

Le carrefour congolais

Pour la collaboration entre les recherches anthropologiques,
les programmes de développement, les médias et
les entreprises en RDC

« Nabonguani » « Je suis guéri »

Causes et impacts du religieux en RDC



La revue du Département d'anthropologie
de l'Université de Kinshasa

Vol 10 N° 1 - Mars 2025

Le carrefour congolais

Pour la collaboration entre les recherches anthropologiques,
les programmes de développement, les médias et les
entreprises en DRC

« *Nabonguani* » « je me suis repanti »

Causes et impacts du religieux en RDC

La revue du Département d'anthropologie de
l'Université de Kinshasa

ISSN 2665-9875

© 2025

Editions Kimpa Vita

En couverture : Lé d'un ntshak

Au Royaume du signe

1988, éditions Adam Biro

Equipe Editoriale

Directrice de rédaction : Julie Ndaya Tshiteku (UNIKIN)
Rédacteur en chef adjoint : Delphin Kayembe Katayi (UNIKIN)
Secrétaire de rédaction : Gaby Bamana (Normandel Univ / USA)

Conseil Editorial

Basile Osokonda Okenge (UNIKIN); Sylvain Shomba (UNIKIN/CDS); Léon Tsambu (UNIKIN); Pius Mosima (Université Bamenda/Cameroun); Yemey (Good Samaritan Theological University/USA); Katrien Pype (KULeuven/Belgique); Lapika Dimonfu Bruno (UNIKIN/CERDAS); Maalu Bungi Crispin (UNIKIN/CELTA); Adrien Ngudiankama (Kongo Academy/USA); Jean Debéthel Bitumba (UNIKIN); Bambie Ceuppens (Tervuren/Belgique); Mfuamba Katende (ISP Kananga); Jean Claude Bimwala (Journal Climat Tempéré/DRC); Emmanuel Kabongo Malu (UPN); Placide Mumbembele Sanger (UNIKIN/MRAC) ; Jeannot Wingenga (UNIKIN) ; Joël Ipara (UNIKIN) ; Frey Nkumu (UNIKIN).

Archivage :

Victorine Neka (UNIKIN)|
Julie Ndaya Tshiteku (UNIKIN)
Shokano Rachel (UNIKIN)

Points de vente :

-Bureau du Département d'anthropologie/UNIKIN
-Local 3

Design : Karel Duran ; Sylvie Beijers

Contact :

julie.ndaya@unikin.ac.cd/j.ndaya@gmail.com
Téléphone : +243 822 945 496

La revue du Département d'Anthropologie de l'Université
de Kinshasa

Volume 10 Numéro 1

March 2025

Sommaire

Les contributeurs.....	7
Editorial par Julie Ndaya Tshiteku.....	11
Au cœur des relations homme-femme : dynamique sociale ou culture polygamique à Kinshasa ? par Musenge Mwanza Gauthier.....	23
La responsabilité de l'Etat congolais face aux conflits de succession au sein des églises de Réveil à Kinshasa par José Khenda Ginyongo.....	51
L'actualité de la pensée de Simon Kimbangu à l'aune de la gouvernance et du développement de la RDC par Yves Binga Mabandu.....	75
L'auto-gouvernance diplomatique de la R.D.Congo dans la gestion des ressources naturelles: enjeux et perspectives par François Lokembo Mutshembe et René Okoko Tandjovu.....	91
L'apport des églises de reveil dans le developpement socioeconomique des populations congolaises par Malonga Kakose	101
La musique a Kinshasa : atout de « la pêche miraculeuse » dans les églises de réveil par Basile Osokonda Okenge.....	111
Technologies numériques et changement du système matrimonial dans la ville de Kinshasa par Sébastien Maluta Makaya.....	125
Impact de la mouvance des assemblées de Dieu de la R.D.Congo dans le district ecclésiastique de Kibolongo par Restauré Mawa Pungu Passy, Maurice Mapwambu Mbemba & Fanny Mawa Mafuta.....	149

Les églises de réveil comme l'un des facteurs des dislocations familiales à Kinshasa par Francine Ipanthiar Lathiar.....	173
La nouvelle spiritualité congolaise ou la pastorale du diable. Regard d'un historien par Stanley Ekombe Isenkangi.....	189
Eglises de réveil et nuisance sonore à Kinshasa : arènes thaumaturgiques ou simples fabriques de bruit ? par José Mvuzolo Bazonzi.....	227
Réflexions et Analyses.....	253
La fin du chant. L'Afrique dans le temps des changements par Gabriel Bamana.....	255
L'échec de l'Eglise Catholique romaine en Europe et en Afrique. Une lecture thématique de <i>Un Curé Noir</i> de Cibaka Cikongo par Joseph Musiki.....	277

Les contributeurs

BAMANA Gabriel est docteur en Anthropologie. Il enseigne au Département des Sciences Sociales de la Métropolitain State Université, St Paul, MN. Il est spécialiste des études Mongoles et Africaines.

BINGA MABANDU Yves est Assistant au Département de Sociologie à l' Université de Kinshasa.

EKOMBE ISENKANGI Stanley est docteur en Sciences Historiques, de l'Université Pédagogique Nationale. Il est Professeur Associé à l'Institut Supérieur Pédagogique de la Gombe (ISPG). Il est également Chef de Département d'histoire dans la même institution.

IPANTHIAR LATHIAR Francine est Assistant à Université Pédagogique Nationale (UPN). Elle est Attaché de Recherche à l'Université de Kinshasa et Administrateur du Budget à l'Institut des Techniques Médicales (ISTM-KIN).

KHENDA GINYONGO José est doctorant en Sciences Politiques et Administratives et Enseignant-Chercheur, Université de Kinshasa.

LOKEMBO MUTSHEMBE François est chercheur en Relations Internationales,

MALONGA KAKOSE Justin est chef de travaux en anthropologie à la faculté de Sciences sociales, administratives et politiques de l'Université de Kinshasa.

MALUTA MAKAYA Sébastien est doctorant au département d'Anthropologie, Université de Kinshasa.

MAPWAMBU MBEMBA Maurice est Assistant à l'Institut Supérieur Pédagogique de Kitoy.

MAWA MAFUTA Fanny est assistante à l'Institut Supérieur Pédagogique de Masi Manimba.

MAWA PUNGU PASSY Restauré est doctorant en sociologie à la Faculté des Sciences Sociales, Administratives et Politiques, Université de Kinshasa.

MUSENGE MWANZA Gauthier est docteur en sociologie. Il est professeur à l'Université de Kinshasa. Ses recherches abordent les questions de la régulation des normes, des croyances, des valeurs ainsi que des pratiques autour de la masculinité, de la sexualité et de la marginalité dans la société congolaise urbaine, notamment chez les Yansi.

MUSIKI KUPENZA Joseph est attaché des recherches au CERDAS.

MVUEZOLO BAZONZI José est Professeur de méthodologie des sciences sociales à l'Université de Kinshasa, à la Faculté des Sciences sociales et Professeur de Sociologie et Doyen de la Faculté des Sciences de l'Information de l'Université Joseph Kasavubu à Boma, RDC.

OKOKO TANDJOVU René est Assistant et chercheur en Relations Internationales, Université de Kinshasa.

OSOKONDA OKENGE Basile est professeur ordinaire à l'Université de Kinshasa et chercheur sénior à la Chaire de Dynamique Sociale (CDS) de l'UNIKIN. Ses domaines de recherche

couvrent l'anthropologie politique. Ses travaux examinent les différentes facettes de la reconstruction du socio culturelle et socio-politique congolais, et proposent des éléments de réponse en mettant un accent particulier sur le changement des mentalités.

Editorial

par Julie Ndaya Tshiteku

« *Nabonguani* » « je suis guéri, je me suis repenti » Causes et impacts du religieux en RDC : la République Démocratique du Congo connaît depuis plus de vingt années un foisonnement sans précédent dans son histoire des christianismes instigués par les Congolais. Les fidèles de ces corporations religieuses se nomment les chrétiens. Ils recourent aux Ecritures pour y puiser les normes et les valeurs qui orientent leurs comportements dans la vie quotidienne. Dans leur langage ils utilisent comme salutation *alléluia* et *amen* comme réponse; les oppositions binaires *batu ya mokili/bana ya Nzambe* (les gens du monde/les enfants de Dieu); *musunyi/molimo* (de la chair/de l'esprit)... afin d'illustrer leur distinction comme personnes repenties (*nabonguana*).

Examiné par différents chercheurs (Devisch, 2000 ; Ngandu Nkashama, 1994 ; Osokonda, 2012 ; Zimango Ngama, 2010), la persistance de ce champ heuristique, sa permanence, son expansion, sa mobilisation des habitants du Congo qu'importe où ils se trouvent et qu'importe leur statu social nous invitent à aller au delà des considérations hâtives et partielles, orientées uniquement sur les abus des dirigeants qui exploitent les fidèles. Pourtant des études approfondies doivent être menées afin de faire le contour de la problématique pour ainsi appréhender les causes, les impacts et les motifs qui poussent une catégorie des Congolais à s'affilier. Car,

rechercher dans les initiatives religieuses des Africains les attributs de la religion telle que conçue en Occident empêche de trouver des clés qui puissent nous permettre de saisir les enjeux que représente le religieux pour un peuple. Il obnubile les modalités pragmatiques de l'intégration des pratiques religieuses des Africains dans les réalités du cours de la vie.

On déforme en effet la compréhension des traditions religieuses lorsqu'on les réduit à ne les comprendre qu'en rapport aux dogmes, aux éléments de ce qui est appelé « religion » d'après des conceptions occidentales. Les corporations religieuses congolaises elles fonctionnent comme des centres thérapeutiques, des hôpitaux, des réseaux d'entraide, des centres de rééducation, des agences matrimoniales, des réseaux d'entrepreneurs et d'hébergement des personnes temporairement sans logis (Ndaya, 2024).

Et en outre, ce rebondissement du religieux, qui prétend transformer l'individu congolais n'est pas un fait nouveau. Il a ces précédents dans l'histoire du Congo. Les initiatives les plus connues car plus étudiées se situent dans le Royaume Kongo :

1483

Le Portugais Diego Cao arrive au Royaume Kongo. Dans sa suite, les missionnaires catholiques portugais et espagnols s'installent le long de la côte atlantique. Ils parcourent ce coin du pays, évangélisant, baptisant, construisant des églises et des écoles pendant que leurs compatriotes dans leur suite s'adonnent au commerce avec les autochtones. Un siècle plus tard, le christianisme devient pour les habitants de ce royaume la religion officielle, celle de l'État. Toutes les autres traditions religieuses de

la culture Kongo sont réprimées car illégales. Le roi Alfonso entretient des relations diplomatiques avec le Saint Siège et le gain de cette collaboration, c'est le premier évêque africain.

Les explorateurs portugais avaient aussi signé des contrats avec le Roi. Et ces contrats aboutirent aux échanges des ambassadeurs entre ce Royaume et le Portugal. A la mort du Roi, son fils Alfonso I lui succéda. Ceci allait à l'encontre des Kongo matrilineaires, un système dans lequel la succession va dans la lignée maternelle. Ainsi le catholicisme détruisait les coutumes historiques et amenait de la perturbation dans les habitudes culturelles.

C'est par du constat de ces ravages culturels qu'émergent des prophétismes dans le Royaume Kongo, à l'exemple des Antonins instigués par la prophétesse Kimpa Vita Dona Beatrice (Asch, 1983 ; Lanternari, 1979 , p. 21; Sinda, 1972).

L'initiative de Kimpa Vita était un poids contre le christianisme et une réaction contre l'introduction par les missionnaires des habitudes de leur propre contexte culturel. Cela ne plaisait pas aux clergés catholiques qui se débarrassèrent de Kimpa Vita en la brûlant. Et ironiquement, depuis 2024, le placement de la statue de cette prophétesse dans un parc à Charleroi en Belgique semble honorer son combat.

1885 - 1960

En 1885 commence la conquête belge. Elle prétendait être une initiative philanthropique et l'ouverture des Congolais à la civilisation. Mais l'objectif du souverain belge Léopold II était l'exploitation du sous sol congolais. Il s'était basé sur les données

recueillies par le géographe Stanley qu'il avait engagé pour explorer le cœur de l'Afrique. Léopold II avait réussi à réunir certains États bantous situés dans cette région de l'Afrique pour en faire un territoire qu'il appela « l'État Indépendant du Congo ». Qui devenait sa propriété privée. A la conférence de Berlin en 1845, il réussit à convaincre les autres pays qui admirent au rang des nations l'État Indépendant du Congo. Après des années d'exploitation et des atrocités commises sur les Congolais, suite aux critiques émises par les autres nations, Léopold II céda « son » Congo au gouvernement de son pays.

Et dès ce moment, entre 1908 et 1960, les Congolais furent soumis à l'apprentissage de l'être moderne dans le miroir de la civilisation belge.

L'ambition de la Belgique était de faire des Congolais des individus modernes, des « évolués », dégagés des manières de faire et d'agir locales considérées honteuses. Cette modernisation par l'exportation et la juxtaposition sur le local des systèmes conçus par une classe sociale belge ne pouvait s'enraciner sans déclencher des crises identitaires.

C'est ainsi qu'apparurent vers 1920 de nouveau des prophètes dans le royaume Kongo. On les appelait *Ngunza*. Ils se considéraient comme des messagers de la restauration de la culture ancestrale. Le mouvement le plus connu et le plus persistant est le Kimbanguisme, du nom de son instigateur Simon Kimbangu (Asch, 1983 ; Diangenda, 1984 ; Sinda, 1983). Il fut la plus vive réaction de la confrontation culturelle autochtone contre l'hégémonie culturelle. Le Kimbanguisme s'insurgeait contre la déstabilisation et la destruction du tissu social local, en particulier des relations de lignage.

Le prophète Kimbangu qui découvrit son charisme au lendemain de la conquête belge, se mit à prêcher, tenant des séances de guérison, entreprenant des tournées apostoliques dans toute la région de Kikwit où il prêcha la lutte contre la sorcellerie et la destruction des fétiches qui étaient susceptibles de provoquer les antagonismes au sein de la société kongo.

Les sermons qu'il donnait, les séances de chants et de prières religieux renfermaient des thèmes de protestation et de révolte contre le gouvernement colonial. Kimbangu voulait la libération morale et culturelle de ses disciples. Il propageait la révolte et la protestation contre le pouvoir colonial et conscientisait les fidèles aux valeurs culturelles traditionnelles.

Le Kimbanguisme suscita des réactions variées. L'enthousiasme premier des missionnaires céda la place au mécontentement étant donné le projet subversif de leur ancien disciple. Le gouvernement colonial s'inquiéta aussi de l'ampleur du mouvement en voyant que celui-ci prenait une tournure politique. D'où une opposition farouche et son interdiction en 1925. Le mouvement devint clandestin. Kimbangu fut emprisonné, traduit en justice devant les instances militaires qui le condamnèrent à mort, une peine qui se commua en détention perpétuelle.

Mais les traques du gouvernement colonial contre le Kimbanguisme contribuèrent à la considération de Kimbangu comme la réincarnation vivante du Christ.

1980 : Le Congo de la modernité

Et aujourd'hui encore, bien qu'ils opèrent dans une conjoncture différente de celle qu'ont connu leurs prédécesseurs,

les instigateurs des mouvements religieux ont la même rhétorique de la libération des socialisations qui ont traversées le corps des Congolais. Leur activité principale est de guérir les maux que les fidèles leur présentent. La guérison proposée n'est pas un rétablissement du physique, mais la reconsidération du normal et de l'anormal identitaire héritée des mythes. C'est pour cela que le terme "églises de guérison" utilisé par Renaat Devisch rend mieux compte de ce qu'implique les actions des groupes religieux congolais qui se considèrent de réveil.

Le réveil

La majorité des nouveaux mouvements présents parmi les Congolais est désignée généralement par le terme générique de *réveil*. Le mot *réveil* puise ses origines dans les mouvements sociaux nés aux Etats Unis parmi les descendants des Africains déportés en Amérique comme esclaves. Le but de ces initiatives était de réveiller la conscience des membres sur la domination qu'ils subissaient des blancs afin de les amener à valoriser les traditions de leurs ancêtres africains. Ces Réveils avaient des différentes formes. C'est le cas du *Black Holiness*. Il connut le jour entre 1906 et 1909 sous l'initiative du pasteur afro-américain William J. Seymour. C'est le cas aussi du pentecôtisme; il donnait l'espoir aux Africains que Dieu les libèrerait de l'esclavagisme. Les membres se considéraient les nés de nouveau.

Et le pentecôtisme se diffusa partout dans le monde en prenant des formes locales.

Son introduction au Congo eu lieu entre 1965 et 1969. L'initiative venait de la mission protestante. Elle n'avait jusqu'à cette période pas beaucoup d'influence sur les Congolais étant

donné que c'était la mission catholique belge qui avait le projet de civilisation (van Reybrouck, 2010, p. 92).

La forme de l'État, les Églises établies et les institutions hégémoniques ont participé à créer des conditions qui favorisèrent l'enracinement du pentecôtisme. C'est en effet dans les années 70, qui correspondaient à la zaïrianisation et le début de la crise économique, que l'introduction du pentecôtisme retint l'attention des Congolais. Le terrain était rendu fertile par des crises sociopolitiques que connut le Congo entre 1960 et 1965. Le pays était déchiré par des conflits politiques, des émeutes, des mutineries de l'armée et des guerres de sécession (Kabongo Mbaya, 1992, pp. 174-184 ; Verhaegen, 1980, pp. 116-117). Cette instabilité était perçue par la population comme l'échec de l'éducation catholique car ceux qui gouvernaient faisaient partie d'une élite formée dans les écoles de la mission. La déception de la population envers ses dirigeants permit à la mission protestante d'imposer sa présence. Les campagnes d'évangélisation animées par les pasteurs français et afro-américains, à l'exemple du couple Osborn furent organisées à Kinshasa. Les prédications qu'ils donnaient abordaient les thèmes puisés dans les préoccupations de la vie quotidienne des Congolais. La Bible n'y était pas un livre manié par l'unique clergé comme chez les catholiques, mais un outil mis à la disposition du public qui pouvait lui-même y vérifier ce qui lui était enseigné. Et lors de ces rencontres les gens pouvaient prier en utilisant leurs propres mots, présentant des requêtes à Dieu. Cette exposition publique des émotions et des requêtes à travers des discours spontanés était bien proche du modèle de la tradition congolaise de communication avec les Êtres surnaturels. Et bien qu'interdite par les missionnaires catholiques, elle étaient présentes dans la mémoire collective. Et sa tolérance dans le pentecôtisme était vécue comme une reconnaissance.

Il y a aussi la doctrine de l'authenticité de Mobutu Sese Seko et la zaïrianisation qui furent des facteurs qui favorisèrent aussi l'enracinement de la religiosité pentecôtiste au Congo (Verhaegen, 1982 ; Devisch, 1996, p. 94). En effet, une fois au pouvoir, Mobutu chercha à imposer sa mainmise sur le pays. Après une visite en Chine, il s'inspira de la politique culturelle de Mao Zedong pour introduire dans son pays l'idéologie de l'authenticité. L'objectif était de restaurer l'identité nationale détruite par la civilisation belge. Il ambitionnait le rôle d'avant-garde dans la nationalisation du Congo post-colonial. Du point de vue des religiosités, une résolution fut votée à l'Assemblée nationale, autorisant la création des traditions religieuses de toutes obédiences. La Constitution de la République Démocratique du Congo stipulait en son article 24 que : « toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion. Et que toute personne devenue majeure a le droit de manifester sa religion ou ses convictions, seule ou en commun, tant en privé qu'en public, par le culte, l'enseignement, les pratiques, l'accomplissement de rites et la vie religieuse sous réserve du respect de l'ordre public et de bonnes mœurs ».

Les Congolais trouvèrent aussi dans la religiosité pentecôtiste une similarité avec leurs approches pragmatiques du religieux. Et depuis, le paysage du réveil pentecôtiste congolais, appelé *Nzambe Malamu* (le Dieu bon) est très contrasté. Les instigateurs utilisent la Bible pour la resocialisation de leurs fidèles. Et dans l'ensemble, ces groupes religieux sont reconnus officiellement comme des associations confessionnelles sans but lucratif. Elles sont régies par la loi n° 004/2001 du 20 juillet 2001 portant dispositions générales applicables aux associations sans but lucratif et aux établissements d'utilité publique.

Les réveils pragmatiques

Les instigateurs des réveils congolais se sont officiellement investis d'une mission thérapeutique: celle de guérir les maladies sociales, culturelles, économiques, spirituelles des fidèles et voire de la nation. La guérison consiste à changer une situation, un comportement ou une attitude considérée anormale en normale. Les maladies dont ils parlent ne sont pas uniquement des affections physiques; mais aussi morales, sociales, économiques et surtout l'échec de ne pas répondre à l'idéal congolais d'une vie réussie, suivant qu'il s'agit d'être un homme ou une femme (Biaya, 1973).

C'est pour cela que *nabonguani* (je me suis repenti) supposent une métamorphose de l'individu qui a migré vers un nouveau système social, assorti des nouvelles normes et valeurs partagées avec les autres.

Les articles réunis dans ce numéro thématique du *Carrefour Congolais* ouvrent une petite fenêtre sur le bien et le mal de ce champ heuristique incontournable parmi les habitants du Congo.

Les auteurs tentent de monter les implications des affiliations aux mouvements religieux pour les fidèles et leur environnement; ils nous montrent aussi ce qu'est la réalité du fonctionnement de la société congolaise et comment elle renaît de ses cendres.

Mais ces essais ne sont pas exhaustifs. Ils invitent à faire des instigations plus engagées et plus approfondies.

Bibliographie

- Asch, S. (1983). *L'église du prophète Kimbargu : de ses origines à son sens actuel au Zaïre*. Karthala, Kinshasa.
- Biaya, T.K. (1993). Crise de féminité, possession et christianisme au Zaïre. Dans F.-O. Touati (dir.), *Maladies, médecins et sociétés, approches historiques pour le présent* (pp. 253-267). L'Harmattan-Histoire au présent, vol. I.
- Devisch, R. (1996). Le pillage de Jésus : les églises de guérison et la villagisation de Kinshasa. Dans G. de Villiers (éd.), *Phénomènes informels et dynamiques culturelles en Afrique*. L'Harmattan, Paris.
- Devisch, R. (2000). Les églises de guérison à Kinshasa: leur domestication de la crise des institutions. Dans A. Corten & A. Mary (dirs.), *Imaginaires politiques et pentecôtismes; Afrique / Amérique latine*. Karthala.
- Diangenda, K. (1984). *Histoire du Kimbanguisme*. Editions Kimbanguiste, Kinshasa.
- Kabongo Mbaya. (1992). *L'église du Christ au Zaïre*. Paris: Karthala.
- Lanternari, V. (1979). *Les mouvements religieux de liberté et de salut des peuples opprimés*. Maspero, Paris.
- Mboukou, S. (2010), « Et au milieu coule le fleuve », *Le Portique* [En ligne], 25 | 2010, document 7, mis en ligne le 25 novembre 2012, consulté le 04 mars 2025. URL : <http://journals.openedition.org/leportique/2484> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/leportique.2484>
- Meiers, B. (2013). *Le Dieu de Maman Olangi. Ethnographie d'un combat spirituel transnational*. Academia/L'harmattan. <https://hdl.handle.net/2268/148101>

- Musenge Mwanza (2004). Evangélisation à Kinshasa : une stratégie d'exploitation ou l'expression d'une foi ardente ? *Revue africaine de sociologie* 8(2), 30-51.
- Mwene Batende, G. (1971). Le phénomène de dissidence des sectes religieuses d'inspiration Kim- banguiste. *Les cahiers du CEDAF*, 6, 1-37.
- Mwene Batende, G. (1982). *Mouvements messianiques et protestation sociale : le cas du Kitawala chez les Kumu du Zaïre*. Faculté de Théologie catholique, Kinshasa.
- Ndaya, J. (2012). Purification in the healing rituals of the Congolese migrant Church Le Combat Spirituel. Dans P. Rosch & U. Simon (eds.). *How purity is made* (pp. 437-450). Harrassowitz, Germany.
- Ndaya, J. (2013). 'Take Your Pen'. Self-divination in the Congolese Diaspora. Dans W.E.A. van Beek & P. Peek (eds.), *Reviewing Reality Dynamics of African Divination* (pp. 257-270). BERLIN: LIT.
- Ndaya, J. (2024). *Le combat des mamans. Femmes, thérapies et revendications identitaires en république du Congo*. SMSR Sapienza University Rome.
- Ngandu Nkashama (1994). *Le discours religieux et la pensée politique des nouveaux prophètes dans la diaspora congolaise (zaïroise) en Europe*. Leiden: séminaire African Studies Centre.
- Osokonda, B. (2012). Deux hypothèses pour relativiser la thèse de la sur-christianisation à Kinshasa. Dans S. Shomba (éd.). *Les spiritualités du temps présent* (pp.115-133). Edition MES, Bruxelles.
- Pype, K. (2006). Dancing for God or devil: Pentecostal discourse of popular dance in Kinshasa. *Journal of Religion in Africa*, 36(3-4), 296-318.

Sinda, M. (1972). *Le messianisme congolais et ses incidences politiques*. Payot, Paris.

Sinda, M. (1983). L'état africain postcolonial: Les Forces sociales et les communautés religieuses dans l'Etat en Afrique., [Colloque sur "La problématique de l'Etat en Afrique noire"]. *Présence africaine*, special issue (127-128), 240-260.

Tonda, J. (2002). *La guérison divine en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, Paris, Karthala ;

van Reybrouck, A. (2010) *Congo. Een geschiedenis*. De Bezige Bij.

Verhaegen, B. (1980). Premières Républiques (1960-1965). Dans J. Vanderlinden (dir.), *La seconde République Zaïre* (pp. 111-131). Bruxelles: Centre de recherche et d'information socio-politique(CRISP).

Verhaegen, B. (1982). *Le renouveau dans l'esprit*, Editions Epiphanies, Kinshasa.

Zimango Ngama, R. (2010, November 16). *Hyperreligiosité et Vie Familiale à Kinshasa*. [Memoire, Université de Kinshasa]. Codesria. DOI : <https://doi.org/10.57054/codesria.pub.1918>

Au cœur des relations homme-femme : dynamique sociale ou culture polygamique à Kinshasa ?

par Musenge Mwanza Gauthier

Résumé :

Certains chercheurs avaient prédit la disparition de la polygamie dans les villes africaines, cette forme de mariage s'est avérée résistante face aux changements sociaux. Cet article retrace les forces sociales qui sous-tendent la résilience de la polygamie moderne à Kinshasa où les femmes se trouvent dans un mariage polygame. Le mariage polygamique détermine un mode particulier de rapports sociaux entre les sexes, à l'intérieur duquel s'exercent des techniques et tactiques masculines spécifiques. Celles-ci jouent sur la menace, l'usage du secret, et l'entretien des conditions de la compétition entre les « rivales » réelles ou potentielles. Le « chantage à la polygamie » est une manière de dire à la femme qu'elle est remplaçable. C'est la dénégation de la valeur de la femme en tant que personne, dans l'activité de reproduction où s'engage le ménage, qui sous-tend la menace faite par le mari de prendre une autre épouse. Sur la base des données issues de recherches ethnographiques et d'enquêtes démographiques dans la ville de Kinshasa, cette étude met en avant trois catégories analytiques : la culture, la religion musulmane et la démographie. Elle conclut que la polygamie restera une composante du système matrimonial à Kinshasa malgré les bouleversements liés à l'urbanisation et à la mondialisation.

Mots-clés : Mariage ; Genre ; Polygamie ; Démographie ; Culture.

Introduction

Le mariage monogamique reste la seule union permise par la loi congolaise. Mais, il est sérieusement mis à mal par des pratiques qui poussent à des cohabitations intergénérationnelles. Il y a des rapports sentimentaux clandestins qui s'opèrent actuellement, une culture d'apparence : on fait comme si on était célibataire alors qu'on vit une union hors mariage, totalement en cachette, une forme d'union libre. Il y a un nombre important de jeunes filles en attente sur le marché matrimonial. Une jeune femme qui veut se marier à tout prix, mais ne trouvant pas de prétendant qui a les moyens de trouver la dot et l'entretenir, va plutôt se tourner vers un homme déjà marié qui a les moyens de subvenir à ses besoins.

« Le congolais serait-il viscéralement polygame ? Serait-il condamné à l'être comme le prophétisent certaines femmes prises de désespoir ? » Ces questions restent d'actualité en République Démocratique du Congo. A partir de ces questions, nous proposons quelques pistes de réflexion afin de comprendre l'avenir de la polygamie dans les sociétés congolaises.

Comme Marcoux (1997, p. 193) l'a observé, « l'une des structures matrimoniales dont on a annoncé le plus souvent la mort imminente est la polygamie. » Pourtant la polygamie¹ est une institution qui reste profondément ancrée dans la vie africaine actuelle. Si autrefois la majorité des scientifiques occidentaux anticipaient la disparition de cette forme nuptiale ancienne, force est

¹La description complète et précise de la nuptialité dans une société polygame est chose rare. Si les données concernant les régimes de mariage polygame sont peu nombreuses et souvent peu fiables, les mesures utilisées pour les décrire sont aussi souvent très rudimentaires'' (G. Pison, 1982)

de constater que la polygamie a fait preuve d'une résilience étonnante face aux défis de la modernité.

En République Démocratique du Congo, la polygamie² constitue toujours un « régime matrimonial normal ». Elle a résisté aux efforts des missionnaires et colonisateurs européens, aux pressions des certains prêtres et pasteurs, et plus récemment aux lois de l'Etat congolais, certaines députées visaient à la supprimer. Malgré les changements sociaux énormes qui ont accompagné l'urbanisation, et malgré la pression économique imposée par la vie chère, le mariage polygame persiste, quelquefois en forme déguisée (appelées « bureaux » en République Démocratique du Congo). Même chez les citadins (hommes aussi bien que femmes), ni le niveau grandissant de scolarisation, ni le report progressif du mariage n'a profondément bouleversé cette pratique (Marcoux, 1997 ; Tabutin et Schoumaker, 2020). Les taux les plus élevés de mariage polygame³ se trouvent surtout aux pays du Sahel. Au Mali, selon l'enquête démographique de 2019, à peu près une épouse sur trois partage son mari avec une ou deux ou trois coépouses ; à Bamako, la capitale malienne, le taux de mariage polygame se situe vers une épouse sur quatre, et un époux sur dix (EDS 2019).

L'objet de cet article est d'analyser les fondements sociaux de la polygamie⁴ dans la société kinoise du 21^{ème} siècle afin de mieux comprendre l'avenir de cette institution. Plus précisément nous

²D'après une synthèse statistique faite par Van de Wall (1971) à la fin des années soixante, le taux de polygamie oscillait pour le Zaïre (République Démocratique du Congo) autour de 17 %. Une mesure du phénomène différenciée selon les ethnies, le milieu de résidence (rural/urbain) et les catégories socio-professionnelles révélerait une disparité plus grande encore du taux de polygamie.

³Les mesures exposées dans les manuels d'analyse démographique traitant de la polygamie sont les suivantes (Tabutin, 2020 ; Vallin, 1977; F. Gubry, 1984) : - en terme d'incidence : le taux de polygamie, défini comme la proportion d'hommes polygames parmi l'ensemble des hommes mariés; - en terme d'intensité : le nombre moyen d'épouses par homme polygame et le nombre moyen d'épouses par homme marié, qui résulte d'une combinaison des deux indices précédents.

⁴Dans cette étude, la polygamie n'est perçue, analysée qu'au niveau des hommes.

examinons la polygynie, la forme du mariage polygame dans laquelle un homme a plusieurs femmes. Nous prenons Kinshasa, ville où nous menons des études depuis 2023, comme le point focal de notre analyse. Les données sont tirées de nos recherches sur le terrain à Kinshasa, y compris des entretiens menés auprès de certaines personnes mariées et avec plusieurs personnes clés (pasteurs, juges, administrateurs municipaux) sur le sujet du mariage.⁵

A la différence de certains chercheurs occidentaux qui ont étudié la polygamie en Afrique ou ailleurs, dans la conduite de notre analyse ici, nous prenons cette institution nuptiale comme un fait social plutôt qu'un problème moral. Notre tâche est d'expliquer la durabilité et la résilience de la polygamie à Kinshasa, non pas de porter un jugement sur l'institution elle-même. Reconnaisant que le mariage polygame suscite souvent des débats au sein de la société congolaise comme à l'étranger, nous considérons néanmoins la polygamie simplement comme un type de mariage parmi d'autres. En cernant les facteurs qui ont soutenu cette institution jusqu'aujourd'hui, nous prenons trois catégories analytiques comme nos objets principaux d'investigation : la culture (y compris la religion musulmane), la démographie, et la loi moderne ou postcoloniale.

1. Théorie explicative des relations homme-femme à Kinshasa

L'institution polygamique est un des lieux privilégiés de socialisation de la sexualité féminine où se fondent les rapports sociaux entre les sexes et les mécanismes de leur reproduction. En cernant les conditions d'existence de normes du mariage

⁵Pour minimiser le biais lié à l'identité du chercheur, pendant l'étape des entretiens avec les kinois mariés, j'ai engagé cinq femmes, qui se sont entretenues avec cinquante femmes, et cinq hommes, qui se sont entretenus avec cinquante-huit hommes. Je les remercie pour leurs précieuses contributions. Pour ma part je me suis entretenu avec dix-sept de personnages clés sur le mariage.

polygamique au niveau idéologique, des systèmes de valeurs et des représentations (notamment des représentations de la personne) développés par les sociétés, nous trouvons des règles de fonctionnement de la subordination des femmes au rôle qui leur est affecté dans le contexte de la polygamie.

Selon la théorie de la sélection sexuelle de Darwin (1859, 1871), la polygamie assure une fonction de sélection et de préservation de l'espèce. Seuls les hommes forts et vigoureux sont des polygames parce que les femmes voient en eux des mâles protecteurs avec qui elles sont sûres d'avoir une progéniture forte et en bonne santé.

Une autre fonction de la polygamie serait de permettre au plus grand nombre de femmes de se marier parce que celles-ci seraient numériquement supérieures aux hommes⁶. Elle témoigne aussi de l'aisance sociale et du pouvoir phallocratique de l'homme. Chez les Luba du Kasai par exemple, on dit : « un monogame est borne », tandis que les Beti du Cameroun disent : « prendre une femme est preuve de sa misérable condition sociale. Avoir plusieurs femmes est donc signe de réussite sociale, de prestige, de richesse (...) la polygamie sert à garantir ou prouver l'importance de l'homme au sein du groupe social »⁷.

De nos jours, le sens commun attribue toujours à un homme polygame un certain pouvoir machiste. La polygamie serait-elle alors une expression phallique⁸ véritable ou alors l'expression d'une réalité psychique autre ?

⁶ « Au 1er janvier 2011, 63 136 180 personnes vivent en France métropolitaine, dont 51,5 % de femmes » Source :

http://femmes.gouv.fr/wp-content/uploads/2012/03/Chiffres_cles-egalite-2011.pdf
Consulté le 11/06/2024.

⁷<http://www.culturevive.com/betifang/polygamie.htm> Consulté le 23/02/2024

En effet, il existe une réalité consciente objectivement observable et reconnue comme telle et une réalité inconsciente généralement inconnue et ignorée. Mais seulement,

Les données de la conscience sont extrêmement lacunaires ; aussi bien chez l'homme sain que chez le malade, il se produit fréquemment des actes psychiques qui, pour être expliqués, présupposent d'autres actes qui, eux, ne bénéficient pas du témoignage de la conscience. (Freud, 1940, p. 66)

Le fonctionnement psychique alterne ainsi entre phénomènes conscients et inconscients. Selon Freud, ce fonctionnement a pour moteur l'inconscient ; il constitue

Le fond de toute vie psychique. L'inconscient est pareil à un grand cercle qui enfermerait le conscient comme un cercle plus petit. L'inconscient est le psychisme lui-même et son essentielle réalité. Sa nature intime nous est aussi inconnue que la réalité du monde extérieure et la conscience nous renseigne sur lui d'une manière aussi incomplète que nos organes de sens sur le monde extérieur. (Freud, 1900, p. 520)

Ainsi, les fonctions de la polygamie ci-dessus présentées sont une réalité consciente qui ne laisse pas entrevoir le sens caché, la vérité inconsciente de celle-ci. Ceci constitue la base théorique à la compréhension de la polygamie et de l'infidélité masculine.

⁸“Le phallus est une idée vénérée dans diverses religions comme symbole de la puissance de la nature. D'où la remarque de Jung (...) que le pénis n'est qu'un symbole phallique” (Rycroft, 1972, p. 178). Ainsi celui qui a un pénis est détenteur d'un pouvoir. Une expression phallique est donc l'expression de la puissance masculine.

La polygamie est un fait institutionnel et normal. La société avait compris que pour le bien-être social de ses membres, il est nécessaire qu'un homme ait plus d'une femme, ceci pour éviter de se sentir en situation de détresse psychique. D'ailleurs, certaines raisons qui poussent l'homme à prendre une deuxième femme sont le reflet de cette situation d'abandon. On peut citer comme raison l'infidélité de la femme, la négligence du mari et le fait que celle-ci ne fasse pas d'enfant. Dans les deux premières situations, l'homme vit une angoisse d'abandon et dans la deuxième une angoisse d'anéantissement synonyme d'abandon de la part de la femme qui ne veut pas faire de lui un « homme ».

La caractéristique sociale de la polygamie est un élément très important qui confirme sa fonction protectrice. Le sujet tel qu'il se développe dans une configuration congolaise typique « ne peut se maintenir et atteindre sa plénitude que par la médiation du groupe » (Thomas, 1982, p. 81), c'est-à-dire que le sujet a besoin du groupe pour s'épanouir. La polygamie offre ainsi un espace sécuritaire, aussi bien pour le sujet féminin que masculin. A la base, elle serait alors une tactique d'entraide et de survie. C'est un mécanisme social qui assure le bien-être des hommes.

Dans le monde moderne actuel, la polygamie est de plus en plus prégnante. La monogamie valorisée surtout par les églises et plus acceptée par plus de personnes a pour conséquence l'infidélité masculine au sein du couple. Selon le sociologue Américain Anderson, « l'infidélité des hommes est inévitable et a surtout pour but de mieux gérer la relation officielle et son impact émotionnel »⁹. Il considère l'infidélité masculine comme une forme de gourmandise. Un homme peut tromper sa femme si consciemment ou non, il ne trouve pas ou plus en elle tout ce dont il a besoin (plaisir). Les

⁹http://www.gentside.com/insolite/un-sociologue-americain-justifie-l-039-infidelite-des-hommes_art33261.html, consulté le 24/02/2024

hommes infidèles sont continuellement à la recherche de la satisfaction.

La polygamie offre à l'homme un espace où il lui est possible d'atteindre cette satisfaction tout en le préservant d'un départ brusque de l'objet de sa satisfaction. Privé de polygamie, l'homme se sentirait impuissant face à cette angoisse menaçante ; l'infidélité apparaît alors comme une porte de secours. Le fait de tromper sa femme ne signifie pas pour autant qu'il ne l'aime pas. « C'est le sentiment de solitude, (...), qui est la principale cause des relations extraconjugales »¹⁰. Dans ce sens, les hommes infidèles sont comparables à des obsessionnels compulsifs.

Cette idéologie de la féminité comme pure réceptivité trouve à s'appliquer en maints domaines. Ainsi l'éducation d'une fillette est-elle très précocement orientée vers l'acquisition des qualités et compétences socialement requises d'une bonne épouse : docilité, affabilité, continence verbale, capacités domestiques et application au travail. Le consentement d'une jeune fille à son mariage n'est nullement requis par la coutume. « Voilà, c'est aujourd'hui que tu es mariée », tels sont les termes couramment utilisés pour l'en avertir. Toute revendication féminine à l'exclusivité maritale est, a fortiori, socialement irrecevable.

La polygamie serait aussi un moyen : de pallier la frustration sexuelle dans laquelle se trouve un homme pendant que sa femme allaite, et d'autre part de résoudre le problème posé par la stérilité provisoire de cette épouse

2. Des hommes viscéralement polygames

Quand nous disons que la polygamie est profondément ancrée dans la vie d'une population, ou qu'elle constitue un élément central de sa culture, qu'est-ce que cela signifie ? D'abord, nous faisons

¹⁰<http://www.plaisirssante.ca/sante/rerelations/8-facons-de-prevenir-l-infidelite#4iAs1YBPVW7ojD3w.97> Consulté le 29 avril 2024

référence aux normes sociales qui sont fortement influencées par cette pratique nuptiale. Dans une société comme la République Démocratique du Congo où la polygamie est très répandue, ces normes régissent la pratique générale dans le domaine conjugal. S'il est vrai que, dans les sociétés congolaises, tous les foyers ne sont pas polygamiques, aucun n'est pour autant à l'abri de ce qu'on pourrait appeler « la culture de polygamie ». « Les parents ou les grands-parents du monogame d'aujourd'hui ont souvent été des polygames. Les relations induites alors sont devenues, d'une certaine façon, un héritage, de sorte que même le foyer monogame est affecté par l'esprit de polygamie », affirma Moussa Konaté (2010, p. 157).

En adoptant une vision holistique, il faut admettre que le mariage, en tant que pratique sociale, est le produit non seulement des décisions et des préférences au niveau individuel, mais d'un complexe de normes, pratiques culturelles, institutions formelles et informelles, et rapports de pouvoir qui influencent la forme et le vécu des mariages dans une société. Nous appelons ce complexe le système nuptial. Les phénomènes démographiques, y compris le taux de naissance, l'accroissement de la population, l'âge médian à la première union, et la distribution des âges et des sexes au sein de la population, comptent pour beaucoup dans ce système. Le « marché matrimonial » (la demande et l'offre des conjoints perspectifs), les règles et les normes concernant la sélection du conjoint, les rôles dans le mariage, et les relations entre beaux-parents figurent aussi . . . sans oublier les structures de parenté qui déterminent qui peut se marier avec qui, où peuvent-ils habiter, et comment les biens familiaux se transmettent à travers les générations.

Dans son analyse des systèmes nuptiaux en Afrique de l'Ouest, Thérèse Locoh (1988, p. 460) souligne que la polygamie y garde une place primaire :

Rendue souhaitable par diverses contraintes de l'environnement, notamment le niveau très élevé de la mortalité et la nécessité de grandes unités domestiques associant reproduction et production, la polygamie, bien

qu'elle soit loin d'être généralisée, demeure la « perspective » de toute union. Même non réalisée, elle reste présente dans l'esprit des partenaires, et donne une marque très particulière aux relations conjugales et plus généralement aux relations d'alliance. Celles-ci sont toujours vécues et interprétées en fonction de l'option possible pour la polygamie. La séparation poussée des biens en est une expression, même dans les « couples modernes ».

En quelque sorte, cette perspective ressemble à « la culture de polygamie » évoqué ci-haut.

En ce qui concerne le système nuptial à Kinshasa, on peut dire que le mariage polygame demeure un élément principal qui façonne l'expérience conjugale, y compris pour ceux qui restent dans des mariages monogames. Comment expliquer la stabilité remarquable de la polygamie dans ce système, malgré les chocs économiques et les transformations ? Pour tenter de répondre à cette question, nous nous tournons d'abord vers la culture, et plus précisément vers la religion.

3. Islam et polygamie

La religion est un composant incontournable de la culture. A Kinshasa, l'islam attire aussi la population. La polygamie n'est point une innovation islamique, ayant été déjà présente dans la vie de nos arrières parents. Les écritures limitent l'homme musulman à quatre femmes, à condition qu'il puisse les traiter toutes d'une manière équitable. Pour un grand nombre d'hommes parmi nos enquêtés à Kinshasa, le rapport entre la polygamie et l'islam est très simple, comme chez ce chômeur de 39 ans en mariage monogame :

La religion dit quoi ? Ecouter, allez-y à vos champs, c'est le prophète qui le dit, si vous avez des femmes. Si

une femme ne vous satisfait pas, prenez la deuxième, si vous n'êtes pas satisfait prenez la troisième, si cela ne vous satisfait pas prenez la quatrième, mais où est le problème ? Très simple, je prends quatre femmes avec mes moyens.

Nous avons trouvé des réponses aussi fatalistes auprès des femmes quand nous leur avons demandé de parler des avantages de la polygamie. Par exemple, une épouse de 33 ans, vendeuse, en mariage polygame, nous dit ceci :

L'avantage que je peux évoquer de la polygamie se base sur la religion, car la polygamie est autorisée par la religion musulmane. Au-delà de cette autorisation spirituelle, je ne vois que des inconvénients concernant la polygamie. Je ne souhaite pas de voir mon enfant dans un mariage polygame, compte tenu de tout ce que je vis comme souffrance dans mon foyer à cause de la polygamie. Cependant la région oblige la femme à accepter la polygamie, donc je ne peux que l'accepter pour mon enfant.

Si certains répondants perçoivent souvent un lien inévitable entre islam et polygamie, un regard comparatif à travers d'autres enquêtes risque de compliquer cette perception. Pour d'autres répondants, la proportion de musulmanes dans la population se juxtapose avec la proportion des épouses dans des unions polygames. On ne peut discerner aucune corrélation entre ces deux variables : la ville de Kinshasa avec assez peu de musulmanes, a des taux de polygamie très élevés, alors que des populations entièrement musulmanes ont des taux de polygamie très bas. Il faut ajouter que la polygamie se pratique aussi chez les chrétiens et chez les adeptes des religions traditionnelles kinoises.

Par le biais de leur analyse des données démographiques, Youssef Courbage et Emmanuel Todd concluent que « la polygamie africaine de masse ne doit rien à l'Islam » (2007, p. 60).

Après tout, l'islam fournit une légitimation importante ainsi qu'un code réglementaire au mariage polygame. Néanmoins, étant donné le contraste entre les taux de Kinshasais musulmans et chrétiens polygames, on ne peut pas conclure que la doctrine religieuse constitue un facteur primaire dans la durabilité de la polygamie à Kinshasa. Nous constatons que le mariage polygame a des liens plus directs avec la société congolaise.

4. Est-elle un fondement culturel ?

L'union polygame serait-elle plutôt enracinée dans le sol fertile de la culture locale, qui garde toujours une influence sur la vie quotidienne ? Nous savons que le mariage polygame a joué un rôle central dans la fondation de l'Empire Kongo, du Royaume Congo, de l'Empire Lunda, etc. Notamment dans l'Empire Kongo de l'époque, l'empereur constitue une force motivante pour le protagoniste principal : le prince, futur empereur, a grandi dans une famille polygame marquée par la compétition entre les épouses de son père. Lors de son passage au trône, le chef a facilement quinze femmes.

On peut en conclure que la polygamie s'associe aux grands hommes politiques dans l'histoire des empires et royaumes qui forment l'actuelle République Démocratique du Congo. Jusqu'aujourd'hui, le proverbe « luba » (*l'homme d'une seule femme est borné*) montre le statut élevé d'un homme polygame dans la société congolaise. La culture ne se limite pas, pourtant, au folklore et aux proverbes. En surveillant la place de la polygamie dans la culture congolaise, on doit également considérer les hiérarchies sociales, surtout celles qui sont basées sur le genre.

A travers ce marchandage avec le patriarcat, les femmes acceptent de diminuer leur autonomie sociale et économique en échange de la protection et le couvert social de leurs époux. Dans les sociétés où la polygamie est fréquente, ce marchandage nécessite aussi souvent qu'une femme supprime ses objections et inquiétudes quand son mari introduit une autre épouse dans leur foyer.

En République Démocratique du Congo, la vie de polygamie peut se traduire comme « subir une épreuve », « patienter », ou « supporter sans se plaindre ». Ceci marque une valeur culturelle et religieuse essentielle pour les hommes et les femmes, cette valeur est plus accentuée chez les femmes, surtout en ce qui concerne le mariage.

L'épouse idéale doit accueillir sa coépouse avec un sourire. Pourtant, lors de nos entretiens, beaucoup de femmes nous ont dit qu'aucune femme ne veut partager son mari avec une autre épouse. Mais dans la société, en subissant ces épreuves sans donner le moindre signal de son malheur, une femme accroît son statut et accumule les bénédictions pour ses enfants (Brett-Smith 2014 ; Tounkara 2015).

Une autre composante du marchandage avec le patriarcat est que pour le bien être de sa progéniture, la femme tolère patiemment les malheurs, surtout dans le domaine conjugal (y compris les égarements de son mari, ou l'arrivée d'une nouvelle épouse). Comme Schulz affirme : « seulement l'endurance met une femme dans une position où elle peut demander un soutien lors de situations difficiles » (Schulz, 2012, p. 55). L'homme, pour sa part, joue un autre rôle au sein du mariage, influencé par les normes locales. Au lieu de patienter et de s'abstenir, un mari peut jouir de privilège sexuel masculin, c'est-à-dire l'autorité de dicter les termes sexuels de son mariage et son droit supposé d'avoir plusieurs partenaires sexuels.

Les hommes mariés peuvent fréquenter autant de femmes qu'ils veulent, et même draguer les jeunes filles, abusant de leurs positions de pouvoir, sans que les gens s'en offusquent. Si un homme marié est pris en train de tromper sa femme, il répliquera qu'il a droit à quatre épouses et qu'il prépare le terrain pour prendre une seconde épouse. Ces normes amènent les femmes à se réconcilier avec le mariage polygame, même quand elles perçoivent la polygamie comme un affront.

Bien que son mari soit bigame, sa première femme s'est montrée très critique envers la *pratique* de la polygamie, sans pour autant condamner la polygamie en tant qu'institution en ces termes :

On est là-dedans et on ne peut pas changer le destin. Les hommes polygames ne peuvent jamais être honnêtes. Selon les choses que j'ai retenues, par rapport au mariage que j'ai fait, par rapport au régime polygame que j'ai accepté, j'ai vu que les gens qui se plaignaient de ça, ils avaient raison. J'ai vécu la même chose, je sais qu'un homme n'est jamais honnête avec un foyer polygame. C'est pour ça que je dis que je ne suis pas d'accord avec ça, mais c'est devenu mon destin, je ne peux pas le changer. Mais je ne crois pas qu'un homme polygame peut être honnête. Sur cent, quand même, on n'a qu'un, et ça c'est trop peu, un pour cent, c'est peu. Au moins avoir trente pour cent, vingt-cinq pour cent, d'accord, c'est acceptable. Mais un pour cent, là, c'est grave.

A travers ces échanges avec les kinoises, nous avons compris que les normes sociales encouragent plusieurs femmes à réprimer leurs doutes et leurs plaintes vis à vis du mariage polygame. Elles le perçoivent comme une fatalité, un aspect de leur destin. Elles se réconcilient avec la polygamie moins à cause de leurs propres attraits, et plus parce qu'elles considèrent qu'elles n'ont ni suffisamment de

choix dans le marché matrimonial avant de se marier, ni suffisamment de pouvoir de négociation auprès de leurs maris (et leurs belles-familles) après le mariage (Whitehouse, 2023).

Au lieu de conclure que la persistance de la polygamie à K est un produit automatique d'un script culturel ou d'une valeur religieuse inflexible, on pourrait dire qu'elle provient des structures générées de pouvoir et d'opportunité. Les normes sociales et les rôles de genre encouragent les hommes à poursuivre les femmes. Ces mêmes normes et rôles encouragent les femmes à rester fidèles et à tolérer l'activité sexuelle de leurs maris, qu'elle soit hors du mariage ou avec des coépouses. Les kinoises vivent souvent le mariage, qu'il soit monogame ou polygame, comme profondément injuste, elles le tolèrent dans le but d'accroître leur statut social ainsi que les perspectives de leurs enfants.

La culture, y compris les légendes, les règles et les structures sociales, les rôles et les normes de genre, reste alors un élément important du système nuptial qui est à la base de la polygamie. Mais on ne saurait expliquer cette forme nuptiale uniquement par la culture.

5. La démographie et le mythe de surnombre de femmes

Par la démographie, nous entendons la distribution des âges et des sexes et le taux de fécondité au sein de la population. Ces phénomènes, et surtout le sex-ratio, ont un effet déterminant sur le mariage car ils façonnent l'offre des partenaires potentiels sur le marché matrimonial.

La population de Kinshasa en 2024 est estimée à 17 032 322 habitants. En 1950, la population de Kinshasa était de 201 905 habitants. Kinshasa a augmenté de 716 788 habitants au cours de la dernière année, ce qui représente une variation annuelle de 4,39 %.

Ces estimations et projections démographiques proviennent de la dernière révision des perspectives mondiales d'urbanisation de l'ONU. Ces estimations représentent l'agglomération urbaine de Kinshasa, qui comprend généralement la population de Kinshasa en plus des zones suburbaines adjacentes.¹¹

Selon certaines caractéristiques sociodémographiques, la population kinoise de 2023-2024 âgées de 15 à 49 ans représente 16,1 % (pourcentage pondéré) sur un effectif pondéré de 4.431 femmes et non pondéré de 1.544 femmes contre 14,8 % (pourcentage pondéré) d'hommes sur un effectif pondéré de 1676 hommes et non pondéré de 520 hommes.(EDS-RDC III, 2024, p. 10)

On peut dire alors que les deux populations kinoises sont plus ou moins équilibrées entre hommes et femmes ; il n'y a pas d'écart important entre les deux sexes dans la capitale. Et pourtant nous avons souvent rencontré à Kinshasa ce que nous avons appelé ailleurs « le mythe de la surpopulation féminine » (Whitehouse 2018, 304). Il s'agit de cette croyance qu'il existe plus de femmes que d'hommes dans une société pourtant caractérisée par un équilibre entre les femmes et les hommes. Dans un échantillon de 108 kinoises et kinois, distribués entre douze quartiers, nous avons trouvé que 86 pour cent des hommes et 88 pour cent des femmes croyaient à une surpopulation féminine kinoise.

Leurs estimations de cette surpopulation rangeaient de 60 à 80 pour cent de la population.

Vraiment, c'est même inquiétant les statistiques, tout et tout, c'est inquiétant, voilà », dit un mari dans notre échantillon : « A partir des dernières statistiques, quand on dit qu'il faut partager les femmes entre les hommes,

¹¹Source : <https://worldpopulationreview.com/cities/dr-congo/kinshasa> Consultation du 27 août 2024

quand on nous dit qu'un homme congolais doit prendre trois femmes et demie, moi ça me fait peur. Oui, c'est ce qu'ils ont dit, c'est compliqué, hein ! Même les enquêtes au niveau des hôpitaux, peut-être s'ils sortent les statistiques c'est inquiétant, peut-être s'il y a quatre il y a un garçon, il y a cinq filles un garçon, c'est comme ça !

Comme nous l'avons vu, les statistiques concernant le sex-ratio n'y sont pour rien, mais le mythe persiste néanmoins. Il ne se limite ni à Kinshasa, ni en République Démocratique du Congo. Même s'il n'est pas bien connu par les scientifiques, il a été souvent observé en Afrique.

Du Sénégal des années 1950, le sociologue Luc Thoré (1964, p. 820) a écrit :

La disproportion du nombre des femmes par rapport à celui des hommes n'est, ainsi que nous l'avons dit, qu'une vue de l'esprit. Or ce sont des « intellectuels » de préférence aux illettrés qui ont recours à ce stéréotype pour défendre l'institution polygamique et qui échafaudent sur ces prémisses toute une séquence de raisonnements moralisateurs : si la polygamie est interdite, étant donné que les femmes sont deux ou trois fois plus nombreuses que les hommes, beaucoup d'entre elles ne pourront se marier ; si elles « traînent » comme célibataires, le désir de la maternité et l'instinct sexuel porteront inéluctablement à des situations que la famille et la morale éprouvent. Pour éviter la débauche généralisée, il n'existe qu'un moyen, institué par la tradition : la polygamie. Malheureusement les prémisses sont fausses et le contraste entre la rigueur formelle de ces démonstrations et le caractère imaginaire de leur

point de départ est suspect. Cet argument a en effet toutes les apparences d'une « justification après coup ».

Le démographe Jacques Vallin (1999, p. 36) a raconté un échange avec un médecin togolais qui jurait que la polygamie était nécessaire chez lui car on y « comptait sept femmes pour un homme ». Les ethnologues ont observé des perceptions locales semblables (même si moins extrêmes) des sex-ratios dans toute la sous-région : au Bénin (Falen, 2011), en Gambie (Wittrup, 1990), en Guinée-Bissau (Temudo, 2019), au Sénégal (Fainzang & Journet, 1988), et au Sierra Leone (Dorjahn, 1959). Des chercheurs maliens qui écrivent sur le mariage et la polygamie (Diallo & Diarra, 2009 ; Dissa, 2016) semblent avoir pris pour acquis un excédent important de femmes dans leur pays.

Le mythe de la surpopulation féminine ne se limite ni en Afrique, ni au monde musulman. Il existe depuis longtemps, surtout là où la polygamie est courante. Dans les années 1870, en visite chez les Mormons (parmi lesquels la polygamie était fortement encouragée pour tout homme croyant à l'époque), le journaliste français Paul Toutain a pu écrire que dans cette population « naît plus de femmes que d'hommes. C'est, du reste, un fait commun à tous les pays polygames et qu'on m'avait déjà fait remarquer en Turquie, par exemple. Il y a là une loi physiologique qui se manifeste partout où l'homme est épuisé par l'abus du plaisir » (cité par Pison, 1988, p. 250).

Certes on a vu des populations dans le passé avec des sex-ratios déséquilibrés, souvent à cause de la mortalité masculine pendant les guerres. La polygamie a été plus fréquente chez ces populations (Ember, 1974 ; White & Burton 1988). Mais la plupart de temps, la polygamie se pratique dans des sociétés comme Kinshasa dont la composante masculine est à peu près de la même taille que la composante féminine. Ces données contredisent la perception générale d'une surpopulation féminine importante dans cette ville.

Mais ce qui nous intéresse dans ce mythe n'est pas sa fausseté mais la construction de réalités sociales qu'il génère. Le mythe de la surpopulation féminine persiste à Kinshasa et ailleurs parce qu'il fait partie d'un appareil d'interprétation par lequel les gens donnent un sens aux pratiques de mariage, rapports de genre, et dynamiques de pouvoir. Comme tout mythe, celui-ci détermine les perspectives et expériences. Plus précisément, il structure la perception du marché matrimonial, la décision sur quand et avec qui se marier, et le rapport avec des époux ou épouses réels ou potentiels.

