UNIVERSITE TOULOUSE-LE-MIRAIL
Ecole doctorale TESC
Laboratoire LISST-CERS

UNIVERSITE CATHOLIQUE DE LOUVAIN-LA- NEUVE
Département des sciences politiques et sociales
Laboratoire ANSO

Les territoires de la délivrance

Mises en perspectives historique et plurilocalisée du Réveil congolais (Bruxelles, Kinshasa, Paris, Toulouse)

Thèse en cotutelle européenne pour l'obtention du Doctorat en Sociologie
Présentée et soutenue publiquement par
Sarah DEMART

Le 3 mai 2010

MEMBRES DU JURY

M. Albert BASTENIER, Professeur Emérite de sociologie, Université catholique de Louvain- la- Neuve (co-Directeur de thèse)
Mme Chantal BORDES-BENAYOUN, Directrice de recherche au CNRS, Université Toulouse II Le Mirail
M. Sébastien FATH, Chercheur au CNRS, Paris
M. Pierre-Joseph LAURENT, professeur d'anthropologie, Université catholique de Louvain- la- Neuve
M. Marco MARTINIELLO, Directeur de Recherches au Fonds National de la Recherche Scientifique, Université de Liège (Rapporteur)
M. Alain TARRIUS, Professeur Emérite de sociologie et d'anthropologie, Université Toulouse II Le Mirail (co-Directeur de thèse)
M. Joseph TONDA, Professeur de sociologie et d'anthropologie, Université Omar Bongo de Libreville (Rapporteur)

Remerciements

Je crois qu'il me sera impossible de remercier, ici, tous ceux qui, à un moment ou à un autre, ont participé ou favorisé ce qui, aujourd'hui, se présente sous la forme d'une thèse de doctorat.

Néanmoins et pour commencer, je tiens à remercier Alain Tarrius dont l'accompagnement depuis le DEA m'a initiée au terrain. Ce que je lui dois est inestimable.

Je remercie aussi Albert Bastenier, qui a accepté de prendre en route cette thèse, pour sa direction distanciée, réflexive.

Je remercie bien sûr tous les pasteurs et les prédicateurs qui, en Europe et à Kinshasa, ont pris le temps de me rencontrer, de se confier, de m'expliquer : pasteur Aziz, pasteur Ben, pasteur Botolo, pasteur Bravo, pasteur Bulangalire, frère Chambell, pasteur Delvaux, pasteur Dibudi, frère Dona, major Exbrayat, pasteur Félicien, pasteur Fidèle, frère Jef, pasteur Henri, pasteur Hubert, pasteur Ilunga, pasteur Joseph, berger Jovin, pasteur Kafuta pasteur Kamondji, pasteur Kankienza, pasteur Kibutu, pasteur Kimfumu, pasteur Kiziamina, pasteur Kubulana, pasteur Kroll, pasteur Lessie, pasteur Liagre, pasteur Lokadi, pasteur Lukuala et toute l'équipe de Yassa, pasteur Matadi, pasteur Mbadu, pasteur Mbuta pasteur Moka, pasteur Monga, pasteur Mukendi, pasteur Mukuna, pasteur Mutombo Mukendi, pasteur Nembamban, pasteur Ngalasi, pasteur Nkwim et l'équipe des avocats pour l'Eglise la Louange, pasteur Obed, pasteur Oscar, pasteur Paluku, Pasteur Renebog, papa Sango pasteur Shungu, pasteur Tambwe, pasteur Verhaege, pasteur Vernaud …Merci aussi à ceux que j'oublie et à tous les frères et sœurs qui ont accompagné, guidé, nourri ma recherche.

Ma reconnaissance va également aux institutions auprès desquelles j'ai pu mener des investigations, enquêtes, recherches d'archives :
L'Armée du salut, la Communauté des Eglises d'Expression Africaines de France, le Conseil Administratif du Culte Protestant et Evangélique, l'Eglise du Christ au Congo, l'Eglise du Réveil au Congo, l'Eglise Protestante Unie de Belgique, le CIAOSN, le Synode fédéral des Eglises protestantes et évangéliques libres de Belgique, l'Université Protestante du Congo, l'Union des Baptistes de Belgique.

J'adresse aussi mes remerciements aux personnalités qui ont pris de leur temps pour me recevoir, malgré des emplois du temps souvent très chargés : Mie Jeanne Nyanga, Bertin Mampaka, Dorah Ilunga, les Bourgmestres Gaëtan Van Goidsenhoven, Jean Demannez, Hervé Doyen.

Que toutes les mamans de la CCT soient ici remerciées pour leur accueil, alors que je faisais mes premiers pas dans les milieux congolais. Merci aussi à la CCCT. Et bien sûr merci à Lyly François Luzonga, à Mama Léonie et Antoine Papon, à Georgine Papon, à Guy Phuebo, à Léocadie Ouadeba, à Ilda dos Santos, Lyly et Paul et à Michel M'Bulu pour leur précieuse bienveillance.

Ma pensée va aussi, bien sûr aux amis du Carrefour à *Matonge* que je remercie pour toutes ces polémiques et ces débats, pour l'ambiance aussi : Vieux Henri Kadiebwe, Mama Hono, Mama Christine Leko, Ma Eli Mulowa, Jorge Alves, Mère Cesarine, Vieux Didier et Ana, Junior, Charles, Maimuna et Kititwa, Maître Ilunga, Alain, Jazz Moro, Jimmy …
Je n'oublie pas non plus ma sœur Niky et les siens, Godefroid Bwiti dont le soutien a été incomparable, également Suzie et toute sa famille, Didier et Christophe, Charline, Pierre-Simon et Alice pour leur accueil. Un très grand merci à Phidroz. Marie-Blanche Audollant, Rachel Kakudji, Wolf Jackelein, Oumoul Coulibaly, Aly Tandian, Maïté Maskens, Cécile Miquel, Thierry Gourmelen, Jean-Pascal Blanchard, Bruno Encinas, Laure Teulières, Sonia Missaoui, Prisca Groisy, Marie Bichonnier, Pierre-André Agel, Zoé Tabourdiot, Nini Moran, Sandrine Pouységur et sa cousine Céline, Geneviève Agel, la famille Agel, Pierre et Yveline Sislian, Marta Roca…

Je remercie enfin, très, très chaleureusement les relecteurs et les relectrices dont les remarques ont plus que clarifié et enrichi l'écriture de ma thèse: André Corten, Monique Demart, Laurent Gaissad, Justin Mayimba, Cédric Mayrargue, Charlotte Pezeril.

Je remercie aussi Allan Anderson, César Konde, Anne Morelli, Andréa Rea, Joseph Tonda, Gerrie Ter Haar, Prof. Tshund'Olela, Bernard Tututala, Marco Martiniello, Chantal Bordes-Benayoun, Pierre-Joseph Laurent, Sébastien Fath, et bien sûr l'équipe du LISST-Cers dont les financements m'ont permis de participer à des colloques.

Enfin, je remercie ma mère pour son soutien inconditionnel tellement précieux, et mon compagnon, mine inépuisable, et sans qui, cette thèse n'aurait pu voir le jour.

Et bien sûr, mon fils pour sa patience, pour sa très grande patience…

Table des matières

Remerciements 1
Table des matières..... 4
Préambules 10
La construction de l'objet par le terrain..... 19
1. Entrer sur le terrain 20
1.1. L'Eglise, bête noire du collectif de lutte contre le sida..... 21
1.2. Une *mundele* (blanche) dans l'Eglise 27
1.3. L'ethnographie comme intégration de l'observateur dans le champ de l'observation 33
2. Mobilité, plurilocalité et quantification 36
2.1. Une place toujours à négocier..... 36
2.2. Etre associé à la fabrique du religieux 40
2.3. Assistante, confidente, partenaire du pasteur..... 44
3. Saisir le Réveil ? 51
3.1. Pluriterritorialité religieuse 51
3.2. Mobilité du chercheur dans une hétérotopie religieuse 56
PREMIERE PARTIE : Implantation du christianisme en RDC et mouvements de réveil62
1. Royaume Kongo : Expéditions, traites et évangélisation 63
1.1. Moderniser le Royaume par la conversion au christianisme 63
1.2. Désenchantement religieux et déstructuration du Royaume Kongo..... 66
1.3. Messianismes et réveils kongo..... 69
2. Le Congo de Léopold II : un territoire privé et international ?..... 72
2.1. Des chimères royales… 73
2.2. De la colonie internationale au monopole commercial..... 77
2.3. Les impondérables économiques du projet civilisateur..... 79
3. Configurations chrétiennes en terre congolaise 83
3.1. Missions catholiques et défense de l'intérêt national 83
3.2. La politique scolaire déléguée aux missions catholiques 86
3.3. L'élite au Congo belge : des évolués et des immatriculés..... 88
3.4. Protestantismes en marge de la trinité coloniale..... 91
3.5. La stratégie protestante : « tous unis en Christ Jésus»..... 94
4. La libération par l'avènement de nouveaux ordres religieux..... 98
4.1. Simon Kimbangu : « le Noir deviendra Blanc et le Blanc deviendra Noir »..... 99
4.2. Simon Mpadi ou la forme paramilitaire du Salut..... 103
4.3. Le kitawala ou l'appel au renversement des pouvoirs établis..... 105
4.4. Tempels et la philosophie bantu 110
5. Vers l'Indépendance ?..... 114
5.1. La première université à six ans de l'Indépendance 114
5.2. Mise en place des institutions politiques six mois avant l'indépendance..... 116
DEUXIEME PARTIE : Reconfigurations religieuses depuis de l'Indépendance et avènement du Réveil..... 127
1. La séparation de l'Eglise catholique et de l'Etat : un enjeu de décolonisation ?.... 128
1.1. La laïcité : produit d'importation ou indépendance ? 128
1.2. Patrice Emery Lumumba : accusation de communisme et diabolisation 130
1.3. Des alliances de circonstance entre l'Eglise catholique et le colonel chef d'Etat-Major Joseph-Désiré Mobutu 136

2. Reconfigurations religieuses après l'Indépendance 139
2.1. L' « authenticité » à la conquête de l'âme africaine 139
2.2. « Olinga, olinga te, ozali kaka na MPR » (Que tu le veuilles ou non tu es dans le MPR) 143
2.3. Mobutu/ Malula, de l'alliance au bras de fer 146
2.4. Une Eglise catholique « authentiquement négro-africaine » 149
2.5. Le devenir des missions protestantes après l'Indépendance 153
2.6. « l'Evangile n'avait pas réellement pénétré les cœurs » 155
2.7. Redressement national et unification de l'Eglise protestante 156
2.8. L' « inculturation » protestante : « Mobutu est le messie politique du peuple zaïrois » 159
2.9. L'alliance kimbanguiste/mobutiste ou le souci d'harmoniser les valeurs temporelles et spirituelles de l'homme 162
3. Réveils dans la ville de Kinshasa 164
3.1. Les groupes de renouveau charismatique dans l'Eglise catholique 166
3.2. La Ligue pour la lecture de la Bible (LLB) 172
3.2.1. Le groupe Kato 172
3.2.2. Le groupe Kitambo 173
3.3. Mouvements associés au Réveil 175
3.3.1. Des ministères extérieurs aux ministères locaux 175
3.3.2. Le Full Gospel Business men's Fellowship 177
3.3.3. Campus for Christ 178
3.4. Les Eglises pentecôtistes « classiques » et le Réveil 179
3.4.1. FEPACO, Fédération évangélique et pentecôtiste au Congo 179
3.4.2. L'Assemblée de Dieu « la Borne » 182
TROISIEME PARTIE : Vers une nouvelle confession religieuse : Pluralité, fragmentation et combat spirituel 184
1. Un peu d'histoire…. 185
1.1. Des origines plurielles du pentecôtisme 185
1.2. Missionnaires pentecôtistes au Congo 189
1.3. Classifier, catégoriser, restituer les pentecôtismes autochtones 193
2. Guérison divine et délivrance 199
2.1. La délivrance publique et spectaculaire 204
2.1.1. Territoire religieux et brouillage des frontières 204
2.1.2. Les croisades miracles 207
2.2. La délivrance comme formation et transformation 210
2.2.1. La cure de l'âme et la lecture des corps 210
2.2.2. Se libérer de l'esprit du mari de nuit 214
2.3. Des transformations de soi aux transformations des autres 216
2.3.1. Moraliser les mœurs et rompre avec les traditions 217
2.3.2. « Ma femme m'a sauvé » 220
2.3.3. Se délivrer de l'autre 222
3. Récits de conversion et témoignages sur le monde sorcier 228
3.1. Transmission de pouvoirs et parenté 228
3.2. Des modalités d'entrée dans le cercle des sorciers 231
3.3. « Un sorcier n'a pas de pitié » : grandir en sorcellerie 236
3.4. Parer une attaque sorcière en recourant aux féticheurs 238
3.5. Vulnérabilité de l'esprit et procès dans l' « autre monde » 241
3.6. *Motema mabe*, le mauvais cœur du sorcier 242
3.7. Le sorcier dévoilé 246

3.8. Mettre à mort le sorcier ? 253
3.9. Plus fort que les féticheurs et les sorciers : Jésus 255
3.10. Revenir dans le monde « normal » 260
4. Territoires sorciers et Conversion 265
4.1. Témoignage et transparence de l'espace public 265
4.2. Une institution secrète dans et contre la parenté 267
4.3. La supériorité de Jésus dans l'équivalence 270
4.4. Insécurité spirituelle ou civilisationnelle ? 273
5. Pratiquer la délivrance dans les Eglises issues du réveil en Europe 276
QUATRIEME PARTIE : L'Expansion du réveil congolais en Europe : migrations et missions 283
1. Présences congolaises en Europe 284
1.1. « On n'aurait jamais imaginé vivre en Europe » 284
1.2. « Soso pembe azangaka mboka te » (la poule blanche ne peut manquer nulle part) 287
1.3. L'impensable immigré zaïrois en Belgique 290
1.4. L'avènement d'un Musée de la Diaspora 293
2. Après les diplomates, les étudiants et les touristes : les missionnaires 297
2.1. Trouver un lieu « où dans la liberté du Christ une expression de la louange à l'africaine deviendrait possible » 297
2.2. « Apporter l'Evangile à la jeunesse africaine qui vient en Europe » 299
2.3. Evangéliser dans son lieu de vie 301
3. La Belgique, une terre de missions ? 303
3.1. La Conférence Internationale pour les Evangélistes Itinérants 303
3.2. La communautarisation de la Church of God 305
4. Deux décennies plus tard … 308
4.1. Le Culte 311
4.1.1. Adorer et louer 311
4.1.2. Témoigner 315
4.1.3. Prêcher 318
4.1.3.1. Les migrations du peuple de Dieu 319
4.1.3.2. Forger l'identité chrétienne dans la migration 320
4.1.3.3. Expérimenter le changement ici et maintenant 322
4.1.3.4. Instituer l'attente 326
4.1.3.5. Autorité céleste, autorités terrestres 328
4.1.4. Offrandes et clôture du culte 338
5. Vision pour l'Eglise et carrières pastorales 342
5.1. L'Eglise l' « Arche de la gloire de l'Eternel »: l'appel d'un ancien cadre commercial 342
5.1.1. « Dieu m'a dit je veux que tu m'installes l'œuvre ici » 344
5.1.2. Mission en retour ? 347
5.2. L'Eglise « la nouvelle alliance » : assurer les arrières de la croisade 352
5.2.1. Trouver un lieu de culte : de l'ancienne chapelle catholique à la maison « hantée » 354
5.2.3. L'Eglise dans la ville 356
5.2.4. L'évangélisation des jeunes et la conversion des vieux ? 358
6. L'insertion des Eglises congolaises dans les paysages protestants autochtones : .. 363
6.1. De la Communauté des Eglises zaïroises en France (CEZAF) à la Communauté des Eglises d'expression Africaine de France (CEAF) 363
6.1.2. L'anticléricalisme, préalable à l'appropriation africaine du christianisme 368

6.1.3. « Rendre visible la rupture avec la médiocrité des immigrés négro-africains »..... 370
6.1.4. Rapports post-coloniaux et légitimités..... 373
6.1.5. La « Pastorale congolaise »..... 380
6.1.6. « Ici on est en France, on prie dans son cœur »..... 384
6.2. Reconnaissance des protestantismes en Belgique..... 388
6.2.1. Des largesses doctrinales à l'élan missionnaire..... 391
6.2.2. Différence culturelle ou traitement raciste ?..... 397
6.2.3. De « l'évangélisation des immigrés » aux paroisses de la Mission évangélique belge..... 398
6.2.4. La compétence missionnaire : une insulte à l'indigène ?..... 400
6.2.5. L'expulsion d'un pasteur..... 403
6.2.6. Du département africain à la « désafricanisation » des Eglises implantées par les missionnaires congolais..... 407
6.2.7. Echec de la dynamique collective et intérêts politiques:..... 412
6.2.8. L'Union des Baptistes de Belgique : réaliser ici et maintenant l'universalité du corps du Christ..... 415
7. L'Evangélisation des autochtones : « une évangélisation à l'envers » ?..... 421
7.1. L'exil : la migration et la mobilité..... 422
7.2. Penser l'asymétrie hiérarchisante..... 426
7.3. Continuité des politiques intérieure et extérieure de la société dite d'accueil. 429
7.4. La mission en retour, un contre-don ?..... 436
7.5. La réciprocité dans l'institution, le *hic* du contre-don..... 442
7.6. La société française : civilisatrice ?..... 446
8. Préparer depuis l'Afrique, le terrain européen..... 453
8.1. L'exotisme comme curiosité scientifique ?..... 456
8.2. Négocier et restituer l'extériorité..... 459
8.3. De la proximité du terrain comme impensé..... 463
9. Migrations, mémoires et recompositions..... 465
CINQUIEME PARTIE : Les Eglises et la politique..... 475
1. La démystification du dieu Mobutu, un préalable au retour du multipartisme ?.... 476
2. La conversion dans les Eglises de réveil : un dispositif de reconversion politique prisé..... 481
2.1. Quand l'idéologue de l'authenticité se convertit..... 482
2.2. Logiques sécuritaires de l'Etat dictatorial et ministère-marabout..... 493
3. Des alliances de circonstance à la guerre d'agression ougando-rwandaise..... 501
3.1. La mise au pouvoir militaire du fils, après l'assassinat du père : dynastie des Kabila ou résistance nationaliste ?..... 503
3.2. « Kabila est Rwandais, nous avons des preuves »..... 504
3.3. Derrière le droit des minorités, une fabrique opportune de l'ethnicité..... 507
4. L'affaire Kutino et la logique de cumul des pasteurs du Réveil..... 511
4.1. De la prospérité à la dénonciation d'un pouvoir *« aux mains des étrangers »* 511
4.2. Reconnaissance et contestations de l'« Eglise du réveil au Congo »..... 513
4.3. La politisation du pionnier de la prospérité : un cache-misère ?..... 516
4.4. La militarisation du prophète, une mise en scène de la prospérité ?..... 518
5. L'argent : fétiche ou indépendance ?..... 522
5.1.« Dieu rend au centuple » : de l'économie des miracles à l'économie ecclésiale..... 522
5.2. Indépendance et logiques entreprenariales..... 526
5.3. Recourir au pouvoir des médias..... 530

6. L’accusation comme dynamique fédératrice d’une opposition plurielle 535
6.1. Le soutien aux Eglises de réveil, une stratégie de sécurité intérieure ? 535
6.2. L’accusation de parricide comme paroxysme de la frustration politique 537
6.2.1. Le mouvement politico-religieux du Pasteur Koma 537
6.2.2. Profession : pasteur, banquier et gendre 542
6.2.3. Négocier sa place dans l’histoire en train de se faire 546
6.3. La congolité, une grille de lecture *a priori* ? 549
6.3.1. L’instrumentalisation de l’autocritique congolaise du pasteur Lukusa 549
6.3.2. Le slogan « Mwana Mboka » (l’enfant du pays) et la continuité des alliances mobutistes 555
Conclusion 559
L’Europe dans l’hétérotopie religieuse 559
Trajectoires migratoires et territoires religieux 565
Forme religieuse et historicité 568
L’étiquette pentecôtiste est-elle bien nécessaire ? 574
Mémoire et imaginaire 579
Conflictualité, territorialités et recompositions religieuses 586
BIBLIOGRAPHIE 595
Résumé / Summary 616

A mon père

Préambules

J'ai découvert les sciences sociales après des études de psychologie clinique, dont la normativité m'avait dissuadée de valider la dernière année de mon cursus. J'entamais alors au niveau maîtrise (et après une licence d'ethnologie), une recherche de sociologie sur la prévention au Vih en milieu africain, à Toulouse. L'année suivante, je me retrouvais en train de questionner la guérison divine dans une Eglise pentecôtiste congolaise (RDC). Ce déplacement disciplinaire s'est traduit par un changement de regard et de langage, auquel se sont, par la suite, associés d'autres déplacements : sociaux, à l'intérieur de différents milieux congolais, géographiques (Bruxelles, Kinshasa, Paris) et enfin temporels (avec la nécessité d'historiciser cette expression religieuse).

Mon objet s'est ainsi construit au fil des rencontres, des découvertes, des échanges et des questionnements. Posture définitivement flottante qui inscrivait ma démarche dans une anthropologie sociale, à la charnière de deux champs disciplinaires qu'il me semblait impossible et surtout absurde de dissocier. Je n'ai cependant pas souhaité, ni *a fortiori* décidé, de travailler sur le religieux, objet qui m'a même plutôt posé problème. Car à la reprise forte du mouvement missionnaire que traduisait la désignation des origines africaines sous l'angle de la malédiction, du paganisme ou de l'infériorité, s'associait la situation d'autochtone à évangéliser dans laquelle je me trouvais. Cette situation qui marquait mon entrée, désorientée, sur le « terrain », permettait pourtant, mais je ne m'en rendrais compte qu'ultérieurement, d'éclairer la question de l'« évangélisation à l'envers », ou des « missions en retour », qui traversait le champ, peu défriché, de l'implantation des mouvements chrétiens à l'initiative des migrants africains, en Europe.

Durant quasiment tout le temps de ma thèse, j'ai pourtant boudé la notion d' « évangélisation à l'envers », laquelle m'apparaissait relever d'un certain folklore. C'est avec le travail d'écriture et de la restitution de mes données que j'y suis revenue. Non seulement les enjeux que revêtait cette notion étaient forts, sur le terrain et peut-être plus encore dans l'espace académique, mais l'évangélisation dite à l'envers se révélait en définitive un angle d'approche qui renseignait le cadre historique des dynamiques religieuses et migratoires.

Lorsque découvrais le milieu des Eglises, par le biais de relations établies

dans les milieux associatifs, c'est la dimension conflictuelle qui m'apparaissait centrale. Fondatrice de cette religiosité qui opposait bible et sorcellerie, elle était aussi durablement associée à la constitution des temporalités et entreprises religieuses autour des questions d'argent, d'abus d'autorité, de délivrance et de femmes. Les femmes, visées par les politiques de prévention en regard des fonctions domestiques et compétences dont relevaient les techniques de soin préventives, étaient dans l'espace religieux, aussi, prioritairement visées. Il faut dire qu'elles étaient, et qu'elles sont, majoritaires au sein des églises. Et bien que rarement sur l'autel, elles sont des piliers, voire les piliers, de ces économies religieuses. Enfin, outre l'investissement temporel et économique sans équivalent des femmes, c'est généralement par elles, que les hommes se convertissent.

Je n'ai cependant pas traité la question des femmes dans les Eglises de réveil, de façon centrale. Option en grande partie redevable de ma maîtrise effectuée en « Sociologie des rapports sociaux de sexe ». En effet, cet outillage théorique me semblait en partie impropre à saisir de façon nuancée les rapports sociaux de sexe croisés avec les migrations. Certains biais m'apparaissaient, en particulier une forme d'ethnocentrisme, voire même une sorte « d'ethnicisation » des femmes en général, que favorisait l'orientation systématique vers la thématique du genre. Ceci renvoyait à d'importants débats dans le champ des études féministes francophones et anglophones. J'étais bien sûr loin de les maîtriser, mais en attendant, cette perception m'amenait à contester, non sans amalgame, l'idée du monopole féministe sur la question des femmes et *a fortiori* les prétentions universelles d'un certain féminisme, français, voire occidental et blanc. En outre, les conflits que suscitaient les femmes, de même que la guérison divine, n'épuisaient pas l'ensemble des conflictualités engendrées ou attribuées à ces dispositifs religieux. Ce qui aiguisait mon intérêt pour la catégorie des pasteurs, à l'origine et à la direction de ces dynamiques religieuses. Je décidai donc de différer la restitution d'un certain nombre de données pour m'intéresser aux *leaders* religieux. Théologiens, entrepreneurs, hommes d'affaire ou politiques, la catégorie des pasteurs s'avérait, au fil du temps, une population autrement plus complexe et diversifiée que celle des « aventuriers » et des « escrocs » dont j'entendais parler, en dehors des Eglises. Il en résultait, à nouveau, plusieurs pistes de recherche. Car fallait-il que je me focalise sur les carrières pastorales et entreprenariales proprement dites ou bien sur ce paysage

religieux en cours d'élaboration ?

Les perspectives n'étaient pas opposées, mais plutôt enchevêtrées. Ce qui, au niveau empirique, rendait une double investigation difficilement tenable sur la longue durée, compte tenus des mondes différenciés, mais néanmoins en contact, des pasteurs-entrepreneurs et des pasteurs théologiens ou responsables d'Eglises établies. Or, je souhaitais appréhender la *forme* de ce mouvement religieux dont la structure du discours amenait à visibilité un récit des origines qui m'intriguait. Les transformations auxquelles exhortaient les Eglises, renvoyaient à deux grands types de conflictualités : sociales, au travers de divisions familiales et communautaires d'une part, et religieuses et culturelles, à travers le combat spirituel structurant cette théologie du salut, d'autre part. Il y avait là une incontestable profondeur historique qui, associée à l'absence de centralité de ce paysage religieux, marqué par le phénomène de l'autoproclamation pastorale, posait la question des contours de la forme religieuse au niveau territorial comme temporel.

A un autre niveau, c'est le mouvement de transnationalisation religieuse dans lequel s'inscrivent les Eglises de réveil congolaises, la mouvance pentecôtiste, qu'il s'agissait de considérer. Objet d'une abondante littérature dans le contexte africain, la prise en compte de ces « nouvelles » Eglises a toutefois été tardive, du fait de leur caractère hybride et de la présence d'éléments extérieurs à la « culture » africaine (Bernand, Capone, Lenoir et Champion, 2001). Appréhensions tributaires d'un désir anthropologique, qui ne sont peut-être pas étrangères à la tendance inverse, plus contemporaine, consistant à particulariser la forme pentecôtiste africaine. En effet, une fois rejetée l'idée qui domina un temps le champ académique (et que l'on retrouve souvent chez les intellectuels africains), du financement américain de ces mouvements religieux, les pentecôtismes semblaient une fois pour toutes dissociés, en regard de leur origine. Malgré la lumineuse démonstration de Paul Gifford (2001) concernant la double provenance, africaine et américaine, des pratiques d'expulsion de l'occulte, du démonologique et du diabolique, la permanence des thématiques de la tradition, de la culture ou de l'imaginaire, et dans le contexte migratoire, de l'identité et de l'ethnicité traduisait une conceptualisation spécifique aux pentecôtismes africains.

Lorsque j'entamai ma thèse, je n'étais pas en mesure de véritablement étayer cette intuition, que je percevais comme une particularisation redevable du

primat accordé à la rupture, à laquelle appellent les pasteurs (vis-à-vis du péché et de la sorcellerie), et d'un moindre intérêt anthropologique pour les logiques d'alliance. Car la nouvelle naissance, qui est une alliance avec Dieu, partenaire permanent de la quotidienneté et des entreprises terrestres, annonce l'intention et la volonté d'accéder à autre chose, d'entrer dans un autre monde. Et cette dimension prenait une forme particulière dans le contexte migratoire où, un discours pro-intégration se développait au sein de ces dispositifs religieux qui, en même temps mobilisaient la sorcellerie, comme catégorie du malheur, et la moralisation des mœurs, comme modalité de rupture avec les logiques de l'échec. Il s'agissait donc de prendre en compte la façon dont les systèmes de hiérarchisation autochtone, auxquels se confrontent les migrants, faisaient sens par rapport à l'opposition dialectique du discours religieux.

Parallèlement, la transformation des dispositifs de délivrance, qui accompagne le processus d'établissement des Eglises en Europe, donnait à voir une tendance à la disparition du combat spirituel mené à même le corps dans les Eglises de réveil de Kinshasa. L'effacement de cette conflictualité corporelle, à la faveur d'une corporéité charismatique, était, en fait, le marqueur d'un déplacement du combat spirituel dans l'espace de la société dite d'accueil. Externalisation qui avait à voir avec les politiques de l'immigration, vécues comme des « parcours du combattant », et que les Eglises insèrent de façon plus globale dans un « combat pour l'intégration ».

Bref, la profondeur historique du discours religieux signifiait le caractère heuristique du contexte migratoire. Et je l'énonçais dans la formulation de départ de mon sujet de thèse: *l'immigration comme continuité actualisation du rapport colonial. Dynamique du lien social et divisions des populations congolaises autour du mouvement du réveil : les mises en formes de la mémoire*. Cette perspective était aussi favorisée par le terrain belge qui s'imposa d'emblée comme une nécessité comparative en regard de la singularité des formes migratoires qui étaient associées à l'ancienne métropole. Dès lors, deux dimensions mémorielles étaient à considérer : associée à la forme religieuse, d'une part, et à l'ancienneté de la présence congolaise en Belgique, d'autre part.

Cela étant posé, la dimension historique soulignait la situation de mon objet de recherche à l'intersection de plusieurs champs qu'il me fallait investiguer, au moins pour en saisir les enjeux : l'évangélisation coloniale, son

insertion dans un système plus global, les formes de résistance religieuse autochtones, indubitablement précurseures des Eglises au sein desquelles j'enquêtais, et enfin la sorcellerie, qu'entendaient combattre les Eglises, mais qui renvoyait à un vaste champ de recherche, et à un phénomène tout aussi contemporain, et en pleine explosion, que les pentecôtismes. L'investigation des différents champs que rassemblait ou signalait le réveil, m'amena à des « grands écarts », historiques, géographiques et disciplinaires, en dehors desquels je ne voyais pas bien de quelle manière, appréhender la richesse de cette forme religieuse. Au niveau ethnographique, c'était aussi la façon dont ce territoire religieux se recomposait qui mobilisait mon attention.

En effet, le contexte migratoire amenait à visibilité un discours religieux qui semblait faire *territoire*, au sens où il embrassait plusieurs territoires et origines. Il y avait l'Europe, société d'installation où les migrants expérimentaient, non pas la rupture escomptée avec les logiques du malheur et de l'échec, mais une continuité. Le Congo, qui n'avait plus l'exclusivité des « blocages », du péché ou du paganisme. Les traditions, naguère associées aux pratiques occultes, se révélaient avec *« la vie en Europe »*, aussi porteuses de valeurs chrétiennes. Et en dernier lieu, les Etats-Unis, territoire d'origine du pentecôtisme et modèle du *self made man*, qui apparaissaient comme un tiers identificatoire, permettant de reconfigurer dans l'espace social, les frontières d'un face-à-face postcolonial. Autrement dit, les transformations religieuses observables dans l'espace et le temps, imbriquaient de façon étroite territoire et mémoire. Et là-dessus venait se greffer la question de l'évangélisation des autochtones, annoncée ou mise en œuvre, par ces migrants-missionnaires.

Cette « mission en retour » n'a pas été contemporaine de l'implantation des Eglises mais de la prise de conscience d'une installation durable sur le territoire européen. Et pour cela, la problématisation de l'évangélisation dite à l'envers me semblait tout aussi, sinon plus, importante que l'évaluation du succès et des limites de cette entreprise. Raison pour laquelle, j'ai restitué de façon circonstanciée les données relatives à l'évangélisation ou à la conversion des autochtones, sans les rassembler dans un chapitre spécifique. Option qui s'est inscrite dans un choix plus général d'écriture : celui de suivre le terrain, les migrants et le Réveil et d'une mise en perspective théorique en aval de la restitution empirique. Enfin, autant que possible, j'ai rendu anonyme les situations

et paroles des acteurs, de façon à restituer les processus collectifs dans lesquels s'inscrivent des expressions particulières. Ce qui n'était pas possible lorsque la notoriété des pasteurs ou le caractère public des témoignages, des institutions ou des trajectoires s'y opposait.

La thèse est divisée en cinq parties que le chapitre méthodologique introduit en revenant sur le rapport d'interdépendance qui a lié le dispositif empirique, basé sur une immersion réflexive, et l'objet de recherche dont la construction processuelle est redevable. L'explicitation des modalités d'entrée et de mobilité sur le terrain sont étroitement liées à la compréhension du territoire religieux : en termes de réseaux ou de « territoires circulatoires » (Tarrius, 1993) et d' « hétérotopies » (Foucault, 1967), terme par lequel je qualifierai le monde chrétien qui s'élabore au niveau local comme transnational.

La première partie de la thèse porte sur l'implantation du christianisme au Congo, depuis l'arrivée des explorateurs, à la fin du XV^{ème,} jusqu'à l'indépendance, en 1960. Il s'agit ici d'interroger les différentes formes d'évangélisation européenne, ainsi que les modalités d'appropriation du christianisme par les autochtones dans des contextes d'explorations, de traite puis de colonisation. Les prophétismes, qui ont surgi tout au long de cette longue période, ont donné à voir des tentatives de sortie de crise à partir d'agencements religieux que reprend en partie le Réveil des années 1970. Innovations religieuses qui sont tout à la fois des contestations et des prolongements de l'entreprise d'évangélisation.

Dans une seconde partie, nous aborderons les reconfigurations du champ religieux et politico-religieux post-indépendance, marqué par une entreprise de décolonisation culturelle et religieuse à la faveur d'une formidable invention des « traditions » africaines ou bantoues, au nom de l'« authenticité ». Le mouvement de réveil, dont les premières manifestations datent des années 1970, participe de cette dynamique collective. Ce que nous mettrons en perspectives, en regard des logiques de continuité et de rupture du Réveil avec les dynamiques d'africanisation du christianisme des Eglises historiques de l'époque.

Dans la partie suivante, ce sont les composantes du réveil qui seront abordées, et plus précisément, la façon dont le territoire pentecôtiste s'est élaboré, en proximité et en opposition avec le monde de la sorcellerie. Pour cela, nous interrogerons les pratiques de délivrance mises en œuvre dans les Eglises de réveil

de Kinshasa et la différenciation progressive du Réveil en courants. Le combat spirituel, présidant à cette théologie du Salut, sera également abordé à partir des témoignages de conversion, dispositif central de la transparence de l'espace public à laquelle œuvrent les Eglises. Enfin, la mise en récit, spectaculaire, des modes d'entrée et de sortie du territoire sorcier offrira une lisibilité du système d'équivalence qu'offre la conversion pentecôtiste.

C'est dans la quatrième partie que nous nous intéresserons à l'expansion du réveil en France et en Belgique, après avoir historicisé la présence congolaise en Europe, irréductible à la forme migratoire. Deux grands axes seront développés. Celui des Eglises en tant que dispositifs communautaires affirmant l'intention et le droit de ces collectifs à la traversée des hiérarchies autochtones, tout en oeuvrant pour un ordre social que la migration affecte. Et celui des rapports entre les Eglises ou les migrants-missionnaires et le protestantisme indigène auquel est déléguée la reconnaissance de ces cultes et donc leur légalité. Nous nous focaliserons sur les recompositions religieuses qu'engage le processus d'établissement des Eglises, d'une part, et sur la venue à forme et à visibilité de revendications collectives, d'autre part. Au travers de ces différents angles d'approche, nous pourrons ainsi problématiser la question de la « mission en retour » ou de l'évangélisation dite à l'envers.

