasa. Zie voor het ruimer filosofisch-theologisch kader: Séverine Kodjo-Granvaux (2013), specifiek met betrekking tot pater Tempels op p. 26, 36-37, 174.

toezichters en mentoren. De opmerking roept ook een andere vraag op. Deze heeft te maken met de nog te weinig geanalyseerde missie-visie op de economische ontwikkeling an de kolonie, waarbij de voor- of afkeur kon verschillen tegenover een meer stedelijke ontwikkeling, arbeidersagglomeraties, grote plantages of meer ondersteuning van kleinschalige lokale landbouw in de dorpen. Het vergelijkend onderzoek over verschillende missiecongregaties staat niet ver genoeg om daarvan een consistent beeld te schetsen voor het hele territorium en voor de hele duur van de koloniale periode.

De weerstand: "Mais le peuple ne baisse pas les bras" (169)

Van zodra de Europese aanwezigheid haar ware (slavenhandels)gezicht toont, verzet het Congolese volk zich tegen onderdrukking en geweld. Zoals de andere volken die onderworpen zijn door de Europese "puissance de feu", "les peuples Kongo ont su contourner la domination en disant ce qu'ils ne pensaient pas ou en pensant ce qu'ils ne disaient pas" (46, naar Michael Singleton). Pini-Pini personifieert het verzet concreter in drie exemplarische figuren: Ndonga Nsimba Beatrice (203-207; doopnaam voor Kimpa Vita, 'profetes' van 1704 tot haar dood op de brandstapel in 1706), Mfumu Simon Kimbangu (208-225; begint zijn prediking in 1921 en wordt in hetzelfde jaar al gevangen genomen, tot zijn dood in 1951) en Patrice-Emery Lumumba (225-250; de eerste eerste-minister van het onafhankelijke Congo, vooral geciteerd voor zijn memorabele veroordeling van de koloniale onderdrukking op 30 juni 1960; vermoord begin 1961). In het verlengde daarvan vermeldt de auteur enkele verzetsinitiatieven van het volk tegen de postkoloniale machtselite, in het bijzonder de mars van 16 februari 1992, vooral gedragen door jonge zwarte priesters, met wie de auteur ook zichzelf associeert (250-251; 260-262; 263). Overigens is het boek zelf voor de auteur overduidelijk een statement van dat (en zijn) verzet.

In de lijn van vroegere Afrikaanse revendicaties?

Nieuw is de anti-koloniale kritiek van intellectuelen met Afrikaanse roots niet. Pini-Pini grijpt zelf terug naar het werk van een van de vaders daarvan, Aimé Césaire. Samen met vooral Frantz Fanon geeft deze een duidelijke sociaal-politieke inhoud aan de Negritudebeweging.

Pini-Pini citeert uit de *Discours sur le colonialisme* van Césaire: "Il paraît que dans certains milieux, l'on a feint de découvrir en moi un 'ennemi de l'Europe' et un prophète du retour au passé anti-européen...La vérité est que j'ai dit tout autre chose: savoir que le grand drame historique de l'Afrique a moins été sa mise en contact trop tardive avec le reste du monde, que la manière dont ce contact a été opéré; que c'est au moment où l'Europe est tombée entre les mains des financiers et des capitaines d'industrie les plus dénués de scrupules que l'Europe s'est 'propagée'" (227-228). Hier wordt de kritiek op Europa specifiek gelieerd aan de tijdscontext van haar expansie sinds de 15^e-16^e eeuw. Pini-Pini citeert hem overigens foutief. Césaire beweert niet dat hij niet wenst gezien te worden als "un prophète du retour au passé anti-européen". Hij schrijft wel "anté-européen". De term "anté" staat uitdrukkelijk in cursief, met de als vraag bedoelde toevoeging "où l'on m'a vu prétendre qu'il pouvait y avoir retour", eveneens daar in cursief (Césaire,

2004:26). Pini-Pini citeert hem ook onvolledig. Césaire weerlegt immers dat hij ooit de betekenis van Europa in de geschiedenis van het menselijk denken zou onderschat hebben en bovendien spaart hij ook zijn kritiek voor de Afrikanen niet: “Par ailleurs, jugeant l’action colonisatrice, j’ai ajouté que l’Europe a fait fort bon ménage avec tous les féodaux indigènes qui acceptaient de servir; ourdi avec eux une vicieuse complicité; rendu leur tyrannie plus effective et plus efficace, et que son action n’a tendu à rien de moins qu’à artificiellement prolonger la survie des passés locaux dans ce qu’ils avaient de plus pernicieux” (Césaire, 2004: 26-27). Pini-Pini volgt hier dus niet helemaal de lijn van Césaire. In zijn kritiek op Europa, en het Westen in zijn geheel, neemt hij als jongere opponent wel ook de post-koloniale context toe, waarbij hij blijft de fundamentele verantwoordelijkheid bij het Westen leggen als de echte macht-achter-de-schermen.

De inspiratie van Dona Béatrice en Simon Kimbangu?

De meest interessante elementen bevatten mijns inziens de presentaties van Dona Béatrice en Simon Kimbangu in hun beider zowel religieuze als ruim maatschappelijke betekenis. Bij beiden groeit de sociaal-politieke rol uit een religieuze ervaring. Dona Béatrice personifieert de ambitie om de eenheid van het Koninkrijk Kongo te herstellen, rond één Opperwezen (*Nzambi-a-Mpungu*) en de hoofdplaats Mbanza Kongo. De verdeeldheid in het Koninkrijk wordt toegeschreven aan de competitie tussen Holland en Portugal in de slavenhandel. Béatrice wordt finaal veroordeeld tot de brandstapel door het Portugese gerecht in overeenstemming met de paters Capucijnen, en in aanwezigheid van de toenmalige Kongo-koning. Pini-Pini lieert de sanctie in essentie aan het canonieke recht. Kimbangu predikt de bevrijding van het koloniaal juk (217). De katholieke missionarissen kunnen niet aanvaarden dat hij door goddelijke inspiratie zou geleid worden en wijzen met de vinger naar zijn protestantse leermeesters (217). De *Force Publique* houdt hem aan, nauwelijks enkele maanden na het begin van zijn prediking in 1921, wegens “xénophobe, anti-européen et anti-colonialiste” (217). Hij wordt ter dood veroordeeld, maar na tussenkomst van protestantse missionarissen wordt de sanctie omgezet in levenslange gevangenis. In 1959 erkent uiteindelijk de kolonie officieel toch de Kimbanguistische Kerk.