Pour mieux comprendre la durabilité du mythe de la surpopulation féminine, quelques constats sur la structure d'âge de la population sont nécessaires. La population de Kinshasa est très jeune. Une femme, donnant en moyenne naissance à 4,2 enfants (RDC-INS et al., 2024), la croissance démographique naturelle fait que chaque tranche d'âge est supérieure en nombre à celle qui l'a précédée.

Considérons cet extrait d'une discussion que nous avons organisée en mars 2024 avec un groupe d'hommes polygames dans le quartier de la commune de Ngaba.

- Moi : y a-t-il autant d'hommes que de femmes à Kinshasa ?
- 1^{er} participant : statistiquement oui.
- 2^{ème} participant : c'est un peu difficile à dire, mais une statistique est sortie récemment que parmi les hommes et les femmes qui avaient atteint l'âge du mariage, chaque homme pouvait se marier à deux femmes.
- 3^{ème} participant : ce qui veut dire qu'il y a plus de femmes.
- Moi : ça c'est pour tout la République Démocratique du Congo, ou Kinshasa seulement ?
- 2^{ème} participant : la République Démocratique du Congo en général, le pays.

- 3^{ème} participant : pas uniquement la République Démocratique du Congo mais partout. Il y a plus de femmes que d'hommes. S'il y avait une femme pour chaque homme, comment la part des femmes ne pourrait-elle pas vivre en couple ?
- Moi : dans le monde entier ?
- 3^{ème} participant : dans le monde entier, il y a plus de femmes que d'hommes. Pas seulement quelque part, mais partout. C'est pour ça qu'on peut se marier jusqu'à quatre femmes, si on a les moyens. Si on en a ! Sinon, il n'y a aucune obligation.

Les derniers mots ici suggèrent que s'il n'y a pas d'obligation de se marier avec plusieurs femmes pour ceux qui n'ont pas les moyens, ceux qui en ont y sont obligés. Pour certains hommes âgés, ici à Kinshasa, prendre plusieurs femmes est un devoir qui rend possible le mariage (lui-même un devoir religieux important pour les musulmans) pour les femmes exclues du marché matrimonial. En aidant ces femmes à remplir leurs obligations nuptiales et devenir ainsi des membres de la société à part entière, les hommes polygames rendraient un service à la communauté : au lieu de monopoliser les femmes, comme certains esprits critiques l'ont accusé, ces hommes se considèrent comme permettant l'extension du mariage à chaque femme éligible. Dans cette perspective, le mariage polygame (pratique considérée par nos traditions comme simplement licite dans des circonstances bien précises) se transforme en pratique généralement recommandée, voire obligatoire, pour tout homme aisé.

Les kinois et kinoises craignent aussi qu'une masse de femmes célibataires déstabilisent les mœurs sociales et la sécurité de leurs foyers. De leur point de vue, la ville est déjà saturée de femmes qui, ayant échoué dans la recherche d'un mari ou étant devenues veuves ou divorcées, visent les hommes mariés. Sans la polygamie, a-t-on souvent dit, cette « armée de réserve » des femmes célibataires secouerait les mariages anciennement stables. « Plus de femmes

restées à la quai », nous affirme un fonctionnaire de la cinquantaine (« mettraient en péril même les hommes mariés »).

La perception générale de cette armée de réserve de femmes fait que même les kinoises qui n'aiment pas la polygamie se gardent souvent de s'y opposer de façon trop catégorique. « Les femmes sont trop nombreuses pour refuser une union avec des polygames », nous dit une ménagère. Une autre nous dit que « la polygame n'a pas d'avantage, mais les femmes n'ont pas le choix en République Démocratique du Congo. Nous sommes obligées de l'accepter, compte tenu du nombre important des femmes dans notre société ». Elle estime que la population est composée à plus de 60 pour cent de femmes.

Mais si le mythe de la surpopulation féminine n'est pas fondé (les sex-ratios kinois et kinoises restent équilibrés) la perception de cette armée de réserve féminine n'est pas infondée, au moins en ce qui concerne le marché matrimonial. Rappelons que l'accroissement naturel dans la ville de Kinshasa fait que chaque tranche d'âge est plus nombreuse que celle qui la précède. Ensuite, notons que parmi les couples kinois qui se marient pour la première fois, par la tradition, les hommes sont, en moyenne, plus âgés que leurs épouses. De ces deux faits sociaux provient un excédent de femmes.

En République Démocratique du Congo, près de la moitié des hommes sont des célibataires, une femme sur cinq vit dans une union libre (RDC-INS et al., 2024, p. 9). C'est-à-dire que 34,1 % (pourcentage pondéré) de femmes sont célibataires, ce qui donne un effectif de 9418 femmes (effectif pondéré). Par contre, on compte un effectif de 5.349 hommes (effectif pondéré) célibataires soit 47,2 % (pourcentage pondéré). Environ une adolescente de 15-19 ans sur cinq a déjà été enceinte (RDC-INS et al., 2024, p. 12)..

La ville de Kinshasa a un effectif de 4431 (effectif pondéré) de femmes célibataires soit 16,1 % (pourcentage pondéré) contre 1676

hommes célibataires (effectif pondéré) soit 14,5 % (pourcentage pondéré) (RDC-INS et al., 2024, p. 10). En outre, la ville de Kinshasa compte 7,4 % de filles de 15-19 ans qui ont déjà eu une naissance vivante, 2,4 % ayant déjà eu une grossesse improductive, 0,2 % de filles sont actuellement enceintes et 9,2 % de filles sont déjà enceintes, selon certaines caractéristiques sociodémographiques de 996 femmes présentes en 2023-2024 (RDC-INS et al., 2024, p. 13).

C'est le constat qu'on fait dans tout système nuptial marqué par un taux élevé de polygamie (Hertrich, 2006). Ce déséquilibre dans le marché matrimonial a l'effet de miner le pouvoir féminin de négociation. Une kinois célibataire qui cherche un mari stable et monogame trouve que la donnée démographique du marché est truquée contre elle. Pour gagner un tel homme, elle devra faire la concurrence d'une armée de réserve de femmes célibataires. Le marché matrimonial dresse les femmes les unes contre les autres, intensifiant la concurrence, limitant leurs choix et alimentant davantage les perceptions d'un surplus naturel de femmes dans la population. Tout ceci favorise la continuité du système nuptial, y compris la polygamie.

Conclusion

Cet article identifie deux piliers du mariage polygame dans la ville de Kinshasa. Tandis que la culture fournit des précédents et des justifications pour la pluri-nuptialité, les attitudes envers le mariage, la sexualité, et les femmes sont, à notre avis, plus importantes dans le maintien de la polygamie aujourd'hui. En ce qui concerne le pilier de la démographie, le mythe très répandu de la surpopulation féminine contribue à persuader certaines femmes à accepter des unions polygames qu'elles n'allaient pas autrement accepter. Beaucoup de femmes ressentent une grande pression sociale pour se marier (ou se remarier), ce qui les amène souvent à épouser des hommes qu'elles partageront avec des coépouses. Mais on doit également noter que,

grâce au mariage précoce des kinoises (par rapport aux kinois) et à la croissance naturelle de la population, plus de femmes que d'hommes se trouvent sur le marché matrimonial. Cette asymétrie, produite non pas par un excédent général de femmes dans la population mais par les normes genrées locales concernant le mariage, favorise aussi une polygamie durable dans la vie des congolais.

Tant que ces deux piliers (culturel et démographique) subsistent, la polygamie perdurera à Kinshasa. Pourtant on peut discerner des tendances contemporaines qui risquent de miner un ou deux de ces piliers. D'abord, les kinoises sont de plus en plus scolarisées, et elles travaillent de plus en plus hors de leurs foyers. Ensuite, partiellement en conséquence de leur scolarisation prolongée, les kinoises reportent petit à petit leur mariage.

Quant à la culture, les rôles des femmes dans la société kinoise sont en pleine mutation. Avec l'importance accrue de leur scolarisation et leur travail, il est possible non seulement qu'elles résistent à la pression sociale pour le mariage, mais qu'elles gagnent progressivement plus d'autonomie et de pouvoir sur le marché matrimonial, sur le marché de travail, et au foyer. Elles deviendraient alors moins susceptibles de partager leurs maris avec d'autres femmes (soit comme coépouses, soit comme maîtresses).

Avec ces changements prévisibles, on peut dire que le kinois n'est pas condamné à être polygame autant que dans le passé. En même temps on peut dire que la polygamie, même si son échelle diminue avec le temps, restera une composante importante des systèmes nuptiaux kinois. Lors des chocs de l'urbanisation de la mondialisation, elle a fait preuve d'une adaptabilité formidable. Notre conclusion est qu'elle aura une place durable dans la société kinoise.

Bibliographie

- Aminata Coulibaly, D. (2015). La Polygamie au Mali à partir des données du recensement de 2009. *Observatoire Démographique et Statistique de l'Espace Francophone*. Université Laval.
https://www.odsef.fss.ulaval.ca/sites/odsef.fss.ulaval.ca/files/odsef_rr_mali_polygamie.pdf.
- Ba Konaré, A. (1993). *Dictionnaire des Femmes célèbres du Mali (Des temps mythicolégendaires au 26 Mars 1991)*. Bamako, Editions Jamana
- Brett-Smith, S. C. (2014). *The Silence of the Women : Bamana Mud Cloths in Mali*. Milan, Editions 5 Continents.
- Courbage, Y. & Todd, E. (2007, septembre). *Le rendez-vous des civilisations*. Coll. La République des idées, Seuil.
- Darwin, Ch. M. A. (1859). *The origin of species by means of naturel selection*, London, John Murray.
- Darwin, Ch. M. A. (1871). *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, London, John Murray.
- Diallo Mahmoud, D. & Oumar Diarra, S. (2009). La polygamie au Mali. *Etudes maliennes*, (71), 57-68.
- Dissa, Y. (2016). Polygamy in Mali : Social and Economic Implications on Families. *International Journal of African and Asian Studies*, (27), 99-108.
- Dorjahn, V. R. (1959). The Factor of Polygyny in African Demography. in William Bascom et Melville Herskovitz (édit.), *Continuity and Change in African Societies (pp. 87-112)*, Chicago, University of Chicago Press.
- EDS (Enquête Démographique et de Santé). (2019). *Rapport final : Enquête Démographique et de Santé, Mali 2018*.
<https://dhsprogram.com/pubs/pdf/FR358/FR358.pdf>

- Ember, M. (1974). Warfare, Sex Ratio, and Polygyny. *Ethnology*, 13(2), 197-206.
- Fainzang, S. & Journet, O. (1988). *La Femme de mon mari : Anthropologie du mariage polygamique en Afrique et en France*. Paris, L'Harmattan.
- Falen, D. J. (2011). *Power and Paradox : Authority, Insecurity, and Creativity in Fon Gender Relations*. Trenton, Africa World Press.
- Fenske, J. (2015). African Polygamy: Past and Present. *Journal of Development Economics*, (117), 58-73.
<http://eprints.lse.ac.uk/39246/>
- Freud, S. (1900). *Le rêve et son interprétation*. Paris, Gallimard.
- Freud, S. (1940). *L'inconscient in métapsychologie*, Paris, Gallimard.
- Gubry, F. (1984). *Analyse de la nuptialité*. Yaounde, I.F.O.R.D.
- Hertrich, V. (2006). La polygamie : Persistance ou recomposition ? Le cas d'une population rurale du Mali. *Cahiers Québécois de Démographie*, 35(2), 39-70.
- Lamrabet, A. (2021). La polygamie, un droit des hommes ? in A. Lamrabet, *Islam et femmes : Les questions qui fâchent* (pp. 65-69)..Casablanca, En toutes lettres.
- Locoh, Th. (1988). Structures familiales et changements sociaux'', in D. Tabutin (éd), *Population et Sociétés en Afrique au Sud du Sahara* (pp. 78-441). Paris, L'Harmattan.
- Majeed Mubashshir, D (2015). *Polygyny: What it Means When African American Muslim Women Share their Husbands*. Gainesville, University Press of Florida.
- Marcoux, R. (1997). Nuptialité et maintien de la polygamie en milieu urbain au Mali. *Cahiers Québécois de Démographie*, 26(2), 191–214.
- Moussa, K. (2010). *L'Afrique noir est-elle maudite ?*, Paris, Fayard.

- Musenge Mwanza, G. (2024, novembre). L'infertilité dans les couples hétérosexuels à Kinshasa : gestion dans les rapports sociaux des sexes. *Carrefour congolais*, 9(2), 101-130.
<https://dx.doi.org/10.4314/lcc.v9i2.5>
- Musenge Mwanza, G. (2024). Jeux et enjeux dans les échanges économico-sexuels à Kinshasa. *Carrefour congolais*, (8), 211-249.
<https://lecarrefourcongolais.org/Gauthier-MUSENGE-MWANZA-1>
- Musenge Mwanza, G. (2023). Poursuite d'études supérieures et engagement conjugal d'étudiantes en situation d'hypogamie. *Le carrefour congolais*, (7), pp. 55-76.
<https://lecarrefourcongolais.org/2023-7/EYANA-KALO-Charles-et-MUSENGE-Gauthier>
- Musenge Mwanza, G. (2022, janvier-mars). Emergence des échanges sexuels monétarisés à Kinshasa. *Analyses sociales*, 263-278. Laboratoire d'Analyses Sociales de Kinshasa.
- Musenge Mwanza, G. (2020). Université de Kinshasa : un marché matrimonial dans le milieu étudiant. *Analyses sociales*, (numéro spécial), pp. 259-281. Laboratoire d'Analyses Sociales de Kinshasa.
- Pison G. (1982). *Dynamique d'une population traditionnelle : les Peul Bandé (Sénégal Oriental)*. p. U.F., Paris.
- Pison, G. (1988). Polygamie, Fécondité et Structures Familiales. Dans Tabutin, D. (Ed.) *Population et Sociétés en Afrique au Sud du Sahara* (pp. 78-249). Paris, L'Harmattan.
- RDC-Institut National de la Statistique, Ecole de Santé Publique de Kinshasa et ICF. (2024). *RDC, Enquête Démographique et de Santé 2023–24 : Rapport des indicateurs clés*. Kinshasa, RDC et Rockville, Maryland, USA : ICF.
- Rycroft, Ch. (1972). *Dictionnaire de la psychanalyse*. Paris, Hachette.
- Schulz, D. E. (2012). *Muslims and New Media in West Africa: Pathways to God*. Bloomington, Indiana University Press.

- Tabutin, D. & Schoumaker, Br. (2020). La démographie de l'Afrique subsaharienne au 21^{ème} siècle : Bilan des changements de 2000 à 2020, perspectives et défis d'ici 2050. *Population*, 20(2-3), 169–295. <https://www.cairn.info/revue-population-2020-2-page-169.htm>.
- Temudo, M. p. (2019). Between 'forced marriage' and 'free choice': Social transformations and perceptions of gender and sexuality among the Balanta in Guinea-Bissau. *Africa*, 89(1), 1-20.
- Thomas, L-V. (1982). *La mort africaine : idéologie funéraires en Afrique noire*. Paris, Payot.
- Thoré, L. (1964). Polygamie et monogamie en Afrique noire. *Revue de l'Action Populaire*, (180), 1-807.
- Toukara, A. (2015). *Femmes et discriminations au Mali*. Coll. Etude africaines, Paris, L'Harmattan.
- Touré, S. (2018, août 26). Un homme infidèle ne vaut pas mieux qu'une femme infidèle. Benbere. <https://benbere.org/au-grin/infidele-homme-femme-societe/>.
- Vallin, J. (1999, février 2-8). La polygamie est-elle une nécessité en Afrique? *Jeune Afrique*, (1986), 36-37.
- Van de Wall, M.A. (1971). *Rapport préliminaire sur le quart sud-ouest du canton*. La Pause, M.R.N.
- White, D. R. & Burton, M. L. (1988, dec.) Causes of Polygyny: Ecology, Economy, Kinship, and Warfare. *American Anthropologist*, 90(4), 871-887.
- Whitehouse, Br. (2017). The Trouble with Monogamy: Companionate Marriage and Gendered Suspicions in Bamako, Mali. *Mande Studies*, (19) 49-131.
- Whitehouse, Br. (2018). The Exaggerated Demise of Polygyny : Transformations in Marriage and Gender Relations in Contemporary West Africa. In Riley, N.E. & Brunson, J. (Eds.) *International Handbook of Gender and Demographic Processes* (pp. 299-313). New York, Springer.

- Whitehouse, Br. (2022). Left in the Cold : The Mirage of Marriage and Family Law Reform in Postcolonial Mali. *Journal of Legal Anthropology*, (6), 73–94.
- Whitehouse, Br. (2023). *Enduring Polygamy*. New Brunswick, NJ, Rutgers University Press.
- Wyrod, R. (2016). *AIDS and Masculinity in the African City: Privilege, Inequality, and Modern Manhood*. Berkeley, University of California Press.
- Yaya, D. (2016). Polygamy in Mali : Social and Economic Implications on Families. *International Journal of African and Asian Studies*, (27), 99-108.

La responsabilité de l'Etat congolais face aux conflits de succession au sein des églises de Réveil à Kinshasa

par José Khenda Ginyongo

Résumé

« En République Démocratique du Congo, il n'y a pas de religion d'Etat. Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion... » (Article 46 de la loi n° 004/2001 du 20 juillet 2001). Théoriquement, cela signifie que les églises ne fonctionnent pas comme des entités autonomes et isolées au sein de l'Etat. Leur existence et l'exercice de leurs activités sont encadrés par les pouvoirs publics.

Cependant, on observe que la gestion de nombreuses églises s'apparente davantage à celle d'entreprises familiales ou de royaumes, où l'acquisition du pouvoir par héritage reste la norme. Le père, fatigué ou décédé, est remplacé par le fils, souvent à travers un processus de cooptation : le successeur est désigné par le prédécesseur. Cette méthode suscite fréquemment des conflits entre les pasteurs prétendants à la succession et d'autres fidèles de l'église qui rejettent cette manière de transmettre le pouvoir. Ces désaccords divisent la communauté en deux camps opposés.

Par ailleurs, il apparaît que de nombreuses églises manquent d'une véritable institutionnalisation et évoluent sans textes clairs. Lorsque des textes existent, ils se limitent souvent à être une façade, dissimulant des pratiques autoritaires. Le

fondateur ou le pasteur responsable impose son autorité de manière arbitraire, et les fidèles, même réticents, se trouvent contraints de se plier hypocritement à sa volonté. L'Etat semble souvent se désintéresser de ces turbulences, ignorant qu'aucun phénomène social, même religieux, n'échappe totalement à la sphère politique.

Ce texte met en lumière la responsabilité de l'Etat face aux conflits liés à la succession au sein des églises et propose des solutions adaptées pour renforcer le rôle d'un Etat responsable.

Mots clés : succession, conflit, église de réveil, responsabilité de l'état, liberté religieuse, institutionnalisation

Summary

« In the Democratic Republic of Congo, there is no state religion. Everyone has the right to freedom of thought, conscience, and religion... » (Article 46 of Law No. 004/2001 of July 20, 2001). This theoretically implies that churches do not operate as independent entities within the state but are subject to regulation by public authorities.

However, the management of many churches resembles that of family businesses or monarchies, where power is typically transferred through inheritance. A fatigued or deceased leader is often succeeded by a son, typically through cooptation: the predecessor designates the successor. This practice frequently gives rise to conflicts among aspiring pastors and other members of the church who oppose this method of power transfer, leading to the formation of rival factions.

Additionally, many churches lack robust institutional frameworks, often operating without formal governing texts. When such texts do exist, they frequently serve only as a

superficial cover for deeper issues. The founder or the pastor in charge typically exerts authoritarian control, compelling the faithful—even those who are skeptical—to follow him under duress or pretense.

The state often remains disengaged from these disputes, seemingly unaware that no phenomenon is entirely apolitical and that all matters can potentially have political implications. This text underscores the responsibility of the state in addressing conflicts related to succession within churches and offers recommendations for fostering a more accountable governance framework.

Keywords: succession, conflict, Revival Church, state responsibility, religious freedom, institutionalization

Introduction

La République Démocratique du Congo (RDC) garantit la liberté religieuse dans sa Constitution de 2006, qui établit également l'absence de religion d'Etat. Cette disposition permet à chaque individu de pratiquer sa foi en toute autonomie, dans un cadre juridique impartial ne favorisant aucune confession particulière (Constitution de la RDC, 2006, art. 24). Cependant, au sein des églises de Réveil de Kinshasa, souvent dirigées par des leaders charismatiques, des difficultés majeures émergent concernant la régulation de la succession des dirigeants. En l'absence de structures institutionnelles clairement définies, ces églises sont fréquemment confrontées à des conflits internes, exacerbés par des enjeux financiers, familiaux et politiques. Ces luttes de pouvoir sont amplifiées par un manque de clarté dans les processus de gouvernance et de transmission du leadership.

Les conflits de succession au sein de ces églises se caractérisent notamment par des tensions liées à la gestion des

ressources matérielles et de l'influence sociale, créant un climat de compétition entre les membres. Ce phénomène est aggravé par l'absence de régulations internes formelles, rendant difficile une transition ordonnée du pouvoir, lequel est souvent concentré autour de figures charismatiques (Kimbembe, 2020). Le gouvernement congolais, bien que chargé de protéger la liberté religieuse, adopte souvent une posture passive face à ces affrontements. Cette neutralité apparente peut être perçue comme une forme d'implication indirecte dans la gestion désordonnée de ces institutions religieuses. En effet, bien que la Constitution de la RDC garantisse la séparation entre l'Etat et les religions, l'inaction de l'Etat face aux conflits internes soulève des interrogations sur sa responsabilité implicite. Ce manque d'intervention peut être interprété comme une défaillance dans sa mission de garantir l'ordre public et de prévenir les conflits sociaux (Kimbembe, 2020). Cette situation pose la question du rôle que l'Etat devrait jouer dans la gestion des dynamiques religieuses, en particulier concernant la régulation des structures internes des églises de Réveil, et la manière dont il pourrait mieux encadrer ces tensions pour éviter les dérives (Dufresne, 2017). A travers les entretiens menés dans le cadre de cette étude, nous visons à analyser le cadre juridique régissant le fonctionnement et l'organisation des églises de Réveil en RDC. Nous examinerons également la gestion de ces églises sous l'angle des modèles familiaux ou monarchiques, en soulignant l'absence d'une institutionnalisation claire et structurée de leurs structures internes. Enfin, nous évaluerons la responsabilité implicite de l'Etat face aux conflits de succession, en mettant en lumière les enjeux liés à la régulation et à l'intervention étatique dans ces dynamiques.

1. Cadre juridique régissant le fonctionnement et l'organisation des églises de Réveil en RDC

La Constitution de la RDC, adoptée en 2006, consacre dans son article 24 le principe fondamental de la liberté de conscience et

de religion. Ce texte garantit à chaque citoyen le droit de pratiquer sa religion, individuellement ou collectivement, à condition que cette pratique ne perturbe pas l'ordre public ou la sécurité nationale. Cette disposition place la RDC parmi les nations qui adhèrent aux principes universels de liberté religieuse, tout en encadrant l'exercice de ce droit. Ainsi, la Constitution crée un environnement propice à la diversité religieuse, permettant à diverses confessions, y compris les églises de Réveil, de s'épanouir dans le respect des lois nationales.

L'article 8 de la Constitution renforce cette vision en affirmant que l'Etat congolais demeure neutre en matière religieuse. Cette neutralité implique que l'Etat ne reconnaît ni ne privilégie aucune religion, consolidant ainsi le pluralisme religieux. Cela assure aux églises de Réveil, comme à d'autres mouvements religieux, la liberté de fonctionner, sous réserve de respecter les lois et l'ordre public.

En dépit de ces garanties constitutionnelles, l'enregistrement légal des églises et associations religieuses est une obligation en RDC. L'Ordonnance-loi n° 81-002 du 23 février 1981 fixe les modalités de reconnaissance des cultes et associations religieuses. Selon cette ordonnance, toute association religieuse doit s'enregistrer auprès des autorités compétentes pour acquérir une existence juridique, ce qui permet la gestion des biens, la production de documents officiels et l'organisation de rassemblements publics. Ce cadre juridique accorde une grande flexibilité quant à l'organisation interne des églises, notamment celles de Réveil, souvent structurées autour d'un *leader* charismatique. Toutefois, la loi ne précise pas les règles relatives à la succession ou à la gouvernance, entraînant une diversité dans les pratiques de gestion interne. Comme l'indique l'Ordonnance-loi n° 81-002, « les associations religieuses doivent être enregistrées auprès de l'Etat pour bénéficier de la personnalité juridique et de certains droits ».

En complément de cette ordonnance, la Loi n° 004/2001 du 20 juillet 2001 régit les associations sans but lucratif (ASBL) et les

établissements d'utilité publique en RDC. Elle impose aux églises de Réveil de solliciter une personnalité juridique auprès du Ministre de la Justice, un processus impliquant la soumission de documents tels que les statuts notariés et des rapports détaillés sur les activités prévues. Ce processus vise à garantir la légitimité et la transparence des organisations religieuses.

Cependant, malgré ce cadre juridique, plusieurs défis persistent. L'absence de mécanismes de contrôle fiscal et de recensement des églises crée des dysfonctionnements, alimentant la méfiance entre autorités publiques et associations religieuses. Cela complique l'application des lois et freine l'établissement d'une gouvernance claire et efficace au sein des églises de Réveil.

Des experts interviewés lors de notre étude de terrain soulignent que l'absence de contrôle fiscal strict et de recensement officiel des associations religieuses complique l'application uniforme des normes légales. Ce qui amplifie un climat de méfiance entre les autorités publiques et les organisations religieuses. Par conséquent, la mise en œuvre effective de ces lois reste un défi capital pour établir une régulation appropriée et cohérente du secteur religieux en RDC.

2. La gestion des églises de Réveil : un modèle familial ou monarchique ?

2.1. Hérité du pouvoir religieux

Dans le contexte des églises de Réveil, le pouvoir spirituel est souvent considéré comme sacré, ce qui conduit à une vénération quasi-divine du pasteur titulaire ou du leader spirituel (Mbiti, 1990). Les membres de la communauté, notamment les jeunes, attribuent à ces leaders une importance exceptionnelle, les surnommant parfois « Daddy ». Ce terme, au-delà de sa signification littérale de « père », évoque une figure patriarcale unique, symbole d'autorité incontestée

(Bediako, 1996). Cette perception reflète une culture profondément enracinée dans les traditions africaines, où l'on insiste sur l'unicité du leadership, comme le souligne le proverbe : « dans une forêt, on ne trouve pas deux léopards ».

Cette concentration du pouvoir dans les mains d'un seul leader met en lumière une structure hiérarchique centralisée, où l'autorité du pasteur est souvent légitimée par une mythification de son rôle. Ce dernier devient non seulement le guide spirituel, mais également le visage emblématique de l'église, incarnant son identité (Wilson 2007). Dans de nombreux cas, le pasteur est perçu comme le propriétaire de l'église, ce qui renforce une gestion proche d'un modèle monarchique ou patriarcal, avec une transmission du pouvoir souvent envisagée comme héréditaire (Mbiti, 1990). Cette personification du leadership alimente l'idée que le pouvoir spirituel peut être transmis au sein de la famille, établissant parfois une forme de succession dynastique.

Ce modèle de gestion reflète également des éléments des structures traditionnelles africaines, où le chef est le centre de l'unité communautaire (Gifford, 1998). Cependant, cette centralisation du pouvoir soulève des enjeux complexes liés à la gouvernance de l'église, notamment en matière de gestion des ressources matérielles et de pérennité institutionnelle. La perception que le pasteur détient un pouvoir exclusif peut engendrer des tensions, en particulier lors des transitions de leadership (Bediako, 1996). Cette concentration du pouvoir peut également poser des questions sur la pérennité et l'équilibre des institutions religieuses, en particulier lorsqu'il s'agit de la succession du leadership, et sur la manière dont ces structures influencent l'ensemble de la communauté (Wilson, 2007).

2.2. Les conséquences de cette gestion

L'hérité du pouvoir religieux au sein des églises de Réveil engendre souvent des conflits, tant dans la hiérarchie ecclésiastique

que parmi les fidèles. En traitant l'église comme une propriété privée, ce modèle suscite des frustrations au sein de la communauté. Par exemple, certains pasteurs bien établis, qui espéraient jouer un rôle clé en cas de vacance du pouvoir, se voient souvent exclus du processus de succession. En RDC, la transmission du pouvoir de père en fils est une pratique courante, malgré les tensions qu'elle provoque (Olupona, 2004). Cette approche héréditaire favorise souvent l'émergence d'églises dissidentes, créées par des membres mécontents ou marginalisés, contribuant ainsi à une fragmentation du paysage religieux.

Par exemple, à Kinshasa, des églises comme Cité Bethel, Le Dieu de Sikatenda, L'Eglise Baruti Tabernacle ou L'Assemblée Missionnaire de la Bonne Nouvelle ont vu le pouvoir passer de père en fils, provoquant des divisions internes et des départs. Dans certains cas, les enfants des pasteurs sont formés dès leur jeune âge à prendre la relève, consolidant ainsi cette tendance dynastique.

Ces pratiques, bien qu'elles visent à pérenniser le patrimoine familial et spirituel, suscitent colère et révolte parmi certains pasteurs et fidèles. La multiplication des églises concurrentes illustre cette dynamique, où chaque dissidence revendique une forme d'autorité liée à la figure du fondateur ou de ses héritiers. Cette situation soulève des questions fondamentales sur la durabilité de ces institutions et sur la manière dont les conflits internes influencent la cohésion des communautés religieuses.

Ces conflits trouvent leur origine dans l'absence de mécanismes démocratiques de gestion au sein de ces institutions religieuses. L'absence de structures formelles de gouvernance et de succession conduit souvent à des dynamiques autoritaires, où le leadership est perçu comme un droit de famille, et où la dictature, parfois déguisée sous le nom de foi, devient une norme. Comme le souligne l'anthropologue Jean-Marc Ela (1986) ces pratiques renforcent les inégalités et les tensions au sein des communautés

religieuses. Cette situation met en lumière la nécessité d'établir des mécanismes transparents et démocratiques pour éviter les conflits et permettre une gestion plus inclusive et participative des églises.

Ces conflits trouvent leur origine dans l'absence de mécanismes démocratiques de gestion au sein de ces institutions religieuses. L'absence de structures formelles de gouvernance et de succession conduit souvent à des dynamiques autoritaires, où le leadership est perçu comme un droit de famille, et où la dictature, parfois déguisée sous le nom de foi, devient une norme.

2.2.1. L'absence d'une institutionnalisation claire et structurée des églises

Dans la ville de Kinshasa, de nombreuses églises de réveil fonctionnent sans disposer de documents officiels les autorisant à exercer. Généralement, seules les églises jouissant d'une certaine notoriété ou ayant acquis une influence notable possèdent ces documents légitimant leur existence. Devenir pasteur et propriétaire d'une église semble être une entreprise relativement aisée, ne nécessitant qu'un minimum de formalités administratives.

Cette situation révèle une réalité préoccupante : de nombreuses églises manquent de textes structurants définissant leur mode opératoire. Celles qui en disposent se contentent souvent de documents symboliques, dénués d'une réelle fonctionnalité. En pratique, le véritable « document de gouvernance » reste le pasteur lui-même, qui, en tant que fondateur ou dirigeant principal, détient une autorité quasi absolue. Il décide seul des orientations et des procédures à suivre, centralisant ainsi tout le pouvoir autour de sa personne. Le pasteur devient alors à la fois le cœur spirituel et administratif de l'église.

2.2.2. Une structuration institutionnelle insuffisante

Le manque de textes fondateurs et l'absence de règlements internes clairs mettent en lumière une faiblesse profonde dans la structuration institutionnelle des églises de réveil. Selon Mbokolo (2020), cette absence de documents officiels n'est pas fortuite : elle constitue un outil stratégique de contrôle, permettant au leader religieux de maintenir une gestion arbitraire et opaque des ressources et des fidèles. Cette faible institutionnalisation empêche une séparation effective des pouvoirs, ce qui conduit à une gestion centralisée et souvent autoritaire.

Mbokolo (2020) insiste sur le fait que l'absence de structures administratives bien définies favorise la concentration du pouvoir entre les mains du pasteur. Cette situation ouvre la voie à des dérives autoritaires ainsi qu'à une gestion non transparente des ressources financières et spirituelles.

2.2.3. Une autorité pastorale centralisée

Le pouvoir exercé au sein de ces églises est de nature autoritaire. Le pasteur détient une autorité quasi absolue, imposant aux fidèles et collaborateurs une soumission totale, sans possibilité de critique ou de contestation publique. Cette concentration du pouvoir engendre une dynamique où l'église est entièrement centrée sur la personne du pasteur, au détriment de l'institution elle-même.

Les offrandes, qui représentent une source majeure de financement, sont généralement gérées directement par le pasteur ou par un proche de confiance, souvent sans transparence sur leur utilisation. Cette gestion opaque et personnelle est courante dans des églises où l'institutionnalisation est insuffisante. L'église se confond alors avec la figure du pasteur.

Ngandu (2018) met en évidence ce phénomène en soulignant que l'absence de gouvernance partagée et la centralisation du pouvoir provoquent des tensions internes. Ces dérives affectent la mission spirituelle des églises, les éloignant de leur objectif initial de servir la communauté.

2.2.4. Impacts sur les fidèles et la société

Une telle gestion autoritaire et opaque engendre inévitablement des frustrations parmi les fidèles. Se sentant manipulés et exclus des processus décisionnels, beaucoup finissent par quitter ces communautés pour rejoindre d'autres églises perçues comme plus transparentes et démocratiques.

Par ailleurs, cette faiblesse d'institutionnalisation, souvent marquée par le népotisme et le clientélisme, isole l'église du reste de la société. Les pasteurs confient fréquemment les responsabilités de gestion à des membres de leur famille ou à des proches (épouse, enfants, amis), renforçant ainsi la concentration des pouvoirs au sein d'un cercle restreint. Ce phénomène favorise des dérives sectaires où le pouvoir devient personnel et non institutionnalisé (Ngandu, 2018).

Selon Bemba et Mbaya (2015), dans leur analyse des structures et du pouvoir au sein des églises de réveil en République Démocratique du Congo, cette faible institutionnalisation est symptomatique d'une gouvernance religieuse échappant à tout contrôle démocratique ou mécanisme institutionnel formel. Ils soulignent que dans un tel contexte, l'église devient davantage une entreprise personnelle qu'une institution au service de la collectivité. Cela compromet non seulement la transparence, mais aussi la crédibilité de l'église au sein de la société.

En somme, la faible institutionnalisation des églises de réveil à Kinshasa, caractérisée par une concentration excessive du pouvoir entre les mains des pasteurs et une gestion opaque des ressources,

impacte profondément leur fonctionnement interne. Cette situation nuit également à leur crédibilité et à leur influence sociale. Ce modèle de gouvernance, centré sur l'enrichissement personnel et le contrôle total des affaires ecclésiastiques, relègue souvent au second plan la mission spirituelle et sociale des églises.

3. La responsabilité de l'Etat face aux conflits de succession. 1. La non-intervention de l'Etat : L'absence de régulation des pratiques conflictuelles

Bien que la Constitution de la République Démocratique du Congo (2006), en son article 8, garantisse la liberté de culte et la séparation entre les institutions religieuses et l'Etat, l'Etat congolais adopte une posture de passivité préoccupante lorsqu'il s'agit de gérer les conflits internes au sein des églises de réveil, notamment ceux liés à la succession des leaders religieux. Cette absence d'intervention est d'autant plus alarmante face aux pratiques autoritaires et à la gestion opaque observées dans certaines de ces institutions. Bien que la législation protège la liberté religieuse, elle ne propose aucun mécanisme adapté pour réguler la gestion interne des églises ou encadrer les modalités de succession des leaders spirituels (Kabasele, 2017).

Les conflits successoraux, souvent alimentés par des rivalités familiales et des enjeux économiques, prennent fréquemment une ampleur sociale et politique significative, menaçant la stabilité des communautés religieuses et, parfois, perturbant l'ordre public (Mabiala, 2020). Cependant, l'Etat, en se limitant à considérer ces conflits comme des affaires internes, perpétue une dynamique où les pratiques autoritaires et les gestions opaques prolifèrent. En conséquence, les fidèles et les pasteurs dissidents se retrouvent souvent sans recours face aux abus (Ndala, 2019). L'Etat, en adoptant une posture de neutralité, ne joue pas son rôle de régulateur, ce qui contribue à l'inefficacité de la gestion des conflits. Des scènes de

violence entre partisans de pasteurs rivaux au sein de certaines églises, particulièrement à Kinshasa, perturbent régulièrement l'ordre public. Ces affrontements ne sont pas de simples incidents anecdotiques ; ils révèlent une réalité plus profonde où la quête de pouvoir des pasteurs s'apparente parfois davantage à des stratégies politiques qu'à des démarches spirituelles. La recherche effrénée de reconnaissance, d'influence et de richesse pousse certains leaders religieux à adopter des pratiques de leadership qui rappellent les dynamiques politiques, où la devise tacite semble être : « Ote-toi de là que je m'y mette. »

Cette dynamique de rivalités internes et de luttes de pouvoir mêle intérêts matériels et spirituels, souvent au détriment de la paix sociale. L'honneur et le profit deviennent des motivations premières, contribuant à des conflits internes de plus en plus fréquents et déstabilisants.

Dans ce contexte, il est impératif que l'Etat dépasse sa posture d'indifférence. Les perturbations de l'ordre public causées par ces conflits successoraux ne relèvent pas uniquement du domaine religieux : elles posent aussi des questions sur la responsabilité de l'Etat dans ses missions régaliennes. En tant que garant de la stabilité sociale et de la sécurité publique, l'Etat doit intervenir pour prévenir les violences et maintenir l'ordre, quelles que soient les institutions concernées (Bobbio, 2022). L'absence d'intervention de l'Etat crée un vide juridique et institutionnel qui exacerbe les tensions, menace la stabilité sociale et érode la confiance des citoyens envers les autorités publiques.

Cette problématique dépasse le seul domaine religieux pour devenir un véritable défi pour l'Etat de droit. L'absence d'un cadre juridique clair pour encadrer les pratiques internes des églises, en particulier celles aussi influentes que les églises de réveil à Kinshasa, expose l'Etat à une fragilité institutionnelle. Les conflits successoraux, laissés sans encadrement, favorisent l'émergence d'un

environnement instable qui peut rapidement déborder le cadre religieux pour affecter l'ensemble de la société.

Les fidèles, souvent manipulés ou incités à s'impliquer dans ces luttes de pouvoir, peuvent être entraînés dans des affrontements violents qui perturbent l'ordre public et menacent l'harmonie sociale (De Sardan, 1999). Dans ce contexte, l'Etat est confronté à une double responsabilité : garantir la liberté de culte tout en maintenant l'ordre public et la stabilité des institutions (Weber, 1972). Une intervention ferme et proactive des autorités congolaises est nécessaire pour prévenir les crises sociales d'ampleur. Cela pourrait inclure la mise en place d'un cadre juridique précis régissant les relations entre autorités religieuses et communautés, ainsi que les modalités de succession des leaders spirituels (Berteaux, 2005).

Un autre défi majeur réside dans le maintien de la séparation entre les sphères religieuse et politique. Bien que l'Etat garantisse la liberté de culte, il doit veiller à ce que les églises ne deviennent pas des instruments de manipulation politique ou de clientélisme religieux. L'influence politique et économique exercée par certains pasteurs peut les transformer en relais politiques, alimentant des rivalités qui divisent la société (Lemarchand, 2003). Pour résoudre ce problème, l'Etat pourrait introduire des dispositifs rigoureux de régulation de la gestion interne des églises, incluant des processus de surveillance et de résolution des conflits, afin d'assurer un fonctionnement plus transparent et équitable.

La gestion des conflits successoraux au sein des églises de réveil à Kinshasa dépasse largement les affaires internes des communautés religieuses. Ces conflits soulèvent des enjeux majeurs pour la responsabilité de l'Etat dans le maintien de l'ordre public et la régulation des institutions religieuses. Une intervention ferme et proactive est essentielle pour prévenir les violences et garantir que les églises ne deviennent pas des foyers de tensions sociales et politiques. En régulant efficacement ces institutions, l'Etat pourrait non

seulement préserver la liberté religieuse, mais aussi renforcer la stabilité et la cohésion sociale en limitant les dérives autoritaires et en consolidant l'autorité publique (Ravot, 2017).

3.2. Les enjeux politiques sous-jacents : l'aspect politique des conflits de succession

Les conflits de succession au sein des églises de réveil ne se limitent pas à des luttes internes d'ordre spirituel ou administratif. Ils sont souvent imprégnés d'enjeux politiques et économiques sous-jacents. Dans certains cas, le pasteur, en raison de son charisme et de son influence sociale, devient un acteur clé des dynamiques politiques locales (Bashizi, 2022). Il peut bénéficier de ressources matérielles considérables, renforçant ainsi sa position au sein de la communauté et même au-delà. Ce pouvoir économique et social se transforme parfois en un levier de pression, notamment lors des élections locales ou dans les relations avec les autorités politiques.

En l'absence de régulation claire, l'Etat permet indirectement à ces églises, souvent perçues comme des instruments de clientélisme religieux, de jouer un rôle dans la manipulation des masses et le soutien à certaines forces politiques (Mbaya, 2021). La relation entre le pouvoir religieux et le pouvoir politique, bien que souvent implicite, génère des tensions pouvant être atténuées par une régulation stricte de la gestion interne des églises. Ces tensions s'intensifient particulièrement lorsque les conflits successoraux se transforment en affrontements entre factions opposées. Ces factions, parfois soutenues par des acteurs politiques extérieurs en quête de légitimité ou cherchant à renforcer leur position, contribuent à exacerber les divisions internes.

Cette situation souligne la complexité de la relation entre l'Etat et les églises, souvent caractérisée par un manque de cadre réglementaire clair. En l'absence de règles strictes, ces institutions religieuses peuvent devenir des outils de manipulation politique, en

particulier pendant les périodes de campagnes électorales en République Démocratique du Congo. Dans ce contexte, les politiciens exploitent l'influence des pasteurs pour capter les votes des fidèles. Les dérives sont nombreuses : promesses fallacieuses faites aux pasteurs et à leurs communautés, manipulations des fidèles, ou encore tensions accrues lorsque les politiciens échouent à tenir leurs engagements.

Ces interactions ambiguës entre le pouvoir politique et le pouvoir religieux engendrent souvent des tensions qui pourraient être réduites par une régulation stricte et adaptée. Une gouvernance plus transparente et plus équitable des églises permettrait d'apaiser ces frictions. Les conflits successoraux dans les églises de réveil, amplifiés par des intérêts politiques extérieurs, montrent comment des rivalités internes peuvent évoluer en confrontations de grande ampleur.

Comme le montre cette analyse, l'interaction non régulée entre l'Etat et les églises contribue à renforcer les luttes de pouvoir internes et les divisions au sein de ces institutions. Une régulation rigoureuse et proactive pourrait non seulement atténuer ces tensions, mais également stabiliser les églises en les protégeant des influences politiques néfastes, tout en préservant leur rôle spirituel et social.

4. La nécessité d'une intervention de l'Etat : propositions pour une meilleure régulation et gouvernance

Face à la désorganisation et aux conflits internes qui caractérisent certaines églises de réveil, une intervention de l'Etat s'impose pour garantir une régulation adéquate et prévenir les dérives autoritaires.

Le premier axe d'intervention devrait porter sur l'institutionnalisation des structures internes des églises, en les

incitant à adopter des statuts clairs et des mécanismes de gouvernance démocratiques (Mwema, 2019). Cela inclut notamment l'élaboration de règles précises sur la succession des pasteurs et l'instauration de procédures transparentes pour la gestion des ressources financières et matérielles.

De plus, l'Etat pourrait renforcer les mécanismes de contrôle des associations religieuses en veillant au respect rigoureux des lois en vigueur, telles que celles régissant l'enregistrement des églises et leur gouvernance interne (Nlandu, 2020). Une obligation pour les églises de rendre publiques leurs ressources financières et leurs pratiques de gestion contribuerait à limiter les abus de pouvoir et les dérives sectaires, tout en favorisant la transparence.

Il est également crucial que l'Etat établisse un cadre légal facilitant la résolution des conflits internes. Cela pourrait se faire par le biais de mécanismes de médiation professionnelle ou de procédures judiciaires adaptées, spécifiquement conçues pour gérer les conflits successoraux (Kabuya, 2016).

Par ailleurs, l'Etat devrait encourager les églises de réveil à adopter des pratiques de gouvernance plus inclusives. Cela impliquerait de favoriser la participation active des fidèles dans les décisions clés concernant la gestion et l'avenir de leurs communautés religieuses. Une telle approche contribuerait à renforcer la crédibilité des institutions religieuses tout en diminuant les tensions internes et en évitant la formation de nouvelles discordes.

L'Etat congolais doit également adopter une posture anticipative dans la régulation des églises de réveil, en promouvant leur institutionnalisation et en améliorant leur gouvernance. La mise en place de mécanismes de contrôle stricts et de règles de gouvernance transparente ne permettrait pas seulement de prévenir les conflits successoraux, mais aussi de garantir une gestion équitable des ressources et des pouvoirs au sein de ces églises (Mukendi,

2024). Cette régulation offrirait une meilleure stabilité, permettant aux églises de se développer dans un cadre éthique et respectueux des principes démocratiques.

Axes d'action proposés

Pour remédier à la situation actuelle, plusieurs mesures doivent être envisagées :

1) Révision des textes législatifs :

Les lois existantes, notamment l'ordonnance-loi n° 81-002 de 1981 et la loi n° 004/2001, doivent être actualisées pour intégrer des mécanismes spécifiques régulant les conflits successoraux au sein des églises, tout en préservant la liberté religieuse.

2) Réorganisation des structures des églises :

L'Etat devrait encourager la création de statuts clairs et d'organes de gouvernance diversifiés afin de garantir transparence et responsabilité, et de réduire la centralisation excessive du pouvoir autour de figures charismatiques.

3) Intervention minimaliste mais efficace :

L'Etat doit veiller à ce que les conflits internes ne perturbent pas l'ordre public, en désignant, si nécessaire, des médiateurs religieux ou des organes spécialisés pour accompagner les églises dans la gestion de ces conflits.

4) Surveillance discrète de l'influence sociale et politique :

L'Etat pourrait surveiller l'impact social et politique des églises afin d'éviter que leurs rivalités internes ne dégénèrent en conflits affectant la stabilité locale.

5) Régulation de la transparence financière :

Des règles strictes de transparence financière devraient être instaurées pour prévenir les abus et assurer une gestion responsable des ressources.

6) Partenariat entre l'Etat et les églises :

Un cadre de collaboration, sans ingérence dans les affaires

internes, pourrait être mis en place pour encadrer les processus de gestion et de succession, et sensibiliser les leaders religieux à la structuration formelle de leurs institutions.

7) Poursuite des recherches sur les causes profondes des conflits :

Des études approfondies sur des problématiques telles que l'hérédité du pouvoir et la centralisation autour de figures charismatiques permettraient de mieux comprendre l'impact de ces dynamiques sur la gestion des églises et leurs relations avec l'Etat.

Conclusion

En conclusion, la question de la responsabilité de l'Etat congolais face aux conflits de succession au sein des églises de Réveil à Kinshasa soulève un dilemme complexe entre la préservation de la liberté religieuse et le maintien de l'ordre public. Bien que la Constitution de la République Démocratique du Congo garantisse cette liberté ainsi que la séparation entre l'Etat et les églises, la gestion des conflits successoraux met en lumière des failles dans la régulation et l'encadrement de ces dynamiques. L'absence de structures internes bien définies, ainsi que l'inaction de l'Etat face aux tensions liées à la succession, créent un terrain propice aux dérives autoritaires, souvent alimentées par des enjeux politiques et économiques.

Pour garantir la stabilité des églises de Réveil et leur pérennité dans la ville de Kinshasa en RD Congo, il devient capital que l'Etat adopte une approche plus dynamique et/ou préventive, en encourageant une structuration institutionnelle claire au sein de ces églises. Il est nécessaire d'instaurer des mécanismes de régulation adaptés, de promouvoir des pratiques de gouvernance démocratique,

et d'assurer une transparence dans la gestion des ressources financières et matérielles.

Une telle intervention de l'Etat permettrait non seulement de prévenir les conflits successoraux, mais aussi de créer un environnement religieux respectueux des principes démocratiques et de l'ordre public, tout en préservant l'autonomie des églises.

Bibliographie

- Bashizi, T. (2022). *Le rôle politique des leaders religieux en RDC*. Editions du Congo.
- Bediako, K. (1995). *Christianity in Africa: The Renewal of a Non-Western Religion*. Edinburgh University Press.
- Bemba, P. & Mbaya, D. (2015). *Structures et pouvoir au sein des églises de réveil en République Démocratique du Congo*. Editions Karthala.
- Bertaux, D. (2005). *L'Etat et ses institutions : la régulation du religieux dans les sociétés contemporaines*. Paris : L'Harmattan.
- Bobbio, N. (2022). *La théorie de l'Etat*. Paris : Editions de l'Université de Bruxelles.
- Constitution de la République Démocratique du Congo (2006).
- De Sardan, J. (1999). *La gestion de la corruption dans les sociétés africaines*. Paris : Karthala.
- Dufresne, V. (2017). *Les enjeux sociaux des églises de réveil en Afrique centrale : Le cas de la RDC*. Editions Karthala.
- Ela, J. M. (1986). *L'Eglise et l'Etat au Cameroun : Essai sur l'évolution du christianisme au Cameroun* (2e éd.). Paris : L'Harmattan.
- Gifford, P. (1998). *African Christianity: Its Public Role*. Indiana University Press.
- Kabasele, A. (2017). *La régulation des associations religieuses en RDC*. Presses de l'Université de Lubumbashi.
- Kabuya, K. (2016). *La médiation des conflits internes dans les églises de Réveil*. Editions Universitaires de Kinshasa.
- Kimbembe, G. (2020). *La gouvernance des églises de réveil en République Démocratique du Congo : Une analyse des conflits internes et des*

stratégies de leadership. *Cahiers d'études religieuses et sociétales*, 13(2).

- Lemarchand, R. (2003). *Politique et religion en Afrique : Entre clients et seigneurs*. Paris : Editions de la Découverte.
- Loi n° 004/2001 du 20 juillet 2001 portant dispositions générales applicables aux associations sans but lucratif et aux établissements d'utilité publique en RD Congo.
- Mabiala, C. (2020). *Les enjeux économiques des conflits de succession religieuse*. Editions du Fleuve.
- Mbaya, p. (2021). *Le clientélisme religieux et le pouvoir en RDC*. Editions Universitaires de Kinshasa.
- Mbiti, J. S. (1990). *African Religions and Philosophy* (2nd ed.). Heinemann.
- Mbokolo, E. (2020). *La gouvernance des églises de réveil en Afrique Centrale*. Paris : L'Harmattan.
- Mukendi, L. (2024). *Les défis de la gouvernance des églises de Réveil*. Presses de l'Université de Kinshasa.
- Mwema, J. (2019). *L'institutionnalisation des églises en RDC*. Editions du Soleil.
- Ndala, S. (2019). *Les tensions internes dans les églises de Réveil*. Editions des Tropiques.
- Ngandu, J. (2018). *Les dérives des églises de réveil : Pouvoir et manipulation*. Presses universitaires de Kinshasa.
- Nlandu, B. (2020). *La transparence financière dans les associations religieuses*. Presses de l'Université de Kinshasa.
- Olupona, J. K. (2002). *African Religions: A Very Short Introduction*. Oxford University Press.
- Ravot, J. (2017). *Gouvernance et légitimité en Afrique postcoloniale*. Paris : Karthala.

Weber, M. (1972). *Essai sur la bureaucratie et la gouvernance politique*. Paris : Gallimard.

Wilson, B. (2007). *Religion in Sociological Perspective*. Oxford University Press.

L'actualité de la pensée de Simon Kimbangu à l'aune de la gouvernance et du développement de la RDC

par Yves Binga Mabandu

Resumé

Plus de soixante-dix ans après la disparition physique de Simon Kimbangu, précurseur du nationalisme congolais, dans des conditions tragiques et injustes l'actuelle génération tarde à suivre ses enseignements. Elle peine à s'approprier ses idées pour la libération de la race noire, qui demeure dominée jusqu'à ce jour. Il est impératif que la jeunesse congolaise et africaine se saisisse des enseignements de cet illustre visionnaire pour en faire le socle des nouvelles sociétés en Afrique. Ces enseignements constituent, en effet, un fondement philosophique et idéologique essentiel dans la lutte contre l'assujettissement de l'homme africain. Ils nourrissent son éveil de conscience et sont le ferment de son autodétermination.

Cet article se propose d'explorer l'influence de la pensée de Simon Kimbangu, prophète et figure emblématique de la résistance congolaise, sur l'amélioration des schèmes de gouvernance en République Démocratique du Congo. Il s'agit de réfléchir à la manière dont cette pensée peut contribuer à conduire le pays vers son émergence et son développement. En mettant en lumière les principes et les valeurs prônés par

Simon Kimbangu, l'article examine comment ces éléments peuvent façonner une vision renouvelée de la gouvernance en RDC. Une analyse critique est également proposée pour évaluer la pertinence de cet héritage dans le contexte actuel du pays.

Mots-clés : Simon Kimbangu, Gouvernance, Développement, RDC, Héritage

Introduction

Il existe, dans l'histoire d'un peuple, des hommes qu'il est impossible de ne pas évoquer en raison de leur contribution significative à l'appréhension et à la construction de leur nation.

A travers tous les continents, des personnalités aux fonctions sociales diverses (politiques, religieuses, militaires, universitaires, intellectuelles, etc.) ont joué un rôle déterminant dans l'émergence, le développement et le succès des Etats. Ces figures emblématiques incarnent les luttes et les aspirations de leur temps. Souvent incompris de leur vivant, ces précurseurs laissent une empreinte indélébile dans l'histoire de leurs nations.

En Afrique, ce processus a principalement été mené dans le cadre des mouvements nationalistes, qui ont conduit à l'indépendance des Etats. La République Démocratique du Congo (RDC) s'est inscrite dans cette logique pour se libérer du joug colonial et bâtir un Etat moderne au cœur de l'Afrique. Ce processus s'est réalisé grâce à plusieurs personnalités et leaders devenus les « pères bâtisseurs » de la nation congolaise moderne. Comme le souligne Kabuya Lumuna Sando (2002, p. 11), ces figures historiques sont « les ancêtres d'un Etat appelé à un long et puissant avenir. Certains représentent la continuité et la présence intemporelle de l'Etat qui regroupe et qui organise une nation dynamique et fière de sa solidarité! Leur histoire

se confond désormais avec l'histoire de tout le peuple congolais » (Obenga, 2014, p. 51).

Parmi ces figures emblématiques, Simon Kimbangu, prophète et symbole de la résistance congolaise, occupe une place centrale. L'héritage de Simon Kimbangu devrait jouer un rôle prépondérant dans les schémas de gouvernance en République Démocratique du Congo. En effet, ses pensées et ses actions ont profondément influencé l'histoire et la culture du pays, laissant un héritage qui continue de résonner dans la conscience collective congolaise. À travers ses principes de justice, d'égalité et de solidarité, Simon Kimbangu a incarné un idéal de gouvernance basé sur la lutte contre l'oppression et l'injustice, ainsi que sur la promotion de la paix et de la réconciliation.

Cette réflexion explore la manière dont la pensée de Simon Kimbangu peut façonner les fondements de la gouvernance en RDC et examine les perspectives pour son intégration dans les pratiques politiques contemporaines.

Cependant, la situation socio-économique de la RDC reste marquée par un retard de développement. La gouvernance post-indépendance a montré ses limites, plongeant la population congolaise dans un désarroi sans précédent. Les modèles de gouvernance proposés ont souvent exacerbé les inégalités et maintenu le pays dans la misère. Pourtant, les idées de Simon Kimbangu offrent un cadre novateur et pertinent pour penser le développement et la gouvernance.

Cette étude vise à sensibiliser le peuple congolais à l'actualité de la pensée de Simon Kimbangu en tant qu'héritage et source d'inspiration. Elle encourage les Congolais à s'approprier cet héritage afin de bâtir une nation moderne, en consolidant les acquis obtenus au prix de lourds sacrifices. Ce processus implique de prendre appui sur

les enseignements, les actions et le vécu de Simon Kimbangu pour construire une société résiliente et solidaire.

La démonstration de la pertinence de la pensée de Simon Kimbangu en tant que modèle de référence pour la gouvernance en RDC s'appuie sur des observations directes et des analyses documentaires de la réalité congolaise.

Structurée autour d'une introduction et d'une conclusion, cette réflexion s'organise en trois parties principales. Le premier point aborde le contexte de l'émergence de la pensée du Prophète Simon Kimbangu, retraçant ses origines et son influence dans un cadre colonial hostile. Le deuxième démontre Simon Kimbangu comme précurseur du nationalisme congolais et éveilleur des consciences nationales, en mettant en lumière son rôle dans la lutte pour l'émancipation collective. Enfin sera faite l'analyse de la pensée de Simon Kimbangu à travers une grille marxiste, en proposant des pistes pour intégrer ses idées dans les pratiques démocratiques modernes et améliorer la gouvernance, prélude au développement.

1. Contexte de l'émergence de la pensée du Prophète Simon Kimbangu

Très engagé dans son époque, Simon Kimbangu était également en avance sur son temps. Il entrevoyait des horizons vastes et prometteurs qui l'ont projeté au-devant de la scène sociale, religieuse, politique et historique de son peuple. À travers son prophétisme, il a marqué son époque et continue d'influencer la société congolaise plus de 70 ans après sa disparition.