Enfin, et dans une dernière partie, ce sont les expressions politico-religieuses associées aux Eglises de réveil qui seront envisagées. Celles-ci se sont manifestées au cours de deux importantes périodes de transition politique sous des formes différentes mais en lien. Nous verrons que dans un premier temps, lors de la réouverture du pays au multipartisme (1990), les Eglises se sont données à voir comme des dispositifs de blanchiment politique. Et dans un second temps, lors de la transition (2000-06) devant conduire à des élections présidentielle, après l'assassinat de Laurent-Désiré Kabila (2001) qui avait évincé Mobutu (1997), comme des dispositifs d'ascension sociale pour les pasteurs. Le territoire sur lequel ces expressions se sont déployées, dépasse largement les frontières géographiques de le RDC, dont l'espace politico-religieux s'est vu largement recomposé en regard des territoires diasporiques. Outre, les formes de continuité territoriales que l'approche plurilocalisée du mouvement du réveil permet de saisir, nous verrons que ce sont aussi des logiques de continuité qui sont repérables dans l'opération religieuse présidant au discours sur la délivrance du

pays.

A la lecture de la thèse, on pourrait être surpris de l'apparition tardive de la question migratoire ou encore de la limitation de l'objet en regard de la place accordée à l'historicité, ou plus exactement aux différents niveaux d'historicité. Cependant, à partir du moment, où la mémoire marquée par la conflictualité, ainsi que les dynamiques missionnaires, appréhendées sous formes de « retour » ou d' « envers », étaient établies comme centrales, la migration apparaissait effectivement comme l'une des formes d'un rapport polymorphe et historique, qu'il s'agissait de pouvoir qualifier. Les parties historiques de la thèse, auraient pu s'agencer différemment, en particulier sous forme d'un *flash-back* interrogeant les logiques de continuité et de rupture avec la migration. Cela aurait peut-être rendu plus accessible, ou en tout cas, de façon plus immédiate, l'intérêt de ce recours à l'histoire. Toutefois la nécessité de contextualiser les expressions religieuses aurait à mon sens ouvert de trop larges parenthèses avec la situation migratoire. J'ai donc opté pour une restitution chronologique des évènements dont on verra qu'ils font retour sur la scène contemporaine, y compris en dehors de la structure religieuse. D'une part, dans les modalités d'objectivation des rapports belgo-congolais par la diaspora congolaise en Belgique. D'autre part, dans les formes de politisation des religieux ou de conversion des politiques qui ont marqué la récente période de transition.

Enfin, quelques précisions quant au choix des normes graphiques. J'ai quasi systématiquement pour ne pas exclusivement écrit avec une majuscule le mot « Eglise ». L'Eglise d'une manière générale ne revêt pas de caractère sacré dans le monde protestant, et dans ces milieux charismatiques insistant sur la descente de l'Esprit Saint, c'est la réunion de quelques chrétiens qui autorise la transcendance et fait l'Eglise. Dans la restitution de la *spiritual warfare*, « bible » et « sorcellerie » sont souvent écrits avec des majuscules, ce que j'ai parfois repris pour souligner les entités ou le caractère sacré associés à ces univers religieux. J'ai aussi, de façon contestable, repris la dissociation entre le « Dieu » chrétien et les « dieux » païens, on pourra y voir, une certaine ambiguïté du savoir anthropologique reproduisant, voire légitimant la différenciation prévalant dans l'espace religieux.

Enfin, j'ai établi une bibliographie thématique reprenant les références mentionnées dans la thèse. Cependant, quelques auteurs ne sont mentionnés qu'en

bibliographie, on ne les trouvera donc pas dans le texte, n’ayant pas souhaité jouer au puzzle avec des références qui avaient nourri, à un moment ou à un autre, ma recherche, sans pour autant venir appuyer telle ou autre assertion.

La construction de l’objet par le terrain

1. Entrer sur le terrain

« Il y a une sœur, elle n'était pas chrétienne, elle était païenne, à l'époque. Ça s'est passé dans une de nos régions au Congo Kinshasa. La fille à l'époque avait trois, quatre ans. Sa grand-mère l'emmenait avec elle aux champs, mais cette grand- mère était une sorcière. A l'âge de trois ou quatre ans, sa grand-mère lui fit avaler un petit serpent (murmures dans l'assemblée). La fille grandissait, elle ne savait rien, mais elle était très belle, très, très, très belle. Après un moment, elle devait se marier. Quand elle devait se marier, la nuit de noces, le matin, elle était sortie pour donner la nouvelle que, son mari était mort (murmures dans l'assemblée). Après quelques temps, comme elle avait très honte, elle a quitté ce village, pour aller dans un autre village. Elle a rencontré un autre homme, elle s'est remariée. La nuit de noces, elle était sortie donner la même nouvelle : son mari était mort (murmures dans l'assemblée). Elle est partie dans un autre village. Gloire à Dieu, pour cette fois-ci, il y avait une Eglise évangélique au sein de ce village. Un frère en Christ, un homme chrétien lui avait demandé la main, la sœur avait accepté. Mais la nouvelle s'était déjà répandue, on a même dit au frère « Hé toi ! Tu acceptes cette sœur pour épouse, tu ne crois pas que tu cherches la mort dans ta vie ?» (murmures et affirmations dans l'assemblée). Le frère avait répondu « non, moi je suis convaincu par le Seigneur que, cette femme est la mienne, je vais la prendre. Tout s'est bien passé, la nuit de noces, le frère a dit à la sœur : « nous sommes des enfants de Dieu, nous sommes des chrétiens, je souhaiterais que, avant qu'on puisse s'accoupler, on prie notre Dieu, que Dieu soit avec nous, que la présence de Dieu soit avec nous ». Quand ils ont commencé à prier, quand le frère a commencé à prier, la sœur est tombée (murmures dans l'assemblée). Quand elle est tombée, une voix a commencé à parler en elle, « je suis sa grand-mère. Qu'y a-t-il entre toi et moi?». Le frère a continué à prier, C'est ce serpent qui tuait tous les hommes lors de la nuit de noces! Le frère a cherché un bâton et a tué le serpent. Et le matin, comme l'histoire était connue par tout le monde, les gens entendaient que (rire général)… Mais ce jour là, au lieu que la femme sorte, ils ont vu le frère sortir avec le serpent à la main. Cette sœur a été délivrée frères et soeurs! Dieu est grand! Dieu est puissant! (…) Même si vous êtes maudits, mais si vous donnez votre vie à Jésus, si vous croyez de tout votre cœur que Jésus est là pour vous délivrer de vos abrogies (sic), la sœur a été abrogée ! Nous ne prions pas un Dieu mort, mais nous prions un Dieu vrai! Un Dieu réel! Un Dieu puissant ! Un Dieu qui se manifeste (Amen[1] !!!) ».

Ce dimanche de mars 2003, dans une Eglise d'origine congolaise (RDC) implantée dans le sud-ouest de la France depuis le début des années 1980 et tout récemment affiliée aux Assemblées de Dieu de France, a lieu cette prédication sur le thème de la malédiction devant une assemblée d'une centaine de personnes. Comme chaque dimanche, hommes, femmes et enfants se sont mis sur leur « 31 » pour se rendre au culte, afin de « louer » et d'« adorer » le Seigneur et pour écouter la parole de Dieu. Ces chrétiens pentecôtistes et d'origine africaine ont « rendez-vous avec leur Dieu» dans des préfabriqués reconvertis en temple protestant, situés en périphérie de la ville de Toulouse. Cette semaine là, l'Eglise organise un séminaire qu'anime un Pasteur récemment

[1] Les parenthèses viennent signifier la réaction de l'assemblée.

arrivé du Congo et coopté par l'équipe dirigeante. L'extrait ci-dessus annonce les grands principes de l'évangélisation qu'il va développer: la nécessité de se convertir et de marcher selon Christ et non pas seulement de venir le dimanche à l'Eglise. Car il s'agit de suivre la morale chrétienne pour être sauvé et protégé des démons mais également pour voir sa vie transformée par l'intervention de Dieu, pour embrasser une vie de réussite. La prédication qui inaugure cette semaine thématique est un récit de possession et de délivrance, particulièrement emblématique de « l'opposition dialectique entre bible et sorcellerie » (Corten et Mary, 2000) qui préside aux Eglises issues du réveil congolais. Et plus généralement aux pentecôtismes lesquels, depuis les années 70 ont explosé en Afrique subsaharienne. Et pas seulement cela, car par la situation même de son énonciation, ce récit des origines, situé dans une de « nos régions du Congo Kinshasa », et à l'adresse de Congolais et Africains vivant en Europe, amène à visibilité un discours religieux qui fait *territoire*. Au sens d'un territoire religieux embrassant une pluralité de territoires qui font mémoire. Entre local et global, ce dispositif religieux élaboré au travers des migrations, développe un discours pro-intégration majeur, en même temps, qu'il participe d'un vaste mouvement de globalisation religieuse que l'on réfère à la mouvance pentecôtiste et évangélique. De fait l'Eglise issue des migrations congolaises constitue un marqueur de l'avancée de l'« oeuvre missionnaire ».

1.1. L'Eglise, bête noire du collectif de lutte contre le sida

Lorsque j'ai entendu parler pour la première fois de cette Eglise, celle-ci me fut désignée comme une « secte ». J'effectuais alors une recherche, dans le cadre de ma maîtrise[2], sur les stratégies de prévention, individuelles et collectives, des femmes confrontées au VIH, à partir du « Collectif des Associations africaines de Toulouse et Midi-Pyrénées de lutte contre le Sida ». Parmi la dizaine d'associations africaines représentées, c'était surtout celles des Angolais, des Congolais du Congo-Brazzaville, et des Congolais du Congo-Kinshasa qui étaient engagées au niveau collectif[3]. La CCT (« la Communauté des Congolais (RDC) de Toulouse ») se distinguait tout particulièrement par sa capacité de mobilisation

[2] *Mobilisations individuelles et collectives de Femmes d'Afrique confrontées au sida. Prolégomènes à une ethnographie des rapports sociaux de sexe*, Maîtrise de sociologie, mémoire de maîtrise de sociologie, Université Toulouse le Mirail, 2002-03

[3] Les autres ayant des représentants, mais dont le relais n'a pas la même portée

du fait de son « poids » et des réseaux associatifs (formels et informels) préexistant à la plateforme. Ce qui favorisait une diffusion efficace des informations et des actions de prévention. C'est donc par ce biais et dans cette dynamique que je me suis retrouvée « intégrée » dans des espaces-temps communautaires, qui débordaient largement l'espace formel de l'associatif. Limité par le secret entourant la maladie, le « Collectif » permettait difficilement de saisir l'ensemble des formes de solidarité qui se développaient au sein des associations communautaires et de sociabilités afférentes[4]. C'est donc grâce à des informateurs « alliés » de la recherche et inscrits dans ces différents milieux, que j'ai pu élargir mon champ d'enquête. La facilité avec laquelle je me suis déplacée dans ces différents milieux avait à voir avec l'accueil des Congolais vis-à-vis de l'étranger lequel, s'il contrastait de façon honteuse avec celui qui était réservé à ces mêmes populations dans la société de la chercheure, renvoyait surtout à une conception de l'altérité plus large, et propre à la culture d'origine de ces collectifs. En effet, « la » culture congolaise renvoie à une définition de l'identité (nationale) intrinsèquement plurielle et qui ne peut être pensée en dehors de l'altérité. Le Congo compte non seulement près de 450 ethnies et tribus et quatre langues nationales (lingala, kikongo, swahili, tshiluba) mais accueille de longue date sur son territoire différentes populations et migrations, en raison des richesses de ses sols et sous-sols et de son vaste espace. Et dans ce questionnement des migrations congolaises en Europe, il apparaissait en filigrane que des migrations économiques (africaines, asiatiques, européennes, canadiennes ou encore américaines etc.), n'étaient pas sans rapport avec la situation socioéconomique de la RDC et par extension avec la venue de ces « immigré-es congolais-es ». D'un point de vue empirique, cette dialectique identité/altérité se traduisit par un accueil dont la générosité facilita incontestablement l'avancement de mes investigations au sein des différents milieux congolais que je fréquentais.

Et les *mabalas* ou mariages (coutumiers avec la cérémonie de dot et de pré-dot, civils, religieux), les *matangas* ou deuils (assistance à la personne

[4] N'étant pas « comptabilisées » ou « revendiquées » comme activités du Collectif, certaines prises en charge notamment par les femmes étaient pourtant identifiables (relais pour préparer à manger faire les courses, accompagner à l'hôpital etc.) et significatives d'une distinction selon les malades du sida bien plus en fonction des modes de contamination ou de la contamination intentionnelle, que de la maladie en tant que telle.

éprouvée jusqu'à l'enterrement du défunt, même lorsqu'il a lieu en RDC), les fêtes ou encore les messes de renouveau charismatique et enfin les Eglises de réveil, s'avéraient incomparablement plus instructifs, que les réunions ou actions de prévention « officielles ». En privilégiant une approche ethnographique qui sortait du cadre désigné des actions de prévention (primaire et secondaire), j'entendis après plusieurs mois d'investigations, parler des « sectes » qui faisaient obstruction aux actions de prévention menées par le « Collectif ». L'opposition à l'usage du préservatif et l'incitation à l'arrêt des traitements par la promesse d'une guérison miraculeuse, revenaient régulièrement dans les discussions. De fait, ces « sectes » étaient paradoxalement désignées comme les lieux par excellence de la visibilité des « malades » puisque ceux-ci s'y *« cachaient pour qu'on leur fasse la délivrance »*. Dans la « section femme » de la CCT, plusieurs membres s'avéraient fréquenter ces Eglises et je leur manifestai mon intérêt. Je fus alors invitée dans deux de ces groupes: CIFMC, le ministère pour le combat spirituel, formé, à la suite d'une vision de Mama Olangi[5] et l'Eglise dont il est ci-dessus question, dont le Pasteur Anatole avait été alors autoproclamé, depuis le Congo. Plusieurs informateurs et comparses[6], inquiets que je sois « manipulée » et prise par ces groupes dits « sectaires »[7], m'adressèrent alors nombre de mises en garde en insistant fortement sur la nécessité de ne pas dire que j'enquêtais, *« s'ils voient que tu n'es pas avec eux, ils vont se fermer »*. Ce qui trouva un écho sans ambiguïté chez l'informatrice que je sollicitai pour aller au culte de CIFMC, laquelle, en acquiesçant, me précisa *« si c'est pour tes recherches, c'est pas la peine »*. Après avoir suivi deux, trois cultes dans chaque groupe, je devais reconnaître qu'il allait être compliqué d'enquêter au sein de ces deux mouvements religieux, en même temps. D'une part, parce, que les cultes avaient lieu aux mêmes moments, et d'autre part, parce que ce double engagement à titre « personnel » ne faisait pas très sérieux : *« ça va faire désordre si on te voit aux deux »*. Ce qui ne tarda effectivement pas à se confirmer, lorsque par téléphone, la

[5] CIFMC (communauté internationale des femmes messagères de christ) a un statut à part dans le mouvement du Réveil. Il s'agit d'un ministère de combat spirituel et non d'une Eglise. Et en cela, CIFMC, on le verra tend à être associé à une secte par les Eglises de réveil.
[6] Emprunt du terme à Alain TARRIUS référant aux alliés de la recherche
[7] Je précise que les fidèles n'évoluent pas en dehors de la communauté, du fait de leur territorialisation, de la pluralité de milieux fréquentés, ou encore de leurs engagements associatifs et communautaires parallèles. La sphère privée des responsables religieux n'étant pas exempte de surveillances et de débats ou critiques dans les interstices de l'espace public…

« maman »[8] qui m'avait invitée à son baptême dans l'Eglise pentecôtiste me glissa dans la conversation *« Mama Sarah , mon Frère m'a dit qu'il t'avait vu à CIFMC, j'ai dit, non c'est pas possible, Mama Sarah ne part pas là-bas »*, d'un « là-bas » dédaigneux et alors même que je ne connaissais pas son frère…Bref, je décidai de me focaliser sur l'Assemblée de Dieu, dont les nombreuses sociabilités déjà établies dans le civil, à travers la CCT[9], m'apparaissaient comme une possibilité de maintenir une présence au dedans et au dehors, et donc une approche contextualisée de ce dispositif religieux qui mobilisait de façon spectaculaire les populations congolaises tout en générant d'importantes divisions au sein de ces groupes[10].

La question du sida devenait alors secondaire[11] au sens où elle permettait d'éprouver ce « paradigme de la guérison divine » (Tonda, 2002a) et constituait avant tout une entrée susceptible de questionner cet espace-temps communautaire et religieux. Par contre, les conflits, perceptibles au travers des politiques de prévention au VIH, n'étaient *in fine* qu'une manifestation parmi tant d'autres des divisions générées par ces Eglises au travers des transformations, individuelles, sociales et politiques, auxquelles les responsables religieux exhortaient les fidèles. Et la conflictualité se donnait véritablement à voir comme une thématique transversale à ces mouvements religieux, dont j'apprendrais plus tard le nombre important en Europe. Intelligible autour de la question du sida, des femmes, de la santé, du mariage, de la famille, de l'argent, de la laïcité et de la politique, la conflictualité l'était aussi dans la structure même du discours religieux qui opposait monde chrétien à monde païen et occulte.

Je suis restée pendant un an dans cette Eglise dont la monographie fit

[8] « Mama » et « Maman, » voire « Mère » sont de façon interchangeable utilisés lorsqu'on s'adresse à une femme (petite fille, mère ou non, femme âgée) avec respect. Pour les hommes, l'équivalent est « Papa » et pour les plus âgées « Vieux ». Lorsqu'on s'adresse à quelqu'un d'un peu plus âgé que soi on peut aussi dire « yaya », si on s'adresse à un plus jeune « petit », ou de façon plus affectueuse « mon fils », « ma fille ». Seules des personnes de la même génération peuvent s'appeler directement par leurs prénoms sans manquer de respect. Ces appellations situent les individus les uns par rapport aux autres, plus que par rapport à une échelle d'âge fixe. Ainsi une même personne peut être appelée à la fois « Vieux » et Petit » selon l'interlocuteur qui s'adresse à lui.

[9] Dont les activités principales concernent les cotisations pour le rapatriement des corps et les *matanga* etc

[10] Dans la ville, on comptait six autres Eglises, dont une, issue de scission avec cette Eglise et qui s'était à nouveau scindée. Egalement quelques groupes de prière à la maison.

[11] Même si on me présentait souvent comme celle qui nous aide par rapport au sida, qui nous suit dans les associations ou encore la sociologue.

l'objet de mon DEA (2003-04)[12]. Il en ressortait des logiques migratoires antérieures à l'Europe par la présence importante de Congolais qui avaient un lien avec l'Angola (pour plus de la moitié des membres). Egalement des enjeux forts autour de ma présence et de mon intégration en tant qu'autochtone[13]. Introduite par deux « sœurs en Christ », l'une m'ayant invitée à une campagne d'évangélisation, et l'autre à son baptême, mon accueil fut l'objet de beaucoup d'attention. A la fin du premier culte auquel j'assistai[14], je me présenta au moment de « l'accueil des nouveaux venus » en référence à ma posture de recherche sur la thématique du sida au sein des milieux migrants congolais et angolais (j'étais alors en fin de maîtrise).

Dans l'expectative, je « n'osai » pas préciser que ma présence dans l'Eglise relevait de l'intérêt scientifique. Par ailleurs, au cours de cette même année (début 2004), je procédai à un emménagement en « cité », à Bagatelle. Le fait d'habiter au centre ville constituait une extériorité par rapport à la dynamique de ces collectifs dont la majorité pour ne pas dire la totalité vivait en collectif d'habitats sociaux[15] et il m'apparaissait que, de l'extérieur, je ne pouvais pas comprendre « certaines choses ». Bien que cet emménagement procédât d'un choix[16], voire d'une extravagance (*« toi tu veux venir habiter là alors que nous on veut en partir ? »*) qui se distinguait de la contrainte faisant règle pour ces collectifs, ce déplacement favorisa un rapprochement social. Mon « intégration »

[12] *Le Pasteur était au noir…Mobilité d'un dispositif religieux et logiques migratoires de collectifs de migrants congolais et angolais*, DEA de sociologie, sous la direction d'Alain Tarrius, Université Toulouse le Mirail, 2003-04

[13] Il s'agit surtout des migrations avec le nord de l'Angola (faisant partie de l'ancien Royaume kongo). Des migrations angolaises vers le Congo ont eu lieu après l'Indépendance du Congo (1960), alors que l'Angola était toujours colonisé par le Portugal (jusqu'en 1975). Certains sont rentrés à l'Indépendance, lorsqu'en 1975, le gouvernement appela au retour tous les expatriés pour la construction du pays. Ces flux furent accentués avec la détérioration de la situation du Congo Zaïre et un certain nombre de Congolais se greffèrent au retour des Angolais.

[14] Dans les Eglises congolaises qu'elles soient indépendantes, reconnues par l'Etat, affiliées ou non aux réseaux protestants autochtones, la structure du culte suit toujours le même enchaînement temporel, sur lequel je reviendrai, et se termine par « l'accueil de ceux qui sont là pour la première fois », auxquels on demande de se présenter, de dire où ils habitent et comment ils ont connu l'Eglise avant de les accueillir. Plusieurs membres peuvent venir spontanément saluer, embrasser. Dans certains cas, les nouveaux venus sont invités à se déplacer dans une salle à part, afin de faire plus ample connaissance avec l'Eglise.

[15] Ceux étant arrivé en France depuis les années 80 ayant de façon significative amorcé un déplacement en dehors de ces zones de concentration des « immigrés », par l'accession notamment à la propriété d'une habitation indépendante, de type villa ou l'entreprise de sa construction.

[16] Et d'une certaine « chance » puisqu'en quelques mois, un appartement m'était délivré, en raison de quotas attribué aux étudiants, dilués dans les HLM classiques.

n'était plus seulement liée aux pratiques sociales et culturelles définissant des sociabilités et l'appartenance à un groupe, mais également au fait de *« comprendre ce que nous vivons »*. Devenant habitante de la cité, j'éprouvais effectivement au quotidien la singularité de ces territorialités dans la ville sur le mode de la périphérie.

A la fin de cette année (octobre 2004), j'informai les responsables de mon départ pour la Belgique, et plus précisément pour Bruxelles, qui m'était décrit comme un incontournable de la présence congolaise en Europe, le lieu où se trouvait « Matonge » et « l'élite ». J'allais en fait, y résider durant tout le temps de ma thèse, avec des déplacements (en France puis à Kinshasa). La proximité avec les autres capitales européennes, favorisait une circulation des Congolais à Bruxelles, confortant la singularité du rapport belgo-congolais en raison d'une historicité qui ne me fut perceptible qu'à partir du moment où je m'installai en Belgique. Par ailleurs, j'inscrivais cette recherche dans une double appartenance institutionnelle[17], bénéficiant d'une co-direction, entre Alain Tarrius qui m'avait suivie depuis la fin de la maîtrise à l'université de Toulouse le Mirail et Albert Bastenier à l'université catholique de Louvain- la- Neuve. Cependant, au moment, où je me décidai à partir, c'était dans l'idée d'un bref séjour. Les responsables de l'Assemblée De Dieu (ADD) toulousaine m'ouvrirent leur réseau en me remettant une « lettre de recommandation » à l'intention d'un Pasteur dont l'Eglise était située à Bruxelles : *«c'est important de ne pas rester sans Eglise»*. L'objet de cette lettre dont l'enveloppe non cachetée me permit de prendre connaissance, concernait la continuité de mon « encadrement spirituel » et suggérait d'envisager un baptême… Je saurai plus tard que ce Pasteur n'était pas particulièrement lié à cette Eglise toulousaine, mais qu'il faisait partie de leur « réseau ». Les responsables toulousains avaient connu le Pasteur (que j'appellerai) Jérémie en Europe et l'avaient invité quelques mois auparavant à prêcher. Sa prédication les avait « touchés ». C'est ainsi qu'ils pensèrent à lui lorsque je leur demandai de me « conseiller » une (ou plusieurs) Eglise(s). Bien que cela n'ait pas été évoqué, ce Pasteur était Congolais (né au Congo), d'origine et de nationalité angolaise, comme les responsables de l'Eglise de Toulouse. Enfin, d'autres adresses et contacts me furent donnés par les fidèles ainsi que quelques commissions à

[17] Dans le cadre d'une cotutelle de thèse internationale.

transmettre, comme une bague à déposer dans l'une des nombreuses bijouteries du quartier congolais à Bruxelles, *Matonge*.

Située à Bruxelles, l'Eglise du Pasteur Jérémie comptait à peine 50 membres et avait vu son nombre récemment réduit de façon significative pour des raisons qui, tout en restant obscures, avaient à voir avec la personnalité multiple du Pasteur. Dans sa carrière de « Pasteur et d'homme d'affaires », comme il me le précisa, l'homme d'affaire avait pris le pas sur ses « obligations » de « berger » vis-à-vis des fidèles. A mon arrivée, il me « coopta » sur un tout autre mode que les responsables toulousains. Bien que participant aux cultes dominicaux et aux activités de l'Eglise, c'était surtout dans les démarches personnelles du responsable que je menais l'essentiel de mes investigations, l'accompagnant dans ses déplacements au sein d'autres Eglises, auprès d'autres Pasteurs, dans des séminaires et campagnes d'évangélisation, en Belgique et à l'étranger ou encore dans ses tentatives d'intégration des réseaux évangéliques belge et hollandais. C'est dans ce cadre qu'il fut amené à suivre une formation de « missiologie », à laquelle il m'inscrivit, à l'institut biblique d'une des toutes premières Eglises congolaises implantées en Europe (2005). Par l'intermédiaire de son Pasteur responsable, j'entrai alors dans une phase plus globale et « quantitative » visant à saisir les différentes dynamiques qui traversaient ce paysage religieux. A la systématisation des entretiens avec les Pasteurs auprès desquels il me recommandait, correspondaient des périodes d'immersion plus brèves au sein des Eglises : à Bruxelles, Paris, puis Kinshasa (2005-08). Mon objet devenait aussi plus précis et de façon ambitieuse, j'envisageais de restituer l'émergence du réveil depuis Kinshasa et son expansion en Europe à partir d'une approche comparée de l'implantation des Eglises en Belgique et en France[18].

1.2. Une *mundele* (blanche) dans l'Eglise

Extrait de journal de terrain- *Octobre 2002- Après plusieurs semaines de présence au culte de l'ADD toulousaine, je me « risque » un soir à aller à l'une des cellules de prières (aussi appelée cellule d'intercession) qui se déroule en semaine, par quartiers. Je me rends à celle qui relève de mon lieu de résidence, chez la sœur Mayele. Par un*

[18] J'envisageais aussi une approche comparative avec Londres, mais l'absence de financement ne me le permit pas.

jeu de coïncidences, c'est aussi chez elle qu'avait eu lieu la toute première réunion de la CTT à laquelle j'avais participé, un an plus tôt. Le salon était alors envahie de femmes qui avaient tenu de façon très animée la réunion, laquelle s'était rituellement terminée par un festin de mets congolais. La présidente de l'association (qui par la suite, m'invita à son baptême) y avait fait une remarquable démonstration du port du préservatif féminin à l'aide d'une petite bouteille de « panaché », suite à l'essai peu concluant d'une des adhérentes qui avait provoqué l'hilarité générale en rapportant l'énervement de son mari. Aujourd'hui, l'ambiance est plus austère, nous sommes une dizaine, assis dans la salle à manger, autour de la table, présidée par un Ancien[19], frère Augustin et le Pasteur récemment arrivé de Kinshasa, le pasteur Jean. L'intercession reprend de façon minimaliste la structure du culte (pendant 1h30-2h), avec une prière d'ouverture à par laquelle on remet ce moment entre les mains du Seigneur, l'étude Biblique, l'accueil des nouveaux venus, l'intercession où l'on prie collectivement pour des situations individuelles, puis la prière du retour. Le frère Augustin, va me désigner pour effectuer cette prière. Appréhendant avec une grande anxiété cette situation pourtant inévitable depuis que j'avais mis les pieds dans l'Eglise, j'avais commencé à intérioriser des structures de prières, des formules, qui me furent d'un grand secours. A la sortie, le Frère Augustin et le Pasteur Jean viennent vers moi et me disent « Sœur Sarah, on aimerait venir te voir chez toi, bon c'est vrai, c'est la première fois, mais on aimerait quand même venir te voir ». Non sans trouble, je réponds avec chaleur à cette proposition et me mets à leur disposition. Quelques semaines passent, ils semblent attendre que je fixe une date, avant que ne soit concrétisé le rendez-vous, que j'appréhende avec une grande fébrilité[20]. Face à ce terrain qui s'ouvre, voire qui s'impose à moi, je me sens dépassée et passablement démunie, pour plusieurs raisons dont celle de la reprise du mouvement missionnaire que j'appréhende de façon relativement floue mais qui réveille en moi une certaine réticence anticléricale.

Lors des prêches, les hommes de Dieu ne cessent de réitérer l'insuffisance de l'investissement des fidèles dans leur vie de chrétien: pas assez de « baptisés », pas assez de « temps », pas assez

[19] Ancien ne réfère pas à l'âge biologique mais à l'âge dans la vie en Christ et plus précisément de l'Eglise. Il fait partie de l'équipe qui a implanté l'Eglise dirigée par le Pasteur Henri.

[20] Situation qui déjà dénote avec les *habitus* congolais, où de toutes façons, on peut passer chez les uns et les autres à l'improviste et où étant plus jeune qu'eux, ils auraient d'autant plus pu faire acte d'autorité, et venir sans attendre mon aval.

« d'argent ». Comment vais-je pouvoir justifier ma présence hebdomadaire au culte et mon intérêt si je refuse de me soumettre aux règles de ce dispositif religieux? Je sens qu'il va me falloir sortir de la confortable position d'observatrice, tout en sachant que se posera la question de mon adhésion. Ne pas adhérer revient à refuser d'être sauvé. En même temps, l'idée d'une conversion de circonstance m'apparaît intenable en regard de l'engagement prosélyte qui semble être de rigueur. Reste toujours la possibilité de mettre en avant mon statut de chercheur. Mais la revendication de cette extériorité favorisera-t-elle vraiment la compréhension de l'objet ? Ou engendrera-t-elle par effet de miroir une posture des plus formelles ?

A tort ou à raison, le risque de voir cette immersion interrompue si je laissais percevoir un désaccord ou une distance (tel que cela m'avait été annoncé en amont de mon entrée dans l'Eglise et tel que le discours normatif produit dans l'Eglise le laissait entendre), a un effet paralysant que je ne dépasserais qu'après plusieurs mois. Durant cette période, les temporalités relatives à ma direction universitaire me sont absolument vitales pour traverser l'extrême inconfort de cette situation, sans l'éviter. D'autant qu'il s'agissait effectivement d'une situation d'évangélisation. Ce déplacement du lieu de l'observation et de l'espace religieux dans mon espace privé, qui somme toute ne sera que ponctuel, n'en redéfinit pas moins les limites de ce qui fait le « terrain », à partir d'un cadre d'observation et de normes autres que ceux fixés par le chercheur. La raison qui justifie la venue de ces responsables chez moi, pratique ordinaire de ces évangélistes, est de savoir quelles *« transformations spirituelles »* j'ai éprouvées depuis que je fréquente leur Eglise. Puis, si j'accepte *« de recevoir Christ dans mon cœur et dans ma vie »*, pour mon Salut. Le malaise avec lequel j'accueille cette question est à la mesure de l'anticipation, qui me projette déjà dans l'exigence des sollicitations religieuses : rituelles avec le baptême et l'acte de témoignage, mais aussi économiques, avec l'acquittement de la dîme. Je participe déjà le dimanche aux offrandes (qui sont publiques). J'accepte néanmoins de *« recevoir le Seigneur Jésus-Christ dans mon cœur et dans ma vie »*, tout en leur faisant part de mes limites et notamment de ma difficulté à adopter une posture de croyante en regard de mes réticences à l'égard du christianisme et en particulier du catholicisme que j'évoque d'un point de vue historique simplificateur. A partir

de ces hésitations et doutes que je ne parviens de toutes façons pas à dissimuler, et qu'ils comprennent, y étant régulièrement confrontés, je les questionne à mon tour sur l'Eglise, comme pour mieux connaître ce dans quoi, je suis invitée à entrer. Cette rencontre va durer quatre heures et ouvrir, une fois mon accord donné, une discussion moins formelle où le Pasteur me racontera à son tour son malaise la première fois que, lui aussi dût prier. Et comment, il menaça ensuite l'adorateur de partir en courant, si celui-ci recommençait à le désigner. Je leur avais effectivement expliqué ma difficulté à prier à voix haute dans l'Eglise (à l'instar d'un référentiel catholique). Ils m'avaient alors répondu avoir été très surpris lorsque j'avais prié à la « cellule », car j'avais *« vraiment bien prié »*. Durant le temps d'observation, qui succéda à cette rencontre, je constatai que l'on ne me disait plus systématiquement *« que Dieu te bénisse »* et que plusieurs conversations téléphoniques avec ces responsables laissaient un vide, me laissant l'initiative du registre de la relation. Comme s'il s'agissait de favoriser avant tout ma présence dans la « maison du Seigneur » ou encore « mon intégration » dans l'Eglise : *« Ha sœur Sarah, vraiment Dieu va beaucoup t'utiliser »* comme me disait le Pasteur. Les responsables s'intéressaient à mon travail, à mon fils (qui m'accompagnait souvent à l'Eglise), et l'on me demandait régulièrement si je lisais un peu ma Bible, de temps en temps. On me faisait aussi remarquer mes absences plus ou moins sur le mode de l'humour et souvent, on s'informait de mon éventuel départ pour le Congo, pour voir si nos voyages pourraient coïncider… Quelques semaines après la venue des responsables à mon domicile, je rencontrai à nouveau l'Ancien, mais cette fois-ci, à mon initiative et à partir de ma position de sociologue pour l'interviewer sur sa trajectoire migratoire. L'entretien terminé, et alors que nous parlions à bâtons rompus, je lui demandai « *comment on devient membre de l'Eglise ? »*. En riant, il me répondit *« mais tu es déjà membre, membre pas officiellement, il faut être baptisé et avoir la carte, mais tu es membre, on te compte parmi nos membres »*. En acceptant de « recevoir Christ comme Seigneur et Sauveur », j'avais donc été cooptée, sans que la question de mon baptême, de la dîme, du témoignage de ma conversion ou encore de ma carte de membre ne m'ait été, ni par la suite, une seule fois posée.

Quatre ans après avoir « quitté » cette Eglise, et alors que j'étais à Kinshasa pour compléter mes données de terrain, ce même frère m'informait que

le frère Evariste était aussi à « Kin[21] » quelques semaines, pour affaires. Le frère Evariste est également un Ancien de l'Eglise toulousaine, dont les responsables (Anciens, Diacres et Pasteur) se connaissent depuis le Congo. Fin des années 1970, début des années 1980, ils étaient en effet, déjà actifs dans l'expansion du Réveil. Et après avoir initié un groupe de renouveau dans leur quartier, ils avaient implanté plusieurs Eglises, certains à Kinshasa, d'autres en Angola. Lorsque je retrouve le frère Evariste à Kinshasa, il m'emmène dans l'Eglise « d'origine » de l'ADD toulousaine. Située dans un quartier populaire, l'Eglise « Tempête apaisée » est installée dans une petite parcelle, seul le pupitre posé à même la dalle, fait office d'autel entre l'assemblée et les responsables. Le groupe de musique est en retrait, à gauche de l'autel. Une bâche jaune orange tendue à partir de quelques poteaux en bois, fait office de plafond, rafistolée à l'aide de quelques pagnes. Une lumière tamisée éclaire l'Eglise, ne filtrant que superficiellement une chaleur tropicale. Venant d'Europe, nous avons l'honneur d'être assis derrière l'autel avec les Pasteurs et Diacres. Tout le culte se déroule en lingala. Et un diacre me traduit les mots que je ne comprends pas, malgré la familiarité acquise dans cette langue au fil des années précédentes. Nous nous installons après avoir salué les responsables. La louange et l'adoration ont déjà commencé. Puis vient la prédication, les annonces et enfin la présentation des invités. Le Pasteur Paul me présente puis le frère Evariste, qui prend la parole. Il donne des nouvelles de l'Eglise de Toulouse et bénit l'assemblée. Puis il ajoute, avant de m'inviter sur l'autel,

> « Je voudrais vous présenter une sœur en Christ qui prie chez nous à Toulouse (Alléluia), c'est la sœur Sarah, elle nous a suivis depuis plusieurs années, c'est une sœur vraiment convertie, vraiment convertie. En tout cas elle a vraiment un bon témoignage, etc. ».

