



Filip De Boeck

La ville de Kinshasa, une architecture du verbe

Kinshasa n'est certes pas le Congo, mais elle en est le cerveau, les yeux, les poumons et le sexe. La synthèse et le dépassement. Cœur à deux battants, qui s'ouvre au monde et à l'arrière-pays. Le chemin vers l'avenir. Vincent Lombume Kalimasi, Nuit de rire

DOCUMENTA
MAGAZINES



Parmi nos représentations de l'Afrique, une des plus stéréotypées est celle d'un continent " rural ". Dans l'imaginaire occidental, l'Afrique apparaît souvent comme un topos pastoral, une terre pleine d'une nature encore indomptée, une sorte de terrain de jeux pour le World Wildlife Fund, avec ses parcs et ses réserves, peuplés d'éléphants et de peuples primitifs, nomades, pasteurs, chasseurs, cultivateurs. Pourtant cette image de paix bucolique diffère sérieusement de la réalité actuelle du continent africain. Il suffit d'examiner les chiffres de la croissance démographique. En 1935, l'Afrique comptait 165 millions d'habitants. Aujourd'hui, ils sont plus de 800 millions, ce qui représente un bon 13 % de la population mondiale. Une énorme partie de cet accroissement de population ne s'est pas produite au sein des campagnes mais bien dans les villes. Ainsi 38 %, soit 300 millions d'Africains, habitent aujourd'hui dans les nombreuses agglomérations urbaines qui se sont développées, au cours des dernières décennies, un peu partout sur le continent. En 2025, ce sera le cas de plus de la moitié de la population africaine. De plus, à un rythme annuel de 3,5 %, l'Afrique s'urbanise plus vite que le reste du monde. Une mégalopole comme Lagos au Nigeria, par exemple, avec ses treize millions d'habitants, a plus ou moins l'importance de New York, tandis que Kinshasa, avec ses six ou sept millions, est devenue la deuxième ville de l'Afrique subsaharienne. D'autres grandes villes, comme Johannesburg ou Nairobi, comptent aussi plusieurs millions d'âmes. En outre on ne peut pas négliger les innombrables villes secondaires, moins visibles mais tout aussi importantes pour le développement du continent.

En 1980, le politologue Goran Hyden publiait un livre retentissant : Beyond Ujamaa in Tanzania: Underdevelopment and an Uncaptured Peasantry¹. Il y impute l'échec des stratégies de développement à une classe de cultivateurs et de villageois qui n'ont pas ou ont à peine été touchés par les programmes des ONG, des États locaux et des institutions internationales telles que la Banque mondiale ou le FMI. Dans un contexte idéologiquement très orienté, son analyse présentait les campagnes comme responsables, dans une grande partie de l'Afrique, de l'échec des efforts de l'État et d'une économie de type capitaliste. Dans une telle vision, le " village " est opposé à la ville, la tradition à la modernité, l'économie rurale, informelle et " irrationnelle " (" l'économie

de l'affection ") qui s'appuie sur la solidarité familiale et la logique du don à la rationalité et à la modernité du marché capitaliste. Hyden ne voyait qu'une issue pour stimuler l'élan des peuples africains. C'était l'expansion des centres urbains. Son raisonnement se résume à peu près en ces termes : finissez-en avec l'obstacle de l'arrière-pays rural, sortez les villageois de la brousse, construisez la ville africaine et celle-ci, peu à peu, se mettra à fonctionner d'elle-même comme moteur de développement, sur le modèle occidental.

C'est ainsi que, sous l'influence de cette analyse, l'urbanisation est devenue un des principaux objectifs des programmes d'ajustement structurel lancés sur l'Afrique par la Banque mondiale au cours des années 1980. Tout comme Hyden, la Banque mondiale allait chanter les louanges de la ville en tant que centre nerveux du processus de développement et noyau dur de changement et de progrès. Entre-temps, la Banque a dû reconnaître que les villes africaines ne se développaient pas de la façon qu'on s'était imaginée. Plutôt que de croître comme des moteurs de développement, il semble que beaucoup d'entre elles sont devenues de grands " trous noirs ". Elles exercent, à vrai dire, un énorme pouvoir d'attraction et continuent à absorber les populations rurales à un rythme soutenu, mais il semble que la seule chose qui se soit développée dans cet espace urbain, c'est le sous-développement lui-même. La ville se laisse (trop) facilement résumer en un espace de marginalisation et d'exclusion, un lieu de bidonvilles, de faim, de misère, d'analphabétisme. De grandes parties se " villagisent " tandis que l'explosion urbaine soulève des problèmes gigantesques. Juste avant l'indépendance, quand Kinshasa s'appelait encore Léopoldville (ou Lipopo, comme les Congolais la surnommaient avec affection), elle comptait environ 400 000 habitants². Une décennie plus tard, ils étaient déjà un million et aujourd'hui on estime qu'ils sont au moins six fois plus. Cette explosion démographique s'est encore accentuée au cours des années récentes à cause de la guerre et de l'insécurité qui règnent dans beaucoup de régions du pays et poussent les gens à fuir l'intérieur et à se réfugier dans les villes, plus sûres. Et actuellement Kinshasa connaît chaque année une pénurie de logement d'au moins 200 000 maisons³.

Parallèlement, toute forme d'urbanisation planifiée et contrôlée s'était arrêtée immédiatement après l'indépendance, à quelques exceptions près comme, entre autres, les espaces résidentiels de la cité Verte et, plus tard, ceux de la cité Mama Mobutu, à l'ouest de la ville. Ces lotissements ont été réalisés, au cours des années 1970 et 1980, par Fernand Tala Ngai, connu par ailleurs comme l'architecte du Palais de marbre, le palais présidentiel que Mobutu fit édifier sur les collines des quartiers résidentiels huppés de Mbinza. Abstraction faite de ces quelques rares projets immobiliers formellement coordonnés, on assiste au phénomène suivant : la plus grande partie de la ville actuelle s'est développée de façon organique, parfois très chaotique, sans la moindre contrainte, sans la supervision des autorités publiques ou le soutien d'une quelconque forme de croissance économique. Aux temps coloniaux déjà, avec, successivement, l'Office des cités indigènes de Léopoldville (OCIL) puis l'Office des cités africaines (OCA), l'administration d'alors tenta de régler l'expansion de la ville, provoquée par un exode rural naissant, en adoptant le modèle belge de construction massive de logements sociaux. Mais il s'avéra très vite que cet ambitieux projet immobilier ne suffisait pas pour répondre aux besoins de l'explosion démographique. En outre, les logements édifiés étaient souvent trop chers pour la population !

Devant l'absence d'une planification urbaine rigoureuse, c'est dans les nouvelles " cités " périphériques, dans des quartiers tels que le Camp Luka, Masina, Kimbanseke, Kisenso, Malweka et les nombreux autres " zones

annexes " et " communes urbano–rurales " de la Kinshasa postcoloniale, que l'échec de la planification urbaine moderne envisagée par l'administration coloniale et les débuts de –l'État qui lui a succédé se fait le plus visible. C'est aussi dans ces endroits que la ville a commencé à se transformer dans ce qu'elle est devenue aujourd'hui. Cette croissance effrénée n'a pas seulement entraîné un déplacement géographique, hors du vieux cœur colonial de la ville, mais a également provoqué un déménagement mental, loin de l'espace conceptuel de la langue coloniale, le français, et loin du modèle d'une modernité aliénante, souvent plaquée dans la violence, tant physique que symbolique, par l'État colonial puis l'État mobutiste. À la périphérie de l'ancienne Léopoldville, une ville nouvelle s'érige, différente en termes d'infrastructure matérielle comme en termes de conscience urbaine et de tissu social. Il s'agit d'une évolution que beaucoup d'autres villes tentaculaires connaissent aussi ailleurs dans le monde, mais dans la ville africaine, dont Kinshasa est un des prototypes, il semble que ce processus s'accroît avec encore plus de violence.

Mais comment pouvoir lire une ville où nos points de repère fiables ont totalement disparu, où tout fonctionne autrement ? Sommes–nous à même de comprendre cette nouvelle essence urbaine, de débusquer une solution aux problèmes qui vont de pair avec l'émergence d'une telle ville ? Il est admis trop souvent que les théories urbanistiques courantes valent aussi pour des villes comme Kinshasa mais un récent rapport de Nations unies habitat avoue manquer d'indicateurs fiables pour décrire, comprendre et contrôler les dynamiques urbaines actuelles dans le contexte africain⁴.

Il y a quelques années, le célèbre architecte Rem Koolhaas, dans son Harvard Project on the City, étudiait le cas de la ville africaine, en l'occurrence Lagos⁵. Le raisonnement de Koolhaas était que celle–ci ne parviendrait sans doute jamais à ressembler à Paris ou à New York. L'hypothèse la plus vraisemblable, c'était que les villes occidentales allaient tôt ou tard être confrontées aux mêmes problèmes urbains que la Lagos actuelle, avec ses fameux embouteillages, les go–slow, sa gigantesque pollution, son infrastructure totalement défaillante. D'où cette conclusion, un tant soit peu cynique et provocatrice peut-être : une ville comme Lagos incarne sans doute le modèle urbain de l'avenir.

Le travail de Koolhaas a eu un mérite important, il a rendu la ville africaine visible et digne d'être étudiée à un niveau précis, et il a aussi jeté les bases d'une discussion plus large entre architectes–urbanistes, sociologues, anthropologues et démographes⁶. Dans son analyse de Lagos, il survole la ville avec le regard d'un oiseau, un regard froid mais aigu, pour y déceler un grand nombre de points névralgiques au niveau des infrastructures et y dessiner les flux des hommes et des transferts. Koolhaas brosse le portrait d'une ville chaotique, de plusieurs millions d'habitants, sans vouloir y importer des solutions étrangères mais aussi sans détenir une compréhension profonde de ce qui, sous cet apparent chaos, est mis en œuvre par des stratégies et des mécanismes locaux, pour aller au–delà de la simple survie. Lagos, sous la loupe de Koolhaas, reste donc aussi, dans une grande mesure, une ville déshumanisée, où les corps des millions d'habitants sont pratiquement gommés, où les voix, les récits, les rêves et les aspirations des citoyens sont quasiment inaudibles⁷.