Ses enseignements et actions, perçus comme subversifs par le pouvoir impérialiste malgré leur caractère non violent, ont jeté les bases d'un éveil des consciences. Près de quatre décennies avant l'indépendance de la RDC, il inculquait déjà à ses adeptes le sens du

combat face aux enjeux coloniaux. Son discours, profondément intériorisé, a engendré un mouvement de résistance inégalé dans cette partie du monde. Il a non seulement combattu la colonisation belge mais a également suscité un fort sentiment d'identité et d'appartenance parmi les autochtones.

Un regard rétrospectif sur l'ère précoloniale et coloniale révèle que le peuple congolais a traversé une lutte prolongée contre des souffrances physiques et morales. Ces luttes, marquées par deux grands bouleversements – la traite négrière et la colonisation (Mpiana Tshitenge 2010, p 9) – reflètent les formes les plus virulentes d'exclusion pratiquées par les Européens envers les Africains, suivi par l'exclusion de toutes les instances de commandement et de jouissance des dividendes économiques de la colonie au profit exclusif des étrangers, le contact entre les peuples noirs d'Afrique et les colons a radicalement transformé leur destinée, brisant leur quiétude ancestrale. Cette intrusion s'est manifestée par l'imposition de divers éléments historiques, géographiques, culturels, religieux, techniques, économiques et politiques.

Dans l'histoire moderne – pour reprendre les mots d'Obenga (2014, p. 54) – entre le XIV^e et le XX^e siècle, aucune race ni aucun peuple n'a autant souffert que la race noire et le peuple africain dans ses rapports avec l'Occident. La longue et terrible souffrance de l'homme noir, sur le continent et dans les diasporas, témoigne de la violence exercée par l'Occident.

Jean-Paul Sartre (cité par Obenga) surenchérit en affirmant que ces six siècles de malheur absolu ont vu l'institution par l'Occident d'une « constitution du mépris » dans ses relations avec l'Afrique noire. Ce mépris fut institutionnalisé à travers des codes noirs esclavagistes et des codes indigènes colonialistes.

Les habitants du bassin du fleuve Congo, christianisés en grande partie par leur rencontre avec la métropole, ont opposé

diverses formes de résistance à l'appropriation de leurs ressources naturelles par le système colonial : portugais en Angola, français au Congo-Brazzaville, et belge en République Démocratique du Congo. Cette résistance a donné naissance à des mouvements originaux, variés, et portés par des figures emblématiques en Afrique comme à l'étranger. Parmi ces mouvements, on peut citer le panafricanisme, la négritude d'Aimé Césaire, le consciencisme du président Kwame Nkrumah et les mouvements messianiques, dont les plus significatifs furent : le Kimbanguisme, le Mwana Lesa et le Kitawala.

Le Kimbanguisme, incarné par la figure charismatique de Simon Kimbangu, dépasse la simple réaction à la domination coloniale. Ce mouvement possède une dimension originale, excédant son contexte d'émergence, bien qu'il soit apparu à un moment de grandes crises dans la colonie belge. Entre 1885 et 1921, le Congo était marqué par des épidémies, une économie de prédation écrasante, une oppression politique et religieuse, et des relations humaines discriminatoires fondées sur la race, comme l'a décrit Tshungu Bamesa (2014).

La mission de Simon Kimbangu, inspirée par une vision divine, s'inscrit dans un combat plus large mené par de grands esprits africains. Ces derniers proposaient non pas des solutions de compromis, mais une rupture radicale avec les manœuvres occidentales qui, depuis près de dix siècles, maintenaient l'Afrique dans un état de domination. Simon Kimbangu partageait la conviction que « le salut de l'Afrique noire ne peut venir que des Africains eux-mêmes » : des leaders politiques, des élites intellectuelles et spirituelles, des masses paysannes et ouvrières, ainsi que de la jeunesse africaine.

Le développement et le bonheur de l'Afrique doivent rester une affaire des Africains. Mukaba Mbutu (2014, p. 71) souligne l'importance d'un développement autocentré, conçu par la population

elle-même et ancré dans ses propres valeurs, à l'opposé des modèles imposés par des institutions comme la Banque Mondiale ou le FMI.

Dans ce contexte, la pensée nationaliste révolutionnaire de Simon Kimbangu s'aligne sur ces idéologies africaines tout en s'en distinguant. Sa vie prophétique et messianique est intimement liée à la condition très déplorable de l'homme noir au XIX^e siècle.

Simon Kimbangu militait pour une réhabilitation totale de l'homme noir, ce qui le rapproche du panafricanisme, de la négritude et du consciencisme. Toutefois, il est unique en tant que prophète des Noirs, non seulement d'Afrique mais aussi de la diaspora mondiale Ndaywel (2008, p. 106). Son message d'amour, de charité et de la solidarité transcende les solidarités villageoises ou tribales (Tshungu, 2014, p. 113) pour rencontrer les aspirations les plus profondes de l'âme noire.

2. Précurseur du nationalisme congolais et éveilleur des consciences nationales

L'avènement de Simon Kimbangu et de son mouvement dans le Bas-Congo représente un tournant décisif dans l'histoire coloniale belge. Son émergence sur la scène politico-religieuse a ébranlé l'édifice colonial et initié une prise de conscience des colonisés, les incitant à affirmer leur identité propre (Bembo, 2019, p. 2).

Dès 1921, Simon Kimbangu prononce le mot « KIMPUANZA » (indépendance), marquant le début d'un combat difficile qu'il mènera jusqu'au sacrifice ultime.

Selon Bongeli (2014, p. 98), Kimbangu identifie la colonisation mentale comme la forme la plus subtile d'asservissement.

De sa part Mabika Kalanda (1967, pp. 185-185) résume l'essentiel de son message prophétique :

- La toute-puissance divine, qui s'est manifestée au Congo par le prophète Simon Kimbangu,
- Une mission divine visant à libérer les Congolais du joug étranger,
- La foi chrétienne comme moyen d'acquérir puissance personnelle et force matérielle,
- La dénonciation des dangers physiques et métaphysiques menaçant la race noire,
- La confiance en soi des Congolais et l'affirmation du caractère temporaire des épreuves,
- Une critique des déviations du protestantisme et du catholicisme, et l'exaltation d'une Eglise du Saint-Esprit spécifiquement noire.
- Le message insiste sur le caractère original de la nouvelle Eglise des noirs : c'est l'Eglise du saint Esprit ;

En effet, toute cette littérature résumant la pensée et le message messianique de Kimbangu doit être vu et pris comme le levain du nationalisme et de l'éveil des consciences congolais voire même africain dans la mesure où l'émancipation de l'homme noir en général, et des congolais en particulier sous un fond de la décolonisation entrevoyait et embrasait le destin de toute la race noire, comme l'a reconnu le rapport d'enquête administrative sur les faits et incidents du 17 mai 1921. A ce sujet, le rapport dit : il est nécessaire de combattre Kimbangu parce que la tendance de son mouvement est « pan-nègre » (Tshungu, 2014, p. 112).

Prenant en charge les souffrances et les aspirations populaires, Simon Kimbangu livra un message de paix, d'émancipation et d'affirmation, en prêchant un évangile d'amour et de solidarité universels ; évangile doublé d'une morale sans concession et axé sur le vécu d'une spiritualité chrétienne authentique. Outre le message

religieux, ce dernier livra en même temps un message d'émancipation politique clair et ferme, à ce sujet, il disait : « le pays, oui le pays changera. En vérité les apôtres de cette idée se lèveront au jour assigné par le Sauveur. Les Blancs ont le signe de l'autorité mais ils n'ont plus l'autorité. Le pouvoir nous appartient désormais, il ne leur appartient plus » (Tshungu, 2014, p. 112).

Simon Kimbangu, un nouveau Marx en Afrique

La lutte du prophète Simon Kimbangu est à situer dans la littérature Marxiste comme faisant parti de la lutte des classes sociales où il y a d'une part la bourgeoisie (les impérialistes) qui tient à exploiter lamentablement l'Afrique, et d'autre part, le prolétariat constitué par une grande masse d'autochtones captivée à sa propre terre à faire des corvées. Son message de subversion et de salut semble continuer à travailler en profondeur plus ou moins une portion de la société congolaise éveillée et gagnée à sa vision marxiste d'un nouveau monde qu'il « n'hésite pas à proclamer haut et fort, avec une tranquille certitude, des choses que, de mémoire d'homme, les gens de ce pays n'avaient jamais entendu : au jour fixé par le Seigneur, disait-il, les blancs deviendront des Noirs et les Noirs deviendront des Blancs! » (M'Bokolo, 1977 p. 36). Cette déclaration franche et tranchante a vision eschatologique ressemble à celle de Karl Marx et Friedrich Engels parlant des classes sociales de son époque quand ils les invitaient en ce terme : « Prolétaires de tous les pays, unissez-vous »¹. Les communistes se refusent à masquer leurs opinions et leurs intentions. Ils proclament ouvertement que leurs buts ne peuvent être atteints que par le reversement violent de tout l'ordre social passé. Que les classes dirigeantes tremblent devant une révolution communiste ! Les prolétaires n'ont rien à y perdre que leurs chaînes. Ils ont un monde à gagner. C'est cette situation ressemblante

¹Lire le Manifeste du parti communiste écrit par Karl Marx et Friedrich Engels, 1848.

qu'Elikia M'bokolo tente de démontrer en soulignant qu'on parlait ainsi à cette époque : on ne parlait pas des personnes, on parlait des couleurs des personnes ; les hommes n'étaient plus des hommes, les femmes n'étaient plus des femmes, tous étaient devenus des couleurs. « Les Blancs », c'est-à-dire les Européens, les colonisateurs, qui s'étaient partagés l'Afrique Centrale et avaient émietté le pays Kongo, qui contrôlaient toutes les richesses du Congo, qui avaient accumulé dans leurs mains la puissance politique et administrative, qui se croyaient établis ici à perpétuité. « Les Noirs », c'est-à-dire la foule anonyme des filles et des fils de cette terre, réduits à une sorte de nouvel esclavage (Mbokolo, 1977, p. 81).

Simon Kimbangu conforta son opposition contre l'occupation coloniale belge en demandant clairement à ses acolytes de ne plus payer l'impôt tout en argumentant en ces termes : « que les blancs envahisseurs, source des souffrances, s'en aillent... qu'on ne leur fasse plus de plantations. Qu'on ne leur vende plus d'amandes de palme. Qu'on déserte leurs industries... Qu'on rejette tous les insignes des Blancs... Que chacun abandonne le pagne de deuil et prenne le pagne blanc de la joie, de l'espérance... Les blancs doivent s'en aller... C'est le dernier impôt que nous payons(Mbokolo, 1977, p. 81)

L'on s'en perçoit clairement que Simon Kimbangu reste et demeure le premier éveilleur de conscience congolaise devant la situation précaire et inacceptable que vivaient et continuent à vivre, bien que par des méthodes tout à fait différentes, les noirs dans un système de domination capitaliste.

Sa pensée prophético-politique consiste à l'éveil et à la résistance pacifique face à une situation déshumanisante et démoralisante de l'homme, le noir, le prolétaire, le dominé par un autre homme de couleur différente, le blanc, le bourgeois, le dominant, référence faite à sa prédiction de la suprématie de la race noire sur la race blanche relevée ci-haut visant une certaine rupture en

vue de la libération du Congo du joug colonial. Cette libération de l'homme noir implique au moins deux choses essentielles comme le souligne Obenga Théophile (2014, pp. 54-55) :

D'abord une rupture radicale et définitive avec toutes les forces organisées qui visent la destruction ou la stagnation de l'Afrique, même si certaines élites intellectuelles et politiques africaines cultivent l'illusion de construire le bonheur des peuples africains avec l'aide de l'occident. Ensuite, la deuxième chose essentielle pour une véritable libération de l'homme noir est, cela va sans dire, un amour inébranlable de l'Afrique par les Africains pour construire la puissance politique, économique, scientifique et commerciale africaine. Si Simon KIMBANGU a donné un contour spirituel à cette lutte de libération, c'est justement pour hisser des aspirations des peuples africains dans la sphère d'un immense idéal de perfectionnement de l'humanité.

L'intégration de la pensée de Simon Kimbangu dans la gouvernance en RDC pourrait apporter des perspectives positives pour le pays. Voici quelques idées sur la manière dont cela pourrait se concrétiser:

- 1 Renforcer les valeurs de justice et d'égalité : en intégrant la pensée de Simon Kimbangu dans la gouvernance, les dirigeants pourraient mettre l'accent sur la justice sociale, l'égalité des chances et la lutte contre la corruption. Cela pourrait contribuer à réduire les inégalités et à promouvoir un développement plus inclusif pour tous les citoyens.
- 2 Promouvoir la paix, l'unité et la réconciliation : Simon Kimbangu prônait la paix, l'unité et la réconciliation entre les différentes communautés. En prenant en compte cet aspect dans la gouvernance, les dirigeants pourraient travailler à

apaiser les tensions ethniques et politiques qui divisent le pays et à promouvoir un dialogue constructif pour résoudre les conflits en vue d'un vivre ensemble harmonieux en gardant l'intégrité territoriale.

- 3 Renforcer la démocratie et la participation citoyenne : Simon Kimbangu croyait en la participation active des citoyens à la vie politique et sociale de leur pays. En considérant cette pensée dans la gouvernance, les dirigeants pourraient encourager une plus grande transparence, responsabilité et participation du peuple à son auto-détermination.

Conclusion

Au terme de cette étude, nous pouvons dire que les messages et les enseignements du prophète Simon Kimbangu sont à compter parmi les discours qui ont et continuent à révolutionner le monde !

Vu dans une perspective marxiste, les sociétés négro africaines sont un champ des compétitions sociales différenciées où les colonisateurs luttent à tout prix pour la conservation ontologique de leur domination sur les colonisés de manière à croître leur capital économique, social, culturel et symbolique. Toute tentative d'émergence, de révolte et d'éveil de conscience est vivement combattue et étouffée dans l'œuf. Cependant, la prise de conscience politique des congolais se manifeste tardivement suite au message convaincant qu'il ne cessait de proclamer à dessein !

Le mérite de Kimbangu tout comme du mouvement qu'il a créé demeure le « ferment » d'une prise de conscience politico-religieuse et d'un souci d'affirmation de l'identité propre des peuples noirs réduits en esclavage mais aussi d'avoir prôné la libération des congolais du joug des étrangers, d'avoir enseigné à ses membres la discipline morale, d'avoir livré avec beaucoup de succès le combat contre l'alcoolisme, la débauche et la polygamie pour préparer des

hommes qui devaient « surpasser tous les Blancs » et créer une jeunesse plus pure et plus efficace au service de la société politique.

Ainsi, Simon Kimbangu jetait les jalons pour l'édification d'un Etat congolais par les autochtones eux-mêmes sur la base des vraies valeurs morales et chrétiennes selon les préceptes divins. Il importe donc à notre génération--pour honorer le premier de la lignée des nationalistes Congolais--de s'approprier des acquis de son combat en vue de l'édification évidente du Congo de papa Simon Kimbangu, le transformant à la terre Promise, à un Pays où coule réellement le lait et le miel.

En conclusion, la pensée de Simon Kimbangu continue de jouer un rôle crucial dans les schèmes de la gouvernance en République Démocratique du Congo. Son engagement en faveur de la justice, de légalité et de la dignité humaine résonne encore aujourd'hui dans la conscience collective des Congolais. Les valeurs de paix, de solidarité et de lutte contre l'oppression qu'il a prônées restent des piliers essentiels pour la construction d'une société juste et équitable en RDC. Les dirigeants actuels et les citoyens du pays ont beaucoup à apprendre de l'héritage de Simon Kimbangu pour construire un avenir meilleur pour tous les Congolais. En s'inspirant de sa pensée et de ses actions, la RDC peut avancer vers une gouvernance plus transparente, inclusive et respectueuse des droits de l'homme. Simon Kimbangu demeure une figure emblématique dont l'héritage continue d'éclairer le chemin vers un Congo plus juste et prospère.

Bibliographie

- Balandier, G. (s.d.). *La Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*.
- Bathily, A. (2023). *Panafricanisme et renaissance africaine*. Consulté le 21 février 2023, sur <https://www.dri.gow.sn/files>
- Bembo Dilusiela, F. (2019). *Simon Kimbangu, L'histoire d'un héros national oublié*. Kinshasa : IRGES.
- Bongeli Yeikeloyaato, E. (2014). Simon Kimbangu et la construction de la nation congolaise : pour une lecture mythologique et superstitieuse. In *Simon Kimbangu, le prophète de la libération de l'Homme noir* (Tome I, pp. x-x). Paris : L'Harmattan.
- Kabuya-Lumuna Sando, C. (2002). *Histoire du Congo. Les quatre premiers présidents*. SECCO & CEDI.
- M'Bokolo, E. (1977). *Résistance et messianisme*. Agence de coopération culturelle et technique. Paris.
- Mabika Kalanda. (1967). *La remise en question : base de la décolonisation mentale*. Bruxelles : Remarques africaines.
- Marx, K., & Engels, F. (1848). *Le Manifeste du Parti Communiste*.
- Mélice, A. (2014). La portée politique du prophétisme : l'exemple du Kimbanguisme. In *Simon Kimbangu, le prophète de la libération de l'homme noir* (Tome I). Paris : L'Harmattan.
- Mpiana Tshitenge. (2010). Nationalisme, exclusions et crises politiques en RDC. In Makhily Gassama (Dir.), *50 ans après : quelle indépendance pour l'Afrique*. Paris : Philippe Rey.
- Mukaba Mbutu. (2014). *Economie et Développement*. Kinshasa : Ciedos.
- Ndaywel è Nzien, I. (2008). *Nouvelle Histoire du Congo. Des Origines à la République Démocratique du Congo*. Bruxelles-Kinshasa : Le CRI-Afrique.

- Nkrumah, K. (2009). *Le consciencisme* (Vol. 1). Paris : Présence Africaine.
- Obenga, T. (2014). La libération de l'homme noir. In *Simon Kimbangu, le prophète de la libération de l'homme noir* (Tome I). Paris : L'Harmattan.
- Senghor, L. S. (1976). Qu'est-ce que la négritude ? *Etudes françaises*, 3(1), 3–20. <https://doi.org/10.7202/036251ar>
- Tshungu Bamesa, M. (2014). Simon Kimbangu : éveilleur de conscience du peuple Congolais. In *Simon Kimbangu, le prophète de la libération de l'homme noir* (Tome I). Paris : L'Harmattan.

L'auto-gouvernance diplomatique de la R.D.Congo dans la gestion des ressources naturelles: enjeux et perspectives

par François Lokembo Mutshembe et René Okoko Tandjovu

Résumé

La République Démocratique du Congo possède des ressources naturelles abondantes, notamment ses vastes forêts tropicales et de nombreux minerais précieux, très recherchés dans le monde actuel. Cependant, la gestion de ces ressources soulève d'importants défis en termes de durabilité environnementale et de gouvernance. Cet article vise à examiner les dimensions de l'auto-gouvernance diplomatique en RDC dans le cadre de la gestion de ses ressources naturelles, en mettant en lumière les enjeux environnementaux tout en proposant, par la suite, quelques perspectives pour une gestion durable.

Abstract

The Democratic Republic of Congo boasts abundant natural resources, including vast tropical forests and valuable minerals. However, managing these resources presents significant challenges related to environmental sustainability and governance. This article explores the dimensions of the DRC's diplomatic self-governance concerning the management of its natural resources, shedding light on environmental issues and offering potential perspectives for improvement.

Introduction

La République Démocratique du Congo (RDC) est un pays doté de ressources naturelles abondantes et variées, mais leur gestion et exploitation sont marquées par de nombreux défis d'ordre politique, économique et environnemental. En tant que l'un des pays les plus riches au monde en ressources naturelles, la RDC joue également un rôle crucial dans la régulation climatique mondiale grâce à son immense bassin forestier. Cependant, cette richesse s'accompagne de défis majeurs liés à la durabilité et à la protection de l'environnement.

Dans le contexte actuel où la protection de l'environnement devient une priorité mondiale, la RDC se trouve confrontée à un dilemme : comment gérer ses ressources naturelles de manière durable tout en favorisant son développement économique ?

L'auto-gouvernance diplomatique, une approche basée sur l'autonomie des décisions prises par un Etat au niveau national et international, apparaît comme une réponse potentielle à ces multiples défis. Elle consiste à renforcer la souveraineté nationale tout en conciliant la gestion des ressources naturelles, le développement

économique et la préservation de l'environnement. Cette approche intègre les principes de la gouvernance environnementale et les théories du développement durable axées sur les approches anthropogéniques (Ostrom, 1990).

La richesse des ressources naturelles de la RDC

La RDC est l'un des pays les plus riches en ressources naturelles au monde. Elle possède une biodiversité unique, de vastes forêts tropicales, et des minerais stratégiques tels que le cobalt, le cuivre, l'or et le coltan. Environ 60 % de sa superficie est couverte par des forêts, constituant une source majeure de richesse. Cependant, l'exploitation de ces ressources, souvent marquée par des pratiques illégales, n'a pas toujours bénéficié aux populations locales ni à la protection de l'environnement (Institut de recherche en droits humains, 2018).

Les défis liés à l'exploitation des ressources en RDC

L'exploitation des ressources naturelles en RDC est souvent caractérisée par des pratiques non durables, entraînant :

- La déforestation massive ;
- La pollution de l'eau et de l'air ;
- Des conflits liés à l'accès aux ressources.

De plus, les multinationales jouent un rôle prépondérant dans l'exploitation des mines et des forêts, ce qui complique la régulation de ces activités au niveau national. Au lieu de contribuer à un développement équitable, cette exploitation engendre des inégalités, une dépendance économique accrue et des effets néfastes sur l'environnement.

L'auto-gouvernance diplomatique : concept et objectifs

1. Concept

L'auto-gouvernance diplomatique renvoie à la capacité de la RDC à assumer la responsabilité de la gestion de ses ressources naturelles en tenant compte des impératifs environnementaux. Contrairement à une gouvernance influencée par des acteurs externes, ce concept repose sur l'idée que le pays doit définir et appliquer ses propres politiques publiques tout en participant à une coopération internationale volontaire et équilibrée.

2. Objectifs

Dans le cadre de la gestion des ressources naturelles et de la protection de l'environnement, les principaux objectifs de l'auto-gouvernance diplomatique en RDC sont :

- 1 **Renforcer la souveraineté nationale** : Garantir que les décisions relatives aux ressources naturelles soient prises par les autorités congolaises sans ingérence étrangère.
- 2 **Favoriser une gestion durable** : Mettre en place des mécanismes rigoureux de régulation pour une exploitation des ressources qui respecte l'environnement.
- 3 **Promouvoir des partenariats équitables** : Négocier des accords internationaux qui tiennent compte des intérêts économiques et environnementaux du pays.
- 4 **Renforcer la gouvernance locale** : Impliquer les communautés locales, souvent les plus affectées par une mauvaise gestion des ressources, dans les processus de décision concernant leur environnement.

Les enjeux de l'auto-gouvernance diplomatique en RDC

1. Le défi de la gouvernance environnementale

La mise en place d'une gouvernance environnementale efficace constitue l'un des principaux enjeux de l'auto-gouvernance diplomatique en RDC. Le pays est confronté à une exploitation illégale des ressources naturelles, entraînant des conséquences environnementales graves. Par exemple, la déforestation est alimentée par l'agriculture industrielle et l'exploitation non réglementée du bois. Par ailleurs, le secteur minier contribue à la pollution des sols et des cours d'eau à cause de l'utilisation incontrôlée de produits chimiques.

Pour relever ce défi, la RDC doit mettre en place un cadre réglementaire strict encadrant l'exploitation des ressources naturelles et renforcer la surveillance de son application. Cela implique une meilleure formation des acteurs locaux et une lutte active contre les pratiques illégales.

2. Les relations internationales et les pressions extérieures

La RDC, riche en minerais stratégiques tels que le cobalt et le coltan, occupe une position centrale dans la géopolitique des ressources naturelles. Ces minerais sont essentiels pour la transition énergétique mondiale. Cependant, les intérêts des multinationales et des puissances étrangères exercent des pressions importantes sur les ressources du pays, souvent en contradiction avec ses besoins à long terme.

L'auto-gouvernance diplomatique pourrait permettre à la RDC de mieux négocier des accords internationaux équilibrés, favorisant ses intérêts économiques tout en respectant ses objectifs

environnementaux. Cela nécessite une diplomatie robuste et des capacités de négociation renforcées.

3. Le développement économique durable

La RDC doit trouver un équilibre entre exploitation des ressources et développement durable. Bien que les ressources naturelles soient une source de revenus considérable, leur mauvaise gestion engendre des déséquilibres économiques et sociaux.

Les revenus issus de ces ressources pourraient être réinvestis dans des infrastructures et des programmes de protection environnementale. La création d'un fonds national dédié à la transition écologique constituerait un outil stratégique pour accompagner ce changement.

4. L'exploitation des ressources naturelles

Le sous-sol congolais regorge de minerais tels que le coltan, le cuivre et le diamant, attirant d'importants investissements étrangers. Cependant, la surexploitation et les pratiques irresponsables dans l'extraction de ces ressources ont des impacts négatifs, notamment :

- Déforestation,
- Perte de biodiversité,
- Dégradation des sols.

Ces défis soulignent l'importance d'une exploitation durable et d'une régulation stricte (Global Witness, 2020).

5. Corruption et gouvernance

La corruption, liée à une mauvaise gouvernance, reste un obstacle majeur à une gestion efficace des ressources naturelles en RDC. *Transparency International* a signalé un faible niveau de

transparence dans les secteurs minier et forestier, ce qui complique les efforts de conservation (Transparency International, 2021).

Pour progresser, des réformes institutionnelles et une transparence accrue dans les opérations liées aux ressources naturelles sont nécessaires.

6. Droits des communautés locales

Les communautés locales, premières affectées par la gestion des ressources, sont des parties prenantes essentielles. Leur implication dans la prise de décision concernant leurs territoires est cruciale pour garantir la durabilité environnementale.

Des pratiques telles que les violations des droits fonciers ou l'absence de consentement préalable éclairé constituent des obstacles majeurs. La reconnaissance et l'intégration des droits des communautés sont indispensables pour une gouvernance inclusive (Bourgeois, 2018).

7. Contexte diplomatique

Pour réussir l'auto-gouvernance diplomatique, la RDC doit naviguer dans un environnement diplomatique complexe, marqué par des tensions géopolitiques et des intérêts conflictuels. Ces dynamiques exacerbent les difficultés locales, rendant plus difficile la mise en œuvre de politiques environnementales efficaces.

Perspectives de l'auto-gouvernance diplomatique en RDC

Les perspectives de l'auto-gouvernance diplomatique dépendent de plusieurs facteurs, notamment:

1. Renforcement des capacités institutionnelles

La RDC doit renforcer ses institutions en matière de gestion des ressources naturelles et de protection de l'environnement. Cela passe par des réformes législatives, un cadre réglementaire clair et des mécanismes de contrôle environnementaux robustes.

2. Transition énergétique

En tant que pays riche en ressources naturelles, la RDC peut jouer un rôle clé dans la transition énergétique mondiale. Une diplomatie proactive pourrait positionner la RDC comme un acteur majeur dans le développement des énergies renouvelables et l'exploitation responsable de ses ressources.

3. Coopération régionale

La gestion durable des ressources naturelles ne peut se faire sans coopération régionale. Une collaboration accrue avec les pays voisins sur des enjeux tels que la gestion des bassins fluviaux et des écosystèmes transfrontaliers pourrait avoir des effets bénéfiques.

4. Renforcement des capacités locales

La formation des acteurs locaux est essentielle pour assurer une gestion durable des ressources. Des programmes de sensibilisation et de formation pourraient aider à concilier les besoins économiques locaux avec les objectifs environnementaux.

5. Systèmes de gouvernance participatifs

La mise en place de systèmes de gouvernance participatifs, incluant les communautés locales, améliorerait la transparence et renforcerait la prise de décisions inclusives. Une plateforme de dialogue entre les gouvernements, les entreprises et les acteurs locaux

pourrait être bénéfique. (Gouvernance Environnementale en Afrique, 2019)

6. Intégration des normes internationales

La RDC doit aligner ses politiques sur les normes internationales en matière de biodiversité et de développement durable, notamment les Objectifs de Développement Durable (ODD) des Nations Unies. Des alliances stratégiques avec d'autres nations et ONG seront essentielles pour financer et soutenir ces efforts.

7. Promotion de l'économie verte

Le développement d'une économie verte, axée sur l'innovation et la durabilité, permettrait de créer des emplois tout en préservant les ressources naturelles. Cela inclut le développement de technologies propres et d'une agriculture durable (PNUD, 2019).

Conclusion

L'auto-gouvernance diplomatique de la République Démocratique du Congo (RDC) dans la gestion de ses ressources naturelles est un processus complexe mais indispensable pour assurer une exploitation durable et une protection efficace de l'environnement. Face aux défis environnementaux actuels et aux pressions extérieures exercées par les pays demandeurs, la RDC a l'opportunité de redéfinir sa place sur la scène internationale en conciliant développement économique et préservation écologique.

Pour relever ces défis, la RDC doit se doter d'une vision claire, soutenue par des réformes profondes et une diplomatie structurée, proactive et capable de défendre ses intérêts nationaux tout en s'inscrivant dans une dynamique mondiale de protection de la planète.

L'auto-gouvernance diplomatique constitue ainsi un levier crucial pour une gestion responsable et durable des ressources naturelles. Afin de répondre aux enjeux complexes liés à l'exploitation des ressources et à la préservation de l'environnement, une approche intégrée est nécessaire. Cette approche doit inclure l'implication active des communautés locales, des structures de gouvernance éclairées et transparentes et un engagement ferme dans des partenariats internationaux.

Avec une telle stratégie, la RDC dispose du potentiel pour devenir un modèle de gestion durable des ressources naturelles. Toutefois, atteindre cet objectif exige un engagement authentique envers la transparence, la durabilité et la responsabilité.

Bibliographie

- Bourgeois, A. (2018). La protection des droits des communautés locales dans la gestion des ressources naturelles en Afrique. *Revue Internationale d'Anthropologie*.
- Global Witness. (2020). *Le rapport sur le secteur extractif en R.D. Congo*. Global Witness Publishing.
- Gouvernance Environnementale en Afrique. (2019). *Renforcer les synergies entre les acteurs locaux et les gouvernements pour une gestion durable des ressources*. Rapport de recherche.
- Institut de recherche en droits humains. (2018). *La gouvernance des ressources naturelles en République démocratique du Congo*. Rapports et études.
- Ostrom, E. (1990). *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*. Cambridge University Press.
- Programme des Nations Unies pour le Développement (PNUD). (2019). *Rapport sur le développement durable en Afrique*.
- Sachs, J. D. (2015). *The Age of Sustainable Development*. Columbia University Press.
- Transparency International. (2021). *L'indice de perception de la corruption en RDC*. Transparency International.

L'apport des églises de réveil dans le développement socioéconomique des populations congolaises

par Malonga Kakose

Résumé

Depuis l'introduction des églises de réveil en République démocratique du Congo, bon nombre de chercheurs mettent en lumière les aspects négatifs de ces églises, tandis que peu d'entre eux s'intéressent à leurs contributions positives. C'est comme si ces églises ne jouaient aucun rôle dans l'élévation de l'homme congolais, tant sur le plan corporel que spirituel. Dans cette contribution, nous souhaitons mettre en avant la contribution des églises de réveil au développement socioéconomique des populations congolaises.

En dehors de leur mission première, qui est de lutter contre le paganisme, certaines églises de réveil s'efforcent d'aider les Congolais à s'épanouir matériellement pour assurer leur survie, notamment en créant des activités génératrices de revenus. On peut citer, par exemple, la création d'autoécoles, de centres informatiques, de centres professionnels, ou encore de centres de santé. Il convient de souligner qu'investir dans le développement humain constitue un levier crucial pour la survie d'une nation. En outre, certaines églises de réveil octroient des bourses d'études aux jeunes et fondent des écoles pour favoriser l'éducation de la jeunesse.

Pour mener à bien cette étude, nous avons conduit des investigations au sein de quinze églises de réveil de Kinshasa. L'observation directe ainsi que des entretiens individuels réalisés auprès des responsables de vingt églises de réveil et de cinquante adeptes ont permis de confirmer notre hypothèse : les églises de réveil ont un impact positif sur le développement socioéconomique des populations congolaises.

Introduction

Depuis l'introduction des églises de réveil en République démocratique du Congo (RDC), les publications à leur sujet mettent presque toujours l'accent sur leurs aspects négatifs. Peu d'écrits sont consacrés à leurs contributions positives. Pourtant, de nombreuses églises de réveil participent au développement socio-économique de la population congolaise, notamment dans l'éducation, avec la création d'écoles conventionnées. À cela s'ajoutent des centres de formation professionnelle, des orphelinats, et le soutien aux personnes vulnérables, comme les personnes âgées ou les prisonniers.

Peut-on alors affirmer que les églises de réveil participent au développement de la RDC ? Quels sont les secteurs dans lesquels leurs actions sont visibles ?

Avant l'introduction des églises de réveil, seules les églises traditionnelles, notamment l'Eglise catholique romaine et protestante, suivies des églises kimbanguistes et islamiques, appuyaient l'Etat dans plusieurs domaines vitaux. Cependant, certaines églises de réveil, en plus de leur mission d'évangélisation, ont intégré des projets de développement qui contribuent à améliorer les conditions de vie des populations.

Ainsi, dans cette contribution, nous allons d'abord présenter brièvement les églises de réveil en RDC. Ensuite, nous détaillerons les résultats de terrain concernant leur impact socio-économique.

1. Les églises de réveil en République démocratique du Congo

Définition et historique

L'église de réveil désigne le mouvement pentecôtiste qui a émergé en RDC à partir des années 1960-1970, dans le cadre d'un renouveau spirituel similaire à celui observé dans d'autres pays africains. Aujourd'hui, on estime qu'il existe entre 6 000 et 10 000 églises de réveil dans la seule ville de Kinshasa. À l'international, des églises fondées par des pasteurs congolais seraient également implantées en Europe, où elles se chiffrent à quelques milliers (Parlement européen, 2011).

Le christianisme en RDC

Avant l'émergence des églises de réveil, le christianisme avait déjà une longue histoire en RDC. Il fut introduit par les Portugais en 1484, sous le règne du roi Nzinga Mbembe, qui adopta le christianisme comme religion officielle. Aujourd'hui, les catholiques représentent environ 35 millions de fidèles, soit près de la moitié de la population congolaise. L'Eglise catholique gère environ 60 % des écoles primaires et un grand nombre d'hôpitaux.

Quant à l'église protestante, elle est aussi vieille que l'église catholique. D'ailleurs c'est de cette église sont issues bon nombre d'églises de réveil. Le protestantisme a commencé en 1878 avec le pasteur gallois Alfred Tilly de la Livingstone Inland Mission. Une autre mission britannique a été installée le long du fleuve Congo en 1880, par Thomas J. Commer et George Grenfell de la Baptist

Missionary Society (Prudhomme, 2013, p. 110) elle vient après l'église catholique. Quant au nombre de fidèles, il est estimé à 18,6%.

En Afrique, ces mouvements naissent et se développent rapidement dans les zones où l'influence protestante a été prépondérante. Cette situation peut s'expliquer par la large diffusion de la Bible et sa traduction en langues vernaculaires, ainsi par sa libre interprétation laissée aux laïcs par les missionnaires protestants dès le début de l'évangélisation. Ils foisonnent ainsi au Ghana, au Nigeria et au Kenya, pour ne citer que ces pays (Mwene Batende, 1993, p. 33).

Comme le dit Lusengu Kampetenga (1993, p. 59) :

En effet, on ne peut pas seulement continuer à se contenter de dénigrer ou sous-évaluer par nos analyses ce phénomène aussi grave, à se mettre à le conjurer par divers moyens ou attitudes pour le moins irresponsables ou pis encore à le présumer marginal et/ou provisoire comme l'ont suggéré pas mal d'analyses antérieurs. Interpellation urgente aujourd'hui et surtout dans le Tiers-monde, ce phénomène des sectes appelle un moment d'intenses et mûres réflexions pour repartir du bon pied dans notre drame socio-existentiel. Aussi, exige-t-il de nous son adaptation aux conditions socio-historiques et au contexte socio-culturel de notre environnement, et partant sa « ré-création » en le délestant de toutes scories qui le travestissent ou pourraient le travestir.

En dehors de toute critique négative, voyons ce que les églises de réveil apportent comme solution à des multiples problèmes auxquelles se bute le peuple congolais.

2. Résultats de terrain

Pour évaluer l'impact des églises de réveil, nous avons mené une enquête dans quinze églises de Kinshasa, combinant observations directes et entretiens avec 20 responsables et 50 adeptes.

2.1. Education

L'éducation est un droit fondamental et un puissant levier de développement. Les églises de réveil contribuent à ce domaine en créant des écoles conventionnées dans diverses régions, en particulier dans les grandes agglomérations. et l'un des meilleurs moyens de réduire la pauvreté, d'élever les niveaux de santé, de promouvoir l'égalité entre les sexes et de faire progresser la paix et la stabilité.

Il y a de nombreuses raisons qui justifient l'importance de l'éducation :

- l'éducation aide l'individu à perfectionner ses compétences en communication en apprenant à lire, à écrire, à parler et à écouter ;
- elle développe la pensée critique. Un esprit critique est essentiel pour apprendre à une personne à utiliser la logique lors de prises de décision et d'interactions avec autrui ;
- elle aide l'individu à satisfaire aux qualifications professionnelles de base afin qu'il soit plus susceptible de trouver un emploi de qualité ;
- elle réduit la mortalité. Selon l'UNESCO, un enfant dont la mère sait lire et écrire a 50% de chances de survivre après l'âge de 5 ans.

Ces raisons sont nombreuses, elles qui justifient l'importance de l'éducation. En RDC, il y a beaucoup d'écoles conventionnées des églises de réveil qui ont implantées des écoles par-ci, par-là, surtout dans de grandes agglomérations.

À Masina, par exemple, les églises Saint-Esprit et Kiziba ya Mampia ont implanté des écoles, tout comme l'église Rehoboth dans d'autres quartiers. Ces institutions forment chaque année de nombreux diplômés qui participent au développement du pays.

2.2. Centres de formation professionnelle

Face à la crise économique et au taux élevé de déscolarisation, les églises de réveil ont mis en place des centres de formation professionnelle. Ces centres offrent des opportunités d'apprentissage dans des domaines tels que la couture, la fabrication de produits cosmétiques, la peinture, et le tissage. Par exemple, l'église Rehoboth gère plusieurs centres de formation pour les jeunes filles et les garçons déscolarisés, leur offrant une alternative à la délinquance ou à la prostitution.

2.3. Réduction de la criminalité urbaine

A Masina par exemple, bon nombre de personnes interrogées ont témoigné que certains « frères » aujourd'hui qui une fonction à l'église, viennent des groupes de gangs et sont devenus des exemples pour certains jeunes. Le temps passé à l'église pour la prière et des veilles, ne leur permettent plus à regagner les milieux ambiants où jadis ils commentaient leurs forfaits.

Les églises de réveil jouent ainsi un rôle dans la réduction de la criminalité en offrant des opportunités de réinsertion sociale et en prônant des valeurs morales. Elles organisent des activités pour les jeunes, comme des formations ou des projets communautaires, réduisant ainsi les comportements à risque.

2.4. L'assistance aux démunis

Comme l'affirme Ntetika Konde (1993), ces mouvements cherchent à apporter des solutions concrètes et immédiates aux

besoins spirituels et matériels, ainsi qu'aux problèmes individuels et collectifs rencontrés dans leur communauté.

De nombreuses personnes en grande difficulté préfèrent trouver refuge dans les églises de réveil. En effet, face à des situations de frustration, de peur, d'insécurité liée à des maladies, à la pauvreté, à la faim, ou à l'envoûtement, ces églises deviennent une forme de refuge spirituel et social. Comme l'explique Ndeke Ngunga (1993, p. 70) :

Devant des situations de frustrations, de peur, d'insécurité due aux maladies, à la pauvreté, à la faim, à l'envoûtement, aux mutations sociales dont l'urbanisation de la modernité dans le choc-retour qu'elles impriment dans des couches sociales d'essence communautaire, les couches pauvres et moins instruites sont les plus exposées à des courants prétendument sécurisants.

2.5. Les églises comme refuge pour les déplacés et les personnes en difficulté

Aujourd'hui, en raison des migrations internes dues aux conflits intercommunautaires, comme celui opposant les Teke et les Yaka, les églises de réveil jouent un rôle crucial en l'absence de l'Etat. À Maluku, Mbankana, Kimbanseke, N'sele, ainsi qu'à Masina, de nombreux déplacés trouvent refuge dans ces églises. Cela s'explique non seulement par leur appartenance à ces communautés religieuses, mais aussi par l'élan de fraternité prôné en « Jésus-Christ »

Certaines personnes ont même trouvé un emploi grâce à ces églises, leur permettant ainsi de subvenir à leurs besoins essentiels. Pendant la période de la pandémie de Covid-19, les églises de réveil ont également fait preuve d'un soutien remarquable. Contrairement à

l'Eglise catholique, qui est souvent perçue comme la « mère » des églises, plusieurs églises de réveil ont distribué des vivres directement à domicile à leurs fidèles, montrant ainsi une solidarité exemplaire. Les exemples abondent, mais nous nous limitons ici à ces quelques cas.

Conclusion

Lorsqu'il s'agit des églises de réveil, de nombreux auteurs abordent cette question sous un angle négatif. Cependant, il est important de noter que plusieurs d'entre elles œuvrent non seulement au développement spirituel de leurs fidèles, mais également à leur développement physique et socio-économique.

Dans la ville de Kinshasa, de nombreuses écoles conventionnées sont gérées par des églises de réveil. En dehors des écoles, elles ont également créé plusieurs centres de formation professionnelle. De plus, elles apportent un soutien constant aux personnes vulnérables.

C'est pourquoi nous affirmons que les églises de réveil participent activement au développement socio-économique de la population congolaise, malgré les doutes que certains pourraient exprimer à ce sujet.

Bibliographie

- Kampetenga, L. (1993). *Phénomène des sectes et défis dans le tiers-monde*.
Revue des sciences sociales.
- Mwene Batende, K. (1993). Les églises indépendantes en Afrique :
Perspectives historiques et sociologiques. *Revue africaine de
sociologie*, 33.
- Ndeke Ngunga, S. (1993). Frustration et insécurité dans les églises de
réveil. *Revue des études religieuses*, 70.
- Ntetika Konde, J. (1993). Les églises de réveil et leurs réponses aux besoins
communautaires. *Revue théologique africaine*, 45.
- Parlement Européen. (2011). Rapport sur les églises de réveil en Europe.
- Prudhomme, C. (2013). Les religions dans les sociétés coloniales (1850-
1950). *Histoires, Monde et Cultures religieuses*, (25). Institut
Supérieur d'Etude des Religions et de la Laïcité (ISERL).
- Wikipédia. (s.d.). *Christianisme en République démocratique du Congo*.
Récupéré de <https://fr.wikipedia.org>

**La musique a Kinshasa : atout de « la pêche miraculeuse »
dans les églises de réveil**

par Basile Osokonda Okenge

Résumé

La vie religieuse est à Kinshasa est florissante. Elle a fait l'objet de plusieurs études par les auteurs divers qui en ont évoqué diverses raisons. Pour que les églises soient florissantes, il faut gagner des âmes, qui sont des membres. Une fois gagnés, les membres doivent demeurer. L'une des activités auxquelles recourent les opérateurs religieux, c'est la musique qui semble tantôt comme appât, tantôt comme atout, dans une ville totalement infestée du rythme et de cadence. La musique est donc un des astuces pour accélérer la vitesse du gain des âmes, ce que nous désignons par « pêche miraculeuse ».

Abstract

Religious life is flourishing in Kinshasa it has been the subject of several studies by various authors who have mentioned many reasons for the churches to be flourishing, it is necessary to win souls, the members must one the activities to wich seems sometimes as bait, sometimes as on asset, in a city totally infested with rhythm and cadence to accerate the speed of winning souls which we designate by miraculous fishing.

Mots clés : musique, gain des âmes, atout, pêche miraculeuse.

Introduction

De nos jours, il n'y a plus de doute que l'activisme religieux est l'une des activités florissantes dans le quotidien kinois. Plusieurs études y ont été consacrées dans des domaines aussi divers que variés (Shomba, 2012) Alors que l'on a cessé de dénoncer le caractère endormant de l'activité religieuse prolifique à Kinshasa, on dirait que la vitesse augmente quant à la création de nouvelles assemblées¹. On aura beau dire que les opérateurs religieux de tous bords appauvrissent une population déjà très meurtrie, rien n'y put, car chaque jour les opérateurs religieux rivalisent d'ardeur, et on voit de nouvelles bâtisses en dur ou en pisé venir à l'existence dans les quartiers, rues et avenues surtout dans les quartiers périphériques de la ville de Kinshasa.

Il devient presque une exception de circuler dans les rues de Kinshasa sans apercevoir des affiches d'une assemblée religieuse (Mukundila Kembo, 2016). Et parmi celles-ci, les Eglises de réveil prennent une part importante. En effet, l'auteur de : « Pour une anthropologie religieuse de l'expérience populaire », montre que les faits religieux de l'expérience populaire à Kinshasa sont diversifiés dans les enseignes de tous ordres même là où ce qu'on renseigne ne concerne pas les églises ; les prénoms données aux enfants, les photos sur les véhicules ... les expressions courantes de frères et sœurs en Christ, etc.

¹Tout dernièrement, après l'installation du Gouvernement Suminwa, le ministre de la justice a même tapé du poing sur la table pour dire que l'exercice et la constitution des ASBL dont les églises ne doit plus se limiter à l'obtention de F92, qui n'est qu'un accusé de réception, et qu'il fallait aller jusqu'au terme du processus, ce qui éliminerait de la recrudescence ces « ligablots spirituels ».

Quelques questions se posent. Alors que nos rues, nos avenues, nos communes sont habitées par les mêmes populations, d'où les leaders religieux puisent-ils les nouveaux membres qui remplissent leurs temples, même dans les sites où on dénombre plusieurs églises existantes précédemment ? Lesquelles des stratégies semblent payer dans l'adhésion des nouveaux membres dans un milieu visiblement saturé par les églises, sans oublier ce qui permet de fixer ainsi des nouveaux membres ainsi acquis, alors que la sollicitation est permanente ? En effet, au rythme où naissent les églises; il faut craindre que certaines se vident ou deviennent socialement non viables.

C'est à notre avis ce qui justifie la pertinence de cette brève étude sur des variables de l'existence quotidienne des églises à Kinshasa, nous avons parlé du vécu de la musique. Nous posons là, l'hypothèse selon laquelle une entreprise qui vient à l'existence, sur fond de musique à Kinshasa, a de fortes chances de réussir son implantation.

Nous avons réalisé une enquête sur la liturgie dans les églises de réveil depuis quelques années avec nos étudiants, particulièrement les apprenants du troisième cycle, et c'est une partie de ces résultats que nous livrons au travers de ces lignes pour le compte des préoccupations de ce numéro de Carrefour.

Comme nous essayons de le démontrer dans le texte, c'est la musique qui explique une partie du paradoxe de la mission des églises et les tapages diurnes et nocturnes dont apparemment les pouvoirs publics sont plongés dans un laxisme et attentisme qu'on ne sait plus qualifier ; c'est la musique et toujours elle, qui permet à la tendance Gospel de tenir la tête dans un environnement infesté du rythme, et de faire autant , si pas plus ou mieux que la musique

mondaine²; c'est encore la musique, toujours elle, pour faciliter aux musiciens Gospel le passage de chantre à pasteur des églises.

La musique dans le quotidien kinois

A observer la vie à Kinshasa, on peut difficilement s'imaginer une vie sans musique. «Ndule» comme aiment la désigner affectueusement les Kinois, il n'y a pas un pas sans musique. Les instruments comme ceux de la sonorisation de tout genre, les magnétoscopes, les postes de radio (petits et grands) ... sont appelés indistinctement « musique », comme pour dire que c'est cela leur raison d'être, c'est pour ça qu'ils sont fabriqués, et pas pour autre chose.

La musique est le cœur de la vie à Kinshasa, la respiration naturelle des Kinois sans trop exagérer. Et la musique, et ses producteurs... sont presque vénérés. A tous les niveaux, du primaire à l'université, les élèves et les étudiants connaissent les noms des célébrités musicales ainsi que leurs œuvres, mais n'allez pas leur demander de connaître ceux des grands noms de la science ou du savoir en général³. Dans les autres domaines de la vie aussi, la préoccupation du bon nombre n'est pas la connaissance, même des réalités du pays. Comme une espèce d'anecdote, pourtant c'est vrai, un jeune garçon kinois affirmait qu'il va quitter ce pays, ou rien ne va, et qu'il irait s'établir à Lubumbashi, en changeant de nationalité,

²Il y a quelques mois à peine, au stade des Martyrs de Kinshasa, le concert de Mike Kalambay a fait tellement le plein du stade, qu'il y a eu mort d'hommes, et le soir même au retour du stade, et dans un embouteillage infernal sur le Boulevard Sendwe, certains des mélomanes revenant du concert étaient en train de proférer des insultes à l'endroit de Mike Kalambay comme s'ils ne savaient pas trop ce qu'ils étaient allés chercher en allant au stade ce jour-là.

³Un jour, nous étions membre d'un jury de Mémoire pour l'obtention du diplôme d'études approfondies à la faculté (2022 ou 2023), et le récipiendaire qui a rédigé son texte en Français, et qui le défendait en Français ne connaissait pas Maurice Grévice, l'auteur de Précis de la grammaire française.

et cesser d'être congolais, pour devenir « lubumbashi ». C'est tout dire, Lubumbashi n'étant que le nom d'une des villes du pays.

Dans les débats du quotidien, là où les gens prennent leur bière, et des endroits comme ceux-ci pullulent dans la ville, les discussions tournent généralement autour des derniers tubes de musiciens...c'est tel qui est au top, pas les autres etc. Les musiciens sont des stars, des idoles. Les enfants grandissent, les idéalisent, se vêtissent comme eux, marchent comme eux, parlent comme eux, et attendent d'atteindre l'âge pour passer à l'œuvre. Même sur le plan matériel, les musiciens sont censés avoir des belles maisons dans les quartiers huppés de la ville ; en tout cas, c'est comme ça qu'ils sont perçus dans la société.

Pour cela, la musique se chante pas, se danse presque partout, dans tous les cas, les gens ne s'en offusquent pas, peu importe le moment et/ou l'endroit. Même, et surtout les jeunes désœuvrés, dont visiblement rien n'est entré dans le ventre, se tiennent sur la voie publique pour exécuter allègrement des pas de danse au son de toute musique audible dans les parages. Et non seulement ils dansent au rythme de cette musique, mais qui plus est, ils chantent les couplets des différents morceaux à perfection.

Cette musique-là, qui se chante et se danse, elle est tout à la fois, mondaine et chrétienne ou de la tendance Gospel. D'ailleurs, dans les débits de boisson où les gens se retrouvent le soir après les heures de travail, le répertoire musical recourt aux deux types de musique, en tout cas, là où il y a le rythme. On s'en doute, que dans ce cas, les gens n'ont que faire des paroles dites dans les chansons, sinon, se livrer au jeu de la cadence et du rythme.

Il arrive souvent que ceux qui passent, suivent des mélodies des cantiques religieux, alors que l'on est plutôt dans un bistrot. Après tout, la boisson (alcool) et la musique vont ensemble, comme d'ailleurs le sont l'alcool et le sexe.

Il devient loisible de comprendre rapidement, comme nous le discuterons plus loin, comment le leadership des musiciens ne se discute pas. Les musiciens peuvent, plus ou moins facilement obtenir ce qu'ils veulent, de la part de leurs mélomanes. Et dans le monde de la pratique religieuse, les musiciens peuvent ainsi, plus ou moins facilement, passer de musicien à leader religieux, leader des communautés religieuses qu'ils créent et dont l'adhésion des membres-mélomanes ne devrait pas faire problème. On a vu dans l'histoire, que certains leaders musiciens ne semblent pas avoir eu de l'hésitation pour embrasser des domaines aussi complexes que la politique active du pays. On les a vus dans les gouvernements et des candidatures à la députation à tous les niveaux.

La musique dans les églises pour gagner les âmes?

Dans la vie des assemblées, il y a lieu de distinguer la musique de louange et celle d'adoration. Un coup d'œil dans le dictionnaire illustré de 2009 nous dit que louer, c'est vanter les mérites ou les qualités de..., louer Dieu, c'est célébrer sa grandeur, ses bienfaits ; tandis qu'adorer c'est rendre un culte à dieu, à un objet divinisé, c'est donc aimer passionnément. Dans un cas comme dans l'autre, louange et adoration, c'est un langage, c'est une expression ; et dans le cas d'espèce, celui qu'on loue et qu'on adore c'est Dieu avec la parole, mais ici accompagnée de la musique.

Dans la pratique quotidienne des cultes, la musique d'adoration est généralement une musique douce pendant laquelle on déclame les infinies qualités de Dieu dans toutes les dimensions. Avec l'adoration, on élève Dieu dans une si grande concentration, et pendant ce temps, on s'attend à ce qu'il agisse en faveur de l'adorateur. On comprend que dans l'adoration, on peut se faire accompagner d'une musique généralement douce pour faire transparaître dans le dit, ce qu'est Dieu pour l'adorateur. La louange est une exaltation de Dieu dans ses qualités infinies, mais

généralement avec un rythme un peu mouvementé pendant qu'on chante la gloire de Dieu.

Ce qui est remarquable actuellement, c'est que le rythme et la cadence sont tels que la musique de louange et d'adoration pousse de moins en moins à la concentration, mais surtout à l'expression chorégraphique qui rivalise avec la musique dite mondaine. Et c'est ici que la cadence et le rythme viennent voler la vedette aux paroles dites, et dans la louange, et dans l'adoration dans la plupart des manifestations religieuses quotidiennes à Kinshasa. Nous y reviendrons pour montrer que le temps de la musique de louange est très long au point de supplanter les autres parties du culte, car en pratique, la musique de louange l'est finalement, non sur ce qu'elle dit de Dieu, mais essentiellement par et avec le rythme et la cadence envoûtants. Pour cela, ce qu'on entend pendant les campagnes, c'est plus le rythme et la cadence que les paroles dites à Dieu ou ce qu'on attend de lui. Ce qui précède justifie l'attention des organisateurs des manifestations religieuses penchée vers les instruments et la logistique de la production du son. On comprendra peut-être aussi pourquoi dans la majorité des cas, les opérateurs religieux sont sourds aux appels à la réduction des bruits qui débouchent aux nuisances sonores qualifiées à juste titre de « tapages diurnes et nocturnes ».

Gagner les âmes à Christ se réalise par l'un et/ou l'autre des opérations suivantes : campagnes d'évangélisation, les prêches quotidiennes, les témoignages...

Les campagnes d'évangélisation sont l'une des activités phares pour le gain des âmes, c'est pourquoi leur organisation est importante. Elles ont généralement lieu en plein air dans des grands espaces publics pour contenir des grands mondes (stades et autres grands espaces).

Ce qui est frappant lors des campagnes d'évangélisation dans les grands espaces, c'est l'arsenal logistique : baffles géants et autres

instruments de sonorisation à grand bruit... pour lesquels les autorisations spéciales sont requises auprès des administrations municipales contre paiement de certains frais. Il est évident que tout ce dispositif logistique est animé par des artistes chevronnés dont certains, sinon plusieurs viennent des ensembles musicaux mondains, sinon ceux qui les imitent. C'est ainsi que, pour attirer du monde et garantir la réussite des campagnes, on ne lésine pas sur les moyens pour rendre l'ambiance très festive, et par conséquent obtenir l'adhésion des nouveaux membres de l'église.

A l'exemple de la présence de Jésus et ses instructions dans les exemples de la pêche miraculeuse rapportés dans la bible (Mt 4 :19 ; 13 :48 et Luc 5 :9), l'ambiance de la musique ici dans le contexte kinois semble garantir l'adhésion, l'attrait (pêche miraculeuse) des âmes. Même une certaine opinion renchérit en affirmant que celui qui chante pour Dieu, prie deux fois.

Nous nous sommes étendu sur la pêche miraculeuse pendant les campagnes, mais ce n'est évidemment pas le seul moyen, car il y a les prédications et les témoignages.

Le paradoxe de la loi et la musique dans les églises

Un petit parcours dans les assemblées religieuses à Kinshasa fait dégager le constat suivant : le recours à la musique, à son intensité et sa durée dans les cultes n'est pas le même dans les grandes assemblées qui ont un nom, et les petites assemblées particulièrement dissidentes ou en scission.

Les observations que nous avons réalisées dans les communes de Lingwala, Ndjili, Kimbanseke et N'sele fournissent des éléments qui nous font affirmer que le temps attribué à l'usage de la musique est proportionnellement plus élevé que celui consacré à la prédication de la parole de Dieu, ce qui nous conforte à l'idée que c'est

l'ambiance du rythme et de la cadence qui assure l'adhésion, l'attrait et le maintien des membres dans certains cas.

Et maintenant, venons-en au vécu du paradoxe de la loi et de la musique. C'est la loi et ses animateurs que sont les pouvoirs publics qui ont en charge la gestion de la cité. C'est pour ça d'ailleurs que l'existence des églises est réglementée par l'obtention de la personnalité juridique. Tout l'arsenal géré par les pouvoirs publics, nous le désignons par la loi. Et c'est ici que tout le monde est d'accord qu'il faut laisser à César ce qui lui revient, et qu'à Dieu, on lui réserve ce qui est à lui, comme le rapporte même des écrits de ceux qui sont serviteurs de Dieu (Kalonji, 2000). Si la loi interdit les tapages diurnes et nocturnes, logiquement, cela ne devrait souffrir d'aucune faille de la part de ceux qui disent la parole de Dieu dans le respect de la loi et d'autrui. Mais ici, les tapages diurnes et nocturnes sont tels qu'apparemment plusieurs opérateurs religieux font la balance entre ce que leur fait gagner le bruit de la musique et le prescrit de la loi. Dans nos observations, plusieurs assemblées font semblant d'ignorer que leur bruit dérange, et ils attribuent à tort les protestations de ceux qui sont dérangés à des possessions démoniaques que leurs prières éradiquent par le feu divin. On peut comprendre pourquoi certains opérateurs religieux interrogés étaient dubitatifs, et leur position n'était pas tranchée, car imaginant mal comment réussir un culte ou un grand événement sans le concours de la musique qualifiée dans beaucoup de cas, de nuisance sonore.