Bien que dans les Eglises de Kinshasa, j'ai été systématiquement présentée (comme en Europe) et souvent invitée sur la scène à témoigner, je suis ici, tout simplement stupéfaite d'être présentée comme une sœur « vraiment convertie », mais n'ai pas vraiment le temps de m'attarder sur cet étonnement sociologique puisque déjà, les orateurs m'invitent à me lever et à venir témoigner. Tandis que je me lève, la foule accueille la « sœur Sarah » à grand renfort d'acclamations, de

[21] Diminutif usuel de Kinshasa.

cris et *bilolo*[22]. Je prends le micro et après une brève introduction en lingala, je fais le récit de mon « témoignage » en français. J'opte pour un récit de conversion-adhésion que j'oriente dans la rencontre avec l'Eglise de Toulouse qui fut la première en Europe au sein de laquelle je devais mener mes investigations.

La référence à ma place de chercheur ne peut satisfaire le frère Evariste en ce qu'elle introduit une asymétrie (Blanc/Noir, migrants/autochtone, Congolais/Européen) là où ma désignation comme « Sœur en Christ » annule précisément toutes formes de frontières. L'offre du réveil, ou du pentecôtisme de la vague des années 70, est en effet celle de la toute potentialité de l'individu par l'alliance avec le divin, annihilant nécessairement toute autre frontière que celle séparant les chrétiens des païens. Ce que ma présence en tant que *mundele* (blanche) vient mettre en scène dans l'espace-temps du culte, tout en signalant la réussite de l'Eglise toulousaine et des Congolais vivant en « Europe ». En outre, alors que *visa ya Poto* (le visa pour l'Europe) est généralement une forme majeure de la bénédiction divine, j'avais « gaffé » à mon arrivée en répondant à un Diacre que l'Europe n'avait rien d'extraordinaire ; ce qui ne semblait pas avoir plu au frère Evariste, dont je m'aperçus par la suite qu'il s'attachait à afficher des marqueurs de distinction, témoignant de la réussite associée à la vie en Europe. Bref, appréciant de façon flottante ces différents paramètres, j'ajoute à mon témoignage que c'est grâce à leur Eglise sœur implantée à Toulouse, que j'ai compris *« l'importance des Eglises congolaises en Europe »*, non seulement *« nombreuses »* mais qui effectuent un *« travail extraordinaire en Europe »* en termes *« d'évangélisation »* et *« d'intégration »*, pour reprendre le terme cher aux Eglises. J'insiste également sur le fait que ma circulation au sein des Eglises implantées en France et en Belgique a été favorisée par cette Eglise. Mon témoignage suscite l'enthousiasme.

Après le culte, un repas est donné en mon honneur avec au menu du *fumbua*[23], malgré le fait que l'Eglise soit manifestement pauvre et en jeûne jusqu'à la fin de la semaine. A la fin du repas que je partage donc avec l'Ancien, en présence des responsables de l'Eglise qui, eux aussi jeûnent, la maman qui a

[22] Le *bilolo* désigne le son que font généralement les femmes dans des moments festifs et d'acclamation, celui-ci se fait par un cri strident, scandé par le mouvement rapide de la langue sur le palais.
[23]Feuilles préparées avec une sauce à base d'arachide.

préparé, invite les jeunes à profiter de ma présence pour poser toutes les questions qu'ils ont à cœur, au sujet de l'Europe. D'abord timides et révérencieux, les propos deviennent après quelques minutes plus détendus et je me risque à leur demander ce qui les attire « tant » dans l'Europe. Le plus jeune (qui devait avoir dans les 13-14 ans) répond en prolongeant avec détermination les propos hésitants de ses « aînés » (que je situerais dans la tranche d'âge des 16 à 24 ans). Il évoque le pillage organisé et de longue date en RDC, en raison de ses fabuleuses richesses, l'absence de stratégie nationale pour y opposer une véritable résistance et la permanence d'une « politique du ventre »[24]. Les aînés acquiescent face à ce discours qui est, à l'identique, celui que j'entends au sein des populations congolaises en Europe.

Par la suite, et après le départ du frère Evariste, je rencontre à deux reprises, et à leur demande, les responsables de l'Eglise qui me demandent si je peux les financer ou les aider à trouver un financement. Devant l'insistance du Pasteur lors de la seconde rencontre, je dis à l'un des Anciens sous forme de confidence et de boutade, que j'ai « déçu » le Pasteur. Celui-ci me répond : *« non, ce que tu as déjà apporté à l'Eglise, Sœur Sarah, c'est beaucoup (…) ta venue a dynamisé les fidèles »*, a changé l'Eglise *« même dans le quartier, les gens maintenant disent, si à Yassa, les Blancs viennent, c'est que c'est une grande Eglise, l'Eglise est vraiment bénie »*. Ces éléments de terrain, en soulignant l'entrée nettement plus participative qu'observatrice qui a durablement orienté mon approche du « terrain », rendent intelligible l'interdépendance entre la position du chercheur et la construction de l'objet, que j'aimerais maintenant formaliser.

1.3. L'ethnographie comme intégration de l'observateur dans le champ de l'observation

Si l'ethnographie ne peut se résumer à un outillage méthodologique, c'est bien parce qu'elle se doit d'intégrer *« l'observateur dans le champ même de l'observation »* (Laplantine 1996 : 21). Ce statut de sujet « voyant-visible » pour reprendre l'expression de Merleau-Ponty citée par François Laplantine (*ibid.*) a effectivement des implications fortes, parfois très inconfortables, mais qui

[24] Expression reprise et conceptualisée par Jean François Bayart (2006) qui semble exister en RDC depuis plusieurs générations, pour désigner cette pratique du pouvoir.

participent pleinement de la construction du « terrain ».

Dès le début de mes investigations, dans les milieux associatifs, puis religieux, il m'était apparu que les « informateurs » n'étaient pas seulement susceptibles de me transmettre des informations à l'état « brut » mais aussi, dans certains cas, susceptibles d'élaborer dans la mise en forme de ces informations, de véritables analyses. Ce qui donnait alors lieu à des situations de co-construction de savoirs et de co-analyses qui me semblaient au plus proches d'une socio-anthropologie affranchie de l'asymétrie hiérarchisante forgée par l'histoire coloniale, intrinsèque à l'histoire de la discipline[25] (Augé, 1994), mais aussi à la situation migratoire (Bancel, Blanchard, Lemaire, 2006). C'est à la lecture de l'essai d'Alfred Schütz (1987)[26], sur le chercheur et le quotidien que je trouvais formalisée cette rupture épistémologique autour de la question des *« différences entre les constructions de modèles d'action par le sens commun et par l'homme de science »*. Parmi, ces « systèmes de pertinences », Schütz distingue celui construit à partir de l'expérience courante et fondé sur une *« réciprocité supposée des motifs »*. Celui du simple observateur qui n'étant pas partie prenante des modèles d'interaction ne peut en saisir que des fragments manifestes. Et enfin, celui du chercheur dont Schütz souligne le « conditionnement » par un problème scientifique posé, corrélatif au *« champ de connaissance pré-organisé appelé le corpus de sa science »* versus le postulat de l'interprétation subjective des acteurs des interactions au sein desquelles ils s'inscrivent.

Dans cette perspective, il apparaissait que si les systèmes de pertinence devaient être distingués, ils n'étaient pas nécessairement dissociés. Ce qui impliquait que les modèles d'action du chercheur et de l'acteur pouvaient coïncider et surtout que l'objectivité résidait bien plus dans une restitution *a posteriori* des situations (en fonction de la position du chercheur dans l'espace social qu'il entend restituer et analyser et de sa subjectivité) que dans un cadrage méthodologique *a priori* et fixe. En ce sens, l'ethnographie telle que François Laplantine la formalise était au plus proche de ce qui m'apparaissait comme une possible compréhension de

[25] *« Ce n'est qu'aujourd'hui, à la lumière (à vrai dire un peu aveuglante) d'une situation généralisée de circulation culturelle, que nous pouvons prendre une certaine conscience de ce qu'a signifié pour un certain nombre de peuples l'irruption de l'extérieur .De même ce n'est qu'aujourd'hui, , qu'apparaissent les conditions d'une anthropologie contemporaine (au sens où le dialogue entre l'observateur et l'observé s'inscrit dans un univers où ils se reconnaissent l'un et l'autre – même s'ils y occupent des positions différentes et inégales. »* (Augé, 1994 : 75-76)

[26] Je remercie Laurent Gaissad de me l'avoir fait découvrir.

l'autre, à savoir *« l'expérience physique d'une immersion totale, consistant dans une véritable acculturation à l'envers »* (1997).

Les propositions de l'ethnométhodologie, décrivant l'ethnographe comme *« celui qui doit être capable de vivre en lui la tendance principale de la culture qu'il étudie »* (Coulon, 1996 : 20) répondaient en partie à ces questions que je me posais sur le « terrain », notamment autour de cette idée forte, selon laquelle la notion de membre repose sur la *« maîtrise du langage naturel »* bien plus que sur une appartenance communautaire (Garfinkel, 1967). Effectivement, d'emblée identifiée par les membres de l'Eglise comme *« une soeur qui est avec nous »*, je le fus ensuite et tout au long de ma recherche, et donc de mes circulations, comme *« une sœur en Christ »* et même comme une *« sœur vraiment convertie »*. Pourtant, aucune mise en forme officielle ou rituelle n'était venue affirmer ma conversion ou mon adhésion comme membre officielle. Ce qui voulait dire qu'une redéfinition des modes d'adhésion était possible, en regard de paramètres ne relevant pas de l'institution. Ou encore, qu'un déplacement de la frontière déterminant le dedans et le dehors de la communauté des croyants, pouvait être identifié, derrière le discours officiel et autoritaire des Eglises, qui affirmait qu'une seule frontière existait : celle séparant les chrétiens qui seraient sauvés, des païens, non convertis. J'avais donc décidé de me « laisser guider » voire « affecter » (Favret-Saada, 2009) par les acteurs, responsables religieux et fidèles, dont les modes de désignation de ma place dans ces espaces-temps communautaires rendaient intelligible l'institution religieuse « *au sens actif d'instituer et non dans sa stabilité réifiée »* (Coulon, *ibid.* : 121). D'un point de vue empirique, cela impliquait que ma place ne pouvait être « négociée » une fois pour toutes. C'était plutôt en termes de négociations constantes que cela se jouait, au gré des situations et des acteurs, mais plus généralement en regard de l'économie religieuse proprement dite. Dans ces microsociétés que constituent les Eglises et où les fidèles expérimentent *hic et nunc* les changements sociétaux visés par l'affiliation religieuse, ma présence, brève ou prolongée, créait une situation qui relevait pleinement de l'objet de mon observation. Ce faisant, cette posture me permettait d'expérimenter la thèse de « l'évangélisation à l'envers » annoncée par les religieux, et dont la mise en œuvre s'avérait au centre des

préoccupations ethnologiques (Mary[27]; Fancello, 2006). Dans les deux premières Eglises à partir desquelles je découvrais ce monde religieux, en évitant qu'il ne se « ferme » et alors même que je ne pouvais tenir la posture prosélyte du converti, j'étais « cooptée » sur des modes très différenciés. Dans le premier cas, il s'agissait, par la conversion de l'autochtone, de faire la preuve de la capacité intégratrice de ces collectifs, et donc de leur capacité « d'intégration » au sein de la société d'installation. Dans le second, où l'Eglise était dirigée non pas par une équipe mais par un Pasteur, il s'agissait d'asseoir la carrière de ce dernier, lequel voyait en moi une ressource susceptible d'accélérer l'avancée de « l'œuvre de Dieu » dans une logique très entreprenariale.

2. Mobilité, plurilocalité et quantification

2.1. Une place toujours à négocier

Lorsque j'arrive à Bruxelles en octobre 2004, j'ai déjà rencontré quelques mois plus tôt le Pasteur Jérémie. Je m'étais rendue quelques jours à Bruxelles pour y prendre la « température ». Au détour d'une promenade à *Matonge*, j'étais entrée dans une boutique de produits alimentaires congolais et de pagnes. La musique religieuse qui y était diffusée m'avait incitée à demander à la commerçante si elle connaissait l'Eglise en question dont m'avait vaguement parlé l'Ancien. Je n'avais que le nom du Pasteur. Après avoir échangé avec quelques unes des clientes présentes, elle m'indiqua un lieu, dans le quartier Yser, où très probablement l'Eglise devait se trouver. C'est ainsi que je me rendis, c'était un vendredi, à cette adresse qui n'était qu'à quelques stations de métro de la Porte de Namur desservant le quartier *Matonge*. C'était un grand immeuble avec une porte en fer, ressemblant de l'extérieur à des bureaux désaffectés. Une sonnette indiquait l'Eglise. Je sonnai et une jeune fille vint m'ouvrir et m'expliqua que le culte avait lieu le dimanche à 12h30, au dernier étage. Nous discutâmes un peu. Elle-même était récemment arrivée en Belgique et vivait ici, chez sa tante, commerçante qui fréquentait assidûment l'Eglise. Elle me fit ensuite visiter les locaux dont les couloirs exigus et sales débouchaient au dernier étage, sur une

[27] Intitulé du séminaire d'André Mary à l'EHESS, en 2005-2006 et régulièrement repris comme axe de recherche, récemment lors de la 30ème Conférence de la Société Internationale des Sociologies des Religions (juillet 2009), dans l'atelier intitulé « christianismes indigènes, nations missionnaires ».

salle d'un certain *standing*, pouvant accueillir plus de 200 personnes : large estrade, sol recouvert de moquette et fenêtres donnant directement sur les toits. Lorsque je revins le dimanche, je découvris au même étage, le bureau relativement spacieux du Pasteur dans lequel il me reçut pendant le temps de la louange et de l'adoration. Son retard m'avait permis de suivre les commentaires des fidèles *« c'est honteux, le Pasteur doit donner l'exemple », « non, nous pouvons commencer à prier, le Seigneur dit, lorsque deux , trois personnes sont réunies, le Saint-Esprit est là »* etc. Vêtu d'un élégant costume trois pièces un peu tape à l'œil, chaussures de « sapeur[28] », montre et gourmette en or, il m'accueille avec chaleur. Et je lui expliquai que je venais de France, recommandée par l'Eglise du Pasteur Anatole, mais que malheureusement, je ne pourrais pas rester jusque la fin du culte ; n'ayant pas prévu cette rencontre lorsque j'avais réservé mon billet de train. Bref, je lui annonçais surtout ma venue prochaine à Bruxelles.

Quelques mois plus tard donc, par un dimanche d'octobre 2004, je me rendis à l'Eglise, mais trouvai les bâtiments fermés. Je cherchai un peu, me renseignai auprès des Congolais que je croisai, puis, dans les boutiques de produits africains. Et je découvris que l'Eglise avait déménagé dans une rue parallèle, pour une petite salle située au rez-de-chaussée d'un immeuble. En entrant, les manifestations sonores venant de toutes parts laissaient entendre que plusieurs Eglises avaient investi ce bâtiment. Lorsque je trouvai l'Eglise du Pasteur Jérémie, le culte avait déjà commencé. La salle était petite et rassemblait à peine 40 personnes, mais semblait bien remplie, puisque le « protocole » dut ajouter une chaise à ma venue. Je m'assis donc à l'arrière de l'assemblée, et pris en cours la prédication traitant de la possession d'une femme par l'esprit du Python. Ma présence remarquée, à la fin du culte le Pasteur demanda de façon très protocolaire *« à ceux qui sont là pour la première fois de se lever »* et, s'adressant manifestement à moi, *« de se présenter »*. Etant la seule nouvelle et la seule blanche, je me présentai en rappelant notre premier contact. Il me reconnut alors et me présenta enthousiaste à l'assemblée comme une sœur recommandée par le Pasteur Anatole de l'Eglise de Toulouse. Après le culte, il vint me saluer et me dit *« ha, ma sœur, je suis heureux que tu sois là, on va pouvoir travailler ! »*. Un peu

[28] . Le terme de « sape », est à l'origine un sigle, Société des Ambianceurs et Personnes Elégantes qui décrit l'apparence *et* le voyage qui font le Sapeur. Ce voyage initiatique a très bien été décrit par Justin-Daniel Gandoulou (1984).

inquiète pour ne pas dire sur mes gardes, je lui répondis par l'affirmative tout en m'empressant de lui préciser que *« je travaillais beaucoup pour mes études et faisais de nombreux va et vient en France »*. Ce jour là, on fêtait un anniversaire après le culte et tandis que nous buvions un verre en mangeant des beignets, le Pasteur m'expliqua qu'il était totalement « bénévole ». Il ne travaillait pas, n'allait *« pas voir les assistantes sociales »* mais qu'il avait quand même *« besoin de manger »*, de s'habiller etc. Ce que *« les gens ne comprennent pas »*. J'avais en effet, observé qu'au moment des offrandes pour le paiement de la salle, s'élevant à 75 euros/semaine, il avait fallu une certaine insistance avant que la somme ne soit rassemblée par les cotisations des fidèles. Ce qui s'avèrera être assez systématique, à chaque fin de culte. Il me présenta aussi l'Eglise: *« on a des Belges, des ressortissants congolais »*, des *« filles qui sont sorties de la prostitution »*, *« des étudiants »*. Et tout en m'expliquant qu'*« on fait un vrai travail d'intégration »*, il me proposa que l'on se voie dans la semaine pour aller manger au restaurant et parler « sérieusement ». L'Eglise qui ne comptait pas 40 membres, était en fait essentiellement constituée de Congolais arrivés dans les années 1990 et 2000 et aux prises avec des problèmes de papiers et de recherche d'emploi. Les jeunes de l'Eglise étaient soit des primo-arrivants, soit des enfants de moins de 10 ans.

C'est au centre ville que le pasteur m'invita, pour manger un kebab, non sans quiproquo, lorsque je lui annonçai que j'étais végétarienne. Ce qui lui apparut comme une bizarrerie certaine, et fut l'occasion d'une nouvelle prise de connaissance qui, entre tutoiement et vouvoiement, évolua vers un rapport à la fois familier, il m'appelait toujours « ma soeur » et blaguait facilement, et solennel, dès lors qu'il abordait sa carrière de Pasteur, cherchant à m'impressionner, mais aussi et surtout, à savoir ce qu'il pouvait attendre de moi. C'est ainsi qu'il me demanda de but en blanc, comment je pouvais l'aider. Un peu décontenancée par le caractère direct de sa question, je lui répondis de façon assez improvisée et extravagante, qu'étant affiliée à l'université, il m'était tout à fait impossible de rendre public un engagement religieux. Mais que par contre, et j'insistai sur le fait que je faisais un doctorat sur les migrations congolaises, je pouvais l'aider sur tout ce qui était d'ordre « social », puisqu'il avait lui même insisté sur le « travail d'intégration » qu'il menait. Cette posture incongrue dans

un milieu religieux où celui qui croit témoigne, et peut par conséquent, difficilement se faire le relais d'un tel interdit, aurait été irrecevable si j'avais été Congolaise. Néanmoins le Pasteur ne se risqua pas à discuter cette règle posée avec détermination et continua de me « sonder » en me sollicitant cette fois-ci sur de l'humanitaire. Il me dit qu'il aimerait que j'aille avec lui au pays pour me « *rendre compte de la misère* » et que, je n'avais pas à m'inquiéter car je serais *« dans une maison protégée »,* fermée, avec grillages et où, il y aurait *« tout le luxe »*. Lorsque je lui demandai pourquoi, et s'il y avait des risques, il me répondit que c'était pour me *« donner ce qu'il y a de mieux (…) le Pasteur, on le respecte, vous verrez»*. Face à l'étonnement que je manifestai, il me précisa alors une chose, qui s'avéra être un principe de vie inaliénable chez lui (et chez un certain nombre de pasteurs, sans être nécessairement des théologiens de la prospérité) : *« la richesse appelle la richesse, la médiocrité appelle la médiocrité »*.

Puis, peut-être au vu du peu de réceptivité que je manifestai pour partir faire de l'humanitaire dans une maison protégée, il m'annonça que parmi ses différents projets, il avait celui d'écrire un livre et qu'il aimerait s'y mettre au plus tôt. Saisissant l'occasion de pouvoir enfin donner le change, je lui dis que j'étais tout à fait disposée à l'aider. Enthousiaste, il décida sur le champ de louer un espace dans un centre pour que l'on puisse travailler au calme et me demanda de lui faire une liste de ce que j'aimais. Ce qui me mit assez mal à l'aise, d'autant qu'il me demanda dans la foulée, ma pointure[29]... En me raccompagnant, il fit un crochet par *Matonge,* où dans plusieurs boutiques, il avait déposé ses DVD (le filmant en train de prêcher dans une des Eglises de réveil les plus populaires de Kinshasa sur le thème de la renaissance et de la réparation en Jésus Christ). Il fit le point sur ce qui avait été vendu et selon, toucha son argent.

Le dimanche suivant, c'était un Pasteur invité qui prêchait et auquel le Pasteur Jérémie me présenta comme une sœur de l'Eglise, recommandée par le Pasteur Henri de Toulouse. Et qui, *« dès son arrivée, a demandé ce qu'elle pouvait faire pour l'aider »*. Ce dernier, le Pasteur Ludovic qui venait de RDC (République

[29] Les habits et chaussures circulent fortement dans les milieux congolais, pour hommes comme pour femmes, à partir du commerce des femmes qui vendent « à tempérament » (on ne paie pas tout de suite mais plus tard et en plusieurs fois) des produits souvent de marque. Egalement les sacs, pagnes, bijoux, nourriture congolaise etc. Plusieurs lieux d'approvisionnement de ce commerce informel existent, notamment en Italie, en France, en Angleterre, à Kinshasa, à Dubaï et de plus en plus en Chine.

démocratique du Congo), acquiesça. Avant d'être hébergé chez le Pasteur Jérémie, il avait logé au centre de l'organisme américain « opération-mobilisation », situé en zone flamande ; endroit que le Pasteur Jérémie choisit à son tour, pour que nous puissions travailler à l'écriture de son livre pendant quelques jours. Cela eut lieu un mois plus tard. Début décembre, nous partions pour effectuer cette « retraite ». Lorsque j'arrivai à l'Eglise, je trouvai le Pasteur en prière avec les hommes de l'Eglise et j'attendis dans le couloir. Lorsqu'ils eurent fini, il vint vers moi et avant que nous nous préparions à partir, je lui remis la lettre de recommandation que jusqu'à présent, je n'avais pas encore mentionnée. Il se réjouit et me dit qu'il avait pour mission de me préparer au baptême, je réagis de façon plutôt sceptique. Il ne releva pas et pria néanmoins, pour moi et pour le travail que nous allions effectuer. Durant le trajet, il me parla de ses affaires au Congo et de son dernier voyage, l'année passée, suite au décès de sa mère, alors qu'il n'était plus rentré depuis 15 ans. A nouveau, il me proposa de l'accompagner. J'acquiesçai sans plus. Puis, il m'expliqua les raisons de notre retard et la réunion qui venait d'avoir lieu avec les hommes de l'Eglise. C'était au sujet de l'ancienne salle que l'Eglise louait depuis 1998. Un jugement venait d'être rendu établissant à 33.000 euros, le montant des arriérés que l'Eglise devait à l'ancien propriétaire. Il n'avait mis au courant que les hommes, qui sont plus « raisonnables » et qui, surtout, devaient l'aider à débarrasser les affaires et à quitter les lieux. Il me dit aussi être très reconnaissant de ce que je faisais pour lui et que je serai dans les remerciements. Nous arrivâmes au centre en fin d'après-midi. Dans la voiture il m'avait prévenue que, de l'extérieur, le centre n'était « pas terrible » mais qu'à intérieur c'était « bien ». Ce qu'il me répéta, en arrivant face à l'immeuble, et alors même que je n'avais fait aucun commentaire : *« je t'avais dit que ça n'allait pas te plaire ».*

2.2. Etre associé à la fabrique du religieux

A vrai dire, ça ne me plaisait, ni ne me plaisait pas. On nous conduisit à nos chambres respectives qui étaient séparées par deux couloirs, nos noms inscrits sur les portes. Le Pasteur avait donné son identité angolaise. Une fois sur place, il s'exprima d'emblée en anglais avec le personnel du centre (néerlandophone et anglophone) et également avec moi dans les espaces collectifs, le salon, la salle à manger et la cuisine où nous préparions nos « tartines » qui constituèrent

l'essentiel de notre alimentation durant ce séjour. Il manifestait un grand enthousiasme et me disait combien il se sentait à l'aise. Il quitta d'ailleurs son costume à la faveur d'un grand t-shirt et d'un bermuda en jeans large, lui donnant véritablement l'allure d'un afro-américain. Il était ravi de ce fonctionnement : de pouvoir manger à toute heure, et surtout de s'imprégner de cette culture américaine dont il se sentait très proche. *« Ma femme est congolaise, mais moi je me sens américain »* commenta-t-il au sujet de sa façon de chanter, de vivre et de penser. Il informait tous ceux que nous croisions dans le centre qu'il était là pour écrire un livre, et que j'étais là pour l'y aider. Pendant que nous mangions, il revenait sur les différents business qu'il effectuait, parce que « les *mabonza* (offrandes), c'est misérable ». En plus des bus, qu'il avait envoyés en Afrique, il voulait envoyer des jeeps : *« notre vie en Europe, beaucoup ne voient pas le temps passer et n'en font rien »*. Il aimerait aussi aller aux USA et trouvait dommage qu'il soit si difficile d'obtenir un visa et il me citait la réussite de Benny Hinn capable de *« louer une salle à 25.000 euros où pendant trois jours 10.000 personnes se rassembleront pour l'écouter prêcher »*. C'est ainsi qu'il m'expliqua qu'au Portugal, où il avait vécu avant de s'installer en Belgique, *« même si les gens sont très racistes, dès qu'on te prend pour un noir américain, tu es très respecté »*.

Bref, l'atmosphère se détendait, au point que c'est à mon initiative que l'on se mit « au travail » où, croyant pouvoir observer la fabrique de ce discours religieux, je me vis fortement sollicitée pour le produire. Je lui proposai de travailler dans la salle commune mais il préféra sa chambre parce qu'il avait « beaucoup de feuilles » desquelles il extraira les grandes lignes de son livre. Il installa sur mon ordinateur, un logiciel avec les différentes versions de la bible dans toutes les langues et nous commençâmes. Il trouva que je travaillais vite et se dit très « impressionné » par le fait qu'« on » eût déjà écrit 8 pages. Le lendemain, il me dit qu'il n'était pas encore vraiment inspiré et la discussion prit à nouveau un tour plus informel, il continua de me parler de sa carrière de Pasteur, et de la nécessité d'être inventif. Il programma une conférence de presse pour la parution de son livre à l'Hôtel Président, à laquelle il entendait convier les ambassadeurs, les politiciens *« et pas seulement les chrétiens »*. A plusieurs reprises, il tâtonna et me demanda de l'aider à composer le texte car il n'avait pas d'inspiration. Ce à quoi,

je répondis de façon quasi systématique, non sans moquerie, que ce n'était pas moi l'homme de Dieu… Il s'établit alors une relation sur mode de plaisanterie favorisé par l'ambiance studieuse et le rythme de travail que je lui « imposais » et qui le mettait « en difficulté ». Il avoua ne pas être aussi « bosseur » que moi. Ce faisant la question de ma conversion, abordée de façon très rituelle, lorsque nous avions commencé notre séjour, avec toute l'autorité du Pasteur vis-à-vis de la fidèle, et que je suscitai de par ma présentation, devint secondaire. J'eus le sentiment que la façon dont je pouvais lui « servir » prévalait. En outre, elle me permit, tout en étant dans son « espace privé », de me dégager des glissements que son autorité de Pasteur l'incitait à opérer : à travers la façon dont il s'adressait à moi, m'appelant tantôt « mama », tantôt « ma sœur » et de plus en plus « ma chérie », et des rapprochements physiques qu'il tentait. Le deuxième jour, il apporta un livre de la bibliothèque du centre auquel il se référa en reprenant de nombreux passages, précisant un peu plus tard dans la journée qu'il ne s'agissait pas de plagiat, mais de la démonstration pour le lecteur des recherches qu' « on » avait effectuées. Effectivement, il continua de s'y référer jusqu'à la fin du séjour, de façon « clandestine » (recouvrant le livre de feuilles). Au soir du quatrième jour, tous deux assez fatigués de ce rythme et saturés des « tartines » dont il s'accordait enfin à reconnaître le caractère monotone, nous partîmes à son initiative clôturer la « retraite », dans le lunch de la chaîne Carrefour, qu'il officialisa par une prière, dans laquelle il me remerciait. Il me souhaita le meilleur dans mes études et le rétablissement de la santé de mon père dont un appel téléphonique lui avait permis d'apprendre l'état de maladie. Au cours de ce repas, je lui annonçai que j'allais réorienter mes recherches sur les Pasteurs qui étaient décidément de « grands hommes d'affaires ». Il acquiesça. Au cours de ce séjour, il apparut en effet, clairement que les conditions d'écriture de ce livre semblaient mues par l'objectif primordial « d'avoir écrit un livre » dont le thème, celui de l'abondance, traduisait par ailleurs, le courant de la prospérité qui, pour ce pasteur, était la forme majeure du Réveil. Tout en octroyant un certain prestige à son auteur, ce livre circulerait dans le vaste marché de la littérature religieuse, court-circuitant les productions théologiques des Pasteurs inscrits dans des cursus universitaires. Ces productions (livres et DVD) assurent aux Pasteurs un petit business, à partir des boutiques congolaises voire africaines où ils déposent leur

livre et des Eglises où, invités à prêcher, ils le présentent aux fidèles, invités à l'acheter (généralement au prix de 10-15 euros), au terme de la prédication.

Ce Pasteur se définit avant tout, par rapport à ses compétences entreprenariales dans une « logique de cumul » caractéristique des prophètes (Dozon, 1995) et des nouvelles figures pastorales (Marshall-Fratani, 2001b) où les relations et connexions sont les véritables rouages de la carrière religieuse et économique .Ainsi parlait-il français, anglais, portugais, lingala et apprenait-il le néerlandais. Durant notre séjour, il m'avait aussi parlé de son business avec le Pasteur Ludovic dont j'avais pu observer les fréquents appels téléphoniques. Il s'agissait de l'achat de jeeps en Allemagne pour un montant 4.000 euros dont la revente en RDC était estimée à 25.000 euros. C'est grâce à sa carte *american express*, lui allouant un découvert de 25.000 euros, qu'il avait pu investir. Il m'avait précisé au passage, les divers avantages comme les *miles* avec lesquels il pouvait s'offrir un billet d'avion ou encore des nuits d'hôtel pour deux personnes, dont il me proposa de bénéficier. Je le regardai alors sans rien dire et lui demandai comment il avait obtenu la carte. En riant, il me répondit qu'il était « Pasteur », *« ma sœur, je suis un homme de foi. Je leur ai tout simplement demandé et ils ont eu confiance (…) bon, ils ont aussi regardé mon compte, ils ont vu qu'il y a de grosses rentrées ».*

Néanmoins, pendant les semaines qui suivirent, le business ne sembla pas si bien évoluer et donna à voir un classique des transactions économiques informelles en milieu congolais : celui du « détournement » de l'argent investi ou prêté. Alors que nous étions au domicile du Pasteur, toujours pour l'écriture du livre, et en même temps que je l'interviewais de façon informelle (je ne commençai à prendre des notes en sa présence qu'un bon mois après le séjour au centre), j'assistai à une altercation téléphonique. Le Pasteur Ludovic, rentré en RDC, n'avait pas remboursé à temps la somme avancée et la carte *american express* se trouvait bloquée. Les insultes fusèrent et par la suite, ce dernier ne répondit plus aux appels téléphoniques du Pasteur Jérémie. Après cet épisode, je n'entendrais plus parler de lui, jusqu'à mon séjour à Kinshasa (2007) où, au détour d'une promenade dominicale, je tombai, par le plus grand des hasards, sur son Eglise, dans le quartier ma Campagne. Lorsqu'en fin de culte, on invita « ceux qui sont là pour la première fois » à se présenter, je précisai connaître le Pasteur Ludovic

depuis Bruxelles. Ce qui ne manqua pas de susciter l'admiration du modérateur, reprise par plusieurs fidèles dans l'assemblée. Par la suite, je revins à l'Eglise voir le Pasteur Ludovic (dont j'avais à Bruxelles, lu plusieurs de ses ouvrages de fiction politico-religieuse) seul, puis avec son équipe, pour une série d'entretiens. Dans un premier temps, il m'accueillit avec enthousiasme mais lorsque je lui précisai que ma présence relevait d'une recherche, il devint plus distant. Tout en répondant à mes questions, il me demanda à plusieurs reprises, lorsque la conversation devenait plus informelle, si l'on pouvait s'arrêter là ou si j'avais d'autres questions. Dès le premier jour, lorsque je m'étais resituée par rapport à notre première rencontre, il m'avait demandé, comment allait le Pasteur Jérémie, comme s'il cherchait à sonder si j'étais ou non, une sorte d'intermédiaire. Manifestement, je n'étais pas parvenue à le convaincre du contraire.

2.3. Assistante, confidente, partenaire du pasteur

A Bruxelles, dans les mois qui suivirent la retraite au centre « Opération-Mobilisation », les prédications du Pasteur Jérémie avaient repris les thèmes de son livre que l'on continuait à rédiger chez lui, mais qu'il terminera avec un autre Pasteur. La vie de l'Eglise, religieuse et communautaire, suivait son cours avec : l'expulsion de la sœur Joséphine, le mariage coutumier et religieux de ce couple angolais sans papiers, la désobéissance d'un jeune Pasteur coopté ou encore les fiançailles d'un jeune couple que le Pasteur avait longuement exhorté à se marier, un soir sur le trottoir, parce que *« c'est important pour l'Eglise »*. Ce fut aussi l'arrivée de la femme d'un vieux Papa, ancien militaire résidant depuis plusieurs années en Belgique pour des soins. Son épouse fréquentait l'Eglise mais elle *« posait problème »* car elle allait aussi chez CIFMC. En même temps, lors d'un mariage organisé par l'Eglise ce fut avec le Pasteur qu'elle dansa, son mari refusant au nom de la « sanctification » de danser avec elle, même sur la musique religieuse. Et puis, toujours, la venue de différents prédicateurs congolais (de France, d'Allemagne, de RDC) roumains, grecs. Et bien sûr, les difficultés financières pour payer la salle, tout en recherchant un plus grand espace que l'Eglise pourrait être seule à occuper. Le Pasteur rappelait régulièrement que si l'Eglise ne payait pas le loyer, c'est lui qui aurait des problèmes, *« vous ne voulez pas que votre Pasteur aille en prison ? »*. Il menaçait de temps en temps d'abandonner le pastorat pour aller travailler, lorsque les dîmes étaient vraiment

trop « médiocres ». Parallèlement, je continuais de l'accompagner dans ses démarches, celui-ci me disant sans détour que ma présence dans un *« cortège pastoral »* était non seulement un signe de prestige, mais susceptible de simplifier certaines négociations ou transactions, à commencer par la gestion de ses dettes, qui s'avéraient concerner non seulement l'ancien bailleur, mais aussi un magasin de musique, qu'il me demanda d'appeler pour faire différer un paiement. Les instruments achetés pour l'Eglise étant utilisés par l'homme de Dieu qui chantait et jouait du piano, c'est lui seul qui animait le culte : à partir de cantiques connus dans les Eglises mais aussi de créations personnelles. La même année, il sortit un CD de musique religieuse en anglais. L'année d'après, il commençait, chez lui, une école de musique.