Tout le monde ne partage pas une telle analyse de la ville africaine. Ainsi Abdoumalik Simone, un anthropologue qui a fait de l'étude des villes d'Afrique le noyau dur de ses recherches, développe une tout autre vision dans son livre

novateur For the City Yet to Come⁸. À l'opposé de beaucoup d'urbanistes, Simone part de l'idée que le visible chaos de la ville africaine s'ordonne à bien d'autres niveaux, qu'il existe quelque chose comme une infrastructure urbaine " invisible " mais efficiente. Cette infrastructure, selon lui, part du corps humain lui-même à partir duquel s'ébauche une autre sorte de praxis, inscrite dans un amalgame très spécifique de réseaux sociaux. Son analyse étudie la ville au ras du sol surtout et part des petits actes quotidiens, souvent banals, que pose le citoyen. Simone s'interroge sur la faisabilité d'un espace public urbain par le seul moyen de recours architecturaux et infrastructurels. Il relativise ainsi la place et l'importance mêmes de l'architecture.

En 2004, en collaboration avec Koen Van Singhel, architecte et critique d'architecture, et Marie-Françoise Plissart, photographe et vidéaste, j'ai réalisé, à la demande du Vlaams Architectuur Instituut et de la Vlaamse Gemeenschap, une exposition sur la Kinshasa post-coloniale, qui devait être présentée à la neuvième Biennale d'architecture de Venise⁹. L'exposition, intitulée " Kinshasa, la ville imaginaire ", y a remporté le Lion d'Or. Dans son rapport le jury justifiait son choix par la reconnaissance du fait que " les stratégies et typologies traditionnelles de l'architecture n'offrent pas toujours la meilleure réponse aux grands défis du monde " et que " les notions d'identité, de communauté et d'infrastructure subissent une si profonde métamorphose qu'il faut envisager de nouvelles solutions ". Mais quelle forme pourrions-nous donner à ces nouvelles solutions évoquées ici ? Qu'est-ce qui doit être résolu ? Par qui ? Une ville peut-elle exister sans architecture ou sans l'appui d'une infrastructure matérielle importante ? À quel point l'urbanisme est-il univer-sel ? Pourquoi la forme bâtie tient-elle une place si importante dans nos mentalités et nos pratiques occidentales ? Peut-on concevoir qu'il existe peut-être d'autres mécanismes invisibles qui font que fonctionne une ville comme Kinshasa ? Et dans ce cas, comment les percevoir, les comprendre ?

Toutes ces questions ouvrent un débat plus large sur les (im)possibilités de l'architecture et de l'urbanisme en Afrique. C'est dans cet esprit qu'en février 2004, Koen Van Singhel et moi-même avons mené un grand nombre d'entretiens avec différents Kinois, les habitants de Kinshasa, à propos de leurs visions de leur ville.

Les pages qui suivent sont une réflexion sur le terrain spécifique de la conscience urbaine en Afrique centrale. La ville ici n'est pas explorée sur la base de son apparence matérielle, son architecture déclinante, ses technologies précaires et l'aspect physique de sa crise... Je la considérerai plutôt en tant qu'espace mental, dans une tentative de saisie de son imaginaire urbain spécifique. Cet imaginaire s'incarne dans une infrastructure urbaine beaucoup plus immatérielle, forgée par les mots et les corps. La ville ici est décrite et commentée en relation avec le corps, la sexualité, la religion, l'argent, la folie et la mort.

Les (infra)structures du déclin et leurs possibilités

Une montagne d'immondices sur l'avenue Rwakadingi, à son croisement avec l'avenue des Marais, dans la commune de Kinshasa rend, depuis plusieurs mois, inaccessible le tronçon de route aux véhicules et même aux piétons, a constaté un journaliste de l'Acp. Ces immondices qui dégagent une odeur nauséabonde proviennent du marché central et des ordures ménagères déversées par la population des quartiers environnants au mépris de toutes les règles d'hygiène. Abordés

par l'Acp, les vendeurs des magasins et ceux étalant à même le sol leurs marchandises le long de ce tronçon, ont déploré cette insalubrité, à l'origine des maladies infectieuses auxquelles ils sont exposés quotidiennement.¹⁰

Lemba Terminus est un grand carrefour du quartier de Lemba (un des quartiers qui furent édifiés dans les années 1950 par l'Office des cités africaines). Le tracé d'origine des rues reste encore vaguement identifiable mais beaucoup des habitations et des " parcelles " (terme utilisé au Congo pour désigner les terrains bâtis) ont subi une transformation radicale. Autrefois conçus comme logements pour célibataires ou pour familles nucléaires, la vie dans la Kinshasa postcoloniale a modifié leurs plans coquets. Ce qui représentait alors des quartiers-modèles de logement social a depuis longtemps été détourné et réaménagé à partir de dynamiques tout autres, que les anciens bâtisseurs belges n'avaient jamais prises en compte. Le rond-point lui-même est grouillant de monde. Tout autour, on trouve de petits étals où se vendent mille et une choses. Les " cambistes ", les changeurs d'argent, harponnent les passants pour échanger leurs dollars contre des francs congolais au taux du jour et de la rue. Partout roulent des taxis-bus VW et des " tétanos ", les omniprésentes Toyota Corolla qui, dans toute la ville, servent de taxis. Jadis d'un jaune éclatant, ces petites autos sont aujourd'hui, pour la plupart, devenues des carcasses rouillées et leur carrosserie ne tient plus, littéralement, que grâce à des bouts de ficelle et de fil de fer. Dans le sillage de chaque auto, suit un flot de corps à la recherche d'un transport, venant heurter tout véhicule qui s'arrête pour ensuite refluer d'un coup quand il s'aperçoit que le taxi repéré est déjà plus que bondé.

La matérialité d'un espace public tel que ce rond-point au milieu de la ville donne ainsi une forme concrète, une vie physique à ce que signifie la crise. Pour l'observateur qui visite pour la première fois une ville comme Kinshasa, il s'agit là d'une géographie déconcertante d'une infrastructure en déclin, qui ne peut que l'abasourdir et le laisser désemparé. Aux yeux de l'étranger, tout cela apparaît comme une architecture de délabrement et de pourriture. Une ville sale, déglinguée, où les gaz d'échappement et la poussière d'asphalte des rues défoncées vous prennent à la gorge, où l'espace public est parsemé de débris de sacs en plastique et d'autres déchets, où l'odeur pénétrante de la décomposition monte des égouts bouchés, où des quartiers entiers ne disposent pas d'eau courante ou s'effondrent après chaque pluie, où toute chose est employée bien après sa date de péremption et recyclée à l'infini, où tout est défraîchi, touché, souillé, par le contact de milliers de mains, comme dans une grande maison décrépite où une famille trop nombreuse aurait habité trop longtemps. Cette ville qui exhibe encore, bien visibles, les stigmates de " la grande fête de Kinshasa ", les grandes vagues de pillages qui ont porté un coup fatal aux infrastructures urbaines, en 1991 puis en 1993, n'a en fait pas cessé depuis lors de se dépouiller et de se ruiner elle-même. Toute la vie semble frappée d'une désagrégation continue et l'infrastructure urbaine n'est souvent plus qu'un simulacre. Tout Kinshasa est plein de matériel sanitaire hors d'usage, souvenirs et échos d'une modernité qui existe encore sous son apparence formelle mais s'est vidée du contenu qu'elle possédait autrefois. Quoi qu'il en soit, des fragments de cette modernité ont souvent reçu une autre affection à d'autres niveaux du rythme et de l'existence urbains.

Kinshasa est une ville qui, de plus d'une manière, est sujette à l'érosion. C'est clairement visible lorsqu'à partir du Bypass, une grande corniche qui ceinture les quartiers ouest et sud de la ville, on prend la route de sable vers la maison communale de Mont Ngafula. Ce quartier s'est développé pendant les années 1970 comme un quartier semi-résidentiel pour dirigeants, hauts fonctionnaires

et politiciens ayant le vent en poupe. Ici, la plupart des maisons sont grandes, entourées d'arbres et de verdure, mais toutes ne sont pas terminées. La classe moyenne qui essayait d'y incarner son rêve dans la pierre a brusquement été coupée de ses revenus à la fin du régime mobutiste. Les résidences souvent spectaculaires qu'elle avait imaginées sont restées inachevées, bloquées à divers stades de négligence et d'abandon. La conséquence, c'est l'image d'une ville en perpétuel chantier, caractéristique que Kinshasa partage avec beaucoup d'autres villes africaines. Aujourd'hui, bien des gens vivent dans les fantômes de leurs rêves de grandeur et de progrès, dans des squelettes de béton et de ciment, sans toit, ni portes, ni fenêtres. Seul le tracé des fondations révèle encore les ambitions d'origine. D'autres habitants du quartier, encore moins chanceux, voient un jour ou l'autre disparaître d'un coup leur maison enfin terminée : c'est dû à l'érosion, pendant la saison des pluies, érosion qui est souvent le résultat d'un mauvais drainage. Et cette menace permanente pèse sur au moins 400 quartiers de la ville. Elle peut miner de façon inopinée le sol sablonneux des collines, en laissant derrière elle d'impressionnants ravins qui engloutissent chemins et maisons. Dans de tels moments, la ville inachevée devient littéralement une ville cannibale, qui se met à dévorer son propre tissu urbain.