Mais visiblement, même l'organe de la loi fait comme s'il fermait les yeux devant la non-observance de la loi, les nuisances sonores de la musique des églises et des bars font bon ménage au quotidien. Dans le cas d'espèce, une partie du laxisme et de l'attentisme d'Etat en la matière s'explique par deux choses : d'une part, le désordre dans la gestion des églises profite aux pouvoirs publics qui sont loin des exigences de la bonne gouvernance, et d'autre part par le fait que certains agents hauts gradés chargés de

faire respecter la loi se retrouvent être membres des églises, et leur foi ne permet pas d'entraver l'action de leurs pasteurs.

Les causes du laxisme et l'attentisme d'Etat conduisant à la débandade que nous avons analysées il y a peu, demeurent les mêmes (Osokonda, 2021). Comme nous le disons, une partie du pouvoir de la population qui oblige les gouvernants à envisager la bonne gouvernance vient de son attitude à la revendication, et cette dernière est anéantie par les multiples prédications où tout est suspendu à la justice de Dieu. « Nzambe ye moko ayebi » (Dieu sait ce qu'il y a, et s'en occupe) comme on peut l'entendre tous les jours de la bouche des croyants. Les églises qui pullulent contribuent beaucoup à amortir les tensions sociales. Le paradoxe entre le recours même désordonné à la musique et la loi nous semble ainsi consommé. En cette matière, les églises qui se multiplient en désordre jouent, vis-à-vis de l'Etat, le même rôle que les débits de boisson et les bistrots à travers la ville. Autant les gens se résignent dans l'alcool au quotidien, autant ils se réfugient dans les églises, et le tour est joué.

Le leadership avec et par la musique : le raccourci de « la pêche miraculeuse »

Comme nous l'avons signalé plus haut, les artistes-musiciens sont acceptés d'office comme des leaders dans la société kinoise. Et nous savons que les leaders sont des conducteurs des sociétés dans la mesure où ils sont suivis, imités par les individus et les groupes, ce qui fait qu'à ce titre, ils induisent le comportement de l'ensemble.

Dans les conversations quotidiennes, on ne s'empêche pas d'évoquer des affirmations contenues dans des chansons comme étant des sagesses de référence sociale :

Lutumba Simaro a dit : « melesi bapesa na mbwa »(le genre de remerciement adressé au chien), pour insister sur le fait que

dans la vie de société, il existe de semblant de marque de reconnaissance qui ne sont que de surface ;

Tabu Ley Rochereau a chanté : « mokolo nakokufa » (évocation du jour de sa mort), pour interpeller sur ce qui va arriver après sa disparition de manière à en tenir compte dans son comportement vis-à-vis de son entourage et son environnement ;

Madilu System a dit : « Nazali mayi, ata oboyi kosokola, okomela ngai, ata omeli te, okolamba na ngai » (je suis comme l'eau, soit on m'utilise pour se laver, soit on me boit, soit on m'utilise pour cuisiner), pour dire qu'il y a des personnes qui sont incontournables, etc.

Et, au-delà, ce que ces artistes musiciens ont dit, et qui emballe les mélomanes, on se régale avec le rythme envoûtant de leur musique, au point qu'il n'y a plus beaucoup d'espace à la réaction personnelle devant des situations déjà évoquées dans la sagesse véhiculée dans les chansons. C'est ce que nous avons désigné par l'influence du leadership des artistes-musiciens, et qui fait qu'on les imite et on les suit.

Ce qui est dit des artistes-musiciens en général, l'est autant pour les musiciens Gospel. C'est ainsi que bon nombre d'entre eux qui quittent la musique mondaine à cause de leurs nouvelles convictions religieuses, trouvent facilement leur compte dans les églises avec la musique de louange et d'adoration. Car avec elle, tout est en effervescence, tout est au rythme et à la cadence, et donc à la danse finalement.

Dans nos observations sur le terrain, nous avons remarqué que les petites assemblées qui commencent ou en gestation consacrent le gros du temps à la louange et à l'adoration, alors que proportionnellement, les grandes assemblées bien assises mettent du temps dans la prédication de la parole. Que de fois n'a-t-on pas eu comme réaction des participants aux cultes qu'ils sortent d'un culte

merveilleux dont ils ne disent pas exactement ce qu'ils ont retenu, sinon que l'ambiance était folle devant Dieu.

C'est comme ça, que dans la configuration des églises à Kinshasa, on dénombre pas mal d'assemblées dont les leaders sont initialement des artistes musiciens Gospel à l'instar des : Maman Micheline Shabani, Mike Kalambay, Moïse Mbiye... Et même dans les autres assemblées, il est loisible de juger la place des chantres (choristes) et leur importance. A eux, on offre tout : habillement sous-forme des uniformes lors des prestations, facilité de transport pour eux et les équipements, et même la nourriture, ce que ne reçoivent pas les autres membres dans les équipes de mise en œuvre.

Conclusion

La mission fondamentale de l'église semble être la recherche et le gain des âmes pour Christ. Mais quand on associe le gain des âmes à l'envie d'avoir un grand nombre, un très grand nombre des membres, ce n'est plus toujours évident que tous travaillent pour cette même motivation. En effet, dans l'envie d'avoir de très grandes assemblées, il peut se cacher des motivations qui servent d'autres objectifs, comme des soupçons des gains pécuniaires importants. Dans ce dernier cas, ce n'est qu'une des hypothèses de travail. Et c'est ici qu'intervient la recherche de la vitesse dans le gain des âmes pour laquelle, pour le compte de cette étude, la musique dans le contexte où nous l'avons étudiée, apparaît tantôt comme atout, tantôt comme appât dans la recherche des âmes.

Dans une ville infestée du rythme comme Kinshasa, la musique est un des astuces pour accélérer la vitesse dans le gain des âmes, ce que nous avons appelé « pêche miraculeuse » afin de réaliser le grand nombre dans les assemblées, ce qui fait reléguer parfois la qualité des membres au second plan. De la même manière, il n'est pas impossible que pour les mêmes raisons que, la musique

chrétienne joue le rôle de maintien des âmes gagnées. Nous estimons là, que ce sont des pistes de recherche.

Bibliographie

Kalonji Cibadibadi, D. (2000). *Les enseignements politiques de Jésus-Christ*. Kinshasa, éd. Logos-Rhema Publishers.

Mukundila Kembo, D. (2016). Pour une anthropologie religieuse de l'expérience populaire. *Cahiers de l'IREA*, (4).

Osokonda Okenge. (2021). *Laxisme et attentisme d'Etat en RDC. Essai d'anthropologie de la débandade*. Paris, L'Harmattan.

Shomba Kinyamba, S.(dir.). (2012). *Les spiritualités du temps présent*. Kinshasa, éd. MES.

Technologies numériques et changement du système matrimonial dans la ville de Kinshasa

par Sébastien Maluta Makaya

Resume

Le smartphone, ou "*tshombo androïde*" en jargon kinois, qui envahit l'espace familial et impacte la vie intime des conjoints, transforme-t-il le système matrimonial ? Cet article répond par l'affirmative à cette question, en adoptant une approche comparative des données qualitatives sur les mariages à distance avant et pendant l'ère numérique. Il montre que les interférences des technologies numériques dans les mariages à distance contemporains transforment les pratiques matrimoniales traditionnelles. Ces technologies engendrent de nouvelles formes de mariages à distance qui suivent des logiques matrimoniales inédites, où le rôle et la place de la famille ainsi que des ancêtres dans le choix du conjoint ne sont plus que de vagues souvenirs du passé. En effet, l'introduction des smartphones dans les mariages à distance entraîne l'émergence d'un système matrimonial axé sur le développement durable : des mariages isogames numériques, géographiques, socioprofessionnels et/ou confessionnels/religieux.

Mots clés : Mariages à distance, tshombo androïde, changement social, système matrimonial, mariages technologiques.

Abstract

Is the smartphone, or "android tshombo" in Kinshasa jargon, which is invading Kinshasa's family space and impacting the intimate lives of spouses, transforming the matrimonial system? This article takes a comparative approach to qualitative data on long-distance marriages before and during the digital era. It demonstrates that the interference of digital technologies in contemporary long-distance marriages is transforming traditional matrimonial practices. These technologies are giving rise to new forms of long-distance marriages that follow new matrimonial logics, where the role and place of the family and ancestors in the choice of a spouse have become little more than vague memories of the past.

In other words, the intrusion of smartphones into long-distance marriages is fostering the emergence of a matrimonial system grounded in sustainable development, characterized by isogamous marriages that are digital, geographical, socio-professional, and/or denominational/religious.

Keywords: Remote marriages, android tshombo, social change, matrimonial system, technological marriages.

Introduction

Au cours d'une célébration publique des mariages civils, dans l'enceinte de la maison communale de Kintambo, un couple composé d'une femme et d'un jeune homme, visiblement moins âgé qu'elle a attiré notre attention. Nous pensions avoir mis la main sur un cas typique du phénomène « *Kamuke sukali* (litt. le petit c'est sucré, ça goûte !) ». Selon le dicton, « l'amour n'a pas d'âge » ! Mais, à la cérémonie d'échange de consentement, quand l'Officier de l'Etat

civil met entre parenthèses tout ce qui était lié à l'époux, hormis l'anneau qu'il autorise au jeune à introduire dans l'annuaire de l'épouse. Nous avons compris qu'il s'agissait d'une célébration d'un mariage par procuration, *libala ya ndingisa*. Le jeune homme représentait l'époux absent ou empêché.

Les informations recoupées sur ce couple spécial, ont dévoilé trois autres faits intéressants. Primo, le jeune homme était un ami de l'époux absent hébergé par l'oncle de ce dernier. Secundo, les conjoints séparés par la distance géographique, Fanie et Fred (pseudonymes), se sont rencontrés sur Facebook et leur premier consentement mutuel s'est déroulé sur WhatsApp. Tertio, les deux époux n'étaient pas présents au mariage coutumier. C'est-à-dire, ce couple spécial présente, d'un côté, les indices d'un *libala ya tshombo*, le mariage par le smartphone, le téléphone androïde (le choix du conjoint s'est fait au travers des médias sociaux). De l'autre côté, il s'apparente à ce que l'on nomme en jargon kinois, *libala libungutulu*, le mariage sans les époux, ou le mariage zéro.

Ce mariage spécial qui ouvre cet article montre que la pratique des mariages à distance existe à Kinshasa sous diverses formes, à savoir, *libala ya tshombo*, *libala libungutulu*, *libala ya ndingisa*, évoqués plus haut. D'autres formes des mariages à distance identifiés sont, notamment, *libala ya commission traditionnel*, le mariage par des intermédiaires, *libala na petite ya quartier*, le mariage avec la fille du quartier, *libala ya vision*, le mariage vision, etc. (Maluta Makaya, 2018, p. 48). On parle même de plus en plus de *libala ya lotto*, le mariage loterie. Il s'agit des hommes et des femmes qui se rencontrent au DVD Lotto et tentent de jouer en couple circonstanciel pour maximiser leurs chances d'être sélectionnés.

Le couple Fanie et Fred remet en cause la place et le rôle des parents, de la famille dans le choix du conjoint. Il suggère en même temps que l'immixtion des médias sociaux dans le mariage et la famille modifie les éléments constitutifs des mariages à distance, leur

place et leur rôle. En effet, sans les médias sociaux Facebook et WhatsApp, Fanie et Fred ne se seraient jamais rencontrés et l'on ne parlerait jamais de leur mariage.

Ce mariage type suscite plusieurs interrogations, notamment, quels sont les éléments qui entre en ligne de compte pour former un mariage à distance, à l'ère du numérique ? Quel est le rôle, quelle est la place des parents, de la famille, des ancêtres dans le choix du conjoint et dans la célébration des rites du mariage à l'ère du numérique ? Les interférences des technologies numériques dans les mariages à distance, entraînent-elles un changement du système matrimonial à Kinshasa ?

C'est cette dernière question qui constitue le fil d'Ariane de cette réflexion. L'article soutient que les transformations socioculturelles qu'induisent les interférences de *tshombo androïde* dans les mariages à distance contemporains postulent à l'émergence d'un nouveau système matrimonial dénommé « les mariages technologiques » ou encore les « mariages numériques ». C'est-à-dire, aux côtés des mariages endogamiques/exogamiques classiques, s'inscrit un autre système matrimonial, les « mariages isogames ».

Du point de vue méthodologique, l'article s'appuie sur des données qualitatives collectées à Kinshasa en deux temps ; d'abord entre août 2018 et novembre 2019, sous le thème, « Parenté et communication technologique » ; ensuite, entre janvier et août 2023 (Mariages à distance et stabilité ou instabilité sociale). Il compare spécialement le choix du conjoint, le rôle et la place de la famille, l'apport des technologies occidentales et la téléologie des mariages à distance avant et après l'avènement de *tshombo androïde* Cf. Vidal-Naquet (2006) et Mabilia Mantuba (2019).

Dans cet article, le mariage à distance désigne une alliance matrimoniale hétérosexuelle entre un homme (une femme) résidant à Kinshasa qui entretient des relations conjugales avec une femme (un

homme) vivant dans un pays autre que la RD Congo. Il s'agit d'une union matrimoniale hétérosexuelle ou une vie conjugale entre un homme qui vit en Occident ou ailleurs et une femme qui réside à Kinshasa ou inversement. Cette union ne saurait être possible sans le concours de la technologie, en particulier, *tshombo androïde* ou le smartphone (Maluta-Makaya, 2018). La recherche distingue les mariages à distance avant l'avènement des smartphones et les mariages à distance à l'ère du numérique. Leur différence essentielle réside dans le rôle et la place des technologies occidentales dans la formation des mariages à distance.

Par ailleurs, les mariages à distance engendrent les conjoints séparés par la distance géographique, c'est-à-dire, des hommes et des femmes unis par les liens du mariage mais séparés par la distance géographique ; des couples hétérosexuels légitimes ou reconnus socialement tel quel dont les conjoints qui ne résident pas ensemble ; ou encore des couples au sein desquels les technologies digitales, en particulier, le téléphone androïde ou les smartphones, jouent des rôles multiples, notamment, de moyen de communication, de milieu de rencontre, d'espace de dialogue intime ou familial, etc.

Par technologies numériques, il faut entendre *tshombo androïde* (le smartphone) et/ou ses applications comme Internet, Facebook, WhatsApp, Tik Tok, You Tube, Appels vidéo, etc. Enfin, le système matrimonial renvoie ici à l'ensemble des règles et normes soit qui régissent la reproduction dans une société humaine donnée, soit qui façonnent les interactions basées sur la parenté, le système de parenté. C'est le cas de la distinction entre cousins croisés et cousins parallèles. On parle généralement de l'endogamie ou de l'exogamie clanique, du mariage préférentiel (Lévi-Strauss, 1967).

Outre l'introduction et la conclusion, cet article décrit les mariages à distance anciens, les mariages à distance à l'ère du numérique et les mariages technologiques.

1. Mariages a distance avant l'avènement du numérique

Paradigmes

Du point de vue légal ou officiel, quand on parle du mariage à distance, il s'agit du « mariage par procuration, *libala ya ndingisa* » (Code de la famille Art 363). Vidal-Naquet (2006) précise que cette forme de mariage est née en France, dans le contexte de la première guerre mondiale. Il s'agit d'un « mariage d'amour » et non un « mariage de raison » dont l'objectif principal était de maintenir la cohésion sociale menacée par la guerre.

Du point de vue coutumier ou socioculturel, le mariage à distance légal est une variante de ce que le jargon kinois appelle *libala ya commission*, le mariage par les intermédiaires. Il s'agit d'un mariage préférentiel, une endogamie ou une exogamie clanique en milieu urbain ou extra coutumier, *Libala ya commission* s'apparente à un mariage préférentiel, un mariage arrangé, selon des normes lignagères, parfois à l'insu de l'un des futurs époux.

Par ailleurs, l'expression *libala ya commission* s'est répandue à partir de l'Album *Sango Mabala commission* (Message des mariages par des intermédiaires), dans lequel le célèbre musicien congolais King Kester Emeneya, interprète les regrets d'un homme qui avait perdu sa femme à cause de sa belle-mère qui l'avait donnée en mariage à un autre homme plus riche.

Selon toute vraisemblance, l'ancêtre de ces mariages à distance, entendus comme des alliances matrimoniales entre des hommes et des femmes qui ne vivent pas au même endroit et dans lesquelles interagissent la communication technologique et/ou les technologies occidentales, semble être le mariage intra-ethnique dans les casernes, encouragé par l'administration coloniale. Il s'agit du mariage entre un milicien et une femme de son ethnie d'origine ou

encore un mariage entre des personnes de même race, en terre étrangère (Mabiala Mantuba, 2019 pp. 92-93). C'est un mariage endogamique ou exogamique qui se réalisait par l'intermédiaire des proches parents, des photographies, des télégrammes, dans le double objectif de créer la stabilité sociale et servir de prélude à la réforme sociale.

La période avant l'arrivée de *tshombo androïde* bon marché connaît trois modèles des mariages à distance, notamment, dans les casernes, en ville (milieu extra coutumier) et dans les églises qu'illustrent les récits suivants.

-Le mariage de Fidèle

Fidèle est un milicien de la Force publique affecté dans la caserne de Thysville. Originaire du Bas-Fleuve actuel, Fidèle, devait trouver une épouse dans son pays natal. Il a envoyé un télégramme à son grand-frère afin qu'il lui trouve la femme idéale. Ce dernier, se retrouvant entre trois proposées de la famille, choisit la stratégie de la photographie pour résoudre le dilemme. Ils prirent les trois filles en photo et expédièrent cette dernière à Fidèle qui devait signaler laquelle lui convenait. Plus tard, Fidèle a renvoyé la photo avec un signe sur celle qui lui plaisait. Le mariage fut conclu par procuration. Six mois plus tard, Fidèle accueillait Marcelline, son épouse, à Thysville.

- Pélé et son mariage avec Marianne :

Je vivais à Kinshasa. J'ai reçu une visite surprise de ma mère qui s'est faite accompagner de Marianne, une jolie jeune fille qui l'aidait dans les travaux de ménage au village. Je connaissais la fille puisque je l'avais vue au village quand j'y étais en vacances. Elle m'avait plu,

mais mon projet d'agrémenter son séjour avec elle n'a pas abouti. Partant de là, maman a poursuivi à mon insu mon projet en lui donnant une forme officielle. Les deux familles se sont entendues et ont conclu le mariage en bonne et due forme.

Durant les deux semaines du séjour de Pauline chez moi, Marianne et elle dormaient dans la chambre des visiteurs. Marianne cuisinait et faisait le ménage comme d'habitude. J'admirais et je félicitais les services. Je ne pouvais rien envisager. Car, Marianne était toujours collée à ma mère. C'est à la veille du retour de maman qu'elle m'a annoncé que Marianne ne retournera plus au village ; c'est elle la femme que la famille a choisie pour moi. Au village, tous les rites ont été déjà accomplis...

Enfin, à une époque plus récente, Kinshasa a connu l'avènement de l'Eglise de l'Unification connue sous le nom de la secte Moon, la première église à encourager et à s'impliquer dans la conclusion et la célébration des mariages transnationaux. Cette église est réputée marier ses fidèles grâce à la photographie et célébrer le mariage collectif. Car, dans l'accomplissement de sa mission évangélisatrice, Sun Myung Moon s'appuie sur la célébration du mariage collectif, un ensemble de mariages entre adeptes conclus grâce aux photos. Margo a rapporté comment Nina et Patate, adeptes de la secte Moon se sont mariés, sans se connaître d'avance. Leurs responsables respectifs ont montré à chacun la photo de son futur partenaire. Dès que le premier consentement mutuel a été obtenu, Patate a rejoint Nina à Kinshasa pour la cérémonie de mariage collectif.

Caractéristiques des mariages à distance avant l'avènement du numérique

Les mariages à distance en ville ou en milieux extra coutumiers apparaissent comme des mariages intra-culturels ou intra

ethniques. C'est-à-dire, on se marie au sein de son ethnie. Les mariages à distance, comme tout autre forme de mariage d'ailleurs, obéissent à une prescription sociale. On navigue entre les conjoints prescrits et les non prescrits. L'échange des femmes tient compte de la prohibition de l'inceste. C'est ce qu'on appelle couramment l'endogamie et/ou l'exogamie claniques.

Les mariages à distance traditionnels sont des mariages par des intermédiaires, *mabala ya commission*, en jargon kinois. Ils ne peuvent pas se réaliser sans évoquer les services incontournables d'un intermédiaire, un courtier matrimonial ou un couturier du sexe. Le kikinois emploie l'expression *mukala* pour désigner ces commissionnaires matrimoniaux. Cette expression a été vulgarisée à partir d'un autre célèbre musicien Papa Wemba, dans le film, *La vie est belle*. En effet, dans ce film, Kuru, Papa Wemba, est le *mukala* de son patron. Wemba était chargé de chercher et d'apporter des filles à son patron, particulièrement, Kabiby, sa future épouse.

L'analyse induit que les mariages à distance avant les smartphones utilisent deux sortes d'intermédiaires, à savoir, les humains (la famille, les proches parents) et les technologies occidentales (la photographie, le télégramme, le train). En effet, dans les mariages par les intermédiaires documentés, la famille joue un rôle déterminant. Le choix de Mélanie a été l'œuvre concertée de la mère, la tante maternelle, le grand-frère de Fidèle. C'est ce dernier qui, en tant que chef de famille, a marié son jeune frère. Marianne est devenue l'épouse de Pélé par l'entremise de la mère de ce dernier. C'est un mariage arrangé, à l'insu de Pélé et probablement de Marianne parfois. Répond du respect de la tradition, des parents, des ancêtres.

Par ailleurs, ces *mabala ya commission* utilisent aussi les technologies d'origine occidentale comme intermédiaires. Outre le télégramme de Fidèle à son grand-frère, qui exprimer le désir d'épouser une fille de chez lui une photographie a servi

d'intermédiaire dans le choix de Mélanie. Tandis que pour la réunification des conjoints séparés par la distance géographique, le train, *vuazer*, a été mis à contribution. Quant au cas de Pélé et Marianne, l'enquête note le camion, qui a favorisé le regroupement familial.

Le cas de Nina et Patate (pseudonymes), à quelque exception près, combine les deux premiers. D'abord, Nina et Patate ne se connaissaient pas, à l'instar de Fidèle et Mélanie. C'est une photographie qui assure l'intermédiaire entre eux. Dans tous les cas, la photographie fait office de *mukala*, de courtier matrimonial. Ensuite, dans le contexte d'une famille spirituelle, ce sont les responsables de Nina et de Patate qui marient leur fille et leur fils. Ce qui rejoint autant le cas de Pélé et Marianne aussi bien celui de Fidèle et Marianne. Enfin, un troisième moyen de transport est mis à contribution ici ; il s'agit de l'avion. Patate a rejoint Kinshasa, à la rencontre de Nina, en avion.

Quoi qu'il en soit, les technologies d'origine occidentales, bien que faisant partie du système matrimonial, ne jouent pas un rôle irremplaçable. C'est la famille biologique ou spirituelle qui marie son fils ou sa fille, en associant un tant soit peu, une technologie quelconque comme élément complémentaire dans cas ou dans un autre.

Par ailleurs, Nina et Patate introduisent une nouveauté dans la formation des mariages à distance. Leur mariage représente un nouveau milieu socioculturel, à savoir, l'église. En effet, Nina et Patate se choisissent non pas en tenant compte du clan ou de l'hérédité, mais en église, le milieu socioculturel qu'ils fréquentent. Le couple Nina et Patate annonce l'avènement de l'homogamie spatiale ou géographique dans les mariages à distance (Ekala, 2019). C'est un début d'une union non prescrite sur plan ethnique mais prescrite sur le plan ecclésial, car, ce sont les responsables ecclésiaux qui prescrivent.

En outre, on ne se marie pas à distance pour rien. Pour Fidèle, le but est politique, idéologique. C'est pour répondre aux vœux du métier des armes de l'époque, selon lequel se marier avec une femme de son ethnie garantit la stabilité et la cohésion sociale. Les mariages à distance constituent un outil, un facteur de développement durable. Pour Pélé, il s'agissait de respecter la tradition des anciens, on se marie au sein ou en dehors du clan. Tandis que pour Nina et Patate répond d'une idéologie d'universalisme culturel religieux. Le mariage à distance comme un outil d'évangélisation, de changement de mentalité, d'ouverture au monde.

Par ailleurs, les mariages à distance avant l'avènement de *tshombo androïde bon marché* ont marqué un pas en incluant les technologies d'origine occidentale dans leur formation. Mais, le rôle de ces dernières reste encore secondaire. Ils restent des mariages endogamiques ou exogamiques dans l'ensemble. On se marie selon les prescriptions claniques, politiques et/ou religieuses. Ils s'apparentent aux « mariages de raison » (Laburthe-Tolra & Warnier 1993, p. 74). En effet, ce sont des mariages préférentiels ou arrangés à visée politique, coutumière, religieuse.

2. Mariages à distance à l'ère du numérique

2.1. Différentes formes des mariages à distance

Il existe diverses formes de mariages à distance identifiées qui se pratiquent à Kinshasa. Cet article en évoque quelques-unes, notamment, le mariage par les intermédiaires, (*libala ya commission*), le mariage avec la petite du quartier (*libala na petite ya quartier*), le mariage grâce au smartphone (*libala ya tshombo*), le mariage par procuration (*libala ya ndingisa*), le mariage sans les époux (*libala libungutulu*), le mariage blanc (*libala lokuta*), les fiançailles électroniques (*libala na tshombo*) et le mariage loterie (*libala ya loto*).

Libala ya commission

José vit en Europe depuis 24 ans. Après son diplôme d'Etat, José est venu à Kinshasa. Il vivait chez Daniel, son oncle. De temps à autre, il rendait visite à Eric, un de ses amis de l'école dans la commune de Lemba. Lors des visites de José, Eric recourait régulièrement aux services d'Edith, une petite fille, qui vivait dans la maison voisine.

En Europe, José est resté en contact avec Eric.

Eric lui donnait des nouvelles du quartier. A l'occasion, il parlera de la famille d'Edith. Les enfants avaient grandi et beaucoup avaient voyagé en Europe ! Edith, leur petite des courses, avait grandi aussi et elle faisait des études des sciences infirmières, etc.

Mais, José n'avait plus la moindre idée de cette fille.

Il a demandé une photo. Eric la lui a envoyée par les réseaux sociaux. Il ne l'avait pas reconnue. Elle avait complètement changé. José a demandé qu'Eric le mette en contact avec elle. Edith a eu du mal à reconnaître José. Elle avait également reçu la photo de José. Bref, Eric les a mis en contact. Ils ont commencé à échanger par téléphone...

Après que Edith a accepté les avances de José ; José l'a annoncé à son oncle Daniel. Ensuite, il a demandé à Edith d'aller voir Daniel. « Edith est effectivement venue et nous avons causé. Puis, José a parlé avec la maman de Edith ; la maman de Edith a parlé avec son mari que nous comptons leur rendre visite ».

Libala na petite ya quartier

Geuthy, mon ami d'enfance qui vit en France aujourd'hui, m'a exprimée son désir de se marier en ces termes :

S'il faut épouser une fille d'ici, ça va me compliquer. Les filles de l'Europe sont un peu claires. Elles veulent l'argent. Si tu fais un enfant avec elle, tu dois nécessairement l'épouser. Sinon c'est la police. Propose-moi une fille de Bandundu que tu connais, d'une bonne éducation.

Maguy a proposé à son ami une de ses connaissances.

Je lui ai proposé Eulalie, une fille que je connais bien. J'ai aussi averti Eulalie. Je lui ai dit de faire attention, car, il y a un garçon qui veut t'épouser. Mais, quand j'ai abordé Eulalie, elle a d'abord douté. C'est un grand-frère, je le respectais. On se saluait seulement maintenant !

Maguy a convaincu Eulalie à saisir l'occasion.

Je lui ai dit que le mariage c'est toujours comme ça. Moi aussi, j'ai épousé un grand-frère. Il n'y a pas à regretter, à hésiter, à te poser beaucoup de questions. C'est ça le mariage. Après, elle a marqué son accord. Puis, je les ai mis en contact.

Libala ya tshombo

Trésor et Beloty se connaissaient depuis Malueka. Ils priaient dans l'église EBNM (l'Eglise Bon Nouveau Message). Quand ils étaient ensemble, ils se côtoyaient mais « sans arrière-pensées », affirme André-Jacques. Entre temps, Beloty est allée aux Etats Unis, en Caroline du Nord. Lorsque Trésor a eu le désir de se marier, il a

pris contact avec Maria, grâce à son téléphone androïde, marque Samsung. Après que Beloty avait accepté les avances de Trésor et les préparatifs finis, elle est venue à Kinshasa. Leurs cérémonies matrimoniales se sont passées de la manière suivante : le 09 août 2018, mariage coutumier ; le 10 août 2018, mariage civil et le 11 août 2018, bénédiction nuptiale. Aux dires d'André-Jacques, ils vivent aujourd'hui en époux éloignés, Beloty aux Etats Unis et Trésor à Kinshasa. Toutefois, les démarches sont en cours pour que Trésor rejoigne Beloty en Caroline du Nord.

Philippe, un belge et Paula, une congolaise, alors étudiante à l'Académie des Beaux- Arts à Kinshasa, se sont mariés, au coutumier et au civil, ici à Kinshasa, en 2010. Et voici comment Paula a créé un compte *Facebook* et a fait une demande d'amitié sincère et sérieuse. Philippe qui avait un compte *Facebook*, a lu l'annonce de Paula et s'est intéressé à elle. Il a pris contact avec Paula. Philippe a demandé à Paula : « Es-tu célibataire ? » Paula a répondu, « Oui, je suis célibataire ». Paula également a demandé à Philippe : « Et toi, es-tu célibataire ? » Philippe aussi a répondu « Oui, je suis célibataire ». C'est ainsi qu'ils se sont aimés. Plus tard, Paula a dit à Philippe, « si tu veux m'épouser, viens à Kinshasa ». Philippe est allé à Kinshasa. Ils se sont mariés au coutumier et au civil. Le regroupement familial n'a pas tardé. Le couple vivrait à Anvers, aujourd'hui.

Libala libungutulu

José était dans le monde des affaires, achat et vente des voitures 'occasion d'Europe' vers la RD Congo, par le port de Matadi. Il a profité de son séjour au Congo pour se trouver une femme de sa tribu. Pendant son séjour à Matadi il a rencontré une dame. C'est là que tout a commencé. Revenu à Kinshasa, il a rencontré la mère biologique de sa future épouse dans la commune de Kasa Vubu. Il s'est présenté. Comme tous étaient de la même tribu, c'est un hasard qui s'est passé (mariage presque endogamique), il ne s'est pas posé beaucoup de complications. Surtout quand la maman

d'Aimée a su que le mari habiterait en Europe, la femme le savait déjà ; tout a évolué comme sur des roulettes.

La famille d'Aimée s'est arrangée pour que leur fille rejoigne son mari en Europe.

José est rentré en Europe. A sa grande surprise, c'est la famille de la femme qui s'est organisée pour que leur fille aille rejoindre son mari. La famille a tout mis à la disposition de la fille. La fille a voyagé pour aller rejoindre son fiancé. Avec son arrivée, le mari n'a fait que régulariser les choses (la situation) par la suite.

Ainsi, les choses ont été inversées. Sans doute, la famille d'Aimée a voulu se rassurer qu'une vie commune des futurs époux était possible, ou probablement que les futurs époux se connaissent un peu mieux, avant le versement de la dot. Et comme, ils n'étaient pas allés à la porte d'à côté, la dot devrait se dérouler en l'absence des époux. « Enfin, José a envoyé le nécessaire pour la dot. Tout s'est passé en l'absence de l'homme et de la femme. »

Libala ya ndingisa

William a ouvert un compte *Facebook*. Il a fait des recherches sur « l'accoutrement des sœurs de la parole ». Il y a eu plusieurs sœurs qui sont apparues, de l'Europe et d'ailleurs. Une des celles qui sont apparues l'avait plus intéressée ; elle habitait à Goma. Nous la nommons Emeline. William a pris contact avec elle et ils échangeaient par *Facebook*. José ne révélait jamais à Emeline qu'il habitait l'Europe. Il lui faisait croire qu'il était Kinshasa.

Un jour, William se présente à Emeline en ces termes: « j'ai tel âge, je suis marié, père d'autant d'enfants ». Emeline a dit ok, elle n'y trouvait pas d'inconvénient. Elle demanda à William de lui rassurer qu'il n'y a plus rien entre lui et la mère de ses enfants.

Emeline : « Pourvu que moi je ne sois pas la pierre d'achoppement de votre couple ».

Quand Emeline a accepté les avances de William, ce dernier a pris contact avec les parents de la fille.

William a demandé à parler au responsable d'Emeline. Elle lui dira que ses parents sont divorcés ; elle vit avec son père. Sa mère est à Kisangani. Emeline est allée alors échanger avec son père. Ce dernier a dit qu'il ne trouvait pas d'inconvénient. Surtout qu'il s'agit de quelqu'un de notre église,

William demande la liste des biens ; il dote Emeline en prenant Emeline comme sa représentante.

William a échangé avec son futur beau-père. Il a demandé la liste des biens, tout en lui disant que « je n'ai personne qui peut me représenter là où vous êtes. La personne qui va me représenter, c'est votre propre fille. Ma fiancée, c'est elle qui va me représenter ». Quand ils ont fini leur entretien, le beau-père a constaté que le code n'est de la RDC. Il a rappelé le numéro. William a reçu l'appel et lui a avoué que c'était lui. Il a renchéri en disant : « je ne voulais pas que mon épouse ou vous vous sachiez d'avance que j'étais en Europe. Tout le temps que j'échangeais avec elle, elle sait que je suis à Kinshasa. Mais moi je suis en réalité en Europe ».

Enfin, William installe Emeline à Kinshasa. « William a envoyé l'argent et le nécessaire... Il a fait déplacer la fille de Goma à Kinshasa. »

Libala lokuta

Les parents de Sandra cherchaient un moyen pour que leur fille rejoigne un membre de famille en Occident qui ne pouvait parrainer son voyage. D'un autre côté, Symbale, un jeune homme d'une famille voisine a eu l'opportunité d'un voyage à l'étranger, à condition d'être marié. Les deux familles se sont entendues. Symbale et Sandra se sont mariés symboliquement au coutumier et au civil. Ils ont mené leurs démarches de voyage et se sont installés en Europe. Pendant huit mois, ils ont vécu ensemble et simulé un mariage. Selon Monica, la mère de Sandra, les deux jeunes gens ont tenu leur promesse. Après huit mois de simulation de mariage, ils ont divorcé. Sandra a rejoint son oncle et continue sa vie normalement.

Libala ya loto

Voici comment le couple Maïke – Bernard s'est transformé en un mariage à distance. Maïke a épousé Bernard au coutumier, au civil et au religieux. Après la naissance de leur premier enfant, Bernard a joué au DVD loterie en famille et il a été sélectionné. Lors des démarches, Bernard a déclaré son fils et son épouse. Les dossiers du père et du fils ont abouti. Père et fils ont voyagé pour les Etats Unis. Maïke est restée poursuivant ses démarches d'obtention de visa de voyant.

Par ailleurs, Symbale marié à Marthe avait joué à la loterie en couple. Symbale a été présélectionné. Il n'avait pas les moyens de financer son voyage. D'un autre côté, Sandra désirait rejoindre sa parenté aux Etats Unis ; mais ne trouvait pas d'occasion. Au moment des démarches, Symbale a déclaré Sandra comme épouse. Les deux ont voyagé pour les Etats Unis. Ils ont passé un moment ensemble, selon le contrat. Chacun a pris son chemin. Aux dires de Marthe, Symbale a renoué avec elle, grâce aux médias sociaux. Elle attend d'entamer les démarches d'obtention de visa.

Libala na tshombo

Randy raconte comment elle a fait sa rencontre avec Glody en vue du mariage :

Après l'échec de son union avec une camerounaise, Glody a désiré épouser une fille de chez lui. Et c'est en feuilletant à son insu l'album de ma tante qui était en visite chez sa tante, une photo d'une fille, la mienne, a retenu son attention. Voulant en savoir plus sur moi, il a cherché mes coordonnées sur Facebook. Les ayant obtenues, il m'a envoyée une invitation sur Facebook, à laquelle j'ai répondu favorablement.

Mariage noir

Natacha a rencontré Saddam par *Facebook* dans les environs de l'année 2011. Leur relation amoureuse a évolué vers le mariage. L'Européen Saddam est venu à Kinshasa à la rencontre de Natacha et sa famille. Ils ont célébré le mariage coutumier. Avec le parrainage de Saddam, les démarches de voyage n'ont pas trainé.

Arrivée en Europe, Natacha a été enfermée dans un appartement luxueux, où l'exploitation sexuelle a commencé. Chaque soir, Saddam organisait des fêtes avec ses amis ; Natacha voilée, devait d'abord danser nue devant ce public et ensuite copuler avec un homme drogué.

Cela a duré cinq bonnes années environ, jusqu'au moment où le couple est sorti dîner un soir dans un restaurant. Il s'était installé à côté d'une table occupée par un autre couple mixte dont la femme s'occupait à communiquer en langue maternelle avec les siens restés au pays. C'est alors que Natacha a entonné une mélodie, à l'intention de sa compatriote afin de solliciter son aide et son implication pour la

sortir du borbier. Emue, choquée, cette dernière appellera la police sans tarder.

Saddam a commencé par nier en bloc toutes les accusations portées contre lui. Mais, l'enquête policière et le secours des assistants sociaux ont confirmé la véracité des faits. Saddam a été inculpé et Natacha libérée. Elle est retournée à Kinshasa.

3. Caractéristiques des mariages à distance à l'ère du numérique

L'identité culturelle des célibataires géographiques dans les différentes formes des mariages à distance énumérés ci-dessus n'est pas la même, dans la plupart des cas. C'est-à-dire, les mariages à distance contemporains sont des mariages inter ethniques, multiculturels, transculturels. Les époux choisissent leurs épouses dans les différents milieux de vie qu'ils exploitent, notamment, le quartier-famille, l'église, le milieu professionnel et les technologies numériques. La fin du conjoint prescrit constatée à Ngaba et annoncé (Ekala, 2019, p. 502) s'étend de nos jours à la plupart des communes de la ville de Kinshasa.

Par ailleurs, pour la quasi-totalité des formes des mariages à distance analysées, la famille (biologique ou sociale), gardienne des traditions ancestrales, n'est pas impliquée directement dans le choix du conjoint. Car, les conjoints se choisissent eux-mêmes. Tandis que les proches parents représentent ou agissent en lieu et place de l'époux absent. Dans la plupart des cas, ils subissent le choix du conjoint opéré par leurs membres respectifs.

En outre, ces mariages à distance s'apparentent également à des couples hétérosexuels multiculturels ou transculturels. Ce sont des alliances entre différents peuples, en l'occurrence des Yansi et des Luba, des Yombe et des Teke, des Nande et des Solongo, des Blancs et des Noirs, etc. Il y a là un brassage des peuples et des

cultures, c'est-à-dire, l'émergence des couples multiculturels et transculturels. Il s'agit d'un brassage des cultures engendre une multiplicité des coutumes de référence et une concurrence entre les traditions maritales.

Ce métissage ne favorise pas l'émergence d'une pratique coutumière commune voire d'un modèle socioculturel unique. En effet, en levant l'option du mariage selon les us et coutumes des futurs conjoints, le Code de la famille, mieux, le constituant rend les coutumes concurrentielles et crée par le fait même un contexte favorable au pluralisme juridique. La loi devient source des conflits (Maluta Makaya, 2018, p. 285). La troisième voie ou le « métissage juridique » que préconise Kuyu Mwiswa (2005, p. 98) devient un travail de longue haleine voire improbable. Il fait émerger plutôt une diversité de modèles matrimoniaux.

4. Emergence d'un nouveau systeme matrimonial

Il résulte de ce qui précède que les mariages à distance à l'ère du numérique introduisent deux nouveautés dans le système matrimonial kinois. D'abord, les mariages à distance documentés insèrent les technologies numériques comme un élément constitutif des mariages à distance. En effet, sans l'avènement de Facebook, du téléphone cellulaire, de l'internet, bref, des technologies numériques, José - Edith, Guety – Eulalie, William - Emeline, et bien d'autres n'auraient ni la possibilité de se rencontrer, ni l'occasion de contracter mariage. Les technologies nouvelles et les hommes interagissent à pied d'égalité dans la formation de ces mariages à distance.

Ensuite, les mariages à distance contemporains favorisent le choix du conjoint dans le milieu de vie habituel. Ils tendent à anéantir la pratique du « conjoint prescrit ». Ils encouragent le « mariage d'amour » en lieu et place du « mariage de raison » (Laburthe-Tola &

Waner 1997, op. 74). De plus, ils réduisent sensiblement les mariages préférentiels, les mariages arrangés ou encore l'endogamie/exogamie clanique.

En effet, les mariages à distance contemporains induisent un nouveau système matrimonial dont les caractéristiques principales sont, notamment, l'individu se choisit lui-même son partenaire dans le milieu socioculturel qu'il exploite et les technologies numériques font partie intégrante du système matrimonial au même titre que les humains. Il s'agit d'une « isogamie » (Bouez, 1985, p. 29) numérique, spatiale ou géographique, socioprofessionnelle ou confessionnelle/religieuse.

Par ailleurs, ces mariages isogames s'apparentent, d'une part, à un itinéraire de réussite sociale transfrontalière, c'est-à-dire, un « nouvel itinéraire de réussite sociale » (Mpiana Tshitenge, 2019, p. 315) situé au-delà des frontières nationales. D'autre part, ces mariages à distance contemporains sont une application et une pérennisation de l'article 363 du Code de la Famille, qui stipule que les « familles du futur époux doivent convenir avec les familles de la future épouse d'une somme d'argent, des biens en nature que ceux-là doivent remettre au père et/ou à l'oncle de la future épouse ».

En outre, dans une société où les unions libres, *mabala yaka tofanda*, abondent et où les jeunes gens éprouvent des difficultés énormes à réunir la liste des biens matrimoniaux, les mariages à distance participent à la promotion et à la valorisation des traditions africaines. Ils luttent contre les unions libres et participent également à l'émergence d'une nouvelle société congolaise respectueuse de la tradition ancestrale des futures épouses, du Code de la famille congolais et ouverte aux autres cultures.

Conclusion

Au terme de cette analyse, deux conclusions se dégagent. D'une part, le téléphone cellulaire *tshombo androïde* qui envahit l'espace public kinoïse n'est pas uniquement l'expression d'une fracture sociale. Au fur et à mesure qu'il impacte la vie matrimoniale des conjoints séparés par la distance géographique, un nouveau système matrimonial émerge dans la ville capitale. Il s'agit d'une isogamie multiculturelle/transculturelle.

D'autre part, cette isogamie multiculturelle/transculturelle, qui coexiste avec les anciens systèmes matrimoniaux, l'endogamie et l'exogamie claniques, entraîne diverses implications socioculturelles, notamment, la pluralité des formes des mariages à distance, la valorisation des traditions africaines. De la sorte, le mariage à distance à l'ère du numérique s'apparente à un itinéraire de réussite sociale transfrontalière.

Bibliographie

- Barnes, J. A. (1954). Class and committees in a Norwegian Island Parish. *Human Relations*, 7(1), 39–58.
<https://doi.org/10.1177/001872675400700102>
- Ekala Bokoswa Boseko, p. (2019). Soubassement de l’antagonisme entre femmes unies par alliance matrimoniale. Interrogation et réinterrogation anthropologiques. In Shomba Kinyamba, S. (Dir.), *Quelques singularités congolaises : Enjeux, compromis et reconfiguration sociale* (pp. 487–512). Paris: L’Harmattan.
- Kuyu Mwissa, C. (2005). *Parenté et famille dans les cultures africaines : Points de vue de l’anthropologie juridique*. Paris: Karthala.
- Laburthe-Tolra, Ph., & Warnier, J.-p. (1993). *Ethnologie – Anthropologie*. Paris: PUF.
- Latour, B. (2012). *Enquête sur les modes d’existence : Une anthropologie des Modernes*. Paris: La Découverte.
- Lévi-Strauss, C. (1967). *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris: Mouton.
- Mabiala Mantuba-Ngoma, p. (2019). *Les soldats de Bula Matari (1885-1960) : Histoire sociale de la Force Publique du Congo Belge*. Kinshasa: Cultures Africaines.
- Maluta Makaya, S. (2018). Les conflits fonciers dans le Mayombe : Origines, causes et corollaires. Mécanismes de résolution et pistes de solution. *Revue de Droit Africain*, 88, 273–305.
- Mpiana Tshitenge Wa Masengu, J.-p. (2019). Itinéraires et représentations des nouvelles figures de la réussite à Kinshasa. In Shomba Kinyamba, S. (Dir.), *Quelques singularités congolaises : Enjeux, compromis et reconfiguration sociale* (pp. 315–344). Paris: L’Harmattan.
- Nzuzi Lukoki, Ch. (2023). *Fiançailles électroniques* (Roman). Kinshasa: Editions Ets CNL Multi Services.

- Pype, K. (2020). Bolingo ya face : Digital Marriages, Playfulness and the Search for Change in Kinshasa. In J. Helle-Valle & A. Storm-Mathisen (Eds.), *Media Practices & Changing African Socialities: Non-Media-Centric Perspectives* (pp. [specific pages if available]). Berghahn Books.
- République Démocratique du Congo. (2016). *Code de la famille & loi portant protection de l'enfant*. Loi n°16/008 du 15 juillet 2016 modifiant et complétant la loi n°87-010 du 01 août 1987 portant code de la famille. Support pour vulgarisation tiré du journal officiel de la R.D.C.
- Sinibaldi, S. (2007). Réseaux des liens matrimoniaux : Le choix du conjoint dans une commune toscane au XXe siècle. *L'Homme: Revue française d'anthropologie*, 181(1), 41–73.
- Vidal-Naquet, C. (2006). S'épouser à distance : Le mariage à l'épreuve de la Grande Guerre. *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 53(3), 142–158.

Impact de la mouvance des assemblées de Dieu de la R.D.Congo dans le district ecclésiastique de Kibolongo

**par Restauré Mawa Pungu Passy, Maurice Mapwambu Mbemba
& Fanny Mawa Mafuta**

Introduction

Des débats scientifiques prolifiques engagés autour du phénomène religieux congolais ont mis en évidence une convergence d'idées sur « la prolifération d'Eglises de réveil dans le ciel congolais, souvent motivées par des raisons extra-doctrinales » (Shomba, 2012). Dans la plupart des cas, ces recherches se sont concentrées sur les mouvements religieux africains, aboutissant parfois à des conclusions hâtives et partielles, qui ne reposent généralement pas sur des enquêtes de terrain approfondies. La majorité des résultats présentés par ces études relèvent de "*single studies*", largement basées sur des sources issues des premières analyses écrites par des scientifiques occidentaux, souvent éloignés des réalités locales sur lesquelles ils enquêtent (Ndaya, 2024). Ce modèle de raisonnement inductif paraît, à notre avis, superficiel, compte tenu de la multiplicité et de la diversité des Eglises dites de réveil.

Dans leur diversité, ces Eglises néo-chrétiennes, inspirées du pentecôtisme américano-britannique, constituent un ensemble hétérogène de communautés religieuses fondées sur la foi dans le baptême du Saint-Esprit, manifesté par le parler en langues, les prophéties et les miracles (Mpiana, 2019). Malgré ces caractéristiques

communes, chaque Eglise possède sa spécificité et mérite, selon nous, d'être étudiée individuellement.

Le propos d'Osokonda Okenge à ce sujet nous semble particulièrement pertinent :

Non seulement cette effervescence religieuse est remarquable presque partout, mais les scientifiques attribuent à ces diverses pratiques des qualificatifs qui nous paraissent singulièrement subjectifs : hyper-religiosité, sur-christianisation, escroquerie religieuse, *Church-business*, *binzambi-nzambi*... Et comme si cela ne suffisait pas, on tend à regrouper sous l'appellation générique d'"Eglise de réveil" tous ceux qui prient. (Osokonda, 2012)

Or, la *Communauté des Assemblées de Dieu de la République Démocratique du Congo* (37^{ème} CADC), est aussi comptée, du point de vue doctrinale, parmi les Eglises pentecôtistes mais, affiliée à l'Eglise du Christ au Congo¹ (ECC). A titre illustratif, les Centres Evangéliques Francophones *La borne* et *Philadelphie*, à Kinshasa, capitale de la République Démocratique du Congo sont membres des Assemblées de Dieu. Alors que dans la mémoire collective kinoise, elles sont rangées dans le groupe des Eglises de réveil.

A la différence des études précédentes, celle-ci a porté son attention spécifiquement sur la CADC. Au lieu de nous borner sur la prolifération, fait perçu à l'œil nu, notre étude s'est fait le devoir de rechercher ce qui est à la base de cette prolifération.

En effet, derrière la réalité sociale, le perçu, le directement visible, le sociologue tente de découvrir le non perçu, le non-

¹L'Eglise du Christ au Congo (ECC) est une corporation des églises protestantes de la République Démocratique du Congo.

directement visible, le caché, le réel, c'est-à-dire tout ce qui n'apparaît pas à la conscience immédiate des acteurs (Mwene Batende, 2014). A notre avis, cette quête du réel, en sociologie des religions doit exiger un effort de la mise en lumière de l'interaction entre le *religieux* et le *social*. C'est dans cette optique que s'inscrit cette étude qui, partant du constat fait sur l'implantation de la Communauté des Assemblées de Dieu dans la province du Kwilu en général et en particulier dans le territoire de Masi-Manimba, le secteur Kinzenga, plus précisément à Kibolongo où elle a formé un district², nous a paru utile de nous questionner sur le facteur qui est à la base de son émergence au sein de son aire culture.

Provisoirement, nous avons estimé que l'implantation des Assemblées de Dieu à Kibolongo a est consécutive au *changement social* qu'il entraîne au sein de cette société. En vue d'expérimenter cette hypothèse, nous avons effectué une descente sur terrain pendant la période allant du 06 juillet 2024 au 28 octobre 2024.

L'expérimentation de cette hypothèse a mobilisé à la fois la « triangulation de chercheurs et à la triangulation méthodique » (Ipara, 2016). En effet, l'équipe de recherche a été constitué d'un sociologue, d'un spécialiste en administration et d'une spécialiste en pédagogie appliquée. Du point de méthodologique, trois outils de collecte des données en sciences sociales ont été mobilisés, en occurrence la recherche documentaire, l'observation et l'entretien semi-directif.

Il sied de signaler que dans l'enquête de terrain, Kibolongo n'a pas été pris dans son sens strict en tant que milieu physique où

² Selon l'article 10, alinéa 2 du Statuts de la 37^{ème} CADC, portant modification du 25 janvier au 1^{er} février 2010, à Kinshasa, Le District est une entité autonome de la Communauté des Assemblées de Dieu de la République Démocratique du Congo, regroupant 5 à 10 ou 15 à 20 églises locales selon que l'on se trouve à l'arrière-pays ou dans des grands centres urbains, sur proposition du Conseil provincial et approbation de l'Assemblée provinciale.

devrait nécessairement se dérouler l'investigation, mais, plutôt comme un construit mental regroupant tous les acteurs concernés faisant partie de l'échantillon. (Mawa, 2022). Concrètement, l'enquête s'est déroulée à Kinshasa, à Kibolongo, dans la cité de Masamuna, et dans la cité de Masi-Manimba. Kinshasa, capitale de la République Démocratique du Congo, abrite les institutions politico-administratives du pays ainsi que le siège de la Communauté des Assemblées de Dieu de la République Démocratique du Congo (CADC). À Kinshasa, nous avons rencontré le Représentant Légal et le Coordinateur communautaire de la CADC pour discuter de l'organisation et du fonctionnement des Assemblées de Dieu, afin d'éclairer notre compréhension du sujet étudié.

Kibolongo, pour sa part, est le siège du district éponyme et abrite des témoins privilégiés ainsi que des gardiens de la mémoire collective de la CADC dans la province du Kwilu. Nos entretiens avec ces acteurs ont porté sur l'implantation des Assemblées de Dieu à Kibolongo, leur expansion à travers le district, ainsi que leur impact social.

Dans la cité de Masamuna, nous avons établi un contact avec le chef d'Antenne de la Dinacopé afin de collecter des données relatives aux écoles conventionnées des Assemblées de Dieu dans le district de Kibolongo. Ces informations ont ensuite été confrontées à celles recueillies auprès du bureau de la Coordination Sous-provinciale des écoles conventionnées des Assemblées de Dieu (ECP/37ème CADC), dont le siège est situé dans la cité de Masi-Manimba.

Toutes les données collectées ont été analysées et interprétées à travers la perspective fonctionnaliste d'Emile Durkheim, qui met en lumière les variables et le rôle intégrateur des religions (Houtart, 1960).

Pour rendre compte des résultats de terrain, nous avons structuré notre texte en trois points, en plus de l'introduction et de la conclusion. Le premier point présente une brève historique de l'implantation des Assemblées de Dieu à Kibolongo. Le deuxième point analyse l'expansion des Assemblées de Dieu dans cette région. Enfin, le troisième point examine les facteurs ayant contribué à l'implantation de la CADC à Kibolongo.

1. Historique de l'implantation des Assemblées de Dieu de la RD Congo à Kibolongo

1.1. De la création et évolution des Assemblées de Dieu de la RDC

L'histoire des Assemblées de Dieu en République Démocratique du Congo remonte à la création de la nouvelle cité de N'djili en 1952 par les autorités coloniales. En effet, face à la pression démographique croissante à Léopoldville, celles-ci décidèrent d'étendre la ville vers sa périphérie est. Cette décision entraîna un important flux migratoire interurbain, avec une population venant principalement de l'ouest, à la recherche de nouveaux espaces dans la région de N'djili.

Parmi les nouveaux habitants de la cité de N'djili se trouvaient des chrétiens protestants baptistes, membres de l'Association Baptist Foreign Mission Society (ABFMS) et de la Baptist Missionary Society (BMS), désireux de poursuivre leur encadrement spirituel et de rester ancrés dans leur foi protestante. Cependant, la distance entre leurs domiciles et leurs églises respectives devint rapidement un obstacle majeur.

Face à cette situation, ces croyants se regroupèrent en deux cellules de prière. La première se réunissait au quartier 3, sur l'avenue Kimvula, n°43, dans la résidence de Monsieur Kanza

Philibert. La deuxième tenait ses réunions au quartier 6, sur l'avenue Kinzundu, n°37, chez Gracia Nempanzu.

Soucieux de se conformer à la réglementation coloniale en la matière, Monsieur Nkanza Philibert, représentant les deux cellules, saisit l'ABFMS par écrit, pour solliciter l'implantation d'une église baptiste à N'djili pouvant assurer leur encadrement. En réaction à sa lettre, le Comité de Pasteurs de Léopoldville (CPL), accorda une suite favorable en confiant cette mission à *Baptist Missionary Society* (BMS) qui accepta l'offre. La BMS réussit à réunir les deux cellules en une Eglise locale au quartier III, sise au n°426 de l'avenue Sumbi dans la Commune de N'djili, à Léopoldville. Mais, son œuvre missionnaire n'avait pas duré. Elle la céda à l'*American Presbyterian Congo Mission (APCM)*, en 1955.

Peu de temps après, l'église presbytérienne était secouée par une crise persistante due à des dissensions tribales et à la mauvaise gestion du comité Pindi Jean Baptiste, alors Représentant Légal de la communauté. Le conflit était alors devenu ouvert, il entraîna par conséquent, la démission du leaders *kongo* Pindi Jean Baptiste, emportant avec lui la majorité de fidèles *kongo* plus précisément, ceux des Eglises de N'djili et de Kimbanseke. L'acte de séparation de ce groupe avec l'APMS était signé (comme l'exigeait la loi coloniale) le 29 novembre 1964 par le groupe dissident. Ce qui leur donna le droit de créer une Eglise autonome. L'Eglise ainsi créée était dénommée 'Eglise Evangélique de Pentecôte au Congo (EEPC)', dirigée par le Représentant Légal Pindi Jean-Baptiste. L'adhésion du catéchiste protestant congolais, démissionnaire de l'Eglise baptiste de Kintambo, M. Futa Alphonse et le recrutement de l'Evangéliste français Jacques André Vernaud avait contribué de booster le développement de cette association. En effet, les démarches amorcées ensemble aboutirent

Par l'octroi de la personnalité juridique à l'association par l'Ordonnance n°341 du 17 septembre 1965, publiée au Moniteur

congolais n°18 du 1er octobre 1965, l'Etat officialisait la dénomination de la jeune assemblée : Eglise Evangélique de Pentecôte au Congo (EEPC). Cette ordonnance reconnaissait également son Représentant légal, le Révérend Pasteur Pindi Jean-Baptiste, ainsi que son siège social situé au n°426, avenue Sumbi, quartier 3, dans la commune de N'djili, à Léopoldville.

La signature du partenariat entre l'EEPC et les Assemblées de Dieu des Etats-Unis d'Amérique en 1970 entraîna un changement de dénomination de la communauté, qui devint la Communauté des Assemblées de Dieu au Zaïre (CADZ). Ce changement fut reconnu par l'Arrêté n°268/73 du 27 décembre 1973. Cet arrêté fut entériné par l'Ordonnance-loi n°73-013 du 14 février 1973, signée par Son Excellence, le Citoyen Président de la République du Zaïre, le Général des Corps d'Armée Mobutu Sese Seko Kuku Ngbendu Waza Banga. L'ordonnance intégrait l'Eglise, sous le nom de 37ème Communauté des Assemblées de Dieu au Zaïre (CADZ), parmi les membres de l'Eglise du Christ au Zaïre (ECZ). Le siège social de la CADZ fut établi sur l'avenue Assossa, n°2219, commune de Kasavubu, à Kinshasa, capitale de la République Démocratique du Congo.