Religieus-moreel positioneren beiden zich zowel voor als tegen geïmporteerde christelijke elementen en elementen van de eigen Afrikaanse tradities. De religieuze ervaring die aan de bron ligt van beider actie wordt gerelateerd aan de geïmporteerde religie. Dona Béatrice wordt begeesterd door Sint-Antonius. Zij introduceert de idee van “un Christ africain” (206). Jezus en zijn moeder Maria zijn afkomstig uit Congo, “de la race des Congolais” (206). Dona Beatrice “s’attaque violemment aux symboles de la croyance ancestrale et surtout à la nouvelle religion de Mputu, pays des Portugais, qui a remplacé les nkisi par les icônes, les chapelets, les crucifix et les effigies des saints, objets de nouvelles idolâtries des Besi-Kongo” (205). Als traditionele elementen die Béatrice verwerpt, vernoemt de auteur de “sorcellerie” en “les pratiques fétichistes traditionnelles” (206). Kimbangu van zijn kant, gevormd door protestantse missionarissen, voltooit het werk van Jezus (214). Hij voltrekt mirakels in diens naam (215). Hij positioneert zich tegen het

“obscurantisme aussi bien traditionnel que colonial” (214). Jezus “ne devrait plus être considéré comme un dieu importé, mais bien aussi comme celui des Africains” (216). De theologie van het kimbanguïsme beschouwt de “sorcellerie, cet élément culturel incontournable de l’Afrique, comme étant le Péché originel, la cause même du problème africain” (218-219). In die logica wordt de erfzonde van de hekserij/toverij de oorzaak van de Afrikaanse toestand van onderdrukking. Strijden tegen de hekserij/toverij wordt meteen strijden voor bevrijding. De auteur getuigt in zijn presentatie van een grote sympathie voor Simon Kimbangu zelf, maar distancieert zich van latere ontwikkelingen in het kimbanguïsme. In de theologische sfeer betwist hij de theorie van de hekserij/toverij als specifiek Afrikaanse ‘erfzonde’. ‘Demonen’ komen overal en altijd voor omdat wat daartoe aanleiding geeft de menselijke eindigheid is, de menselijke kwetsbaarheid. Ook zij is van overal en van alle tijden. De onrechtvaardigheid waaronder het volk gebukt gaat, vergroot nog het probleem. Het volk vindt daar geen antwoord op. Niemand helpt hen daarbij, “ni les nganga, ni les prêtres, ni les intellos, personne” (221). Ook niet de spirituele leiders die voor hun *Eglise de Jésus-Christ sur terre par son Envoyé Simon Kimbangu* de hiërarchische kerkopbouw van de katholieken overnemen, met de bijbehorende methodes van uitsluiting van wie de goddelijke autoriteit durft te tartten en met een grotere zorg voor het eigenbelang van dignitarissen en voor monumentale bouwwerken dan voor het welzijn van het kleine volk. Het kimbanguïsme heeft de kans gemist om de echte universele boodschap van bevrijding van Simon Kimbangu te realiseren. “Ce message aurait pu redynamiser les Eglises catholiques et protestantes du Congo et d’ailleurs, leur redonner des visages nouveaux, des visages transformés, plus humains et véritablement spirituels qu’ils ont perdus depuis des siècles. Elle les aurait aidé à revenir au Dieu révélé par Jésus” (222). De Kimbanguïstische Kerk “doit revenir aux fondamentaux de Ntumwa Simon Kimbangu et donc de Jésus le Nazaréen” (223). Zij zou zich in eerste instantie moeten bezig houden met de vulgarisering van kennis. Dat is de weg om de hekserij/toverij aan te pakken omdat deze in hoofdzaak te wijten is aan het gebrek aan wetenschappelijke vulgarisatie. Kimbangu zou overigens ‘zijn’ Kerk, als hij er al een had willen stichten, nooit een Franse naam gegeven hebben, wel een Kongo-naam, dicht aansluitend bij het kleine volk.

Op basis van de presentatie van Dona Béatrice en Simon Kimbangu zoals net kort weergegeven, inspireren beide iconen Pini-Pini op volgende punten: de anti-koloniale houding; de verwevenheid van religieuze en maatschappelijke actie; de problematiek van spanning en verzoening tussen traditie en moderniteit in de Afrikaanse, c.q. Congolese werkelijkheid.

De betekenis van Patrice Lumumba?

Samen met Kimbangu, maar vanwege zijn internationale renomme nog iets meer, beschouwt de auteur Emery-Patrice Lumumba als het icoon bij uitstek van de weerstand tegen de Westerse, koloniale en postkoloniale, onderdrukking. Hij staat dat aan de hand van de evolutie van zijn betekenis in de aanloop naar de politieke onafhankelijkheid, zijn beruchte rekwisitoor op 30 juni 1960, zijn snelle ondergang in de interne machtsstrijd

van de nieuwe politieke elite onder Westerse curatele. Hij positioneert Lumumba in de lijn van Aimé Césaire (227-228) en voegt daar een merkwaardige religieuze connotatie aan toe: Lumumba moet sterven, zoals Jezus dat moest voor de schriftgeleerden (228-229) en de kolonisten zijn als witgekalkte graven (229).

Weerstand beperkt tot drie iconen?

Pini-Pini's beschrijving van het volksverzet tegen de koloniale en postkoloniale macht biedt maar een heel partieel zicht op de talrijke rebellies, munitie, sociale opstanden, plunderingen. Dat ligt onder meer aan zijn focus op de Kongo-ruimte. Maar zelfs dan blijft het merkwaardig dat bijvoorbeeld de relatie Lumumba-ABAKO (in de Kongo-ruimte) nauwelijks aan bod komt. Joseph Kasa-vubu vermeldt hij in die context alleen wanneer hij refereert naar een populaire Lingala-slogan die met het Polar/Skol-bier wordt gelieerd na de moord op Lumumba. Daarin zit de boodschap vevat dat Kasa-vubu Lumumba heeft gedood (231). We lezen ook geen reflectie over het latere maquis van Pierre Mulele, ooit medestander van Lumumba, in de Kwilu-regio aan de oostzijde van diezelfde ruimte.

De keuze van de drie iconen wordt beheerst door het anti-koloniale element, maar ook door de focus op de Kongo-ruimte en de andere inspiratie-elementen die zijn aangegeven rond Dona Béatrice en Kimbangu.