Ce niveau d'infrastructure (décrépidité, déclin, absence, pénurie, indigence, défaillance) est partout sensible dans la ville et caractérise aussi dans une importante mesure la façon dont les Kinois eux-mêmes ressentent leur cité. À tous moments, les citoyens sont renvoyés aux limites de ce qui, à Kin, est possible ou non. La ville que, par exemple, l'écrivain Vincent Lombume évoque dans une écriture proche de celle de Sony Labou Tansi n'est certes pas un endroit joyeux¹¹. Sans cesse revient l'idée de dysfonctionnement, de malaise et de manque. Dans les entretiens avec les Kinois retentit toujours un même accent de nostalgie, de regret d'une Kinshasa plus ordonnée, plus vivable, moins peuplée, celle de leur jeunesse envolée. On entend fréquemment les mêmes souhaits : le désir d'une ville plus propre, sans les coupures d'électricité, sans la promiscuité des maisons surpeuplées, sans les nuisances du vacarme et de la puanteur, sans les trous dans le bitume, et avec de l'eau et du courant à des horaires réguliers. Il est très compréhensible que ce même désir soit aussi le moteur de la compulsion d'émigration qu'on constate à Kinshasa. Kin n'est plus une entité physique homogène. Celle-ci a explosé, s'est démultipliée et exportée vers d'autres horizons : Kinshasa existe aussi à Bruxelles, Paris ou New York. L'existence de ces contextes de diaspora, la possibilité de voies d'évasion, d'alternatives qui s'offrent dans un ailleurs géographique ne font que stimuler, chez beaucoup d'habitants, le désir de fuir l'emprise d'une ville étouffante, qui pompe de ses citoyens la moindre parcelle d'énergie et où l'existence se réduit à un combat quotidien pour survivre. Pour la plupart des gens, cette possibilité d'évasion restera une simple chimère. C'est qu'il est loin d'être facile, physiquement et mentalement, d'échapper aux tentacules de cette ville monstrueuse pour se procurer un visa et glaner l'argent nécessaire pour un billet d'avion qui vous emmènera en Europe ou autre part. Que signifie pour une ville le fait que ses habitants soient physiquement présents mais vivent ailleurs en esprit, un ailleurs qui, pour le plus grand nombre, revêt la forme d'une modernité occidentale idéalisée ? Tout se passe comme si, à un certain niveau, la ville n'était qu'une grande machine construite pour exporter vers d'autres lieux autant de corps que possible. Le citoyen développe continuellement des techniques pour pouvoir échapper à la réalité kinoise. Une grande part de l'économie informelle urbaine est d'ailleurs orientée dans ce sens, tout comme l'argent de la diaspora refluant vers Kinshasa permet, à l'inverse, de continuer à survivre.

Mais ce que le Kinois perçoit très bien et ce que le profane ne voit pas du tout — ou dont il ne se rendra compte qu'après un plus long séjour, et encore de façon très graduelle —, c'est ce qui se cache derrière ce décor urbain dévasté. Pour un œil non exercé, beaucoup de réalités urbaines resteront en fait invisibles. Souvent ce qu'on croit voir n'est pas vraiment ce que l'on voit : l'observation ne recouvre pas toujours la réalité. Sous la structure matérielle de la ville semble exister une autre ville sans doute plus fondamentale que celle d'un premier niveau purement physique, visuel, tactile : blocs de béton gris, rouillés, cadavres d'autos et rues éventrées. Ceci ne veut pas dire que le tissu urbain n'existe plus à cause de l'évidente déliquescence matérielle qui règne indubitablement sur le territoire. Mais au-delà du décor de pénurie que Kinshasa exhibe de façon permanente, se construit aussi toute une gamme de modalités de comportement ur-bain — moins visibles, moins concrètes mais tout aussi importantes — qui font qu'il y a encore une ville ou, du moins, qu'une identité urbaine continue à être produite.

Au cours des dernières décennies, le paysage social de Kinshasa a vu ses bases s'ébranler et se modifier. Il s'est progressivement écarté des anciennes conceptions éthiques et morales fondées sur la solidarité familiale, la réciprocité et l'esprit communautaire. La ville est devenue plus anonyme et aussi moins sûre qu'autrefois. Pour les Kinois, cela se traduit, par exemple, par l'actuelle " bunkérisation " de la ville, le fait que, de plus en plus, toutes les parcelles habitées se transforment en forteresses, ceinturées par des murs qui s'élèvent toujours plus haut après chaque pillage ou chaque trouble. Cette évolution contraste fortement avec les parcelles de jadis, ouvertes, facilement accessibles, comme celles qu'on trouvait partout dans la ville dans les années 1970 encore, clôturées seulement par quelques fleurs ou une haie.

La ville est certainement devenue aussi plus individualiste et les points d'ancrage social autrefois transmis par la famille élargie, le lignage, le clan, le quartier, l'identité ethnique ou l'appartenance régionale ont beaucoup perdu de leur capacité de forger des liens communautaires.

Parfois, pourtant, d'autres possibilités se sont exprimées. Il est vrai qu'à travers le déclin matériel de leur ville, les Kinois sont constamment rappelés à leur propre précarité. Ainsi que le constate Adelin N'situ, un psychiatre avec lequel je me suis entretenu : " C'est comme ça. Il n'y a pas de routes. Comment se déplacer ? Il n'y a pas d'eau. Cela arrive très souvent. Comment survivre sans eau dans cette ville ? Pas de courant, de routes, d'infrastructures sociales. Il n'y a pas d'écoles, pas d'hôpitaux convenables. Et cela engendre la peur de disparaître. Tu peux disparaître n'importe quand. Et pourtant tu te bats et tu essaies de maintenir une apparence de stabilité, pour donner un sens à ta vie et occuper une place dans cette ville. "

C'est comme si l'instabilité du cadre matériel provoquait une référence continue au néant, à la peur de disparaître sans bruit, incognito, à l'insécurité de vivre dans une telle ville, au caractère arbitraire de la mort qui rôde, aux aguets, toujours plus présente. En revanche, il apparaît que la dégradation matérielle de la ville engendre aussi, dans une certaine mesure, une productivité propre, de nouvelles structures matérielles et des relations sociales d'un nouveau genre, même si ces contacts sociaux et ces réseaux alternatifs de solidarité et de collaboration sont marqués d'une grande dureté, sans beaucoup de compassion pour les faibles ou les indigents. Mais à travers les contraintes que la ville impose à ses habitants, se développent souvent de neuves et surprenantes possibilités. Il suffit de regarder l'esthétique particulière des réparations et rafistolages au moyen desquels les habitants tiennent tête au

délabrement, tout comme l'humour extraordinaire dont la ville fait preuve pour se protéger d'elle-même. Se référant à cet humour caractéristique de la grande ville, le rire postcolonial de Kinshasa, l'écrivain Lombume décrit sa ville (Kin-kiesse, Kin-la-joie) comme " une citadelle-rire, bâtie sur une nuit de rire¹² ", même si, en même temps, elle est aussi Kin-kiadi, Kin-la-tristesse. Mais cet humour urbain typique cimente aussi les rencontres : par le biais du rire, les gens s'inventent leur ville sur les lieux où ils se côtoient, le marché, la rue, les bars et les nganda, les petits bistrotts populaires. Les Kinois s'arment d'un humour souvent teinté d'amertume et, recourant à la parodie et aux métaphores grotesques, combattent ainsi la misère de la vie dans la mégalopole.

Le plan d'ensemble, les hôpitaux et les écoles, la gare ferroviaire, l'aéroport, les monuments, les bâtiments administratifs, etc. : la forme matérielle dans laquelle chaque ville se met en scène raconte toujours énormément de choses sur les relations entre les individus et les communautés. Toutefois, en ce qui concerne Kin, ce niveau ne suffit pas, car finalement ce n'est pas l'infrastructure matérielle de la forme bâtie qui en fait une ville. Kinshasa semble, dans une grande mesure, dégagée de son architecture. Toute planification consciente de l'espace urbain, on l'a dit, a été négligée ou a disparu. La ville se construit selon le bon plaisir des gens qui y créent leur espace de vie. L'édification de la maison est ramenée à sa fonction la plus fondamentale : l'abri. Mais quelque chose d'autre est vécu ailleurs. Ce sont les mots, les débats, les interrelations et les aspirations des gens de Kinshasa qui en font une ville. Les gens l'inventent à partir des lieux où ils se rencontrent et, on doit le dire, c'est souvent un équipement minimal qui donne forme à ces contacts : autour d'une TV, sous un réverbère, au bureau de phonie où chacun peut se mettre en liaison avec l'intérieur du pays... Dans le quartier Mont Ngafula, déjà évoqué dans ces pages, on a mis des années à construire une station d'essence Fina et, en 2002, celle-ci a finalement ouvert ses portes. Quelques mois plus tard le nouveau propriétaire a installé sur place un grand lampadaire. Étant donné que la station dispose de son propre générateur et ne dépend donc pas de la ville pour son électricité, la lampe a toujours fonctionné. En un rien de temps, elle a rassemblé autour d'elle plusieurs bars, un cybercafé et une boutique de téléphone, tandis que les bus et les taxis commençaient à faire de l'endroit leur terminus local, ce qui drainait encore plus de gens vers les bars. Les affaires ont aussi repris pour l'hôtel voisin Fwakin, un commerce qui périssait depuis des années. Un simple coin de rue qui, à la tombée de la nuit, était presque déserté est ainsi devenu, par la magie d'une seule lampe, un bouillonnant point de rendez-vous où jusqu'à minuit toutes sortes d'activités se déroulent. C'est de cette façon que les Kinois produisent leur ville. L'espace appartient à celui qui le réclame et l'utilise. Ce processus d'appropriation est à la base même de l'expansion effrénée de cette mégalopole.

Les éléments de l'infrastructure matérielle contribuent donc à édifier la ville. Mais dans un certain sens, les bâtiments et l'architecture qui fonctionnent le mieux sont pratiquement invisibles. Sous les arbres qui bordent les grandes avenues et les boulevards, on trouve des garages, des menuiseries, des lieux d'exposition de divans et d'autres meubles, des salons de coiffure, des cimenteries, des bureaux d'écrivains publics, des pépinières, des lieux de culte et toute une kyrielle de services et d'activités commerciales. Tout fonctionne à ciel ouvert. À Kinshasa nul besoin de bâtiment pour commencer un garage : l'idée de garage se suffit à elle-même. Les seuls éléments nécessaires sont un terrain disponible et un vieux pneu hors d'usage sur lequel le propriétaire a écrit le mot quado (la tradition rapporte que quado aurait été le nom d'un garagiste belge très connu à l'époque coloniale). De même il suffit d'une corde

tendue entre deux arbres pour y suspendre les journaux du jour et cela devient une tribune pour les " parlementaires debout " qui se rassemblent sous ces arbres pour pimenter de leurs commentaires le contenu des journaux. Ils construisent leur agora, leur parlement informel de la rue, au moyen d'une architecture rhétorique, une sorte de chantier de parole. L'infrastructure matérielle et la technologie ne sont pas vraiment fiables et souvent hors de portée. Elles exigent trop d'équipement logistique et d'investissement financier pour pouvoir effectivement fonctionner. C'est pourquoi les gens ont plutôt recours à une infrastructure qui marche même si elle reste invisible aux yeux du profane.