Son domicile accueillait régulièrement des Pasteurs amis congolais, souvent en difficulté. Ceux-ci manifestaient une sincère admiration à son égard. C'est ainsi que je rencontrai le Pasteur Abel, dont le long parcours migratoire, par voie de terre, après trois expulsions, me permit de mieux saisir cet autre aspect des trajectoires pastorales associées aux « communautés d'itinérance » (Escoffier, 2006), même si je ne le développerai pas dans le présent travail. Le Pasteur Jérémie cherchait avec détermination à établir des contacts avec le monde des évangéliques « établis », blancs, dont les néerlandophones géographiquement plus proches de lui. La Pasteure Emilie d'origine grecque habitait à quelques rues, mais dans un quartier huppé. Un jour elle était venue prêcher à l'Eglise sur le thème de la victoire dans la vie de chacun. Quelques semaines plus tard, le Pasteur Jérémie m'emmena lui rendre visite, manifestement à l'improviste. Elle attendait la visite d'un évangéliste de Hollande, avec lequel elle cherchait à programmer une journée de prière nationale. A son arrivée, la discussion passa à l'anglais. Le Pasteur Jérémie se présenta en essayant de se rappeler à la mémoire de son interlocuteur. Il évoqua la dernière conférence organisée à la *Missionary Theological Center Saint Patrick,* où il avait joué du piano au moment de la pause café. L'évangéliste hollandais, avenant, acquiesça, mais son attention fut vite détournée à la faveur du projet que son hôte ne tarda pas à aborder, donnant à voir un certain décalage entre ces deux mondes évangéliques. Le Pasteur et moi-même prîmes congé. En sortant, celui-ci me confirma que la Pasteure Emilie avait un « très solide réseau » et que le jeune évangéliste hollandais n'était autre que le fils

de John Massbach dont le « puissant ministère », avait permis de financer celui de Ferdinand Kutino, le premier en RDC à avoir possédé une chaîne télévisée religieuse et une radio.

Quelques semaines plus tôt, nous nous étions effectivement rendus, avec un frère de l'Eglise, à cette conférence donnée par un prédicateur américain, en anglais et traduite en néerlandais, sur le thème de l'implantation des Eglises en Belgique (et surtout de la nécessité de son accélération) dans une optique messianique : *« he will comme back when churches will have powerfull »*. Le prédicateur avait raconté comment un jour alors qu'il était en voiture et rentrait chez lui, et qu'il était, comme à l'habitude en conversation avec Dieu, il avait prié pour pouvoir implanter encore 150 Eglises avant de mourir. Et Dieu lui avait répondu *« why dreams so small ? »*, l'assemblée avait alors exulté. Tandis que ce prédicateur américain donnait des clés pour développer l'implantation en Belgique, terre de missions, je constatai avec stupéfaction la similarité de ce discours pentecôtiste avec celui que j'avais l'habitude d'entendre dans un tout autre cadre, notamment en ce qui concernait le caractère opérationnel du pouvoir de Dieu et performatif de la Parole *« the faith give the authority to do it, things change when you say it»*.

Pourtant, il y avait bien deux mondes, et ce n'était pas tant la référence à la sorcellerie qui séparait le Pasteur congolais que j'accompagnais du reste de l'assemblée néerlandophone et blanche. Lors de la pause, ce dernier s'était effectivement mis au piano, un beau piano à queue, à droite de l'autel surplombant de quelques décimètres l'assemblée. La mise en scène de ce Pasteur noir qui cherchait à « s'américaniser » et à se faire remarquer de ce public blanc et de classe sociale manifestement très favorisée, n'était néanmoins pas suffisante. Au moment du repas, la Pasteure Emilie qui était là, partageait sa table avec des personnalités plus en vue, tandis que nous nous étions retrouvés tous les trois à une autre table. Le frère Michel nous avait fait pleurer de rire en nous racontant comment participant au repas d'un parti politique belge, où il était le seul Noir, il n'avait pas su utiliser les différents couteaux, à sa disposition. Dès l'entrée, il s'était servi de celui réservé pour la viande, à laquelle il n'avait en second plat, pas pu toucher, n'ayant plus le couvert adéquat : *« ils avaient regardé comment le seul Noir allait se débrouiller »*. Le Pasteur commentant, que c'était *« dans des situations comme ça qu'on voit tout de suite d'où tu viens»*.

Dans cette recherche de traversée des hiérarchies sociales, il m'expliquera quelques temps plus tard, en me montrant des vidéos de grands Pasteurs congolais de la prospérité, dont chacun sait qu'ils avaient bénéficié de financements extérieurs, que, *« lorsqu'un Pasteur congolais a une opportunité, il ne le dit pas »* de façon à préserver « son réseau ». Si donc, l'on ne sait pas comment, ni combien, on sait par contre qui, et surtout que les alliances avec le monde évangélique « blanc » ou plutôt occidental favorisent d'importantes « bénédictions ». Sur le site de l'Eglise du pasteur Jérémie, une rubrique importante était dédiée à l'humanitaire. On pouvait y voir des photos d'enfants démunis aux côtés des activités de l'Eglise en leur faveur, et surtout les références bancaires pour apporter un soutien.

Enfin, dans sa quête de légitimité, ce Pasteur pour lequel la formation principale de l'homme de Dieu était directement délivrée par l'Esprit Saint, cherchait aussi à se rapprocher d'une autre catégorie de Pasteurs congolais, universitaires et théologiens. Ce fut ainsi que quelques mois plus tard, il entamait une formation de missiologie dans l'institut biblique d'une des plus grandes Eglises de Bruxelles, dont le Pasteur titulaire, docteur en théologie, donnait par ailleurs cours à l'institut Saint Patrick (où avait eu lieu la conférence ci-dessus évoquée). Le pasteur Kibutu est issu du réveil et son Eglise, l'Eglise internationale de Bruxelles, EIB, est affiliée à la Fédération des Eglises évangéliques de Belgique. A cette période, les débats sur la reconnaissance des cultes par l'Etat belge, laissaient entendre au Pasteur Jérémie, qu'un possible financement du responsable religieux pourrait avoir lieu. En fait, il s'agissait d'une procédure très sélective et réservée aux Pasteurs reconnus au sein du CACPE (Conseil Administratif du Culte Protestant-Evangélique) et non aux Eglises indépendantes ne bénéficiant d'aucune couverture juridique. Néanmoins, le Pasteur avec lequel il devait suivre la formation de missiologie, le Pasteur Abel, s'étant désisté je pris sa place, moyennant 20 euros. La formation s'étalait sur plusieurs semaines et se terminait par un examen que je n'ai pas passé, effrayée par le programme de révision. Par contre dès la première journée et pendant la pause, je fis connaissance du Pasteur Kibutu. Je me présentai comme chercheure et après avoir un peu discuté, nous fixâmes rendez-vous pour un entretien. Au retour de cette première journée de formation, le Pasteur Jérémie, auquel l'aparté n'avait pas échappé, il m'avait

d'ailleurs à ce moment précis demandé, de lui apporter du café et une serviette (réaffirmant avec autorité le rapport Sœur de l'Eglise/Pasteur), me rappela que si je rencontrais d'autres Pasteurs, je ne devais pas oublier, que c'était à lui que l'on m'avait recommandée. Et qu'à ce titre, c'était à son Eglise que « j'appartenais » et qu'il devait d'ailleurs conduire mon baptême. Il me réitéra qu'il était prêt à m'aider dans mes recherches et me donna d'ailleurs de plus en plus d'informations, jusqu'à me dire comment me positionner avec tel ou tel Pasteur. Bref, il semblait avoir peur de me « perdre » en tant que fidèle/ partenaire.

Quelques temps auparavant, était survenu un « incident » qui lui avait fait perdre une certaine crédibilité en tant que « mon Pasteur ». J'étais chez lui, toujours pour l'écriture du livre, et nous faisions une pause- repas. Pendant qu'il préparait le *fufu*[30], nous discutions et fidèle à son tempérament « d'amuseur », il blaguait, sauf que dans son engouement il vint me prendre dans ses bras et que je me reculai, l'air offusqué. Il s'excusa, et c'est au retour dans la voiture qu'il revint sur l'évènement m'expliquant que s'il avait été « tenté », il en aurait d'abord parlé avant de « faire » quoique ce soit ou m'aurait dit qu'il « avait besoin ». Et que de toutes façons, il savait bien qu'il aurait « tout à perdre » à faire quelque chose qui me déplairait. De mon côté, j'adoptai la posture morale de l'Eglise et précisai que *« même si j'avais été séduite, ce qui n'est pas le cas, j'aurais eu trop honte vis-à-vis de sa femme (que je connais)»*. Gêné, il revint alors sur la personnalité de son épouse dont il avait déjà évoqué le sérieux et sur son engagement dans l'Eglise qui prenait le pas sur l'amusement, avant de me confier que *« nous les hommes africains, on adore le sexe (…) un de nos grands problèmes c'est nos épouses, elles ne voient que l'homme de Dieu, que le côté spirituel»*. Effectivement, ma position de femme, si elle avait favorisé les confidences et l'accès à certaines informations, avait aussi été l'occasion de constater des formes de ruptures, transitoires avec la morale chrétienne, fonctionnant à la manière d'espaces interstitiels dans cette topique religieuse. En outre, dans son discours de justification, il apparaissait qu'avoir des rapports extraconjugaux avec les femmes congolaises présentait un risque en raison de leurs véritables intentions qu'il était parfois difficile de discerner y compris avec le « don de discernement ». Le pouvoir de destruction de certaines sirènes séductrices relevant véritablement, à

[30] Le *fufu* est une pâte à base de semoule de blé, maïs ou manioc, selon la consistance souhaitée et les habitudes culinaires, qui accompagnent les plats de légumes, viandes ou poisson.

l'entendre, du registre de la sorcellerie, qu'en tant que « blanche » je permettais de contourner. C'est en tout cas, ce qu'évoquait l'histoire, qu'il me restitua, de ce Pasteur congolais, à Bruxelles. Ce pasteur avait, un jour, reçu la visite d'une jeune femme. Celle-ci s'était présentée comme le deuxième bureau (la maîtresse) de tel homme qui, depuis qu'il s'était converti dans son Eglise (sur l'insistance de son épouse légitime) l'avait abandonnée. Elle s'était alors déshabillée en partie, et était sortie du bureau en criant au viol. Son Eglise en avait énormément pâti et jamais il n'avait pu « remonter la pente ». Ce n'est qu'à la veille de sa mort, qu'elle avait « fait repentance » et que le doute sur le Pasteur put être levé.

Si le caractère véridique de l'histoire importait peu, le pouvoir de la femme tel qu'il apparaissait dans le récit était par contre extrêmement significatif, surtout si on le mettait en perspectives avec la nécessaire « soumission » des femmes, à laquelle appelaient les Pasteurs. Ou avec la présence majoritaire des femmes dans l'Eglise. Par un extraordinaire retournement de situation, le Pasteur Jérémie m'avait ensuite demandé si j'avais quelqu'un dans ma vie et si je respectais les interdits de l'Eglise, lesquels on le sait, prohibent toute sexualité en dehors du mariage. Je lui avais répondu que j'étais « occidentale » (eu égard à la morale réputée décadente de l'Occident dans ces Eglises) et qu'à ce titre je faisais des « écarts ». Il me demanda si mon compagnon était Africain ? Je lui avais répondu par l'affirmative. Puis s'il était Congolais ? Egalement oui. Enfin s'il était marié ? Je lui dis que non. Il me demanda alors de l'emmener à l'Eglise et je lui expliquai que je ne tenais pas à mélanger ma vie privée avec la recherche et que par ailleurs, mon compagnon étant de confession catholique n'appréciait guère les Eglises de réveil. Il ne releva pas et changea de registre en me prévenant que *« l'homme africain est jaloux »*. En riant je lui répondis que cela n'était pas un problème, que *« moi aussi je suis jalouse »*. Riant à son tour, il ajouta qu'il aimait *« les Européens par rapport à leur liberté individuelle »*, avant d'endosser à nouveau son rôle de Pasteur pour me dire que de toutes façons *« tu es déjà en Christ »*. Et que, pour me remercier de ce que je lui apportais, il aimerait me *« faire des offrandes »*. Par là, il entendait, m'inciter à venir à l'étude biblique et à le *« mobiliser comme homme visionnaire, Pasteur »*. Il précisa qu'il pouvait faire pour moi des choses qu'un autre Pasteur ne pourrait pas faire et qu'il voulait m'aider à la réalisation de mon bonheur. Je l'écoutai alors très

consciencieusement, revenue en posture de fidèle, tandis que nous arrivions à Bruxelles. En me déposant à *Matonge*, il me rappela toujours sur le même ton et eu égard à la « débauche » qui règnerait dans ce quartier, d'être « sage ». Ce à quoi je répondis *« toi aussi sois sage »*. Cette fois-ci, il rit jaune.

A partir du moment donc, où je rencontrai le Pasteur Kibutu, je devins effectivement moins présente dans son Eglise, et devant par ailleurs travailler pour financer ma thèse, je n'avais plus la même disponibilité dans la journée pour me rendre en Flandres. Il continua néanmoins à m'appeler me disant que ce serait bien que je vienne à l'Eglise et que les fidèles demandaient de mes nouvelles. De temps en temps avec des rappels à l'ordre autoritaire pour le baptême ou pour terminer l'écriture du livre. Une fois, il m'appela pour me parler de son business de jeeps ou plus exactement pour me demander d'investir. Alors que j'éclatais de rire, pour lui signifier que je n'en avais vraiment pas les moyens, il se mit à me questionner sur mes revenus puis à me « reprocher » de ne pas donner la dîme alors que j'avais un « boulot », *« tu bouffes l'argent du Pasteur »*. Je lui répondis alors que j'étais rattachée à l'Eglise de Toulouse, à laquelle j'étais affiliée en premier lieu. Et sur le mode de la plaisanterie, que le temps et l'énergie que j'avais investis pour son livre valaient bien la dîme, ce qu'il concéda. Puis nos contacts devinrent plus rares, on se croisait de temps en temps sur MSN, il me donnait de ses nouvelles, me proposa une fois de l'accompagner pour une campagne au Portugal mais nos dates ne correspondaient pas.

Trois ans plus tard, je le rencontrai à l'inauguration du nouveau temple de l'Eglise du Pasteur Kibutu. Il m'apprit que son livre était sorti. Je lui signifiai alors que c'était vraiment « honteux » que je n'en aie même pas été informée… Il alla chercher un exemplaire dans sa voiture qu'il me remit. Et, bien que n'étant pas dans les remerciements comme cela m'avait été annoncé, j'eus droit à une dédicace dans laquelle il me remerciait pour *« l'amour que j'ai pour lui (sic) »*. Pour ma part, je l'informai avoir rencontré à Kinshasa le Pasteur Ludovic par hasard, lequel avait manifesté une certaine méfiance, cherchant à savoir ce que j'attendais de lui. Le Pasteur Jérémie ne me dit pas où en était leur litige, mais il éclata de rire.

3. Saisir le Réveil ?

3.1. Pluriterritorialité religieuse

A partir du Pasteur Kibutu (2005), j'eus une entrée auprès des Pasteurs théologiens qui favorisait un autre type de recherche. Le Pasteur Kibutu, avait lui-même soutenu sa thèse de doctorat sur l'expansion des *New African Independant Churches* en Europe et avait une vision d'ensemble qui, si elle était traversée de questionnements théologiques que je ne pouvais retenir, constituait un précieux point de départ, en regard des données historiques et sociologiques qui y étaient assemblées. Tout en me mettant en contact avec ce réseau de Pasteurs, je continuais sur une période de quelques mois à le rencontrer dans le cadre d'entretiens plus ou moins formels. La question de ma conversion était à nouveau régulièrement abordée, mais ma position de chercheure était acceptée. Ainsi, lors d'un repas en présence d'un autre frère de l'Eglise, et devant la persistance de mes énoncés sur un mode interrogatif, le pasteur précisa à ce dernier *« avec Sarah, c'est la recherche qui passe avant le reste »*, lequel frère, britannique (« blanc ») était le responsable de la banque alimentaire de l'Eglise. Il m'expliquera d'ailleurs plus tard, avoir découvert sa véritable identité religieuse, charismatique, grâce à l'Eglise du pasteur Kibutu, d'où son emménagement à Bruxelles. Si ma position de chercheure était d'autant mieux comprise lorsque je m'adressais à des responsables religieux (ou même des fidèles) ayant eux-mêmes une formation universitaire ou doctorale, la question de la capacité de la sociologie à restituer l'expérience religieuse n'en demeurait pas moins posée, principalement en regard des images stéréotypées véhiculée par les médias. Et il est souvent arrivé qu'avant de commencer un entretien, on prie et, ou que l'on me demande si je croyais en Dieu et quelle était mon Eglise. Ce à quoi je répondais que je croyais en Dieu mais n'appartenais pas à une Eglise. Je l'expliquais différemment selon la situation, selon la façon dont était abordée la question, selon le profil de mon interlocuteur ou encore l'étape dans laquelle je me trouvais par rapport à la recherche. J'ai souvent évoqué mes circulations (étant pendant un temps, chaque dimanche dans une Eglise différente) ; une fois, j'ai mentionné la conception calviniste selon laquelle chaque chrétien est son propre temple (mais il me fut rétorqué que c'était là une véritable hérésie et je ne renouvelai pas l'expérience) et ensuite, assez souvent, je mis en avant une distance vis-à-vis des

religions en regard de l'histoire, ce qui était finalement la position la plus recevable, m'inscrivant néanmoins pleinement en situation d'âme à évangéliser. Enfin, je dois préciser un aspect de la manière dont j'étais perçue, qui a de façon significative joué en faveur de ma légitimation sur le terrain, en dehors d'une affiliation religieuse. Pour un certain nombre de pasteurs, mais aussi d'acteurs congolais en dehors des milieux du réveil, il était clair que j'étais « Juive », mon prénom annonçant une origine que mon « visage » venait confirmer[31]. Dans cette perspective, la localisation de l'origine de la chercheure dans un ailleurs culturel et religieux associé aux premiers temps du christianisme, au peuple élu et en exil auquel s'identifient ces collectifs de migrants chrétiens, participait de l'intégration de la chercheure au sein de ce monde religieux.

Sans prétendre à une exhaustivité à cette étape de la recherche, j'entendais restituer de façon un tant soit peu globale ce mouvement. La recension ou quantification des Eglises ne me semblait pas pertinente en raison du caractère mouvant et fragmenté de ce paysage religieux (déménagements, fermeture, réouverture, scissions etc.) dont je cherchais plutôt à saisir les contours et dynamiques internes. De même, si plusieurs catégories de Pasteurs étaient observables, les dynamiques qui traversaient ce paysage religieux remettaient en cause certains modes classificatoires : « pentecôtistes », « néo-pentecôtistes », « Eglises indépendantes africaines », « Eglises afrochrétiennes » etc.

Pendant plus d'une année (2006-07), je « circulai » dans des Eglises et effectuai des entretiens systématiques, de type semi-directifs en interrogeant les trajectoires des Pasteurs avant l'Europe (récit de conversion, Eglise d'origine, passé missionnaire, formations au Congo) et en Europe (stratégie d'implantation, mode d'affiliation au protestantisme local, formations, composition et activités de l'Eglise, difficultés, réseaux etc.). La plupart des entretiens étaient programmés le dimanche, ce qui me permettait d'assister d'abord au culte. Parallèlement, je me rendais aussi à certaines campagnes d'évangélisation annoncées par des affiches dans les rues de Bruxelles et de Matonge ou par le bouche à oreille, à quelques conventions de la « Nouvelle Jérusalem » et enfin aux initiatives de la Pasdoc, plateforme d'Eglises ayant tenté de fédérer ces Eglises. J'ai aussi interviewé des

[31] J'expliquais alors mes origines multiples, comme nombre de Français dès lors que l'on remonte à plusieurs générations (Noiriel, 1988), et notamment un arrière grand-père Polonais qui, en regard des éléments connus de sa migration, était « probablement Juif ».

politiciens belges d'origine congolaise, associés de près ou de loin aux Eglises de réveil[32].

Enfin, j'ai rencontré les responsables des réseaux protestants belges ayant en charge la reconnaissance juridique de ces nouvelles Eglises : la direction de l'EPUB, l'Unions des Baptistes de Belgique, la Fédération des Eglises Evangéliques de Belgique et au sein de ce dernier, un réseau d'églises charismatiques qui héberge un certain nombre d'Eglises congolaises charismatiques. La presse congolaise et les sites religieux se sont aussi avérés de riches sources d'informations. En plus des faits divers associés aux Eglises ou Pasteurs, et des interviews données par ces derniers, je pouvais y lire les polémiques ou débats au sein des populations congolaises sur les « nouvelles Eglises ». C'était aussi la possibilité de suivre la politisation de plusieurs religieux durant la période de transition (2001- 06), laquelle était constamment commentée et débattue dans les conversations quotidiennes, et en ce sens de mener des pré-enquêtes sur des Pasteurs que j'allais rencontrer à Kinshasa.

En me rendant à Kinshasa (novembre 2007 à janvier 2008), je fus d'abord submergée par l'ampleur du phénomène qui, selon les sources, compterait entre 3.000 et 9.000 Eglises pour la seule capitale. Et sans compter les Pasteurs évangélisant dans la rue ou les minibus qui, aménagés avec quelques planches font office de transports publics. A partir de mes contacts au sein de la diaspora congolaise en France et en Belgique, je me suis mise en relation avec des Eglises de réveil. Parallèlement, j'ai rencontré les responsables de l'ECC (l'Eglise du Christ au Congo qui regroupe les 62 communautés protestantes du Congo), de l'ERC (l'Eglise du réveil au Congo qui regroupe les Eglises de réveil) et des Eglises issues du réveil mais répertoriées à partir d'autres plates-formes. Dans un premier temps, je me suis focalisée sur l'histoire du Réveil et son processus d'institutionnalisation. Et à travers l'ECC, j'ai pu me rendre compte que certains Pasteurs associés au mouvement du réveil en Europe, étaient en fait issus des

[32] Par contre, je n'ai pas pu recueillir les propos de Lydia Mutyebele, la fille du Pasteur Martin Mutyebele, active dans la chorale de gospel de l'Eglise, avocate et membre d'un parti politique belge, ayant fortement courtisé le vote congolais *via* les Eglises. Elle accepta de me rencontrer quand je la contactai par téléphone, mais me posa « trois lapins » consécutifs. Ce que j'étais tentée d'interpréter comme une politique familiale puisque son père refuse toute interview, de façon par contre tout à fait officielle. Et apparemment en raison d'instrumentalisations par le passé d'interviews qu'il avait accordées (cf. Entretien avec le Pasteur Dibudi Way Way qui a pu l'interroger dans le cadre de son doctorat).

Eglises historiques, ce que je ne percevais pas en Belgique, malgré les entretiens qui le signifiaient. J'ai alors interrogé la politique missionnaire de l'ECC à l'étranger, consulté les travaux disponibles à la bibliothèque de l'UPC (l'université protestante du Congo) et, bien sûr, la position de l'ECC vis-à-vis des Eglises de réveil. Parallèlement, je me rendais dans les grandes Eglises de réveil. J'assistais au culte (ou à une activité en semaine) puis demandais à rencontrer le Pasteur principal. Les Pasteurs ayant souvent nombre d'occupations et d'obligations, cela rendait le premier contact plus facile. Je jouais alors, sur l'ambiguïté de ma présence, seule blanche dans l'assemblée, qui ne pouvait manquer d'être remarquée par le prédicateur, d'autant que le plus souvent, on me plaçait, dès mon arrivée, avec les invités ou à l'avant de l'assemblée. Cependant, une fois dans le bureau du pasteur, il apparaissait un certain nombre de réticences vis-à-vis des Blancs en regard d'interviews passées aux termes desquelles, les Eglises avaient été présentées comme des sectes appauvrissant les populations[33]. Ce qui *a priori* ne favorisait plus de nouvelles interviews, mais puisque j'étais déjà là...

A contrario dans les petites Eglises, ma présence était vivement recherchée par des Pasteurs que je rencontrais au gré de mes contacts et investigations. Ces derniers voyaient en moi une ouverture sur l'international qui, à défaut d'être effective, pouvait au moins l'être symboliquement dans l'espace-temps du culte. D'autre part, être introduite comme une invitée de marque suscitait l'intérêt et la confiance des fidèles et favorisait des échanges informels instructifs. Lorsque j'effectuais des entretiens plus formels, je me focalisais sur les récits de conversion et de délivrance et privilégiais les thématiques de la sorcellerie, du combat spirituel et du miracle qui, s'ils faisaient partie du discours religieux en Europe restaient localisés dans l'ailleurs. Enfin, étant sur Kinshasa lors du procès en appel du très médiatisé Pasteur Ferdinand Kutino, à la prison de Makala, j'assistais en partie, à son déroulement (j'étais alors introduite comme avocate stagiaire). Pionnier de la prospérité, l'archibishop Kutino avait été l'une des figures majeures de la campagne anti-Kabila qui marqua la période de transition (2001-06) et surtout la campagne électorale (2004-06), dans un contexte où l'agression du Congo par le Rwanda (depuis 1998) occupait toute l'actualité

[33] Il s'agit du film *Marchands de miracles* réalisé par Gilles Remiche (2005).

congolaise. Et le soupçon accusateur de la nationalité rwandaise du président Joseph Kabila, fils du président nationaliste assassiné, Laurent Désiré Kabila (2001), avait constitué l'essentiel du discours de l' « opposition » et était à l'origine de nombreux troubles à Paris, Bruxelles et Kinshasa. D'autre part, ces alliances politico-religieuses donnaient à voir une présence significative de mobutistes ou proches de l'ancien pouvoir. Ce qui nécessitait de contextualiser l'actuelle politisation du réveil et m'amena à m'intéresser à une autre transition politique, au cours de laquelle déjà, les Eglises de réveil de Kinshasa avaient eu à jouer un rôle majeur. C'était lors de la transition de 1991-92, marquée par le retour du multipartisme au Zaïre de Mobutu (1965-97), la conversion de nombreux dignitaires du régime s'était donnée à voir comme une véritable stratégie de « blanchiment » politique. Et ceci faisait retour sur la scène politique congolaise contemporaine, laquelle dépassait manifestement les frontières géographiques de le RDC, dont l'espace politico-religieux se voyait recomposé en regard des territoires diasporiques.

Ces différentes expressions du réveil repérées, restait la question des formes de reconnaissance du réveil, en RDC, en Belgique et en France. Ce qui exigeait une dernière investigation, afin de compléter cette approche comparative. Je revins donc sur le terrain français, mais localisé en région parisienne et me focalisai sur les structures mises en place pour négocier sur un mode collectif la reconnaissance de ces « nouvelles » Eglises. Dès les premiers entretiens, le contraste avec la situation belge était saisissant. Et le fait que je sois allée à Kinshasa facilitait ces nouvelles investigations, puisqu'on me présentait désormais comme quelqu'un *« qui sait d'où on vient »*. En quelques mois, les informations que je récoltai s'avéraient suffisantes, d'un point de vue qualitatif comme quantitatif. Fin juin 2008, le temps était venu de mettre un terme au recueil d'informations, de quitter l'écriture du journal terrain pour embrasser celle de la restitution. La première difficulté que je rencontrai concernait le mode de restitution de ce mouvement religieux que j'abordais de façon plurilocalisée mais aussi historique. Une fois posée l'émergence du réveil en RDC avec, en arrière-fond, l'histoire de l'implantation chrétienne en RDC, restait à organiser la façon dont je pouvais articuler ces angles d'approche territorialement, mais aussi temporellement, différenciés, et en même temps reliés, voire imbriqués.

3.2. Mobilité du chercheur dans une hétérotopie religieuse

La mobilité (au sein des Eglises) s'était progressivement élaborée comme une modalité de présence dans ces milieux religieux, qui était absolument inenvisageable au moment où ce « terrain » s'ouvrait à moi (à travers l'ADD toulousaine qui m'était présentée comme une secte). Je n'avais alors pas lu la moindre ligne sur ce vaste champ de recherche qui, s'il était largement restitué et débattu à partir des terrains africains, était encore très peu exploré dans l'espace européen[34]. Intuitivement, j'avais adopté une démarche d'anthropologie sociale induite par mon cursus universitaire[35] qui me situait au carrefour de plusieurs disciplines, en particulier entre l'anthropologie et la sociologie dont le caractère trompeur de la séparation souligné par Balandier (1971) m'apparaissait de façon évidente. Dès lors, il me semblait pertinent dans la restitution des faits sociaux de considérer la proposition de Claude Lévi-Strauss (1974) selon laquelle ethnographie, ethnologie et anthropologie ou sociologie relèvent avant tout de niveaux d'appréhension et d'analyse différenciés des objets de recherche. Et qu'à ce titre, leur découpage institutionnel *a priori* était nécessairement porteur de réduction. Les apports empiriques de l'école de Chicago, privilégiant l'enquête de type ethnographique, l'observation des pratiques dans leurs contextes, les récits de vie, les études de cas ou l'analyse de documents, répondaient en grande partie aux positionnements que j'adoptais sur le « terrain » et aussi à un cadrage méthodologique privilégiant la mobilité, les interactions et les processus dans la mise en perspective des faits sociaux. Au niveau du recueil des informations, l'ethnographie, au sens d'une méthode irréductible à un outillage méthodologique (Mauss, 1967; Laplantine, *ibid.*) a donc constitué l'essentiel de mon dispositif de recherche retranscrit par le journal de terrain. Ce qui n'a pas exclu l'usage

[34] Pour la France, la première recherche à aborder la question de l'expansion des pentecôtismes africains en Europe est celle de Sandra Fancello qui soutient sa thèse en 2004, intitulée : « *Une nation missionnaire africaine. Identité, conversion et délivrance* ». Néanmoins, en 2003 Aurélien Mokoko-Gampiot avait soutenu sa thèse sur un mouvement prophétique d'obédience chrétienne, le kimbanguisme, intitulée : « *le Kimbanguisme en France : de la terre d'origine à la terre d'accueil* ». Signalons également la thèse de Jean-Claude Girondin en 2003, intitulée « ethnicité et intégration parmi les protestants évangéliques en région parisienne : la dynamique interculturelle d'un protestantisme aux prises avec la créolité ». Dans d'autres pays, ces recherches sont antérieures, comme en Hollande (Ter Haar, 1998 ; Van Djik, 2001), en Grande Bretagne (Gerloff, 1995, 1999 ; ou en Allemagne (Adogame, 1998)

[35] Avant de m'inscrire en maîtrise de sociologie, je suis en licence d'ethnologie, puis dès mon DEA, mon directeur de recherche Alain Tarrius me conforte dans cette démarche, considérant la primauté du terrain dans la construction de l'objet dans une filiation forte avec les apports empiriques de l'école de Chicago.

ponctuel du questionnaire, outil par excellence de la sociologie quantitative pour interroger les politiques missionnaires des différentes communautés protestantes en RDC. Les entretiens que je menais, sauf lorsqu'ils étaient informels, étaient enregistrés, ainsi que l'ensemble des cultes auxquels j'assistais pendant les deux premières années, puis de façon plus exceptionnelle.

Par ailleurs, jusque la fin de ma thèse je conservais « un pied » dans « le monde »[36], en lisant la presse congolaise et lorsque j'étais à Bruxelles, en me rendant régulièrement à *Matonge*, territoire « païen » dans la géographie religieuse, mais aussi lieu par excellence de Radio Trottoir[37]. Ce quartier congolais est tout à la fois un lieu de rencontre, de débats, d'initiatives culturelles et de commerce. Bref un lieu de passage pour les Congolais comme pour d'autres populations qui s'y agrègent ou le fréquentent. En m'immergeant dans ces autres milieux congolais, je recueillais des discours sur les Eglises qui relevaient des divisions ou de l'officialité. J'observais des « chrétiens » qui fréquentaient ces lieux de « perdition » que sont les *ngandas*[38]ou encore au moment des élections communales et fédérales, la tournée des politiques, belges et congolais, y compris ceux issus des Eglises. En outre, la constitution de ce quartier était antérieure à la venue d'une immigration économique, et cela offrait la possibilité d'historiciser la présence congolaise en Europe, irréductible à l' « immigration ». Ces recherches inattendues et beaucoup plus axées sur une anthropologie urbaine et historique, si elles permettaient dans un premier temps de contextualiser la migration contemporaine ouvraient en même temps un vaste champ de recherche dont il me fallait différer la restitution. Au risque, comme le souligna, Albert Bastenier, de mener deux thèses de front[39]. Ceci étant dit, de la même manière que *Matonge* amenait à visibilité des formes de pluri-appartenances reconfigurant les frontières

[36] Le « monde » est désigné par opposition au monde chrétien, et renvoie au monde souillé par le péché dit « païen ».
[37] Radio Trottoir désigne le système de circulation très développé de l'information sur le mode de la rumeur comme du savoir populaire. Voir De Boeck, Plissart (2005)
[38] Lieux de vie, café, bar, petite restauration, généralement tenu par une femme. A Kinshasa, les *ngandas* se tiennent dans la cour ou à l'arrière de la maison.
[39] Je commençais cependant à restituer certaines données, à la demande d'Amandine Lauro (qui vient de soutenir sa thèse (décembre 2009) sur « les politiques du mariage et de la sexualité au Congo Belge (1908-1945). Genre, race, sexualité et pouvoir colonial ») dans le cadre d'un numéro des Cahiers de la Fonderie sur *Bruxelles et Congo*. Puis à la demande de Laure Teulières, historienne des migrations, pour une journée d'études *Immigration Patrimoine et Quartier urbain* organisée par le laboratoire Framespa en partenariat avec La Cité nationale de l'histoire de l'immigration.

du territoire religieux, mon statut d'autochtone, d'étrangère, *mopaya* et de blanche, *mundele* au sein des milieux religieux donnait à voir une sorte d'« espace interstitiel », d'où il était possible de négocier le système local d'adhésion. Ma mobilité au sein des Eglises, s'est, en effet, accompagnée d'une formalisation de ma présence en tant que chercheure, notamment à partir du moment où j'ai pu me référer à un ailleurs dans le territoire religieux qui englobait l'espace communautaire de l'Eglise. Je me situais, ou j'étais située, dans un (voire des) réseau(x) fonctionnant à la manière des territoires circulatoires décrits par Alain Tarrius (2000). Cette affiliation plurielle m'autorisait à être à la fois dedans et dehors. Le fait d'avoir rencontré tel homme de Dieu, de donner des nouvelles d'un Pasteur ou d'une Eglise, de Bruxelles, Paris ou Kinshasa, de soumettre à l'avis de mon interlocuteur les dires de tel ou tel Pasteur ou des informations à commenter ou contredire, ou encore le fait de se rencontrer dans des milieux ou circonstances différenciés, étaient autant de paramètres qui permettaient à mon interlocuteur de me « situer ». Cette seconde phase de mon intégration, à un niveau collectif et transnational, m'a permis de me « détendre » et de me laisser aller au jeu de la performativité qui s'avérait brouiller de façon très significative la frontière ritualisant l'entrée et la sortie de ce système religieux, au niveau des situations et du local. Car au-delà des « codes », c'était bien la mise en scène de l'extraordinaire qui faisait l'appartenance religieuse, et justifiait que je puisse être présentée comme « convertie » ou « en Christ », en dehors de tout rituel religieux. A un autre niveau, c'était aussi le « témoignage » à l'extérieur, que laissaient supposer ma présence et les sociabilités établies en milieu congolais ou africain. Sous un autre mode que celui du témoignage interne et religieux, la fonction de relais avec la société autochtone m'était attribuée, pouvant *« montrer réellement qui nous sommes »*.