Het idyllische beeld van prekoloniaal Kongo/Congo en Zwart-Afrika

Pini-Pini positioneert zich uitdrukkelijk in de lijn van de Senegalese historicus Cheikh Anta Diop die debuteert in de jaren '50, in twee opzichten (38-52; 113; 269). Het voor-koloniale Zwart-Afrika had zijn eigen instellingen en praktijken ontwikkeld die niet moesten onderdoen voor de Westerse, behalve op het terrein van de scheepvaart en het militair materieel, verschillen die Zwart-Afrika precies de das hebben omgedaan. Daarnaast neemt hij de stelling over van de gemeenschappelijke wortels van de Zwart-Afrikaanse samenlevingen in de Egyptisch-Nubische Nijlvallei. Hij 'documenteert' beide stellingen voor het Koninkrijk Kongo, meer bepaald op het terrein van de metallurgie, staatsstructuur, sociale praktijken (initiatieriten, dodencultus), taal- en schriftkenmerken, maar de argumentatie wordt slechts gevoerd in termen van "connus également dans l'Egypte ancienne", "remonte à l'Egypte ancienne", "des similitudes certaines".

Pini-Pini typeert daarenboven "L'Afrique d'avant le 15ème siècle" als "une Afrique prospère, riche et heureuse. Les grands empires bâtis depuis des siècles sont à l'apogée de leur gloire. L'Afrique n'est pas en lutte, elle est heureuse. Les luttes mortelles sont venues après, sous l'effet de l'occupation étrangère, européenne en l'occurrence." (306) Het Koninkrijk Kongo noemt hij een ware "espace de vie": "Kongo-dyna-Nza, Nsi Kongo de nos ancêtres est un état organisé. Son système politique et administratif est un modèle du genre. Il a une monnaie reconnue, le nzimbu. Nos ancêtres échangent des messages et des idées par écrit. Leur écriture progresse à leur rythme. Le Nsi Kongo de nos ancêtres est prospère, il vit en paix. Les peuples sont heureux. Ils créent des oeuvres magnifiques, comme le trône de leur roi, une oeuvre d'art splendide. Le pays est protégé par des frontières solides et une armée puissante." (51)

De geografische focus?

De geografische focus van Pini-Pini ligt op het Koninkrijk Kongo. Het Kongo-territorium is, ook volgens de auteur, niet te identificeren met het latere Congo waarvan de grenzen zijn getrokken door de kolonisator (28).³ Het is niettemin opvallend dat hij het hele boek door constant van territoriale sloop verschuift, van het Kongo-dyna-Nza over Congo tot heel Zwart-Afrika en daardoor minstens een grote gemeenschappelijkheid suggereert. Die gemeenschappelijkheid, nog verruimd tot de Afro-Amerikaanse context en het geheel van de diaspora, beheerst zijn denkpatroon. Ze wordt “le monde noir”. Dit ligt geheel in de lijn van het werk van Cheikh Anta Diop en navolgers. De “agenda perpétuel” van David Gakunzi, 1998, geeft een concreet idee van hoever dat concept reikt. Die wisselende geografische sloop maakt de structuur van het boek wel verward. Ze doet ongetwijfeld ook de nuancerings in de regionale werkelijkheid tekort. Het meest concreet wordt hij voor het Koninkrijk Kongo in de 15e-16e eeuw. Hij baseert zich daarbij op een relatief beperkte bibliografie van vooral Congolese auteurs. Voor de meer recente jaren baseert hij zich vooral op mondelinge bronnen uit de eigen directe omgeving en op eigen ervaringen. Voor Europese lezers opent dat een wereld die hun vaak veel te weinig bekend is. Anderzijds komt de auteur daardoor niet toe aan een dialoog rond pertinente vraagstellingen over de betekenis van verschillende staatsvormen en van de slavernij, annex slavenhandel, in de economische ontwikkeling.

Idyllisch, vreedzaam Zwart-Afrika?

Hij weegt het beeld dat hij schetst over pre-koloniaal Kongo en het ruimere Zwart-Afrika niet af aan een ruimere beschikbare literatuur, waarin, bij wijze van voorbeeld, de staatsvorming, zoals in andere continenten, verloopt via een proces van machtsverwerving, strijd, uitbreiding en verlies, vaak met bloed gekleurd. De controverses die rond de inzichten van Cheikh Anta Diop en navolgers hangen, ontleedt hij niet. Zijn documentering van de relatie van de Kongo-regio met de Egyptisch-Nubische ‘moederschoot’ houdt het bij een som van gelijkenissen, zonder dat het traject wordt uitgetekend of daarnaar verwezen wordt. Met betrekking tot het Kongorijk heeft Pini-Pini het verder wél terloops even over krijgsverrichtingen, de uitbouw van soliede grenzen en een machtig leger (42-43; 51; 202), maar die verstoren niet het beeld dat hem voor ogen staat.

Een heel typerende houding neemt Pini-Pini in ten aanzien van het al dan niet bestaan van slavernij in de geschiedenis van de Zwart-Afrikaanse samenlevingen en de rol van Zwart-Afrikanen in de slavenhandel. Zijn passussen over die problematiek zijn vooreerst zeer verward (57-58; 68-69; 77; 129). Bedenkingen over slavernij, annex slavenhandel in de lokale samenlevingen zonder Europese aansturing, transatlantische en oostelijke (‘Arabische’) slavenhandel lopen door mekaar. Ik stel volgende posities vast. Dat slavernij en een vorm van slavenhandel in de Afrikaanse geschiedenis en in de Kongosamenleving bestaan hebben ook zonder Europese aansturing, spreekt de auteur niet

3 Voor een toetsing aan de historische ontwikkeling binnen het ruimere Congo-territorium, zie de standaardwerken van twee Congolese historici Ndaywel è Nziem (1998) en in beperktere mate het oudere van Tshimanga wa Tshibangu (1976).