La ville et le corps

Kinshasa, avant tout, est une ville corporelle. Là où la pierre et le béton manquent ou tombent en morceaux, la ville se tourne vers un autre matériau, celui du corps humain. Le simple fait que tant de corps se meuvent, travaillent, mangent, boivent, font l'amour, prient, dansent, jeûnent et souffrent ensemble insuffle à Kinshasa un tempérament intérieur, un rythme, qui lui est propre et très souvent fiévreux. Le corps, cette " machine désirante ", selon les mots de David Harvey¹³, donne un certain ordre au chaos kinois. Ou, mieux, ce sont ces corps qui imposent à la ville leur propre logique relationnelle. Le corps est l'un des rares sites où le Kinois peut dépasser la fonctionnalité brute de la vie perçue comme simple survie. Très souvent ce corps est réduit aux seuls niveaux du ventre ou du phallus. Mais il est aussi le lieu où se rencontrent et fusionnent les points de repère, les expériences et les phantasmes personnels et collectifs. Là le désir et le dégoût, l'angoisse et le rêve prennent forme. Le corps, toujours, crée une plus-value à partir de tout cela, une insaisissable esthétique que n'offre pas la ville elle-même ni son architecture du déclin.

Les Kinois consacrent énormément d'énergie à survivre, à nourrir, vêtir ou guérir leur corps, mais ils en dépensent encore beaucoup plus à en faire une balise de beauté et de perfection. Partout dans la ville de jeunes hommes font de l'entraînement physique de façon presque obsessionnelle. Ils entretiennent les mécanismes de tous leurs muscles, en pratiquant la boxe, la lutte, le body-building et d'autres formes d'éducation physique. Leurs coiffures deviennent de plus en plus sophistiquées, avec des styles et des motifs compliqués, dont l'exécution prend des heures. Les femmes, pour leur part, se préoccupent sans cesse de leur parure et de l'amélioration de leur corps. Elles sont toujours en quête de vêtements, de perruques et de produits de beauté afin d'éclaircir leur teint (kotela) ou de traitements hormonaux, dangereux mais très populaires, afin de devenir plus grosses (ce qui est un canon de beauté dans un pays d'affamés). Pour le Kinois, le corps est l'instrument le plus important pour se réaliser soi-même et pour investir les sphères privées et publiques de la ville. C'est le corps physique, avec ses rythmes spécifiques, qui détermine le corps social urbain. Ce travail englobe tout et il engendre aussi des formes particulières de vie sociale. Pour les femmes, le tressage mutuel des cheveux est une entreprise collective, une occasion de se rencontrer pour regarder ensemble les feuilletons télévisés et échanger les potins de la fameuse Radio-Trottoir. Les tontines et autres associations d'épargne ont souvent vu le jour à partir d'initiatives destinées aux soins du corps et liées au monde de la mode, de la musique et de la danse. Dès les années 1940 déjà, tant à Brazzaville qu'à Léopoldville, le moziki constituait un des plus importants phénomènes sociaux d'une conscience urbaine en rapide expansion. C'était une nouvelle forme de vie communautaire à buts récréatifs mais aussi économiques. Ces réunions, à l'origine, rassemblaient essentiellement des femmes qui venaient régulièrement s'y distraire ensemble et aussi y trouver du

soutien mutuel, matériel et financier. Quoique critiquées par les missionnaires pour leur caractère ludique, de telles associations joueront un grand rôle dans l'émancipation de la femme congolaise et dans l'apparition d'une nouvelle structure de l'élégance urbaine : elles se sont d'ailleurs affirmées comme de vraies " sociétés d'élégance ". Souvent, c'est au bar, nouveau lieu essentiel de rencontre et espace urbain de détente, que vont se déployer les modes, en liaison avec une musique tout aussi nouvelle, la rumba. Les plus fameux moziki, comme La Violette, Diamant, La Rose, La Joie avaient souvent un caractère de clubs de fans. Ils gravitaient autour des populaires orchestres de rumba qui chantaient inlassablement la figure de la nouvelle femme élégante. Dans nombre de ces moziki, les membres arboraient une nouvelle " tenue de sortie " à chaque occasion de sortie, en groupe, souvent une fois par semaine. Le vêtement est alors vite devenu un signe de réussite matérielle et ce succès n'a cessé — et ne cesse toujours pas — de se démontrer de façon ostentatoire. En 1957, s'est créé La Mode, un des clubs féminins les plus connus d'alors. Ce groupe fut le premier à introduire dans les " sociétés d'élégance " un nouvel élément-clé, à savoir le sponsoring. Afin de pouvoir porter en public chaque semaine un nouveau pagne, les femmes de cette association se faisaient habiller gratuitement par les fabricants de tissu. Elles procuraient en échange, grâce au prestige de leur moziki, une très large popularité aux nouveaux modèles de textiles dernier cri.

Le développement graduel de l'espace public dans le contexte urbain donne en même temps une nouvelle place au corps : ce qui était de l'ordre du plus intime va devenir un théâtre pour tous. Bien plus encore que le Paris de Proust, Kinshasa est une ville de flâneurs, sensuelle et très fière, où tant les hommes que les femmes passent leur temps à se pomponner pour ensuite se promener dans les rues, voir et surtout être vus. Et les spectateurs de ce théâtre qu'est la rue ne tarissent jamais de commentaires sur l'allure d'un piéton, le type de wax que porte une femme, la façon dont son pagne se détache quand elle marche ou dont son corps se montre avec toutes ses " kinoiseries " : son lent déhanchement quand elle traverse la rue (evunda, la " carrosserie " bien rembourrée), la perfection de ses jambes (mipende ya milangi, de la forme d'une bouteille de bière renversée), le genre d'assurance qu'elle affiche, les mains bien sur les côtés, ou encore le nombre de plis de son cou (kingo mwambe, un signe de grande beauté), le modèle de ses tresses ou de sa perruque, la couleur de son teint... En résumé, tout l'aspect d'une personne, la manière dont elle promène son corps à travers l'espace public, sa peau sociale, pourrait-on dire, tout cela représente pour une grande part son capital de prestige, le poids qui lui permet d'occuper une place, d'acquérir une identité, d'exister dans cet espace public.

À Kin, la mode n'a jamais été exclusivement une affaire de fem-mes. Toujours à la fin des années 1950, toute une sous-culture des jeunes a surgi à Léopoldville, le billisme. Elle avait comme source les westerns que l'on commençait alors seulement à voir sur les écrans des petits cinémas des quartiers noirs de ce qui était encore une ville de très forte ségrégation raciale. C'est plus précisément la figure de Buffalo Bill qui devint alors l'idole des jeunes et qui dicta les canons de la mode masculine : dans les rues des " cités ", les jeunes gens déambulaient vêtus de jeans, en portant un foulard au cou et parfois aussi munis d'un lasso (on peut les voir sur les photos devenues classiques du célèbre photographe de quartier Jean " Whisky " Depara. Nul mieux que lui n'a fixé sur la pellicule le Kinshasa de l'époque).

En dépit ou peut-être justement à cause de l'extrême pauvreté dans laquelle vivent beaucoup de Kinois, pour les hommes aussi le culte du corps s'est

rapidement transformé jusqu'à devenir une vraie religion de l'élégance, dans le mouvement de la Société des ambianceurs et des personnes élégantes, acronyme de " Sape ". Il s'est développé au début des années 1980 autour des figures du très populaire chanteur Papa Wemba, " le Roi de la sape ", et de quelques-uns de ses amis, comme le " Colonel Jagger " ou " Stavros Niarkos, l'homme le plus élégant du monde, quoi ! ". Ce mouvement s'est intensifié par l'organisation de véritables concours de mode où les jeunes tentaient de surenchérir en y exhibant leurs tenues griffées de grands couturiers d'Europe et où Gianni Versace, Paco Rabane, Jean-Paul Gaultier, Weston et autres Dolce et Gabana étaient vénérés comme des demi-dieux. Tout se passait comme si le fait de porter ces vêtements de luxe donnait en même temps accès à l'Europe elle-même, à ce monde occidental qui avait pris dans les têtes de beaucoup de jeunes urbains les dimensions d'un véritable mythe mais qui, dans la pratique, semblait rester tellement inaccessible. Aujourd'hui, par autodérision, des jeunes kinois ont baptisé ce type de vêtements bilamba mabe¹⁴, " mauvaises fringues ".

La Sape a trouvé, quoique dans une forme modifiée, une sorte de second souffle dans le pullulement des églises pentecôtistes et d'autres groupes de prière charismatiques qui ont déferlé sur toute l'Afrique subsaharienne au cours de la dernière décennie. Les pasteurs de ces églises sont aujourd'hui devenus les nouvelles icônes de la réussite matérielle. Et les plus importants des prédicateurs de ces mouvements chrétiens fondamentalistes se pavanent devant leurs ouailles en tenues Armani ou Versace, sous le slogan " Il faut être propre devant Dieu ".