Le changement de nom du pays, passant de Zaïre à République Démocratique du Congo, entraîna également une modification de la dénomination de l'Eglise, qui devint la Communauté des Assemblées de Dieu de la République Démocratique du Congo (37ème CADZ).

1.2. Implantation des Assemblées de Dieu de la RDC à Kibolongo

L'implantation de la 37ème CADZ à Kibolongo, dans l'ancienne province du Bandundu, est étroitement liée à l'histoire de la 15ème Communauté Baptiste du Congo (CBCO), anciennement appelée Association des Eglises Baptistes du Congo Ouest (ADEBCO), déjà implantée dans cette région.

En 1913, l'ADEBCO établit une station missionnaire à Moanza, dans le secteur Bindungi, territoire de Masi-Manimba, district du Kwilu, dans l'ancienne province du Bandundu (actuellement province du Kwilu). Le rayon d'action de cette station missionnaire s'étendait au nord jusqu'à Kalonda, le long de la route nationale n°2 reliant Kinshasa à Kikwit. La station couvrait deux secteurs du territoire : le secteur Bindungi, au sud, et le secteur Kinzenga, au nord (Mawa, 2020).

La partie nord, caractérisée par une forte activité commerciale et de meilleures opportunités économiques, récoltait davantage de ressources financières et jouissait d'un meilleur soutien que celle du sud (V.L. Smith, 1965).

Cette dynamique économique permit à la mission de favoriser une évolution intellectuelle notable chez les jeunes ressortissants du nord, qui accédèrent progressivement à des postes clés au sein de la mission de Moanza : Révérend Pasteur chef de mission, maître maçon, maître menuisier, secrétaire de l'école, cuisinier des missionnaires chargés de l'enseignement, directeur principal des écoles de la mission, enseignants, etc.

Cependant, cette domination des ressortissants du nord provoqua des tensions et des querelles intestines, car les autochtones de Moanza se percevaient comme subordonnés aux nordistes. L'ampleur de ce climat aussi d'une Eglise qui devrait être un havre de la paix conduisit les missionnaires, en 1962, à scinder la mission Moanza en deux missions distinctes : l'une au Sud (mission Moanza) et l'autre au Nord (mission Kipata-Katika). La direction de la nouvelle mission Kipata-Katika était, une fois de plus confiée au Révérend pasteur Kyungu Robert, ancien chef de la mission Moanza. Mais, à la troisième année de sa création, soit en 1965, un conflit opposa principalement le Révérend pasteur Kyungu Robert, chef de la mission au Directeur de l'école primaire Longi Théophile. Ce dernier était reproché par le Révérend pasteur, de l'acte d'adultère

commis, fait prohibé par la réglementation de l'ADEBCO. En dépit de pistes de solutions proposées pour sortir de la crise, toute tentative de négociation était vouée à l'échec car, les enjeux du conflit, la mobilisation des ressources, l'enrôlement des alliés au conflit, etc. n'avaient fait que compliquer d'avantage l'équation.

Ce qui conduit, en 1968, le retrait de la mission Kipata-Katika d'un groupe de cinq paroisses qui se déclara autonome : Bukanga, Kifunga, Kimbodola, Kimbau Lulungu et Masangata sous le leadership du Directeur Longi Théophile. Pour éviter de tomber encore dans les erreurs du passé³, ce groupe délibéra de s'installer sur un terrain neutre : *Kibeti ki matala*⁴, actuel *Kibolongo*⁵, situé dans le groupement Buka Nkento, secteur Kinzenga, territoire de Masi-Manimba, province du Kwilu en République Démocratique du Congo. De là, il mena ses démarches d'adhésion au sein d'une autre Eglise-mère. Et le choix tomba sur *l'Eglise Evangélique de Pentecôte au Congo* (EEPC).

Ainsi, le 19 septembre 1968, par sa lettre n° 825/R.L/EEPC/68, le Comité exécutif de *l'Eglise Evangélique de*

³ Profitant de l'expérience de la déstabilisation de leurs anciennes missions protestantes Moanza et Kipata-Katika liée principalement aux revendications de droit de l'autochtonie, le groupe du Directeur Longi Théophile s'est décidé de ne pas implanter leur mission dans un des villages d'origine de l'un ou l'autre membre. D'où, le choix opéré sur le *Kibeti ki matata* où, ils vont construire pour la toute première fois, un village qu'ils ont dénommé *Kibolongo*.

⁴ Dans la langue *Kingongo*, *Kibeti* veut dire une colline. Tandis que *matala* étaient des petits fruits qui servait au maquillage (de tatouages) principalement pour les jeunes filles et les femmes de la contrée.

⁵ Le nom de *Kibolongo* dérive du nom de monsieur *Bolongo*, un vendeur ambulant d'origine inconnue mais, qui s'exprimait en langue *Kisuku*. Il s'installait à *Kibeti ki matala*, au bord de la route pour vendre ses produits traditionnels (amulettes, des flèches, hoes, ingrédients, thé ou café, etc.) aux différents passants, plus spécialement aux femmes qui venaient s'approvisionner en *matala*. Au fil de temps, la renommée de monsieur Bolongo avait conduit ses clients à surnommer l'endroit où on le rencontrait *Kibolongo*. Petit à petit, le nom de *Kibolongo* prit de l'ampleur sur celui de *Kibeti ki matala*. Et lorsque le groupe de cinq paroisses se décida de s'y installer, il adopta alors le nom de *Kibolongo*.

Pentecôte au Congo (EEPC), représenté par le Représentant Légal Futa Alphonse, accorda l'adhésion en son sein au groupe de Kibolongo. Dès lors, ce dernier devint membre effectif de l'EEPC, actuellement dénommée *Communauté des Assemblées de Dieu de la République Démocratique du Congo* (CADC).

C'est donc partant de Kibolongo, en particulier que les Assemblées de Dieu ont été implantées à travers toute le secteur Kinzenga, territoire de Masi-Manimba et province du Kwilu, en général. Le nombre d'Eglises locales implantées (vingt-huit) dans le seul secteur Kinzenga, à ce jour, lui ont valu le statut de district dénommé *Kibolongo*.

2. Mouvance des Assemblées de Dieu dans le district Kibolongo

Le terme *mouvance* revêt plusieurs significations mais, dans le cadre de cette étude, nous l'avons considéré dans le sens de la *mobilité* et/ou de *mouvant*.

Par mouvance des Assemblées de Dieu de la République Démocratique du Congo à Kibolongo, nous entendons le fait de la mobilité de cette église de Kibolongo, lieu principal de son implantation en 1968, aux différents lieux de son implantation actuelle dans ce district qui porte son nom. C'est ce caractère mobile et mouvant dont il est question dans cette étude. Pour saisir ce caractère mouvant, nous nous sommes servi des églises et les écoles organisées par la CADC dans leurs différents lieux d'implantation comme indicateurs.

Les détails sur les noms de ces églises, leur statut (église local ou église annexe), les noms de leurs pasteurs titulaires, leur lieu d'implantation et l'effectif des fidèles par église sont fournis dans le tableau ci-dessous, que nous avons dressé en ordre alphabétique des noms des églises.

Tableau n°1. Données statistiques des églises du district de Kibolongo

N°	Nom de l'Eglise	Statut	Nom du Responsable	Lieu d'implantation		Eff. de fidèles
				Village	Secteur	
1	Arche	E.A	Ev. Patience Kinaka	Mulungu Mfinda	Kinzenga	100
2	Bethel	E.L	Rév. Melchack Mavula	Kinzenga centre	Kinzenga	250
3	Bonne nouvelle	E.L	Rév. Mwenimbu	Masamuna	Kinzenga	221
4	Bukanga	E.L	Ev. Hilo	Bukanga	Kinzenga	200
5	Centre Evangélique Alfa	E.A	Ev. Guy Lubamba	Masamuna	Kinzenga	102
6	Kalonda Pont	E.A	Past. Boniface Makwikila	Kalonda Pont	Kinzenga	117
7	Kialu Mbala	E.L	Rév. Norbert Makengo	Kialu Mbala	Kinzenga	250
8	Kianga	E.A	Past. Kangila Matala	Kianga	Kinzenga	150
9	KibanguLuie	E.A	Past. Mayele Kapenza	KibanguLuie	Kinzenga	150
10	Kibolongo	E.L	Rév. Konda	Kibolongo	Kinzenga	300
11	Kifunga	E.L	Rév. Matuzola Mundende	Kifunga	Kinzenga	350
12	Kimbangi Kolomvo	E.L	Rév. Paul Mulandu	Kimbangi Kolomvo	Kinzenga	250
13	Kimbau Lulungu	E.L	Rév. Claude Matuwa	Kimbau Lulungu	Kinzenga	250
14	Kimbwangi	E.A	Ancien Kuketuka	Kimbwangi	Kinzenga	120
15	Kinguendi Tondi	E.L	Rév. Timothé Mbemba	KinguendiTondi	Kinzenga	100

N°	Nom de l'Eglise	Statut	Nom du Responsable	Lieu d'implantation		Eff. de fidèles
				Village	Secteur	
16	Kinzedi	E.L	Rév. Ngoyi Zadimwena	Kinzedi	Kinzenga	200
17	KipalangaTenzi	E.L	Rév. Charles Kazala	Kipalanga Tenzi	Kinzenga	200
18	Kipolo	E.L	Rév. Kuseka	Kipolo	Kinzenga	100
19	Kitswakata	E.L	Past. Bwese	Kitswakata	Kinzenga	158
20	Kiwawa	E.A	Ev. Chrispin Lukongo	Kiwawa	Kinzenga	80
21	Kwatimukoko	E.L	Ev. Salay (F)	Kwatimukoko	Kinzenga	150
22	Masangata	E.L	Rév. Ruphin Lusangu	Masangata	Kinzenga	300
23	Matala	E.L	Rév. Bikweni Mulopo	Matala	Kinzenga	250
24	Mikoko	E.L	Past. Patrick Luputu	Mikoko	Kinzenga	200
25	Mutselenge	E.L	Past. Mubunda	Mutselenge	Kinzenga	220
26	Nouvelle alliance	E.A	Honoré Muzinga	Kingonzi	Kinzenga	122
27	Onction divine	E.A	Past. Ekofo	Masamuna	Kinzenga	132
28	Sion	E.L	Rév. Luzolo Mayangisa	Kikungila	Kinzenga	250
Total		-	-	-		5 272

Commentaires : Ce tableau a été conçu par nous, à partir des données collectées au bureau du District de Kibolongo, le 27 juillet 2024, à Kibolongo. Il se dégage que le district de Kibolongo compte vingt-huit églises (paroisses). Sur ce total, il y a dix-neuf églises

locales⁶ (EL) et neuf églises annexes⁷(EA) implantées dans différents villages dont les noms sont repris dans la colonne de *lieu d'implantation*, spécialement celle de *village*. L'effectif total des fidèles de toutes ces Eglises s'élève à **cinq mille deux cent septante deux (5 272)**.

En plus des Eglises, la CADC organise aussi des écoles primaires et secondaires au sein du district de Kibolongo. Comme le cas pour les Eglises, les données statistiques de ces écoles sont présentées dans deux tableaux ci-dessous.

Tableau n° 2. Données statistiques des écoles primaires du District de Kibolongo

N°	Nom de l'école	ID. Secope	Nbre classes	Effect. Elèves		Effect. Agents				Lieu d'implantation
				G	F	T	H	F	T	
1.	Kialu Mbala	3114728	6	108	58	166	7	0	7	Kialu Mbala
2.	Kibolongo	3114810	0	187	78	265	7	4	11	Kibolongo
3.	Kifunga 1	3114712	9	100	59	159	8	2	10	Kifunga
4.	Kifunga 2	3118025	6	120	88	208	7	0	7	Kinzedi
5.	Kifunga centre	3119255	6	132	64	196	7	0	7	Kifunga
6.	Kimbangi/Koko	3119551	6	98	54	152	7	0	7	Kimbangi
7.	Kimbau Lulungu	3114792	7	107	63	170	6	2	8	Kimbau Lulungu
8.	Kinsaku Fongo	3118924	6	102	35	137	7	0	7	Kimbangi
9.	Kinzenga	3119574	6	134	44	178	5	2	7	Kinzenga
10.	Kitshamanga	3115434	6	154	33	187	6	1	7	Kitsamanga
11.	Lac Nzalama	3115393	6	98	49	147	7	0	7	Kibangu

⁶L'Eglise locale (EL)

⁷L'Eglise Annexe (EA)

N°	Nom de l'école	ID. Secope	Nbre classes	Effect. Elèves		Effect. Agents				Lieu d'implantation
				G	F	T	H	F	T	
12.	Lufu/ Nzombi	3122427	6	109	55	164	7	0	7	Nzombi
13	Mabeka	3118655	7	200	87	287	7	1	8	Mabeka
14.	Masangata	3114789	15	130	58	188	13	3	16	Masangata
15.	Matala	3114805	6	102	33	135	6	1	7	Matala
16.	Nzwanga	3115358	6	128	84	212	6	1	7	Nzwanga
17.	Putu	3115406	6	99	64	163	7	0	7	Putu
Total		-	110	2108	1006	3114	120	17	137	-

Commentaires : Nous avons conçu ce deuxième tableau relatif aux écoles primaires partant des données collectées au bureau de l'Antenne de la *Dinacope* Masamuna, à Masamuna et de celui de la Coordination des ECP/37^{ème} CADC Masi-Manimba, à Masi-Manimba, respectivement du 07 au 09 juillet 2024 et du au juillet 2024. In indique que la CADC a implanté dix-sept écoles primaires dans le district de Kibolongo. Chaque école est identifiée par un numéro lui accordé par la *Dinacope*. Ce qui veut dire que ces écoles sont reconnues et payées par l'Etat congolais. Le total de classes de toutes ces écoles est de cent et dix (110). Elles sont fréquentées par trois mille cent quatorze (3 114) élèves dont mille six (1 006) filles. Ces élèves sont encadrés par cent trente-sept (137) enseignants dont dix-sept femmes. A chaque école, correspond son lieu d'implantation.

Tableau n°3. Données statistiques des écoles secondaires du district de Kibolongo

164 MAWA PUNGU PASSY, MAPWAMBU MBEMBA & MAWA MAFUTA

N°	Nom de l'école	ID. Secope	Option	Nbr de classes	Effectif des élèves			Effect. Agents			Lieu d'implantation
					G	F	T	H	F	T	
1	Bashi	N.P	Sec.Gén.	8	45	11	56	-	-	-	Kifunga
			Construct		14	-	14	17	4	21	
			Péd.Gén.		44	18	62	-	-	-	
Sous Total					103	29	132	17	4	21	
2	Don Petit	312223 7	Sec.Gén.	14	33	40	73	-	-	-	Masamuna
			Construct		75	-	75	12	0	12	
			Péd.Gén.		45	33	78	-	-	-	
			Vétérinaire		19	5	24	-	-	-	
Sous Total					172	78	250	12	0	12	
3	Kabanga	312395 2	Sec.Gén.	8	44	11	55	-	-	-	Kingonzi
			Chimie-Bio.		40	23	63	3	14	17	
			Com.Ad m.		16	-	16	-	-	-	
Sous Total					100	34	134	3	14	17	
4	Dr. Sapio	N.C.S	Sec.Gén.	8	22	11	33	-	-	-	Kimbangi Koko
			Chimie-Bio.		15	16	31	11	3	14	
			Péd.Gén.		33	24	57	-	-	-	
Sous Total					70	51	121	11	3	14	
5	Kibolong	311485 1	Sec.Gén.	9	56	26	82	-	-	-	Kibolong
			Construct		7	-	7	9	0	9	
			Mathphys.		33	-	33	-	-	-	
			Péd.Gén.		98	57	155	-	-	-	
Sous Total					194	83	277	9	0	9	
6	Kimbangi	312242	Sec.Gén.	6	23	13	36	-	-	-	Kimbangi

N°	Nom de l'école	ID. Secope	Option	Nbr de classes	Effectif des élèves			Effect. Agents			Lieu d'implantation
	Kolomvo	9									Kolomvo
			Péd. Gén.		31	13	44	-	-	-	
Sous Total					54	26	80	9	0	9	
7	Kinzenga	3118939	Sec.Gén.	6	14	18	32				Kinzenga centre
			Péd.Gén.		-	-	-				
			Vétérinaire		23	15	38				
Sous Total					37	33	70	7	2	9	
8	Masangata	3119273	Sec.Gén.	10	31	29	60				Masangata
			ChimBio.		33	17	50				
			Latin-phil.		9	0	9				
Sous Total					73	46	119	12	3	15	
9	Mashini/Kialu	3121298	Sec.Gén.	6	16	14	30				Kialu Mbala
			Péd.Gén.		40	20	60				
Sous Total					56	34	90	8	1	9	
10	Mukoko Mikunzi	3118033	Sec.Gén.	10	15	17	32				Kialu Mikunzi
			Com.Ad m.		14	8	22				
			Péd.Gén.		21	16	37				
Sous Total					50	41	91	15	0	15	
11	Muyumba	3118022	Sec. Gén.	10	28	16	44				Kimbaulungu
			Péd. Gén.		33	10	43				
			Vétérinaire		13	3	16				
Sous Total					74	29	103	14	1	15	
12	Nzeza	118030	Sec. Gén.	11	64	16	80				Kimbidi Kabangu
			Agriculture		14	1	15				

166 MAWA PUNGU PASSY, MAPWAMBU MBEMBA & MAWA MAFUTA

N°	Nom de l'école	ID. Secope	Option	Nbr de classes	Effectif des élèves			Effect. Agents			Lieu d'implantation
			Péd. Gén.		50	20	70				
Sous total					128	37	165	14	3	17	
13	Putu	20572	Sec. Gén.	12	26	14	40				Putu
			Agricult.		8	0	8				
			Chimie-Bio.		42	19	61				
Sous total					76	33	109	16	2	18	
14	Révérant Kalasi	123105	Sec. Gén.	6	26	12	38	-	-	-	Kipalanga Kibamfu
			Péd.Gén.		50	14	64	-	-	-	
Sous total					76	26	102	9	0	9	
15	Révérant Swana	124893	Sec. Gén.	10	26	19	45	-	-	-	Matala
			Latin-Philo.		13	-	13	-	-	-	
			Péd. Gén.		17	10	27	-	-	-	
Sous total					56	29	85	13	2	15	
16	Samuel	N.p.	Sec. Gén.	10	30	19	49				Kikungila
			Péd. Gén.		47	15	62				
			Chimie-Bio.		15	12	27				
Sous total					92	46	138	12	3	15	
Total général				144	1411	655	2066	181	38	219	

Commentaires : Ce tableau nous renseigne seize (16) écoles secondaires dont deux écoles non payées (N.P) implantés par la CADC à Kibolongo. Leur ensemble donne un total de cent quarante-quatre (144) classes. Deux mille soixante-six élèves ont fréquentés les écoles secondaires de la CADC Kibolongo dont six cent cinquante-cinq filles. Ces élèves ont été encadrés par deux cent dix-neuf enseignants dont trente-huit femmes.

2.1. Facteurs de la mouvance des Assemblées de Dieu à Kibolongo

Les groupes religieux congolais ne sont pas préoccupés par l'eschatologie mais par l'immédiat. Ils fonctionnent surtout comme des centres thérapeutiques, des hôpitaux, des réseaux d'entraide, des centres de rééducation, des agences matrimoniales, des réseaux d'entrepreneurs et d'hébergement des personnes temporairement sans-logis (Ndaya, 2024). A notre avis, la mouvance de la CADC dans le district de Kibolongo est consécutive à ce mode opératoire des églises congolaises. Dans le cas d'espèce de la CADC, l'accent a été mis sur le *changement social* induit par son implantation des églises et des écoles dans cette partie du territoire congolais.

« Le changement est donc une transformation observable dans le temps et qui affecte d'une manière non moins provisoire la culture d'une société donnée et modifie le cours de son histoire » (Mukaba, 2012). Il s'agit du bouleversement que l'implantation de la CADC provoque sur le comportement de ses membres.

Les deux sous-points ci-dessous en rapport avec la gestion d'une église locale et la gestion des écoles illustrent mieux cette notion du changement social.

2.1.2. De la gestion d'une Eglise locale

Il sied de noter qu'à la lumière du premier tableau relatif aux données des églises, il ressort que la CADC a implanté vingt-huit églises au sein du district de Kibolongo. Ces églises emploient par conséquent, vingt-huit pasteurs. Et, elles comptent cinq mille deux cent septante deux (5 272). Chaque pasteur gère son église locale en vertu du principe de l'autonomie⁸ consacré dans les Statuts des

⁸ Art. 10 des Statuts de la CADC dispose que *La Communauté des Assemblées de Dieu de la République Démocratique du Congo reconnaît l'autonomie de la Province, du District, des églises locales, ...consistant à gérer administrativement et financièrement ses affaires à l'exception de tout aspect doctrinal et juridique.*

Assemblées de Dieu. Il y demeure dirigeant à vie, sauf, en cas de circonstances (inaptitude, décès, voyage à l'étranger, etc.). Son *statut* du pasteur lui confère des valeurs particulières. Ces valeurs lui font distinguer non seulement de ses fidèles mais, aussi de tous les autres membres de la société. Son habillement, ses interventions en publique ou en privé, etc., bref son comportement fait de lui un homme différent des autres et de référence auprès de qui on se confie en cas de circonstance qui nécessite un appui tant physique que spirituel. Alors que la même personne qui hier, n'avait pas cette qualité et n'était pas considérée comme tel.

Le message véhiculé par la CADC est un ensemble de code éthique et moral qui régule la vie des fidèles au sein de leur société. Ses pratiques religieuses sont accompagnées des rituelles thérapeutiques pentecôtistes.

La majorité des rituels thérapeutiques pentecôtistes en RDC aujourd'hui sont souvent collectifs. Ce sont des séances très psychodramatisées auxquelles le public participe activement, surtout lors des témoignages de la souffrance (Ndaya, 2024).

En somme, la mouvance de de la CADC dans le district de Kibolongo tient à la fois à l'aspect financier, culturel et moral qu'elle véhicule.

2.2. 2. De la gestion des écoles primaires et secondaire

Le second tableau se rapporte aux écoles primaires et le troisième aux écoles secondaires organisées dans le district de Kibolongo. Il a indiqué que le district de Kibolongo organise dix-sept écoles primaires et seize écoles secondaires. Ces écoles sont fréquentées par trois mille cent quatorze (3 114) élèves dont mille six (1 006) filles au cycle primaire et de deux mille soixante-six (2 066) élèves dont six cent quarante-cinq (655) filles au cycle secondaire.

Tous ces élèves bénéficient d'une éducation basée sur la transmission d'un certain nombre de valeurs qui façonne et modèle leur comportement au sein de la société en vue de faire d'eux des futurs hommes et femmes *utiles* à la société.

En deuxième lieu, les écoles de la CADC constituent un canal important de débouchés pour ses fidèles en premier lieu. En effet, les écoles primaires emploient cent trente-sept (137) enseignants dont dix-sept (17) femmes. Et les écoles secondaires en compte deux cent dix-neuf (219) dont trente-huit (38) femmes.

Le salaire moyen d'un enseignant de l'école primaire est de trois cent quarante mille (340 000) francs congolais et celui du cycle secondaire s'élève à deux cent nonante cinq (295 000) francs congolais (Enquête du /07/2024, à Masamuna).

Tableau n°4. Impact financier des écoles de la CADC dans le district de Kibolongo

N°	Salaires mensuel moyen	Montant (CDF)	Effectif des enseignants	Total (CDF)
1	Enseignants des écoles primaires	340 000	137	46 580 000
2	Enseignants des écoles secondaires	295 000	219	64 605 000
Total		635 000	356	111 185 000

Commentaires : Les données collectées au bureau de l'Antenne de la Dinacope Masamuna se rapportant aux salaires des

enseignants que nous avons présentés dans ce tableau indiquent qu'un enseignant de l'école primaire touche en moyenne un salaire de 340 000 CDF. Lorsque nous avons multiplié ce montant par leur effectif de 137 enseignants, nous avons obtenu un total de 46 580 000 CDF. Pour les enseignants des écoles secondaires, leur salaire mensuel moyen est de 295 000 CDF. Multiplié à l'effectif total des enseignants, il donne 64 605 000 CDF. Le total général des salaires mensuels de ces deux catégories d'enseignants a donné un montant de 111 185 000 CDF.

Au regard de ces données relatives aux salaires des enseignants des écoles primaires et secondaires de la CADC Kibolongo, nous pouvons en déduire que ces écoles constituent un circuit financier important par lequel l'Etat congolais injecte des capitaux dans ce coin du territoire national.

Conclusion

De la littérature consacrée au phénomène religieux en République Démocratique du Congo (RDC) se dégage une tendance générale axée sur la prolifération des Eglises motivées par des raisons extra-doctrinales. Par conséquent, tout mouvement religieux est souvent classé dans cette catégorie. À notre avis, ce raisonnement inductif ne permet pas de saisir la spécificité de chaque mouvement religieux.

En dehors des sentiers battus, notre étude s'est attachée à appréhender la Communauté des Assemblées de Dieu de la République Démocratique du Congo (CADC) dans sa singularité. Cette recherche avait pour objectif d'identifier le facteur à l'origine de la dynamique de la CADC dans le district de Kibolongo.

Pour ce faire, nous avons effectué une enquête de terrain afin de collecter des données de première main. L'étude s'est inscrite dans

la perspective théorique fonctionnaliste d'Emile Durkheim, qui met l'accent sur l'analyse des variables et sur le rôle intégrateur des religions.

Après investigation, l'analyse et l'interprétation des données de terrain ont révélé que la dynamique de la CADC dans le district de Kibolongo démontre que ce mouvement religieux est bien intégré dans cette société. Cela a été prouvé par le rôle que cette communauté joue à Kibolongo, notamment à travers l'organisation de ses églises. Dans cette région, la CADC est perçue comme un moteur de création d'opportunités, offrant des emplois à ses fidèles et leur permettant ainsi de subvenir à leurs besoins.

Devenir pasteur au sein de la CADC équivaut à un statut d'entrepreneur et de leader, promoteur des valeurs morales et culturelles. Par ailleurs, les enseignants des écoles, rémunérés par l'Etat congolais, détiennent des capitaux qui permettent aux paysans de faire circuler leurs biens.

En guise de conclusion, la mouvance des Assemblées de Dieu de la République Démocratique du Congo est consécutive au changement social qu'il entraîne dans le vécu quotidien de ses fidèles, en particulier et de tous les Congolais de cette partie du territoire nationale, en général.

Bibliographie

- Azri, R. & Hervieu-Léger, D. (2010). *Dictionnaire des faits religieux*. PUF.
- Houtart, F. (1960). Variables et rôle intégrateur de la religion. *Social Compass*.
- Ipara, M. (2016). *Travaux universitaires. Remarques méthodologiques*. L'Harmattan.
- Mawa, p. (2018). Essai diachronique de la 37ème Communauté des Assemblées de Dieu en République Démocratique du Congo. *Cahiers Interdisciplinaires de Religion*.
- Mawa P (2020), Mou Vance pentecôtiste des Assemblées de Dieu de la RD. Congo dans l'ancienne province du Bandundu. Avec quel impact socio-économique et culturel ? in *Cahiers Interdisciplinaire des Religion*.
- Mawa, p. (2022). *Lutte pour le leadership au sein des Assemblées de Dieu de Kibolongo. Essai d'analyse stratégique*. [Mémoire de DES] FSSAP, UNIKIN.
- Mawa, p. (2022). Schismes religieux à base d'implantation des Assemblées de Dieu à Kibolongo. *Mouvements et enjeux sociaux*, (123) 66-74.
- Mpiana, T. Jp. (2019). Eglises nouvelles, réussite sociales et modernité au Congo-Kinshasa surchristianisé. *Cahiers interdisciplinaires des religions*.
- Mukaba, M. (2012). *Manuel d'éducation à la citoyenneté*, Ciedos.
- Mwene Batende, G. (2010). *Le sacré et la quête de sens. Sociologie des « religions nouvelles » en Afrique noire christianisée*. Kimbanguistes.
- Mwene Batende, G. (2014). *Espace discursif sociologique. Débat sur la valeur de la connaissance des discours produits*. LAAK.
- Mwene Batende, G. (2018). Religions et sociétés en interaction, *Cahiers interdisciplinaires des religions*.

Ndaya, J. (2024). *Le Combat des mamans. Femmes, thérapies et revendications identitaires en République du Congo*. Morcelliana.

Osokonda, O. (2012), Deux hypothèses pour relativiser la thèse de la sur-christianisation à Kinshasa. in Shomba, K.(dir.) *Les spiritualités du temps présent*, Kinshasa, MES.

Shomba, K. (2012). Les spiritualités du temps présent. *Mouvements et enjeux sociaux*.

Smith, V.L. (1965). *Bâtît sur le roc*. Californie, Claremont. Traduit de l'édition kikongo imprimée en 1966 par Malamba Ne Ntumba (2006), Kinshasa, Médiaspaul.

Les églises de réveil comme l'un des facteurs des dislocations familiales à Kinshasa

par Francine Ipanthiar Lathiar

Résumé

Les membres d'une famille, restreinte ou étendue soit-elle, doivent vivre en parfaite harmonie pour la survie de celle-ci, bien qu'une famille en tant qu'arène ne peut pas se dépasser des conflits. Pour affermir les liens familiaux, les églises ont un grand rôle à jouer. Ce rôle consiste à prêcher la Bonne Nouvelle en se focalisant surtout sur l'amour du prochain et le pardon mutuel. Mais contrairement à sa mission première, bon nombre de familles connaissent des dislocations à cause des prophéties qui ont eu domicile dans certaines églises diabolisant certains membres de famille. Ce qui crée parfois la perte de l'estime de soi et la perte d'estime mutuelle entre les membres d'une même famille. C'est le cas de nombre d'enfants qui sont en situation de la rue à cause des prophéties de certains pasteurs qui les ont traités de sorciers conscients ou inconscients. Aussi certaines épouses divorcées d'avec leurs époux les sont devenues, du fait qu'elles ont passé un long moment dans des églises, abandonnant ainsi leurs familles parce qu'elles devraient suivre « une cure » de prière. Il existe également des époux qui ont abandonné leurs familles du fait d'une prophétie. Certains pasteurs vont jusqu'à prôner la séparation d'avec les membres de sa famille biologique pour contracter de nouveaux liens entre les frères et les sœurs en Christ de l'église.

Pour comprendre les conflits causés entre les membres de la parenté, aboutissant souvent à des dislocations familiales, cet article se base des données d'une enquête que nous avons menée dans les communes de Masina et N'Djili à Kinshasa.

Introduction

Depuis l'introduction des églises de réveil en République démocratique du Congo, il s'observe beaucoup de phénomènes qui certains vont dans le sens de détruire les familles, socle de toute société. Le terme frère ou sœur qui signifie enfant né d'une même mère et d'un même père, est venu remplacer le vrai terme frère dans son sens figuré et concret. Et aujourd'hui, n'est véritable frère ou sœur, celui ou celle avec qui vous priez dans la même église de réveil. Au lieu de consolider les liens familiaux, certains pasteurs attisent le feu de discorde pour éloigner de plus en plus les membres d'une même famille surtout par des prophéties. Il n'est pas rare qu'un pasteur dise à son adepte, que ton malheur vient des membres de ta famille. Ou de cet enfant bouillant est un sorcier. Bon nombre d'enfants qu'on rencontre dans la rue communément appelés « enfants de la rue », la plupart le sont parce qu'ils ont été traités des sorciers. Certains couples se sont divorcés, parce qu'il leur a été communiqué une pensée selon laquelle que la femme ou l'homme que Dieu t'a choisi n'est pas celui-là ou celle-là. Ce qui est à la base des dislocations familiales qui occasionne le phénomène famille monoparentale.

Au lieu de prêcher l'amour et le pardon entre les membres de la communauté ou d'une même famille, bien au contraire certains pasteurs jouent au pyromane.

L'église à comme rôle premier de lutter contre le paganisme pour créer un homme nouveau épris d'amour et de justice. Aimer signifie aussi accepter l'autre comme il est. Aucune organisation humaine, aucune église ne peut prétendre créer un homme parfait.

L'imperfection est propre de l'homme bien que chacun soit appelé à atteindre la perfection qui n'est qu'un idéal.

Si les « hommes de Dieu » habiletés à faciliter l'amour entre les membres de la société les divisent par des actes à désirer, de quel côté le renforcement des liens familiaux viendra ? Que faire pour lutter contre ce comportement contreproductif qui gangrène la société congolaise en général et kinoise en particulier ?

L'état est le seul qui doit accorder les personnalités juridiques aux églises avant de fonctionner en toute légalité. Il est le seul aussi à retirer ces personnalités lorsqu'une église va en l'encontre des normes sociales. C'est pourquoi il sied que l'Etat prenne des mesures qui s'imposent pour que les églises ne vont pas à la dérive celles qui sont appelées à aider aussi l'état dans le développement intellectuel, moral et physique des adeptes qui ne sont que des citoyens de la république.

Cette contribution a pour but d'ouvrir un débat sur comment les chercheurs peuvent participer à créer un débat sur des voies et moyens pouvant faciliter l'Etat à trouver des solutions idoines aux problèmes de la société. Comme le souligne Gaston Mwene Batende (1993, p. 3), le foisonnement et la persistance de ces nouvelles églises ne laissent pas indifférents les chercheurs de plusieurs disciplines scientifiques ; historiens, sociologues, anthropologues, psychologues, psychanalystes, politologues, philosophes, théologiens et géographes des religions consacrent leurs temps à l'examen de leurs innombrables facettes. Pour mener à bien notre étude, nous avons interviewé une trentaine des personnes parmi les personnes qui mariés divorces suite aux convictions religieuses et les enfants de la rue traités de sorciers par certaines églises de réveil avant qu'ils ne soient dans la rue. Ces investigations nous les avons menées dans les communes de Masina et de N'djili. Pour collecter ces données, nous avons d'abord recouru à la technique de boule de neige pour

découvrir nos potentiels enquêtés et un guide d'entretien, nous a servi pour la collecte des données proprement dites.

Ainsi, notre étude est subdivisée en deux parties. La première met l'accent sur les généralités sur les églises de réveil et la deuxième présentera les données de terrain.

1. Quelques généralités sur les églises de réveil

Parmi des faits sociaux émergents dans la société congolaise, celui du foisonnement des mouvements religieux est particulièrement à l'ordre. Depuis les années quatre vingt du siècle passé, les christianismes se manifestent sous toutes les formes en RDC. Chaque mouvement a une mission déterminée. Chacun est l'œuvre d'un individu: père, mère spirituel, papa pasteur. Qui dit avoir reçu d'une source spécifique son charisme: la mission de résoudre les problèmes de la société, ce que les personnes peuvent faire pour changer la situation. Souvent, ces personnes disent avoir connu des épreuves pénibles. Et que c'est à partir de ces épreuves qu'ils ont eu la lucidité sociologique de dénoncer les crises sociales et de chercher à les résoudre.

Ce rebondissement de la religion a mobilisé l'attention des différents chercheurs (De Boeck, 1996 ; Devisch, 2000; van Dijk, 1997; Meyer, 1998; Ndaya, 2008, 2011; Pype, 2006). Leurs recherches ont abordé ce dynamisme dans le cadre de la quête identitaire: l'appropriation par les Africains des aspects politiques, sociales et économiques de l'inclusion dans les systèmes capitalisme mondial. Il y a en effet toujours un lien entre la religion et la société. Comme le dit Mundaya Baheta (1993) :

Il apparait qu'il y a un lien substantiel entre la religion et la société dans la mesure où la religion imprègne toute la vie de l'homme et de la communauté; elle

modèle la structure sociale. Toute la vie est placée sous le signe de la transcendance de sorte que l'organisation sociale, politique et économique reste en relation avec les systèmes de croyances et de représentations religieuses, les techniques comme celles du forgeron, du tisserand, du paysan, toutes les activités : cueillette, pêche, chasse, agriculture, élevage, artisanat sont liées à des croyances et des pratiques religieuses.

De même que les fonctions sociales du prêtre-devin, du magicien, du guérisseur, du père ou de la mère de famille sont régies par ces croyances et pratiques.

La religion est donc le milieu nourricier des civilisations africaines, le fondement des certitudes sociales qui ne sont pas seulement de l'ordre de la pensée ou du compromis, mais procèdent aussi de l'expérience vécue au point de s'imprimer dans le corps, dans l'affectivité, dans tout l'être de l'Africain.

Ainsi dit, l'homme africain en général et congolais en particulier est toujours attaché à une religion.

Loin de nous l'idée d'évoquer les anciennes religions africaines et animistes, dans cette réflexion, nous allons principalement parler des églises de réveil issues des églises missionnaires comme le dit si bien Ntetika Konde dans son adresse de bienvenue lors du Quatrième Colloque International du Centre d'Etudes des Religions africaines des Facultés Catholiques de Kinshasa en 1993 :

On parle de nos jours et partout de la prolifération des sectes dans le monde. En Afrique, les Eglises Indépendantes et les sectes ont été fondées par d'anciens fidèles des Eglises missionnaires, souvent des hommes qui avaient eux-mêmes participé à l'évangélisation. Les connaissances acquises par ces fondateurs durant leur

catéchuménat ou leurs activités pastorales dans le cadre missionnaire fournissent la base doctrinale et pratique de leurs mouvements.

Abstraction faite des personnes qui se taillent une religion à la mesure de leurs intérêts et de leurs désirs, les sectes et les Eglises Africaines constituent une tentative pour établir un lien direct avec Dieu. Pour découvrir une voie de salut pour les humbles, et la plénitude de la révélation pour les simples.

Ces mouvements entendent apporter des solutions concrètes et immédiats aux besoins spirituels et temporels, aux problèmes individuels et collectifs qui se posent dans leur milieu.

Hormis ces églises de premières heures, l'église protestante fille aînée du christianisme et pour l'église purement congolaise le kimbaguisme, aujourd'hui, l'Occident et l'Asie ont fourni à l'Afrique en général et en République démocratique du Congo en particulier, une mosaïque d'église, qui pour la plupart se déclarent du christianisme ou église de Réveil.

Lorsqu'on parle de Réveil en République démocratique du Congo, on se réfère à vague pentecôtiste des années datant du début des années 1960-1970 qui, comme ailleurs en Afrique, présida à un extraordinaire renouveau pentecôtiste. Aujourd'hui, selon les sources, on estime entre 6.000 et 10.000 le nombre d'Eglises de Réveil implantées pour la seule ville de Kinshasa. En Europe, les Eglises implantées par les pasteurs congolais se réclamant du Réveil seraient au nombre de quelques milliers (Parlement européen, 2011).

En outre, une grande partie de ces cultes échappe aux processus de régulation institutionnelle en RDC comme en Europe, ce qui rend toute tentative de généralisation de ces processus religieux, abusive.

Ces églises de réveil naissent comme des champignons. Il est rare de parcourir plus d'une rue sans rencontrer une église. Les unes sont construites en matériaux durables et les autres des murs jusqu'au toit sont construites en tôle. Selon certaines personnes, ce sont des maisons à « fabriquer l'environnement sonore » à cause des bruits qu'elles produisent même à proximité des écoles ou des hôpitaux, endroits censés demeurer dans un environnement apaisé.

Il y a de ces auteurs qui vont jusqu'à proposer le bannissement de ces églises suite à leur position contradictoire face au défi du développement de la nation.

Certes les idées et les organisations humaines ont leur origine et leur lien d'inspiration : elles proviennent de quelque part ; elles ont leur auteur ou leur fondateur.

La mission première de ces églises est de lutter contre le paganisme pour créer un homme nouveau. Mais par contre, elles viennent parfois semer des divisions qui augmentent le nombre des rancuniers dans la société. Aujourd'hui, il y a des femmes qui auparavant vivaient avec leurs maris et qui se sont divorcés par ce que telle ou l'autre prophétie les avait dissociés. Il y a aussi l'abandon des enfants ou leur misère, vivant cette fois-ci dans un foyer dépareillé ou très souvent seule la femme travaillent seule pour la survie du foyer. Combien d'enfants sont dans la rue à Kinshasa suite à une prophétie des églises de réveil leur accusant de sorcellerie ?

Plusieurs études s'accordent à identifier les signes préalables de marginalité de l'enfant. Du point de vue religieux, on peut constater que dans ces pratiques consistant à travailler le corps de l'enfant qui est l'objet de la délivrance mais la famille, le quartier, la belle-mère, etc. (Union européen, 2017). D'autre part, l'association entre sorcellerie et enfance n'est pas nouvelle (Yengo, 2008) comme on l'appréhende aujourd'hui dans les Eglises de réveil. Des témoignages à ce sujet sont repérables dès les années 1970. Mais la

facilité et la systématisation avec lesquelles ces accusations sont aujourd'hui portées, sont tout à fait inédites et spécifiques du phénomène des « enfants sorciers ».

Il arrive régulièrement que les parents abandonnent leurs enfants, ou les chassent du domicile parce que le pasteur de l'église de réveil leur aurait dit que leur enfant est sorcier. Il n'est pas non plus étonnant de voir un homme répudier sa femme ou une femme abandonner son mari parce qu'une prophétie est « tombée » qualifiant l'un de conjoint comme n'étant pas un partenaire préférentiel.

2. Les résultats de terrain

2.1. Les causes de la dislocation familiale par les églises de réveil

L'obéissance au « père spirituel » et la désobéissance à son mari est parmi la cause de plusieurs divorces des couples à Kinshasa. Plusieurs églises de réveil font croire à leurs fidèles que la vraie famille est l'église. Même si la famille biologique vous abandonne l'église ne vous abandonnera jamais. Il arrive qu'une femme désobéisse à son mari qu'à son père spirituel qui est son pasteur. C'est ce qui fut à la base de divorce de l'une de nos répondantes comme rapporte dans cet extrait:

Moi je suis chargée de protocole chez nous à l'église Bonne Semence. Un jour, mon mari était parti au travail et je lui avais dit que je ne sortirai pas ce jour-là. Malheureusement, après son départ, notre pasteur m'avait appelée pour me dire qu'il y avait des hôtes à l'église et que je devrais aller les recevoir. Sans avertir mon mari au téléphone, je suis allée à l'église. Mon mari qui était parti au travail est vite rentré du fait qu'il avait laissé un document important à la maison. Quand il est arrivé, il a remarqué que je n'étais pas là, et la

porte de la maison était fermée. Il m'a appelée pour savoir où j'étais. Je lui ai dit que j'étais appelée d'urgence par le pasteur à l'église pour un service. Il me demanda à ce que le pasteur me libère pour la clé de la maison. Mais j'étais seule pour recevoir les invités et je ne voyais pas comment faire. J'ai essayé de demander au pasteur la permission pour qu'il me libère, il me dira choisit entre le corps et l'esprit (entre ton mari et ton église). Je ne voyais pas comment décevoir mon père spirituel. Mon mari a fait un effort pour m'atteindre jusqu'à l'église. Il a pris la clé. Quand il est revenu du travail, il ne m'a pas saluée. La seule chose qu'il m'avait dite est de prendre tous mes biens et de quitter sa maison pour rejoindre le père spirituel. C'est de cette manière-là que je me suis divorcée d'avec lui. (Propos recueillis lors de nos entretiens à Masina en 2024)

De pareils cas sont légions. Certaines femmes sont plus obéissantes à leurs « pères » spirituels qu'à leurs maris. Mêmes certains enfants qui sont très obéissants à l'ordre de leurs pasteurs qu'à celui de leurs parents.

Les phénomènes « l'homme ou la femme de ta vie » et « le mari de nuit ». Sont aussi à la base de certains divorces. Plusieurs « prophéties » des églises de réveil révèlent aux adeptes mariés que tel ou tel autre conjoint n'est pas l'homme ou la femme que Dieu a désignée pour le mariage. Soit, tel ou tel autre n'est pas un véritable mari, mais il est du deuxième monde, c'est un « mari de nuit ». Il arrive parfois que des couples divorcent suite à ces prophéties comme le montre l'extrait suivant :

Depuis qu'on était en couple avec mon mari, cela faisait 5 ans que nous n'avons pas d'enfants. On était dans tous les hôpitaux, chez des tradipraticiens, je ne concevais pas toujours.

On m'avait conseillée d'aller consulter un pasteur afin qu'il trouve des solutions à ces problèmes de stérilité. Le pasteur m'avait demandée d'adhérer d'abord à son église. J'ai commencé à y prier. Comme la solution tardait à venir malgré les jeûnes et prières, il me dira que d'après une révélation qu'il a eue me concernant, la cause de ma stérilité ne vient pas de moi. Mais mon mari n'est pas un homme normal, qu'il serait un « mari de nuit ». C'est bien lui qui serait à la base de cette stérilité. Depuis ce jour-là, rien ne marchait à la maison, jusqu'à ce qu'on a divorcé. Mais aujourd'hui je le regrette car mon mari est remarié et père de trois enfants, et j'ai fini par quitter cette église. (Propos recueillis à N'djili lors de nos entretiens en 2024)

On tenterait de se demander, pourquoi les gens vont sans trop d'hésitation dans des églises de réveil pour les problèmes qui leur concernant ? A cette question Ndeke Ngunga (1993, p. 70) tente de nous éclaircir en disant :

Les adhérents sont animés par l'émerveillement, la fascination et l'altérité face à la lassitude que suscitent le rabâchage d'une creuse prédication et d'une liturgie jugée morne. Les malaises psycho-sociaux sont déterminants dans ces adhésions. Devant des situations de frustrations, de peur, d'insécurité due aux maladies, à la pauvreté, à la faim, à l'envoûtement, aux mutations sociales dont l'urbanisation de la modernité dans le choc-retour qu'elles impriment dans des couches sociales d'essence communautaire. Les couches pauvres et moins instruites sont les plus exposées à des courants prétendument sécurisants.

En ce qui concerne les enfants traités « d'enfants sorciers », plusieurs enfants ayant été chassés de leurs familles vivent

aujourd'hui dans la rue. Ils le sont à cause des prophéties issues de certaines églises de réveil. Un enfant très éveillé, un enfant qui continue à pisser au lit jusqu'à l'âge de dix ans, un somnambule, est traité parfois de sorcier. Surtout les enfants orphelins qui vivent chez la « nouvelle épouse » de leur père, sont souvent discriminés et traités de sorciers, parfois en complicité avec la « nouvelle épouse » de leur père.

L'un de nos enquêtés l'exprime ainsi:

Ma mère était morte quand moi j'avais cinq ans. Dix ans après mon père s'est remarié. A partir l'arrivée de notre maman, rien ne marchait à la maison. J'étais devenu un bouc émissaire. Si quelque chose se perd dans la maison, on me pointait toujours, aussi la nouvelle maman était venue avec ses enfants qu'elle a eus avec un autre mari. Un jour, elle avait dit qu'elle a eu un mauvais songe dans lequel on me voyait l'étouffer. C'est pourquoi on m'avait conduit à l'église. Là, j'étais interné et on me fouettait chaque jour pour que soi-disant l'esprit me quitte. Il m'arrivait parfois que je sois privé de la nourriture pendant toute une journée. Pour ne pas beaucoup souffrir, j'ai résolu de regagner la rue et rejoindre un ami que je connaissait qui y vivait. (Propos recueillis auprès d'un répondant à Masina en 2024)

2.2. Les conséquences

Comme nous l'avons dit, cette dislocation familiale crée plusieurs conséquences dans la société. Il y a entre autre l'augmentation des familles monoparentales avec ses corolaires d'inconvénients, sachant que très souvent quand l'homme divorce d'avec sa femme, c'est la femme qui va avec un bon nombre d'enfants. Si le mari est négligent, les enfants risquent d'être déscolarisés et avec risque de gagner la rue. Les jeunes filles pour

leur survie risquent de se prostituer avec un risque accru d'attraper les infections sexuellement transmissibles ou le VIH/SIDA. Il peut y arriver qu'elles attrapent une grossesse non désirée et avorter par la suite avec beaucoup de risques.

La dislocation familiale a des lourdes conséquences qu'on ne peut pas imaginer.

2.3. Les stratégies d'atténuation

Il sied de sensibiliser les églises de réveil à travailler pour le bien-être des familles. Une église ne peut pas oublier sa première mission, celle qui consiste à créer l'harmonie entre les hommes vivant dans la société. Certes, toute société étant une arène, elle est toujours traversée des conflits. C'est aussi le rôle de l'église de trouver des solutions aux problèmes qu'éprouvent les personnes vivant dans une famille au lieu de les aggraver.

Dans tout cela, l'Etat congolais a sa part de responsabilité. Il doit avoir l'œil regardant sur tout ce qui se passe dans les églises. Très souvent, nous voyons l'intervention de l'Etat quand il s'agit de contrôler les personnalités juridiques des églises. Mais voir ce qui se passe au sein des églises pour l'épanouissement de leurs adeptes qui sont en fait ses propres citoyens, l'Etat en fait fi. Les églises qui exercent cette fois-ci sans contrôle, font parfois des choses contraires à leur première mission, celle d'évangéliser pour convertir l'homme ancien en nouvel homme.

Conclusion et recommandations

La famille est sacrée. Elle est le socle de la société. Mais aujourd'hui, plusieurs familles connaissent les moments les plus difficiles dans leur vie de couple à cause de certaines églises de réveil. Les enfants sont accusés des sorciers, les femmes sont parfois

considérées comme des femmes de nuit, les hommes comme ceux qui n'étaient pas destinés au mariage. Ainsi plusieurs familles sont disloquées. Et parfois, c'est la femme et les enfants qui paient un lourd tribut.

Afin de pallier à cette situation, l'Etat devrait jouer son rôle de protéger la famille en fermant ou en annulant les personnalités juridiques confiées à ces églises qui ne participent pas à l'épanouissement des familles. A travers son Ministère de Genre et famille, l'Etat a ce privilège d'apporter un soulagement à toutes ces familles disloquées pour une insertion concertée. L'Etat n'est pas l'unique acteur à trouver des solutions à ce problème complexe. Il est aussi demandé aux organismes des droits de l'homme et autres organismes ayant la protection de la famille dans leurs attributions, de porter leur expertise à la résolution de ce phénomène.

Aux chercheurs, de mener des études approfondies, pour tenter tant soit peu de proposer des solutions idoines pour une sortie de crise

Bibliographie

- de Boeck, F. (1996). Postcolonialism, power and identity: Local and global perspectives from Zaïre. In R. Werbner & T. Ranger (Eds.), *Postcolonial identities in Africa* (pp. 76–102). London: Zed Books.
- Devisch, R. (2000). Les églises de guérison à Kinshasa: Leur domestication de la crise des institutions. In A. Corten & A. Mary (Eds.), *Imaginaires politiques et pentecôtismes: Afrique / Amérique latine* (pp. 119–142). Paris: Karthala.
- Meyer, B. (1998). Make a complete break with the past: Memory and post-colonial modernity in Ghanaian Pentecostal discourse. In R. Werbner (Ed.), *Memory in the Postcolony: African anthropology and the critique of power* (pp. 182–208). London/New York: Zed Publications.
- Mundaya, B. (1993). Des religions traditionnelles aux sectes: Une mutation. In *Colloque International des Religions Africaines. CERA, Kinshasa*.
- Mwene, B. (1993). Les sectes : Un signe de temps ? Essai d'une lecture sociologique des « religions nouvelles » issues du christianisme. In *Colloque International des Religions Africaines. CERA, Kinshasa*.
- Ndaya. (2008). *Prendre le Bic. Le Combat Spirituel congolais et les transformations sociales*. Leiden: African Studies Centre.
- Ndaya. (2011). A la recherche d'un autre système de valeur: Une approche anthropologique d'un mouvement religieux congolais. In N. Kalamba & M. Bilolo (Eds.), *Héritage du discours théologique négro-africain: Mélanges en l'honneur du prof. dr. Bimuenyi Kweshi*. Munich, Freising, Kinshasa: African University Studies.
- Ndeke, N. (1993). L'altérité des sectes : Un défi. In *Colloque International des Religions Africaines. CERA, Kinshasa*.
- Ntetika, K. (1993). Mot d'ouverture. In *Colloque International des Religions Africaines. CERA, Kinshasa*.

- Parlement Européen. (2011). *Les églises de réveil dans les accusations de sorcellerie portées sur les enfants en RDC*.
- Pype, K. (2006). Dancing for God or devil: Pentecostal discourse of popular dance in Kinshasa. *Journal of Religion in Africa*, 36(3–4), 296–318.
- Van Dijk, R. (1997). From camp to encompassment: Discourses of transsubjectivity in the Ghanaian Pentecostal diaspora. *Journal of Religion in Africa*, 27(2), 135–159. Leiden: Koninklijke Brill.
- Yengo, p. (2008). Le monde à l'envers: Enfance et Kindoki ou les ruses de la raison sorcière dans le bassin du Congo. *Cahiers d'Études Africaines*, 48(189–190), 297-323, Territoire sorcier.

**La nouvelle spiritualité congolaise ou la pastorale du diable.
Regard d'un historien**

par Stanley Ekombe Isenkangi

Résumé

Cette contribution s'inscrit dans l'histoire des mentalités, où une idée a profondément marqué la psychologie des peuples, la croyance à l'enfer et au diable. Celle-ci, qui ne peut être séparée de la notion de péché, constitue un des traits fondamentaux de l'eschatologie, dès les premiers siècles du christianisme. Si les uns affirment l'existence de l'enfer, les autres pensent qu'il est plutôt une création de l'imagination de l'homme.

La préoccupation de l'auteur n'est pas de trancher en faveur d'une thèse ou d'une autre. Il essaie plutôt d'examiner comment l'idée de l'enfer a été appréhendée à travers l'histoire. Un accent particulier est mis sur le Congo, à travers ce qu'il appelle le « kindokisme », où la figure du diable, du démon se trouve au cœur de l'agenda de la nouvelle spiritualité. Ici, la situation n'est pas sans rappeler certaines périodes de l'histoire, notamment le Moyen-Âge européen, avec toutefois les variantes qu'il dégage, et qui sont intimement liées à l'idée du Diable et de la mort.

S'inspirant d'une « histoire de la peur et du péché » de J. Delumeau et d'« petite histoire de l'enfer » de R. Joly, qui constituent le soubassement de la présente contribution,

l'étude fait une représentation de l'enfer, de Satan qui ne peut être envisagée que dans la perspective de la longue durée et qui révèle la part de l'irrationnel dans l'homme et où les démons, le Diable, l'Enfer, l'empire du Mal, concrétisent ses peurs, les religions à la fois ses craintes et ses désirs, une « véritable archéologie de l'imaginaire » qui réveille « la mémoire des mythes parfois millénaires et tente de répondre à une série de questions relatives d'une part à l'existence de Satan et d'autre part à cet enfer, lieu de perdition et de torture », habité par le premier.

Mots-clés : Diable - Enfer - Satan - Sorcellerie - religion - spiritualité - Histoire

Abstract

This contribution is part of the history of mentalities, where an idea has deeply marked the psychology of peoples, the belief in hell and the devil. This, which cannot be separated from the notion of sin, constitutes one of the fundamental features of eschatology, from the first centuries of Christianity. If some affirm the existence of hell, others think that it is rather a creation of the imagination of man.

The author's concern is not to decide in favor of one thesis or another. Rather, he tries to examine how the idea of hell has been understood throughout history. Particular emphasis is placed on the Congo, through what he calls "kindokism", where the figure of the devil, the demon is at the heart of the agenda of the new spirituality. Here, the situation is reminiscent of certain periods of history, notably the European Middle Ages, with however the variations that it reveals, and which are intimately linked to the idea of the Devil and death.

Inspired by a "History of fear and sin" by J. Delumeau and a "Short history of hell" by R. Joly, which form the basis of

this contribution, the study presents a representation of hell, of Satan, which can only be considered in the perspective of the long term and which reveals the part of the irrational in man and where demons, the Devil, Hell, the empire of Evil, concretize his fears, religions both his fears and his desires, a "true archaeology of the imagination" which awakens "the memory of sometimes thousand-year-old myths and attempts to answer a series of questions relating on the one hand to the existence of Satan and on the other hand to this hell, a place of perdition and torture", inhabited by the first.

Key-words : Devil - Hell - Satan - Sorcery - Religion - History

Introduction

Dans l'histoire des mentalités, il est une idée qui a profondément marqué la psychologie des peuples, c'est la croyance à l'enfer et au diable. Celle-ci, qui ne peut être séparée de la notion de péché, constitue un des traits fondamentaux de l'eschatologie, qui a impliqué les mentalités dès les premiers siècles du christianisme. Si les uns affirment l'existence de l'enfer, d'autres pensent qu'il est plutôt une création de l'imagination de l'homme.

La préoccupation ici n'est pas de trancher en faveur d'une thèse ou d'une autre ; il s'agit d'examiner comment l'idée de l'enfer a été appréhendée à travers l'histoire, avec un accent particulier sur le Congo, où l'enfer, à travers le démon et le « kindokisme », se trouve au cœur de l'agenda de la nouvelle spiritualité.

Si une « histoire de la peur du péché » a pu être faite par J. Delumeau (O. Cuaz, 1991) et celle du Diable (Muchembeld, 2002), c'est que l'enfer lui-même en a une, comme a tenté de le faire R. Joly (1972, p. 5-27), dont l'étude constitue le soubassement de la présente contribution. Comme l'étude d'autres thèmes de l'eschatologie, il

s'agira ici de la représentation de l'enfer, de Satan qui ne peut être envisagée que dans la « perspective de la longue durée et articulée en périodes qui s'emboîtent comme les tuiles d'un toit », selon le mot Ph. Ariès (Thomas, 1983, p. 28), révélant

l'homme avec ses fantasmes et ses pulsions, ses obsessions et ses espérances, ainsi que la part de l'irrationnel dans l'homme, les constructions fantastiques qu'il opère au cours des siècles pour rendre compte de ce qui échappe à sa compréhension. Les démons, le Diable, l'Enfer, l'empire du Mal, concrétisent ses peurs, les religions à la fois ses craintes et ses désirs. (Meslin, 1985, p. 5)

En dépit de la controverse autour de l'existence de l'enfer, pourtant clairement affirmée dans les Ecritures, il reste que son « histoire varie avec les époques et prend le contour des mentalités et de la psychologie des peuples » et est tributaire des contours culturels de chaque société. Vient en appui à cette contribution, l'étude de B. Teyssède (Meslin, 1985, pp. 5-6), « véritable archéologie de l'imaginaire » qui réveille « la mémoire des mythes parfois millénaires et (tente) de répondre à une série de questions relatives d'une part à l'existence de Satan et d'autre part à cet enfer, lieu de perdition et de torture », habité par le premier.