helemaal tegen. Schoorvoetend – “s’il peut s’avérer vrai” – erkent hij (68-69) het bestaan van een “exploitation domestique de la main-d’oeuvre servile”, meer bepaald in West-Afrika, en zelf heeft hij weet van mensen die om een of ander conflict “du temps des anciens” aan zijn eigen clan zijn gegeven en daar vervolgens vrij konden leven. Zijn conclusie is dubbel: akkoord, er zijn te veroordelen praktijken geweest, maar “je n’ai jamais entendu parler d’une quelconque servitude du type économique”, en overigens totaal onvergelijkbaar met “le phénomène ngulu”. Waar hij het belang van de gehechtheid van de Congolezen aan hun voorouderlijke grond schetst, geeft hij aan dat “la thèse de ceux qui mettent sur un même pied d’égalité l’esclavagisme africain et la traite transatlantique est difficile à soutenir, parce que les deux peuples n’avaient pas la même attache à la terre” (129). Gelet op de context doelt de auteur hier met “esclavagisme africain” wellicht op slavernij zonder linking met de Europese slavenhandel. De participatie van Afrikanen aan geïmporteerde slavenhandel erkent hij: “En effet, les différentes tribus africaines étaient souvent en lutte les unes contre les autres” en “lorsqu’elles livraient bataille et se révélaient victorieuses, elles n’étaient que trop heureuses de pouvoir vendre leurs ennemis vaincus aux esclavagistes” (57). Hij situeert dit proces niet in de tijd, maar het gebruik van het woord “esclavagistes” en de context suggereren dat hij nu de Europese slavenhandel (grosso modo 15^e-19^e eeuw) viseert. In reactie op een aantal auteurs die dat proces beschrijven, stelt hij: “Mais la réalité est loin d’être celle-là d’après la tradition et la mémoire populaire” (58). Onmiddellijk daarop geeft hij, opnieuw schoorvoetend, toe: “Même s’il est incontestable que, face à l’ampleur du phénomène et surtout à sa très longue durée plusieurs centaines d’années des autochtones aient pu tremper dans la besogne”. De verzachtende voorwaardelijke wijs-vorm wordt dan nog onmiddellijk gevolgd door een krachtige “jamais, mais alors jamais au début” (58). Wanneer hij de transatlantische slavenhandel behandelt, citeert hij Karl Marx met betrekking tot de creatie van een groep bedelaars, dieven en vagebonden die tot een slavenleven worden gedwongen in de overgangperiode van late Europese Middeleeuwen naar Moderne Tijden. Voor wie het nog niet duidelijk zou zijn: “Voilà d’où vient cette pratique nauséabonde que les capitalistes chrétiens ont introduit au Kongo” (77). Aan de rol van (Zwart-) Afrikanen / Congolezen in de nog langdurigere oostelijke (ook ‘Arabische/gearabiseerde’) slavenhandel (7e eeuw-19e eeuw en later) besteedt hij helemaal geen aandacht, wellicht ook het gevolg van zijn Kongo-focus.⁴ De vaststelling van Tidiane Diakité (2008: 208) “Si la traite fut incontestablement un crime contre l’humanité parmi les plus odieux (...), ses criminels sont à rechercher en Europe et en Afrique” had hem kunnen op weg helpen naar een duidelijkere en grondigere benadering van de dialectiek tussen externe en lokale actoren in de slavenhandel. Dat zou niets afdoen aan het beeld van onmenselijkheid dat die langdurige praktijk achterlaat, beeld dat zonder twijfel behoort tot de donkerste bladzijden van de geschiedenis van de mensheid.

4 Over de slavernij in Afrika en de rol van Afrikanen in de slavenhandel (transatlantisch en oostelijk) bestaat een uitvoerige bibliografie. Zie o.m. Vincent Monteil (1980), Jacques Heers (2007), Tidiane Diakité (2008), Mark Heirman (2016), en de Congolese historici, zij het relatief beperkt, Tshimanga wa Tshibangu (1976) en Ndaywel è Nziem (1998). Voor de koloniale context, zie ook Philippe Maréchal (1992).

Ook los van het fenomeen slavenhandel, erkent Pini-Pini wel een mate van collaboratie van Afrikanen met de kolonisator, maar hij wijt die uiteindelijk aan de kolonisator zelf die een systeem van 'verdeel en heers' ontwikkelt (154; 151-165). Hij situeert, heel beperkt, een aantal Kongo-koningen in die context, gelieerd vooral aan de invloed van katholieke missionarissen (75; 202-203). Hij haalt finaal de pijn uit de wonde door de vaststelling dat collaboratie van de lokale bevolking met overheersers overal gekend is, in Europa in het bijzonder tijdens WO II (58).

Geweld dat zich voordoet in de Afrikaanse/Congolese samenlevingen en niet rechtstreeks gelieerd is aan de koloniale situatie, noteert de auteur alleen in de post/neokoloniale periode, Hij wijdt een korte passus aan gewelddadigheid in Kinshasa en besluit: "Ici aussi il serait malsain de rendre la population entièrement responsable de ce comportement dont elle n'attend qu'une seule chose, en être débarassé" (59). Iets uitvoeriger behandelt hij de perverse rol van Rwanda in Congo (156-163), waarbij hij "l'homme fort" of "le maître de Kigali", zonder hem bij naam te noemen, als "instrumentalisé" (door het Westen) in de lijn plaatst van figuren als Kasa-vubu en Tshombe, en de Kongo-koningen Alphonso (Afonso) I en Nzing'a Nkuwu. Indirect ligt in zijn visie de verantwoordelijkheid voor die vormen van gewelddadigheid bij het dominerende Westen.

Bij de idylliserende beelden leunt een (over)gevoeligheid aan voor kritische geluiden met betrekking tot Zwart-Afrika. Zijn verhaal over een Europese kennis die in de buurt van Kikwit hiv-testen wil opzetten omdat "elle était arrivée avec l'idée que tous les Africains étaient sidéens" en zijn vraag daarop "Comment alors cela se faisait-il qu'elle n'en eût pas trouvé?" is van een bijna cynisch gehalte. Hij voegt er dan nog aan toe "Ainsi donc beaucoup des personnes tombent dans le panneau des généralisations tapageuses et dangereuses" (160). Zijn reactie op een uitspraak van de Belgische koning Albert II waarin deze het heeft over "(...) toute la population, un peuple jeune et vivant (...)" staat stijf van de ernst. De uitspraak verdient toelichting, stelt hij: "En quoi le peuple congolais, et africain en général, serait-il plus jeune que les autres peuples du monde ? Y aurait-il dans le monde une seule société humaine à visage unique, uniquement jeune ou uniquement vieux ? Et laquelle ?" (161; zie ook 271 waar de uitspraak als een teken van racisme wordt bestempeld). Een beetje demograaf wil dat graag beantwoorden.⁵

Het boek doet mij te veel denken aan wat Jean-Luc Vellut in 1974 schreef: "L'Afrique de la revendication nègre est en réalité le plus souvent une Afrique mythique." (Vellut, 1974:51).

De karakterisering van Kongo-Dyna Nza en het ruimere (Zwart-)Afrika, vóór de Europese invasie en sindsdien, doet onvermijdelijk denken aan een soort Utopia. Het procédé van de 'zwart-wit'-voorstelling over de *mindele* versus "les Africains / les Congolais" waarbij hoe idyllischer het beeld van Zwart-Afrika wordt, hoe zwaarder het vernietigende geweld van het Westen weegt, schaadt de geloofwaardigheid van zijn verhaal.