Donc c'est à travers toute une politique du paraître que le corps devient la mesure ou l'écho de ce qui bouge dans la ville, et c'était déjà le cas dans les débuts de Léopoldville. Par exemple, dans les années 1930, le succès du fameux wax print témoigne bien de l'émergence d'une conscience citadine naissante mais à la croissance rapide et qui confère aux vêtements nouveaux tout un contenu socioculturel. Le pagne s'est ainsi mué en miroir du changement des normes et des valeurs culturelles dans une société qui était en train de se frayer un chemin entre tradition et modernité. C'est de cette façon que les noms donnés à certains motifs de pagne reflétaient aussi les changements des modèles d'accumulation et de consommation ou encore des pratiques de mariage (entre autres avec l'émergence d'une nouvelle forme urbaine de polygamie). La vogue du wax s'inscrit aussi dans le contexte de nouvelles notions de loisir, de nouvelles formes et possibilités de succès social et de transformations rapides de la division du travail et des rôles entre les hommes et les femmes. Le pagne est donc très vite devenu une sorte d'enseigne sur laquelle on pouvait fixer divers messages politiques, religieux ou éducatifs. Il n'a pas seulement été utilisé, très littéralement, comme panneau publicitaire pour promouvoir divers produits ou arborer des portraits de politiciens et de dirigeants religieux. Souvent aussi des proverbes et des dictons moralisateurs furent associés aux motifs des tissus. Et outre, les nouveaux modèles et dessins qui se succédaient à vive allure ont provoqué toutes sortes de commentaires et d'interprétations moins officielles, dans l'inépuisable processus créatif, souvent plein d'humour, qui est propre à Radio-Trottoir. Le pagne est ainsi devenu le canevas sur lequel pouvait s'écrire la chronique d'un monde en mutation. De Liso ya pite, l'œil de la putain, ou " l'œil de ma rivale " jusqu'au fameux " mon mari est capable " ou le classique " ABC " ou encore le tout récent " Chignon de la princesse Mathilde ", les surnoms donnés en fonction des motifs graphiques expriment l'importance sociale et le caractère fascinant du pagne dans ses diverses apparences. Il incarne véritablement un imaginaire local où la puissance, l'argent et le sexe occupent une place prépondérante.

La ville, le désir, la folie et la mort

Ayant pour matériau le corps, la ville prend une teinte érotique. Le chercheur en quête de codes nécessaires pour déchiffrer la cosmologie urbaine kinoise se doit donc de prendre le corps en considération. Celui-ci fonde l'imaginaire urbain, il en constitue le plus important noyau, son podium par excellence. Et cet imaginaire, qui s'exprime souvent en termes très masculins, rêve de Kinshasa sous la forme d'un corps féminin géant, aux jambes largement écartées, plein de séduction et de promesses — inaccomplies. Si dans cet imaginaire collectif, le sexe de la ville est clairement féminin, c'est que l'habitant (mâle) subit une excitation constante. Et puisque la ville est vue comme une femme — une tentatrice, une catin et parfois même une mère —, alors la façon dont il faut s'y comporter dans la ville, afin d'y conquérir une place, un statut, sera outrancièrement virile. Pour s'accomplir dans cette ville et pouvoir y tenir son rang, il faut effectivement se montrer bon chasseur. Dans cet imaginaire, Kinshasa, souvent aussi, est vue comme une forêt (lieu qui dans la tradition déjà était un espace féminin, ambivalent) et dans cette forêt urbaine, cette jungle, les nouvelles figures de succès sont celles des meilleurs " chasseurs ", les politiciens, les musiciens, les prédicateurs. Ce sont ces stars qui représentent la réussite sociale, qui règnent et peuvent exhiber leur succès, avec ostentation, sur la scène de la ville. Mais leur triomphe est très fugace, il se situe dans l'instant, dans le présent, il a rarement assez de racines pour pouvoir s'inscrire dans une perspective à long terme. Consommer, dépenser, jouir de façon ostentatoire, tout ce par quoi la réussite sociale s'exteriorise et qui permet de prendre la mesure du pouvoir et du prestige de quelqu'un, s'exprime souvent dans une forte décharge où tout est consommé, gaspillé, " flambé ", comme si la réalisation de soi ne pouvait s'atteindre que dans l'excès.

Cela signifie aussi que Kinshasa se développe sans cesse dans une temporalité très particulière. Il est évident que depuis longtemps la ville s'est écartée des cadres temporels officiels fixés par la colonie et la postcolonie et qui la structuraient et la rythmaient jadis : le temps religieux, introduit par l'Église catholique, et le temps de l'État, établi d'abord par le colonisateur puis, après l'indépendance, par le nouvel ordre nationaliste. Kinshasa, aujourd'hui, leur a tourné le dos pour suivre son propre chemin. Elle vit l'instant, au jour le jour. Demain est loin et le passé n'est plus un point d'ancrage, seul le présent est capable d'offrir une certaine sécurité à ceux qui savent le saisir et en tirer profit. Il n'y a pas de ville vécue dans le long terme. Et cela en fait un lieu d'inquiétude et d'agitation. Le va-et-vient urbain, la poussée et la traction forcent ainsi le citadin à une érection constante dans l'excès et une quête sans fin de réalisation personnelle. Cela le conduit à des tentatives — jamais abouties — de s'affirmer à travers la satisfaction immédiate de ce désir obsédant. La vie kinoise tourne sans arrêt autour de l'accomplissement de toutes les promesses que la ville ne cesse de faire mais qu'elle ne tient que rarement ou jamais. Le citadin, malgré tous les rêves de puissance que la ville suscite en lui, est en quelque sorte châtré par elle. La ville le réduit à la condition d'eunuque.

Outre cette temporalité très caractéristique, construite sur l'instantané, ce qui ressort aussi des conversations menées avec beaucoup de Kinois, c'est le caractère nocturne de leur ville : elle se développe et rêve (surtout) pendant la nuit. Celle-ci est le miroir où Kinshasa se contemple sans cesse et en acquiert par là des aspects oniriques. Le lien avec le réel, le monde diurne, devient parfois tout à fait ténu. La nuit exauce tous les vœux qui semblaient impossibles le jour, ne serait-ce que pour un instant. Dans cet espace-temps

onirique, on peut s'offrir un accès, sans doute illusoire ou fugace, vers ce qui est interdit le jour.

La nuit introduit aussi deux autres dimensions qui sont omniprésentes : le monde des morts et celui de l'occulte. Une ville comme Kinshasa, où depuis des années l'action politique se traduit par des opérations " ville morte " et où les enterrements sont devenus un foyer de critique et de contestation sociales, surtout chez les jeunes, a été souvent décrite dans la presse locale comme une " nécropole ", la capitale d'une " thanatocratie " dont les habitants sont devenus les otages, où les cimetières sont bondés et où les cadavres sont abandonnés à l'entrée des morgues¹⁵. Les enterrements et les matanga, les veillées funèbres, ont toujours joué un rôle important pour créer et entretenir le réseau des relations sociales mais à présent ils ne semblent plus à même d'assumer ce rôle. Pour une quantité toujours plus grande de gens, la mort ne se situe plus dans ce réseau d'alliances. Et elle prive les gens de leur place. Dans un État qui part lui-même à la dérive et où de plus en plus de gens sont déracinés pour toutes sortes de raisons économiques et politiques, il est toujours plus difficile de donner aux morts un statut légitime. Ils sont souvent devenus anonymes, enterrés à la hâte ou même privés de sépulture et pleurés par très peu de proches. Georges Bataille a écrit un jour : " Il apparaît que les choses sacrées sont constituées par une opération de perte¹⁶. " Mais dans les villes congolaises on entend de plus en plus souvent cette remarque : " Il n'y a pas assez de larmes pour pouvoir pleurer tous les morts. " Parce qu'ils sont trop nombreux. Terrassée par l'invasion de ces morts et par le fait qu'aucun lieu de repos ne peut plus leur être donné, la société des vivants a cessé de les pleurer et de préserver leur mémoire. Ainsi que le déclare le psychiatre Adelin N'situ, les morts accaparent et restructurent toujours plus l'espace public, tandis que, progressivement, c'est aux jeunes gens et aux enfants qu'est abandonnée la gestion de la chose funéraire, et c'est un bouleversement radical dans un contexte culturel où gérer le deuil a toujours été la prérogative des aînés. Ainsi désacralisés, banalisés, commercialisés même, les morts sont donc devenus plus agités et, de leurs tombes périphériques, ils se font entendre de plus en plus fort. Si l'on sait prêter l'oreille aux rumeurs de Radio-Trottoir, on comprend à quel point les morts remuent au-dessous des vivants et refusent, selon les mots de Michel de Certeau, de " libérer l'appartement¹⁷ ". En même temps les vivants, de manière croissante, se transforment, eux, en morts-vivants, zombifiés par la faim, la misère et la maladie. Comme si, à l'échelle de la ville, voire du pays entier, la vie et la mort, souvent, étaient devenues interchangeable. À cela s'ajoute le fait que la vie urbaine, toujours plus, est vécue et interprétée en termes bibliques : on n'arrête pas de comparer la ville à Sodome et Gomorrhe ou au Golgotha. Et c'est surtout le Livre de l'Apocalypse, de l'Évangile selon saint Jean, qui semble servir de principal point de référence pour comprendre ce qui se passe à Kinshasa. Le Kinois renvoie constamment à ce texte de la Bible et à sa dimension eschatologique. L'histoire récente de la ville est lue, partout, sur la base de l'Apocalypse, comme une annonce de la fin des temps, une période où tout partout règnent la mort, les épidémies, les guerres et les faux prophètes. Les innombrables églises et mouvements de prières qui ont envahi les rues et provoqué une véritable transfiguration religieuse de la sphère publique plongent toute la ville dans une frénésie pieuse.