Cette contribution se situe à la croisée de l'histoire, de la sociologie, de la théologie et de l'anthropologie et se place au cœur des rapports entre l'Eglise et la science, où a toujours existé un malentendu (Minois, 1990). Elle tente de suivre le cheminement de l'idée de l'enfer et du Diable, qui apparaît comme un mythe enfoui dans les profondeurs de la psychologie des peuples.

Dans « ce jeu de va-et-vient entre les profondeurs et la surface du monde social » et me situant dans une perspective historique (Bisson, 2016), je vais dans un premier temps, tenter d'expliquer le

concept (I), avant d'essayer d'examiner cette idée à travers les Saintes Ecritures (II). Je ferai ensuite une revue sommaire des différentes périodes de l'histoire religieuse de l'Occident chrétien à travers les âges (III). Avant de conclure, le point (IV) s'intéressera particulièrement à la République Démocratique du Congo, où la situation n'est pas sans rappeler certaines périodes de l'histoire, notamment le Moyen- Age, avec toutefois les variantes que je vais dégager, intimement liées à l'idée du Diable et de la mort ou plus exactement « l'esprit de mort », qui revient souvent dans maintes imprécations.

1. « Demon », « Satan », « Enfer », « Diable » : de quoi (de qui) parle-t-on ?

Dans la mythologie gréco-latine, l'enfer désigne un lieu souterrain habité par les morts ; cet abîme, royaume souterrain est un « monde vague et ombreux habité par des ombres et où rien n'est réel. L'existence des esprits n'est qu'un rêve misérable » Il est aussi « l'empire des morts » où « les méchants sont punis, et les justes récompensés » (Hamilton, 1962, pp. 36-37). On descend dans les Enfers par un sentier qui mène à l'endroit où l'Acheron, fleuve de l'Affliction se joint au Cocyte, fleuve des Gémissements. Sa porte est gardée par Cébère, le chien à trois têtes et à la queue de dragon qui laissait entrer toutes les ombres mais ne leur permettait pas d'en sortir. La mythologie grecque parle bien de « feu » ; mais il s'agit plutôt du feu des dieux qui lui, est sacré. On verra plus loin que le feu évoqué aujourd'hui dans la spiritualité de nos églises ressemble bien au feu de Prométhée.

Si pour les Juifs de l'Ancien Testament l'Enfer désigne la géhenne, le Schéol, dans la religion chrétienne il est un lieu destiné au supplice des damnés. Connue également sous le nom de « Dam », de « Pandémonium », l'enfer est associé au démon, au diable.

Au sens figuré, il représente tout lieu, toute situation qui évoque l'enfer par son caractère douloureux, insupportable, ignoble et des tortures éternelles. L'enfer, c'est le dragon qui prisonnier l'homme. De même, les interdits, les contraintes, les valeurs imposées, la « coutume », dira-t-on dans certains milieux religieux de Kinshasa, sous lequel ploie l'homme animé de l'« esprit chameau » constituent, du point de vue nietzschéen, un enfer. Les supplices de Sisyphe et de Prométhée peuvent à juste titre, être considérés comme un enfer pour ces deux personnages mythologiques qui ont voulu défier les dieux. De nombreuses représentations de l'enfer figurent dans la littérature, notamment dans « *La Divine comédie* » de Dante (Livre 1^{er}, L'Enfer).

Me situant dans la perspective chrétienne, héritière de la civilisation gréco-latine dont elle a pris les contours généraux, il est tout à fait indiqué de commencer par la Bible, recueil qui tire son nom actuel dans le contexte de la civilisation hellénistique.

Autrement dit, « le Diable est une invention très chrétienne » (caminteresse.fr, 2022), car « sans le diable, il n'y a ni christianisme, ni judaïsme, ni islam » (Aichetou Kone, 2021).

2. Les écritures saintes

2.1. Dans l'Ancien Testament

Le Nouveau Dictionnaire Biblique (1979) renvoie le terme « Enfer » aux entrées « Peines éternelles » (p. 579) et « Séjour des morts », « Hadès », « Géhenne » (p. 701). L'étymologie des deux mots, douteuse selon les auteurs de ce dictionnaire, ne renvoie à aucun terme qui pourrait ressembler à première vue aux souffrances éternelles : « insatiable » (Schéol) et « invisible » pour Hadès. En effet, pour certains passages de l'Ancien Testament, c'est le « Lieu de l'oubli et du repos » (Job, 3 : 13-19) où les « morts ne savent rien, ne possèdent plus rien, ne font plus aucune œuvre et n'auront plus

aucune part à ce qui se fait sous le soleil (Job, 5 : 14), car il s'agit bien d'une « région des ténèbres et de l'ombre épaisse, où règnent l'obscurité et le désordre, où la clarté même ressemble à la nuit sombre » (Job 10, 21-22) (Clément, 1980, p. 241).

D'autres textes enseignent que les âmes continuent à exister dans le séjour des morts (1 Samuel, 28 : 15). Le schéol de l'Ancien Testament (« Lieu des morts ») qui désigne la condition spirituelle où se trouvent, après la mort, toutes les âmes : abîme obscur (l'Hadès des Septante), comporte plusieurs états, dont la « géhenne de feu » pour les impies, où les cadavres rongés de vers, étaient brûlés (Isaïe, LXVI, 24). Ce passage d'Isaïe (comme chez Job) n'implique pas nécessairement de souffrances (physiques) car il s'agit de cadavres... De même, plusieurs dans plusieurs de ses passages, notamment au chapitre I, le Prophète Daniel parle de « fosse aux lions », de « flamme » (Frossard, 1980, p. 68). Ce prophète parle tout de même de « l'intervention de l'ange qui change le milieu de la fournaise en oasis de fraîcheur ».

On retrouvera l'imagerie de la torture par le feu dans les Apocryphes du christianisme où, à la criante naturelle du supplice en lui-même, s'ajoutait la terreur d'exposer le corps à la destruction complète par le bûcher, le privant de tout ensevelissement.

Ainsi, l'Apocalypse de Pierre (2^{ème} siècle) est le premier ouvrage chrétien qui décrit les punitions et les tortures des pécheurs de l'enfer : ceux-ci sont dévorés par des oiseaux, ou suspendus par la langue à des flammes, ou encore attachés à des roues de fer tournoyantes » (Eliade, 1980, p. 237). Ici, Pierre parle de « l'étang de feu comme seconde mort » au XX : 14-15. L'Apocalypse de Paul quant à elle « évoque d'énormes vers à deux têtes, longs de trois pieds, qui rongent les entrailles des condamnés, des roues brûlantes qui font mille par jour, des rasoirs chauffés à blancs, un gouffre pestilentiel dans lequel pourrissent ceux qui n'ont pas reçu le baptême » (Ibidem). On a souvent reproché au canon et à la tradition

catholiques d'avoir retiré de la Bible certains ouvrages fondamentaux ; on peut tout de même leur reconnaître le mérite d'avoir, pour ainsi dire, épargné les pécheurs la psychose d'une fin aussi atroce...

Cet enfer de l'Ancien Testament ne semble pas être, on verra, le même que celui du Nouveau Testament. Dans l'ensemble, J. Marx (1980, p. 18) constate qu'au sujet de la résurrection des corps, « l'Ancien Testament se satisfait (...) de conjectures plus ou moins obscures sur l'état intermédiaire, le Schéol, les mânes ou le royaume des morts ».

Dans l'Ancien Testament le mot « Satan » n'est qu'un nom commun qui désigne un adversaire, mais nulle part n'est décrit comme un adversaire de Dieu (Marx, 2000, p. 172). C'est dans la Genèse que le diable, déguisé en serpent tentateur, fait sa première entrée dans les religions monothéistes et dans l'Histoire, en poussant Adam et Eve à la faute (Manuela France, 2022). Ici, Satan fait partie de l'entourage divin (Josué, 5, 13-15 ; 1 Rois 22, 51 ; Job 1 & 2 ; Za 3, 1-2 ; 1 Ch 21, 1 ; 2 ; Samuel 24, 1) (Marx, 2000, p. 172).

2.2. Dans le Nouveau Testament

C'est dans le Nouveau Testament qu'il devient le mal absolu, le « Prince des Ténèbres », le « Malin », le « Méchant ». Avec le Diable, le christianisme s'est trouvé son grand ennemi et un moyen de se différencier des cultes déjà existants (France, 2022).

Ainsi, ces déclarations de Jésus dans Luc 10, 18 où Il voyait « Satan comme un éclair, tomber du Ciel », qui fait écho à celle de Jean 12, 31 « maintenant le prince de ce monde sera jeté dehors » et de l'Apocalypse 12, 9 où le visionnaire voit le « grand dragon, le serpent ancien qu'on appelle Diable et Satan », précipité sur la terre, ses anges... avec lui » à l'issue d'un combat qui l'oppose à Michaël et à ses anges » (Marx, 2000, p. 171). Toutefois, pour cet auteur,

quelques textes isolés font allusion à un châtement que Dieu infligera à des êtres appartenant au monde céleste.

Dans le Nouveau Testament, le séjour des morts est divisé en deux parties, dont l'une est réservée aux impies, en pleine possession de toutes leurs facultés et de leurs mémoires, souffrent dans un lieu d'où ils ne peuvent sortir. Cette analyse suggère que ce séjour est une « prison préventive » d'où il attend la deuxième résurrection, le Jugement Dernier et la détention à perpétuité qui sera l'enfer éternel (Lire le Nouveau Dictionnaire Biblique).

Si l'évangile de Marc connaît bien l'enfer (il y parle de « géhenne de feu qui ne s'éteint pas » au 9 : 43), il paraît aux yeux de Robert Joly impliquer la croyance que seuls les justes ressuscitent. Nulle part dans Matthieu, si ce n'est au 25 : 46, on ne trouve l'affirmation claire des supplices éternels ; il parle plutôt vaguement de « feu » (3 : 10-12 ; 13 : 20, 42), de « fournaise ardente » (13 : 50), de « géhenne du feu » (5 : 22, 30 ; 18 : 9), de « condamnation à la géhenne » (23 : 33). De même, le « joug à porter » dont il parle au 11 : 29-30 ainsi que les « ténèbres extérieures et grincement des dents » que l'on retrouve au 8 : 12, 22 : 13, 24 : 51, 25 : 30 et l'allusion à Bell-Zebub (10 : 25) pourraient impliquer l'existence des supplices éternels.

Luc a là-dessus des « formules ambiguës » (12 : 5, 13 : 38), comme celle où au 1 : 79, « l'humanité git dans les ténèbres et l'ombre de la mort » (Joly, 1972, p. 6). La parabole du mauvais riche (Luc, 16 : 19-31) implique peut-être l'affirmation de l'enfer, tandis que la résurrection constitue la seule doctrine de l'Évangile de Jean, contrairement à l'Apocalypse (14 : 10-11) qui parle de « tourments dans le feu et le souffre » et de la fumée « du supplice » de ceux qui n'ont de répit ni jour, ni nuit ». Dans les Actes de Apôtres, Dieu a délivré Jésus des affres de l'Hadès (2 : 24), après qu'il l'y ait plongé mais sans jamais l'abandonner (2 : 31) (Clément, 1980, p. 241).

Les Epîtres de Paul ne parlent pas non plus explicitement de l'enfer ; on ne trouve à la place que les termes de « mort », « perdition », « ruine » qui désignent l'anéantissement, la punition des fidèles (Joly, 1972, pp. 6-7).

Toutefois pour Nietzsche, Paul se trouve être l'apôtre par excellence du ressentiment chrétien, de l'idéal de renoncement et d'ascèse, le prédicateur du péché et de la hantise qu'il a introduite et perpétuée dans l'Eglise (Bernard, 1984, p. 13). Dans I Pierre, 3 : 19, « le Christ brise les portes infernales, annonce à tous les morts la délivrance » et « contraint l'enfer à rendre ses prisonniers » (Hébreux, 2 : 14), de même que dans Apocalypse, 1 : 18 et 20 : 13 et encore dans Matthieu 27 : 52 et ss. Etant « descendu dans les régions inférieures de la terre » (Ephésiens 4 : 9), symbole traditionnel d'un état de pesanteur et de dérégulation, il peut enfin « remplir toutes choses de sa lumière » (même passage dans Philippiens 2 : 10 et ss). La rédemption constitue pour l'humanité, « la libération de l'Enfer » (Clément, 1980, p. 241).

Enfin, encore dans Apocalypse XX : 14-15, Jean parle de « la seconde mort », de « l'étang de feu » où « fut jeté quiconque ne se trouve pas dans le livre de la vie ».

Grâce à une production littéraire de plus en plus importante, l'idée de l'enfer investit la société et évolue dans des directions insoupçonnées et ce, à partir du Moyen-Age pour voir la flamme commencer à pâlir avec la révolution rationaliste du ^VXI^e siècle.

Pour plus d'éclairage, on lira avec profit, le « Dictionnaire de la spiritualité ascétique et mystique » (1994) et surtout « Jésus Dictionnaire historique des Evangiles » (2017).

3. L'enfer, le diable, satan en occident a travers les ages : de l'apogee au declin

Gagnée par l'augustinisme, la religion de l'époque médiévale est celle de l'anxiété, de la faute, de la culpabilisation et de la mauvaise image de soi (voir à ce sujet, R. Bonnaud, 1983 : 24 sur les travaux de J. Delumeau). Ici, l'enfer est un espace peuplé de démons et des damnés, d'êtres surnaturels. Agitée comme un épouvantail, l'idée de l'enfer est le garde-fou idéal pour contenir le vice dans les limites acceptables, y compris la contestation de l'ordre social et politique, en vertu de l'affirmation selon laquelle « toute autorité vient de Dieu » (Romains, 13-1-6.)

C'est le Moyen-Age, « par le canal des artistes et théologiens qui a façonné une nouvelle vision terrifiante de Satan et des peines qui attendraient les pécheurs dans son royaume », écrit Maria De Montessamo (2024). Le texte de cette auteure est illustré de tableaux et gravures les plus terrifiants, comme ceux qu'on retrouve dans l'Enfer de Dante, ainsi que relevé plus haut. Plus qu'aucune autre époque, le Moyen Age a accordé au diable une place prépondérante (Arnoud, 2017, p. 83).

En effet, pour R. Muchembeld (2002), tout commence avec l'affirmation de Satan sur la scène européenne, à partir du XII^e siècle, sous la double forme du terrible souverain luciférien régnant sur une immense armée démoniaque, et de la bête immonde lovée dans les entrailles du pécheur. C'est l'époque de la chasse aux sorcières supposées se déplacer sur un balai (caminteresse.fr, 2019).

Matériel et réel pour les uns, allégorique pour les autres (Joly, 1972, p. 12), le feu de l'enfer nourrit une controverse, annonciatrice d'une nette évolution des mentalités, consécutive à la révolution rationaliste du XVI^e siècle. Celle-ci qui annonce le « déclin de l'enfer », correspond à une triple contestation – populaire, religieuse

et humaniste - (Thomas, 1983, p. 25-28), révélant les contradictions internes, les impasses, les obscurités des institutions et des dogmes chrétiens (Joly, 1972, p. 19). C'est le triomphe de la pensée et de la laïcisation, qui annonce l'esprit critique du XVIII^e siècle où on évoque même le « retrait de Dieu honoré à la manière d'un monarque constitutionnel », selon le mot d'H. Hasquin (1983, p. 160). C'est le crépuscule du diable, tant à cause de l'accentuation d'un processus d'intériorisation du Mal que de l'invention du fantastique en littérature. Une vigoureuse accélération de ces mouvements marque les XIX^e et XX^e siècle (Muchembeld, 2002).

Cette évolution vers la liquidation de l'enfer voit tout de même

surgir entre le XVI^eme et le XVIII^eme siècle, un nouveau macabre en harmonie avec la sorcellerie et ses sinistres buchers, qui favorise des squelettes, les supplices, les rêves mortifères et susciter la pédagogie terroriste, laquelle renchérit sur les images épouvantables du Moyen Age, dans un atavisme primaire, où la préparation au trépas et la préoccupation du salut deviennent obsessionnelle.(Thomas, 1983, p. 25)

Mais les progrès de l'incrédulité et même de l'athéisme sont irréversibles et annoncent les XIX^e et XX^e siècles, qui correspondent à ce que F. Nietzsche appelle la « mort de Dieu » et la restauration de Satan dans la grande littérature. Ils correspondent également à la grande révolution intellectuelle que constitue l'émergence du matérialisme historique dont l'athéisme est le socle philosophique. Le dogme de l'enfer devient ici une raison suffisante pour refuser le christianisme : c'est le cas par exemple de V. Hugo.

L'idée qui domine au XX^e siècle et en ce premier quart du XXI^e siècle est celle de l'intériorisation de l'enfer où l'accent est mis sur la liberté de chacun : c'est l'homme qui se damne lui-même et qui reporte sur autrui, sous la forme du diable ses peurs, craintes et tout ce qui échappe à sa compréhension : « le diable est-il en train d'abandonner l'Occident à la fin du 2^{ème} millénaire de l'ère chrétienne ? Ce siècle peut passer pour celui de la disparition, au celle de l'éclipse ou de la métamorphose de l'Enfer », affirmait Caillois en 1974, propos rappelés par un internaute, réagissant à la publication du livre de R. Muchembeld. Ici, Satan paraissait alors « être rangé au rayon des accessoires de théâtre ».

En fait, en règle générale au XX^e siècle, dans un Occident gagné par la sécularisation, l'idée de l'enfer est choquante et scandalise. Pour le chrétien moderne, il n'y a pas de châtement éternel : des prélats eux-mêmes considèrent que « la théologie catholique est une prison, dans laquelle l'Eglise s'est emprisonnée elle-même et a emprisonné les autres avant de jeter la clé à la rivière » (Joly, 1972, p. 23). Ce chrétien du XX^e siècle ne comprend pas qu'en même temps que la morale et l'amour du prochain occupent une place de plus en plus prépondérante dans le christianisme, on prêche la damnation d'une partie de l'humanité. L'idée des tourments éternels en enfer à des êtres – fautifs fussent-ils – censés créés à Son image par un Dieu bon, miséricordieux est vue comme un scandale par bon nombre d'esprits, comme le montre cette réflexion de d'Holbach qui résume toute la problématique de l'idée de l'enfer au XX^e siècle. D'Holbach parle en effet d' « un Dieu assez perfide et malin pour créer un seul homme, et pour le laisser ensuite exposé au péril de se damner, ne peut pas être regardé comme un être parfait, mais comme un monstre de déraison, de malice et d'atrocité » (Joly, 1972, p. 28).

Les Témoins de Jéhovah se situent dans ce courant. Leur dépliant (1999) « L'enfer de feu fait-il partie de la justice de Dieu ? » résume assez bien la problématique, où on s'interroge si on peut imaginer des tortures délibérées qui seraient infligées par Dieu.

De même que les auteurs du Nouveau Dictionnaire Biblique (1979) pensent que toutes ces expressions relèvent que l'enfer est une terrible réalité. Certes, des images sont souvent employées : feu, ténèbres, vers, pleurs, grincement de dents, etc. L'Écriture parle un langage humain pour donner une idée de l'autre monde mais que sa description est totalement différente des représentations grotesques du Moyen-Âge.

Tout compte fait, au XX^{ème} siècle, l'enfer est vaincu au nom de la raison et d'une autre morale, grâce surtout au combat mené par les adversaires du christianisme, gagnés par l'idéologie des « droits de l'homme ».

Cependant, en dépit de cette sécularisation très marquée des sociétés technologiquement avancées – où on a même tendance à dire que « l'Europe s'est éloignée de Dieu » -, la démonologie, la croyance à l'enfer ne disparaît pour autant pas totalement des mentalités, tel que le montrent par exemple l'Affaire Melchior en Belgique (1972), d'autres scandales du genre en Europe dans les années 1990, comme l'Affaire du « Temple Solaire » en Suisse et en France ou des faits curieux qui souvent défraient la chronique dans la province française de Le Berry (Mabika Kalanda, 1992, p. 16). On mettra dans le même registre, le massacre de Georgetown de 1978 où périrent plus de 800 personnes adeptes de la secte conduite par le Révérend Jim Jones sur ordre de celui-ci.

On relèvera enfin cette étude de F. Lenoir, Directeur du magazine « Monde des religions » rapportée dans « Religions du monde » de RFI du 28 février 2005, qui parle du « retour du diable ». Un sondage révèle en effet une augmentation de la croyance à l'enfer

et au diable qui a doublé en 20 ans, surtout chez les jeunes dans une proportion de 1/3. Cette augmentation de la croyance aux forces du mal est liée, selon F. Lenoir, à l'angoisse vis-à-vis d'un monde chaotique, très instable qui peut dériver dans tous les sens. C'est le retour aux grandes peurs, à la fascination par le mal étudiées par J. Delumeau, ainsi qu'« en témoignent le succès par exemple, et dans les différents registres, de la Wicca, et de Harry Potter » (Henry & Kadya Tall, 2008, p. 11).

4. En République Démocratique du Congo

4.1. Réflexion liminaire

Il ne me paraît pas utile de revenir sur les caractères généraux des croyances religieuses africaines précoloniales. On peut néanmoins retenir que le Congo fait partie de ces cultures où l'on croit que l'au-delà est

une répétition plus ou moins complète de la routine de l'existence terrestre ; d'autrefois, la survivance est plus « spirituelle ou réduite à un symbole, à un signe » et « où les représentations de l'autre monde sont très variées. On croit que les morts continuent la même existence que les vivants, dans un paysage qui constitue une sorte de double de celui qu'ils habitaient sur terre (Clément, 1980, p. 238).

La mythologie africaine ne parle pas des enfers dans les mêmes termes que dans le monde judéo-chrétien : les uns (Mbundu d'Angola par exemple) parlent « d'un homme enchaîné mais dont les jours étaient comptés » ; les autres comme les Chagas du Kenya évoquent « un monde des profondeurs d'un étang ». Ici, il n'existe donc pas à proprement parler d'un système de damnation infernale, les morts menant la même vie que les vivants.

En effet,

dans le concept spirituel des peuples d'Afrique, il n'existe pas de diable qui s'oppose à Dieu. Ni le péché, ni le diable ne sont des concepts indigènes africains. Voulant à tout prix discréditer la spiritualité africaine pour mieux s'implanter à la place, les missionnaires l'ont catégorisée d'idolâtrie et concept visuel de superstition, (...) identifiant les divinités indigènes avec le diable. Ils ont de ce fait validé la croyance en un diable avec toute la puissance et l'attractivité de la divinité indigène (Achetou Kone, 2021).

Selon D. Zahan (1970), « l'Africain est un être non angoissé ; il lui manque la hantise du salut individuel, ainsi que le sentiment d'une situation originelle dramatique car son Dieu lui, initialement, évité le conflit avec lui-même ». Chez lui, il n'y a ni servitude, ni délivrance, ni joug, ni salut. Ici, il n'y avait que « des traces de *pratiques pseudo-religieuses primitives* – c'est moi qui souligne -, mais rien qui permette de considérer que les indigènes avaient une religion comme en Europe, en Asie ou aux Amériques » (Tabard, 2010, p. 191). Rien n'équivaut ici « à une magie grossière, ou à un degré zéro du religieux », selon le mot J.P. Dozon (2008, p. 61).

Toutefois, si un individu détient une part trop importante de mauvais en lui, il est détruit. Tel est le cas des Ronga du Mozambique où les ossements d'une jeune fille, jalouse de sa sœur, retombèrent sur sa maison et les gens du village dirent que la méchanceté de son cœur avait éveillé le courroux du Ciel (Parrinder, 1969, p. 65). Il ne peut donc être question de feu, de damnation, de supplice ou de souffrances éternelles après la mort ; la notion de Jugement Dernier est elle-même inconnue dans ces croyances, l'Être Suprême, dispensateur de toutes choses, du Bien n'étant pas là pour juger, encore moins pour punir. Ce qu'on craint ici, ce n'est pas la colère de Dieu, mais celle des esprits.

Relayant le discours missionnaire, le pasteur Ndoundou (s.d.) de l'EEC de Brazzaville attribue la sorcellerie à « une croyance ancestrale qui suscite, dans notre société, la haine, les querelles, les divisions et incite certains individus à commettre des crimes », pendant que d'autres la considèrent comme faisant partie du « patrimoine ancestral (...) n'est pas démonisé [qui] n'a jamais été un culte voué au diable (...) mais une force inventée par l'homme et ses églises » (Newmann Junior, s.d., pp. 1-2).

Il reste que la punition divine est une question controversée dans tous les systèmes religieux : les uns affirment son existence, d'autres en rejettent l'idée. B. Coyault (2015) a bien observé ce phénomène ambivalent dans une étude réalisée dans une église de Brazzaville.

Mais l'évangélisation qui a accompagné et/ou précédé la colonisation a apporté des bouleversements radicaux dans les croyances religieuses en Afrique, introduisant par exemple les notions de « péché » et de l' « enfer », inconnues jusque-là comme dans les termes chrétiens. Le terme « péché » n'est connu en lomongo par exemple que dans sa traduction latine (« *pekato* » ou « *pekatu* »), de même que « enfer » (« *lufelo* ») ; il en est de même pour « *diable* » pour lequel il n'y a aucun mot dans la plupart des langues africaines (Achetou Kone, 2021) et même pour « *sorcellerie* », selon C. Henry et E. Kady Tall, parlant du Cameroun (2008, p. 11).

On sait en effet que « *Diable* » est un vocable grec utilisé dans la Septante pour traduire l'hébreu « *Satan* », en araméen « *Satana* ». Dérivée de l'adjectif « *Diabolos* » - le Maldisant, le Diviseur -. Cette représentation du mal se substitue à celle de l'Adversaire, que véhiculait *Satana* (Baslez, 2017).

Quant au mot *kindoki*, G. Nkoussou considère en réalité qu'il n'est pas « traduisible » : on le rend en français par *sorcellerie* et celui de « *sorcier* » par *ndoki*. Cette auteure trouve cependant qu'en

Occident, la sorcellerie n'est pas identique à la sorcellerie en Afrique centrale, et même dans cette aire géographique, il y a des pratiques extrêmement diverses, spécifiques et non interchangeables » (G. Nkoussou, 2008, p. 89).

Voulant à tout prix discréditer la spiritualité africaine pour mieux s'implanter à la place, ils (les missionnaires) l'ont catégorisée d'idolâtrie, et son concept visuel de superstition, (...) identifiant les divinités indigènes avec le diable. Ils ont de ce fait validé la croyance en un diable avec toute la puissance et l'attractivité de la divinité indigène (Achetou Kone, 2021). Tous ces concepts feraient partie de cette « modernité » induite par l'ordre colonial dans une étrange complicité (Henry & Kadya Tall, 2008, p. 13-14 ; Saron Fallut, 2012, p. 8).

C'est dans cet ordre des choses que les gens trouvent tout à fait normal et « légitime » de porter sur soi, un chapelet, un médaillon à l'effigie de Jésus ou de la Sainte Vierge Marie – qui ne sont que des représentations, personne n'ayant jamais vu Jésus ou Marie – qu'avoir sur soi des coquillages, une statuette, de petites cornes, etc., qualifiés rapidement de symbole de paganisme..., ou carrément d'instruments du diable si, comme en écho à l'ordre colonial. On ne s'est cependant pas empêché d'emporter ces « instruments du diable ». Ceci est une autre histoire et une parenthèse que nous refermons très rapidement.

A l'époque coloniale, l'idée du péché et de l'enfer a été constamment mise dans la tête du colonisé ; polygamie, fétichisme « démonologie », croyances et pratiques ancestrales sont des comportements pécheurs susceptibles de conduire celui qui s'y adonne en enfer. Qu'en est-il aujourd'hui ?

4.2. La nouvelle spiritualité congolaise, ou les avatars d'une pastorale ambiguë

J'ai emprunté la deuxième partie du titre de cette section à p. Boglioni (2000), lorsqu'il exposait la position ambivalente de l'Église face à la question de la divination au Moyen Âge. Nous assistons depuis deux décennies à « l'insatisfaction du recours à l'imaginaire de sorcellerie comme causalité des malheurs, avec des pratiques accusatrices, de délivrance ou de protection qui l'accompagnent », où « la sorcellerie est considérée comme l'obstacle véritable à la réalisation du bien-être individuel, familial et social » (Coyault, 2015, p. 241).

La spiritualité congolaise de ces dernières années prend place dans ce qu'on a qualifié « d'explosion des pentecôtismes » (Fancello, 2020, p. 87), induite par ce « protestantisme émotionnel » (Willaime, 1999, cité par Zimango, 2016, p2) créant un contexte d'hyperreligiosité, mieux « d'hystérie religieuse », ainsi que le note G. Mwene-Batende, dans la préface à l'ouvrage de Shomba Kinyamba sur Kinshasa (2004). Cette explosion du religieux coïncide avec un dysfonctionnement social dû à une forte crise, à la fois politique, économique, sociale.

La spiritualité d'aujourd'hui fait penser de prime abord à une sorte de syncrétisme qui renvoie à la croyance traditionnelle (pré-chrétienne) qui veut que la maladie et la mort soient le résultat d'un maléfice. Aussi, pensent beaucoup d'auteurs, M. Eliade (1964, p. 269), les croyances fétichistes sont tellement enracinées dans l'âme qu'il s'agit en réalité d'une adaptation, en les matérialisant, des doctrines [étrangères] comme le christianisme.

Lorsqu'on suit les communiqués nécrologiques à la radio, on entend parfois une famille implorer Seigneur d'accueillir dans son royaume un de ses membres décédé il y avait de cela plusieurs mois déjà. Se pose alors la question : où se trouvait cet homme, si Dieu ne

l'avait pas encore accueilli dans son royaume dans le Ciel ? Était-il en train d'errer ? L'eschatologie africaine pourrait faire penser à la dernière éventualité où « les morts ne sont pas morts ... ». Toutefois, on sait que lorsqu'une personne meurt, le corps, qui est mortel, se sépare de l'âme qui est immortelle, qui continue son voyage vers les membres défunts de la famille et les ancêtres qui vivent sous une autre forme de vie dans le monde des morts vivants (Mosima, 2022, p. 179).

Certains prétendent avoir vu des personnes décédées qu'ils connaissent et qui apparaissent de temps en temps pour troubler la quiétude des vivants. L'ouvrage de R. Kastenbaun (1990) examine cette à travers les nombreuses « NDE » (Near Death Experiences), et même des « apparitions (en Occident) des personnes déjà décédées. Celles qui se sont retrouvées au seuil de la mort « rencontrèrent des « personnes démoniaques, des images cauchemardesques d'une grande lucidité » et « ... les patients à l'agonie [...] étaient presque aussi nombreux à rapporter des visions négatives (rencontres avec des personnes démoniaques, etc.) ». Le seul moyen de mettre un terme à cette situation est l'organisation d'intenses séances de prière pour « délivrer » (de l'empire du démon, bien entendu) les lieux ou les personnes sujets à pareilles apparitions.

Aussi, l'enfer a presque définitivement quitté les territoires d'outre-mer ainsi que l'a montré l'étude de R. Joly abondamment citée, il est très présent dans l'agenda de la nouvelle spiritualité au Congo, par le biais de Satan qui a littéralement investi les mentalités congolaises. Mary (Coyault, 2015, p. 142) parle d'un « mouvement d'unification des forces du mal sous l'égide de Satan ».

Lorsque l'on observe la religiosité de l'habitant de Kinshasa, on se rend compte que les termes « enfer » et « Satan » sont devenus interchangeable. En effet, le mot « lifelo » (enfer, en lingala) a pratiquement disparu du vocabulaire religieux de Kinshasa. Bien au contraire, aucune allusion n'y est faite dans les communiqués

nécrologiques : tout mort va « nécessairement » au Ciel, même les personnes réputées ou connues comme ayant eu existence terrestre des plus sombres : « azongisaki molimo epayi ya Nzambe ... » (« Il a remis son âme entre les mains de Dieu » ; « Nzambe amobengisi o mboka ye » (l'Éternel l'a rappelé dans son Royaume »). Ici, on rejoint les croyances qui considèrent que le « séjour sidéral du trépassé est justifié par l'origine divine de l'âme : puisque c'est le Dieu qui est censé avoir créé les âmes, celles-ci doivent retourner après la mort auprès de leur créateur » (Clément, 1980, p. 238).

Mais si le terme « feu » revient souvent dans nombre de prédications, campagnes et prières, il s'agit plus du « feu de Dieu » qui entretient la foi et consume Satan. Le feu de l'enfer qui est même purificateur, prélude à la résurrection générale après le Jugement Dernier est remplacé lui dans la terminologie par les « lieux desséchés », « arides » (« bisika bikauka, en lingala) : « Nabeleli moto ya Nzambe » ; « Nazali kozikisa milimo nyonso ya mabe » (« J'invoque le feu de Dieu » ; « je brûle tous les esprits impurs »). Les chrétiens du Congo ont « déplacé » l'enfer des lieux souterrains décrits dans la littérature eschatologique vers les « lieux desséchés » (en fait lieux sans vi mais qui ne sont pas nécessairement une fournaise) qui sont aussi « ténèbres », d'où l'expression « Prince des ténèbres » pour désigner Satan, très présent dans la nouvelle spiritualité au Congo.

A Kinshasa en effet, il s'est développé une véritable pastorale du Satan ; pour peu, on dirait qu'on célèbre son culte tant on le voit partout, dans une sorte de « démonolâtrie » (Perifano, 2014). En effet, tout en prétendant lutter contre l'invasion des pratiques de sorcellerie et autres attaques occultes, les églises pentecôtistes contribuent à renforcer cet imaginaire. Satan, ce n'est plus « cet être hideux, difforme, ridicule, grotesque, d'allure fantomatique, tenant en main toutes sortes d'engins de crime, avec cornes et queue » (Kambayi, 1995, p. 41) ou ce « personnage qui dans la tradition populaire chrétienne représente le mal [avec] avec ses oreilles pointues, pieds

fourchus, longue queue, souvent de couleur rouge dans l'iconographie populaire » (Le Nouveau Petit Robert Dictionnaire de la Langue française, 1994, p. 635).

Aujourd'hui, on le trouve dans tout ce qui apparaît de négatif, d'anormal, susceptible de porter atteinte à l'intégrité physique d'une personne ; le voleur ou l'assassin, le menteur, l'homme ou la femme infidèle, le jaloux, le sorcier (ou accusé de sorcellerie), « le shégué » (« Enfant de la rue », en argot kinois) seraient habités par le Diable (Yengo, 2008 ; Tonda, 2008, Adiba Amouro, 2008 ; Ahounou, 2008 ; Quaretta, 2018). C'est aussi l'adepte d'un mouvement mystique ou ésotérique (Rose + Croix, Mahikari, Message du Graal, Eckankar, etc.) qui s'adonnerait à un culte ou à des personnes sataniques (Ekombe, 1995, pp. 8-14).

On explique rarement autrement certains succès ou réussites (vedettes sportives, de musique) que par des pratiques sataniques : des « révélations » sont régulièrement faites dans ce domaine ; les concerts de musique dite « mondaine », les stades de football sont des temples de Satan par excellence, sans oublier les liens que certains sportifs (catcheurs notamment) avouent entretenir ou avoir entretenu avec Satan. Dans un quartier périphérique de Kinshasa, un « pasteur » ne s'est pas empêché de qualifier des sportifs agglutinés autour d'un poste de télévision pour suivre un match de football de « païens habités par les démons ». C'est le cas en 2024 de ce célèbre pasteur, très connu à Kinshasa, pour qui suivre les matches de la Coupe d'Afrique des Nations, était diabolique.

De même qu'on considère toute dame habillée en pantalon, même correct comme possédée par le Diable ! Des objets d'usage courant seraient aussi « diaboliques » pour les adeptes de certaines sectes de Kinshasa, selon la « vision » du « Pasteur » : ce membre du gouvernement ne prend possession de ses bureaux que longtemps après des séances de « délivrance » des lieux, avec évacuation des statuettes qui y ont été placées à titre décoratif, parce que supposées

être refuges du Diable et ce, sous l'autorité d'un de ces « prophètes éphémères [qui prônent] la destruction d'objets-fétiches suite à des mouvements de purification diabolisant les anciennes pratiques rituelles » (Droz, 2017). Des personnes apparemment saines d'esprit se sont vu contraintes de se délester de certains de leurs biens matériels, au motif qu'ils seraient d'origine démoniaque.

Les coutumes et traditions (« marques du royaume de de ténèbres, portes d'entrée des esprits de domination familiale », selon p. D. Tshishimbi, s.d., p. 9), les ancêtres, sont peints sous un jour négatif, démoniaque, transposition, mieux, travestissement de cette ancienne caractéristiques de la religion traditionnelle qui fait ou faisait de l'ancêtre plus proche des descendant que de l'Être suprême.

Au contraire de cette ancienne religion, cet ancêtre - aujourd'hui « piétiné » (Ndaya, 2008, p. 188) et ses pratiques et rites ont cessé d'être protecteurs pour se muer en représentant de Satan. Inutile de revenir sur le sort réservé aux personnes âgées – généralement de sexe féminin – en cas de malheur dans la famille, ou qui, ayant perdu la mémoire, s'égarant, ne savent plus retrouver le chemin de la maison : c'est ne peut être qu'une sorcière à court de carburant. C'est cette période où les « enfants-sorciers » tiennent le haut du pavé dans nos milieux », selon le mot de E. Quaretta (2018).

Verrait-on des rites accompagnant la circoncision dans la plupart de nos sociétés ? Des jumeaux oints d'une poudre blanche ou des chansons entonnées en leur honneur ? Que dirait-on aujourd'hui du « Zebola » des Mongo, pourtant considéré à l'origine comme une thérapie ? (Corin, 1978). Se laver les mains au retour du cimetière ?¹ Que pense-t-on aujourd'hui des danses pende avec percement des joues, sans écoulement de sang ? Se raser la tête ? Porter le deuil en ne s'habillant que de noir pendant de longs mois, voire de longues

¹ Cette pratique aurait évolué plus pour des raisons hygiéniques que comme réprobation d'une pratique satanique, « païenne »...

années (Pili, mokuya) ? Envoyer encore le cordon ombilical des enfants au village ? Ce sont toutes des pratiques « sataniques », dit-on aujourd'hui... « Tokoma na biso kosambela » (« Nous prions maintenant »).

Allant à l'encontre des règles de l'état civil, des gens en arrivent à changer unilatéralement leur nom, sous le prétexte que les éléments de leur identité constituent des « blocages », des « liens » à certains personnages, coutumes, situations ou pratiques démoniaques ou qui appellent malheur et malédiction. Chanter comme les Frères Soki il y a plus de 50 ans « *nasenga chance na bakoko po nabika* » ou « *Molimo ya Lumbu epayi ezali ekokamba bana* » n'est plus ni moins aujourd'hui qu'un scandale, mieux, une abomination, pour ne pas dire un « blasphème » !

De même qu'aucune rencontre, aucune réunion de quelque nature que ce soit ne peut commencer sans qu'on n'ait « lié » tout esprit malfaisant, dont on est convaincu de la présence et sans qu'on ne l'ait expédié vers les « lieux desséchés » : personne ne peut s'asseoir derrière sa table de travail ou entreprendre sa tâche quotidienne sans vouer aux gémonies le Diable : on combat « l'esprit de mort » et on « prend autorité » sur des lieux pour vaincre Satan ! G. Mwene Batende (2015) observe en effet que « rares sont, de nos jours, des manifestations à caractère politique, social, culturel et économique et même scientifique qui se déroulent sans que les acteurs aient, d'abord, prié » et cela, au mépris du caractère laïc de l'Etat Congolais...

La présence permanente de Satan est ainsi attestée par de nombreuses séances de « délivrance » ou de « guérison-miracle » avec fortes trances dans les groupes de prière et sectes de Kinshasa. Ce phénomène d'accusation de sorcellerie contre les populations les plus vulnérables (étrangers, les femmes, les personnes âgées, les enfants, les infirmes) provoquant à leur tour de nouvelles cascades de violences (Fancello & Bonhomme, 2018, p. 573). Sur cette question,

on lira avec profit l'ensemble du numéro 231-232 (2018) et le numéro 189-190 (2008) des Cahiers d'Etudes Africaines.

Le thème de la sorcellerie et du démon est aujourd'hui le plus exploité dans les représentations des troupes de théâtre populaire, surtout à la télévision. On verra sans doute là l'influence des films nigériens diffusés sur de nombreuses chaînes chrétiennes de Kinshasa, n'exploitent que le thème du fétichisme, du crime, de la sorcellerie et du Diable, au début des années 2000.

Ainsi, à Kinshasa, Satan et le « kindokisme » se vendent très bien : ils sont devenus le fonds de commerce des « hommes de Dieu », qui, face à une population naïve et crédule, cultivent une illusion de la prospérité en même temps qu'ils prêchent une religion de la peur et de la culpabilisation permanente. L'épée de Damoclès de la damnation est suspendue au-dessus des têtes des fidèles, contribuant à « élargir le champ de la sorcellerie par l'adoption de la witch demonology et la création ad libitum de nouveaux « mauvais esprits » qu'il faut chasser du corps souffrant de fidèles » (Henry & Kadya Tall, 2008, p. 16). Cette relation de peur face à l'invisible et aux détenteurs des pouvoirs magiques et de la sorcellerie constitue une toile d'araignée tissée dans les cœurs et les esprits pour maintenir les personnes dans un état de peur permanente (Coyault, 2015, p. 246).

C'est un véritable signe des temps (apocalyptiques, « Temps de la Fin » ?) ; l'investissement des Congolais dans le « kindokisme » est allé de pair avec le « boum » du religieux en République Démocratique du Congo, qui transforme la religion en un produit de consommation.

C'est cette pastorale de la damnation et de Satan qui se trouve au cœur de la nouvelle spiritualité : la confession en secret auprès du prêtre a laissé la place au témoignage-spectacle, une sorte de « théâtralisation du combat anti-sorcier » (Coyault, 2015, p. 141), où

Satan est le personnage central. J. Ndaya (2008, p. 188) a bien observé ce paradoxe au sujet de la communauté qu'elle a étudiée : elle a noté que « le centre même du christianisme avec la figure de Jésus-Christ comme Sauveur, son sacrifice pour la réconciliation et la résurrection manque ». Ces rassemblements « hystériques axent leur fantasme sur le personnage de Satan », comme le dit si bien G. Cambier (1973, p. 38). Ici, les accents religieux ressemblent plus aux incantations qu'aux prières : cela se justifie par le fait que lorsqu'il s'agit des démons, de Satan – qui est « très fort », selon D. Sakombi Inongo (Ndaywel, 1993, p. 44) -, c'est bien d'incantations dont on a besoin, ou plus, de « prière agressive » (Ndaya, 2008, p. 182). Le nom d'une église célèbre en République Démocratique du Congo résume bien cette tendance : c'est l'Eglise de Jésus-Christ de l'Esprit de Vérité, mieux connue sous le nom de « Bima » (« sort » [de là]).

Sur le registre des témoignages impliquant Satan, on se reportera également utilement à l'ouvrage de Ndaywel (1993) où on peut lire ceux de deux des plus célèbres hommes politiques de l'ère Mobutu.

Ainsi, tous les maux qui accablent la société congolaise sont mis sur le compte de Satan ; déjà, les mythes sur l'origine de la mort enseignent que celle-ci « n'a pas de causes naturelles : lorsqu'un décès survient dans une famille, un clan, ou un village, les survivants consultent des devins pour en connaître la cause » (Mosima, 2022). Désacralisée, « démonétisée », la divination, déjà condamnée par l'Eglise (Bogliomi, 2000), n'a plus cours dans nos sociétés ; elle a été remplacée par les « visions » et autres « prophéties » ...

Le SIDA lui-même est pour les uns la punition de Dieu – on tombe malade parce qu'on a violé la loi divine ; pour les autres, le VIH serait l'œuvre du Diable dans sa lutte contre le monde de Dieu. En fait, la maladie n'est plus comme à l'ancien temps le signe de la colère des dieux, mais plutôt la manifestation du diable et des mauvais esprits : j'ai un jour entendu une femme dire : « *mwana*

fièvre kaka mokolo moko pe makila esili ? Ezali na moto moko azali komela ye makila wana ! » (Comment l'enfant peut arriver à manquer de sang, après seulement une journée de fièvre ? Il doit y avoir quelqu'un qui boit ce sang !) ; une crise de paludisme, dans sa phase cérébrale avec son cortège de convulsions, d'hallucinations et de divagations convainc la famille et l'entourage du malade de la présence des mauvais esprits (démons). En fait, « le diable attaque la santé » (Fancello, 2020).

Le diabète, maladie génétique, héréditaire est devenue spirituelle dans le cas de Debora (Ndaya, 2008, p. 21), qui, sur conseil de sa « mère spirituelle », cessa de se soigner à l'insuline, « *qui ne servirait à rien* ». Ce qui l'a probablement tuée. Aussi, soumettre un diabétique à un jeûne forcé était le moyen le plus sûr de l'envoyer à la mort. L'affaire de Shakaholla en 2024 (Kenya), où le gourou avait été arrêté pour homicide volontaire est encore d'actualité. L'histoire de *Debora* racontée par J. Ndaya (2008) et accusée de tous les maux, y compris de « boire » le sang d'un enfant lui confié pour la garde est très édifiante à ce sujet. Elle-même aurait été « mangée par sa mère spirituelle qui l'avait offert afin d'agrandir son pouvoir ». Il en est de même de l'histoire de *Magali* rapportée par G. N'Koussou (2008, pp. 283-296).

Plutôt que de conduire le patient auprès du médecin, on ira voir le pasteur pour le « délivrer » ! – cas de Debora, diabétique, soumise à un jeûne, qui finira par l'emporter (Ndaya, 2008, Mwene Batende, 2015, p. 88).

Mais en fait, tout ce qui n'entre pas dans son schéma de pensée (ou on système religieux) est taxé de diabolique, de démoniaque, de satanique.

Le Congo est ainsi devenu un véritable « Etat sorcier », pour reprendre le titre d'un ouvrage paru il y a quelques années. On

assigne même à un phénomène naturel comme l'éclipse solaire des effets diaboliques, ainsi que le rapporte la même auteure.

Pourtant, dans un fascicule réalisé pour le compte du « Ministère de délivrance et spiritualité africaine », le Révérend Dr Nkolo Fanga Jean-Patrick (s.d.), pose cette question : « Toutes les détresses sont-elles d'origines maléfiques » ? Dans une étude de cas, il tente de donner quelques réponses :

- Les rêves érotiques ne sont pas toujours le signe d'une relation maléfique de type « mari de nuit » mais parfois d'une mauvaise libido ;
- Les difficultés de conception peuvent être causées par des dysfonctionnements physiologiques ou certains traitements ou pratiques antérieures comme le curetage.

Quel peut ainsi être le sort d'un pays où la majorité de la population, confortablement installée dans les mythes et les illusions, a longtemps renoncé à trouver une explication rationnelle à ses difficultés ? Un peuple qui a porté sa culpabilisation au paroxysme, se croit dominé ou habité par Satan et qui vit dans un sempiternel augustinisme est condamné à la régression. C'est plus le châtement pour la faute commise (quelle faute ?) et le Salut d'un pardon qui sont au cœur de la prédication (« *Nzambe yokela biso mawa* », « *Nzambe limbisa biso* » : « *Dieu ait pitié de nous* » ; « *Dieu pardonne nous* »).

La conséquence ici est un passeport pour la bêtise accordé aux vrais responsables des malheurs de la société qui se trouveraient ainsi disculpés à la place de Satan, le bouc-émissaire, dont l'élimination doit attendre la main de Dieu (« *Nzambe akosala* »). Aussi, étant donné que c'est Satan qui est le seul responsable de tous les maux dont souffre la société, la solution ne peut plus se trouver dans les recettes du monde concret : école, hôpital, rencontres politiques, économiques ou sociales.

C'est vers le pasteur, le prophète, l'apôtre, le bishop ou l'Archibishop, capable de de « neutraliser » Satan qu'il faut se tourner. Ils sont les vrais « chefs » du Congo. Le Président, son gouvernement, le parlement, les hauts fonctionnaires font de la figuration : personne ne les écoute. C'est le pasteur, le prophète, etc. qui sont les plus écoutés. Ils jouissent, selon Mwene Batende (2015, p. 88), d'un « crédit mobilisateur hors pair axé, essentiellement sur la thaumaturgie qu'ils exercent avec habileté, en public, pour convaincre les masses désaxées, désorientées, et toujours en quête de nouveaux supports », usant, « dans une société en crise, des signes apocalyptiques à partir desquels ils procèdent à des troublantes révélations eschatologiques à des populations déjà fragilisées et traumatisées par les conditions existentielles angoissantes ».

Seules les vedettes de musique peuvent prétendre les rivaliser, mais pour combien de temps encore : beaucoup d'entre eux aussi quittent un à un la barque du « monde » pour grossir les rangs de ceux qui luttent contre Satan. Le combat contre celui-ci étant une lutte de très longue haleine, les hommes sont invités à la patience ou à ... la résignation (« *Ya Nzambe ewumelaka : ce qui vient de Dieu prend du temps* » ; « *Ezali mokano ya Nzambe : c'est la volonté de Dieu* »).

Conclusion

La question de l'existence ou non de l'enfer n'ayant pas été ma préoccupation dans cette contribution, il ne m'appartient donc pas d'y répondre. Les travaux des spécialistes, notamment celui de R. Joly qui a nourri ma réflexion, ont montré que la croyance à l'enfer et tous les fantasmes qui s'y rattachent ainsi que d'autres représentations sont profondément enfouies dans les mentalités dès la nuit des temps. Ils ont également montré que l'idée de l'enfer est allée decrescendo selon les différentes périodes de l'histoire, épousant les contours de l'histoire culturelle de l'Occident, elle-même marquée par d'importantes révolutions politiques, sociales, économiques et intellectuelles, et même technologiques.

Très présente dans la religion chrétienne dès les premiers moments du christianisme héritier direct du judaïsme le plus primitif, l'idée de l'enfer a été consacrée par les Saintes Ecritures (Ancien et Nouveau Testament), même si ce n'est le plus souvent que par des formules métaphoriques qui laissent la porte ouverte à toutes les interprétations. Elle « triomphera » à l'époque médiévale où elle est associée à l'idée du péché et de Satan, grâce au travail de Saint Augustin.

Mais le rationalisme qui prône une autre morale et s'insurge contre toute idée de tourments éternels en enfer met en cause cette pastorale de l'enfer et du péché, ouvrant la voie au mieux au rejet de toute idée de damnation et au pire, à l'athéisme dont la « mort » de Dieu et le matérialisme historique résument toute la problématique.

Aujourd'hui, on l'a vu, la croyance à l'enfer et au Diable a cessé d'être une préoccupation majeure dans les mentalités d'une société technologiquement avancée, gagnée par une sécularisation très poussée et qui « a tourné le dos à Dieu », pour reprendre une expression entendue dans un reportage à l'occasion des Journées

Mondiales de la Jeunesse 2005 à Munich. Cette sécularisation cependant ne fait pas l'économie de sectes millénaristes, ces « lieux d'un catastrophisme à grand spectacle, qui exploite les angoisses et les terreurs ancestrales et dont le corpus doctrinal contient aussi les panacées universelles, les solutions-miracles à tous problèmes de l'humanité » (Mat-Hasquin, 1983, p. 33). Cela est d'autant plus évident que, « temps d'apocalypse, notre siècle étouffe sous la pléthore de faux prophètes. Les chrétiens eux-mêmes paraissent souffrir plus que les autres : ils ne sont pas épargnés par les fléaux universels, et en même temps, le sentiment du péché les accable » (Moeller, 1954, p. 13).

C'est ici que le chrétien congolais se retrouve : le sentiment du péché et la pastorale du diable et du démon, le « kindokisme » se trouvent au cœur de la nouvelle spiritualité en République Démocratique du Congo. Tourmenté par la misère, les maladies et les maux de toutes sortes qui font le lit de la sorcellerie et autres pratiques malfaisantes, le Congo rappelle à bien des égards l'époque du moyen Age où la culpabilisation de la société est à son comble : G. Cambier, déjà cité, a bien étudié ce phénomène de corrélation entre apparition de la misère et de la sorcellerie (p. 45). Si on ne parle plus de l'enfer dans les mêmes termes qu'à l'époque médiévale, le Diable a littéralement investi tous les lieux.

Mais à la différence de l'époque médiévale où la pastorale du péché et de l'enfer avait eu pour objectif (et effet) de contenir le vice dans les limites acceptables, comme l'a noté J. Delumeau, on observe en revanche en RDC que l'enfoncement de la société dans le vice et le mal fait non seulement fi de l'évocation tous azimuts du Satan, mais est aussi proportionnel à la prolifération des mouvements religieux.

La nouvelle spiritualité en RDC est plutôt devenue l'allié objectif de Satan qu'elle prétend combattre ; elle se réduit à une guerre contre les anges de Dieu et les anges du Diable. La religion du

Congolais est aujourd'hui une religion sans enfer mais peuplée de démons et de Satan. On n'y parle plus que de « délivrance », de « malédictions » d'« envoutements », de « guérisons », de « miracles », de « sorcellerie », d'« esprit de mort », e « blocage », etc. C'est une religion culpabilisatrice, « de mise en accusation de la vie, de mépris fracassant du monde, de dévaluation acharnée de l'homme, de promotion passionnée de l'horreur de soi-même » (Bonnaud, 1983, p. 24). Elle dépeint une vision négative, pessimiste de l'homme : celui-ci naît pécheur ; de par l'hérédité (de par Adam e Eve ou de par ses ancêtres o la famille ?), il a « reçu une « sagesse » et une « onction » diabolique pour pécher » (P. D. Tshishimbi, sd).

Plus qu'ailleurs, le discours de cette spiritualité apparaît ainsi comme une « sorte de bricolage intellectuel, qui est le propre de toute pensée mythique ». Celle-ci, maints spécialistes l'ont étudiée, « est généralisatrice, irrationnelle, travaille à coup d'analogies et de rapprochements. Véritable compromis entre le vrai et le faux, message anonyme qui exerce une forte emprise sur l'imaginaire collectif », la pastorale de l'eschatologie et plus généralement la religiosité en République démocratique du Congo correspondent à tout point de vue à cette description du mythe.

Je conclurai avec E. Edelmann (2000, p. 41) qu'

un enseignement spirituel qui n'est reçu que par le seul niveau psychique en l'homme peut se transformer en une arme extrêmement dangereuse. Il peut même en venir à alimenter et aggraver les aspects de l'homme les plus obscurs.

Aussi, tout avancement de la société qui vit dans ce que Kā Mana appelle « religiosités pathologiques [qui] brisent les ressorts de nos intelligences et nous enfonce dans la course permanente au mensonge » est plus que jamais hypothéqué.

Il s'est agi pour moi, dans ce contexte d'hyperreligiosité, de procéder, comme le déclarent Pauwels et Bergier (Bisson, 2016), au « remariage inespéré de la raison, au sommet de ses conquêtes, avec l'intuition spirituelle ».

Bibliographie

- Adébah Amouro, C. (2008). Le pasteur et le gendre de la sorcière » in *Cahiers d'études africaines*, 189-190, 345-351.
- Ahounou, B. (2018). Mbeka Phoba, Monique. – Sorcière, la vie ! *Cahiers d'études africaines*, 189-190, 366-372.
- Aichetou Kane. (2021, 2 juillet). *Le Diable n'existe pas dans la spiritualité originelle de l'Afrique*. Kassataya. Consulté le 13 novembre 2024 sur <https://kassataya.com/2021/07/02/le-diable-nexiste-pas-dans-la-spiritualite-originelle-de-lafrique/>
- Anonyme. (1979). *Le Nouveau Dictionnaire biblique*, Editions Emmaüs.
- Arnoud, C., (2024, 14 novembre). Histoire de la sorcellerie. <https://shs.cairn.info/histoire-de-la-sorcellerie-9791021039186-page-83?lang=fr>.
- Baslez, M.-F., (2017). *Jésus. Dictionnaire historique des évangiles*. Editions Omnibus.
- Bernard, A., (1984). *L'Homme chez Nietzsche et Teilhard de Chardin*. Editions Saint Paul Afrique.
- Bisson, D., (2016). L'ésotérisme. Thèmes, motif et acteurs d'une culture en train de se faire. *Cahiers d'Etudes du Religieux. Recherches interdisciplinaires* [En Ligne].
- Bogliomi, p. , (2000). L'Eglise et la divination au Moyen-Age, ou les avatars d'une pastorale ambiguë. in : *Théologiques* vol., n°1.
- Bonnaud, R., (1983). Un portrait triste des temps modernes. *Quinzaine littéraire*, (405), 23-24. Recension de l'ouvrage de J. Delumeau, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIIIè -XVIIIè siècle)*.
- Cambier, G., (1973). La chasse aux sorcières à la fin du Moyen-Age et aux XVIè et XVIIè siècles. in *Problèmes d'histoire du Christianisme* 3(1972-1973).