5 Aan de andere kant schrijft hij ironisch over geweld in Europa "A propos de la présence policière rassurante, un ami m'a dit que bientôt chaque européen sera gardé par quatre policiers, un de chaque côté, lors de ses déplacements. Soit quatre policiers par habitant" (p. 132, noot 288).

De 'Afrikaanse' versus de 'Westerse' 'traditie'?

Interessante pistes opent de auteur rond de specificiteit van karakteristieken die hij toekent aan de Afrikaanse versus de Westerse traditie. Over de zin of onzin van het gebruik van dit soort termen is al veel discussie gevoerd. Zonder dat hij ingaat op die discussie, lijkt Pini-Pini het kader te volgen van de 'sociaal-politieke' en 'cultuurhistorische' categorieën die Koen Stroeken aangeeft (Stroeken, 2015).

Zo wijst hij op de Afrikaanse palaverboom tegenover het Westerse conflictzoekende karakter (124, noot 277). Afrikanen kijken ook anders aan op de relatie met de grond: deze heeft voor hen meer een "valeur culturelle" dan het karakter van productiefactor (127-133). Zij genieten van de grote generositeit van de natuur (cfr. de ervaring van zijn vader en van hemzelf in zijn jeugd, 230), dit in tegenstelling tot de Westelingen die zich de rijkdommen "à titre uniquement personnel" toeëigenen en zich overgeven aan overconsumptie (230-231). De gastvrijheid van de inwoners van het Koninkrijk Kongo tegenover de eerste Portugese 'bezoekers' contrasteert met de gewelddadigheid van de Europese invasie (30-34). "Sinon d'une façon générale chez les peuples Kongo, l'accueil de l'étranger est sacro-saint" en het mooie beeld "Chez nous on mange d'abord et on cause ensuite" (32). Die gastvrijheid wordt ook in schrille tegenstelling geplaatst tot het lot van de Congolezen die, zoals hijzelf, in de hedendaagse context willen emigreren naar Europa. Hij resumeert hun verhaal tot "la Maison Schengen que nous appelons aussi 'Maison du refus'" (61). Belangrijk is voor de auteur ook het matriarchaat in de Kongo-samenleving in confrontatie met de patrilieire Europese samenleving. "Le système colonial n'a pas réussi à supplanter la société traditionnelle Kongo". Deze laatste "a su s'adapter à l'occupant tout en préservant intactes toutes ses valeurs millénaires tel le système matrilineaire" (46). Het accent op het matriarchaat past volledig binnen de lijn die Cheikh Anta Diop heeft uitgezet (Cheikh Anta Diop, 1982/1959). De laatste concrete waarden-oppositie waarop Pini-Pini ingaat, betreft het tijdsperspectief van de "histoire circulaire" dat de Kongo hanteren en bij uitbreiding de (Zwart-) Afrikanen in het algemeen, tegenover het Westers lineair historisch perspectief (28-30). Voor dat laatste verwijst hij naar de tijdrekening die begint bij de persoon van Jezus-Christus. In het Afrikaans perspectief (daarbij verwijzend naar de Congolese historicus Théophile Obenga die zich vooral positioneert in het spoor van Cheikh Anta Diop), benadrukt hij de intieme binding tussen heden, verleden en toekomst en het primaat van de samenleving op het individu. Dood of levend, iedereen maakt deel uit van die samenleving. Dat leidt tot een stelling als deze over de geschiedenis van Congo: "Mais l'histoire du Congo a ses racines dans la lointaine et lente histoire humaine, la vraie. Une histoire qui n'est pas faite que de lutte et de résistance, mais aussi de construction, de fondement, d'épanouissement. Histoire dont on ne connaît pas l'origine, mais qui est apparue un jour – jour dont nos ignorons la date, mais qu'importe – le long de la mer du Kongo entre la Namibie et le Gabon actuels" (28, cursief van ons). Met de zinsnede "qu'importe" lijkt hij zijn historische benadering te willen illustreren. Het citaat toont ook hoe de Kongo-Congo verschuiving hem parten speelt.

Ter afsluiting: de historicus en de toekomst

De historicus in Pini-Pini?

In zijn analyse van de Westerse dominantie legt hij de binding tussen het Westers imperialisme, dat het potentieel van Zwart-Afrika en “l’Amérique” (bedoeld allicht Latijns-Amerika) mobiliseert voor eigen gewin, en het feit dat die contreien daardoor verplicht worden “à se sous-développer” (76). Hij verwijst hier en daar ook naar Karl Marx (ook in zijn bibliografie), maar schrijft zich verder niet uitdrukkelijk in in de ideologie van het historisch materialisme van auteurs als Walter Rodney, Jean Suret-Canale en centrum-periferie-theoretici als Samir Amin. Hij vermeldt deze ook niet in zijn bibliografie. Hij schrijft zich wel uitdrukkelijk in in de lijn van een reactie op de “koloniale geschiedenis” waarin de Europeanen verschijnen als dragers van ‘de beschaving’ en de Afrikanen als passieve primitieven. De Europese interventie in Afrika leidt tot de blokkering, zelfs de neergang van sociaal-economische welstand en van autochtone politieke instellingen, en vooral tot de aantasting van de culturele identiteit en waardigheid. Daarin loopt hij in de tred van auteurs als Aimé Césaire en Cheikh Anta Diop. Zijn actualiteitsgehalte ligt in de stelling dat dit blokkeringsproces nog niet gekeerd is.

Wat hij zelf in zijn historische analyse wil aanvangen met het circulaire tijdsdenken van de Kongo-samenleving maakt hij niet duidelijk. Het hele boek is wel doordrenkt van zijn eigen blijvende binding met die samenleving, “anciens” inclus, en de hoger vermelde “mais qu’importe”-passus over het exact ontstaansmoment van het Kongo-rijk moet daar ook wellicht bij aansluiten. Een zeer gewaagde hypothese is dat hij misschien een circulair perspectief hanteert (bewust of onbewust?) bij zijn tekening van de seculaire Westerse productie- en consumptiedrift, net zoals bij het negeren van een gefaseerde lijn in de Westerse vooroordelen en in het superioriteitsdenken van de koloniale katholieke missie.