L'autre face obscure, le monde de l'occulte, est aussi constamment présente dans le discours de prédicateurs de ces églises de réveil. La réinvention permanente qui marque le monde urbain d'Afrique centrale ne comporte pas la moindre trace d'un " désenchantement " tel que le conçoit Weber. Cette réinvention s'inscrit non seulement dans les espaces " enchanteurs " des

florissantes églises " indépendan–tes " mais aussi dans les discours et les pratiques concernant la sorcellerie, qui sont en pleine métamorphose et deviennent obsessionnels. Les églises et la sorcellerie se sont étroitement liées. Ainsi qu'on peut le constater aussi dans d'autres contextes africains, des cultes de toutes obédiences — mais cela s'atteste surtout par la popularité croissante des églises pentecôtistes et des mouvements apocalyptiques — accordent une très grande attention à la figure de Satan et au combat entre Bien et Mal¹⁸. On se doit de constater que, de cette façon, les églises jouent un rôle primordial dans la production et l'accroissement du caractère central de la figure du Mal, ici, celle du sorcier, dans l'imaginaire collectif de la société congolaise, qui s'est restructurée dans ce discours religieux sous la forme d'un Armaguédon, un " deuxième monde ", une " deuxième cité ", une " quatrième dimension " ou un " monde pandémonium ", envahissant toujours plus le premier monde et où les démons se rassemblent pour une guerre totale contre Dieu. L'espace urbain est ainsi pénétré par le monde nocturne de l'ombre qui conquiert de plus en plus la réalité quotidienne de la modernité africaine. Dans une importante mesure, les Églises accentuent la rupture qui, dans cette modernité, existe déjà entre signifié et signifiant, avec pour conséquence que le fait réel et la fiction deviennent interchangeable. Un vocable lingala (le lingala est la lingua franca de la capitale) est souvent utilisé pour désigner la croissante Unheimlichkeit et le caractère insaisissable du monde. Il s'agit du terme " mystique ". De plus en plus on dit de personnes et de situations qu'elles sont " mystiques ", incompréhensibles, inexplicables, impossibles à élucider. Un des plus déconcertants phénomènes qui caractérisent cette évolution, c'est le rôle central attribué, au cours de la dernière décennie, aux enfants et aux jeunes gens, dans le discours et la pratique autour de la sorcellerie, à propos de maladie, de mort ou d'autres formes d'adversité qui accablent les proches de ces " enfants–sorciers ", ces bana bandoki. Suite à ces accusations, un nombre croissant d'enfants se retrouve à la rue. Cela démontre comment le discours urbain actuel sur les pratiques occultes de la sorcellerie traditionnelle les vide de leur contenu d'origine et leur donne de nouvelles significations. Cela démontre aussi dans quelle mesure les pénibles conditions de vie de la grande ville africaine — la misère endémique qui, dans une ville comme Kinshasa, est encore accentuée aujourd'hui par la cruelle disette provoquée par l'état de guerre qui a sévi longtemps dans l'est du pays — entraînent une profonde transformation des formes existantes de solidarité familiale. L'amalgame établi entre enfants et sorciers va de pair, sans aucun doute, avec une restructuration radicale des notions de maternité, famille étendue, gérontocratie et autorité. Les glissements de tous ces champs sont à relier, en fin de compte, à la crise profonde qui frappe dans le contexte urbain la logique du don et du contre–don qui forme le soubassement de la solidarité familiale.

La crise du don, le terme étant pris dans son acception maussienne, c'est–à–dire en tant que fait social total, est en même temps la crise du symbolique. Cette crise trouve son expression dans la contamination et la désagrégation mutuelles de deux niveaux interdépendants : le niveau symbolique (le " premier monde ", celui de la réalité de l'échange, du mot, du contrat, de la représentation), et le niveau de l'imaginaire (auquel appartient aussi le " deuxième monde " et qui donne forme à la logique sociale et au niveau de signification symbolique en tant que structure sociale intériorisée). Comme ces deux niveaux ne fonctionnent plus comme les deux faces d'une même médaille (d'où aussi, de façon plus générale, la rupture entre signifié et signifiant), l'imaginaire ne légitime plus et ne signifie plus la réalité. Les domaines de la famille, de l'échange, de l'argent, du marché, de la sexualité, de la puissance et de la violence sont sans arrêt retirés du symbolique pour se déplacer vers l'imaginaire. Et, à son tour, cet imaginaire devient quasiment

ontologique et confère à la grande ville postcoloniale les qualités oniriques signalées plus tôt, par lesquelles le citoyen ne cesse d'essayer de combler les fossés creusés entre imaginaire et réalité.

Tout cela conduit la ville à la folie. C'est une ville folle et, qui plus est, ses habitants savent qu'ils vivent dans la folie mais, en même temps, qu'ils ne pourraient pas vivre sans l'existence de cette dimension. La composante corporelle, le changement de statut de la mort, la temporalité spécifique d'une ville qui ne vit que dans le présent, sans grand ancrage dans le passé, sans mettre le cap sur un avenir, l'irruption constante des niveaux de l'occulte et du nocturne dans la réalité de chaque jour, la transe religieuse incessante dans laquelle la ville est plongée, le *modus operandi* urbain qui se construit sur l'excès alors que le citoyen lui-même est perpétuellement confronté à l'indigence et à la pénurie, tous ces facteurs combinés contribuent à ce que la ville incarne tout en même temps que son contraire. Elle est à la fois création et destruction, érection et impuissance, opulence et pauvreté, fête et mort, ouverture et fermeture. La ville est " vice-versa ", comme le souligne l'écrivain Lombumbe. Elle est multiple, elle est toujours et/et, jamais ou/ou. Cela fait de l'espace urbain un espace de schizophrénie, aux frontières vagues et perméables. Ce franchissement chaotique et fiévreux des frontières entre les différents champs et forces qui configurent la ville semble bien former la source d'énergie où Kinshasa puise pour donner corps à sa propre *eidola*, l'animer et la maintenir. Dans sa forme la plus essentielle, cette énergie est mise en marche par une logique de mutation. C'est la force du fétiche. Tout comme celui-ci, la ville est un lieu de franchissement de frontières et la médiation entre des contraires présents simultanément. C'est pourquoi la ville est si apte à devenir porteuse de ces mutations. Car, par essence, elle est mouvement, changement, confrontation, réalité palimpsestuelle, hybride. Elle est l'amalgame de diverses composantes historiques dont les histoires d'origine ne se laissent plus capter et dont les significations sont en renégociation permanente.

Des espaces d'espoir : la ville comme utopie ou hétérotopie

Mais comment vivre chaque jour dans la folie ? Tout Kinnois connaît le dilemme. Une solution est celle de la fuite dans un urbanisme fictif. Comme n'importe quelle autre ville, Kinshasa a ses utopistes et ses visionnaires. Ainsi Bodys Isek Kingelez, artiste aujourd'hui célèbre internationalement, construit en carton et papiers colorés une Kinshasa futuriste, hypermoderne, alternative. Reflet de la Ville radieuse de Le Corbusier, le plus grand modèle d'architecture urbaine de Kingelez est une maquette qui porte le titre de Ville fantôme, une utopie moderniste conforme aux canons d'une métropole industrielle. La vision que Kingelez a de la ville se présente ici comme une utopie de l'excès, une Kinshasa du troisième millénaire, un paradis de l'avenir, rempli de débris architecturaux, de luxueux gratte-ciel et d'excentriques bâtiments administratifs. Là, entre l'aéroport et la ville, le Pont de la Mort sépare les âmes des bons et des méchants. Ces derniers se voient refuser l'accès à la ville et ils disparaissent au fond d'un ravin qui forme la ligne de démarcation entre cette ville et le reste du monde¹⁹. L'œuvre de Kingelez illustre bien le fait que l'utopie, à Kin presque toujours, contient simultanément les dimensions de l'eutopie et de la dystopie.

Le même accent visionnaire, moderniste, religieux et moralisateur, on le retrouve aussi, de manière très explicite, chez un autre artiste utopiste de Kinshasa, Pume Bylex. Il réalise toutes sortes de maquettes et d'objets, dont beaucoup en papier-photo, enfermés ensuite dans de petites vitrines. Le projet

de Bylex est une quête de la perfection car Dieu est parfait et Il choisira seulement les parfaits au jour du Jugement Dernier. Pour atteindre cette perfection dans son art, Bylex recourt à la " mathématique " (symbolisée dans ses travaux par la récurrence de carrés noirs et blancs, ainsi que par les références au nombre trois²⁰). Il déclare lui-même que ses œuvres sont créées suivant le principe de la production industrielle. Pour Bylex, tous les objets qu'il fabrique doivent pouvoir être reproduits à grande échelle, comme des produits industriels, chargés de ce que l'artiste définit comme une " émotion indirecte ", c'est-à-dire par l'Abstraction et la Raison, reproductibles en dehors de la personne de l'artiste lui-même et donc plus parfaits que les œuvres d'art faites à partir de l'émotion directe ". Bien sûr cette aspiration à la perfection, ce " fordisme ", ce désir d'un univers contrôlable, se heurtent à la ville qu'est Kinshasa, imparfaite, chaotique, irrationnelle et totalement imprévisible. C'est pourquoi toutes les œuvres de Bylex, qu'il s'agisse de ses plus grands plans ou de ses édifices comme sa Cité touristique ou encore de petits objets comme ses fauteuils, ses réveils, ses souliers, ses montres, se trouvent enfermées dans des cages de verre, comme autant d'utopies poétiques qu'il faut protéger de la contamination du chaos urbain et de la folie dans laquelle elles sont nées.

Ce que Kingelez et Bylex ont en commun avec les architectes, les urbanistes et bon nombre d'habitants de Kin, c'est la croyance utopiste dans la possibilité d'abandonner la ville actuelle et de commencer une ville nouvelle, édifiée sur un autre site. Dans beaucoup d'entretiens avec les citoyens, on retrouve toujours, récurrente, cette foi dans la possibilité de faire table rase et de rompre avec le passé, le temps et l'histoire de la ville réelle. Tout comme les alternatives urbaines que proposent les églises charismatiques ou les pratiques que vit la diaspora, le modèle urbaniste d'amélioration de la ville commune se situe aussi dans un ailleurs, un autre espace-temps, sans réel ancrage dans l'ici et le maintenant de la ville telle qu'elle existe. Par conséquent, l'utopie reste cantonnée à la sphère de la pure possibilité, du conte de fées, pourrait-on dire. Elle repose sur des possibles qui ne peuvent se matérialiser et dont ne peut surgir aucune force assez grande pour un changement fondamental, en profondeur, de la réalité urbaine actuelle.