- Clément, O. (1980). L'Enfer dans le christianisme. in *Encyclopaedia Universalis*, vol.6.
- Corin, E. (1978). La possession comme langage dans un contexte de changement socio-culturel : le rite zebola. *Anthropologie et sociétés*, 2(3).
- Coyault, B. (2015). La sorcellerie dans la vie d'une église au Congo. Entre déni et contagion. in *Penser la sorcellerie en Afrique*, M.E.p. .
- Delumeau, J. (1991). La faute à saint Augustin. *Le Nouvel Observateur* n°1395.
- Dozon, J.P. (2008). *L'Afrique à Dieu et à Diable*, Ellipses.
- Droz, Y. (2017). Ceriana Mayneri, Andrea. - Sorcellerie et prophétisme en Centrafrique : l'imaginaire de la dépossession en pays banda. *Cahiers d'Etudes Africaines* n°225.
- Edelmann, E. (2000). *Jésus parlait araméen. Le message du Christ retrouvé au cœur du plus vieil évangile*. Les Editions Relié.
- Ekombe Isenkangi, (1995). Groupes de prière et ministères chrétiens : le choix difficile. *Cahier Eugemonia* n°4.
- Eliade, M. (1969). *Traité d'histoire des religions*. Payot.
- Eliade, M. (1980). Enfer et Paradis. *Encyclopaedia Universalis*, vol. 6.
- Fancello, S. (2020). Le diable attaque la santé . Sorcellerie et guérison en Afrique centrale (Centrafrique, Cameroun). in Desclaux A., Diarra A & Musso S. (eds.), *Guérir en Afrique. Promesses et transformations* (pp. 87-107). L'Harmattan,.
- Fancelo, S. & Bonhomme, J. (2018). L'Etat et les institutions face à la sorcellerie. *Cahiers d'Etudes Africaines*, n° 231-232.
- France, M. (2022). Le diable, une invention très chrétienne. in *Ça m'intéresse.fr*
- Frossard, A. (1971). D'un verset à l'autre. *La Bible en ces temps-là*, (68).

Hadot, J. (1972). Les théologies de la mort de Dieu. *Problèmes d'Histoire du Christianisme*, (2).

Hamiton, E. (1962). *La mythologie*, Marabout Université.

Hasquin, H. (1983). L'Homme du XXIè sera-t-il encore religieux. *Problèmes d'Histoire du Christianisme*, (12).

Joly, R. (1972). Petite histoire de l'enfer. *Problèmes d'Histoire du Christianisme*, (2).

Kä Mana, G. (2005). Interview au Potentiel n°3442.

Kambayi Bwatshia, (1995). Le pardon, le péché et le Satan. *Le Bosquet*, (19).

Kastenbaum, R. (1990). *La vie après la mort. Mythe ou réalité ?*. Editions du Rocher.

Lecerf, Y. (1975). *Les marchands de Dieu. Une lecture socio-politique de l'Affaire Melchior*. Editions Complexe.

Levi-Strauss, C. (1962). *La pensée sauvage*. Plon.

Mabika Kalanda, (1992). *La Révélation du Tiakani*. LASK.

Malemba N'Sakila, G. (2017). *Au-delà de la sorcellerie*. L'Harmattan.

Marx, A. (2000). La chute de « Lucifer » (Esaïe 14, 12-15 ; Luc 10, 18). Préhistoire d'un mythe. *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, (1).

Marx, J. (1980). Théologie de la gloire et matérialisme chrétien. *Problèmes d'Histoire du Christianisme*, (9).

Mary, A. (2000). Anges de Dieu et esprits territoriaux : une religion africaine à l'épreuve de la transnationalisation. *Autrepart*, (14).

Mat-Hasquin, M. (1983). *Les sectes contemporaines*. Editions de l'Université Libre de Bruxelles.

- Meslin, M. (1985). Tout le Diable et son train. *Quinzaine littéraire* n°483. *Les Démoniaques dans l'art (suivi de « La foi qui guérit »)* de Charcot et Richer.
- Moeller, C. *Littérature et christianisme. Tome 1. Le Silence de Dieu*. Paris, Gallimard, 1954.
- Montesamo, M. (2024, le 13 novembre). Cornes, sabots et damnation : la représentation du Diable au Moyen-Age, in <https://www.nationalgeographic.fr/histoire/cornes-sabots-et-danation-la-representation-du-diable-au-moyen-age>.
- Mosima, p. , (2022). Approches africaines de Dieu, de la mort et du mal ; quelques leçons anthropologiques vers une philosophie interculturelle de la religion. *Filosofia Theoritica : Journal of African philosophy, cultures and religions*, 11(4).
- Muchembeld, R. (2002). *L'histoire du Diable*.
- Mwene-Batende, G. (2015). « Heureux ceux qui sèment ». Eglises de réveil et paupérisation des adeptes à Kinshasa. *Mouvements et Enjeux Sociaux*, 2015, 87-90.
- N'Koussou, G. (2008). Magali. *Cahiers d'études africaines*, (189-190), 283-296. <https://doi.org/10.4000/etudesafricaines.10692>
- Ndaya, J. (2008). *'Prendre le BIC': Le combat spirituel Congolais et les transformations sociales*. Afrika-Studiecentrum Leiden. <http://hdl.handle.net/1765/10895>
- Ndaywel è Nziem, I (1993). *La société zaïroise dans le miroir de son discours religieux (1990-1993)*. Cahiers Africains n°6.
- Nkolo Fanga, J.p. , (s.d.). *Ministère de délivrance et spiritualité africaine*.
- Parrinder, G. (1969). *Mythologies africaines*. Paris, Odège Editeur.
- Perifano, A. (2014). Le corps du diable entre théologie et sciences dans les textes contre la démonolâtrie aux XVe et XVIe siècles. *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires*, (13). <http://journals.openedition.org/cerri/1353>.

- Quaretta, E. (2018). La fabrique institutionnelle des enfants-sorciers à Lubumbashi (République Démocratique du Congo). *Cahiers d'Etudes Africaines*, (231-232), 853-880.
<https://doi.org/10.4000/etudesafricaines.22646>
- Shomba Kinyamba, S. (2004). Kinshasa : mégalopolis malade des dérives existentielles. L'Harmattan.
- Soiron Fallut, M. (2012). *Les églises de réveil en Afrique centrale et leurs impacts sur l'équilibre du voir et la stabilité : les cas du Cameroun, du Gabon et la République du Congo*, Ministère de la Défense – Délégation aux Affaires stratégiques.
- Tabard, R. (2010). Religions et cultures traditionnelles africaine : un défi à la formation théologique. *Revue des Sciences religieuses*, 84(2), 191-205. <https://doi.org/10.4000/rsr.346>
- Thomas, L.V. (1983). Histoire et images de la mort. *Quinzaine Littéraire* n°406.
- Tonda, J. (2008). La violence de l'imaginaire des enfants-sorciers. *Cahiers d'études africaines*, (189-190), 325-343.
- Tshishimbi, P. D. (s.d.). *Les esprits familiers. Leurs influences et leurs conséquences*, s.e.
- Yengo, p. (2008). Le monde à l'envers. Enfance et *kindoki* ou les ruses de la raison sorcière dans le bassin du Congo. *Cahiers d'études africaines*, (189-190), 296-323.
- Zahan, D. (1970). *Religion. spiritualité et pensées africaines*. Payot.
- Zimango Ngama, R. (2016). *Églises de réveil et luttes symboliques. Analyse du processus de déconstruction-reconstruction des rapports de pouvoir au sein des couples à Kinshasa* [Thèse], Université de Kinshasa.

Eglises de réveil et nuisance sonore à Kinshasa : arènes thaumaturgiques ou simples fabriques de bruit ?

par José Mvuzolo Bazonzi

Résumé

Cet article questionne, à partir d'une enquête qualitative menée à Kinshasa (Ngaba, Nsele), l'épineuse problématique de la nuisance sonore des églises de réveil : celles-ci sont-elles réellement des arènes thaumaturgiques, ou au contraire, ne sont-elles que des simples fabriques de bruit ? L'enquête révèle que ces églises de réveil, bien qu'opérant essentiellement à Kinshasa, sont également disséminées à travers tout le pays, et elles fonctionnent aussi bien comme des officines de nuisance sonore que des espaces thaumaturgiques, dédiées à une espèce de catharsis sociale. Toutefois, face à la quasi incapacité de l'Etat congolais à réguler ce secteur, de nombreux habitants des quartiers concernés par cette incursion de ces églises sont victimes de cette dérive « psophophile », une sorte d'amour pour le bruit, qui constitue pourtant un frein au développement des capacités intellectuelles et mentales des Kinois, ainsi qu'une négation de leur droit au repos. Le papier propose des clés pour amener les services publics à opérer une négociation avec toutes les parties prenantes, de manière à aboutir à une régulation républicaine du secteur des cultes, pour le plus grand bien des citoyens.

Mots clés : églises de réveil, nuisance sonore, arène thaumaturgique, fabrique de bruit, « psophophilie »

Abstract

This paper questions, based on a qualitative survey conducted in Kinshasa (Ngaba and Nsele), the thorny problem of noise pollution in revival churches: are they really thaumaturgical arenas, or on the contrary, are they just simple noise factories? The investigation reveals that these revival churches, although operating mainly in Kinshasa, are also scattered throughout the country, and they function as both noise pollution offices and thaumaturgical spaces, dedicated to a kind of social catharsis. However, faced with the Congolese state's near inability to regulate this sector, many inhabitants of the neighborhoods concerned by this incursion of these churches are victims of this "psophophilic" drift, a kind of love for noise, which nevertheless constitutes an obstacle to the development of the intellectual and mental capacities of the people of Kinshasa, as well as a negation of their right to rest. The paper proposes keys to getting public services to negotiate with all stakeholders, so as to achieve a republican regulation of the religious sector, for the greater good of the citizens.

Keywords: revival churches, noise pollution, thaumaturgical arena, noise factory, "psophophilia".

1. Introduction

Face à l'âpreté de la vie et à la crise multiforme qui sévit dans le pays, les habitants de Kinshasa (les Kinois) sont littéralement désemparés, voire déboussolés, et leur attention est en permanence rivée sur la recherche de solutions à leurs problèmes existentiels. Parmi les refuges idéaux à la résolution de leurs soucis quotidiens

figurent en bonne place les églises de réveil, ces officines thaumaturgiques qui voient leurs soucis absous dans une espèce de « *melting pot* » fait d'espoir et d'espérance pour une vie meilleure au fil des jours. Et les solutions à ces problèmes passent par l'octroi des « guérisons miracles », des séances de prières marathon, des séances de jeûne, ou d'autres pratiques religieuses.

La popularité de ces églises à Kinshasa, et par effet d'entraînement à travers le pays, participe d'une complicité quasi implicite d'un aveu d'impuissance de la part de l'autorité publique chargée de réguler la vie collective en général, et le secteur des cultes en particulier. Et pourtant, à Kinshasa, les églises de réveil constituent de nos jours, une institution religieuse quasi incontournable, utilisée par les uns pour assouvir leur quête du sacré ou leur bien-être spirituel, et par les autres, pour affirmer leur leadership d'indépendance et d'autonomie religieuse et aussi de bien-être socio-matériel.

Telle de l'ivraie dans un champ de blé, ces églises sont florissantes à travers les rues de Kinshasa, qui, du reste, sont toujours bruyantes de jour comme de nuit, à cause de la présence massive des églises, des bars, des marchés, des enfants dans la rue, et d'autres activités commerciales qui génèrent du bruit dans l'espace public, au grand dam des paisibles citoyens et au grand mépris de leur droit à un environnement sain et calme et leur droit au repos. Cet amour excessif du bruit, que je qualifie de « psophophilie », constitue pourtant un frein au développement des capacités intellectuelles et mentales des Kinois, à cause de son incidence sur leur santé mentale.

Nous sommes dès lors en droit de nous interroger sur le bien-fondé de l'existence massive de cette institution religieuse et de son impact sur le corps social congolais. Les églises de réveil opérant à Kinshasa, mais aussi disséminées à travers le pays, ne sont-elles que des fabriques de bruit, ou au contraire, sont-elles des espaces thaumaturgiques pour leurs fidèles ? Par hypothèse, nous pouvons

affirmer que ces églises, qui opèrent aussi bien à Kinshasa qu'à l'intérieur du pays, constituent bel et bien une source importante et inquiétante de pollution sonore ; mais elles sont également, dans une moindre mesure, des officines thaumaturgiques où s'opèrent quelques guérisons miraculeuses, à en croire leurs fidèles ainsi que certains voisins de ces églises. En ce sens, elles joueraient un rôle de catharsis sociale, destiné à atténuer la souffrance et la pénibilité de la vie quotidienne. Toutefois, face à l'insuffisance de régulation de ce secteur par l'autorité publique, les habitants des quartiers arrosés par ces églises de réveil sont constamment exposés à toutes sortes de pollution sonore lors de l'organisation des activités de ces églises – que ce soit des veillées de prière, des campagnes d'évangélisation, des marathons de prières ou des concerts religieux – avec le risque de nuire dangereusement à leur santé mentale.

Cet article se propose, grâce à une enquête dans deux quartiers des deux communes de la ville de Kinshasa, à savoir la commune de Ngaba et celle de Nsele, de jeter un regard critique sur ce phénomène qui caractérise la capitale congolaise au 21^{ème} siècle. Ainsi, après la présentation du milieu où l'enquête a été réalisée et après avoir donné quelques précisions méthodologiques, le papier analyse les principaux résultats auxquels cette étude a abouti. Cette analyse est ensuite suivie d'une discussion des résultats. Enfin, des propositions concrètes sont formulées à l'intention de l'autorité publique en vue d'une meilleure régulation du secteur des cultes.

2. Milieu d'étude et méthodologie

2.1. Milieu d'étude

Cette étude sur la nuisance sonore des églises de réveil a été menée dans deux quartiers de la capitale Kinshasa, à savoir le quartier Bulambemba dans la commune de Ngaba, et le quartier Mpsa 1, dans la commune de la Nsele. Ces deux quartiers ont été choisis

principalement à cause de leur caractère populeux. Le premier, situé au sud de la ville, est un ancien quartier de la ville, tandis que le second constitue l'un des quartiers récemment lotis à l'est de Kinshasa. Par exemple, avec ses 180.650 habitants, la commune de Ngaba compte 223 églises de réveil inscrites officiellement à l'ERC, le regroupement confessionnel des Eglises de Réveil au Congo (Jules Kassay, 2024, pp. 179-180). Ces 223 différentes dénominations d'églises de réveil sont déployées et répliquées à l'infini dans la plupart des rues et avenues de la commune et de la capitale ; c'est pourquoi l'on parle souvent de prolifération des dites églises.

Tableau 1. Caractéristiques des quartiers enquêtés

	Bulambemba (Ngaba)	Mpasa 1 (Nsele)
Population	49.826 (2023)	34.446 (2024)
Nombre d'églises implantées	46	54
Nombre d'avenues où sont implantées les églises	32	30
Nombre moyen d'églises implantées par avenue	1,44	1,8

Source : Notre enquête à Kinshasa (octobre 2024)

La concentration des « églises » de réveil dans ces quartiers augmente l'entropie sonore dans des espaces pourtant prévus pour le repos des paisibles citoyens : au moins 2 « églises » par avenue constitue une épreuve pour les habitants desdits quartiers. Le chiffre qui figure sur ce tableau n'est qu'une moyenne arithmétique calculée théoriquement ; mais dans la réalité, une avenue peut regorger plus de 5 à 6 de ces « églises », dont les programmes de cultes et autres activités ne concordent pas toujours : une église organise une veillée de prières le vendredi, une autre tient un séminaire d'évangélisation le samedi, une autre encore une croisade le lundi, et le dimanche, tous

organisent le culte, ... Et donc les habitants du quartier peuvent être soumis comme ça tous les jours à une croisade de production sonore innommable.

2.2. Méthodologie

Cette recherche tire sa légitimité épistémologique du paradigme structuro-fonctionnaliste. En effet, pour mieux saisir les conséquences du phénomène de nuisance sonore analysé, il est impérieux de connaître – même de manière implicite – la structure et le fonctionnement des églises de réveil qui sont l’institution religieuse au cœur cette analyse (Mvuezolo Bazonzi , 2006). Par hypothèse, nous avons posé qu’elles sont soit des fabriques de bruit, soit des espaces thaumaturgiques au secours des fidèles dans la tourmente du fardeau de la vie quotidienne. Ainsi, leur rôle et leur fonction sociale seront questionnés, en nous servant des données empiriques produites au cours de l’enquête de terrain effectuée dans les deux communes choisies à cet effet, à savoir Ngaba et Nsele.

Cette étude repose sur une approche méthodologique qualitative : les principales techniques d’investigation utilisées pour cette recherche ont été non seulement l’observation participante, la technique documentaire, l’observation directe mais également, nous avons eu recours à des entretiens avec, à la fois, les responsables des quartiers, quelques fidèles des églises ainsi que quelques habitants des quartiers concernés.

L’observation participante a été réalisée dans deux églises de réveil : une première séance a été effectuée à l’Eglise Bérée au quartier Bulambemba (Ngaba) et une seconde séance a eu lieu à l’Eglise La Nouvelle Alliance dans le quartier Mpasa 1 (Nsele).

Les entretiens ont été réalisés avec 3 femmes, 1 homme, 1 garçon, 1 fille et le chef de quartier de Bulambemba (Ngaba), tandis qu’à Nsele, les personnes interrogées comprenaient : le chef de

quartier de Mpsa 1, 3 femmes, 2 hommes, 1 garçon et 2 filles. Leur appartenance religieuse était riche et diversifiée : parmi les enquêtés de Ngaba, on comptait un protestant, une catholique, une néo-apostolique, une « Témoin de Jéhovah » et 3 fidèles des églises de réveil (ACK, Saison d'été, Nouvelle Eglise du Calvaire). A Nsele, nous avons plutôt eu une musulmane, 2 catholiques, 2 protestants (CEPAC, CBCO), et 3 fidèles des églises de réveil (Chapelle des Vainqueurs, Cité des Justes, Semences du Seigneur). Nous nous sommes volontairement abstenus de prélever l'affiliation religieuse des chefs de quartier pour ne pas influencer leurs opinions de départ sur l'identification des églises.

Dans l'entretien avec le chef de quartier, notre but était d'en savoir plus sur l'identification des églises implantées dans le quartier, toutes confessions confondues, les rapports de chaque église avec la loi, ainsi que les relations de ces églises avec leurs voisins. Avec les habitants du quartier et quelques fidèles, l'entretien a tourné autour des thématiques ci-après : la présence des églises de réveil dans le quartier, leur nombre, la production de bruit, leur rôle, la survenue des miracles au sein des églises, les plaintes des voisins, le rôle de l'Etat.

Enfin, notre grille d'observation s'est focalisée sur les faits, gestes et paroles tant des pasteurs, fidèles que ceux des habitants des quartiers enquêtés, en rapport étroit avec la problématique de cette recherche. Les notes issues de cette observation, surtout après les 2 cultes à « l'Eglise Bérée » et à « La Nouvelle Alliance », nous ont beaucoup édifié.

3. Résultats de l'enquête : pollution sonore, thaumaturgie et catharsis sociale

« Il n'y a pas moyen de désigner un nombre des églises de réveil dans le quartier Bulambemba ici à Ngaba,

parce qu'il y a des églises qui naissent de plus en plus ; mais celles que nous avons pu enregistrer c'est 46 églises que l'Etat connaît pour le quartier Bulambemba à Ngaba ».

Ces paroles sont celles du chef de quartier ; elles montrent la dynamique de naissance des églises de réveil dans ce quartier, dynamique similaire dans de nombreux quartiers de Kinshasa, voire même du pays. Ceci montre également l'impuissance de l'autorité publique face à un phénomène devenu difficile à réguler : les églises naissent d'elles-mêmes, comme dans un processus de génération spontanée : *ebotami, ekoli pe ekufi, to ebotami, ekoli pe epalangani na mboka mobimba* (elle naît, elle grandit puis elle disparaît, ou alors, elle naît, elle grandit, et elle est disséminée à travers tout le pays).

3.1. Les églises de réveil comme officines de production sonore

Le nombre et la concentration des églises de réveil dans les différents quartiers de Kinshasa constituent deux facteurs importants dans le processus de production sonore. Il faut toutefois ajouter à cela, le défaut de régulation publique ; de ce fait, chaque église a la latitude d'organiser des activités ouvertes au public, de jour comme de nuit, et ces activités sont souvent accompagnées de musique, dont la gestion résulte en une nuisance sonore pour les voisins. Ce phénomène a déjà fait l'objet de plusieurs investigations scientifiques. Analysant ce phénomène de prolifération des églises de réveil, José Mvuezolo Bazonzi (2006) parle d'« hyperreligiosité conjoncturelle ». Sarah Demart (2008), pour sa part, analyse le « combat pour l'intégration » des églises issues du Réveil congolais en Europe, principalement en France et en Belgique. En effet, écrit-elle, « d'obédience pentecôtiste et évangélique, ces églises issues des migrations congolaises (RDC) se comptaient déjà à l'échelle de l'Europe, par centaines, pour ne pas dire par quelques milliers » (Demart, 2008). Selon Didier Milamba Ibalayam (2024, p. 187), la prolifération des églises de réveil peut s'expliquer par plusieurs

facteurs, notamment les situations de crise sur les plans économique et social que traverse le pays, et aussi par le fait que le pouvoir public s'est révélé, au fil du temps, incapable d'offrir des solutions adaptées aux problèmes des citoyens, c'est-à-dire d'assurer le bien-être de la population. Et en conséquence, cette dernière s'est tournée vers ces églises qui leur sont apparues comme des structures formalisées de refuge leur fournissant des possibilités de survie.

Ce phénomène concerne en fait tout le pays : Makungu Kanange et Tshesu Mbayo (2015) ont aussi étudié la question dans la ville de Lubumbashi et expliquent ce qu'ils nomment « le foisonnement des églises de réveil », par leur fonctionnement en violation des normes relatives aux conditions de création des associations confessionnelles, aux conditions d'exercice, de perception des dîmes, aumônes, dons et présents, ainsi qu'à celles d'éligibilité au titre de fondateur ou représentant légal des dites églises. Ils ajoutent que toutes ces violations se commettent sous l'œil impuissant voire complaisant de l'Etat congolais qui se traduit par son incapacité d'appliquer les textes légaux en la matière.

La chronicité de ce phénomène est tel que la proximité de ces églises avec certaines écoles et centres de santé se transforme en un calvaire tant pour les élèves et leurs enseignants que pour les malades et leurs soignants. Les 2 chefs de quartiers interrogés à ce sujet ont avoué que certains voisins viennent s'en plaindre auprès d'eux, mais apparemment sans réel gain de cause.

Oui, nous avons les plaintes des écoles qui sont des voisins des églises de réveil ; des fois ils accusent les églises en disant qu'ils prient à tout moment en augmentant les volumes des instruments, alors ça dérange, ou cela ne permet pas aux professeurs des écoles de bien transmettre la matière aux élèves ; ils sont tous déconcentrés.

Dans le quartier Bulambemba à Ngaba, il n'y a pas d'hôpitaux ; nous n'avons que des centres de santé qui sont voisins

des églises de réveil. Ils se plaignent en disant que l'augmentation du volume des instruments musicaux dérange les malades, surtout ceux qui souffrent de tension ; ça dérange leur santé mentale.

Ainsi s'exprime le chef de Bulambemba, un quartier populaire de la commune de Ngaba à Kinshasa. Cette question de nuisance sonore ne concerne pas seulement les églises de réveil, mais également les bars et autres activités commerciales génératrices de bruit. Mais depuis quelques temps, les services publics ont régulièrement « traqué » les tenanciers des bars et autres acteurs commerciaux, de telle manière que le bruit des bars a relativement baissé, de jour comme de nuit. Cependant, il est triste et malheureux de constater qu'un type particulier d'acteurs a été laissé de côté : il s'agit bel et bien des églises de réveil. Sous prétexte de prier, et l'on sait toute la propension des Congolais à la prière – Vicky Elongo Lukulunga (2002) parle de sur-christianisation au quotidien – ces églises orchestrent toute une croisade de bruit, de jour comme de nuit, qui se solde en une nuisance sonore qui menace dangereusement la santé mentale des voisins. Et particulièrement les enfants, les écoliers, les patients et les personnes âgées sont les catégories des personnes les plus directement vulnérabilisées par ce phénomène.

Il existe un autre niveau de nuisance sonore : le tapage sonore volontaire. Ce dernier survient lorsque deux ou trois églises voisines organisent concomitamment des activités publiques comme des campagnes de prière ou d'évangélisation, ou lorsqu'il existe une rivalité entre les animateurs des dites églises. En ce moment, chaque église essaie d'augmenter le plus possible le volume des instruments de musique, de manière à attirer l'attention du public, ou le plus souvent, pour juste étouffer le bruit produit par l'église voisine rivale ou concurrente. Ce phénomène de tapage sonore délibéré est récurrent, car il existe de nombreux conflits parmi les leaders de ces « églisettes » de réveil : autant il y a des micro dénominations confessionnelles, autant il y a des micro leaders auto constitués, à la recherche de la reconnaissance et de la gloire évangéliques.

Je ne pense pas que les bruits produits par les églises de ce quartier contribuent à la santé des habitants du quartier, parce qu'il y a d'autres personnes qui souffrent de l'hypertension, qui ne supportent pas ce genre de bruit, donc cela ne peut que nuire encore à leur santé. Et moi-même qui te parle, je ne supporte pas ce bruit, vu que mon âge est un peu avancé, même dans la maison, quand les enfants augmentent le volume de la télévision, tu es obligé de leur demander de baisser parce que je ne supporte pas ce bruit.

Ce témoignage poignant de maman Safi du quartier Mpsasa 1 est éloquent. La production sonore des églises de réveil n'est pas tout simplement salubre aux voisins ; elle est plutôt nuisible à leur santé mentale.

Mon frère, ça dérange vraiment. Par exemple l'église en face de nous, ils ne sont pas nombreux à l'intérieur, mais la manière dont ils augmentent le volume c'est inconcevable. Je viens de tomber malade il n'y a pas longtemps. L'AVC m'avait frappé, donc mes enfants étaient obligés de me faire déplacer ici jusqu'à Kinkole pour aller me reposer là-bas ; donc j'avais quitté ma maison à cause de ce bruit.

Ainsi s'est exprimé papa Sylvestre du quartier Mpsasa 1 : son témoignage met en évidence une autre face de la question de production du bruit dans les églises de réveil. En effet, ces « églises » ne comptent généralement qu'une dizaine ou une vingtaine de fidèles par séance ; mais la quantité de bruit produit à l'intention des voisins est telle qu'aucun être sensé et sain d'esprit ne peut rester insensible à cette imposture. Et le bruit est volontairement produit à l'intention de ceux qui sont dehors et aux alentours et non pour les fidèles qui sont dedans : c'est là que le bât blesse !

Et quand l'on pense que ce phénomène est répliqué sur toute la ville et dans presque tout le pays, il y a lieu de s'imaginer les dégâts sur la santé mentale des Congolais, et bien sûr, l'on peut se poser des questions sur la perte ou non de l'intégrité de la faculté de réflexion saine de la plupart des Congolais constamment exposés à ce type de pollution sonore.

3.2. Les églises de réveil comme arènes thaumaturgiques

Nous affirmons avec Anicet Yemweni Dangu (2024, p. 205) que la morbidité kinoise détermine sa toile sociale. En effet, nous savons pertinemment bien que, conformément à la culture africaine, la représentation de la maladie ainsi que la quête de santé exigent le recours au mystérieux, au surnaturel, à l'invisible. Or le mystérieux, le surnaturel, l'invisible sont du domaine de la religion. Selon Tonda (1994, cité par Yemweni Dangu, 2024, p. 205), la référence à la sorcellerie dans la maladie est un message, une sonnette d'alarme sociale et culturelle de la communauté concernée et non une incrimination. Les pasteurs des églises de réveil l'ont bien compris. Et donc, pour les populations kinoises ou congolaises, il est plus aisé de recourir à ces églises pour leurs besoins de santé, surtout pour le traitement des maladies liées à la sorcellerie, car elles estiment que leur quête de bonne santé passe nécessairement par le sacré.

En abordant cette question si délicate et si problématique de guérison miraculeuse, notre objectif n'est pas de polémiquer, mais bien d'essayer d'analyser, de la manière la plus objective possible, les opinions exprimées librement par les personnes interrogées à cet effet, et d'y apporter quelque lumière réflexive à partir de notre propre observation de terrain. A propos, voici, consignés dans les tableaux ci-après, quelques *verbatim* relatifs à la question de savoir s'il se produit réellement des miracles au sein de ces églises.

Tableau 2. Déclarations des enquêtés de Ngaba sur l'occurrence des miracles au sein des églises

N°	Déclaration de l'enquêté	Prénom et affiliation religieuse de l'enquêté
1	Oui, mais tout d'abord, ça dépend de ta foi ; donc le miracle ne dépend pas des églises, mais plutôt la foi que tu as avec Dieu ; parce que c'est la foi qui est un catalyseur entre nous et Dieu. Quant aux églises là, il n'y a pas de miracles.	Samy, fidèle protestant
2	Les miracles viennent de la foi en Dieu. Dieu n'est pas un jouet de tic au tac, les églises n'apportent rien du genre, c'est plutôt dans les prières fréquentes qu'on rencontre Dieu et on trouve des solutions à nos problèmes. Les pasteurs utilisent ces prétextes pour attirer les fidèles et se faire de l'argent en organisant des séminaires sur des thèmes comme le voyage, le mariage, le travail, la délivrance, le miracle, etc.	Esther, fidèle catholique
3	Je ne sais pas trop.	papa Jean, fidèle ACK
4	Selon les dires de leurs fidèles, il y en a. Après les campagnes, séminaires et autres programmes organisés par les églises, les fidèles obtiennent ce qu'ils demandent à Dieu.	mama Céline, fidèle néo-apostolique
5	Je dirais oui, malgré moi je ne crois pas vraiment à cela. Il y a des gens qui obtiennent des mariages, des voyages, etc.	mama Sarah, fidèle de l'église « Saison d'été »
6	Non !	mama Françoise, Témoin de Jéhovah
7	Oui, il y a des miracles tels que les voyages, les guérisons, etc.	Papy, fidèle de l'église « Nouvelle Eglise du Calvaire »

Tableau 3. Déclarations des enquêtés de Nsele sur l'occurrence des miracles au sein des églises

N°	Déclaration de l'enquêté	Prénom et affiliation religieuse de l'enquêté
1	Ça n'existe pas, tout ce qu'ils font dans leurs églises n'est rien d'autre que le mensonge.	Mama Sifa, fidèle musulmane
2	C'est Dieu qui guérit, il y a rien avec les histoires des églises, mais le plus de miracles dans ces églises c'est devenu des aventures, ... Vous allez voir les prophètes qui choisissent déjà les gens qu'ils vont prophétiser depuis la maison juste pour distraire les gens.	Papa Laurent, fidèle protestant (CEPAC)
3	Oui, nous voyons des miracles surtout dans l'église où moi je suis.	Mama Ursule, fidèle de la Chapelle des Vainqueurs
4	Oui, oui.	Henri, fidèle catholique
5	Oui, la guérison, la délivrance, ainsi de suite...	Cécilia, fidèle de l'église « Cité des Justes »
6	Ça dépend d'une église à une autre, il y a d'autres qui ont des miracles et d'autres qui n'en ont pas.	Papa Simon, fidèle catholique
7	Oui, dans notre église, ça existe ; les gens sont guéris, d'autres se marient... D'ailleurs dernièrement, on vient de célébrer un mariage dans notre église.	Deborah, fidèle de l'église, « La Semence du Seigneur »
8	Bon, je ne sais pas trop, vu que je ne fréquente pas aussi leurs églises pour connaître la réalité.	Mama Abiga, fidèle protestante (CBCO)

A première vue, ces différents témoignages nous poussent à affirmer que chacun ou chaque fidèle interrogé semble prêcher pour sa propre chapelle, à quelque exception près ; ce qui n'est pas du tout erroné, en effet. Cependant, une lecture plus fine dévoile le caractère relatif et subjectif de l'action miraculeuse opérée en faveur du fidèle lambda. Il est vrai qu'une bonne dose de foi et une relation personnelle avec Dieu – ce qui reste dans le domaine de la subjectivité – est nécessaire voire indispensable pour aboutir au résultat escompté. Mais il semble que les enquêtés qui ont concédé à l'existence des miracles dans ces églises ne les attribuent pas à cette institution religieuse, mais bien plus à l'existence d'un environnement propice à une vraie rencontre avec son Créateur : c'est Lui qui agit et qui opère le miracle réclamé. Donc le bénéfice de ce service religieux réclamé à tort et à cri par les églises de réveil ne serait qu'une pure étourderie spirituelle, à la lisière d'une arnaque spirituelle. Il s'agirait, ni plus ni moins, d'une imposture, longtemps tolérée par les chrétiens de tout bord : Dieu dans sa souveraineté, opère des guérisons miraculeuses pour qui Il veut, et là où Il veut. Mais les leaders des églises de réveil ont eu une tendance pathologique à n'attribuer l'occurrence de ces guérisons qu'au sein de leurs offices, ou pire, qu'avec leur concours personnel ; ce qui fausse un peu les choses et qui floue les fidèles non avertis.

Par ailleurs, les enquêtés qui ont nié l'existence de ces guérisons miraculeuses au sein de ces églises, ou qui se sont montrés indécis, notamment 2 fidèles protestants, 1 fidèle catholique, 2 fidèles des églises de réveil et 1 fidèle musulmane, semblent être victimes de la vision théologique liée à leur affiliation religieuse ou d'un abus de leurs leaders (pour les fidèles des églises de réveil). En effet, un croyant musulman sera mal placé pour évaluer l'occurrence des guérisons miraculeuses au sein des églises de réveil. Mais ici, il sied de tacler une pratique qui s'est développée au sein de certaines églises de réveil – nous disons bien « certaines » – et qui est devenue pratiquement récurrente : il s'agit de la pratique appelée « *mankiona* ». Qu'est-ce que le « *mankiona* » ? C'est une pratique

religieuse apparentée à une escroquerie spirituelle et pratiquée dans certaines églises de réveil ; elle consiste à organiser une fausse prophétie à dérouler en plein culte pour faire croire à la puissance du prophète ou du pasteur, alors que souvent, il s'agit bien d'un arrangement avec le fidèle concerné (souvent un membre responsable locale), ou alors il s'agit purement et simplement d'un show orchestré par le pasteur résident qui livre des informations sensibles d'un ou d'une fidèle à son hôte, celui-ci étant chargé de prophétiser en public sur les « choses cachées » qui lui révélerait le Saint-Esprit, alors qu'en réalité il ne s'agit que du dévoilement des secrets lui révélés par le pasteur local. Cette pratique qui est en fait de la tricherie et de l'escroquerie, est prisée par les pasteurs en mal de positionnement et qui affectionnent la gloriole, la puissance et le succès.

Une fois « *mankionisé* », le ou la fidèle est subjugué (e), et il (elle) va agir comme un robot téléguidé, selon le bon vouloir du prophète ou du pasteur auteur de la prophétie « *mankionique* » : « vendez la parcelle, semez tout à l'église » ; « quittez ce mariage, attendez votre mariage » ; « vendez tel bien, vous allez voyager en Europe », et ainsi de suite. Laissons plutôt parler papa Laurent, l'un de nos enquêtés de la commune de Nsele (cf. déclaration 2 du tableau 3 ci-dessus). Dans son témoignage, il ajoute ceci :

Il y a des prophètes qui donnent de l'argent aux gens avant le culte, en leur disant d'accepter tout ce qu'il va prophétiser pour lui pendant le culte. Et d'autres qui utilisent des fétiches pour guérir, donc il y a rien de divin dans ce qu'ils font. Pour moi, ces églises de réveil, ça sert à donner de l'argent aux pasteurs

3.3. Les églises de réveil comme offices de catharsis sociale

La fonction de catharsis sociale jouée par les églises de réveil s'explique aisément lorsqu'on considère le contexte dans lequel

évoluent ces églises. Selon Alexis Matangila Ibwa (2006, p. 77), les discours des pasteurs de ces églises sont remplis de promesses sur le salut de l'âme, la santé du corps, la protection contre les mauvais esprits ainsi que le bien-être matériel. Ainsi, ce discours assure une triple fonction au sein de la société, à savoir messianique, thérapeutique et prophétique.

Les faits analysés ci-dessus montrent que l'action des églises de réveil devrait attirer la plus haute attention de l'autorité publique en ce sens que cette institution religieuse agit sur le corps social congolais, sans contrepartie de responsabilité juridique et sociale. Si, d'une part, elles servent à soulager la pénibilité de la vie quotidienne, grâce au service thaumaturgique en faveur des fidèles et aux vertus de catharsis sociale, il faut cependant avouer que, d'autre part, certaines de ces églises commettent des dégâts énormes inavoués, non pas seulement en termes de nuisance sonore comme souligné supra, mais également en termes d'aliénation de l'indépendance spirituelle des fidèles.

En effet, des pratiques comme le « *mankiona* » sont de nature à avilir les chrétiens, à les transformer en crétins spirituels. D'où, au lieu de guérir le corps, l'âme et l'esprit, la résultante est l'effet contraire. Déjà le bruit excessif généré à l'occasion des activités religieuses publiques provoque des effets négatifs sur la santé non pas seulement des fidèles, mais aussi de tous les voisins, impliqués ou non dans la pratique religieuse ; ce qui est contraire aux droits basiques des citoyens, de disposer d'un environnement calme et propice au repos, et à la régénération des forces, après une dure journée de travail.

4. Discussion : entre sévir et laisser faire, sur quel pied danser ?

Les principaux résultats de cette enquête sur les églises de réveil révèlent un certain nombre des faits et d'irrégularités qui

exigent une action publique rigoureuse et vigoureuse, en vue d'endiguer ce fléau. La réflexion précédant l'action, il est souhaitable que les services publics habilités à gouverner ce secteur puissent s'inspirer de la présente étude, et d'autres études similaires, en vue d'aboutir à une gouvernance améliorée de ce secteur. Si les enfants voisins des églises de réveil retiennent plus les chansons chantées dans ces églises au lieu de retenir les leçons enseignées en classe, et aussi, si les travailleurs, au lieu de bien se reposer dans leurs maisons après une rude journée de travail, ne peuvent pas le faire à cause du bruit excessif et permanent produit par ces églises implantées dans leurs quartiers, alors ne nous attendons pas à une société congolaise développée et épanouie demain. Nous finirons par obtenir une société de détraqués et de déséquilibrés mentaux, car on ne récolte que ce que l'on sème.

4.1. La pollution sonore : production de bruit et tapage sonore, diurne et nocturne

Aucune disposition légale n'autorise les églises de réveil à produire du bruit à l'excès et à perturber le repos ou le sommeil des paisibles citoyens voisins dans les quartiers où sont implantées ces églises. Donc, continuer à tolérer cet état des choses est plus qu'une lâcheté. Répondant à une question sur les plaintes des habitants de son quartier vis-à-vis du comportement délictuel des églises de réveil, le chef de quartier interrogé à Ngaba a étalé la faiblesse des pouvoirs publics à régler ce secteur :

Nous recevons les plaintes des habitants de différentes avenues du quartier sur la pollution sonore des églises de réveil. Nous donnons les rapports à la Commune d'agir, car nous n'avons pas le pouvoir d'agir face à de telles situations. Le bureau du quartier fait juste le rapport à la maison communale ; quitte à eux de faire face à une telle situation.

Cet aveu d'impuissance de ce chef de quartier est révélateur d'une triste réalité, à savoir un profond malaise qui existe au sein de l'appareil politico-administratif congolais. Nous pouvons ainsi remonter du chef de quartier au bourgmestre, jusqu'au gouverneur voire au ministre des cultes, cette perception d'aveu d'impuissance risque de persister, telle l'odeur d'un mauvais parfum. La loi sur le tapage nocturne existe ; elle concerne tout tenancier, que ça soit de bar ou autre activité ; mais son application demeure problématique. La question des églises trainant toujours avec elles, une dose de stigmatisation culturelle liée à des croyances populaires surannées, ainsi que des pratiques corruptrices et d'aliénation de l'autorité de l'Etat dans le chef de certains responsables publics. Suivons plutôt le témoignage poignant du chef de quartier interrogé à Nsele :

Nous avons des textes qui interdisent la nuisance sonore dans le quartier, et dans chaque réunion avec les chefs d'avenue, je n'arrête pas d'insister sur ça, mais les chefs de rue se plaignent toujours, disant que vous allez dans une église pour leur dire de diminuer le volume de leurs baffles, ils nous taxent de sorcier, disant que le feu de Dieu qu'ils allument dans les églises nous met mal à l'aise. Et nous accusons également d'autres auprès de la police, on confisque leurs biens et on leur prodigue des conseils, mais ils n'écoutent toujours pas. Et il y a d'autres, vous appelez la police à confisquer, vous allez recevoir l'appel d'un chef haut gradé qui vous oblige de libérer les biens saisis .

La pollution sonore, diurne et nocturne, dans laquelle la plupart des Kinois et Congolais sont baignés, risque, à la longue, de remettre en cause leur capacité de prise en main de leur destin en tant qu'individus, et en tant que peuple, eu égard à la détérioration progressive de leur santé mentale. Nous pensons donc, en accord avec Makungu Kanange et Tshesu Mbayo (2015) qu'il est plus qu'urgent que les pouvoirs publics congolais prennent des mesures préventives

et coercitives susceptibles d'empêcher la prolifération irrégulière des églises de réveil en vue de mettre fin aux atteintes à l'ordre public et aux abus de toute nature déplorés à travers le pays, notamment les tapages nocturnes et diurnes.

4.2. Les églises de réveil et leur rôle thaumaturgique : production des guérisons miraculeuses et des prophéties

Le traitement de blessures morales est une bonne chose, et la guérison miraculeuse aussi ; mais lorsque certains opérateurs des églises de réveil troquent leur savoir théologique avec des pratiques prophétiques malsaines tel le « *mankiona* », il y a un risque de faire accroître le nombre d'incrédules. D'ailleurs, selon mama Françoise, une enquêtée de Ngaba, « les églises de réveil sont des entreprises servant à enrichir les promoteurs et [à] consoler les petits esprits ».

Or l'Eglise a, par essence, un rôle prophétique à jouer. Agir ainsi est synonyme de dérouter les croyants. L'Etat, en tant que régulateur social par excellence, devra s'assumer pour sévir, et non continuer à laisser faire. Une thérapie de choc dans ce domaine n'est que plus que salutaire.

4.3. Les églises de réveil et leurs rapports avec la loi

Face à la détérioration de la situation des églises de réveil sur le terrain, il s'avère nécessaire voire indispensable de réguler le secteur des cultes, afin de protéger tous les citoyens, et ceux qui évoluent dans les églises de réveil, et ceux qui sont en dehors. Ceux du dedans doivent être protégés de toutes les pratiques avilissantes contraires à la mission des églises et qui énervent la loi, tandis que tous les autres doivent être sauvés des conséquences de la pollution sonore orchestrée par lesdites églises.

De la sorte, les rapports des églises de réveil avec la loi doivent être revisités, de manière à améliorer la gouvernance globale

du secteur des cultes. Point n'est besoin de rappeler l'application stricte des lois existantes, notamment la loi sur la liberté de cultes ou celle sur le tapage nocturne.

Par-dessus tout, quelques mesures supplémentaires qui tiennent compte à la fois de la dynamique de la société congolaise ainsi que de l'évolution technologique, devraient être imposées pour l'exercice de la liberté de culte. Il s'agit principalement de :

- installer des salles insonorisées dédiées à l'organisation des cultes et de toute autre activité religieuse bruyante, à même de perturber l'ordre public ;
- réglementer la tenue des activités des églises ouvertes au public, telles les campagnes d'évangélisation, les concerts religieux, les veillées de prières, les séminaires bibliques ; ...
- réglementer la distanciation physique pour l'installation des églises locales dans les quartiers résidentiels ;
- prévoir une cartographie de l'implantation des églises locales, et en discriminer la localisation suivant le type de quartier (résidentiel, commercial, industriel) ;
- exiger une formation théologique complète certifiée ainsi qu'une caution de bonne moralité éprouvée, avant l'octroi d'un permis de culte à tout « ministre du culte » ou tout opérateur d'église.

Ces mesures, ainsi que d'autres mesures complémentaires, devraient être considérées comme des mesures de mitigation en phase avec le phénomène de nuisance sonore des églises des quartiers et avec des pratiques tel le « *mankiona* », de manière à en atténuer les conséquences sur l'ensemble du corps social. Le comportement défaillant d'un « ministre du culte » devrait être sanctionné de manière exemplaire, de manière à dissuader les brebis galeuses.

En définitive, les églises de réveil, souvent perçues comme des lieux de guérison et de miracles, suscitent à la fois fascination et

inquiétude au sein des communautés environnantes. L'observation réalisée à l'Eglise Bérée par exemple montre que les voisins expriment un intérêt mitigé envers les pratiques thaumaturgiques observées lors des cultes dans cette église. Certains témoignent une curiosité face aux prétendues guérisons, tandis que d'autres se montrent plutôt sceptiques. Bien que certains voisins soient tolérants à l'égard des nuisances sonores, considérant ces moments comme des manifestations spirituelles, toutefois les niveaux de bruit généré par le culte notamment lors des chants (louange) et des prières collectives, sont fréquemment signalés comme une source de gêne suite à l'augmentation du volume de leurs instruments musicaux (baffles, guitares, drums). D'où, certains sont allés se plaindre au quartier ou à la commune, d'autres ont préféré s'éloigner momentanément de leur maison, le temps que le culte et ses bruits s'estompent. Cette stratégie de quitter temporairement son domicile pendant les heures de culte pour éviter le bruit, est très prisée par la plupart des voisins des églises de réveil, même si certains semblent en tolérer le bruit, à cause de leur croyance en la capacité de ces églises à apporter des guérisons spirituelles et physiques, ce qui serait bénéfique à la communauté.

Il est intéressant de noter que les réactions des voisins des églises de réveil sont profondément ancrées dans un mélange complexe de croyance spirituelle et de réalisme lié au phénomène de nuisance sonore. Bien que certains soient attirés par les promesses de guérisons et de miracles, d'autres ressentent une gêne significative face aux perturbations engendrées par le bruit excessif. En outre, parfois des altercations physiques et verbales surviennent entre fidèles des églises et voisins du quartier, à propos de la survenue du bruit excessif ; alors les fidèles qualifient souvent les voisins de « sorciers » en affirmant gratuitement : *soki ba prières na biso etungisaka bino, wana boza ba ndoki* [si nos prières vous dérangent, c'est que vous êtes des sorciers]. Il est donc important d'encourager, au-delà de la régulation étatique, un dialogue constructif entre les églises de réveil et les communautés environnantes, afin de trouver

un *modus vivendi* et un équilibre entre l'expression spirituelle liée à la liberté de culte et le respect du cadre de vie pour tous.

5. Conclusion

Au niveau de nos communes, les églises sont enregistrées au service appelé « DECO » (développement communautaire). Ce qui signifie qu'une église enregistrée au niveau de ce service à la base est en droit de fonctionner. Seulement, il se pose un sérieux problème, car ces églises, bien qu'enregistrées théoriquement au niveau de ce service, n'apportent aucun développement communautaire. Ce qu'elles apportent c'est des problèmes et des difficultés en termes de nuisance sonore et de tapage diurne et nocturne. Le peu d'espoir placé en ces églises en termes d'octroi de guérisons miraculeuses et de catharsis sociale est plutôt dilué par la ribambelle de maux générés par elles, et qui en font la cible de critiques parfois acerbes de maints observateurs.

L'enquête effectuée dans deux quartiers populeux de deux communes de la ville de Kinshasa, à savoir Ngaba et Nsele, a permis de révéler le côté nocif de la présence massive des églises de réveil, ainsi que leurs effets d'externalité qui sont plus nocifs pour la société, plutôt que salutaires. La production répétée des bruits excessifs nuit à la santé mentale des paisibles citoyens, voisins de ces églises, tandis que des pratiques comme le « *mankiona* » aliène l'autonomie et l'intégrité spirituelle des fidèles. Ceci démontre que notre hypothèse de départ postulant que les églises de réveil sont à la fois des fabriques de bruit et des espaces thaumaturgiques, dédiées à une espèce de catharsis sociale, est confirmée. L'Etat congolais a le devoir sacré de protéger les uns et les autres, qui sont tous des citoyens au même titre et qui sont tous dotés des mêmes droits. D'où un besoin pressent de régulation par l'autorité publique est plus que nécessaire, afin de juguler la crise qui persiste et perdure dans le secteur des cultes.

Face au désordre réel qui existe dans ce secteur, un état des lieux et un travail d'inspection fouillée s'imposent ; ces deux outils de gouvernance devraient permettre de sceller définitivement les établissements de culte non viables et/ou non autorisés, avant de se pencher sérieusement sur l'application stricte d'une nouvelle réglementation ayant pour objectif ultime, l'assainissement total de ce secteur, et une lutte efficace et pérenne contre la prolifération des églises de réveil.

Bibliographie

- Demart, S. (2008). Le ‘combat pour l’intégration’ des églises issues du Réveil congolais (RDC). *REMI (Revue européenne des migrations internationales)*, 24(3), 147-165. Consulté le 2 octobre 2024 sur <https://doi.org/10.4000/remi.4840>
- Elongo Lukulunga, V. (2002). La sur-christianisation au quotidien à Kinshasa : une lecture de l’autre face de la religion . *Congo-Afrique*, 42(368), 463-479.
- Kassay Ngur-Ikone, J. (2024). Eglises de ‘réveil’ à Kinshasa et perception des offrandes et dîmes par ‘mobile money’ lors de la covid-19. *Le carrefour congolais*, (8), 177-210.
- Makungu Kanange et Tshesu Mbayo. (2015). Les églises de réveil dans la ville de Lubumbashi ; fondements juridiques et application. *KAS Librairie Africaine d’Etudes Juridiques*, 2.année, 341-357. <https://doi.org/10.5771/2363-6262-2015-2-341>
- Matangila Ibwa, A. (2006). Pour une analyse du discours des Eglises de réveil à Kinshasa. *Civilisations*, (54), 77-84. <https://doi.org/10.4000/civilisations.343>
- Milamba Ibalayam, D. (2024). Sociographie des églises de réveil en RD Congo. Une étude ethnographique à l’Assemblée Chrétienne de Kinshasa. *MES-RIDS (Mouvements et Enjeux Sociaux – Revue Internationale des Dynamiques Sociales)*, 2(132), 187-196.
- Mvuezolo Bazonzi, J. (2006). Les « églises de réveil » de Kinshasa à l’ombre du néopentecôtisme mondial : entre nivellement et déconstruction culturels. *SCRIBD*. Consulté le 20 novembre 2024 sur <https://fr.scribd.com/document/152208238/Bazonzi>
- Mvuezolo Bazonzi, J. (2014). ‘Eglises de réveil’: entre nivellement et déconstruction culturels. In Jean Omasombo et Paule

Bouvier (dir.), *République démocratique du Congo : décentralisation et espaces de pouvoir* (pp. 206-217). MRAC.

Yemweni Dangu, A. (2024). Culture, religion et thérapie dans les églises de réveil en RD Congo. *Le carrefour congolais*, 9(1), 203-238. <https://dx.doi.org/10.4314/lcc.v9i1.7>

Réflexions et Analyses

La fin du chant. L’Afrique dans le temps des changements

par Gabriel Bamana

Cette réflexion est inspirée par le récit de l’historien sénégalais Mamadou Diouf, *L’Afrique dans le temps du monde*, récemment publié chez Rôt-Bò-Krik (2023). Je me permets de réfléchir, en dialogue avec Mamadou Diouf, que je commente très librement, sur les récents bouleversements géopolitiques en Afrique (ex. dans le Sahel). Je me demande si ces derniers présagent la fin d’une époque ou, comme je titre cet article, la fin d’un chant.

Cet article a une deuxième source d’inspiration. Je fais le choix de formuler mes questions en empruntant des arguments des intellectuels africains dont Mudimbe (1988, 1994), Mbembe (2000) et Sarr (2016) que je commente aussi librement. En plus, je suis les activistes africains et africanistes sur les médias sociaux et j’observe leur farouche opposition aux anciens maîtres occidentaux de l’Afrique (ex. la France) ainsi que leur ralliement aux nouveaux partenaires (ex. la Russie). La question principale de cet article est la suivante : est-il enfin arrivé le temps de la réinvention de l’Afrique ?

Un projet de la réinvention de l’Afrique impliquerait, entre autres, une réflexion sur la décolonisation des savoirs sur l’Afrique (Mudimbe 1988, 1994), une rupture avec les structures historiques oppressives (Mbembe 2000), une souveraineté économique qui imagine le progrès de l’Afrique au-delà du modèle occidental (Sarr 2016) et enfin, le rétablissement d’une connexion avec l’Afrique précoloniale restaurant ainsi la continuité historique qui place

l'Afrique au centre des civilisations (Diouf, 2023). Une telle entreprise endivisionne l'Afrique non seulement à travers ses manquements et limites (sous-développement, pauvreté, maladies, carence démocratique, bonne/mauvaise gouvernance...etc.) mais plutôt comme un espace d'opportunité et de potentiel futur.¹

Il faut préciser que les récents bouleversements géopolitiques en Afrique ne sont pas isolés des changements dans le monde. Au regard du discours et des actions des activistes africains et africanistes, il peut s'agir de l'avènement d'un nouvel ordre mondial, ou de la fin de la domination occidentale sur le monde ou encore de l'avènement d'un monde multipolaire. Les activistes africains et africanistes croient que le temps est venu pour l'Afrique de se libérer de son joug néocolonial et impérialiste pour s'engager vers une souveraineté politique et économique qui contribuerait au progrès de ses sociétés.

Il est même permis de croire que les peuples d'Afrique veulent non seulement se débarrasser du joug néocolonial et impérialiste, mais qu'ils disposent d'alliés non occidentaux qui leur offrent soutien et alternatives. La Chine et sa puissance économique, la Russie et sa coopération militaire, la Turquie et sa coopération multidimensionnelle...etc. sont devenus au fil du temps des partenaires clés non occidentaux de l'Afrique contemporaine (Brautigam 2009, Duursma & Masuhr 2022, Gamawa 2017...etc.). Il ne s'agit plus d'alliances sud-sud pour assurer les indépendances politiques mais d'une lutte pour une souveraineté défiant l'hégémonie occidentale sur l'Afrique et le monde.

¹* Gabriel Bamana enseigne au Département des Sciences Sociales de la Métropolitain State University, St Paul, MN. Il est spécialiste des études Mongoles et Africaines. Pour toute correspondance avec l'auteur : gabybamana@gmail.com.

Lena Kroeker (2022 : 2-3) écrit sur l'évolution des narratifs sur l'Afrique, passant d'une perception d'un continent sans espoir (*afropessimisme*) à celle d'un continent porteur de promesses et d'avenir. Ce changement se fait sur fond d'un tournant épistémologique et géopolitique qui tient compte du contexte colonial du discours prévalant sur l'Afrique.

Ma réflexion répond à trois questions directrices : (1) Comment les leaders, les élites et activistes Africains et africanistes s'approprient-ils le passé pour réinventer l'avenir de l'Afrique ? (2) Quelle est la position et le pouvoir relationnel de l'Afrique dans son engagement dans le monde ? (3) Le panafricanisme est-il un cadre fédérateur des actions pour l'avenir d'une Afrique plurielle et unifiée ?

J'examine ces questions en tenant compte du fait qu'au-delà des discours scientifiques et politiques, les peuples d'Afrique ont toujours subverti les structures d'oppression et formé des identités fluides leur permettant de naviguer leur monde et de survivre dans des contextes parfois incertains. Ils créent une contre-culture souvent qualifiée d'informelle mais constituant le cadre dominant de la vie quotidienne en Afrique.

L'opportunité de cette réflexion et la pertinence de la publication de Mamadou Diouf (2023) résident dans le fait que l'Afrique a subi des rencontres violentes et restructurant qui ont impacté le progrès de ses sociétés et de ses peuples. La traite négrière transatlantique, la colonisation, l'installation de l'État moderne, la démocratie, les violences des conflits armés ne sont que quelques exemples d'événements ayant marqué la trajectoire historique du continent. Faudra-t-il considérer ces événements comme des simples parenthèses et se dire que l'Afrique contemporaine est en train de poursuivre le chemin de son destin ?

Réappropriation du passé pour inventer l'avenir de l'Afrique

Dans le processus de transformation que traverse l'Afrique contemporaine, il y a des nombreux défis. Selon Mamadou Diouf, l'un des défis majeurs est que les leaders et élites africains, en dialogue avec leur peuple, doivent définir pour eux-mêmes le modèle de progrès économique et social qu'ils souhaitent pour leurs sociétés.

En effet, l'inclusion de l'Afrique dans la chrétienté et dans les empires coloniaux a donné aux Africains l'illusion que l'Occident était l'unique modèle de progrès.² Cette hypothèse place automatiquement l'Afrique dans une position subalterne et de rattrapage tout en la réduisant à un continent en voie de développement alors qu'elle n'a ni le même destin ni les mêmes ressources que l'Occident. Le développement -qui du reste est un concept ambiguë- devient un processus visant à combler un retard imaginaire sur un modèle essentialiste.³

Contrairement aux anciens maîtres occidentaux, les nouveaux partenaires de l'Afrique, avec la Chine en tête, refusent de proposer un modèle de progrès tout fait pour l'Afrique. La Chine nie même que son partenariat avec l'Afrique engage un dynamisme de modèle. Selon les Chinois, l'Afrique doit forger son propre destin sans ingérence extérieure (Alden 2007). Les débats autour d'un éventuel modèle chinois pour l'Afrique ou d'un potentiel pouvoir néo-colonialiste chinois en Afrique abordent la question en termes métaphoriques. Et si l'Afrique, comme un esclave affranchi, serait simplement à la recherche d'un nouveau maître ?

Ce questionnement remet en cause non seulement l'autonomie mais aussi le pouvoir de l'Afrique et des Africains à déterminer leur propre destin, et pose un défi fondamental à la souveraineté et à la capacité d'autodétermination du continent. Il met également en lumière les tensions existantes entre les influences externes, qui

² Les Comaroff (1991) ont démontré la relation entre le colonialisme, le christianisme et la modernité en Afrique. Les penseurs africains (e.g. Ndlovu-Gatsheni 2015, Mbembe 2017...etc) critiquent la notion euro-centrique de modernité pour l'Afrique et proposent que la configuration africaine de la modernité ne doit pas ignorer les traditions africaines et les expériences des peuples d'Afrique sinon elle pérennise des notions coloniales et perturbe le progrès des peuples africains. Aussi, Sarr (2016) démontre, en citant les auteurs tel que Hampâté Bâ (1973), Ngugi wa Thiong'o (1986, 2009), Mbembe (2013), qu'il a toujours existé une pluralité de modernité parmi lesquelles une modernité africaine.