Zijn ambitie lijkt ons eigenlijk vooral om een “andere” geschiedenis te schrijven, die van ‘het volk’. Hij roept daarvoor veelvuldig de herinneringen van zijn vader en andere familieleden op, zijn eigen ervaringswereld. Hij biedt daarvan trouwens mooie voorbeelden: hoe ‘het volk’ het Polar-bier een “Lumumba” noemt wanneer laatstgenoemde directeur geworden is voor de sociale promotie van het bier van de Brasserie du Bas-Congo (231) of zoals ‘het volk’ de Kimbanguisme-kerk noemt, niet met de onmogelijk lange Franse naam, maar *Kintwadi*, “le chemin” (224). Het is zijn manier om de “histoire par le bas” te schrijven waarnaar Gauthier de Villers verwijst. Ook al blijft deze laatste steken, zoals we hoger aangaven, bij de “société civile”. Deze behoort in het gedachtegoed van Pini-Pini bij hen die “nous petit peuple” (61) ook in de steek laten.

We komen finaal terug op het getuigenisgehalte van het boek, gesprokkeld uit familiale en persoonlijke ervaringen en bij uitbreiding vanuit “la tradition et la mémoire populaire” (58). Het boek is één en al bevestiging van die eerder ‘toevallige’ ervaringen. Samen met het gebrek aan nuancering en uitdieping, brengt dat de appreciatie voor het historisch *métier* van de auteur in gevaar. Ten slotte is er nog dit bijzonder kantje aan zijn aanpak: het is een boek met een expliciete boodschap voor vandaag. Helemaal in tegen-

stelling tot de wijze waarop Jacques Le Goff het rijke opus van de Beninese⁶ Dominicaan François de Medeiros typeert in zijn voorwoord: “L’ultime vertu à mes yeux du beau livre de François de Medeiros c’est que de cette histoire dont on sent quelle actualité elle peut avoir, elle a, c’est qu’il échappe au ton du message. La révélation scientifique du passé suffit” (de Medeiros, 1985: 12). De reden waarom Pini-Pini een andere weg neemt, ligt in het engagement van de auteur voor de toekomst. Hij sluit daarmee aan bij een boeiende historiografische lijn waarin geschiedenis een plaats vindt in toekomstdenken. Met de terrorismeproblematiek in de Westerse samenlevingen is dat zeer actueel geworden (Peter Knoope, 2016).

Uitweg uit de impasse volgens Pini-Pini

Welke uitweg Pini-Pini uit de huidige impasse in Congo Pini-Pini ziet, geeft hij gespreid over het hele boek aan en vooral (zij het nogal warrig) in zijn conclusie onder de sprekende hoofding “Renouveau du Nsi Kongo, espace de vie et de liberté” (267-278). We resumeren. Het volk vraagt dat de kolonisatie eindigt onder al haar vormen. Er moeten opnieuw relaties van vriendschap en broederschap ontstaan tussen Europeanen en Afrikanen, in een era van vrede, respect, en verstandhouding. Een brug of tunnel tussen Europa en Afrika zou daarvan een mooi symbool zijn (313). Verzoening is echter slechts mogelijk wanneer het Westen afstand neemt van zijn globaal systeem dat aanleiding heeft gegeven tot de kolonisatie (zie ook 17). Dat veronderstelt een deconstructie van de koloniale, totalitaire dominantie en het einde van het racisme. Dat houdt volgens Pini-Pini onder meer in dat de Europeanen hun lot niet langer in handen van gewelddadige leiders leggen; dat zij toegeven dat de oude Egyptenaren Afrikanen waren; dat zij niet langer de wetenschap en haar vruchten als exclusief van hen beschouwen; dat zij hun immigratiepolitiek wijzigen. Zij moeten eveneens hun overmatig consumptiepatroon aanpassen, vooral inzake voeding en energieverbruik.⁷ Wat meer soberheid zal ertoe leiden dat het Westen niet zo abusief de hand zal willen leggen op de Afrikaanse rijkdommen. Het Westen kan leven van wat het zelf produceert en correcte prijzen betalen voor import uit Afrika. Van de Europeanen worden ook symbolische gebaren verwacht, onder meer om de persoon van Lumumba in eer te herstellen.

De Afrikanen/Congolezen van hun kant moeten zich, vanuit het recht op universeel erfgoed, vertrouwd maken met de Westerse realisaties en er effectief gebruik van maken. In Congo ligt de verantwoordelijkheid voor de toekomst uiteraard ook bij de Congolezen zelf. Daarbij beschikken zij over een grote troef: de eigen traditie, de waarden van hun ware “espace de vie” zoals die van Kongo-Dyna-Nza (19). Niet zoals in de authenticiteitspolitiek van president Mobutu die een beroep wilde doen op de minder goede, lichte en discutabele kenmerken ervan, maar wel kijken naar haar echte kwaliteiten. Hij werkt één voorbeeld enigszins uit, namelijk de politieke territoriale organisatie. Bedoeling

6 Zo vermeldt althans de achterflap van het boek. Volgens het biografisch woordenboek van de Franse Dominicaanse provincies is hij geboren in Ivoorkust (www.dominicains.revues.org).

7 De auteur lanceert daarbij nog een uitsmijter: het abusief gebruik wordt nu verder uitgebreid tot “leurs amusements, leurs jeux, bref leurs divertissements et loisirs” (p. 273).

moet zijn om de gecentraliseerde koloniale structuren te vervangen door structuren die dichter staan bij de ancestrale modellen, lokale namen dragen, goedkoper zijn, machthebbers dichter bij de mensen houden, bevolking en intellectuelen weer verzoenen. Het dorp moet weer het centrum worden van de ontwikkeling. Het Frans verdwijnt als officiële taal. De nieuwe grondwet wordt alleen geschreven in de nationale talen Swahili, Kikongo, Lingala, Tshiluba. Deze worden ook de voertalen in administratie en onderwijs (per taalregio). Het belang van de lokale talen ten nadele van het vervreemdende Frans ligt hem zeer nauw aan het hart. Een bijzonder voorbeeld daarvan is zijn eigen versie van een nieuw volkslied in het Kikongo (279-280; zie ook 193-194) met een verwijzing naar Kimpa Vita (Dona Béatrice) en Lumumba. De taalgevoeligheid zit ook in het belang dat hij hecht aan kunstenaars die het volk bespelen in hun taal (192-193). Wellicht is ook zijn opvallende verwijzing naar het belang van het kimbanguisme in de opbouw van de toekomst geïnspireerd door de relatie met 'de traditie': "L'Eglise kimbanguiste en qui le peuple met son espoir a le devoir d'investir tous les aspects de la vie congolaise, aussi bien scientifique, économique, politique que culturelle pour qu'advienne enfin cette classe d'hommes nouveaux qui libéreront véritablement le pays, comme avait essayé de le faire Mbuta Patrice-Emery Lumumba." (225) Terug aanknopen bij zichzelf betekent voor Pini-Pini ook een sterk accent leggen op de noodzaak van een herstructurering van de 'koloniale' stad Kinshasa en van grote aanpassingen aan de vervoersinfrastructuur, ditmaal gericht op de binnenlandse noden en op de aangrenzende landen (zie daarover ook 178-184).