Si l'utopie apporte sans doute une certaine consolation mais pas d'espoir effectif puisqu'elle ne peut jamais se réaliser, alors où se trouvent les lieux d'espoir des Kinnois ? Ce qui m'a frappé dans les entretiens que j'ai eus avec beaucoup d'habitants, c'est une réponse en leitmotiv à une même question cruciale : où Kinshasa se rêve-t-elle ? En d'autres termes, où et à quels moments la ville se réinvente-t-elle ? Où se situent ses espérances ? La réponse sonnait toujours avec la même conviction : " De l'espoir, il y en a ! " Mais aucun de mes interlocuteurs ne parvenait à exprimer comment cet espoir pouvait s'incarner, comment cette incarnation pouvait être mise en œuvre concrètement, dans un plan d'action qui contribuerait de façon effective à une modification structurelle et matérielle du paysage urbain et marquerait dans un sens positif la vie de la ville.

Où Kinshasa s'invente-t-elle ? Pour tenter d'y répondre, j'aurai recours à un concept emprunté à Michel Foucault, le concept d'hétérotopie. En effet, si l'utopie ne peut être concrétisée, est un lieu sans vraie localisation, un topos qui existe seulement par analogie inversée avec l'endroit réel où vit la communauté, il en va tout autrement de l'hétérotopie. Celle-ci est une utopie qui s'est en fait réalisée, un lieu où il devient possible de penser ou de vivre simultanément toutes les catégories contradictoires d'une vie sociale, un espace d'hétérogénéité, de différence, d'altérité et d'ordres alternatifs. Dans Des

espaces autres, un court exposé que Foucault a fait à la fin des années 1960 devant un groupe d'architectes, il a tenté de donner une énumération des cadres matériels où l'hétérotopie peut prendre corps : " Il y a également, et ceci probablement dans toute culture, dans toute civilisation, des lieux réels, des lieux effectifs, des lieux qui sont dessinés dans l'institution même de la société, et qui sont des sortes de contre-emplacements, sortes d'utopies effectivement réalisées dans lesquelles les emplacements réels, tous les autres emplacements réels que l'on peut trouver à l'intérieur de la culture sont à la fois représentés, contestés et inversés, des sortes de lieux qui sont hors de tous les lieux, bien que pourtant ils soient localisables. " Il énumère ensuite toute une série de ces hétérotopies possibles. Une première catégorie est celle de l'hétérotopie de crise, dans laquelle un état de crise tel que le douloureux passage d'une identité à une autre s'extériorise sous la forme d'une période (par exemple, l'internat, le service militaire, le voyage de noces). Ensuite il s'attache à décrire les hétérotopies de la déviance (telles que les établissements psychiatriques, les prisons, les maisons de retraite). Le cimetière, lui aussi, est une hétérotopie (en tant qu'espace relié à tous les individus et tous les autres espaces d'une ville), tout comme le théâtre, le cinéma, le jardin public, le musée, la bibliothèque, la plaine de jeux, la colonie de vacances, le sauna, le hammam, le bordel, la chambre d'hôtel, le bateau, etc. Chacun de ces sites hétérotopiques est caractérisé par une relation spécifique au temps et à l'espace dans une société donnée. Ce sont tous des endroits qui nous placent dans un ailleurs ou un nulle part. Ils portent en eux la possibilité de réunir en un seul et même lieu des sites différents, habituellement jugés comme inconciliables. Ce sont des espaces qui peuvent rassembler différentes dimensions temporelles, accumuler du temps et le figer dans une sorte de stase. Ils sont marqués par des modes spécifiques d'ouverture et de fermeture qui créent des possibilités d'illusion et de compensation. En bref, les hétérotopies sont des espaces qui échappent à l'ordre habituel des choses, aux formes courantes de classement, ne serait-ce que parce qu'ils font constamment appel à notre imagination, à notre sens esthétique, au rêve...

Comment parvenir à dessiner la carte des hétérotopies de Kinshasa ? Où les Kinois peuvent-ils, en même temps, résister aux espaces où ils sont forcés de vivre, surmonter les contradictions qui ne cessent de surgir dans leur existence quotidienne, et rêver d'une autre ville meilleure, où la vie est vivable ? Vers quels lieux devons-nous diriger notre attention pour mieux comprendre les diverses formes de déviance, de transgression et d'excès qui caractérisent cette ville ? Ce sont toujours les mêmes cadres de référence qui sont évoqués dans les entretiens : l'église, le bar, le corps, le cimetière, la rue... Ce sont, de toute évidence, des lieux essentiels autour desquels se cristallise l'imaginaire urbain de Kinshasa. Non pas que ces lieux, ces hétérotopies, existent seulement comme des fragments de cet imaginaire : ils existent bel et bien, ils sont matériellement présents. Mais en même temps ils sont aussi des lieux sans aucun lien effectif, permanent, avec une quelconque localisation. Le bar, l'église et les autres hétérotopies kinoises sont des " non-lieux " qui ont effectivement pris corps, avec des qualités fictionnelles : ils sont à la fois réels et sans place, ils sont partout et nulle part, se déployant dans l'ici et le maintenant tout en étant volatils, intemporels. Dans Kinshasa, cette ville exhibitionniste, théâtrale — où l'art de paraître est d'une importance vitale pour exister socialement —, les théâtres, les podiums, les stades sont des endroits très fortement chargés d'hétérotopie, du moins pendant le temps que dure le spectacle lui-même. Aujourd'hui, sans aucun doute, le plus important podium urbain, c'est celui de l'église. Mais quand les prières se sont tues et que les musiciens ont débranché leurs guitares électriques, ces endroits hétérotopiques retournent à la banalité de la texture matérielle qui est celle de

la ville entière. Les bars, les boîtes de nuit et d'autres lieux clés urbains disposent de cette qualité hétérotopique. Ils peuvent surgir partout, ils apparaissent puis disparaissent dès que leur activité propre s'est achevée. Ils naissent dans l'espace-temps onirique de la nuit pour redevenir à l'aube de simples maisons, des lieux ordinaires avec toute leur imperfection. Et cette imperfection perdure, comme l'ombre de l'hétérotopie, la moitié cauchemardesque du rêve, un rêve qui sait tout le temps qu'il ne peut qu'être partiel.

Mais les hétérotopies n'engendrent pas d'espoir. Elles font en fait quelque chose d'autre. Elles offrent pendant un moment la possibilité de dépasser la fragmentation, les contradictions et les lignes de fracture qui marquent le visage de la ville. Mais elles ne le font jamais très longtemps. Si le cimetière peut être vu comme une hétérotopie parce qu'il relie entre eux tous les individus et tous les endroits de la ville, ce site rappelle aussi, en même temps, la place changeante et problématique de la mort elle-même. Si le corps constitue la vitrine urbaine la plus importante, le principal matériau de la construction de soi, il reste en même temps aussi une entité extrêmement vulnérable, contaminée, périlleuse. C'est un " corps en danger ". Si les hétérotopies constituent les points d'ancrage sociaux et spatiaux où une société urbaine essaie de se donner un sens à elle-même, elles rappellent aussi sans arrêt le fait que dans cette ville, le sens du terme " sens " n'est plus univoque, que le monde est devenu souvent indéchiffrable, " mystique ". Si le langage, le pouvoir du verbe, est sans doute la plus révélatrice hétérotopie de la ville, il y a aussi, en même temps, le doute furtif, subreptice, sur la capacité de ce langage d'exprimer et de couvrir une réalité devenue folle.

Et pourtant le verbe semble encore l'unique arme dont le citoyen dispose pour s'insurger contre la ville et en même temps lui donner un sens neuf. Les mots sont les seuls recours, le seul matériau de base mis au service du Kinois pour repenser et reconstruire sa ville.

Foucault lui-même conclut en décrivant le langage comme l'hétérotopie ultime. Alors que dans *Des espaces autres* il tente encore de rattacher l'hétérotopie à des points de repère matériels, à des lieux existants, dans les Mots et les choses, c'est au langage qu'il donne la dernière possibilité de projection de l'hétérotopie²¹. L'exemple qu'il invoque dans sa préface est celui du célèbre texte de Jorge Luis Borges sur l'encyclopédie chinoise, avec son impossible classification d'animaux de toutes sortes (animaux peints avec un fin pinceau de poils de chameau, animaux qui viennent de casser la cruche, animaux innombrables, animaux appartenant à l'Empereur, cochons de lait, sirènes, animaux fabuleux, chiens errants, animaux partiellement écartés de la civilisation, etc.). Le langage permet, dit Foucault, " l'impossibilité nue de penser cela ". Où, si ce n'est dans le langage, pourrait-on laisser se développer une telle manière de classer ? L'hétérotopie du langage devient ici le site, le " non-lieu ", l'occasion de projeter un ordre, de rendre l'impossible possible ou acceptable, l'impensable pensable, l'invivable vivable et l'indicible exprimable...

Dans l'univers culturel d'Afrique centrale, univers qui enserre l'espace urbain de Kinshasa, les mots ont toujours eu une puissance particulière. Dans ces conceptions autochtones, on doit être à même de maîtriser le verbe, de manier l'art de la parole, de " savoir ce que parler veut dire " selon les termes de Bourdieu, pour exister socialement²². On remarquera par ailleurs que la parole est souvent une affaire masculine. La rhétorique, politiquement et esthétiquement, est ce qui singularise un homme, ce par quoi il peut se réaliser

et se distinguer des autres. L'art de la parole est l'ultime instrument de l'autoréalisation. En même temps il transcende toujours cette dimension individuelle. Dans le contexte traditionnel, la parole est toujours un dialogue. C'est par essence une transaction sociale, un échange avec autrui. Dans une palabre, par exemple, la parole n'existe qu'en termes de relations. Elle relie les gens par des liens mutuels, elle tisse des mondes sociaux, construit l'espace public. Beaucoup de langues bantoues emploient le même terme pour désigner la palabre et la navette qui sert à tirer les fibres de raphia. Et de même que cette navette range de gauche à droite ces fibres sur le métier à tisser, la palabre organise les mots qui relient les orateurs et les inscrivent dans un ordre social. Et cette parole exprimée par les hommes, par les anciens du village, est l'équivalent culturel de ce que les femmes peuvent par nature : une mise au monde. Le verbe est un outil culturel masculin qui est le reflet de la faculté féminine de donner la vie (et de là provient le fait que le tissage, traditionnellement, était et reste une tâche exclusivement masculine). Le maniement du verbe a donc quelque chose de démiurgique, il structure la vie sociale et, comme dans l'activité du tissage, il ordonne ainsi le monde. La parole légitime et publie " fait mousser la vie ", comme on dit au Congo, elle réveille le monde et accouche de l'univers social.