³ Sarr (2016) dispute la validité des indicateurs universels mis en place par la rationalité occidentale dans l'évaluation du progrès en Afrique.

continuent de façonner les imaginaires africains, et les aspirations profondément internes enracinées dans les cultures, les traditions et les dynamiques locales du continent.

Ces influences externes, qu'elles soient d'ordre historique, économique, politique ou culturel, agissent souvent comme des forces contraignantes, limitant la capacité des Africains à construire des trajectoires de développement véritablement autonomes. En même temps, ce questionnement invite à une réflexion approfondie sur la manière dont les aspirations endogènes — celles qui émergent des sociétés africaines elles-mêmes — peuvent être reconnectées à un processus authentique de conquête de l'autonomie et de la souveraineté.

Les activistes africains et africanistes abordent à peine ces questions, celle du modèle en particulier, sans toutefois la traiter de manière approfondie, estimant que la lutte actuelle de l'Afrique vise d'abord une souveraineté authentique, distincte de celle acquise des indépendances politiques.⁴ En d'autres termes, les activistes prônent une Afrique qui revienne à ses racines en se libérant des effets persistants de la colonisation et en s'affirmant sur la scène mondiale comme un acteur autonome. Les peuples africains retrouveraient ainsi leur dignité, non pas fondée sur des hiérarchies coloniales, mais ancrée dans les valeurs traditionnelles.

Il s'agit pour les activistes d'examiner les mécanismes par lesquels les Africains peuvent réaffirmer leur pouvoir de décision, tout en résistant à des formes contemporaines de domination ou de

⁴ Ceci ne signifie pas que des modèles africains de progrès et de modernité n'existent pas, cependant il existe une disjonction entre le discours scientifique, l'activisme et les projets politiques africains sur la modernité. Les intellectuels africains ont débattu et proposé des modèles pour le progrès politique et économique du continent (ex. Chinua Achebe 1958, Ngugi wa Thiong'o 1986, Mbembe 2013...etc), les politiciens en ont fait de même [(ex. La révolution de la modernité en RD Congo pendant la présidence de Joseph Kabila (2001-2019))] mais ces modèles, il me semble, restent disjoint sans une prise en charge pragmatique.

dépendance, afin de tracer des chemins qui reflètent pleinement les réalités et les potentialités africaines. Pour atteindre un tel objectif, j'ai l'impression que les activistes utilisent le discours panafricaniste comme catalyseur d'un projet de réappropriation du passé et de construction d'un nouvel avenir.

Cependant, le discours panafricaniste tend à ignorer la nécessité de développer un modèle véritablement propre à l'Afrique, adapté à ses réalités historiques, culturelles et sociales. En se focalisant sur l'unité et l'émancipation collective, le discours panafricaniste minimise l'importance de l'imaginaire en tant que force motrice essentielle dans la configuration d'un avenir indépendant et authentiquement africain.

L'imaginaire africain devrait servir de socle pour réinventer des paradigmes de gouvernance et de progrès. Cependant, cet imaginaire qui s'est construit partiellement dans les méandres des violences endurant allant de la traite négrière à la violence de l'état moderne jusqu'à « l'envahissement » par des nouveaux partenaires à travers lesquels l'opportunité et la néocolonialité se frôlent, demeure encore fortement influencé par les infrastructures et les idéologies héritées de l'expérience coloniale. Ces influences persistent à travers des systèmes éducatifs, des modèles économiques, des églises et des narratifs culturels qui reflètent davantage les intérêts et les perspectives des anciens colonisateurs.

En même temps, cet imaginaire crée des espaces d'expression et de créativité qui sont le résultat des actes de subversion et de résistance et qui échappent de ce fait aux modèles aliénés (ex. le développement, la démocratie) ou élitistes tel que celui du panafricanisme. Ces espaces d'expression et de créativité sont souvent qualifiés d'informels et ainsi ne comptant pas comme indicateurs du progrès social et économique en Afrique.

Et pourtant, c'est dans ce secteur informel que les africains créent la culture contemporaine ou ce que Sarr (2016, p. 53) appelle l'afrocontemporanéité qui est un espace décolonisé où le modèle africain prend en compte les valeurs africaines et leurs conditionnement par les années de domination coloniale et l'extension institutionnelle de celle-ci à travers les systèmes d'éducation, les structures politiques et économiques, et à travers les églises.

Je constate que le discours activiste et panafricain, qui est devenu le cadre dominant d'appropriation du passé, ignore, par choix ou par distraction circonstancielle, la créativité pratique et les idées fécondes émanant du secteur informel en Afrique. Je suis persuadé que de ce secteur ressorte une authenticité contemporaine, celle qui tient compte du conditionnement crée par la colonisation, par l'installation de l'état moderne comme héritage colonial et par l'émanation conséquentielle d'une culture aliénée et élitiste.

Il existe une disjonction entre le discours activiste panafricaniste et l'expérience du secteur informel. Selon Mamadou Diouf, le discours panafricain émerge soit d'une position eurocentrique ou, à défaut, d'un afrocentrisme rigide, tous deux dépendants d'une épistémologie coloniale où l'Occident est considéré comme le centre de la civilisation et de la connaissance légitime. Aussi, le discours activiste se heurte souvent à un récit dominant qui présente une cartographie mondiale centrée sur l'Occident, avec des périphéries imaginées à sa marge (p. 14). Le dépassement de ces cadres, comme le suggère Mudimbe (1988) et la connexion au secteur informel sont crucial dans le projet de la réinvention de l'Afrique.

A la question de l'authenticité soulevée par la recherche de modèle de progrès, celle d'identité se pose également. De quelle Afrique parle-t-on ? La notion de l'Afrique que l'on évoque couramment est une construction coloniale. En effet, les territoires coloniaux ont été convertis en États-nations, donnant au continent une

unité culturelle sans lien véritable avec sa nature plurielle. L'évangélisation chrétienne a, elle aussi, servi de levier pour imposer une uniformité discursive de l'Afrique. En ce sens, l'Afrique discursive est une invention de l'Occident, car la mission civilisatrice et évangélisatrice s'est accompagnée d'une « falsification géographique », selon les termes de Cheikh Anta Diop (Diouf 2023, p. 37).

En plus, l'entreprise coloniale a laissé comme héritage une « hiérarchie raciale » et a entrepris des actions qui ont dépossédé les communautés africaines de leurs cultures et les ont exclues de l'histoire. Selon Mamadou Diouf (2023, p. 11), « l'Afrique était exclue des historiographies du monde comme acteur à part entière et, lorsqu'elle y figurait, elle apparaissait comme une victime, toujours en position secondaire dans la hiérarchie. » Lorsque l'Afrique était représentée, c'était souvent comme un continent de « sauvages » nécessitant des projets « grandioses » de civilisation et d'évangélisation.

Face à cette Afrique discursive, les activistes africains et africanistes promeuvent un discours panafricaniste visant à « substituer à l'émiettement territorial des possessions impériales et à la multiplicité tribale, une géographie continentale fondée sur une histoire commune » (Diouf 2023, p. 40). Mamadou Diouf insiste sur l'importance de renouer avec l'Afrique précoloniale pour assurer une continuité historique car la colonisation est une parenthèse dans la trajectoire historique africaine dont les conséquences sont diversement discutées par les intellectuels africains (pp. 67-76). En effet, dans la marge de la représentation occidentale de l'Afrique, les Africains ont constamment produit des « contre-récits » à la mission civilisatrice, en valorisant les traditions orales et les cultures matérielles, conjuguant ainsi l'unité et la diversité des sociétés africaines (p. 11).⁵

⁵ Voir le travail de l'intellectuel Malien Hampâté Bâ (1973, 1991, 1994)

Les activistes africains et africanistes ont compris l'importance des contre-récits, des récits de la résistance ou de la subversion dans l'Afrique dominée. Ils s'inspirent de ces récits, trouvant dans les figures de la résistance non seulement de l'inspiration, mais aussi des symboles puissants d'une affirmation de l'indépendance et de l'autonomie africaine.

Ces contre-récits sont importants pour l'activisme car ils contestent la hiérarchie euro-centrique et l'ordonnement du monde qui relègue l'Afrique à une position subordonnée, comme un ensemble de sociétés sans histoire ni civilisation. Pour Mudimbe (1988), la représentation coloniale a réduit l'Afrique à une altérité exotique, façonnée par des discours anthropologiques, missionnaires et scientifiques. Aussi, comme le décrit Mamadou Diouf, un peuple sans histoire est un peuple dont on ignore l'histoire selon l'expression de Paul Veyne (p. 67).

En conséquence, la représentation cartographique du monde enseignée dans les écoles en Afrique non seulement place l'Europe au centre, reflétant une vision eurocentrée mais elle impacte sur l'imaginaire des africains sur la position du continent dans le monde.⁶ De ce fait, le projet de la réinvention de l'Afrique implique une déconstruction de la manière dont l'Afrique a été représentée par les autres tout en permettant aux Africains et africaines de renouer avec leurs propres traditions, en conciliant les savoirs traditionnels et contemporains (pas nécessairement occidentaux) et en développant leurs propres visions du monde.

⁶ En guise de comparaison sur ce point, en Chine, les représentations géographiques privilégient une perspective sinocentrée, reléguant l'Europe à la périphérie et désignant la Chine comme "l'Empire du Milieu" (*Zhōngguó* - 中国). Une telle désignation reflète la perception historique et culturelle que la Chine avait et a encore d'elle-même comme étant le centre géographique, culturel et politique du monde. Une telle représentation inspire l'imaginaire politique chinois telle que reflété dans le projet planétaire de BRI.

Je crois que c'est de ces visions du monde que doivent émerger les imaginaires politiques et non de la démocratie occidentale. Je pense que de telles imaginaires seront capable de mobiliser les ressources locales autour des projets de sociétés habiles à construire une modernité enracinée dans les traditions locales mais ouverte au monde afin de promouvoir le bien-être des africains dans leurs sociétés. Une modernité sans traditions est un projet sans racines et de ce fait infertile, du moins en Afrique.

Au quotidien de leur combat de déconstruction de l'Afrique coloniale, les activistes se heurtent à une Afrique post-coloniale marquée par des structures hybrides de pouvoir et des subjectivités en perpétuelle transition (Mudimbe 1988), où le passé colonial continue de façonner les systèmes politiques et sociaux. Selon Mbembe (2000), les États africains postcoloniaux demeurent pris dans des relations néocoloniales caractérisées par la violence et une dépendance économique et politique, et leurs citoyens restants coincés entre un passé colonial et un avenir incertain. Ce contexte génère ce que Mbembe appelle un « épuisement des utopies ».

Ainsi dans un premier lieu, je crois qu'une des tâches des activistes africains et africanistes inclut la création des nouvelles utopies qui, selon la réflexion de Mamadou Diouf, passeraient par une réappropriation du passé pour créer des (nouveaux) récits représentatifs, explorant des sites historiques et culturels qui mettent en évidence les singularités ethniques des sociétés africaines. Je m'imagine qu'une telle démarche implique une prise en compte des expériences informelles et marginalisées qui se situent entre l'Afrique mythique et l'expérience de la résistance et de la subversion à la violence symbolique de l'État moderne.

Les nouvelles utopies africaines et africanistes devront être en mesure de mobiliser les peuples d'Afrique dans leur diversité à travers la connexion à des expériences vécues autour d'un projet fédérateur fut-il celui des états fédérés d'Afrique. Ces utopies seront

cruciales dans la mobilisation des peuples car elles serviront de moteurs d'inspiration, de cadres idéologiques tout en devenant des points de convergences pour des mouvements sociaux et politiques.

En second lieu, la réinvention de l'Afrique exigerait « une modification des interprétations que l'Europe fait de sa propre culture et de celles des autres » (Diouf, 2023, p. 2). En effet, l'Europe a historiquement construit l'Afrique comme son miroir inversé, une altérité permettant afin de renforcer son propre récit de supériorité culturelle. Il fallut que l'Afrique soit médiocre pour que l'Europe se pense supérieur. La réinvention de l'Afrique oblige que l'Europe reconnaisse sa part de responsabilité dans les stéréotypes et récits simplificateurs qui persistent encore aujourd'hui.⁷

Le pouvoir et la position relationnelle de l'Afrique dans le monde

Le pouvoir et la position de l'Afrique dans le monde se définissent par une dialectique entre un héritage historique complexe et une volonté d'ouverture en tant qu'acteur autonome. Cette ouverture permet aux Africains de participer activement à la redéfinition des imaginaires globaux, en s'émancipant des paradigmes coloniaux pour élaborer des formes alternatives de modernité. À travers ce processus, les sociétés africaines ne se contentent pas de reproduire des modèles hérités mais réinventent des trajectoires qui conjuguent traditions locales et innovations contemporaines, enrichissant ainsi la dynamique mondiale.⁸

⁷ Le combat pour la souveraineté inclut le discours qui exige de l'Europe une rectification de l'histoire et de la représentation faite de l'Afrique. Les exemples en sont l'exigence de la revalorisation des figures historiques, la restitution des œuvres d'art pillées, la récupération des noms originaux et des noms propres, la déconstruction des stéréotypes médiatiques, la révision des manuels scolaires...etc.

⁸ Cet effort existe déjà sur le continent dans les travaux des intellectuels africains tel que Sembene Ousmane, Chinua Achebe, Ngũgĩ wa Thiong'o...etc.

Un défi majeur à la réinvention de l'Afrique réside dans la responsabilité des activistes à comprendre que « réinventer » une Afrique autonome nécessite (re)définir sa dimension relationnelle ou sa position vis-à-vis des autres nations. Ce processus est d'autant plus urgent que la relation avec des partenaires non occidentaux exigent un positionnement stratégique, pour éviter les ambiguïtés autour de la question de savoir si ces nouveaux partenaires sont, en réalité, de nouveaux maîtres coloniaux.

Suivant les arguments de Mudimbe (1988), une telle tâche consiste non seulement à dépasser l'épistémologie coloniale, mais aussi à se réappropriier un discours sur l'Afrique émanant de l'intérieur et respectueux des expériences africaines, en construisant l'identité du sujet africain indépendamment des représentations occidentales dominantes. Il s'agit également de se connecter aux contre-récits de la colonisation et à la résistance silencieuse des populations africaines à la domination, celle que Mbembe (2000) appelle la « résistance infrapolitique ».

Parmi les expériences africaines de pouvoir pouvant inspirer ce projet, figure l'expérience politique des nations africaines précoloniales. En effet, à l'arrivée de la colonisation, des nations prospères et bien structurées avec une expérience politique avérée existaient sur le continent (Obenga, 1990). La « falsification historique » a relégué ces nations au rang de « tribus » de moindre valeur politique par rapport aux empires et royaumes occidentaux. Seules les nations ayant offert une résistance ou ayant collaboré avec les autorités coloniales sont souvent mentionnées, telles que les Royaumes du Kongo, du Zimbabwe, ou les empires Zulu, du Ghana, du Mali, et Songhaï.

Les concepts politiques issus des expériences précoloniales africaines sont rarement intégrés dans les discours politiques sur l'avenir de l'Afrique. Au contraire et en général, l'élite africaine a surtout cherché à démontrer l'adaptabilité des concepts occidentaux,

comme celui de la démocratie, aux réalités africaines et leur potentiel contribution au progrès du continent. Cet argument reste valable si, et seulement si, le destin des nations africaines est de devenir des nations occidentalisées.

Théophile Obenga (1990) critique l'imposition des cadres politiques européens par les États coloniaux et postcoloniaux, qui ne tiennent pas compte de la diversité et de la fluidité des identités africaines. Il propose, à la place, que la compréhension et la revitalisation des expériences politiques du passé précolonial africain pourraient offrir aujourd'hui des modèles de gouvernance plus durables.

Les révoltes populaires sur le continent africain et la profonde insatisfaction des populations envers la démocratie sont manifestes. Initialement, la démocratie était censée apporter la modernité occidentale en Afrique tout en améliorant le bien-être des citoyens. Cependant, la constitution du « peuple » comme souverain primaire et celui du système de délégation de pouvoir à une élite politique ont amené à un simple remplacement de l'élite coloniale par une élite locale. Ce transfert de pouvoir a finalement perpétué les dynamiques de la post-colonie, reproduisant les structures de domination et de privilège de l'état moderne.

Toutefois, puisque les États africains ont déjà adopté la démocratie comme modèle de système politique, le défi de la réinvention de l'Afrique, suivant l'argument de Mwayila Tshiyembe (2001), est que la démocratie en Afrique doive aller au-delà des simples structures politiques importées d'Occident. Tshiyembe soutient que le continent doit développer des systèmes de gouvernance adaptés à ses réalités culturelles, ethniques et sociales, en ancrant le pouvoir dans les expériences locales. Je constate que le contraire de ce processus est entrain de produire des dynasties démocratiques sur le continent avec des processus électoraux servant de mécanismes de légitimation.

La connexion à l'expérience précoloniale dans la recherche de l'inspiration politique n'est pas une action insolite. Selon Mamadou Diouf, l'Afrique a occupé une place centrale dans la construction des civilisations mondiales à travers ses nations précoloniales. Une connexion à l'histoire de ces nations, incluant celle de l'Égypte ancienne, permettrait de renouer avec une continuité historique qui positionne l'Afrique au commencement de la production de l'universel humain et à la création de la première civilisation (Diouf, 2023, p. 41). La tâche des activistes consiste, je m'imagine, à dépasser le moment colonial et sa fonction falsificatrice.

Il s'agit également de reconsidérer les relations entre l'Afrique précoloniale et les autres nations du monde, comme celles des régions côtières de l'Océan Indien. Les routes commerciales facilitaient l'échange de marchandises telles que l'or, l'ivoire et les textiles, tout en introduisant des produits asiatiques en Afrique. L'interconnexion de l'Afrique avec les nations côtières de l'Océan Indien va au-delà du commerce et a influencé l'identité culturelle et politique de ses nations, notamment avec la naissance de la culture swahilie.

Je crois aussi que dans cette quête d'expériences politiques locales, les activistes devront également prendre en compte les configurations contemporaines des sociétés africaines et diagnostiquer les systèmes informels de pouvoir ou les « foyers de pouvoir » (Mbembe, 2000), souvent mieux adaptés aux réalités sociales du continent. Mbembe insiste sur le fait que le pouvoir en Afrique ne repose pas uniquement sur les institutions officielles mais se manifeste également dans des formes fragmentées et plurielles. Par exemple, l'islam et le christianisme africain ont façonné des centres de pouvoir et des communautés transcendant les affiliations

ethniques, contribuant ainsi à redéfinir l'appartenance politique et identitaire et à transformer le christianisme et l'islam.⁹

Selon Mbembe (2000), ces « foyers de pouvoir » non étatiques contribuent à une « politique de la convivialité », où coexistent des identités plurielles et des modes de gouvernance alternatif. Cette approche suggère que les mouvements de transformation politique doivent s'appuyer sur ces dynamiques sociales et culturelles, où la communauté prime souvent sur l'individu, et où le religieux joue un rôle structurant. Par conséquent, la refonte de la gouvernance africaine devrait se baser sur ces réseaux de pouvoir locaux, fluides et hybrides, qui reflètent les véritables structures du vivre-ensemble en Afrique contemporaine.

En outre, Mamadou Diouf souligne que l'Afrique contemporaine exerce un pouvoir relationnel à travers ses cultures, ses diasporas, et son influence dans la création de nouveaux imaginaires. Ainsi, le projet de la réinvention de l'Afrique capturera, à travers les interactions africaines dans le monde, des imaginaires transcendant les notions coloniales héritées, construisant des discours affranchis des épistémologies imposées, et inspirés par des modèles intellectuels autonomes influençant les relations internationales. (Mudimbe, 1988 ; Mbembe, 2010)

Face à l'émergence du nouvel ordre mondial, Mamadou Diouf voit l'émergence d'une modernité plurielle où les Africains participent à la construction d'un futur mondial, à condition de dépasser leur position de subordination. Le véritable pouvoir relationnel réside dans la capacité à créer des espaces de négociation culturelle et économique permettant à l'Afrique de jouer un rôle

⁹Les pasteurs, les marabouts et autres chefs religieux exercent une influence considérable sur les systèmes politiques, notamment à travers leur contrôle des réseaux sociaux. Ces réseaux jouent un rôle central dans la solidarité sociale, favorisant non seulement la mobilisation populaire, mais également la circulation des ressources.

central et non périphérique dans le système global, ce qui reste un défi majeur.

Le panafricanisme et son levier fédérateur

Le concept mobilisateur des actions des activistes pour la souveraineté de l'Afrique est celui du (néo)panafricanisme. Au-delà d'être une idéologie politique visant la souveraineté des sociétés africaines, il est en réalité difficile de cibler les retombées pratiques du panafricanisme dans la vie quotidienne en Afrique postcoloniale. Le panafricanisme demeure un concept élitiste, voire idéaliste, dont l'objectif est d'enraciner un projet politique de libération et de développement des sociétés africaines.

Selon Mamadou Diouf, le panafricanisme est un cadre idéologique dynamique reliant les histoires, les politiques et les avenir des peuples africains à travers le monde. Diouf met l'accent sur l'importance de la solidarité entre Africains et personnes d'origine africaine, transcendant les frontières nationales et ethniques. Il souligne que le panafricanisme va au-delà d'un simple projet d'unification : il embrasse les complexités des identités africaines, les transformations culturelles, ainsi que les défis de la modernité et des héritages coloniaux. C'est cette prise en compte des réalités africaines qui constitue une des conditions préalables au panafricanisme.

En d'autres termes, le panafricanisme, en tant que projet fédérateur des sociétés africaines, a pour mission de trouver un ancrage local en inventant des traditions fédératrices au sein d'une Afrique plurielle. C'est là l'importance de la critique que Mudimbe (1988) apporte au discours panafricaniste, soulignant avec raison que ce dernier cherche à unifier les peuples africains et leurs diasporas sans tenir pleinement compte de la diversité et de la complexité des identités africaines. Il est crucial d'inclure les expériences locales marginalisées, celles qui ont toujours représenté des réponses

africaines aux structures oppressives et ont produit, de fait, une contreculture représentative de la société africaine.

Selon Mbembe (2010), le panafricanisme doit dépasser les visions traditionnelles de l'unité africaine qui se concentraient exclusivement sur la libération politique et la solidarité anticoloniale. Il souligne que cette idéologie, née dans un contexte colonial, doit aujourd'hui évoluer en tenant compte des réalités complexes telles que la globalisation, les nouvelles formes d'appartenance, et les défis posés par les sociétés postcoloniales, notamment leur transformation culturelle, économique et sociale, bref, ce que Mudimbe aurait appelé leur hybridité.

Ainsi, je pense que le projet de la réinvention de l'Afrique, qui utilisent le panafricanisme comme leitmotiv, devra inventer des (nouvelles) traditions fédératrices. Celles-ci transcenderont les éléments de l'unité symbolique héritée de l'entreprise coloniale et missionnaire pour forger une Afrique unifiée fondée sur son existence plurielle. Ces traditions fédératrices devront également intégrer les expériences quotidiennes dites informelles et les contrecultures qu'elles créent comme partie constitutive de la société africaine.

Il y a un travail de fond à mener pour l'invention des (nouvelles) traditions fédératrices. Je ne sais pas dans quelle mesure les activistes africains et africanistes sont conscients de ces exigences. Néanmoins, je sais qu'il existe une recherche intrinsèque de dénominateurs communs permettant de fonder des actions 'africaines' au-delà de la seule opposition au (néo)colonialisme et/ou à l'impérialisme. Il serait contre-productif pour les activistes de tenter de libérer l'Afrique et les Africains sans éléments mobilisateurs sur le terrain.

De plus, il est essentiel de prendre en compte la remarque de Mamadou Diouf qui souligne une tension entre « le spécifique africain, qui s'échine à réconcilier les civilisations orales dans leur

constant renouvellement des traditions, et l'humain, placé au cœur des humanités africaines, produit par un travail intellectuel qui s'est acharné à constituer une esthétique et un savoir opposés dès leur origine à l'ethnologie » (p. 90). En d'autres termes, l'identité spécifiquement africaine doit rester ouverte au monde à travers l'intermédiaire humain.

Conclusion

Il n'y a pas de conclusion au narratif sur la lutte pour la souveraineté de l'Afrique. La réinvention de l'Afrique est un projet en constante évolution, et beaucoup reste encore à accomplir et à raconter. À travers cette réflexion, j'ai souhaité souligner l'idée d'une Afrique en transformation, cherchant à redéfinir ses trajectoires historiques et à s'affirmer dans le système mondial contemporain en tant qu'acteur autonome. Cette quête est au cœur de la lutte des activistes africains et africanistes qui répondent aux révoltes populaires et aux revendications de la population africaine réclamant un nouveau projet de société pour leur avenir.

Il est évident que la démocratie n'a pas livré les résultats escomptés pour les Africains. En outre, comme le démontrent les manifestations populaires et la montée des sentiments anti-occidentaux sur le continent, les Africains ont compris que la démocratie, la modernité et la prospérité ne sont pas nécessairement des synonymes. Les structures démocratiques ne garantissent pas non plus une réelle participation des populations à l'élaboration des projets de société pour l'avenir de leurs nations. D'aucuns questionnent si la démocratie est un projet politique valable pour l'Afrique.

En plus, ces revendications, questionnements et révoltes s'avèrent être ceux liées à une quête d'identité et d'authenticité dans une société hybride et plurielle. Ces problèmes ne sont pas aussi

simples qu'on pourrait le croire, car la tâche des africanistes devrait inclure une réinvention de l'Afrique ou l'invention des utopies et traditions qui devront guider le futur du continent. C'est ici que la réflexion de l'historien sénégalais Mamadou Diouf prend tout son sens.

Mamadou Diouf clarifie certains aspects du problème. La réinvention de l'Afrique comprend ce qu'il décrit comme une reconfiguration d'un récit qui dépasse les frontières géographiques du continent. Il s'agit de réécrire et de construire un discours authentique et identitaire sur l'Afrique, tout en reconfigurant le récit historique humain. L'Afrique s'est toujours formée dans une dialectique d'altérité avec d'autres peuples du monde, et pas uniquement avec ceux de l'Occident. Cela signifie envisager l'Afrique comme un acteur autonome dans l'histoire mondiale.

Bibliographies

- Achebe, C. (1958). *Things Fall Apart*. London: Heinemann.
- Alden, C. (2007). *China in Africa*. London: Zed Books.
- Bâ, A. H. (1973). *Aspects de la civilisation africaine*. Présence Africaine.
- Bâ, A. H. (1991). *Amkoullel l'enfant peul*. Actes Sud.
- Bâ, A. H. (1994). *Oui mon commandant!* Actes Sud.
- Brautigam, D. (2009). *The Dragon's Gift: The Real Story of China in Africa*. Oxford: Oxford University Press.
- Diouf, M. (2023). *L'Afrique dans le temps du monde*. Sète: Rot-Bo-Krik.
- Duursma, A & Masuhr, K. (2022). Emerging Powers and the Quest for Peace in Africa. *International Studies Quarterly* 66(1): 78–94.
- Gamawa, A. A. (2017). *African Indigenous Knowledge Systems and the Quest for Sustainable Development*. Kaduna: Ahmadu Bello University Press.
- Kroeker, L. (2022). African Renaissance, Afrotopia, Afropolitanism, and Afrofuturism: comparing conceptual properties of four African futures. *Africa Spectrum*, 57(2), 113-133.
<https://doi.org/10.1177/00020397221101633>.
- Mbembe, A. (2000). *De la postcolonie: Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*. Paris: Karthala.
- Mbembe, A. (2010). *Sortir de la grande nuit: Essai sur l'Afrique décolonisée*. Paris: La Découverte.
- Mbembe, A. (2013). Necropolitics. *Public Culture*. 15(1), 11–40.
- Mbembe, A. (2017). *Critique de la raison nègre*. Paris: La Découverte.

- Mudimbe, V. Y. (1988). *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Bloomington: Indiana University Press.
- Mudimbe, V. Y. (1994). *The Idea of Africa*. Bloomington: Indiana University Press.
- Ngugi wa Thiong'o. (1986). *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature*. Nairobi: James Currey Ltd / Heinemann.
- Ngugi wa Thiong'o. (2009). *Something Torn and New: An African Renaissance*. New York: Basic Civitas Books.
- Ndlovu-Gatsheni, S. J. (2015, Dec). Decoloniality in Africa: A Continuing Search for a New World Order. *The Australasian Review of African Studies*. 36(2), 22-50.
- Obenga, T. (1990). *Afrique, Afrique : les crises, les défis, l'avenir*. Paris :L'Harmattan.
- Sarr, F. (2016). *Afrotopia*. Paris: Philippe Rey.
- Tshiyembe, M. (2001). *La démocratie en Afrique : Entre histoire et avenir*. Paris : L'Harmattan.

**L'échec de l'Eglise Catholique romaine en Europe et en Afrique.
Une lecture thématique de *Un Curé Noir* de Cibaka Cikongo**

par Joseph Musiki

Résumé

Cette réflexion repose sur une analyse thématique de l'œuvre romanesque de Cibaka Cikongo, *Un Curé Noir*. Cette œuvre offre une critique incisive de l'Eglise catholique romaine, abordant les idéologies véhiculées par la société chrétienne globale à travers les comportements des personnages. En effet, le roman de Cikongo relate l'histoire d'un prêtre tiraillé entre une Eglise occidentale déchristianisée et une Eglise africaine marquée par le magico-fétichisme.

Le protagoniste, un curé noir, lutte contre le paganisme dans lequel, selon lui, les Eglises catholiques d'Occident et d'Afrique ont sombré. Il exhorte ses confrères prêtres à démissionner, estimant qu'ils ont dévié de leur mission première : évangéliser le monde. A défaut, il les invite à prendre leurs responsabilités afin de sauver l'Eglise de la médiocrité. Pour le curé noir, les Africains ont abandonné la croix du Nouveau Testament, symbole de sacrifice, au profit des symboles de l'Ancien Testament, comme la canne magique de Moïse ou la manne tombée du ciel, qui incarnent une forme d'oisiveté.

Selon l'auteur, les Africains privilégient la danse, les sons assourdissants des tam-tams et le spectacle, des éléments qui accompagnent souvent leurs prières. Sous peine de voir ses fidèles se tourner vers des sectes plus animées, l'Eglise catholique africaine tente de s'adapter en adoptant ces pratiques : multiplication des heures de prière, cris, danses effrénées, tout cela dans l'objectif de galvaniser les consciences. Certains prêtres, devenus magiciens ou féticheurs, exploitent la naïveté de leurs fidèles pour s'enrichir grâce aux dons.

Ainsi, l'Eglise catholique semble avoir sombré dans une religiosité dévoyée. La prière, au lieu de demeurer un moment de recueillement spirituel, devient un rituel fétichiste destiné à capter l'attention divine. Cette dérive met en péril la vraie foi, encourage le fondamentalisme, alimente les pratiques magico-fétichistes et détourne l'homme de ses grandes responsabilités historiques.

Abstract

This reflection comes from an analysis of the fictional work of Cibaka Cikongo, a black priest. His work is that of global ideology of a christian society conveyed through the behavior of the characters. Indeed, Cibaka Cikong's novel is the story of a priest tossed between the church of the christianized west and that of magico-fetichist Africa. he urges this brothers in the priesthood to resign, because they no longer carry out the mission of evangelizing the world. Otherwise, he invites them to responsibility, to save the church from mediocrity.

Introduction

Un Curé Noir, qui fait l'objet de notre étude, est une œuvre littéraire marquante. Ce roman de Cibaka Cikongo soulève une

question centrale : est-il une pure production esthétique ou un véhicule d'idéologie ? Selon Tadié (1998), l'écrivain, contrairement aux autres producteurs de textes, suit une démarche esthétique. Si l'objectif des œuvres littéraires est avant tout esthétique, peut-on toutefois affirmer qu'elles sont exemptes d'intention idéologique ?

La littérature, en tant que produit d'une société, est intimement liée à des facteurs socio-historiques et culturels. Par sa nature, elle tend à jouer un rôle moral, encourageant le bien et dénonçant le mal. L'écrivain, souvent en opposition avec les dérives de son époque, explore le passé, l'enfance, et le rêve comme des symboles de pureté face à la corruption et à la laideur de la société. De cette manière, la littérature peut avoir une influence positive ou négative sur la société : elle oriente, inspire et anticipe les expériences humaines concrètes (par exemple, *Le Prince* de Nicolas Machiavel a anticipé l'unification de l'Italie, tandis que la négritude militante a contribué aux luttes pour les indépendances africaines).

La lutte pour l'élévation de l'homme et le combat contre la médiocrité sont des aspirations universelles. Dans *Un Curé Noir*, Cibaka Cikongo plaide pour la grandeur de l'humanité à travers une critique de l'Église catholique et de ses dérives. Cette œuvre, qui dénonce la médiocrité humaine et cherche à élever l'homme, est particulièrement pertinente à une époque marquée par un relâchement des mœurs.

En combattant cette dépravation, l'auteur cherche à promouvoir l'élévation de l'homme. Aujourd'hui, de nombreux chrétiens renoncent à leur foi pour embrasser des pratiques païennes, une dérive qui reflète les tendances de nos contemporains.

À travers *Un Curé Noir*, Cibaka Cikongo adopte une approche originale par rapport à la littérature négro-africaine en général. Ce roman se distingue des œuvres précédentes notamment par la construction du « je-narrateur », le curé noir, personnage principal au

caractère complexe et trouble. C'est précisément à travers cette personnalité problématique que Cibaka Cikongo explore le drame de l'Eglise catholique, offrant ainsi une réflexion profonde et nuancée.

Ce qui frappe à la lecture du roman, c'est le fait que les sociétés textualisées paraissent vouées à une future problématique, angoissante, annoncée, révélée par le désencrage des sociétés de roman. Toutes les valeurs ont volé en éclat, l'église de l'Occident est déboulonnée, l'église africaine va à la dérive, il n'y a d'espace où trouver refuge, raison d'être de valoir, de promouvoir.

Le Curé Noir met en lumière une société sans foi ni morale, où règnent la cruauté et l'insouciance. Il s'agit d'une écriture d'un monde aux mécanismes détraqués. L'écrivain rêve d'une Eglise égalitaire, fraternelle et bienveillante, tout en dénonçant les injustices et l'incrédulité. L'oisiveté, l'insouciance, la cruauté et la dépravation des mœurs atteignent, dans le roman, une ampleur inquiétante.

Par ailleurs, la littérature est l'inscription de la subjectivité et du monde dans l'histoire en général, et dans l'histoire de la littérature en particulier. Elle est prise de position, balisage des positions des classes sociales. Dans l'œuvre, l'auteur, qui fait partie d'une société, peut être d'accord avec les valeurs de cette société et adopter ses représentations générales, établissant ainsi avec la société réelle une sorte d'homologie, comme le dit Lucien Goldman. Il peut également être en désaccord, en réfutant les valeurs dominantes de sa société.

Dans l'œuvre, l'auteur partage aussi sa subjectivité. Mbala Ze (2001, p. 151), citant Coulet (1967, p. 13), le souligne lorsqu'il dit :

La façon dont il compose l'œuvre est déjà en partie déterminée par le but qu'il se propose, celui de la raconter à quelqu'un, c'est ici le sens du mot conte. Cela implique un contenu s'adressant à l'auteur-lecteur : le romancier intervient dans son œuvre, la commente,

explique la signification des faits quand ils ne lui semblent pas assez clairs par eux-mêmes, se porte garant de leur vérité, prend à témoin son lecteur, lui communique ses propres sentiments et ses jugements.

Dans l'étude de cette œuvre, nous allons tenter de l'analyser selon notre propre démarche, afin de lui attribuer un sens qui ne s'écarte pas du sens profond de l'œuvre.

Le critique ne peut prétendre traduire l'œuvre, notamment en la rendant plus claire, car il n'y a rien de plus clair que l'œuvre. Ce qu'il peut, c'est "engendrer" un certain sens en le dérivant d'une forme qui est l'œuvre. La critique n'est pas une traduction, mais une périphrase. Elle ne peut prétendre retrouver le "fond" de l'œuvre, car le fond est le sujet même. Pour être juste, le critique doit essayer de reproduire dans son propre langage, selon une mise en scène spirituelle exacte, les conditions symboliques de l'œuvre, faute de quoi, précisément, il ne peut la respecter. (Barthes, 1966)

La méthode qui s'avère la plus appropriée pour l'analyse de notre œuvre est la méthode thématique. Mais en quoi consiste cette méthode ? « La méthode thématique se caractérise par la recherche d'une cohérence, souvent latente, et la mise en relation d'éléments, saisis habituellement en ordre dispersé, à l'intérieur d'une organisation qui relève d'un système. » (Demougin, 1985)

Pour Daniel Bergez (1996, p. 102), « une lecture thématique ne se présente jamais comme un relevé de fréquences ; elle tend à dessiner un réseau d'associations significatives et récurrentes. Ce n'est pas l'insistance qui fait sens, mais l'ensemble des connexions que dessine l'œuvre, en relation avec la conscience qui s'y exprime. »

Notre réflexion s'articule autour de deux points principaux : l'Eglise catholique en Occident et l'Eglise catholique en Afrique.

L'Eglise catholique de l'Occident

En Occident, le Curé noir, personnage principal du roman, déplore le manque de nouvelles vocations. Ici, la prière est considérée comme un simple divertissement pour les citadins qui fuient la ville afin de respirer la paix de la campagne. Cette crise des vocations se manifeste également par la vieillesse des prêtres qui forment l'essentiel de l'Eglise en Occident. Malgré les apparences et les traditions, l'Occident est retombé dans le paganisme. Le catéchisme en Occident est celui de la complaisance. On permet prématurément la communion eucharistique à des enfants païens, afin de plaire à leurs parents.

Selon l'auteur, les Européens n'ont plus besoin de Dieu ; ils sont retombés dans le paganisme. Il faut beaucoup d'efforts pour évangéliser l'Occident :

Il y a une autre difficulté majeure qu'il faut résoudre avec urgence : évangéliser aujourd'hui le monde occidental exige un nouveau programme et une nouvelle méthodologie. En effet, comment peut-on évangéliser une société païenne et postchrétienne qui s'est émancipée pour fonctionner et pour se comprendre ? Comment évangéliser un monde qui ne comprend plus le langage du système et de l'espérance, qui ne connaît que le langage commercial de l'hédonisme, de la superstition et de l'ésotérisme ? (p. 36)

Les prêtres, en général, ne répondent plus aux attentes qui leur sont fixées. Ils sont devenus, pour la plupart, des homosexuels : « À

l'en croire, la majorité des consacrés occidentaux, y compris les religieuses, sont homosexuels. » (p. 136)

Malgré son statut religieux, le Curé noir est haï même par ses collègues prêtres. Si c'est lui qui préside, ce jour-là, ses collègues prêtres et leurs acolytes ne voudront pas prier :

Dix-huit années de relation constante avec l'Occident m'ont permis de connaître le racisme et d'en acquérir le flair. Je me révolte chaque fois que je suis provoqué à cause de la couleur de ma peau, mais je sais me dominer et protester avec courtoisie. (...) En effet, depuis quinze mois, Pawell et ses acolytes me provoquaient et s'évertuaient à rendre insupportable mon séjour au collège universitaire ! Ils ne pouvaient pas célébrer la messe, manger, prendre l'ascenseur, jouer au football, aller en excursion ou en retraite... avec moi. (p. 16)

L'auteur présente l'Occident comme un monde cruel et inhumain. Ce monde, selon lui, n'a jamais été chrétien. Il est un paradis matériel construit en édifiant des enfers ailleurs. Parlant particulièrement de l'Espagne (espace de l'intrigue), le Curé noir dit que, malgré la civilité de ses citoyens, l'Espagne est un monde de violence. Il y manque encore des hommes capables de transcender la soif sauvage et primitive du pouvoir pour donner au pays un développement normal :

Cette médiocrité se manifeste surtout à travers la violence qui domine toute la vie politique espagnole. Cette violence est d'abord une violence verbale, caractérisée par le triomphe de l'injure et de la simplification sur les bonnes manières et sur le véritable débat d'idées. (p. 26)

Cette inhumanité se manifeste même parmi les prêtres. Aux yeux des prêtres européens, tout ce qu'un prêtre noir fait au couvent est toujours détesté. Ils peuvent se laver autant qu'ils veulent, mais si c'est le prêtre noir qui se lave régulièrement, ils appellent cela un gaspillage d'eau et de gaz.

La cruauté des occidentaux, à travers les chrétiens espagnols, se manifeste même vis-à-vis des animaux. La manière dont ils assassinent les taureaux pour se divertir ne peut en réalité honorer le peuple de Dieu :

Cette violence politique a malheureusement son pendant social : elle commence par la violence pluriséculaire et inhumaine que l'Espagne exerce contre les taureaux. Est-il humain, un peuple qui se divertit en assassinant les taureaux, parfois pour honorer, avec la complicité de l'Eglise, la mémoire d'un saint pacifiste ou végétarien ?
(p. 26)

L'Occident n'a jamais été chrétien ni humain. En Occident, il n'y a pas d'amour du prochain. La vieillesse y est synonyme de solitude, de souffrance et de déception. Vieillir en Europe est le plus grand malheur. Les vieux finissent leur vie éloignés de ceux qu'ils ont engendrés et aimés. Les occidentaux internent leurs vieux (leurs parents) dans des homes. Or, c'est à ce moment-là que l'homme a besoin d'être aidé, assisté et aimé par ceux pour qui il a sacrifié toutes ses énergies :

Je touche ce drame affectif tous les jours et je comprends les vieillards désespérés qui regrettent d'avoir mis au monde des enfants qui les ont oubliés. J'ai aussi compris pourquoi, en Occident, on use d'euphémismes et d'hypocrisie pour parler de la vieillesse ; j'ai aussi compris pourquoi ils ont développé le culte du corps et le commerce de la chirurgie

esthétique. Tandis que, dans ma civilisation "primitive", la vieillesse est souvent considérée comme une chance pour le bénéficiaire et une bénédiction pour sa famille ; ici, personne ne veut vieillir, parce que la vieillesse est l'âge de la solitude, du mépris, de l'abandon affectif... L'une des graves offenses que vous pouvez faire à un vieillard européen, c'est de lui rappeler son âge. Que des vieillards de notre résidence désirent la mort pour ne pas souffrir davantage l'indifférence de leur propre descendance ! (pp. 104-105)

Pour le salut du monde, l'auteur souhaite même la mort de l'Occident, déclarant que la disparition de l'Occident doit renouveler le visage du monde.

L'Eglise catholique en Afrique

Pour l'Eglise africaine, Cibaka Cikongo la condamne avec la dernière énergie. Il constate que l'évasion dans la religiosité met en péril la vraie foi en Afrique. La prière est devenue un acte fétichiste par lequel l'homme cherche à attirer l'attention de Dieu.

En Afrique, pour être considéré comme prêtre par ses ouailles, il faut se faire magicien ou fétichiste. Les fidèles africains ne sont plus de vrais croyants, mais des adeptes et des fanatiques. Les prêtres ne diffèrent plus des fétichistes. Ils sont prêtres par l'usage rituel du nom du Christ, mais leurs méthodes sont identiques. Du point de vue moral, les prêtres noirs ont des mœurs dépravées, ce qui donne à l'Eglise africaine une image négative.

Il souhaite également que l'Eglise africaine se prenne en charge, sans compter sur le financement du Vatican et des Eglises occidentales, afin de ne plus être humiliée et terrorisée. De ce fait, les

prêtres africains ne doivent plus exceller dans l'oisiveté et la mendicité. Ils doivent renoncer à la civilisation de la cueillette.

Etant donné que les prêtres dans l'ensemble ne répondent plus à leur première mission reçue, celle d'évangéliser le monde, il leur exhorte à démissionner.

L'Eglise africaine doit fournir des efforts pour se libérer du joug de l'Eglise de l'Occident. Cette libération exige d'énormes sacrifices, mais elle est nécessaire pour son épanouissement :

L'Eglise africaine est issue de l'action missionnaire occidentale. Ainsi, avec l'Evangile, c'est aussi la L'Eglise africaine doit fournir des efforts pour se libérer du joug de l'Eglise de l'Occident. Cette libération exige d'énormes sacrifices, mais elle est nécessaire pour son épanouissement : « L'Eglise africaine est issue de l'action missionnaire occidentale. Ainsi, avec l'Evangile, c'est aussi la culture occidentale qui a été transmise à la nouvelle Eglise (...) faire émerger un christianisme africain, comme le recommande le Pape Paul VI dans son discours tenu à Kampala en 1969, est une tâche de longue haleine qui incombe à tout le monde, fidèles comme pasteurs ». (Kapumba, 1994)

Le christianisme en Afrique est un « don » de la colonisation. C'est une religion importée. Pour que les Africains s'habituent au christianisme, il faut nécessairement l'africaniser. Les colons qui nous ont apporté le christianisme n'avaient pas l'intention d'évangéliser l'Afrique. C'était l'appareil idéologique de l'Etat dominant :

Les trois partenaires de la trinité coloniale poursuivaient un même but : l'administration s'installe avec l'objectif essentiel de faciliter l'exploitation économique de la colonie par le grand capital ; l'Eglise n'est admise que

dans la mesure où elle épaula les deux autres et justifie leur action. Pour jouer son rôle au sein de la Trinité, le christianisme missionnaire éclipse son idéal doctrinal et moral devant des considérations d'ordre politique et économique. L'Église est l'appareil idéologique de l'État dominant. (Kapumba, 1994)

Devenir chrétien catholique ne dépendait pas de la volonté de l'individu, mais était une imposition des colons. Même aujourd'hui, dans certaines écoles conventionnées, pour devenir agent dans leur juridiction, il faut se faire baptiser au nom de cette Église. C'est une forme de terrorisme spirituel :

La colonisation a affecté l'Église d'Afrique noire d'une espèce de péché originel dont elle n'est pas encore libérée : elle a imposé et rempli nos temples d'hommes et de femmes qui, dans la majorité des cas, voulaient se protéger de la répression morale d'un système cruel et qui trouvaient dans l'auréole de la nouvelle foi une possibilité de se faire valoir aux yeux du maître blanc. (p. 13)

Pour que l'Église africaine s'épanouisse, il faut que l'Occident cesse de l'aider avec des dons sporadiques. L'Église, pour s'assumer, doit être indépendante moralement et matériellement :

Quoi qu'il en soit, il est vrai que nous ne sortons pas ennoblis par l'image du nègre véhiculée et exploitée par la presse missionnaire et humanitaire occidentale, pour créer la mauvaise conscience chez l'Européen et susciter sa générosité. En outre, j'estime que cette aide est simplement palliative, parce que, loin de résoudre nos problèmes, elle constitue un répit accordé au mal et nous démobilise. Nous n'avons pas besoin d'aumône mais de justice (...) Il faut peut être qu'on nous laisse

créer pour que nous nous assumions notre responsabilité et trouvions la solution à nos problèmes. (p. 87)

Même si la jeune Eglise africaine parvenait à arracher son indépendance, elle resterait fragilisée par les divers courants religieux et profanes qui envahissent l'Afrique :

L'Afrique est traversée par les courants les plus divers et les plus contradictoires : courants religieux multiples allant de l'islam aux religions dites animistes, en passant par toutes les Eglises catholiques, protestantes et messianiques ; courants profanes divers : matérialisme, laïcisme, marxisme, libéralisme, athéisme, masochisme, etc. Au milieu de ce tumulte, de toutes ces obédiences contradictoires, l'élite chrétienne peine à se dégager et à prendre corps, car l'Eglise chrétienne elle-même participe à cette crise d'identité, ce qui nuit considérablement à l'exercice de sa vocation scientifique. (Ngando, 1982, p. 35)

Pour ne pas disparaître, l'Eglise catholique africaine imite également les sectes. On multiplie les heures de prière, on crie à tue-tête et on danse sans retenue. Tout cela dans l'intention de doper les consciences de la population :

Nos temples catholiques, réformés, sont devenus des usines à fabriquer du bruit et de la distraction pour occuper et droguer la conscience d'une population désordonnée et irresponsable. (p. 113)

Les chrétiens ont oublié leur rôle au sein de l'Eglise. Ils sont devenus des fanatiques :

Désespérées et confrontées à des situations extrêmes, toujours ouvertes à toutes les opportunités et disposées à

essayer toutes les solutions possibles qu'offre le marché religieux et du miraculeux, les foules applaudissent et suivent le pasteur qui sait le mieux injurier ses ennemis dans la foi. (p. 108)

Le sens critique fait encore défaut à la jeune Eglise d'Afrique noire. L'Eglise est en compétition pastorale et médiatique avec les sectes et autres Eglises indigènes ou importées. Aujourd'hui, on vit à l'heure des visions, des révélations et des miracles. Les prophètes surgissent du néant, promettent le salut, entraînent les masses, fomentent la haine contre les « frères séparés », s'enrichissent, scandalisent et disparaissent, sans avoir changé le cours de l'histoire.

Certains prêtres, pour ne pas perdre leur influence, se font magiciens et féticheurs, profitant de la naïveté de leurs ouailles pour s'enrichir :

Je connais des prêtres qui ont malheureusement accepté de jouer le jeu des visions, des exorcismes et des miracles. Certains le font pour se remplir les poches avec les dons de fidèles angoissés par le déchaînement des esprits mauvais. (p. 108)

L'Eglise catholique est tombée dans une religiosité de surface. La prière n'a plus pour but le recueillement, mais devient un acte fétichiste destiné à attirer l'attention de Dieu. Cette évasion dans la religiosité met en péril la vraie foi, favorise le fondamentalisme, alimente la pensée magico-fétichiste et démobilise les fidèles face à leurs grands devoirs historiques :

Notre société a choisi la manipulation, et notre tapageuse religiosité de façade n'a d'autre finalité que la soumission à ce Dieu capricieux de qui dépend notre sortie de la misère. La prière devient un acte fétichiste

par lequel l'homme cherche à attirer l'attention de Dieu.
(p. 110)

En Afrique, les fidèles ne sont pas de véritables croyants, mais des adeptes et des fanatiques. L'Eglise elle-même est divisée en deux : d'une part, des prêtres mystiques ; d'autre part, des prêtres démoniaques :

L'Eglise aujourd'hui en Afrique se divise entre un haut clergé formé par des saints prêtres mystiques... et un bas clergé constitué de démons qui ont pris chair humaine et se sont faits prêtres pour détruire l'Eglise de l'intérieur. (p. 110)

Prêtres et fidèles sont tombés dans le paganisme. Personne ne croit plus au vrai Dieu, mais seulement au démon. Les prêtres et leurs ouailles n'ont plus rien à se communiquer de sacré :

Le missionnaire, ai-je dit, n'a strictement rien à dire au païen. Je ne vois pas non plus ce que pourrait me dire le théologien ou le prêtre africain. J'affirme mon irréductibilité face à leur existence et aimerais m'attendre à ce qu'ils fassent de même. La différence : une existence face au missionnaire, mais également face à mes frères de race, prêtres ou chrétiens. Nous n'avons rien à nous communiquer, si ce n'est la pesanteur et la confusion du silence qui nous condamnent au repli sur nous-mêmes. (Karangira, 1981)

Certes, la recherche du merveilleux, héritée de la religion ancestrale, reste profondément ancrée dans la mémoire de nombreux chrétiens. Il est difficile d'éradiquer cet héritage.

On devine sans peine l'enjeu de l'affaire et le danger de récupération d'un phénomène pourtant universel

actuellement. Mais il faut reconnaître aussi le fait que, face à des phénomènes de visions et d'apparition, nos chrétiens d'Afrique paraissent plus vulnérables que sous d'autres cieux. Seraient-ce parce que beaucoup d'entre eux n'ont pas eu l'occasion de bénéficier d'une formation à l'esprit critique ? Ou bien est-ce parce que leur foi chrétienne reposerait sur une catéchèse un peu déficiente ? Difficile à trancher. Toujours est-il qu'une recherche du merveilleux et une mentalité magique, tributaire de la religion ancestrale, restent de grande actualité chez bon nombre de nos chrétiens. (Misago, 2001)

Si quelques pays africains sont au niveau où ils se trouvent aujourd'hui, donc en dessous du développement, c'est parce que leurs habitants sont restés trop hantés par le spectre du diable qu'il faut éviter à tout prix par des longues prières qui se prolongent jusque à des heures tardives de la nuit. Cette prière parfois se transforme en tapage nocturne. Si le tout dépendait de lui, le curé noir aurait suspendu toutes ces longues prières pour remplacer ce temps par les travaux de champ :

A leur place, j'interdirais tout ce tapage diurne et nocturne auquel se livrent mes compatriotes au lieu de prendre la houe pour vaincre la faim (...) dans une société où l'homme passe plus de temps à la prière qu'au travail, il est juste d'être pessimiste quant à l'amélioration de nos conditions de vie. (p. 109)

Conclusion

Pour étudier l'œuvre romanesque de Cibaka Cikongo, *Le Curé noir*, nous avons adopté une méthode thématique. Notre étude s'est concentrée sur la recherche de l'idéologie véhiculée par cette

œuvre. Il s'agit notamment de la déchristianisation de l'Eglise catholique, du syncrétisme de l'Eglise africaine et du destin de l'Eglise catholique en général.

Le christianisme véritable est en effet une religion prônant l'égalité fondamentale entre tous les hommes et la solidarité réelle envers les plus démunis. Il ne tolère pas que certains hommes en écrasent d'autres.

Cependant, des prêtres noirs, en quête de bien-être matériel, émigrent souvent vers l'Occident pour s'y installer durablement. Ceux qui restent au pays se transforment parfois en commerçants ou en magiciens fétichistes, car il leur faut subvenir à leurs besoins. Par ailleurs, ils sont souvent perçus par leurs fidèles comme des pourvoyeurs d'argent et de biens matériels. Cette vision provient de l'idée que l'Eglise est riche, et que ses ministres doivent donc se montrer généreux. Or, cette Eglise « riche » n'est plus qu'un souvenir : il s'agissait de l'Eglise missionnaire, qui cède peu à peu sa place à l'Eglise « indigène ».

Les prêtres noirs, quant à eux, peinent à gérer les infrastructures massives héritées de l'Eglise missionnaire.

En outre, les chrétiens de l'Occident, ou simplement les hommes de bonne volonté, limitent souvent leur aide aux missions où travaillent leurs compatriotes. Cela laisse le prêtre noir dans une situation délicate : on l'accuse de mauvaise gestion des fonds ou d'être moins généreux que ses prédécesseurs missionnaires. Non seulement il ne donne pas, mais il demande également à ses paroissiens de subvenir à ses besoins, chose que les missionnaires ne faisaient pas.

Auparavant, les paroisses bénéficiaient du soutien de l'Eglise ; désormais, c'est au Curé noir de vivre sur les ressources de ses ouailles. Cette situation le laisse presque livré à lui-même.

Pour sortir de cette impasse, à l'instar du Curé noir, les prêtres africains sont invités à reconnaître les problèmes, à se poser des questions fondamentales sur la nature et la pratique de leur ministère, et à avoir le courage d'y apporter des solutions. Il est nécessaire de faire des choix difficiles et d'opérer des ruptures douloureuses. En effet, un prêtre cesse d'être réellement prêtre lorsqu'il trahit son sacerdoce. Plutôt que de murmurer en accusant les missionnaires de ne pas avoir suffisamment préparé la voie, il est temps de se mettre résolument au travail.

Le destin de l'Eglise africaine repose désormais entre les mains des prêtres noirs. Beaucoup rêvent d'émigrer en Occident, ne serait-ce que pour quelques années, à l'image du Curé noir.

Le roman de Cibaka Cikongo demeure pertinent pour les chrétiens et les prêtres d'Afrique noire. Bien qu'il ne fournisse pas de réponses toutes faites aux questions liées à l'identité du prêtre africain et à sa mission dans le monde, il incite à une réflexion profonde.

Ce roman met en lumière les problèmes, oblige à des choix salutaires, plaide pour une authenticité humaine et une fidélité à Dieu. *Le Curé noir*, héros de l'œuvre, incarne un exemple à suivre pour sortir l'Eglise africaine de la médiocrité dans laquelle elle est plongée depuis plusieurs décennies.

Quelle interprétation donner à cette œuvre ? Sinon celle véhiculée par son idéologie : rechristianiser le monde.

Bibliographie

- Barthes, R. (1953). *Le degré zéro de l'écriture*. Paris : Editions du Seuil.
- Barthes, R. (1966). *Critique et vérité*. Paris : Editions du Seuil.
- Bergez, D. (Ed.). (1990). *Introduction aux méthodes critiques pour l'analyse littéraire*. Paris : Dunod.
- Cibaka Cikongo. (1994). *Le Curé noir*. Editions universitaires africaines.
- Coulet, H. (1967). *Le roman jusqu'à la Révolution* (Tome 1). Paris : Bordas.
- Demougin, J. (Ed.). (1985). *Dictionnaire historique, thématique et technique des littératures*. Paris : Larousse.
- Kapumba, A. (1994). *Philosophe et problèmes du christianisme africain*. Kinshasa, Faculté catholique de Kinshasa.
- Karangira, A. (1981). *Shaba deux : le christianisme en question. Combat pour un christianisme africain*. In *Mélanges en l'honneur du professeur V. Mulago*. Faculté catholique de Kinshasa.
- Kita, K. (1982). *Eglise et enseignement au Congo colonial*. *Revue Africaine de Théologie*, 7(13). Kinshasa : Faculté de Théologie de Kinshasa.
- Mbala ze, B. (2001). *La narratologie revisitée : Entre Antée et Protée*. Yaoundé : Presses Universitaires de Yaoundé.
- Misago, .(2001). *Déclaration définitive sur les apparitions de Kibeho*. Inedit.
- Ngando, G. (1982). *Problématique d'une élite chrétienne en Afrique : Les intellectuels africains et l'Eglise*. Actes de la quatorzième semaine théologique de Kinshasa. Kinshasa : Faculté de Théologie de Kinshasa.
- Tadie. (1998). *La critique littéraire*. Paris : Armand Colin.