De haalbaarheid?

Het valt vooreerst op dat de vraag naar deconstructie van de koloniale superioriteit en dominantie eigenlijk veronderstelt dat de dominantiedrang niet zo een intrinsiek seculair kenmerk van het Westen is als de auteur het hele boek door vooropstelt. Hij hoeft overigens maar even binnen zijn eigen belangstellingssfeer en nabije omgeving rond te kijken om een pak initiatieven als paddestoelen uit de grond te zien rijzen – en duidelijk niet alleen in de Afrikaanse milieus – om ook in dit land te werken aan een dekolonisering van geest en kennis. Meest in het oog springend zijn de acties om het overvloedig koloniaal-missionair erfgoed te 'duiden'. Tegelijkertijd is in diezelfde Belgische samenleving, ondanks alle discriminatiewetgeving, het negatieve vooroordeel tegenover Zwart-Afrikanen niet verdwenen, zonder te beweren dat dit wordt ingegeven door een vorm van wetenschappelijke hiërarchische rassenclassificatie. De gelijktijdigheid van verschillende beelden is een constant gegeven, hebben we hoger aangegeven.

De gedachte rijst uiteraard dat parallel met de koloniale deconstructie ook een dekolonisering van de geest nodig is in Afrika. Dat betekent onder andere dat clichés en veralgemeningen over 'het Westen' moeten bevestigd worden, ook bij auteurs als Pini-Pini zelf. Misschien effent hij daarvoor in de feiten toch de weg, alleen al door het koloniaal verhaal tenminste aan bod te brengen bij een generatie Congolezen die te jong zijn om het zelf meegemaakt te hebben. Het betekent ook dat kwetsuren, trauma's, die zijn opgeslagen in wat meestal te gemakkelijk 'het collectief geheugen' genoemd wordt, moe-

ten herkend en aangepakt worden. De auteur schrijft dat niet in zijn scenario in. Achille Mbembe, vooraanstaande politoloog uit Kameroen, beschrijft (toch iets te kort door de bocht?) in zijn paper *Democracy as a Community Life* (2016) dat het allemaal wel meevalt: “(But) even in the most radical forms of black self-assertion, race consciousness was always a transitional move on the way to universal or planetary humanism”.

Tussen Europa/het Westen en (Zwart-)Afrika (bij uitbreiding de 'monde noir') moet volgens de auteur ditmaal een echte dialoog tot stand komen. Een dialoog die de verhouding moet ontdoen van het mythisch imaginaire uit de Grieks-Romeinse Oudheid en de Europese Middeleeuwen en van de 'koloniale relatie' die is blijven doorleven. Voor de auteur is dit ook een zeer persoonlijke zoektocht. Hij is gevormd als katholieke priester in Congo en woont in België sinds 2003. Bijna 10 jaar heeft hij gefunctioneerd als pastoor in een aantal parochies van de Waalse gemeente Sainte-Ode (waaronder Tillet, zijn verblijfplaats toen). In 2013 heeft de bisschop van Namen hem verboden daar nog verder zijn priesterlijk ambt uit te oefenen, volgens Pini-Pini als gevolg van de publicatie van zijn boek.

Pini-Pini rekent af met de Westerse aan de kolonisatie gelieerde gedaante van het katholiek ('universeel') christendom. Hij zet zich af tegen missie en kerk als deel van de dominante sociale laag. Het kimbanguisme benadert hij positiever, zij het met de nuance dat ook die hiërarchie zich gaan nestelen is in de dominante laag. De gedaante die hij verwerpt draagt ook een filosofisch-theologisch facet in zich. Pini-Pini pleit voor een 'Afrikaans christendom'. De figuur van Jezus van Nazareth blijft daarvan voor hem de hoeksteen. Uit zijn hele verhaal blijkt echter dat het moeilijke punt blijft hoe die erfenis concreet in de Congolese/Afrikaanse context te vertalen. De inzichten van Dona Beatrice en Simon Kimbangu bieden hem daarvoor aanzetten, maar ze roepen bij hem ook kritische reflecties op die te maken hebben met de selectieve wijze waarop met de traditie (beter: tradities) moet worden omgegaan. Het gaat niet om een “retour à” maar om een “recours à”. Dat gold ook voor Dona Béatrice, Kimbangu, Césaire, Mobutu. Maar dan begint de zoektocht pas echt. Pini-Pini staat daarin niet alleen. Een grote groep andere Afrikaanse intellectuelen, vooral filosofen en theologen, zijn vandaag – ook in België – zeer intens betrokken bij de beweging voor een 'Renaissance Africaine', geïnspireerd vooral door het werk van Cheikh Anta Diop. Ook voor hen gelden nog de uitgangspunten die verwoord worden door (de katholieke Congolese bisschop) Mgr Tshibangu Thishuku in zijn voorwoord op een van de basiswerken over het 'Zwart-Afrikaans theologisch discours' van de hand van de Congolese priester prof. Bimwenyi-Kweshi in 1981: “Une visée de désaliénation d'abord. Le professeur Bimwenyi dénonce l'aliénation culturelle africaine, due principalement à l'intrusion de l'Europe en Afrique et à la domination de la culture occidentale sans ménagement aux Africains. En conclusion, il affirme la validité des principes culturels africains, et il déclare sur le plan religieux que la culture occidentale ne peut être “l'unique véhicule valable du christianisme”. L'autre visée fondamentale est celle de la prise de conscience scientifique du fait que les valeurs de l'africanité peuvent valablement, et adéquatement à leur point de vue spécifique, soutenir l'élaboration, puis la formulation d'une authentique théologie chrétienne” (Bimwenyi-Kweshi, 1981: 10).