Le territoire religieux n'étant pas seulement un discours, une Eglise ou un réseau d'Eglise, se posait la question de ses contours. C'est dans cette disposition empirique que j'ai abordé la notion foucaldienne d'hétérotopie[40] qui permettait de penser la communauté des croyants comme la construction d'un espace autre, par

[40] Que j'ai eu l'occasion de découvrir lors du colloque organisé par Catherine Deschamps, Laurent Gaissad et Christelle Taraud, sur *Les hétérotopies sexuelles : Formes et pratiques du désir d'ailleurs*. Et où, avec Maïté Maskens, nous avons présenté la communication : **«** De l'élévation à la faute. La place de la sexualité dans les nouvelles Eglises pentecôtistes à Bruxelles ».

rapport au « monde », et en prenant en considération les différents territoires qu'embrassait ce discours religieux. Dans une conférence donnée en 1967 sur *les espaces autres*, Michel Foucault a défini les *hétérotopies* comme étant :

> « des lieux réels, des lieux effectifs, des lieux qui ont dessiné dans l'institution même de la société, et qui sont des sortes de contre-emplacements, sortes d'utopies effectivement réalisées dans lesquelles les emplacements réels, tous les autres emplacements réels que l'on peut trouver à l'intérieur de la culture sont à la fois représentés, contestés et inversés, des sortes de lieux qui sont hors de tous les lieux, bien que pourtant ils soient effectivement localisables ».

Foucault dégage les principes des hétérotopies à partir de plusieurs angles, dont certains s'avèrent particulièrement opérants pour mettre en perspective ces dynamiques religieuses dans l'élaboration du territoire chrétien : depuis le « corps du croyant » au « Corps du Christ » à l'échelle transnationale, devant rompre avec les péchés du « monde ». Tout d'abord, le fait que les hétérotopies supposent *« un systèmes d'ouverture et de fermeture qui, à la fois, les isole et les rend pénétrables »*. L'Eglise, en effet, est un espace réel *et* un espace utopique où se donnent à voir des espaces interstitiels qui redéfinissent les modes d'entrée et de sortie, par rapport aux normes morales ou institutionnelles. Par ses dispositifs rituels: repentance, témoignage, prières, imposition des mains, délivrance etc., l'Eglise intègre ces formes de sortie transitoires de l'hétérotopie religieuse. Au point que l'on peut se demander ce qui permet de qualifier l'Eglise comme lieu d'adhésion à une utopie normative, en construction, plutôt que comme lieu privilégié d'hébergement de pratiques précisément contradictoires avec la norme chrétienne. Sortes d'espaces transitionnels, les Eglises se donnent à voir comme des microsociétés où l'on cultive la transformation de soi au quotidien, d'où la fonction de régulateurs sociaux (en RDC comme en Europe) que mettent en avant les Pasteurs. Dans la classification des hétérotopies qu'il propose, Foucault évoque les « fonctions » que ces espaces autres peuvent remplir dans leur rapport à « l'espace restant », notamment sur le mode de la « compensation », dans la tentative de créer *« un autre espace, un autre espace réel, aussi parfait, aussi méticuleux, aussi bien arrangé que le nôtre est désordonné, mal agencé et brouillon. »*. Egalement, les « découpages du temps » auxquels sont liés sont les hétérotopies, et :

> « qu'on pourrait appeler, par pure symétrie, des hétérochronies ; l'hétérotopie se met à fonctionner à plein lorsque les hommes se trouvent dans une sorte de rupture absolue avec leur temps traditionnel. »

Au sein même du territoire religieux, plusieurs temporalités sont, en effet, repérables et constitutives des modes d'entrée dans cette hétérotopie religieuse. En effet, cette spiritualité apostolique se déploie avec la descente de l'Esprit Saint qui suspend le temps quotidien, à la faveur du « temps de Jésus » auquel se réfèrent les chrétiens nés de nouveau. Car c'est par l'affirmation d'un *« Dieu qui n'a pas changé »*, qu'est mise en œuvre la dynamique de transformation de la vie des chrétiens. En outre, cette pragmatique religieuse repose en partie sur une « inversion des temporalités »[41]. Ce n'est, en effet, plus l'histoire passée qui permet d'éclairer un présent conflictuel, « bloqué » ou malheureux, mais l'avenir. Un « à venir » victorieux, « délivré » et maîtrisé par le chrétien, car annoncé par les Ecritures, et qui est, désormais, organisateur du présent. La rupture avec le temps traditionnel est enfin totale, lorsque les fidèles « entrent » en transe, et que le corps devient le lieu d'un combat entre puissance chrétienne et puissances sorcières. Espace-temps que l'on peut référer aux « hétérotopies de crise » [42] qui définissent des *« lieux privilégiés, ou sacrés, ou interdits, réservés aux individus qui se trouvent, par rapport à la société, et au milieu humain à l'intérieur duquel ils vivent, en état de crise »*.

Ces manifestations de transe qui font l'ordinaire des Eglises de Kinshasa tendent à disparaître avec le déplacement et l'établissement de cette forme religieuse en Europe. Cependant l'effacement de la conflictualité à l'échelle du corps apparaît comme un marqueur majeur du déplacement du combat spirituel que favorise la migration, en regard d'un « combat pour l'intégration », sur le mode de la conquête. En outre, la conflictualité intrinsèque à cette religiosité qui oppose bible et sorcellerie, rend intelligible un agencement qui n'est pas, à proprement parler, inédit et nous ramène, au Congo comme dans d'autres pays

[41] Ce que j'abordais dans un article *Le « combat pour l'intégration » des Eglises congolaises (RDC) d'obédience pentecôtiste »*, Revue Européenne des Migrations Internationales, volume 24, n°3, 2008

[42] Foucault renvoie ici aux « sociétés primitives » aux adolescents, aux femmes à l'époque des règles, en couches ou aux vieillards, ou encore jusqu'au milieu du XX siècle, à *« une tradition qui s'appelait le " voyage de noces " ; c'était un thème ancestral. La défloration de la jeune fille ne pouvait avoir lieu " nulle part " et, à ce moment-là, le train, l'hôtel du voyage de noces, c'était bien ce lieu de nulle part, cette hétérotopie sans repères géographiques »*.

africains, aux prophétismes de l'époque coloniale, voire précoloniale. C'est donc toute la question du cadre historique susceptible de contextualiser le réveil et sa recomposition dans la migration, que posent ces « hétérochronies ». Car faut-il situer les origines du Réveil avec la vague pentecôtiste des années 1970 ou bien se référer à l'implantation du pentecôtisme des ADD dès les années 1910 ? Ou doit-on carrément considérer que ce sont les prophétismes locaux, Simon Kimbangu (les années 1920), Dona Beatriz Kimpa Vita (début XVIII^{ème}) qui permettent d'historiciser le Réveil ?

L'opposition Bible/ Sorcellerie est tout à la fois une reprise du mouvement missionnaire colonial et un prolongement des innovations politico-religieuses au travers desquelles les prophètes ont tenté de sortir des crises engendrées par l'occupation coloniale et précoloniale. Pour cette raison, j'ai choisi d'appréhender le Réveil à la lumière des formes d'appropriation du christianisme qui lui avaient précédées. D'autant qu'à peine dix ans après son introduction en terre Kongo, à la fin XV^{ème,}, le christianisme exhortait à l'abandon des fétiches à la faveur d'une puissance spirituelle supposée supérieure en regard des merveilles technologiques qui lui étaient associées.

PREMIERE PARTIE

Implantation du christianisme en RDC et mouvements de réveil

1. Royaume Kongo : Expéditions, traites et évangélisation

1.1. Moderniser le Royaume par la conversion au christianisme

C'est avec le capitaine de marine portugaise Diego Câo, qui découvre l'embouchure du fleuve Congo en 1482, qu'a lieu la première rencontre entre Kongolais[43] et Européens. Le royaume Kongo englobe alors la partie sud de l'actuel Congo Brazzaville, l'actuel nord de l'Angola et sud-ouest du Congo-Kinshasa,ainsi qu'une partie du Gabon et l'enclave de Cabinda. L'Empire, comprenant six provinces est dirigé par un monarque, le Mani Kongo dont la sphère d'influence s'étend en fait aux territoires et États voisins.

C'est par le Congo que le christianisme devait pénétrer au cœur de ce continent « mystérieux » pour rejoindre l'Ethiopie du prêtre Jean et faire reculer l'islam. Pour les peuples de la côte, ces explorateurs « *mindele* » (blancs) sont associés à des revenants. Et parce que dans la cosmogonie autochtone, les ancêtres sont localisés au fond de l'océan, les Kongolais accueillent avec chaleur les caravelles portugaises. Ce malentendu est renforcé par la cosmogonie élaborée de l'autre côté de l'océan dès le XII^{ème} siècle qui, elle, localisait au-delà du Sahara (derrière la côte méditerranéenne où vivaient les maures hostiles), une région de terreur absolue, peuplée de créatures monstrueuses[44]. Cependant, à cette étape de la rencontre, l'ambiance est plutôt à la détente voire à l'euphorie. La curiosité des autochtones vis-à-vis des bateaux est telle, que leur embarquement ne pose aucun problème et offre aux explorateurs l'opportunité de présenter à Lisbonne les populations d'Afrique centrale, en l'occurrence quelques nobles de Soyo (Ndaywel, *ibid.* : 85-86). Quant ceux-ci reviennent du Portugal en 1485, ils sont émerveillés par tout ce qu'ils ont vu de l'autre côté de l'océan et leurs récits incitent le roi à demander la reproduction des bâtisses d'outre-mer. Dans une intention de modernisation du royaume, de ses institutions et des modes de vie de ses habitants, le roi ouvre les frontières de son royaume à l'influence du dehors : réclamant prêtres (c'est le roi lui-même qui rémunère les missionnaires), instituteurs, maçons, charpentiers, etc. L'expédition comprend aussi *« des moines franciscains et dominicains, des chanoines de Saint Jean l'évangéliste, des soldats en armes, des paysans et artisans »* et quelques femmes (Balandier, 1965 : 27).

[43] L'écriture des noms traduit les transformations apportées par la présence européenne et par la christianisation de la société Kongo. Les différentes orthographes qui peuvent être adoptées pour des mêmes termes, renvoient souvent à une double appellation : autochtone et portugaise.
[44] C'est par exemple en 1544, ce que développe Alphonse de Saintonge.

Elle a pour objectif de renforcer une implantation *« qui n'était que ponctuelle mais qui avait suffi à apprendre aux Portugais que « le commerce avec les Congolais était fort avantageux » selon la formule de Pigafetta*[45] *»* (Balandier, *ibid.*). C'est ainsi qu'arrive le 29 mars 1491, la première expédition que l'on pourrait appeler « civilisatrice » fondée sur un « malentendu colossal » : *« ils vont édifier sur terre la « société du dessous », divulguer le secret de la vraie vie, de la puissance et de l'abondance »* (Balandier, 1965 :258).

A Mpinda, le « port » de la province Soyo, l'accueil est grandiose. Le Mani Soyo (Gouverneur de la province de Soyo) qui reçoit l'expédition exige, avant toute chose d'être, baptisé, ce qui a lieu le jour de Pâques (le 3 avril 1491), il prend alors le nom chrétien de Manuel. La caravane portugaise reprend la route vers la capitale de Kongo, Mbanza Kongo où le roi (Mani Kongo) Nzinga a Nkuvu, les attend et demande lui aussi à *« communier à ce rituel qui donnait une telle puissance au Blanc »* (*ibid.*). Baptisé (semble-t-il le 3 mai 1491), il prend le nom de Ndo Nzao (Dom Joao I[46]). La première Eglise est construite quelques jours après (6 mai 1491), d'autres suivront. Cette première christianisation, effectuée au nom de Saint Jacques[47], se traduit également par l'envoi de quelques enfants de la famille royale et nobles au Portugal : *« première expérience d'envoi d'étudiants « boursiers » en Europe »* (Ndaywel, *ibid.* : 86). Une bonne partie de la noblesse est réticente devant ce qui passe pour être des excentricités royales et le Mani Kongo lui-même, finit par renoncer au baptême et par retourner au « paganisme ». L'opposition missionnaire à la polygamie participe, en effet, d'une remise en cause des prérogatives royales.

Les épouses du Mani Kongo refusent alors de le servir. Et au-delà de la perte de prestige qui en découle, la monogamie remet en cause les alliances sur lesquelles repose l'équilibre du Royaume. Autrement dit, l'incompatibilité entre le pouvoir et le christianisme est absolue (Balandier, *ibid.* : 35). Son fils cadet Mpanzu se débaptise également, mais son épouse et son fils aîné restent chrétiens. Ces divergences religieuses

[45] En 1589 l'humaniste italien Filippo Pigafetta rédige à partir des récits du commerçant *la Relatione di Congo et delle circonvicine contrade* portugais Duarte Lopez (publié en 1591). Par l'état des lieux des connaissances sur le Royaume Kongo qu'il offre, cet ouvrage est une référence majeure. Il rompt avec la vision diabolisante de cette terre lointaine, même s'il embellit largement les rapports entre les souverains du Congo et du Portugal et l'œuvre d'évangélisation.

[46] C'est le prénom de Don Manuel, le cousin de Joäo II et son successeur. De même son épouse baptisée le 5 juin, devient Ndoa Leonor, à l'instar de la reine portugaise.

[47] Il est aussi le symbole de la victoire chrétienne sur les musulmans pendant les croisades en Espagne et au Portugal.

ont à voir avec des dissensions politiques, notamment en matière de succession. A la mort du Mani Kongo (1504), l'interrègne donne lieu à une lutte armée au cours de laquelle le fils aîné chrétien, Mubemba a Nzinga, avec la bénédiction maternelle (le Royaume Kongo est matrilinéaire) détrône le frère cadet qui a, de façon illégitime, mais avec l'assentiment paternel, succédé au trône (1506). Le nouveau souverain attribue sa victoire à *« l'intervention de Saint Jacques escorté d'une troupe d'anges »*, tandis qu'historiens et anthropologues attribuent ce renforcement du pouvoir central à l'aide militaire, technique et rituelle des Portugais, qui ont placé eux-mêmes ce conflit sous le signe du Christ (Ndaywel, *ibid.*, Balandier, *ibid.* : 33[48]). La première action que Ndo Funsu Afonso pose, consiste à briser les résistances intérieures à sa nouvelle politique. Et pour cela, il exhorte tous les dignitaires à se dépouiller de leurs fétiches et amulettes, lesquels sont brûlés, tout comme les cases à fétiches, arguant d'un nouvel ordre, chrétien et civilisateur. Par la suite, il envoie des enfants (de nobles) étudier au Portugal en attendant que des écoles soient construites sur place (la première en 1509, est confiée aux chanoines de Saint Eloi). C'est ainsi que ses deux fils partent à Lisbonne où l'un d'eux Ndo Funsu s'installe définitivement après ses études. Il dirige une école publique, tout en bénéficiant d'un traitement alloué par le roi et a, semble-t-il, beaucoup de disciples (Cuvelier, 1946 : 162, cité par Ndaywel, *ibid.* :101). Mais celui qui fait véritablement honneur à son père (oncle maternel), c'est Ndo Diki (Henrique) qui devient évêque en 1518, le premier évêque d'Afrique centrale. Et ce, malgré son âge, puisqu'il n'a pas 30 ans[49].

Ndo Funso fait aussi construire des écoles pour 400 élèves : ses frères (au sens classificatoire du terme), ses neveux maternels, ses fils et les enfants de ses serviteurs, bref, ceux qui sont soumis à son influence directe. Le lignage royal est, en quelque sorte, l'agent du modernisme que le roi veut introduire, inséparable de la foi chrétienne (Balandier, *ibid.* : 43). Le règne d'Afonso I^{er}, de Ndo Funso, est considéré comme le règne le « plus chrétien » du Royaume Kongo (Balandier, *ibid.* : 39 ; Ndaywel, *ibid.*). Tous les observateurs catholiques de l'époque témoignent avec émerveillement du dévouement religieux du souverain kongo, de la sainteté de ses mœurs, de l'efficacité de son action missionnaire et de son inépuisable volonté d'apprendre et d'étudier. Il est d'ailleurs le premier Africain à avoir écrit dans une langue européenne. Cette admiration

[48] Bien que ce conflit et la référence religieuse associée soit, selon les auteurs, localisés à la fin du règne de Jao 1er (Balandier, ibid. : 32-33) ou lors de l'accession de son fils au trône (Ndaywel, *ibid.* : 86-87)
[49] En 1534, le Kongo, rattaché depuis 1514 à l'évêché de Madère est rattaché à celui de Sao Tomé.

européenne est telle, que sa non monogamie passe au second plan. Le pape Léon X de préciser, que la charge d'Henrique (évêque d'Utique) n'est pas révocable même s'il est issu *« de roi adultère ou de mère non mariée »* (cité par Balandier, *ibid.* : 40).

Le christianisme et le « savoir utile » paraissent ici indissociables. Car dans ce système de pensée où l'être et la force ne font qu'un, *« le christianisme est essentiellement adopté en tant que source de ngolo, de puissance (en kikongo) »* (Balandier, *ibid.* : 34). La structure religieuse vient alors renforcer la structure politique, à deux niveaux. Celui de l'entreprise de domination des particularismes tribaux ou claniques qu'assoit l'universalisme chrétien, et celui du renforcement du monopole des relations économiques avec l'extérieur, qu'autorise la commune appartenance religieuse avec les *mindele*, les Blancs.

La consolidation du pouvoir d'Afonso I^{er} est étroitement liée à la formation de l'Etat, à la bureaucratisation du gouvernement et à la formation d'une classe de lettrés (Balandier, *ibid.*). Cette entreprise moderniste a des incidences économiques majeures. Avec la création d'un impôt d'Etat, la dîme, en vue de subvenir aux besoins de la religion et de l'enseignement (dont la perception est effective jusqu'au cours du XVIII^{ème}) d'une part. Et avec l'obligation de maintenir les échanges commerciaux avec le Portugal sous le contrôle du Souverain, d'autre part. C'est à partir de ce système économique que le commerce de la traite et le trafic négrier trouveront leur origine et leur *« pseudo-justification »* (Balandier, *ibid.* : 45).

1.2. Désenchantement religieux et déstructuration du Royaume Kongo

A partir de 1492, soit une dizaine d'années après la venue de Diego Cao, le constat de cette ambitieuse entreprise d'acculturation est mitigé. La christianisation portugaise a pris des accents « agressifs » (Ndaywel, *ibid.*, Balandier, *ibid.*), elle ne tolère plus aucune conciliation ou adaptation avec les éléments culturels locaux eu égard à la lutte contre l'islam (associée à la traite arabe). Le rapport entre pouvoir et missionnaires se dégrade. Et au sein du Royaume, des critiques vigoureuses, politiques et religieuses, se font entendre. Elles dénoncent l'abandon des coutumes, annoncent des désordres et prédisent la vengeance des ancêtres. Ce sont également les dangers d'une sorcellerie non contrôlée par les pratiques anciennes, qui sont annoncés. Bref, en 1495, les missionnaires sont « expulsés ». Ils quittent la capitale en compagnie des Portugais et de quelques nobles convertis. En même temps, dès le début du XVI^{ème} siècle, nous dit Balandier, *Nzambi a mpungu* désigne à la fois l'Etre suprême défini dans la pensée religieuse kongo,

et le Dieu chrétien. *Nzambi* (*Nzambe* en lingala) signifie Dieu et *a mpungu* réfère aux qualités suprêmes qui lui sont associées: création, puissance, liberté etc.

Cela dit, le christianisme qui se rétablit sous le règne de Ndo Funsu, ne touche qu'une minorité du peuple Kongo. La présence des missionnaires aux côtés des puissants, et leurs interventions dans la politique locale, participent de la perception du cérémonial catholique comme inhérent au pouvoir et à la condition aristocratique. Les tentatives de popularisation, quant à elles, donnent à voir, au grand dam des missionnaires, des formes d'appropriation du christianisme sur un mode syncrétique, lesquelles préfigurent les différents réveils qui traverseront l'espace religieux congolais jusqu'au XX^{ème} siècle.

La cosmologie Bakongo nous dit Balandier, ne conçoit pas qu'une relation directe avec Dieu soit possible, ni pensable. C'est en ce sens que les *nkisi* chrétiens remplacent les traditionnels fétiches, *nkisi*, donnant à voir une économie religieuse *« contraire à toute organisation totalitaire du sacré »* (*ibid.* : 260) puisqu'elle donne lieu, d'emblée, à de nombreux processus de réappropriation et de réinvention. Ceci explique la « facilité » avec laquelle les missionnaires parviennent à faire exécuter la destruction des instruments de « l'idolâtrie ».

> « Leur théologie (kongo) ne leur concède que deux modes d'action sacrée : sur les ancêtres et sur les forces dont les nkisi sont les supports. Le rituel chrétien et les instruments de la liturgie sont plutôt classés dans la seconde de ces deux catégories (…) ils proposent les plus puissants de ceux-ci, mais cette vigueur ne suffit pas à les rendre exclusifs de tous les autres » *(ibid. : 259).*

Outre les résistances intérieures, la pénétration du christianisme en terre kongo se voit « parasitée » par un important problème de société : le commerce des esclaves et la déstructuration du Royaume Kongo qui en découle. Dix années après la venue de Diego Câo, un autre continent récemment découvert, l'Amérique, apparaît plus intéressant que l'Afrique. Et le besoin d'une main d'œuvre robuste ne tarde pas à se faire sentir. Pour toutes ces raisons, la présence européenne au Kongo s'organise de plus en plus en dehors de la volonté et de l'autorité du souverain Kongo, Ndo Funsu. En outre, les ouvriers estiment qu'ils n'ont pas à travailler pour des Noirs, aussi nobles soient-ils. Et d'une manière générale, la possibilité de s'enrichir apparaît nettement plus stimulante, que ce soit en réclamant les faveurs du Roi, sous couvert d'être un proche parent de la famille royale portugaise, ou en menant des négociations en vue de l'achat ou de la vente d'esclaves. N'ayant plus d'autorité sur ces étrangers, le roi fait entendre à plusieurs

reprises ses doléances auprès de la couronne portugaise et réclame la présence d'un Ambassadeur. Mais le recueil d'instructions, *regimento* qui accompagne la mission de l'Ambassadeur Simao da Silva (1512) suggère la nécessité de mettre en œuvre *« un plan d'acculturation du royaume et de prospection systématique de son territoire »* (Ndaywel, *ibid* : 86). Le phénomène de la traite prend alors de plus en plus d'importance dans la vie quotidienne du Royaume Kongo, et les correspondances du Roi Ndo Funsu se multiplient à l'adresse de son « frère » portugais. En 1526, il écrivait à son homologue:

> « Chaque jour les marchands enlèvent nos sujets, enfants de ce pays, fils de nos nobles et vassaux, même des gens de notre parenté (…) Cette corruption et cette dépravation sont si répandues que notre terre est entièrement dépeuplée (…) Pour éviter cet abus, nous n'avons besoin en ce royaume que de prêtres et de quelques personnes pour enseigner dans les écoles, et non de marchandises, si ce n'est du vin et de la farine pour le saint sacrifice (…) C'est notre volonté que ce royaume ne soit un lieu ni de traite ni de transit des esclaves. » (Jadin et Decorato, 1974, cité par Ndaywel, ibid.)

Le Portugal décide d'intervenir, non pour réduire ou mettre un terme au trafic d'esclaves, mais pour changer d'interlocuteur local, en traitant avec des chefs locaux. A partir de 1530, un port négrier envoie chaque année plus de 5.000 esclaves de l'autre côté de l'Atlantique. Au siècle suivant, ce sont 15.000 esclaves de l'ensemble du Royaume, qui sont, chaque année, expédiés (Vansina, 1965 : 115)[50]. Le roi chrétien, artisan de la modernisation du Royaume Kongo qui avait favorisé ces collaborations inédites avec l'Europe, tant du point de vue politique, que religieux et économique, est déchu. Et Ndo Funsu décéde aux alentours de 1543.

La période d'instabilité politique qui s'en suit, est d'autant plus forte que la présence étrangère s'ingère de façon croissante dans les affaires politiques locales. Pas moins de dix-sept règnes se succédent entre 1543 et 1665, date de la défaite d'Ambuila, qui marque de façon irrévocable l'affaiblissement de l'autorité royale Kongo devant les Portugais (et leurs alliés, les guerriers yaka). A partir de 1667, trois pouvoirs règnent en même temps, respectivement établis au nord (Bula), au centre (San Salvador) et au sud (des rives de l'Ambriz), tandis que Soyo se considère comme autonome. La coexistence de ces différents pouvoirs engendre un état de guerre permanent (1665 à 1880). Bien que légitimé et reconnu par l'ensemble des dignitaires en 1694, le roi Pedro IV s'est retiré sur le mont Kibangu, au nord de Sao Salvador, laissant la vieille cité à l'abandon. La capitale

[50] Les exportations atteignent un premier sommet de 40.000 par an, en 1780 et un second de plus de 35.000 vers 1820-1830 (Vansina, 2005 : 25)

Mbanza Kongo (devenue Sao Salvador), lieu de confrontation entre la « tradition » et la « modernité », est désertée. Dans la citadelle située sur un éperon rocheux se déroulent les rites royaux et les cérémonies associées à la coutume, tandis qu'à ses pieds, des maisons, des Eglises et même une cathédrale (depuis 1596) rappellent la présence *mindele* venue de pays lointains. Dans ce contexte, plusieurs appels à une restauration de l'unité du royaume se font entendre, d'ordre politique mais également, religieux.

1.3. Messianismes et réveils kongo

« Alors que la société est dissoute, que la misère est généralisée, une série d'initiatives associant mysticisme et réalisme provoque le réveil de Kongo ». Le christianisme, note Balandier, donne alors *« les moyens d'une libération et d'une restauration du royaume, il devient l'instrument d'un salut qui n'est pas celui que son enseignement annonce »*. (1965 : 261).

Une femme reçoit un message de la sainte Vierge qui lui apprend l'indignation du Christ devant la situation du Kongo. Elle prescrit de réciter des Ave Maria et d'appeler *« trois fois la miséricorde divine, au tomber de la nuit »* (*ibid.*). Un jeune homme proclame un châtiment divin si les habitants de Kongo ne reconstruisent pas la capitale. Une vieille femme Appolonia Mafuta, (1704) annonce que la Sainte Vierge lui est apparue et lui a fait part de l'indignation de son fils, contre ce peuple qui refuse de se mettre en marche vers Sao Salvador. Elle prédit des catastrophes. Une pierre représentant la tête du Christ déformée par *« la méchanceté des hommes »* et par « *les coups de houes des femmes qui se permettaient d'aller aux champs le dimanche »,* apporte la preuve de ses révélations (*ibid.*). Pour Appolonia, la croix et les images du Christ blanc constituent des fétiches puissants utilisés par les missionnaires, principalement pour dominer le royaume kongo. Elle opère des miracles et brûle les fétiches. Ses prédications connaissent un certain succès, y compris auprès du souverain qui la protège des répressions missionnaires. Mais c'est surtout avec Kimpa Vita Nsimba, de son nom de baptême Ndona Beatriz (ou Dona Beatrice), surnommée la « Jeanne d'arc du Kongo », que le mouvement messianique va prendre une ampleur nationale. De condition aristocratique, Kimpa Vita a 20 ans lorsqu'elle commence à prêcher. Ancienne prêtresse du culte Marinda, elle reçoit la visite d'un frère habillé en capucin, alors qu'elle est à l'agonie (1704). Il lui annonce être Saint Antoine de Padoue[51]. Elle témoigne alors être morte, puis

[51] L'un des trois Saints alors vénérés au royaume Kongo.

ressuscitée et avoir reçu la mission de restaurer l'unité du Royaume Kongo. Représenté par des statuettes sculptées ou fondues, Saint Antoine a, en quelque sorte, le statut d'un « second Dieu », substituant le Saint catholique, aux esprits locaux. Par l'imbrication de la tradition religieuse kongo et chrétienne, Dona Beatriz permet alors « aux Ba-Kongo d'avoir leurs saints c'est-à-dire les interprètes d'un christianisme remodelé et africanisé » (Balandier, *ibid.* : 263) à partir duquel elle annonce des temps nouveaux, associant le salut individuel au salut du Kongo.

> « Cette ascension rapide s'explique par la certitude, largement partagée, que le Dieu chrétien répond enfin à la longue attente angoissée des gens de Kongo » (Balandier, *ibid.).*

En moins de deux ans, elle établit un enseignement qui se répand dans tout le royaume et met en place une Eglise rudimentaire. Ses enseignements sont suivis par le peuple comme par des notables. De nombreux témoignages de vénération lui sont exprimés. On dit qu'elle accomplit des miracles et que, sur son passage, les arbres tordus ou tombés se redressent. Son enseignement se modèle sur celui des missionnaires en même temps qu'il le rejette. En effet, comme les missionnaires, elle combat les vices et les supercheries, elle adapte des chants catholiques, elle envoie ses ambassadeurs dans toutes les parties du royaume, bref, elle organise de façon hiérarchique son Eglise. En même temps, elle exhorte les disciples à ne pas vénérer la croix qui a été l'*« instrument de la mort de Jésus »*. Elle rejette les prescriptions fondamentales de l'Eglise : le baptême, la confession, la prière et le caractère sacré du mariage (et donc la monogamie). Les prêtres étrangers sont accusés d'avoir monopolisé la révélation chrétienne à l'avantage exclusif des Blancs et de s'opposer à l'entreprise salvatrice des « saints noirs »[52]. Dans cette relecture de l'histoire chrétienne, elle va aussi substituer les lieux sacrés kongos à ceux qui ont servi de cadre à la révélation chrétienne. Le Kongo est alors déclaré « véritable terre sainte » et la « race des Noirs » est attribuée aux fondateurs du christianisme. Le Christ est né à San Salvador (Bethléem) et il a reçu le baptême à Nsundi (Nazareth). En outre, les activités religieuses de la prophétesse raniment la capitale ruinée, comme en témoigne le père Bernardo de Gallo (cité par Balandier, *ibid.*) :

[52] Dans la continuité, elle révèle la différence consubstantielle entre les Blancs (ayant pour origine une pierre argileuse, fama) et les Noirs (venant d'un arbre ressemblant au figuier, musenda). Raison pour laquelle, ses fidèles doivent se couvrir de vêtements confectionnés à partir de l'écorce de cet arbre. Les chefs du mouvement se distinguent par le port d'une couronne tressée avec les fibres de ce même arbre.

> « Il arriva ainsi que San Salvador fut rapidement peuplé, parce que les uns y allaient pour vénérer la prétendue sainte, d'autres pour voir la patrie renouvelée, certains pour saluer des amis, d'autres amenés par le désir de récupérer miraculeusement la santé, d'autres enfin, à cause du désir de régner et d'être les premiers à occuper l'endroit. De cette façon la fausse sainte fut faite la restauratrice, dominatrice et seigneur du Congo »

Bernardo de Gallo parle également de 80.000 convertis. Par un rituel que seule, elle opère Dona Beatriz *« symbolise les commencements du christianisme »*. Chaque vendredi, elle ritualise sa mort en se rendant au ciel pour *« dîner avec Dieu »* et *« plaider la cause des Noirs »*, en particulier la restauration du Kongo (Balandier, *ibid.* : 263). Puis, le samedi, elle ressuscite. Prophétesse, elle s'identifie à la Vierge, aspirant à mettre au monde un fils, par l'intervention de l'Esprit Saint, qui sauvera son peuple. Mais c'est précisément lorsqu'elle enfantera, que sera remise en cause sa sainteté. Les missionnaires capucins saisissent alors l'occasion de s'opposer plus fermement à son mouvement contestataire, qui *« détruit la foi catholique »* et un certain ordre de relation entre le Kongo et l'Europe. Les capucins dénoncent la *« supercherie »* mais aussi la *« violence mystique exercée par les responsables »*, les « petits Antoines », qui prédisent catastrophes et châtiments à ceux qui s'opposeront aux révélations prophétiques (Balandier, *ibid.* : 266). Bref, Dona Beatriz est arrêtée en 1706, elle est menée auprès du roi Ndo Mpetelo IV, pour la seconde fois (il l'avait laissée fuir une première fois). L'enfant qu'elle vient de mettre au monde contredisant sa prétention à la sainteté, c'est là, le premier objet de sa mise en accusation : *« Comment Saint Antoine fait-il des fils ?»*.

D'après Ndaywel (*ibid.*), le père de l'enfant est un Portugais, surnommé Petit Jean, qui l'accompagne dans ses prédications. Ils sont arrêtés ensemble, mais ce dernier nie sa paternité. Le roi Ndo Mpetelo IV commande le transfert de la prophétesse à Luanda pour qu'elle y soit jugée, et en espérant qu'elle puisse à nouveau s'échapper. Mais les capucins qui suivent de très près l'affaire interviennent *« ayant seulement en vue le zèle de l'honneur de Dieu »* (cité par Balandier, *ibid.* : 267). Le conseil royal prononce *« une sentence de mort par le feu contre la fausse Saint Antoine et son ange gardien (petit Jean) »*. L'exécution a lieu le 2 juillet 1706. Elle meurt brûlée vive, tenant son enfant dans ses bras et le *« nom de Jésus en bouche »*. Deux années plus tard, le roi devra lever une armée de près de 20.000 hommes pour venir à bout de ses adversaires et de *« l'hérésie qui stimule leur ardeur »* (Balandier, *ibid.* : 268). Figure emblématique de martyre et de résistance au Congo, la prophétesse mukongo apparaît comme une

« précurseur(e) des mouvements prophétiques du XX^{ème} siècle » (Asch, 1983 : 7), eux-mêmes précurseurs du Réveil des années 1970.

Cette première phase d'évangélisation européenne s'essouffle un bon siècle plus tard (aux alentours de 1835), même si en 1849, on compte 3.825 prêtres et religieuses (européens, notamment portugais). Les processus d'adhésion, de réappropriation et de résistance observables apparaissent concomitants de l'implantation du christianisme en terre Kongo mais aussi de son expansion. Et l'espace religieux ouvert par l'arrivée de la religion chrétienne, annoncée par des Portugais ou des Italiens, apparaît d'emblée comme un lieu de rencontre, de partenariat et d'opposition.

A partir de 1880 (et surtout 1885), avec la colonisation belge ou plus exactement léopoldienne, l'évangélisation va se redéployer, de façon beaucoup plus systématique et au-delà des frontières du désormais ancien Royaume Kongo.