C'est donc essentiellement par le biais du langage que le Kinois, sans relâche, dessine et recrée sa ville et impose un certain ordre au chaos urbain. C'est dans ce sens que j'ai interprété les entretiens que j'ai eus avec ses habitants. Il s'agit là d'autant d'essais pour maîtriser, comprendre, construire, contrôler la ville et lui imposer un ordre alternatif. Le verbe semble bien être un des principaux matériaux de base pour la reconquérir et la redessiner. Grâce à une architecture verbale, chaque jour le Kinois redouble d'efforts acharnés pour donner à cette ville un sens nouveau, plus vivable. Et dans une Cité où l'Esprit saint se manifeste à chaque instant à travers la glossolalie des fidèles en transe, où les prières et les paroles de ces fidèles sont constamment rechargées par l'énergie du Verbe Divin, il n'est vraiment pas difficile de croire dans le pur pouvoir des mots de ré-imaginer la ville. Les mots forment les fondations de la vie urbaine et de sa culture spécifique. Dans ce sens Kin est une ville " parlée ", une ville mantrique, une inlassable prière. Et quotidiennement ses habitants la réinventent dans leur langage, l'exorcisent et la refondent sans cesse... La ville est toujours à construire...

¹ G. Hyden, *Beyond Ujamaa in Tanzania: Underdevelopment and an Uncaptured Peasantry*, Berkeley, University of California Press, 1980.

² Pour une histoire de l'architecture et de la construction coloniales au Congo, voir, entre autres, B. de Meulder, Kuvuande Mbote. *Een eeuw koloniale architectuur en stedenbouw in Kongo*, Anvers, Houtekiet/De Singel, 2000 ; J. Lagae, *Kongo zoals het is. Drie architectuurverhalen uit de Belgische koloniatiegeschiedenis (1920–1960)*, thèse de doctorat, Université de Gand, 2001 ; voir aussi Molei Kolonga, *Kinshasa, ce village d'hier*, Kinshasa, Sodinca, 1979.

³ Entretien avec l'urbaniste Mbuluku Nsaya, Kinshasa, février 2004.

⁴ www.unchs.org/programmes/quo

⁵ Voir R. Koolhaas et al., *Mutations*, Bordeaux, Arc en rêve centre d'architecture, 2000.

⁶ Le dialogue entre ces disciplines a été plus approfondi dans l'ouvrage *Cities Under Siege*, issu d'un forum de discussion sur quatre villes africaines, Lagos, Kinshasa, Johannesburg et Freetown), organisé en 2002 à Lagos par Okwui Enwezor, alors commissaire de Documenta, Kassel (O. Enwezor et al., *Under Siege: Four African Cities Freetown, Johannesburg, Kinshasa, Lagos. Documenta 11–Platform 4*, Ostfildern–Ruit, Hatje Cantz, 2002). Depuis lors, toute une série d'ouvrages et d'articles remarquables ont été publiés sur des grandes villes comme Johannesburg (L. Bremner, *One City, Colliding Worlds*, Johannesburg, STE Publishers, 2004 ; D. Malaquais, *Douala/Johannesburg/New York: Cityscapes Imagined*, Kaapstad, Isandla Institute, Dark Roast Occasional Paper Series no 20, 200 ; A. Mbembe et S. Nuttall (eds), *Johannesburg. The Elusive Metropolis*, Durham,

- Duke University Press, 2004), Dakar, Abidjan, Prétoria, Douala et Djeddah (A. Simone, *For the City Yet to Come. Changing African Life in Four Cities*, Durham, Duke University Press, 2004), Kinshasa (F. De Boeck et M.-F. Plissart, *Kinshasa. Récits de la ville invisible*, Bruxelles, Renaissance du Livre, 2005 ; Kinyamba S. Shomba, *Kinshasa : Megalopolis malade des dérives existentielles*, Paris, L'Harmattan, 2004 ; T. Trefon [sous la dir. de], *Ordre et désordre à Kinshasa. Réponses populaires à la faillite de l'État*, Paris, L'Harmattan, 2004), Dar-es-Salam (E. Moyer, *In the Shadow of the Sheraton. Imagining Localities in Global Spaces in Dar es Salaam, Tanzania*, thèse de doctorat, Amsterdam, Université d'Amsterdam, 2003) ou encore des villes de la zone industrielle du Copperbelt, au Congo et en Zambie (J. Ferguson, *Expectations of Modernity. Myths and Meanings of Urban Life on the Zambian Copperbelt*, Berkeley, University of California Press, 1999). En même temps, récemment, on a prêté davantage d'attention aux racines historiques, précoloniales et coloniales de la grande ville africaine (O. M. Anderson et A. Rathbone, *Africa's Urban Post*, Oxford, Portsmouth (N. H.), James Currey/Heinemann, 2000 ; C. Coquery-Vidrovitch et O. Goerg [sous la dir. de], *la Ville européenne outremer : un modèle conquérant ? (XV-XXe siècles)*, Paris, L'Harmattan, 1996 ; A. Howard [ed.], "Cities in Africa", *The Canadian Journal of African Studies*, 37 (2/3), 2003 ; J. M. Jacobs, *Edge of Empire. Postcolonialism and the City*, Londres, Routledge, 1996 ; A. King, *Urbanism, Colonialism, and the World-Economy. Cultural and Spatial Foundations of the World Urban System*, Londres, Routledge, 1991). Plus généralement, il existe aussi une tendance croissante à la réflexion (anthropologique) sur la condition urbaine non occidentale (S. Low, "The Anthropology of Cities: Imagining and Theorizing the City", *Annual Review of Anthropology*, 25 : 383-409, 1996 ; J. Gugler [sous la dir. de], *World Cities Beyond the West. Globalization, Development and Inequality*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004 ; C. Rakodi, *The Urban Challenge in Africa: Growth and Management of its Largest Cities*, Tokyo, United Nations University Press, 1997 ; A. Silva [ed.], *Urban Imaginaries from Latin America*, Kassel, Hatje Cantz, 2003), tendance qui se combine parfois avec un débat plus large sur la mondialisation (M. Castells, *The Information Age: Economy, Society and Culture. Vol 1 : The Rise of Network Society*, Oxford, Blackwell, 1996 ; S. Sassen, *Globalization and its Discontents: Essays on the New Mobility of People and Money*, New York, Free Press, 1999 ; A. Simone, "On the Worlding of African Cities", *African Studies Review*, 44 (2), 2001, p. 15-41) et le cosmopolitisme (C. Breckenridge et al. [ed.], *Cosmopolitanism, numéro spécial de la revue Public Culture*, vol. 32, 2000).
- ⁷ Voir aussi le film documentaire Lagos/Koolhaas de Bregtje van der Haak, 2002.
- ⁸ Voir A. Simone, *For the City Yet to Come...*, op. cit.
- ⁹ Pour un métacommentaire de cette exposition, voir F. De Boeck et M.-F. Plissart, *Kinshasa. Récits de la ville invisible*, op. cit.
- ¹⁰ Agence congolaise de presse, Kinshasa, 23 juin 2005.
- ¹¹ Kalimasi V. Lombume, *Un bus nommé " Kin-la-Belle "*, Bruxelles, éd. Mabiki, 2006.
- ¹² Kalimasi V. Lombume, " Nuit de rire ", dans Lye Mudaba Yoka, *Kinshasa, signes de vie*, Tervuren/Paris, Institut africain-Cedaf/L'Harmattan, 1999, p. 161.
- ¹³ D. Harvey, *Spaces of Hope*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2000, p. 99.
- ¹⁴ À propos de la Sape, voir entre autres le récent documentaire *The Importance of Being Elegant*, de George Amponsah et Cosima Spender (BBC 2, Storyville, 2004). Voir aussi F. De Boeck et C. Bolya, "Fashion in the African Metropolis", dans K. Debo (ed.), *Beyond Desire*, Gent, Ludion, 2004.
- ¹⁵ J.-L. Grootaers (sous la dir. de), *Mort et maladie au Zaïre*, Tervuren/Paris, Institut africain-Cedaf/L'Harmattan, 1998.
- ¹⁶ G. Bataille, *la Part maudite*, Paris, Le Seuil, 1971, p. 28.
- ¹⁷ M. de Certeau, *l'Écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975, p. 119.
- ¹⁸ Voir par exemple : B. Meyer, *Translating the Devil. Religion and Modernity among the Ewe in Ghana*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1999.
- ¹⁹ Voir aussi A. Magnin, "Interview de Bodys Isek Kingelez", dans Bodys Isek Kingelez. Bruxelles, La Médiatine, 2003.
- ²⁰ Le nom de code utopiste de Pume est " Byl ", nom composé de trois lettres : le b est la deuxième lettre de l'alphabet, le y la vingt-cinquième et le l la douzième. Le total fait 39, soit 3 et 3 * 3. Cette formule renvoie à Pume lui-même (il est le troisième fils de son père) mais aussi au Christ, mort à 33 ans. Ex signifie exposition.
- ²¹ M. Foucault, " Des espaces autres ", *Architecture, Mouvement, Continuité*, 1984 [1967], 5, p. 46-49.
- ²² P. Bourdieu, *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard, 1982.

Published 2007-05-25
Original in Dutch
Translation by Jean-Pierre Jacquemin
Contribution by Esprit
First published in *Esprit* 12/2006
© Filip De Boeck/Esprit
© Eurozine