Het conflict tussen Pini-Pini en zijn bisschop illustreert dat het niet evident is om die echte dialoog te realiseren tussen Europa/het Westen en (Zwart-)Afrika. Minstens evenzeer als tussen Europa en de islam (over het concept “Europese islam” bijvoorbeeld), maar om de een of andere reden veel minder aanwezig in het publieke debat. Inhoudelijk moeilijk als selectief integratieproces, emotioneel moeilijk door de historische last. Het is blijkbaar ook een risicovolle opgave. Daarom moet ze gezamenlijk, vanuit twee kanten, worden aangegaan. Ze kan starten in onze eigen Belgische samenleving met de sterke Afrikaanse diaspora. En, mag het even hoopvol zijn: een dialoog tussen continenten begint tussen individuen.

Referenties

- Bimwenyi-Kweshi, O. (1981). *Discours Théologique Négro-Africain. Problème des fondements*. Préface de Monseigneur Tshibangu Tshishiku. Paris: Présence Africaine.
- Blondeel, William (1975). “Settlement-Policy of the Missionaries of Africa (White Fathers) in Kivu, Belgian Congo, Phase 1910-1914. Political and Religious Factors in the Decision-making of the Society”. *Belgisch Tijdschrift voor Nieuwste Geschiedenis/Revue Belge d’Histoire Contemporaine*, VI/3-4, 329-362.
- (1981). « Les missionnaires catholiques et la ‘Commission pour la protection des indigènes’ (1896-1923). Genèse de la formulation d’une vision globale sur les ‘Institutions Indigènes’. Les positions à l’égard de l’organisation familiale et le fétichisme. » *L’Eglise Catholique au Zaïre. Un siècle de croissance (1880-1980)*, 231-260. Kinshasa-Gombe : Secrétariat Général de l’Episcopat.
- Bontinck, François (1985). *Aux origines de La Philosophie Bantoue. La correspondance Tempels-Hulstaert (1944-48)*. Kinshasa: Faculté de Théologie Catholique.
- Césaire, Aimé (2004). *Discours sur le colonialisme suivi de Discours sur la Négritude*, Paris: Présence Africaine. (Eerste uitgave: 1955).
- Cheikh Anta Diop (1982). *L’Unité culturelle de l’Afrique Noire. Domaines du patriarcat et du matriarcat dans l’Antiquité classique*. Paris-Dakar: Présence Africaine. (Eerste uitgave: 1959).
- de Medeiros, François (1985). *L’Occident et l’Afrique (XIIIe-XVe Siècle)*. Images et representations. Paris: Karthala/Centre de Recherches Africaines.
- de Villers, Gauthier (2001). *République démocratique du Congo. Guerre et politique. Les trente derniers mois de L.D.Kabila (août 1998-janvier 2001)*. Tervuren/Paris: Institut Africain CEDAF/L(Harmattan. Cahiers Africains 47-48.
- (2016). *Histoire du Politique au Congo-Kinshasa. Les concepts à l’épreuve*. Louvain-la Neuve: Academia – L’Harmattan.
- Gakunzi, David (1998) (in samenwerking met Patrick Lescure). *Mémoire du Monde noir*. Agenda Perpétuel. Paris: Editions Charles Léopold Mayer/L’Harmattan.
- Heers, Jacques (2007). *Les négriers en terres d’islam, La première traite des Noirs, VIIe-XVIe siècle*. Paris: Editions Perrin. (Eerste uitgave: 2003).
- Heirman, Mark (2016). 1000 jaar slaaf. *De vloek van Zwart-Afrika*. Antwerpen/Utrecht: Houtekiet.
- Kodjo-Granvaux, Séverine (2013). *Philosophies Africaines*. Paris: Présence Africaine.
- Knoope, Peter (2016). *Het Westen onder vuur. De haat verklaard*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Maréchal, Philippe (1992). *De Arabische campagne in het Maniema-gebied (1892-1894): situering binnen het kolonisatieproces in de Onafhankelijke Kongostaat*. Tervuren: KMMA.
- Memmi, Albert (1973). *Portrait du Colonisé précédé de Portrait du Colonisateur et d’une Préface de Jean-Paul Sartre*. Paris: Petite Bibliothèque Payot. (Eerste uitgave: 1957).
- Mbembe, Achille (2016). *Democracy as a Community Life*. www.scribd.com/AchilleMbembe/Democracy
- Monteil, Vincent (1980). *L’Islam noir. Une religion à la conquête de l’Afrique*. Paris: Editions du Seuil.

- More, Thomas (2008). *Utopia*. Amsterdam: Athenaeum. Vertaling door Paul Silverentand. (Eerste uitgave: 1516).
- Ndaywel è Nziem, Isidore (1998). *Histoire générale du Congo. De l'héritage ancien à la République Démocratique*. Paris/Bruxelles: De Boeck & Larcier/Duculot.
- Pini-Pini Nsasay, Kentey (2017). *Croisades de l'Europe christianisée contre l'Afrique ancestrale*. T. I. Procès du christianisme meurtrier. Douala/Wien: Editions AfricAvenir.
- Pinker, Steven (2011). *The Better Angels of Our Nature. Why violence has declined*, Viking. In Nederlandse vertaling uitgebracht in 2017 als *Ons betere ik. Waarom de mens steeds minder geweld gebruikt*. Amsterdam/Antwerpen: Contact.
- Renault, François (1971). *Lavigerie, l'Esclavage Africain et l'Europe. 1868-1892*. T. I Afrique Centrale. T. II Campagne Antiesclavagiste. Paris: Editions E. De Boccard.
- Stroeken, Koen (2015). "Bestaat het Afrikaanse denken? Bestaat Afrika? Schets voor een publieke discussie". *Afrika Focus*, Vol. 28-1, 7-21.
- Tidiane Diakitè (2008). *La traite des Noirs et ses acteurs africains. Du XVe au XIXe siècle*. Paris: Berg International Editeurs.
- Tshibangu Tshishiku (1987). *La Théologie Africaine. Manifeste et Programme pour le développement des activités théologiques en Afrique*. Kinshasa: Editions Saint Paul Afrique.
- Tshimanga wa Tshibangu (1976). *Histoire du Zaïre*. Bukavu: Editions du CERUKI.
- Vellut, Jean-Luc (1974). *Guide de l'étudiant en Histoire du Zaïre*. Kinshasa-Lubumbashi: Editions du Mont Noir.
- _____ (1977). "L'Afrique aux XVIIe et XVIIIe S.: Connaissances, Idéologies, Perspectives". *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, LV-4, 1076-1101.
- _____ (2015). *Simon Kimbangu. 1921: de la prédication à la déportation. Les sources*. Vol II: Fonds missionnaires catholiques. Bruxelles, ARSOM. (Collection Fontes Historiae Africae).

William Blondeel