2. Le Congo de Léopold II : un territoire privé et international ?

À la fin du XIX^{ème} siècle, lorsqu'a lieu la conférence de Berlin, que l'on associe généralement et improprement au partage du « gâteau africain »[53], la Belgique est un tout jeune Etat. Constituée en 1830, elle sort d'une longue période d'occupation et de guerres de religions. Depuis la Renaissance, le territoire de l'actuelle Belgique a, en effet, tour à tour subi l'hégémonie des ducs de Bourgogne, des Habsbourgs d'Espagne, des Habsbourgs d'Autriche, des Empereurs français et en dernier lieu du roi Guillaume 1er de Hollande dont elle se libère en 1830. Elle opte alors pour une monarchie constitutionnelle et une démocratie parlementaire. Mais, située entre les grandes puissances de l'époque, la France, l'Angleterre, l'Allemagne et la Hollande, la Belgique doit composer avec cet échiquier dans la mise en place de sa royauté. Et alors que les Belges choisissent un souverain français, Louis de Nemours, la Grande Bretagne s'y oppose, à la faveur d'un autre candidat, anglais d'origine allemande, Léopold de Saxe de Cobourg (1790-1865). De confession luthérienne, alors que l'ensemble du pays est majoritairement catholique, celui-ci a épousé en premières noces (1816) l'héritière du trône britannique, Charlotte qui décéde en 1817. Il se remarie en 1832 avec Louise d'Orléans, la fille du roi français

[53] C'est plutôt un état des lieux de l'occupation déjà engagée de ces terres et la poursuite de négociations relatives à ces découpages territoriaux.

Louis-Philippe, de confession catholique, donnant le change à ses voisins francophones qui se sont vu évincés de la constitution de la nouvelle royauté. Le français qui est la langue des élites devient la langue officielle[54].

C'est son second fils, Léopold qui lui succède, en 1865 (le 17 septembre). Marié à l'archiduchesse d'Autriche, Marie-Henriette, une descendante des Habsbourgs (Emerson, 1998), ce dernier hérite des alliances familiales de son père : avec la France, l'Allemagne, l'Angleterre et l'Autriche, mais aussi avec le monde de la finance, puisque son père est un ami intime des célèbres banquiers Rothschild. Outre qu'ils ont géré sa fortune personnelle, ils se sont occupés, en collaboration avec la Société générale de Belgique (fondée sous le règne du roi Guillaume 1er), des finances de l'Etat. Et lorsqu'il accède à l'âge de 30 ans au trône, Léopold II, l'ancien Duc de Brabant, entend bien consolider l'Indépendance de son pays, et trouver de nouveaux débouchés pour l'industrie belge, dont la séparation avec la Hollande a généré de lourdes pertes. Très tôt, il est fasciné par l'œuvre colonisatrice de cette dernière qui lui semble offrir de possibles débouchés aux produits de la métropole, ainsi que des activités commerciales génératrices d'emplois (nombreux et lucratifs), un réservoir de matières premières et enfin une solution pour atténuer les luttes intérieures qui déchirent son pays et *« cicatriser l'affreux cancer du libéral et du clérical »* (Stengers, 1989 : 13).

2.1. Des chimères royales…

Pour Stengers (1989), c'est avec un discours prononcé au Sénat belge, le 17 février 1860[55] que l'on peut dater *« la genèse de la pensée coloniale »* du futur souverain, alors âgé de 18 ans. Bien que cette passion coloniale apparaisse nettement antérieure, elle lui est, entre autres, transmise par son père Léopold Ier (Emerson, 1998)[56], ce discours énonce pour la première fois de façon publique les termes de « colonie » et de « comptoir ». Il y développe aussi l'idée de la nécessaire promotion du commerce belge à l'étranger, préconise la création de comptoirs en Orient et pose de façon subreptice la question des acquisitions coloniales que la Belgique pourrait envisager. Les ministres belges sont peu enclins à adopter l'engouement du futur roi, dont les élucubrations leur laissent surtout

[54] Ce n'est qu'en 1930 que la première université en langue flamande est construite.
[55] Mais déjà en 1855, il a prononcé un discours évoquant la nécessité de lignes régulières de navires à vapeur entre la Belgique et le Moyen Orient (Emerson, 1998).
[56] Lequel s'est successivement intéressé à la Crète, Cuba, une partie du Texas, à certaines parties d'Amérique centrale, avec un essai d'installation à saint Thomas au Guatemala (1845), aux îles Féroe (1858), des Antilles etc. mais c'est surtout entre 1850 et 1860 que le jeune roi fut associé à ces entreprises, visant la Chine, l'Inde.

présager la possibilité d'un gouffre économique sans nom. Cela n'arrête toutefois pas le roi qui rêve de créer *« une société belge universelle ayant son siège à Bruxelles et qui deviendrait petit à petit pour la Chine ce que la Compagnie des Indes de Londres est devenue pour l'immense empire hindoustanique »* (Stengers, *ibid.* : 28). Lorsqu'il accède au trône à l'âge de 30 ans, le 17 décembre 1865, il a déjà tenté d'acheter le sultanat de Sarawak (Bornéo), en 1860, tenté d'acquérir les nouvelles Hébrides, les Fidji ou les Salomon en 1862 et le Mozambique en 1867. En 1868, il tente de racheter les Philippines à l'Espagne (et à nouveau de 1873 à 1875). En 1869, il se décide pour une action indépendante de toute intervention gouvernementale. C'est ainsi qu'en 1875, il annonce à l'Angleterre (qui le décourage) son intention de coloniser la Nouvelle Guinée et se tourne vers le Tonkin, en adressant plusieurs propositions à la France, notamment à Gambetta. Mais aucune de ses tentatives n'aboutit, lorsque la même année, il fait la lecture du livre « Au cœur de l'Afrique » dans lequel Schweinfurth relate ses explorations et développe des thèses qui vont inspirer le roi. En particulier, l'idée de placer sous protectorat des puissances européennes, les territoires africains, sujets à la traite par les Arabes. Le projet colonial de Léopold II se précise alors sous l'angle d'une entreprise humanitaire et internationale.

Le peu de connaissances relatives à cette région du globe, incite le roi à organiser une Conférence internationale de géographie. La plupart des pays intéressés par la question se réunissent à Bruxelles du 12 au 14 septembre 1876. Et à l'issue de ces travaux, Léopold II crée l' « Association Internationale pour la Civilisation de l'Afrique » (AIA), constituée de plusieurs comités nationaux et présidée par lui-même. Depuis cette structure, il sollicite les services du journaliste et explorateur britannique Henry Morton Stanley lequel, devant le peu d'intérêt que lui témoigne son propre pays, accepte de travailler pour le souverain belge.

Stanley revient de plusieurs expéditions en Afrique équatoriale. En 1869, il avait été envoyé par son journal *New York Herald*, à la recherche de l'Ecossais Livingstone, médecin, explorateur et missionnaire, porté disparu alors qu'il recherchait la source du Nil. Stanley l'avait retrouvé le 10 novembre 1871, bloqué à Ujiji sur les rives du lac Tanganyika, en Tanzanie, où il était malade et à court de vivres[57]. Décidé à financer les expéditions de Stanley au Congo, le monarque met sur pied un « Comité d'Etudes du

[57] Dans un livre qui devint un best-seller, « Comment j'ai retrouvé Livingstone », Stanley retraçe cette aventure, suite à laquelle il poursuivit ses explorations jusqu'en 1877.

Haut-Congo » (CEHC) (1878). Plusieurs souscriptions permettent de constituer le capital de départ, à partir duquel toute une politique se met en place en vue de créer des stations, de conclure des traités et bien sûr d'obtenir et d'agrandir le territoire qui sera bientôt désigné sous l'appellation qui prête à confusion d' « Etat Indépendant du Congo ».

La présence de l'explorateur Savorgnan de Brazza travaillant à l'extension de la souveraineté française dans la même région, crée une concurrence qui oblige le roi belge à dévoiler ses ambitions politiques. En 1979, il dissout le CEHC et le remplace, en octobre 1882, par l' « Association Internationale du Congo » (AIC), laquelle devient, en réalité, l'entreprise exclusive de l'œuvre de Léopold II[58]. Pendant ce temps, Stanley termine (en 1883) l'œuvre commencée en 1879 sous l'égide de l'AIA, visant à établir une jonction entre les expéditions provenant de l'est et celles provenant de l'ouest. Plus de 100 « peuplades » sont visitées, plus de 500 traités sont conclus avec des chefs locaux[59] et près de quatre stations sont créées, tandis que cinq *steamers*[60] sont en circulation sur le fleuve. Derrière le discours officiel présentant ces postes comme le résultat de pacifiques croisades, c'est l'insertion du Roi dans le circuit de compétitions commerciales préexistant qui se joue, et par lequel divers produits européens sont importés : alcool, armes, poudre, étoffes, etc. Et, bien que la Conférence de Berlin ait supposé acquise la victoire sur les différentes formes de résistances autochtones, l'entrée en colonisation du Congo, au contraire de ce que prétend Jean Stengers (*ibid.* : 97), va faire l'objet d'une « guerre de 30 ans », de 1874 à début 1900 (Ndaywel, *ibid* : 280, Vellut, 1987 : 24-31).

Les explorations de Stanley permettent progressivement de mieux connaître ce vaste territoire, mais celles d'autres protagonistes également, mettant en concurrence le projet colonial belge avec les convoitises françaises, britanniques et portugaises. C'est donc de façon très stratégique que Léopold II va progressivement faire valoir sa souveraineté. Il demande d'abord, nous dit Stengers (1989 : 53), que soient reconnues ses « villes libres » puis ses stations (novembre 1882), ses « stations et territoires libres » (février 1883), ses « Etats libres du Congo » (novembre 1883) et enfin « l'Etat libre du Congo » (janvier 1884). Lorsque la Conférence de Berlin, destinée à faire l'état des lieux des différentes occupations et partages du territoire africain, s'annonce (du 15 novembre

[58] Malgré un certain flou juridique, puisque le Président de l'association est le colonel Strauch, mais qu'en 1908, c'est bien Léopold II, eu égard à son testament qui a cédé le Congo à la Belgique (Stengers, *ibid.* : 92-93)

[59] Lesquels ne servent bien évidemment pas tant à se mettre « en règle » avec la juridiction autochtone, mais bien à se protéger des velléités contestataires des autres puissances européennes.

[60] Navires à vapeur.

1884 au 26 février 1885), Léopold II y voit la possibilité de faire valoir, une fois pour toutes, ses droits.

Bien que la question du Congo n'ait pas été à l'ordre du jour, la souveraineté de l'AIC y est progressivement reconnue par les différents Etats[61] et officiellement établie le 23 février 1885, date officielle qui voit la notification par toutes les nations présentes à Berlin de l'AIC comme Etat souverain[62]. Léopold II, roi des Belges devient alors roi de l'Etat Indépendant du Congo. Cela posé, c'est en tant que « colonie internationale » que le territoire congolais est concédé. Pour faire reconnaître son Etat, Léopold II a, en effet, promis une liberté commerciale complète au sein de l'EIC qui sera un « Etat sans douanes ». Cette promesse, accueillie à Berlin sous des applaudissements généraux (Stengers, *ibid.* : 29), conforte l'image de roi philanthrope grâce à laquelle ce dernier est parvenu à étendre les limites territoriales de l'AIC[63]. Le comte Bismarck a d'abord rejeté sa demande, en regard de l'incertitude qui entoure la zone géographique, puis concédé face à l'oeuvre humaniste de ce roi idéaliste, voire naïf, qui a engagé toute sa fortune personnelle[64]. Par ailleurs, en usant de sa position de « petit » dans l'échiquier politique des puissants, le roi joue habilement des rivalités, franco-britanniques et anglo-portugaises pour faire valoir sa cause. C'est ainsi qu'en avril 1884, il offre à la France un « droit de préférence » ou « droit de préemption » qui engage l'AIC, au cas où elle serait dissoute, à lui céder ses possessions. La France, souligne Stengers (*ibid.* : 55) ne l'a pas exigé, et cette initiative est surtout à l'adresse des Portugais pour *« les obliger à nous ménager »*, dans la négociation du passage dans le territoire des bouches du Congo (suite au traité anglo-portugais de février 1884). S'il n'a, en réalité, guère eu à s'en soucier, cette concession s'est révélée par contre un atout stratégique incomparable. Car elle s'assure des faveurs de la France, supposée héritière de l'entreprise dite irréalisable du roi et met les Anglais et les Allemands devant un fait accompli, en même temps qu'elle calme les appétits des Portugais. Bref, lorsque les limites territoriales de l'EIC sont définitivement établies, le roi des Belges est devenu propriétaire d'un territoire de 2.345

[61] C'est d'abord dès le 22 avril 1884 par les Etats-Unis suivis par l'Allemagne le 3 novembre 1884, puis la Grande-Bretagne (le 16 décembre 1884), puis l'Italie (le 19 décembre), l'Autriche-Hongrie (le 24 décembre), les Pays-Bas (le 27 décembre), l'Espagne (le 7 janvier 1885), la Russie et la France (le 5 février), la Suède (le 10 février), le Portugal (le 14 février) et enfin le Danemark et… la Belgique (le 23 février). Laquelle donne réellement son accord par un vote du Parlement le 18 avril, que confirme le Sénat le 30 du même mois. Léopold II, roi des belges devient le roi-souverain de l'Etat Indépendant du Congo.

[62] Seule la Turquie, n'accordera sa reconnaissance qu'après la conférence (le 25 juin 1885).

[63] Réclamant des frontières éloignées souvent de plus de 1.000 ou 1.500 km des stations fondées, davantage encore pour le Katanga, comme le commente Stanley (Stengers, *ibid.* :104)

[64] Reconnaissance qui est aussi entérinée grâce à une erreur du cartographe qui associe la reconnaissance britannique de la déclaration de neutralité du 1er août 1885 de l'EIC, à la reconnaissance des frontières.

000 km², soit 83 fois plus grand que la métropole. Reste alors l'application de la totale liberté commerciale qui présente un obstacle majeur pour le roi, toujours habité par ce que Stanley appela *« an enormous voracity »* (Galbraith, 1971).

2.2. De la colonie internationale au monopole commercial

A partir des années 1890 et reniant les engagements pris lors de la Conférence de Berlin, le roi Léopold II instaure un régime de quasi-monopole commercial de l'Etat. Dès 1886, de façon officieuse, l'Etat a déjà instauré un régime des droits de douane sur les produits des territoires français et portugais qui transitent par Banana, l'un des deux grands centres dans le Bas-Fleuve, avec Boma. De plus, comme ces recettes sont minimes, le roi instaure un régime de « faire-valoir direct » (Ndaywel, *ibid.* : 325) qui lui permet d'acquérir l'ivoire en quantités importantes. A partir de 1890, le seul marché de l'ivoire à Anvers concurrence celui de Liverpool où l'ivoire asiatique et africain de l'empire colonial britannique se traite depuis longtemps[65].

Malgré les consignes de discrétion envoyées par le roi à ses agents sur place, les recettes spectaculaires de l'EIC remettent en cause de façon visible l'une des principales clauses de l'Acte de Berlin. Les protestations sont immédiates, mais dans son effort d'autofinancement, le roi, non seulement soutient la contradiction mais l'impose[66]. En 1889, lors de la conférence anti-esclavagiste se tenant à Bruxelles (du 18 novembre 1880 au 2 juillet 1890), il a déjà commencé à remettre en cause la rigidité de l'appareil juridique susceptible d'entraver son « œuvre »[67], en se posant en *leader* de la lutte contre la traite arabe. Il a alors évoqué la nécessité de moyens financiers pour y parvenir et l'idée d'instaurer des douanes et monopoles. Ce faisant, il supprime la liberté de commerce instaurée lors de la conférence de Berlin, dont la NAHV[68], la plus grande société commerciale non belge aura à pâtir. Malgré l'accord unanime donné à ce projet philanthrope, la Hollande n'a pas signé l'Acte général ni la déclaration de Bruxelles (le 2 juillet 1890). Et la Grande-Bretagne a émis des réserves, considérant qu'il est malvenu de

[65] Entre 1884 et 1903, l'EIC écoule pour 73.204.720 francs belges de défenses (Massoz, 1989 : 203 cité par Ndaywel, ibid : 325)
[66] Il rachète même plusieurs établissements de firmes françaises opérant sur le territoire de l'EIC.
[67] Stengers souligne à quel point le mot « œuvre » est utilisé pour décrire son projet colonial comme œuvre humaniste et civilisatrice. Et Marc Poncelet (2008), de quelle façon le monde scientifique fut étroitement associé à l'œuvre coloniale, et en partie aux affaires.
[68] La *Nieuwe Afrikaanshe Handels-Vennootschap* constituée à Rotterdam en octobre 1880. La société a été en contact avec Léopold II par l'intermédiaire du Comité néerlandais de l'AIA et a soutenu ses initiatives, notamment au moment de la constitution du CEHC. La NAHV est par ailleurs sur le « terrain » avant la conférence de Berlin.

modifier un traité international sans l'accord de tous les partenaires. Mais le souverain ne s'y arrête pas et déclare le monopole de l'Etat sur la récolte de l'ivoire et du caoutchouc, dont la demande en Europe est croissante, eu égard à la fabrication des pneus. Et l'Etat se met à récolter le caoutchouc par l'intermédiaire des autochtones, sous forme « d'impôt » fourni en travail. C'est ce qu'on appelle l'instauration du « régime domanial » (1891). Il renchérit en fondant deux sociétés commerciales concessionnaires[69] (1892) sont cédés certains territoires « vacants » et le droit de les exploiter en monopole pour le compte de l'Etat : c'est à dire de percevoir « l'impôt des indigènes ». Sur place, les entreprises protestent à l'unanimité : étrangères, comme belges. Le roi répartit alors les terres « vacantes » en trois zones (par Décret du 30 octobre 1892), dont une sera réservée au commerce libre, une « fermée » pour raison de sécurité et une dernière placée sous le régime de son monopole commercial. Bref, sous des formes variées, le Congo est désormais soumis à une exploitation personnelle[70]: domaine privé (de l'Etat et fondation de la couronne), compagnies privées gérées par des amis et des actionnaires (M'Bokolo, 1985).

Malgré les sommes phénoménales d'argent investies par Léopold II, la contribution du Comité hollandais et de différents souscripteurs des membres du CEHC, l'entreprise coloniale s'est effectivement avérée, dans un premiers temps, un véritable gouffre. Et le souverain a dû se tourner à deux reprises vers l'Etat belge,(pour éviter la faillite, en 1890, puis en 1895), qui lui octroie, non sans réticence[71], deux prêts pour un montant total de 31.847.0376, 12 FB (Ndaywel : 336). Mais à partir de 1897, les recettes de l'EIC s'inversent et ne cessent de croître, grâce à l'exploitation du caoutchouc, avec une forte accélération en 1906-07 due à la crise américaine (face au prix de revient de la cueillette en Amazonie).

Mais alors qu'au début du siècle, le roi est enfin assuré du succès économique de l'entreprise, il va se voir éclaboussé par un scandale, « souillé » pour reprendre son expression, par la campagne dite « anti-congolaise » qui va se déployer et dont la portée internationale va l'obliger à céder à l'Etat belge, sa propriété.

---

[69] *La Compagnie anversoise du commerce au Congo*, désignée sous l'abréviation l'*Anversoise*, et *l'Anglo-Belgian India Ruber and Exploring*, l'Abir.

[70] Si pour la récolte de matières premières courues sur le marché mondial, Léopold II défend, contre vents et marées, une politique nationaliste pour les grands travaux, comme la construction du chemin de fers ou l'exploitation minière, il s'en remet par contre aux privés.

[71] Toutefois, les archives permettant de saisir pleinement l'ensemble des transactions secrètes ont dans leur majorité été détruites (Stengers, 1957 : 181 ; Salmon, 1988 : 437-460, Ndaywel, *ibid.*)

2.3. Les impondérables économiques du projet civilisateur

Les prestations exigées des Congolais qui récoltent le caoutchouc au titre de « l'impôt », sont laissées à la libre interprétation des agents de l'Etat, tenus par le seul impératif d'une production optimum. L'occasion est alors donnée à l'Etat mais aussi aux individus de « faire fortune » (Ndaywel, *ibid* : 340, Stengers, 1989 : 99-101). L'usage de la chicotte (fouet), les sentinelles (la surveillance des villages), les expéditions punitives, la prise d'otages ou encore l'enlèvement apparaissent comme autant de techniques répressives susceptibles de maintenir la cadence de la récolte du caoutchouc. C'est dans ce cadre que s'instaure, pour des raisons d'ordre comptable, une pratique qui sera à l'origine d'une levée de boucliers chez les anglo-saxons. A savoir : l'exécution des personnes n'ayant pas atteint la quantité requise de caoutchouc et la coupe d'une de leur main afin de justifier le nombre de balles utilisées. Contournée par des agents souhaitant garder quelques balles pour la chasse ou par des agents zélés qui coupent, ou font couper par les autochtones, des mains sur des personnes vivantes, cette pratique a l'effet d'une bombe lorsqu'en 1900, elle est portée à la connaissance du public européen puis américain, par le britannique Edmund Dene Morel.

Morel travaille pour une compagnie de navigation de Liverpool, dont l'une des filiales détient le monopole en matière d'importation et d'exportation des marchandises au Congo. Effectuant la supervision des chargements sur les docks d'Anvers, il est surpris par le nombre important de munitions et commence à enquêter. A la même époque, le souverain belge a amorcé en Belgique, en particulier à Bruxelles une politique de grands travaux, *« exclusivement somptuaires »* comme il le précise, avec les rentrées de la colonie (Young, 2005)[72]. A l'instar de l'opinion publique belge, le roi perçoit les dénonciations d'E.D. Morel et de son association *Congo Reform Association*, comme une des modalités de la guerre expansionniste entamée par la Grande-Bretagne, à travers un *« agent des marchands de Liverpool »*. Il n'y prête guère attention, mais, en 1904, paraît le rapport Casement du nom du consul britannique en place, qui a effectué une enquête et

[72] Les travaux, sont entrepris par la Fondation de la couronne (spécialement créée à cet effet en 1901). Stengers (1957 : 181) s'est attaché à les restituer avec minutie : l'arcade du Cinquantenaire (6 millions francs- or), des travaux de transformation du château de Læken où il fait construire une tour japonaise et un pavillon chinois (12 millions et demi), la construction du musée de Tervuren (plus de 8 millions) ou encore des aménagements autour du Palais de la Justice (43 millions). Avec les autres constructions subsidiaires, les fonds mis au compte de la fondation Nierderfullbach, la Fondation de la Couronne a fourni à la Belgique un total approximatif de 66 millions de francs- or, sans compter certains éléments comme le profit réalisé par certains transferts de fonds, l'exploitation des sociétés concessionnaires ou l'accumulation des œuvres d'art dit primitif qui ira remplir les galeries du Musée de Tervuren (Stengers, 1957 : 28-66 ; 144-280).

confirme les faits. Le roi Léopold II réagit alors, en exigeant que l'on mette fin à ces *« horribles abus »* (Stengers, 1989 : 110) tout en déclarant la partialité du rapport. Il dépêche une nouvelle commission d'enquête, dont la composition, sous les pressions britanniques, inclut un Belge, un Suisse et un Italien. Le rapport rendu public en novembre 1905 est accablant et suscite une certaine frayeur chez le peuple belge. D'autant que la campagne prend une tournure internationale : des manifestations ont lieu aux Etats-Unis et en Angleterre et peuvent mobiliser jusque deux à trois cents personnes.

William Sheppard, missionnaire presbytérien afro-américain, est un des co-fondateurs de l'*American Presbyterian Congo Mission* (APCM). Arrivé au Congo en 1890, le rapport d'enquête qu'il rédige en 1899 fait de lui le premier témoin oculaire occidental des pratiques associées à la production du caoutchouc. En 1909, il est attaqué en justice pour avoir signé un article dans le *Kassai Herald*, la revue trimestrielle de la mission, dans laquelle il a exposé les méfaits des « compagnies commerciales autorisées » (Dworkin, 2006). Son procès, auquel assistent les personnalités consulaires américaines et britanniques, devient un événement international, massivement couvert par la presse confessionnelle et non-confessionnelle. Bien qu'acquitté, il doit quitter le Congo en 1910, sous la pression des missionnaires activistes opposés à la présence de missionnaires afro-américains.

Ses écrits vont fortement influencer le *leader* noir (bien que métis) Booker T. Washington qui lui aussi s'engagera dans la campagne de dénonciation, avec à ses côtés des personnalités comme Mark Twain, ou encore le journaliste et sociologue, Robert Ezra Park. L'engagement de Park, dont le nom est surtout associé (dès 1913) aux travaux de l'école de Chicago sur les minorités ethniques dans l'espace urbain (Grafmeyer et Isaac, 1992) et à la déconstruction de l'idée de l'homogénéité raciale comme garant de l'unité nationale, n'est pas fortuit, et mérite que l'on s'y arrête[73]. En effet, c'est en rencontrant le révérend Thomas S. Barbour, secrétaire de *l'American Baptist Foreign Mission Society*, venu défendre la cause des populations congolaises, que Park devient l'assistant de Booker T. Washington, lui-même coopté comme vice-Président de la *Congo Reform Association*. Pour Park, il y a une *« proximité entre la problématique de la colonisation en Afrique et de la destinée des Noirs américains »* (Cité par Guth, 2008)[74]. Il parle

[73] Bien que ce soit beaucoup plus en journaliste et publiciste qu'il se soit engagé dans cette campagne.
[74] Qu'il situe alors dans la longue durée : « Il est probable (…) que l'Afrique doive s'attendre à subir un long et difficile apprentissage dans ses rapports avec l'Europe, un apprentissage en rien différent de celui que suivirent les Noirs en Amérique par l'intermédiaire de l'esclavage. » (Cité par Guth, *ibid.*)

d'ailleurs de « notre système colonial » pour désigner la politique américaine[75] (Dworkin, 2006), soulignant le contexte post-abolition de l'esclavage (1865), dans lequel la mobilisation outre-atlantique pour le Congo, prend forme :

> «Ce n'est pas un combat contre le seul Etat du Congo mais contre l'Esclavage en Afrique tropicale (…) il s'agit tout simplement de la question raciale dans sa forme la plus concrète, dans la mesure où nous n'avons pas seulement la race, mais également son environnement adéquat, le sol sur lequel elle vit, en tant qu'élément du problème. » *(Cité par Guth, 2008 : 91).*

Le traitement particulier appliqué aux indigènes dans un espace donné, lointain et privé, suggère à Park une analyse de l'espace colonial (géographique et social) en termes de « région morale », notion que l'on retrouvera dans ses travaux sur la ville mosaïque (1915). La colonie doit alors être comprise comme l'élaboration d'un *« espace hors la loi »* qui permet une émancipation de *« l'ordre moral dominant »* en donnant libre cours aux *« pulsions »*, *« passions » et « idéaux »*. Si dans sa rhétorique, Park associe cette « région morale » à la personne du roi Léopold II, l'analyse sociologique qu'il propose suggère au contraire un dépassement du singulier ou du particularisme (léopoldien et belge) que le scandale cristallise. Il est, en effet, difficile de penser que la pratique des mains coupées ou le scandale du « caoutchouc rouge » épuiserait la recension des écarts à la morale et à la législation prévalant dans les pays colonisateurs. Toutefois, dans cette situation particulière, la possession coloniale du Souverain belge, l'unique[76], se voit sérieusement menacée par la campagne américano-britannique[77]. Pour l'Etat, la seule solution est l'annexion, à laquelle le Roi ne se résout qu'à l'annonce (en 1906) d'une « nouvelle conférence de Berlin » destinée à s'assurer du bon respect des principes décidés lors de la précédente conférence. L'Angleterre, la France et les Etats-Unis sont déjà disposés à retirer l'EIC à Léopold II à la faveur de l'une des puissances signataires. Ce dernier amorce alors le processus de cession de l'EIC à la Belgique, effective en

[75] *« La différence entre notre système colonial et les autres consiste en ceci que nous préparons les peuples que nous gouvernons à la citoyenneté, que ce soit aux Etats-Unis ou dans le cadre d'états indépendants. »* (Cité par Harlan cité par Dorwin, 2006)

[76] A la fin de la première guerre mondiale, la Belgique héritera d'anciennes colonies allemandes : le Rwanda et le Burundi.

[77] C'est d'ailleurs un américain qui rouvrira le dossier de façon sulfureuse, le journaliste Adam Hochschild en 1998, en annonçant le chiffre de 10 millions de morts et en qualifiant la politique léopoldienne (fusillades, exécutions, famines, épuisements, maladies etc.) d'holocauste, comparant Léopold II à Staline et Hitler. Les historiens belges ont été les premiers à émettre des réserves et critiques à l'égard de ce livre qui n'est effectivement pas un livre d'histoire. Cependant si les chiffres sont difficiles à avancer, on peut se demander dans quelle mesure dire *a contrario* que *« la reconnaissance de la terreur est bien plus importante qu'une discussion sur des chiffres »* (Maréchal, 2005), ne revient pas à déclarer secondaire la question de la nature et de l'identification de cette terreur.

1908. Le pouvoir législatif est confié au Roi, le pouvoir exécutif au ministre des Colonies (résident en Belgique) et au Gouverneur général (résident au Congo) assisté des Gouverneurs provinciaux tandis que le pouvoir judiciaire est laissé à la charge de tribunaux hiérarchisés et indigènes[78]. Un an plus tard, le 17 décembre 1909, Léopold II décède, âgé de 74 ans.

De façon unique dans l'histoire, le roi Léopold II a été, en même temps, roi d'un territoire européen et roi d'un territoire africain dans lequel il n'a jamais mis les pieds. Respectant plus que tout autre, les usages de la monarchie constitutionnelle, il a, par contre, mené seul, cette aventure coloniale, dont ses ministres ne prenaient connaissance des avancées qu'à travers la presse (Stengers, *ibid.* : 92). S'inscrivant à contre courant des politiques colonialistes de la fin du XIX^{ème}, début du XX^{ème} siècle, qui ont préconisé un usage des ressources de la colonie pour la colonie, Léopold II a exclusivement investi en Belgique, au titre de « compensation » à l'œuvre civilisatrice apportée à la colonie, au grand dam des colonialistes de l'époque.

> « C'est précisément parce que la Belgique était petite qu'il avait pour elle des visions de grandeur: il en tirait le sentiment exaltant d'être, à lui seul, l'artisan de cette grandeur » (Stengers, *ibid.* : 114).

L'œuvre civilisatrice de ce roi « bâtisseur » et « visionnaire » s'est donc, *in fine*, localisée sur le territoire belge. Ce qui sera un enjeu majeur du contentieux belgocongolais énoncé au sein de la diaspora congolaise résidant en Belgique, eu égard aux mises en formes différenciées de la mémoire coloniale.

En attendant, alors que la cession du territoire congolais à l'Etat belge, s'annonce comme une rupture, les richesses extraordinaires du Congo vont se révéler à la hauteur de la démesure du roi qui a défini les limites territoriales de la colonie. En outre, la mission civilisatrice de l'entreprise coloniale belge s'est développée sur des bases en grande partie posées par le Souverain. La colonie apparaissant à la fois comme cette région morale décrite par Park mais aussi, pour reprendre la terminologie foucaldienne, comme une « hétérotopie de compensation »[79] dont l'élaboration a été en grande partie déléguée aux missionnaires. Dans l'avènement de ce nouvel ordre colonial, l'Etat consolide la

[78] C'est le système du « gouvernement indirect » de Lugard regroupant les chefferies en structures indigènes et les villages en secteurs.
[79] Les travaux d'Amandine Lauro (2005) en donnent une fine illustration à partir de la question du genre et des politiques coloniales mises en œuvre pour contrôler la sexualité des colonisés et les femmes alors qu'au même moment dans la société métropolitaine, ces normes étaient remises en cause par les femmes.

prérogative accordée par le roi aux missionnaires belges et catholiques. Tandis que les missions protestantes, exclusivement « étrangères », se sont développées en marge de l'Etat colonial.

3. Configurations chrétiennes en terre congolaise

3.1. Missions catholiques et défense de l'intérêt national

Le premier poste de relance de l'évangélisation est à l'initiative des pères français de la Congrégation du Saint-Esprit, suivi de près par Stanley qui débarque en 1879[80], accompagné de missionnaires protestants de la *Livingstone Inland Mission* (L.I.M.) et de la *Baptist Missionary Society* (B.M.S.) à San Salvador. Ces derniers prennent de vitesse les spiritains dont le gros des missionnaires n'arrive qu'à partir de 1880, avec l'explorateur de Brazza et le Prêtre Carrie qui sera consacré évêque six ans plus tard (Nomanyath Mwan-A-Mongo, 2005**)**. Tandis que ces missions progressent vers le nord-est (le long du fleuve) en vue de repousser la pénétration de l'Islam, de nouveaux missionnaires (suédois, écossais ou encore américains) débarquent, soucieux de prolonger l'entreprise de leurs prédécesseurs en pénétrant plus loin dans l'intérieur du pays. Cette effervescence missionnaire n'est pas vue d'un très bon œil par Léopold II qui, après de longues et nombreuses tractations avec le Saint Siège, reçoit l'autorisation de rattacher le territoire du Congo à l'autorité ecclésiastique belge, acquérant ainsi le monopole de l'apostolat pour les missionnaires belges. Le Vatican ordonne alors aux Spiritains français[81] de quitter le Congo à la faveur des missionnaires belges de la « *Congrégation du Cœur Immaculé de Marie de Scheutveld* »[82]. Un arrangement est trouvé pour les missions des Pères Blancs[83] à condition, là aussi, que les missionnaires envoyés soient belges (et non plus français).

En 1886, était crée à Louvain, en Belgique, un « séminaire africain » confié aux Pères de Scheut, et destiné à former et consolider les « vocations » pour l'Afrique. Deux ans plus tard, en mai 1888, le Saint Siège crée pour cette même congrégation, « le vicariat

[80] Les dates selon les sources ne concordent pas. Kabongo-Mbaya (ibid. : 12) situe ainsi l'arrivée de la BMS à Banana en janvier 1978 et de la LIM à Boma en février 1978.
[81] Les pères français de la Congrégation du Saint-Esprit entrent au Congo en 1880 (par décret de la sacrée congrégation de la propagande, en date du 9/09/1865) et s'installent à Boma. Ils ouvrent une mission et une école, puis en 1884 un autre poste est crée à Linzolo et à Kwamouth en 1886.
[82] Léopold II a commencé à solliciter les Pères de Scheut (ainsi que les Jésuites) en 1876.
[83] Au moment où les spiritains s'installent à l'ouest, les missionnaires d'Afrique (société fondée par Mgr Lavigerie, archevêque d'Alger) ont obtenu la permission du pape Léon XIII d'organiser des missions à l'est, régions arabisées où les commerçants opèrent des razzias.

apostolique du Congo indépendant », comprenant pratiquement l'ensemble du territoire de l'EIC, à l'exception des terres orientales confiées aux pères Blancs, belges (Ndaywel, *ibid.* : 346). A partir de 1888 débarquent alors les premiers Scheutistes, dans un esprit de croisade anti-esclavagiste[84], très vite suivis par d'autres congrégations catholiques belges[85]. Dans les années 1940, 22 institutions de prêtres missionnaires belges, six congrégations de frères belges et 52 congrégations de religieuses belges sont recensées sur le territoire congolais. Léopold II va accorder de grandes concessions ainsi que d'importants subsides aux missions catholiques, dont les membres sont belges. A charge pour eux de combattre les « pratiques animistes » et les « coutumes sauvages et païennes ». Mais c'est surtout à partir de 1891 que sa politique missionnaire va se préciser, à l'appui d'une importante restructuration de sa politique foncière.

Dans un premier temps, les protestants ont soutenu le projet de l'AIC, dont l'œuvre civilisatrice annoncée, rompt avec les pratiques associées à la traite. Mais, alors qu'ils ont fait pression auprès des USA et de la Grande-Bretagne pour la reconnaissance de l'AIC, ils deviennent par la suite, lors de la campagne dite anti-congolaise, d'importants relais de la dénonciation sur la scène internationale (c'est en rencontrant le secrétaire de *l'American Baptist Foreign Mission Society* que Park s'associe à la campagne). Cet engagement est d'autant plus significatif que les missionnaires protestants ont été marginalisés au sein de l'Etat léopoldien et que les dénonciations ont impliqué des missions catholiques. Le rapport de la « commission d'enquête internationale » de 1904 a, entre autres, mis en cause l'usage des fermes-chapelles des Jésuites et le traitement des « enfants » (des indigènes adultes) qui y ont été recueillis et gardés contre leur gré[86].

[84] A l'instar de Mgr Lavigerie, archevêque d'Alger qui dès 1877 avait intéressé le pape Pie IX aux signes du temps » que constituait l'exploration du continent noir.

[85] Les Jésuites (1893), les trappistes de Westmalle (1894), les chanoines Prémontrés de Tongerloo (1898), les pères Rédemptoristes (1899), les Spiritains (1907). Puis après 1908 : les Bénédictins de l'abbaye de Saint- André- lez- Bruges (1910), les Capucins (1910), les Salésiens (1911), les Dominicains (1911), les Franciscains (1920), les Chanoines croisiers (1920), les Assomptionnistes (1920), les missionnaires du Sacré Cœur (1925), les Joséphites (1929), les Oblats de Marie immaculée (1931), les Passionistes 51931), les Montfortains (1933) et les Prémontrés de Postel (1937). A ceux-ci s'ajoutèrent les frères missionnaires : les Frères des Ecoles Chrétiennes (1909), les Frères Maristes (1911), les Frères Saint Gabriel (1928), les Frères Notre Dame de Lourdes (1929), les Xavériens de Bruges (1939) et les religieuses : les Sœurs de la charité de Gand (1891), les Sœurs Notre Dame de Namur (1894), les Soeurs Blanches (1895), les Franciscaines de Marie (1896), les Sœurs du Précieux Sang (1898), les Sœurs du Cœur Immaculé (1899), les Filles de la Croix (1911), les Sœurs Augustines (1919), les Chanoinesses de Saint Augustin (1920), les Soeurs de la Charité (1922), les Bénédictaines Missionnaires (1922) etc.

[86] Les Pères ont établi des groupes de quinze à vingt indigènes dans les fermes-chapelles, formant des postes détachés de leur mission sous haute surveillance des missionnaires. La commission d'enquête, constituée en 1904, constata dans les écoles des missions catholiques que beaucoup d'enfants avaient dépassé l'âge maximum au-delà duquel on peut les retenir contre leur gré. Certains sont mariés suivant la coutume indigène et ne peuvent alors plus revoir leur femme et leurs enfants. Des enfants sont placés alors

Après un essai peu concluant avec des congrégations catholiques anglophones, les missionnaires de Mill-Hill (Ndaywel, *ibid.* : 351), le roi opte pour une nouvelle stratégie missionnaire qui, tout en favorisant ses sujets, ne pourra être taxée de favoritisme nationaliste. Il fait de l'instruction la condition *sine qua non* du soutien de l'Etat aux missions. Cette décision est entérinée par une convention entre le Saint Siège et l'EIC (26 mai 1906[87]), stipulant que chaque mission doit fonder une école et qu'elle recevra gratuitement entre 100 et 200 ha de terres. En contrepartie, les missions doivent dispenser une instruction, assurer l'apprentissage des « langues nationales belges » et exécuter des travaux d'ordre scientifiques, géographiques et linguistiques. Dans le contexte belge d'hégémonie francophone, la langue de l'instruction est fatalement le français. Ce qui exclue *de facto* les protestants, majoritairement anglophones. Les missionnaires afro-américains ont été exclus des missions pastorales à la demande des administrateurs coloniaux européens (Dworkin, 2006).

Le protestantisme belge n'a pas présenté une option en raison de sa situation très marginale en métropole[88]. Outre sa constitution tardive (1908), la « Société Belge des Missions protestantes au Congo » ne sera pas, malgré ce qu'elle annonce, active au Congo[89]. Et la convention de 1906 va réglementer les rapports entre les missions et le gouvernement colonial en matière scolaire et bien après 1908. Les premiers changements notables interviendront dans les années 1925-28, avec les conventions « De Jonghe » subsidiant l'enseignement, puis en 1946 avec l'autorisation des écoles laïques. C'est en 1952 que l'enseignement libre accèdera à un financement par l'Etat, à 80%.

même qu'ils ne sont ni orphelins, ni abandonnés et des indigènes sont retenus dans les missions contre leur gré pour y travailler. Ceux qui ont tenté de s'échapper sont mis aux fers et ont reçu la chicotte. Enfin, les produits de leurs cultures sont dûs à la mission. Cf. *Bulletin officiel de l'Etat indépendant du Congo. Rapport de la commission d'enquête* (1905) in Touchard et Louwers, *La Législation du Congo* cité par Alexis Sluys (Dictionnaire Ferdinand Buisson).

[87] La convention est annexée par une chartre coloniale (18 octobre 1908).

[88] Bien que le premier souverain belge Léopold Ier ait été protestant (et par ailleurs franc-maçon), le protestantisme est longtemps resté marginalisé, et minoritaire. La première reconnaissance intervient pour quelques Eglises, en 1839 avec « l'Union des Eglises Protestantes Evangéliques ».

[89] Elle s'avéra essentiellement active après 1920 et au Rwanda et Burundi, quoiqu'en dise le CACPE qui représente aujourd'hui les instituions protestantes belges : *« Des collaborations diverses amènent la création de la Société (Royale, depuis 1990) d'Histoire du Protestantisme Belge et de la Société Belge des Missions Protestantes au Congo (1908) qui va mener des actions civilisatrices remarquables au Congo, ensuite au Rwanda et au Burundi notamment. »* cf. www/protestanet.be, consulté le 8 mai 2008

3.2. La politique scolaire déléguée aux missions catholiques

Les premières formes de scolarisation de l'EIC s'inspirent d'initiatives isolées[90] et mettent en place des « colonies d'enfants indigènes » : à Boma (Bas-Congo en 1890) et à la Nouvelle-Anvers (Equateur en 1901) en vue de former des « volontaires » (susceptibles de prendre la relève dans la lutte contre les Arabes et la répression des révoltes). Il s'agit en fait, d'enfants « abandonnés », orphelins ou esclaves, ou plutôt supposés l'être, et dont l'Etat se déclare tuteur. Mais les missionnaires qui prennent le relais des officiers dans la direction des « colonies scolaires » sont loin de trouver leur compte dans le but assigné à leur mission. Et une réforme intervient pour y remédier en scindant la colonie scolaire en deux avec des formations militaire et professionnelle, d'une part et une formation religieuse, d'autre part. Ce qui permet aux missionnaires de s'entourer d'un corps d'auxiliaires. Une colonie pour jeunes filles est également créée afin de servir de *« pépinière d'épouses »* chrétiennes aux *« jeunes gens élevés chez les Jésuites »* (Ndaywel : 355-357). En 1897, une école de candidats sous-officiers comptables est créée à Boma (Bas-Congo) suivie, à partir de 1906 d'autres écoles pour former des ouvriers-mécaniciens, des ajusteurs-moniteurs, des chaudronniers, des forgerons, des maçons, des charpentiers ou encore des aide-poseurs de télégraphes. En 1908, l'année de la cession du Congo à la Belgique : la première « école primaire » voit le jour. L'enseignement primaire se déroule sur deux ans et prépare à l'école professionnelle. En 1909, chaque district se doit d'être doté d'une école agréée et subsidiée par l'Etat : avec un programme fixé par le gouvernement et des contrôles réguliers par des inspecteurs de l'Etat. Il faudra encore quelques années avant que l'immense réseau d'écoles primaires ne couvre tout le territoire[91]. A côté de l'enseignement essentiellement primaire, les missionnaires ont mis aussi en place des villages chrétiens pour les convertis, reposant sur l'idée selon laquelle le Noir ne peut réellement se convertir s'il vit dans son milieu naturel. Le quartier des garçons est nettement séparé de celui des filles.

[90] Une première initiative de scolarisation consiste dans l'envoi d'enfants congolais en Europe. Le premier programme est celui des pères Blancs dans les années 1880 : cinq élèves sont envoyés à l'île de Malte. La seconde initiative vient des milieux protestants du pays de Galles : un ex-missionnaire baptiste et deux Congolais commencent une école en 1888. Enfin, toujours en 1888, l'abbé van Impe, directeur d'un institut en Flandre sollicite auprès des pouvoirs publics l'autorisation de former des indigènes en tant qu'auxiliaires de métiers dont il a besoin. Il préconise l'instruction de ceux qui n'ont pas d'attaches sociales (jeunes esclaves, orphelins, enfants délaissés ou prétendus l'être) pour en faire des enfants de l'Etat susceptibles de servir les besoins de l'installation coloniale.

[91] Ce sont d'abord les grands centres urbains. Ainsi en en 1920, seuls 12 établissements (encadrant plus de 20.000 élèves) sont agrées sur la centaine existants (Ndaywel, *ibid.* : 357).

Plusieurs décrets et lois sont venus légiférer la question scolaire. La plus notable est la réforme de 1922, mise en place à l'instigation du ministre des colonies Louis Franck (1918-1924), suite à une commission d'enquêtes. L'idée centrale est que l'éducation doit désormais primer sur l'instruction et les programmes et méthodes d'enseignement, s'adapter au milieu indigène. La loi instaure des subsides qui pérennisent le monopole de l'Eglise catholique en matière d'enseignement et privilégie les langues autochtones dans l'enseignement. Le ministre est certes un ardent défenseur de la *« lutte d'émancipation flamande »* en métropole, cependant cette décision entérine des pratiques différenciées déjà repérables sur le terrain, entre missionnaires francophones et néerlandophones (Nkay Malu, 2003). En outre, le français comme *« source d'orgueil et de prétention »* chez les colonisés, est une conviction bien ancrée chez les coloniaux (Ndaywel, *ibid.* : 402), qui ressortira avec force dans les années 50, sous forme de suspicion à l'égard des indigènes instruits dit « évolués ». En effet, l'enseignement est essentiellement axé sur la formation de cadres subalternes[92], le seul programme de haut niveau (cycle d'humanité, secondaire) est celui qui est réservé aux candidats à la prêtrise[93]. De fait, tandis qu'à l'indépendance, les écoles primaires couvrent l'ensemble du territoire congolais avec 6.000 missionnaires, 669 missions catholiques et 500 prêtres ordonnés (Young, 2005), le pays ne compte que quelques universitaires et aucun cadre militaire africain. Cette formation tardive et restreinte des élites[94], comparativement aux colonies britanniques ou françaises ayant formé une élite professionnelle et politique depuis plusieurs décennies[95], est à la faveur d'un autre type d'élites : les « évolués ». Si elle est le fait d'un paternalisme patenté (Young, 1968 :11), cette élite est aussi un des marqueurs de la ségrégation raciale et territoriale[96] qui régit la « colonie modèle » (Mbokolo, 1990 : 9-40).

[92] Le primaire s'organise en deux sections. Pour la « masse » : travail manuel surtout agricole, catéchisme et hygiène, l'instruction elle-même (lecture, arithmétique) y occupe une place secondaire. Et pour des élèves manifestant « la volonté » de s'instruire : une préparation aux écoles dites spéciales avec des sections professionnelles, normales et des candidats commis. Ce n'est qu'à partir de la libéralisation de l'enseignement (1946) que la formation dans le secondaire et le supérieur se mettra en place (1954). L'enseignement secondaire étant presque exclusivement axé sur les études professionnelles ou techniques.
[93] La première ordination d'un prêtre a lieu en 1917, celle de Stefano Kaoze, tandis que le premier évêque, Mgr Kimbondo, est ordonné en 1956, quatre ans avant l'Indépendance. En 1948, 24 petits séminaires sont ouverts, avec des cycles d'humanité complets.
[94] Lorsqu'un enseignement supérieur se développera, il se caractérisera par contre par la rigueur de sa formation.
[95] Bien que de façon différenciée, y compris au sein même des différents empires coloniaux.
[96] Avec la cité indigène d'une part, et la cité européenne dite « le Belge », d'autre part.

3.3. L'élite au Congo belge : des évolués et des immatriculés

> « Une salle d'attente où l'on reste avec l'espoir d'entrer d'un moment à l'autre dans le salon, un purgatoire où l'on souffre encore, avec l'espoir d'entrer un jour au ciel, un stade de transition qui donnera un jour aux meilleurs de ses bénéficiaires l'occasion d'accéder à la catégorie supérieure l'assimilant complètement à l'Européen. » (Propos d'un évolué cité par Mukala Kadima-Nzuji, 1984 : 51)

Après les boys, les plantons, les maîtresses, les cuisiniers, les capita[97] et les catéchistes : première génération d'une élite « acculturée », sont venus les moniteurs, les auxiliaires administratifs (clercs ou kalaka), les infirmiers, les sous-officiers de la Force publique, les agents commerciaux ou encore les ouvriers qualifiés. On les appelle les « évolués »[98]. Une première disposition juridique relative aux « évolués » a été établie en 1926 (avec le décret organisant les tribunaux de secteur et de chefferie). Cependant, c'est à partir des années 1940 que ce corps social prend véritablement de l'importance. Si les prêtres ont de *facto*, le statut d'« évolué », n'est pas évolué qui veut, car l'évolué doit faire la preuve de sa capacité d'assimilation du modèle européen. Il doit avoir fréquenté une « grande école » à savoir une école moyenne, normale ou le petit séminaire, avoir une moralité irréprochable, un salaire mensuel minimum, et bien sûr, respecter la monogamie. C'est donc tout un apprentissage qui a du se faire, et qu'ont assuré les « cercles pour évolués » : créés par les missions, l'administration, les entreprises ou encore par certains coloniaux bénévoles. Ces cercles ont poursuivi la formation intellectuelle des adhérents tout en leur offrant des divertissements « sains » (théâtre, musique, sport, jeux d'esprit, etc.).

En 1946, on recense 5.609 évolués (Verhaegen, cité par Ndaywel, 1998). Si le statut d'évolué, et les pratiques de nombre d'entre ceux qui se définissent comme des *mundele-ndombe* (blancs à la peau noire), reproduisent la ségrégation coloniale au sein même de la catégorie des colonisés (masse/évolués), il n'en demeure pas moins que les évolués constituent un groupe intermédiaire porteur de revendications. Les différentes associations et cercles qui se créent, souvent sur base ethnique, après la seconde guerre

[97] Le *capita* est un indigène que le Blanc a investi de pouvoir pour l'exercice des activités de recrutement et de collectes des produits. Le *capita* est le plus souvent recruté au sein des premiers groupes « détribalisées » et constitue une sorte « bourgeoisie » crainte et respectée, en regard de son pouvoir « financier » et « militaire », que traduit l'usage du fouet.

[98] Terme que l'on retrouve également dans les colonies françaises, au lendemain de la seconde guerre mondiale, dans la logique de l'assimilation politique et culturelle du modèle colonial français.

mondiale, s'en font les relais[99]. Le fait que ces revendications soient essentiellement liées à l'amélioration du statut des évolués est, pour Elikia M'Bokolo, à l'origine d' *« un clivage entre modérés et radicaux* », préfigurant une constante de la politique congolaise (1985 : 199). Ceci étant dit, en 1948, l'instauration d'une « carte du mérite civique », apporte une première réponse à cette demande de reconnaissance.

Toujours en fonction de critères permettant de mesurer la capacité et le désir d'atteindre un degré plus élevé de civilisation, les candidatures sont soumises à l'appréciation d'une commission qui, après enquêtes minutieuses, décide ou non, de l'assimilation du candidat au monde non-indigène en matière *« judiciaire »*, de *« mobilité nocturne »* et de *« quelques autres avantages »* (Ndaywel, *ibid.* : 451-455). Le « Mérite civique » doit savoir lire, écrire, ne pas être polygame et être doté d'une moralité irréprochable. Le comportement du candidat, celui de sa famille, ses possibilités financières et son respect des prescriptions en matière d'hygiène, sont au centre de l'enquête. Toutefois, ce que revendiquent les évolués, c'est un statut légal d'assimilation, susceptible d'établir que leur stade de civilisation est égal à celui de leurs « tuteurs ». C'est en 1952, avec la procédure d' « immatriculation », que la réponse coloniale la plus aboutie, est produite, huit ans avant l'indépendance. Certains indigènes, triés sur le volet peuvent désormais relever de façon exclusive, du droit civil européen[100]. Plus avantageux, le statut d' « immatriculé » donne accès à des cliniques, des écoles, des salles de cinéma et aux quartiers européens. Qui plus est, il n'est pas seulement valable à titre individuel, mais extensif à toute la famille (entendue selon les standards occidentaux).

Le candidat doit adresser une requête au Président de sa circonscription, ainsi qu'un dossier comprenant un certificat de « bonnes vies et mœurs », une attestation de monogamie délivrée par l'autorité territoriale, une déclaration du consentement de l'épouse et l'attestation de ses diplômes. Bien que très restrictif (en 1958, on compte 217 immatriculés pour une population de plus de 13 millions d'habitants), ce statut ne donne pas plus lieu à un décloisonnement racial. Au contraire, il renforce la frontière entre évolués ou immatriculés et la masse des indigènes, et *in fine* ne répond pas aux attentes des autochtones. De par sa fixité, comme les statuts précédents, il réaffirme le caractère

[99] Premier journal, un bi-mensuel, paraît en 1944, *la voix du Congolais, par et pour les congolais* qui se fera l'écho de l'opinion des évolués, aspirations, contradictions etc.

[100] Une telle mesure a en fait déjà été prévue en 1895 dans l'Etat Indépendant du Congo où un décret permet *« l'immatriculation des Congolais aux registres de la population 'civilisée' et l'octroi corrélatif aux bénéficiaires de cette mesure des droits civils importés d'Europe »* (Vanderlinden 1985, pp.41-44), mais cette « immatriculation » n'a pas survécu à l'annexion du Congo par la Belgique en 1908

fondamentalement inaccessible de la civilisation aux colonisés. Les railleries et critiques des coloniaux à l'égard de ces éternels apprentis sont, à cet égard, significatives:

> « L'évolué était un pur produit de la colonisation mais le colonisateur n'en voulut point. Il critiquait volontiers ces « parvenus », ces « demi-savants », « fiers du pauvre bagage scientifique dont leur cerveau était garni » et qui étaient tentés de « se croire les égaux des Blancs et capables de les remplacer » (Ndaywel, *ibid.* : 453)

Mais ce qu'il est intéressant de souligner, pour la suite de notre développement, c'est la façon dont ces statuts sociaux sont venus sanctionner de façon juridique l'oeuvre civilisatrice. L'enjeu autour de la monogamie, et plus globalement autour des mœurs du candidat a à voir avec le combat mené de longue haleine par l'Etat et l'Eglise. En effet, la polygamie est punie par la loi au moyen d'un impôt supplémentaire et de leur côté, les missionnaires n'hésitent pas à recourir au feu pour éradiquer ces pratiques « païennes » et « sataniques »[101]. En ce sens, l'attachement aux coutumes et traditions constitue bien une infraction à l'ordre colonial, que l'Eglise a pour mission de traduire dans le registre chrétien. C'est ce que développe en 1924, dans un texte célèbre, le Ministre Louis Franck. Tout en étant libéral, agnostique et franc-maçon, il affirme que l' « éducation morale »est à la base de l'entreprise de civilisation et ne peut passer que par l'évangélisation:

> « On ne fera rien de permanent sans elle. Cette conviction est indépendante de toute conviction de foi ou de dogme. Elle est basée sur cette observation que la vie indigène est profondément pénétrée de religiosité et de mystère. Seul un autre sentiment religieux, plus élevé, mais aussi profond, paraît capable de remplacer ces influences traditionnelles et d'amener la moralité indigène à un plan supérieur. » (Franck, 1924: 123)

Ou encore, quelques années plus tard :

> « Ce qui nous donne surtout bon espoir c'est que toute l'élite des coloniaux, à quelque opinion qu'ils appartiennent, est aujourd'hui persuadée que seule la religion chrétienne catholique basée sur l'autorité, peut être capable de changer la mentalité indigène, de donner à nos Noirs une conscience nette et intime de leur devoir, de leur inspirer le respect de l'autorité et l'esprit de loyalisme à l'égard de la Belgique ». (Franck, 1930)

La fonction prédominante de l'Eglise catholique dans l'entreprise coloniale belge, s'inscrit dans un système qui repose en fait sur trois piliers. C'est pourquoi le système

[101] Dès le début de la période coloniale, en incendiant les maisons de polygames et les statuettes, arrachées à leur propriétaire.

colonial belge est communément récapitulé par les expressions de « trilogie» ou de « trinité » coloniale. Avec l'*Etat*, son administration et son armée, l'*Economie*, ses petites et grandes entreprises, ses banques et sociétés minières[102] et l'*Eglise*, catholique, ses écoles et missions. Si l'évangélisation et l'enseignement sontt nationaux, l'économie quant à elle, conforte le statut international de la colonie. Avec d'autant plus d'intérêts, pour les investisseurs extérieurs, que le Congo belge s'avére une manne financière sans équivalent. Déjà au tournant du XIX^{ème} siècle, le géologue belge, Jules Cornet, parlait pour le seul Katanga de « scandale géologique ». Après l'exploitation de l'ivoire et du caoutchouc congolais, va s'offrir celle du cuivre, de l'uranium[103], du fer, du zinc, du germanium, des diamants, de l'or, du bois, du cobalt etc., et bien sûr la main d'œuvre : autre ressource inestimable qui sera largement mise à contribution. Ne serait-ce qu'au niveau de l'« effort de guerre » [104] fourni par la colonie au cours de la seconde guerre mondiale. Outre qu'elle consolide sa légitimité dans l'économie des grandes puissances de l'époque, l'apport de la colonie a permis à la Belgique d'être le seul pays à sortir de la guerre, sans dette.

Enfin, à côté de ce trinôme, s'est développé un important réseau de missions et d'écoles qui ont participé sur un tout autre mode à l'implantation du christianisme au Congo, en tant que missions protestantes, toutes d'origines étrangères.

3.4. Protestantismes en marge de la trinité coloniale

> « Les appels réitérés de David Livingstone avaient suscité une impressionnante mobilisation philanthropique en faveur de l'Afrique centrale. A la suite de la mort du « prince des missionnaires », en 1873, beaucoup se sentiront une vocation missionnaire ; d'autres se décideront à aller combattre en Afrique ce que Livingstone nommait l'« ulcère béant » de l'Afrique, à savoir la traite des noirs. » (Kabongo-Mbaya, 1992 : 11)

[102] Mais aussi le Comité Spécial du Katanga (CSK), la Compagnie des Chemins de Fer du Congo Supérieur aux Grands Lacs Africains (CFL), sociétés fondée sous Léopold II et qui s'associeront par la suite à de grands groupes financiers pour créer des sociétés d'économie mixte telles que l'Union Minière du Haut Katanga, la Compagnie du Bas-Congo au Katanga (BCK), la Société internationale forestière et minière du Congo (FORMINIERE), la Compagnie de chemin de fer du Katanga (CFK), la Compagnie du Kasaď (COKA), la Compagnie des magasins généraux (CMG), la Société anonyme belge (SAB) etc.

[103] C'est la mine de Shinkolobwe, près de Likasi, qui fournira l'uranium nécessaire à la fabrication des deux bombes atomiques lancées sur Hiroshima et Nagasaki.

[104] L'administration coloniale a recours au travail forcé dans les plantations d'hévéas pour fournir du caoutchouc pour les pneus des véhicules des alliés.

Les premières missions protestantes au Congo sont associées à l'explorateur H.M. Stanley[105]. Il s'agit, comme on l'a vu, de la *Livingstone Inland Mission*[106] (L.I.M.), créée à Londres en 1877 et de la *Baptist Missionnary Society*[107] (BMS) qui est déjà en activité au Cameroun depuis 1844. En 1884, la LIM compte 26 missionnaires, huit stations, un *steamer* et quelques écoles, mais elle a du céder son œuvre à l' *American Baptist Mission Union*. Sur 37 missionnaires, 8 ont trouvé la mort et 14 sont retournés en Angleterre ; les 15 autres ont continué leur activité au sein d'une autre mission. La BMS a repris ainsi à son actif les principales stations fondées par la LIM. (1912) et s'est constituée en entité autonome, devenant l'*American Baptist Foreign Mission Society* (ABFMS). L'une de ces missions est revenue à la Société missionnaire suédoise, la *Svenska Mission Förbundet* (SMF). Tandis que, parallèlement, s'est implantée la *Congo Balolo Mission* (CBM) à l'initiative de l'Ecossais Frederic Stanley Arbot (mais dont le siège est à Londres) qui veut poursuivre l'œuvre de Livingstone qu'il admire. Puis la *Heart of Africa Mission (HAM),* la *Congo Evangelistic Mission (CEM),* les *Assemblies of God,* l'*American Presbyterian Congo Mission,* l'*Africa Inland Mission,* etc. Des presbytériens aux pentecôtistes, en passant par les baptistes, les méthodistes et les adventistes, en quelques années, toutes les grandes tendances du protestantisme sont présentes au Congo. Cependant, au contraire des missions catholiques, les missions protestantes se sont développées en dehors de toute logique centralisatrice. Ce qui, au fil du temps, et dans un souci d'éviter les « concurrences », aboutit à une régionalisation des missions et donc à une certaine ethnicisation du protestantisme : baptistes au Bas-Congo, presbytériens au Kasaï, etc.

Cela dit, malgré la pluralité des confessions et des nationalités (avec tout de même une forte proportion de missions d'origine américaine), des formes d'organisations communautaires communes sont repérables. A commencer par l'autonomie « spirituelle » et « financière » promue par les missionnaires. Au Kasaï, par exemple, à Luebo, les presbytériens ont tenté la création de paroisses autochtones, après avoir longuement développé auprès des membres un *« esprit de participation »* aux charges de l'Eglise (Stonelake, 1937, cité par Kabongo-Mbaya, *ibid.* : 22). Dans plusieurs communautés[108],

[105] L'arrivée du protestantisme date en fait du début du XVII ème avec la venue des Hollandais sur la côte, mais leur séjour est limité dans le temps et aux activités de commerce.
[106] Livingstone est le nom que Stanley a donné au fleuve que les autochtones appelaient 'Nzadi' (et qui fut compris « Zaïre »), redevenu aujourd'hui 'le fleuve Congo'.
[107] Laquelle a obtenu une importante dotation d'un protestant britannique R. Arthington.
[108] Communauté au sens de l'entité ecclésiastique.

des évangélistes congolais sont devenus des responsables, auxiliaires incontournables de l'exercice missionnaire. Néanmoins, le protestantisme offre à ses adhérents « un statut social ambigu » (Kabongo-Mbaya, *ibid.* : 28). Les moyens des missions protestantes, mis à disposition par les Eglises mères, sont sans commune mesure avec ceux dont bénéficient les missions nationales. En outre, la marginalisation amorcée par la politique léopoldienne se renforce avec la colonisation belge jusque dans les années 1940.

Dans ce contexte, bien que les premières écoles protestantes aient été construites en 1895[109], l'enseignement primaire et secondaire (moyen et complet) souffre d'un retard chronique[110]. Et ce n'est qu'en 1948, avec l'octroi de subsides étatiques et l'ouverture des premières écoles protestantes secondaires, que la situation commence à changer. En attendant, l'enseignement est organisé autour des « écoles de brousse », comprenant un ou deux ans sous la direction d'un « évangéliste-moniteur » et des « écoles centrales » (écoles de la mission) qui couvrent le cycle complet primaire. L'handicap du français est tel, que bien souvent, l'intégration du code éthique du protestantisme ascétique (maîtrise de soi, piété personnelle, modestie, discrétion, intégrité, amour du travail, etc.), apparaît comme la finalité de cet enseignement. D'autant plus que la Fonction publique coloniale et les grandes entreprises, privilégient le recrutement des candidats formés par les écoles catholiques. En raison du plus faible niveau d'un certain nombre d'écoles protestantes mais aussi des alliances que le catholicisme entretient avec les milieux du pouvoir et de la finance[111].

Si les qualités morales et les compétences, notamment dans les mathématiques, de ces candidats sont malgré tout reconnues des autres employeurs, il n'en demeure pas moins que les missionnaires protestants sont les premiers employeurs de ceux qui sont formés dans leurs écoles. Enfin, c'est avec les centres interdénominationnels que l'enseignement protestant le plus solide se développe. Outre qu'ils favorisent l'intégration des jeunes venant d'ethnies ou de régions éloignées, ces centres offrent aux Congolais protestants, la possibilité d'expérimenter dans le champ scolaire, l'unité protestante dans sa diversité (Kabongo-Mbaya, *ibid.* : 24-25). Et effectivement, l'union va s'imposer comme *la* stratégie face à ce que les missions protestantes éprouvent comme de la « persécution ».

[109] Plusieurs ont suivit notamment *Kongo Evangelica Training Institute* qui ouvre en 1908, l'école de formation de *Mutoto* ou encore l'école des pasteurs de *Kinkonzi* et l'école supérieure de *Wembo-Nyama* en 1912. L'école supérieure de *Adia* voit le jour en 1915, l'Institut *Springer* de *Kanene* en 1922 (qui sera transféré à *Mulungwishi*), l'Institut Chrétien de *Bolenge* en 1928 etc.
[110] L'action médicale et sanitaire des missions protestantes est au contraire plutôt notable.
[111] Il fallu attendre 1948 pour que l'administration coloniale et les *trusts* miniers ouvrent de façon significative leurs portes aux indigènes protestants (Kabongo-Mbaya, *ibid.* :25).

3.5. La stratégie protestante : « tous unis en Christ Jésus»

> « Les subventions sont plus qu'une simple affaire de sous. Elles constituent un cachet. Elles donnent droit à l'inspection scolaire officielle. Elles ouvrent l'accès à l'examen pour nos élèves » (E. Ross, secrétaire général du Conseil Protestant congolais, 1932, cité par Kabongo-Mbaya, *ibid.* : 73)

Conscients de leur faiblesse institutionnelle et de leur éparpillement géographique, les représentants légaux de plusieurs missions organisent en 1902 une conférence sur le thème « Tous unis en Christ Jésus» (Léopoldville). Ces rencontres se renouvellent deux fois par an, dans le cadre de la « Conférence générale des missions protestantes au Congo » et jusqu'en 1911. Puis, en conformité avec les recommandations de la « Conférence Internationale Missionnaire d'Edimbourg » (CIM) en 1910[112], les Eglises se constituent en « Comité de continuation au Congo », et en 1924, en « Conseil Protestant du Congo »[113] (CPC). Toutefois, si une première reconnaissance a lieu en 1920, la reconnaissance légale n'est accordée qu'en 1941. La reprise du Congo par la Belgique (1908), loin d'avoir calmé les concurrences missionnaires de l'ère léopoldienne, semble les raviver et l'Etat n'est pas prêt à encourager la structuration du champ protestant. La contribution des protestants à la « campagne anti-léopoldienne », les a confortés dans leur statut de « missions étrangères », associées à l'impérialisme britannique et à ses cousins américains[114]. La thèse du projet secret en faveur de la reprise du Congo par les anglo-saxons est aussi relancée dans le contexte d'après-guerre (1ère guerre mondiale)[115].

Les milieux catholiques dénoncent la « jalousie »[116] des protestants, également « l'esprit protestant » dont la pratique du libre examen est suspectée encourager la révolte contre le

[112]La Conférence tenue à Edimbourg en 1910 est considérée comme donnant le coup d'envoi du mouvement oecuménique mondial (bien qu'auparavant quatre autres conférences similaires aient eu lieu : à Liverpool en 1860, à Londres en 1878 et en 1888 et à New York en 1900). La Conférence d'Edimbourg avait pour thèmes : la prédication de l'Evangile au monde non chrétien tout entier, l'Eglise dans le champ de la mission, l'éducation dans ses rapports avec la christianisation de la vie nationale, le message missionnaire dans ses rapports avec les religions non chrétiennes, la préparation des missionnaires, la base métropolitaine des missions, les missions et les gouvernements, la coopération et la promotion de l'unité ». http://www.oikoumene.org/fr/qui-sommes-nous/organisation-structure/organes-consultatifs/mission-evangelisation/historique.html, consulté le 22 février 2009

[113] «Tandis qu'un peu partout dans le monde ce type de conseil de coordination de l'action missionnaire protestante porte le sigle de « conseil chrétien ».

[114] Il semble que le Congo belge soit la colonie où les missions protestantes américaines furent les plus nombreuses (Durpaire, 1999)

[115] Les traités internationaux, en particulier celui de Saint Germain en Laye (1919) qui a consacré l'effondrement de la monarchie austro-hongroise (l'ancien empire des Habsbourg), tendent à être perçus comme des initiatives des « alliés » à la faveur de leurs missions évangéliques (Kabongo-Mbaya, *ibid.*).

[116] Il faut dire que déjà sous l'Etat léopoldien, les missions catholiques totalisaient 14.425, 44 hectares de terre concédés gratuitement, tandis que les protestants n'en comptaient que 526, 31 loués à titre de remboursement (Kabongo-Mbaya, *ibid.* : 17).

pouvoir colonial et les prises de conscience indépendantistes. C'est dans ce climat qu'entre 1920 et 1930, l'hégémonie catholique se voit renforcée par la Convention de Jonghe et par la création de fondations médicales catholiques ou assimilées. La riposte des protestants, avec l'avènement d'une structure unitaire, le Conseil Protestant, est en grande partie alimentée par la dynamique missionnaire internationale : les recommandations de la CIM, mais aussi celles de la Conférence Missionnaire Mondiale (Jérusalem, 1928). Celle-ci avait été, pour les missionnaires protestants, l'occasion de se situer par rapport à d'autres missions et d'avoir des « témoins » de la situation qu'ils vivaient au Congo (Kabongo-Mbaya, *ibid.* : 44). Ainsi, lorsque la même année, le CPC célèbre son Jubilé, c'est sur le thème d'une « Eglise africaine indépendante » : financièrement autonome et capable de se diffuser. Le problème de la langue y est soulevé puisque la conférence à laquelle aucun Congolais ne participe, se déroule en anglais. La délégation des responsabilités aux autochtones est au centre du débat, et significativement reliée au processus de regroupement des dénominations. Ce qu'annonce l'introduction du pasteur P.A. Mac Diarmid :

> « Heureusement, nous sommes trop occupés au Congo pour nous livrer à des polémiques théologiques et ecclésiastiques. Dans notre station baptiste de Sona Bata, nous avons des milliers de convertis qui ignorent complètement le mot de « dénomination baptiste » (…); nous insistons sur le fait que nous sommes tous unis en Christ, membres d'un seul corps dont il est la tête. Qu'il en soit toujours ainsi, et nous conquerrons ce pays pour lui. » [117]

L'absence de cadres et les dangers d'une précipitation indépendantiste sont les arguments principaux de ceux qui réticent à la responsabilisation des autochtones. Les partisans rappellent alors que l'*American Presbyterian Congo Mission* a déjà ordonné quinze pasteurs et *« rédigé à leur usage en langue indigène, un Livre des services semblable à celui utilisé dans l'Eglise presbytérienne des Etats-Unis »*[118]. Outre le contexte congolais, la dynamique protestante apparaît aussi redevable du contexte international:

> « N'attendons pas que les indigènes réclament leur indépendance; nous devons prévoir ce développement et prévenir ce désir légitime. Aux Indes, on a malheureusement trop tardé. (…) M. le Dr Bonsack exposa les résultats obtenus par sa mission au Cameroun, où les Eglises indigènes ont pris une grande indépendance. Il insista sur le danger qu'il y avait à trop attendre pour émanciper. (...) D'autre part, les indigènes viendront plus volontiers chercher les conseils et les directives des missionnaires s'ils se sentent autonomes (…). Si

[117] Vers l'avenir, 1929, p. 67 cité par Kabongo-Mbaya, *ibid.* : 48
[118] Vers l'avenir, 1929: 73-74 cité par Kabongo-Mbaya, *ibid.* : 50

> les missionnaires combattent cette autonomie, les indigènes seront portés à les critiquer et à perdre confiance en eux. Mr le Rev. Jennings, de Thysville (BMS), attira, d'autre part, l'attention sur les dangers des mouvements indépendants prématurés, comme celui du Kibangisme[119] (sic) au Bas-Congo. » [120]

Les résolutions de la conférence décident alors de mesures concrètes pour favoriser la circulation des membres au sein des différentes congrégations, créer une commission permanente des Eglises indigènes et assurer des traductions bibliques qui soient communes à chaque région linguistique (également pour la diffusion de journaux) etc. L'éducation est bien évidemment au centre des résolutions en vue d'un *« d'un développement qui soit tout à fait parallèle à celui donné par les autres écoles de la colonie »*, nécessitant là aussi la concordance de *« tous les efforts associatifs »*[121].

Dans cette perspective, l'élaboration d'une « Eglise indigène » est tout à la fois l'anticipation des velléités indépendantistes des autochtones et la démonstration de la capacité protestante à transcender les frontières dénominationnelles en menant à bien un processus unitaire. Mais pour l'Eglise catholique, dont Monseigneur De Hemptinne, préfet apostolique du Katanga, se fait le porte-parole, cette Conférence jubilaire n'est pas autre chose que la preuve des intentions cachées des missionnaires protestants. Et il y répond dans un pamphlet de 32 pages, intitulé *La politique des Missions protestantes au Congo*, dont je restitue ici, un bref passage (1929 : 18-19, cité par Kabongo-Mbaya):

> « Voici enfin le document clair, incontestable, authentique, attendu depuis longtemps, qui étale en toutes lettres sous nos yeux le programme politique des missions protestantes au Congo. (…) Toute question de personnes doit s'effacer ici comme au front de bataille (…). Les questions doctrinales mises de côté, les Eglises indigènes en arriveront « à délibérer en commun sur les devoirs de leur communauté d'intérêts » (…). Intérêts spirituels ? Peut-être. Intérêts matériels, sociaux, politiques, c'est certain. (…) La manœuvre est d'une envergure énorme ; le plan est poussé avec une logique ferme qui contraste singulièrement avec les incertitudes et les hésitations doctrinales de ces pasteurs. Il est manifeste que leur Esprit (leur Saint Esprit !) les meut avec une clairvoyance parfaite sur le terrain politique. »

La conviction selon laquelle les protestants poursuivraient des objectifs de déstabilisation de l'ordre colonial donne lieu à une diatribe qui amène à visibilité un anti-protestantisme tout à la fois colonial, « pratique et doctrinaire »[122]. Si l'intentionnalité protestante reste à démontrer, les accusations portées par Monseigneur De Hemptinne ne sont toutefois pas

[119] Il s'agit du kimbanguisme que j'aborderai plus loin.
[120] Vers l'avenir, 1929: 71-72 cité par Kabongo-Mbaya, *ibid.* : 49
[121] Vers l'avenir, 1929: 31 cité par Kabongo-Mbaya, *ibid.* : 54
[122] Pour reprendre les termes de Ross (le secrétaire général du CPC).

sans fondement, en regard des mouvements de contestation politicoreligieuse qui commencent à surgir, au cours des années 1920 dans le champ protestant. Ceci étant dit, convaincus qu'une « *Eglise protestante d'illettrés ne pourra résister à l'épreuve du temps* » (Stonelake, cité par Kabongo-Mbaya, *ibid.* : 144), les protestants se lancent au début des années 1930, dans une campagne pour l'obtention d'un traitement égalitaire en matière sociale. L'attraction des jeunes y compris protestants, pour les écoles catholiques est, en effet, forte. L'écart de niveau dans le secondaire, mais aussi les discriminations que subissent les protestants[123] sont alors à l'origine des revendications du CPC qui réclame l'instauration d'écoles laïques et l'accès aux subventions de l'Etat.

C'est avec l'arrivée au gouvernement d'une coalition socialo-libérale vers la fin des années 1940, que ces demandes de reconnaissance[124] aboutiront. D'autant qu'après la seconde guerre mondiale, il devient difficile de maintenir la mise à l'écart des missions étrangères, alors que la métropole doit sa libération aux « alliés ». En novembre 1944, une manifestation de missionnaires américains a lieu à New-York, et dénonce les subsides alloués uniquement aux écoles catholiques, alors qu'eux aussi payent des taxes (d'où ces subsides sont tirés). C'est encore le secrétaire général du Conseil protestant, Emery Ross, qui se rend à Bruxelles. Bref, sous les pressions, un décret accorde aux missions protestantes, en novembre 1945[125] (effectif en 1948), *« les mêmes droits que les missions nationales dans la mesure où elles se soumettent aux mêmes obligations »* (Durpraire, 2005). Les écoles protestantes qui remplissent les conditions fixées par l'autorité coloniale peuvent désormais recevoir des subsides. Ce qui permet l'ouverture des premières écoles secondaires protestantes (à *Kimpese* et à *Katubue*)[126]. L'Administration coloniale et les *trusts* miniers s'ouvrent alors définitivement aux employés congolais d'origine protestante.

[123] Les protestants ont pu se voir interdits de la fréquentation d'une école catholique ou exclus des soins de santé. Des témoignages rapportés par Kabongo-Mbaya (ibid.), daté des années 1910 évoquent une forme de « persécution », relatant l'hostilité des missionnaires catholiques à l'égard des protestants, y compris de façon physique (catéchistes protestants battus, attaque de missions). Mais c'est surtout l'évocation de catéchistes noirs « insultant » des missionnaires blancs, parce qu'ils sont protestants, qui apparaît comme un des faits les plus remarquables, bien que le fait soit probablement isolé dans ce contexte de ségrégation.
[124] Au niveau de l'administration coloniale, à l'instar de la situation religieuse de la Métropole, le ministère des Colonies est jusqu'en 1960 largement occupé par le parti catholique (cf. Annexes1.). 23 des 29 ministres relèvent du parti catholique et sept des 10 gouverneurs généraux (Léopoldville).
[125] C'est aussi la date ou devant certains mouvements sociaux, l'Etat autorise les associations syndicales, mais dont il supervise tout le déroulement, fixant les statuts, les conseils d'indigène etc.
[126] Selon l'actuelle Eglise protestante au Congo, dix ans plus tard, on recensera en 1958, à la veille de l'indépendance : 11.200 écoles primaires, 16 écoles secondaires, 39 écoles d'instituteurs.

Au niveau de sa dynamique interne, le CPC a substitué le terme d' « Eglise du Christ au Congo » en 1941, à celui d' « Eglise chrétienne indigène »[127]. L'adoption de cette dénomination est l'aboutissement du processus unitaire engagé en 1902 par les missions protestantes au Congo, mais qui n'a impliqué que tardivement les indigènes. En effet, en 1956, pour la première fois, des délégués africains (douze) ont assisté à l'Assemblée générale du CPC[128], mais sans droit de vote. Ce qui a provoqué du remous chez les méthodistes qui menacent de quitter le CPC, si leurs délégués congolais ne sont pas autorisés à voter. On permet alors au pasteur Bulaya d'avoir une voix délibérative. Février 1960, quatre mois avant l'Indépendance, l'Assemblée décide de confier la direction du CPC aux ecclésiastiques congolais. Les missionnaires ne demeurant que comme « techniciens ».

Si en définitive, au niveau institutionnel, les protestants congolais n'ont eu voix au chapitre que tardivement, dans le champ doctrinal par contre, des voix fortement contestataires se sont fait entendre dès les années 1920.

4. La libération par l'avènement de nouveaux ordres religieux

Dans le prolongement des prophétismes kongo du début du XVIII^{ème} siècle, Simon Kimbangu (années 1920) puis Simon Mpadi (années 1940) vont être à l'origine d'importants mouvements de réveil dans le Bas Congo, que les autorités coloniales réprimeront au motif de leur caractère contestataire. L'itinéraire religieux de ces deux prophètes est marqué par leur formation protestante, en particulier baptiste.

La *Baptist Mission Society* (BMS), à travers ses missionnaires et convertis locaux, a procédé dès la fin du XIX^{ème} à des traductions de la Bible en kikongo: du Nouveau Testament en 1891 et 1893, puis de la Bible en 1926[129] (Mac Gaffey, 2005). De plus, en 1886-87, toutes les stations de la *Baptist Mission Society* ont été touchées par un mouvement revivaliste qui, bien que souvent absent de l'historiographie kimbanguiste comme le souligne Kabongo-Mbaya (*ibid.* : 30), inscrit un précédent notable. Le révérend

[127] En 1934, l' « Eglise du Christ au Congo » a été proposé comme dénomination commune à toutes les Eglises protestantes (adoptée à l'unanimité en 1935).
[128] En 1938, 240 congolais délégués d'une dizaine de missions participent à la deuxième conférence jubilaire, sans vote.
[129] Un grand nombre de leurs stations était d'ailleurs désigné en langue locale : on peut citer, par exemple, pour *l'American Baptist Missionary Union* : *Irebu* (1896), *Kimpese* (1908), *Kinshasa* (1883-1884), *Lukungu* (1882), *Moanza* (1913), *Nsona-Bata* (1890), *Vanga* (1912), *Luebo* (1891), *Mutoto* (1910), *Ibanje* (1897-1904), pour la BMS : *Bolobo* (1880), *Kinshasa* (1880), *Lukolela* (1884), *Monsembe* (1890), *Ngombe-Lutete* (1884), *Pimu* (1890), *Tondo* (1894), *Tshumbiri* (1889), *Upoto* (1891), *Yakusu* (1896), *Yalemba* (1905) etc.

Stonelake a pourtant qualifié cette adhésion des masses kongo au protestantisme de *Pentecost on the Congo* en 1937 ; En outre, parmi les stations de la BMS touchées par ce réveil, on peut relever Lukungu où Simon Kimbangu va suivre, deux décennies plus tard, sa formation de catéchiste.

4.1. Simon Kimbangu : « le Noir deviendra Blanc et le Blanc deviendra Noir »

Simon Kimbangu[130] est né en 1887 dans le Bas-Congo. Son père Kuyeli, est *nganga nkisi*, guérisseur. On raconte qu'il sait neutraliser les *ndoki* (sorciers) et guérir les victimes par une méthode fétichiste comprenant les tremblements. Sa mère, Luezi décéde alors qu'il est en bas âge et c'est sa soeur, Kinzembo[131] qui l'élève, avant de le confier aux missionnaires de la *Baptist Mission Society*. Il est alors envoyé à la mission de Lukungu pour devenir catéchiste où il étudie la Bible en kikongo. L'année où il devient catéchiste, en 1918, il entend une voix : celle de Jésus qui l'a choisi pour être son témoin et pour la conversion de ses frères. A l'instar des itinéraires prophétiques, il refuse la mission qu'il considère comme une trop lourde tâche et pour laquelle il se sent indigne, n'étant ni diacre, ni *a fortiori* pasteur. De retour dans son village, à Nkamba, il travaille à la mission de Ngombe-Lutete. En tant que catéchiste, il prêche *« selon les principes fondamentalistes des protestants baptistes »*, pour lesquels la Bible est la seule autorité soumise à une interprétation libre et individuelle (Asch : *ibid.* : 19). Mais il continue d'entendre la voix, dans un contexte qui l'amène à prêcher auprès d'une population décimée par les corvées et les épidémies[132].

C'est en avril 1921 que le ministère de Simon Kimbangi, débute, avec la guérison d'une femme. La nouvelle retentit jusqu'au Congo-Brazaville et l'Angola. Désormais, lorsqu'il prêche, le catéchiste opère des miracles, par la puissance du Saint-Esprit ou au moyen de l'eau bénite. Et sous le pouvoir de l'Esprit Saint, il lui arrive d'entrer en transe. D'autre part, il exhorte à l'abandon des moeurs décadentes des colonisateurs : tabac, alcool,

[130] Plusieurs auteurs ont étudié ce mouvement à commencer par le socio- anthropologue Georges Balandier (1953 ; 1965 ; 1971) qui l'a finement restitué dans son contexte colonial. La sociologue américaine Susan Asch (1983), elle, s'est attachée à retracer l'évolution du kimbanguisme depuis sa genèse jusqu'aux années 1980. Enfin, pour une analyse plus contemporaine, prenant en compte le phénomène de la migration et l'implantation du kimbanguisme en France, on peut se référer aux travaux d'Aurélien Mokoko-Gampiot (2004 ; 2008) ou d'Anne Mélice (2006).

[131] Selon certaines sources, elle pratiquait la médecine traditionnelle à l'aide de plantes.

[132] Sous l'effet de la politique léopoldienne (portage, construction de chemin de fer, la population kongo aurait été réduite de deux tiers (selon le père Van Wing cité par Susan Asch, *ibid.* : 18). L'autorité du roi sur l'Etat. Indépendant du Congo dépend, en effet, de l'ouverture du bassin conventionnel au commerce international par l'instauration d'une voie ferrée. Les travaux entamés en 1891 s'achèvent en 1898.

danses, vol ou adultère, et prohibe tout recours à la sorcellerie et aux fétiches. Il conserve par contre le culte des ancêtres :

> « Il proposait une libération spirituelle et morale, un mode de vie nouveau et original, qui apportait le Salut à son peuple. Il révélait la vérité cachée de la Bible grâce au pouvoir du Saint-Esprit. » (Balandier, 1953: 23)

Fin avril 1921, l'administrateur du territoire, Léon Morel, est mis au courant de déplacements « inhabituels » vers le village de Nkamba. Aux travailleurs abandonnant momentanément leurs postes se joignent des catéchumènes, catholiques et protestants. Les hôpitaux sont désertés. Dans cette effervescence religieuse, le discours du prophète devient racial : *« le Noir deviendra Blanc et le Blanc deviendra Noir », « Le Christ va bientôt venir, les morts ressusciteront », « les Noirs deviendront très heureux, plus même que les Blancs »* (Mokoko-Gampiot, 2002b). On dit aussi que Kimbangu aurait incité les fidèles à ne plus payer leurs impôts et surtout qu'il se met à tenir un discours « xénophobe » ou du moins perçu comme tel par l'administration (Asch : *ibid.*).

Face à ces événements qui perturbent l'ordre public, les autorités coloniales mandatent une enquête dans les différents échelons de l'administration et auprès des missionnaires, principalement catholiques. Le 6 juin 1921, l'administrateur tente, avec une escorte, d'arrêter Simon Kimbangu, qui s'échappe avec l'aide des habitants. Ce n'est que trois mois plus tard qu'il est arrêté, en compagnie de douze « apôtres », deux « chefs médaillés » et une « jeune prophétesse »[133]. L'administration ordonne l'occupation militaire de toute la région de Thysville (actuelle Mbanza-Ngungu). Le 12 septembre 1921, elle instaure un régime militaire pour juger les « criminels » par un « conseil de guerre » (Asch, *ibid.* : 24). Le 3 octobre 1921, Simon Kimbangu est condamné à mort pour sédition. Sa peine est commuée par le roi Albert I, en servitude pénale à perpétuité (22 novembre 1921). Notamment après le recours en grâce introduit par les missionnaires baptistes (Makiobo, 2004 :28), bien qu'ils se soient dissociés de Kimbangu lorsqu'il est apparu comme une menace à l'ordre colonial.

Après avoir reçu 120 coups de fouets, Simon Kimbangu est transféré à la prison d'Elizabethville (Lubumbashi), à plus de deux mille kilomètres de Léopoldville (Kinshasa). Il y reste jusqu'à sa mort : le 12 octobre 1951. Simon Kimbangu n'a exercé que six mois de ministère, mais pendant qu'il est en prison plusieurs mouvements clandestins se forment. Pas moins de 3.600 personnes sont arrêtées. Cette « persécution »

[133] Certaines sources disent qu'il se serait rendu personnellement aux autorités coloniales.

des adeptes de Kimbangu favorise l'expansion du mouvement : à l'intérieur comme à l'extérieur du Bas-Congo. En outre, *« Kimbangu semble être physiquement présent malgré son incarcération »* (Mokoko-Gampiot, 2006 : 83), il apparaît à plusieurs personnes et dans divers endroits. En 1951, sous la bannière de son troisième fils, Joseph Diangienda, les différents mouvements se réclamant du ministère de Kimbangu se rassemblent. Puis entre 1955 et 1958, ils forment l' « Eglise de Jésus-Christ sur la Terre par le prophète Simon Kimbangu » (EJCSK). Mais il faudra attendre l'indépendance[134] pour que l'interdiction qui a obligé le mouvement à oeuvrer dans la clandestinité soit levée (tout mouvement religieux en dehors des missions catholiques et protestantes étant interdit).

La diffusion du mouvement au sud du Congo Brazzaville, au nord de l'Angola et au Gabon, autrement dit dans l'ancien Royaume Kongo donne à voir une forme de *« nationalisme sacré qui renoue avec l'unité du royaume kongo »* (Dozon, 1984), en même temps qu'il s' « adapte » aux nouvelles frontières territoriales. Des groupes ethniques autres que kongo s'associent aux mouvements kimbanguistes et c'est à l'échelle de tout le Congo, au-delà de l'adhésion religieuse, que Simon Kimbangu est reconnu comme une figure d'opposition à la colonisation. Ceci étant dit, la continuité avec le prophétisme de Dona Beatriz Kimpa Vita, est forte. D'un part, dans l'annonce de la libération qui passe par la relecture du message chrétien adressé aux Noirs, le rejet de la sorcellerie et la pratique des miracles. D'autre part, dans le devenir martyr des prophètes kongo, identifiés à la Vierge et au Christ, puisque Dona Beatriz mourut avec son bébé sur le bûcher et Simon Kimbangu, en prison, après 30 années d'incarcération.

Ces deux figures prophétiques offrent, d'autre part, une lisibilité des modalités de réponse autochtone à la situation de désintégration sociale provoquée par la conquête européenne irréductible au cadre colonial. Et si, comme l'a montré Max Weber (1922), la venue du prophète est déterminée par une situation de crise, alors la continuité de ces configurations prophétiques à près de deux siècles d'intervalle, permet d'avancer que les composantes de ces systèmes religieux sont des indicateurs des contextes dans lesquels ils s'énoncent, ici caractérisés par des formes de désintégration sociale et d'occupation, pour ne pas dire d'oppression. Outre le rejet des fétiches et la guérison miraculeuse, la nécessité d'obéir à Dieu avant tout, et donc avant l'autorité coloniale qui soutient le *« sentiment de libération et de salut »*, est ici constitutive d'une forme de contestation

[134] Un peu plus tôt en fait, puisque le kimbanguisme a obtenu la personnalité civile le 6 avril 1960.

politique qui n'a pas voix au chapitre (Balandier, 1953). Et que l'on retrouvera dans d'autres contextes.

Enfin, cette réaction autochtone apparaît effectivement favorisée, comme l'ont dénoncé les autorités coloniales et catholiques, par le rapport protestant à la Bible, privilégiant l'interprétation libre et individuelle des Ecritures. Néanmoins, si dans un premier temps, les missions protestantes ont encouragé le mouvement de réveil, très vite elles ont désavoué Kimbangu, refusant d'être associées à la contestation de l'ordre colonial. Ce dont atteste la 8ème conférence générale des missionnaires protestants au Congo (Bolenge, Equateur) qui se déroule, à peine un mois après l'arrestation de Kimbangu (29 octobre au 7 novembre 1921):

> « Nous engageons vivement les membres de nos congrégations indigènes à s'abstenir de tout rapport avec ce mouvement, lequel nous semble nuisible au progrès du christianisme et au développement normal de la population indigène. » (Irvine, 1974 : 31, cité par Asch, *ibid*. : 44)

Vingt ans plus tard, alors que Kimbangu est emprisonné et que le kimbanguisme se forme et se développe, une nouvelle contestation politico-religieuse, se réclamant de Kimbangu, se fait entendre, à l'initiative de Simon Mpadi dont je vais plus brièvement évoquer le mouvement.

4.2. Simon Mpadi ou la forme paramilitaire du Salut

Né en 1909, également dans le Bas-Congo, Simon Mpadi a été catéchiste au sein de *l'American Baptist Mission* (BMS) et par la suite gradé de l'Armée du Salut. Démis de ses fonctions à la BMS en 1937, semble-t-il pour adultère, il rejoint l'Armée du Salut, comme « Sergent de village ». Implantée en 1934, l'Armée du Salut a pénétré au Congo à l'initiative d'Henri Becquet de nationalité belge (Zorn, 2008). Bien que non reprise dans l'historiographie coloniale et religieuse du Congo, on a là, l'unique mission protestante belge, réduite à sa plus simple expression, celle du couple Becquet. Ceci étant dit, Simon Mpadi entre à nouveau en conflit avec l'institution missionnaire et il part fonder sa propre Eglise, dont le martyr fondateur est Simon Kimbangu, et Simon Mpadi : le chef des apôtres.

> « Dieu nous a promis de verser son Esprit-Saint sur notre pays. Nous l'avons supplié et il nous a envoyé un sauveur de la race noire : Simon Kimbangu. Il est le chef et le sauveur de tous les Noirs, au même titre que les sauveurs des autres races: Moïse, Jésus-Christ, Mahomet et Bouddha » (Balandier, 1991: 431)

Plus que Kimbangu, Mpadi rompt avec les Eglises catholique et protestante qu'il accuse d'avoir collaboré à l'élimination de Simon Kimbangu. Son Eglise, la « Mission des Noirs », *« s'oppose au christianisme apporté par le colonisateur dans la mesure même où elle s'oppose à la situation coloniale.»* (Balandier, *ibid.* : 18-19). Le système d'obligations et d'interdits qu'il met en place entend rompre avec celui des missionnaires, à commencer par la polygamie qu'il réglemente et donc autorise ; le mariage doit se faire entre adeptes. Par contre, l'adultère, le profit illicite, le vol et la consommation d'alcool sont strictement interdits. Comme Kimbangu, il conserve le culte des ancêtres mais exhorte à l'abandon des *« fétiches de nos pères »*. Et dans la même optique, il dénonce la sacralisation de l'Eglise catholique : *« on prie Dieu mais pas d'idoles, pas de statues, pas d'images, pas de croix »* (cité par Balandier, *ibid.*). Le dimanche et les dates rappelant l'action de Kimbangu doivent en revanche, être respectés. Enfin, et c'est ce qui distingue l'Eglise de Simon Mpadi, son organisation est « paramilitaire ». Pendant la cérémonie, les fidèles, aussi appelés « kakistes », portent un uniforme kaki, avec des insignes minutieusement codifiés. Une fanfare anime le culte. Cette organisation rappelle l'Armée du salut dont l'arrivée au Congo a semble-t-il produit un grand effet auprès des Congolais :

> « The uniforms, the ceremonies accompanied by martial hymns and the rhythm of drums, the emphasis on handshakes and joyous expressions- all had a great appeal for local people. It appears than even the letter 'S' displayed on the Salvation army uniform was interpreted as a sign for Simon (Kimbangu). Thus people began to abandon the missions in large numbers and to attach themselves to the Salvation Army with its easy confession and emphasis on salvation». *(Morris, 2004: 162)*

Lorsqu'il commence son ministère début 1939, des milliers de kimbanguistes entrés en clandestinité le rejoignent et s'associent à ce qui deviendra la « mission des Noirs ». En septembre 1939, il adresse au gouverneur une demande d'autorisation pour fonder une Eglise noire indépendante. Ce qui lui est refusé et enclenche un processus répressif. Arrêté en 1940 et relégué à Befale dans l'Equateur, il adresse une lettre à ses fidèles, laquelle est interceptée par l'administration. Son contenu donne à voir l'importance du contexte international, celui de la seconde guerre mondiale et de la probable libération par les Amériains, dans l'énonciation de la lutte politico-religieuse:

> « Ce que nous voyons n'est que le début de la guerre au Congo (…) ceux qui viendront, ceux- là combattront et vaincront et prendront le pays du Congo pour le tenir. Ces rois qui sont étrangers (…) sont consacrés par Dieu pour la guerre et la victoire, de même qu'il a vaincu en Europe, ainsi aussi Dieu le fera vaincre ici au Congo (…) quand ce roi étranger aura pris le Congo, il donnera le moyen aux Noirs qui sont en Amérique de revenir dans le pays qui est le leur, le pays du Congo. Les Américains seront ramenés dans le pays du Congo par le règne du roi allemand. » (Cité par Vellut, 1987: 53)

La symbolique militaire que Simon Mpadi emprunte à l'Armée du Salut donne à voir une tentative d'organisation et d'opposition qui associe étroitement l'idée du Salut entretenant *« l'espoir d'une fin prochaine de toutes les aliénations subies»* (Balandier, *ibid.*) et l'avènement d'une société nouvelle, qui coïnciderait avec la constitution d'une Eglise nègre. Ceci dit, la place qu'il accorde à l'*« apprentissage de la force matérielle »* dans les modalités de cette libération n'est pas sans continuité avec les premières formes d'appropriation du christianisme en terre kongo, bien que sur un tout autre mode redevable de la transformation des rapports entre autochtones et étrangers:

> « Quand ce Roi nouveau s'emparera du Congo et y régnera, il organisera de nombreux et grands travaux qu'il fera réaliser par les Noirs. Les Noirs entreront dans les ateliers et les usines de ce nouveau Roi pour apprendre à fabriquer tous les objets que nous voyons, et possédons seulement par les yeux,

à l'intérieur des magasins[135] » (« lettres aux fidèles », rédigées au début de l'année 1941, cité par Balandier, *ibid*.)

A plusieurs reprises, Simon Mpadi échappe à l'emprisonnement avant de se réfugier au Congo Français où il est arrêté en 1944. Il fera plusieurs années de prison avant d'être libéré en 1960, avec l'accession de son pays à l'indépendance. Il rejoint alors son Eglise qui avait continué à fonctionner clandestinement[136]. Si le Bas-Congo s'est indiscutablement distingué par la force de ses contestations politico-religieuses, à l'est du pays aussi, des mouvements politico-religieux et messianiques, se sont développés, dont le plus emblématique fut le Kitawala.

4.3. Le kitawala ou l'appel au renversement des pouvoirs établis

Pour Jacques E. Gérard (1969), qui a réalisé la première étude ethnographique sur le Kitawala (chez les Bakumu et les Baluba), le terme de Kitawala peut s'entendre de deux façons. Soit comme la conjonction de « tower » et du préfixe tshiluba –ki[137], qui renvoie à la classe des choses, soit en référence au verbe « kutawala », qui en swahili signifie dominer, diriger, s'éveiller, voir clair après une longue cécité[138]. Le kitawala est une sorte d'« excroissance » de la *Watch Tower*[139] (tour de garde) qui devint en 1931 *Jehova's Witness* (Témoins de Jéhovah). Il pénètre au Katanga (par la Zambie) au début des années 1920, mais reste dans la clandestinité, jusque l'arrivée du Rhodésien Tomo Nyrenda dit *Mwana Lesa* (fils de Dieu), en 1925. En 1926, une cérémonie de baptême par immersion provoque la noyade d'un grand nombre d'adeptes et ce dernier se voit déporté en Rhodésie du nord où il sera pendu.

Le mouvement continue néanmoins de se développer, y compris en dehors du Katanga et surveillé de très près par les autorités coloniales. Il prend une certaine ampleur dans les années 1930, au point qu'en 1937, le gouverneur du Katanga l'interdit sur toute l'étendue de sa province. D'autres interdictions suivent dans les années 1940, jusqu'à couvrir toute

[135]Cette exigence de puissance a été aussi exprimée dans certains textes élaborés par le Kimbanguisme : *« Réjouissez-vous de pratiquer la religion de Dieu, afin qu'il puisse vous donner la puissance et la force. Cela, afin d'achever l'affaire et de surpasser tous les Blancs »* (1930 cité par Balandier, ibid.).

[136] En 1970, on comptait environ 15.000 adhérents. Jusqu'aujourd'hui, l'Eglise la « mission des Noirs » est en exercice.

[137] Les baluba et les bakumu parlant le tshiluba, l'une des quatre langues nationales au Congo.

[138] Le swahili est la langue parlée au Katanga, tandis que le Tshiluba est parlé aux Kasaï. La référence à ces deux langues dans l'élaboration du « kitawala » fait écho aux importantes migrations Lubas qui ont eu lieu au Katanga dans le cadre de la main d'œuvre pour l'Union minière.

[139] Le Wathc Tower naît aux Etats-Unis, en Pennsylvanie en 1872. Le Révérend Mukoni qui y suivait des études bibliques revient en Rhodésie en 1897 et lance le mouvement qui s'est ensuite répandu en Afrique.

l'étendue du territoire colonial. Les kitawalistes se voient alors « relégués »[140] dans leur milieu d'origine ou dans des centres d'amendement. Les plus « dangereux » sont envoyés dans des missions catholiques pour leur conversion ou reconversion au christianisme. Cette répression a, là aussi, pour effet d'intensifier l'expansion du mouvement[141] dont le discours est résolument anticolonial (Bernard, 1970). Plus que l'égalité entre Noirs et Blancs, le Kitawala prône le renversement des pouvoirs établis, la soumission des Blancs aux Noirs et la récupération des richesses détenues par les occupants étrangers qui tireraient leur pouvoir de Satan. L'attente du règne de Dieu est celle d'une bataille ultime entre Dieu et Satan, et elle exige de faire la sourde oreille aux ordres des Blancs et à leurs enseignements (Ndaywel, *ibid.*, 422). Les missionnaires sont désignés comme des imposteurs qui, de façon délibérée, déforment les vérités bibliques. Et là où Jésus est venu révéler une nouvelle religion, le Kitawala révèle la condition malheureuse des Noirs et l'hypocrisie des Blancs.

Le contexte de la seconde guerre mondiale reconfigure, ici aussi, la binarité du rapport colonial. La rumeur fondée sur l'occupation possible du Congo par les *Aluma* (Allemands) encourage les kitawalistes à réagir à l'oppression coloniale en affirmant vigoureusement l'intervention prochaine de plusieurs forces étrangères salvatrices, en particulier celle des Noirs américains (Bernard, 1970 : 203-227). Vers 1942, le mouvement prend de l'importance chez les Kumu et les travailleurs des mines. En moins d'un an, 210 personnes sont internées, (Ndaywel : 425). En février-mars 1944, éclate la révolte de Masisi. Les impositions liées à l' « effort de guerre » en sont le déclencheur. Trois Européens sont pris en otage et violentés. La révolte est réprimée dans le sang. Le prophète Mushiri, reconnu comme le représentant de Jésus, avait programmé de capturer le personnel des mines de Nyamassa et Mobulu : environ 330 Européens. L'armée dirigée par son adjoint Masika, composée selon les autorités administratives d'environ 2.000 hommes, rencontre en chemin un détachement de l'armée belge : 58 rebelles kitawalistes sont tués, 359 sont arrêtés (Bernard, *ibid.*). Le Kitawala est combattu par l'Etat avec d'autant plus d'ardeur que sa propagande anticoloniale est suspectée de communisme.

[140] La relégation a été une mesure conçue en application du Décret du 5 juillet 1910 sur le droit de résidence, suite à des antécédents judicaires, qui ont été rares ; il s'est surtout agi de délits politiques. Les premières personnes sous le coup de cette mesure ont été les chefs traditionnels qui s'opposaient à la pénétration coloniale. Des camps de relégation ont été construits dès 1937.

[141] Bien que sous des appellations souvent différentes Okitawala à Befale, Kondima na Kolinga (synthèse du kimbanguisme et du kitawaa) dans l'Equateur etc.

Ainsi, en 1932, on prétendit démanteler les *« cellules communistes »* chez les mineurs de Kilo-Moto, sans que ces accusations aient pu être démontrées (Vellut, 1987 : 47).

En 1956 (mai-juin), le quotidien belge *la Libre Belgique* publie une série d'articles sur le mouvement kitawala et sur les actes violents recensés depuis 1940. Le quotidien souligne l'action de propagande de la W*atch Tower Society* à l'origine du mouvement indigène « xénophobe »[142]. Le Président de la *Watch Tower Bible and Tract Society* répond en récusant les accusations de soutien au Kitawala et en se défendant de tout envoi de missionnaires au Congo belge[143]. Mais pour le journal belge, il n'en demeure pas moins un anticatholicisme notoire de la *Watch Tower Society*, indéniablement responsable de ce mouvement porteur de « *consignes de désobéissance envers les Blancs »*. Et le journal de retranscrire cette prophétie kitawaliste, dont je n'ai pu trouver confirmation: *« les Blancs seront tous tués ou deviendront nos esclaves et nous prendrons leurs biens quand arrivera l'envoyé de Dieu »*. Au cours de ce débat, ressurgit la figure du mouvement religieux américain qui favorise la contestation indigène, dont le discours millénariste s'appuie, du reste, fortement sur le contexte de la seconde guerre mondiale.

> « Plus tard, et en divers lieux, ce furent - bien avant la guerre - l'annonce de l'arrivée imminente des Américains dont on affirmait qu'ils allaient faire cause commune avec les kitawalistes: 'Nous deviendrons comme des Blancs. Avec leur aide, tous les Européens seront chassés ou tués, et les Noirs prendront leur place: la délivrance est proche'. La crise économique d'avant-guerre fut présentée comme la preuve que 'le grand bouleversement' annoncé par la Bible est proche et, pour les kitawalistes, les mesures mêmes de répression prises par l'Etat en hâteront la venue (…) ». (La libre Belgique, *ibid*.).

Le Conseil Protestant à nouveau, désavoue toute compromission avec ce mouvement qu'il condamne sans appel en 1934 :

> « Nous répudions complètement tout lien avec un mouvement entièrement extrinsèque et dangereux parmi les indigènes appelé Watch Tower Movement. Nous le trouvons subversif des meilleurs principes sur lesquels une Eglise stable, un gouvernement stable, une civilisation stable, sont bâtis. (…) Nous considérons que ce mouvement constitue un très réel danger et en vérité une menace pour la loi et l'ordre maintenus par les gouvernements établis en

[142] « A propos du Kitawala. Jéhovah et ses témoins en Afrique », « la secte kitawala et les témoins de Jéhovah. D'une doctrine idyllique aux réalités africaines », *La Libre Belgique*, mai-juin 1956. Repris avec l'autorisation du quotidien la Libre Belgique sur le site http://www.aggelia.be/kitawala/librebe.html, mais non datés

[143] Bien que cela ait été en cours de négociations, dans la continuité, précise-t-il des activités de l'organisme, déjà établies dans 158 pays.

> Afrique et, pour cela, nous nous déclarons prêts à coopérer avec d'autres dans tout effort pour contrecarrer ledit mouvement. » *(La* libre Belgique*, ibid.*).

Le mouvement kitawaliste sera finalement canalisé par l'Etat colonial, sans qu'il ait à recourir aux missionnaires de la *Watch Tower*, comme le suggérait l'administrateur honoraire du territoire P.-E. Joset[144]. Mis en perspective avec le prophétisme de Dona Beatriz Kimpa Vita, le kitawala amène à visibilité la progression de la contestation qui préside à la recomposition des formes autochtones d'appropriation du christianisme.

Pour Kimpa Vita, il s'agissait d' « intercéder » et, au travers de démonstrations miraculeuses, de mettre en oeuvre la restauration du territoire politique et religieux, auquel elle exhortait à l'appui d'un syncrétisme associant cosmogonie kongo et christianisme. Deux siècles plus tard, Simon Kimbangu qui, lui, a lu la Bible dans sa langue maternelle, convoque un référentiel protestant transconfessionnel, subvertissant toute forme de hiérarchie ecclésiale : le Saint Esprit. Il entend ouvrir, ici et maintenant, un espace de libération. Et les miracles qu'il opère, participent, là aussi, de la mise en œuvre du Salut. Cependant, la libération chez Kimbangu n'est pas dans le retour, la « restauration », mais dans un « à-venir » qui a à voir avec la traversée du rapport hiérarchique politiquement et religieusement institué par le système colonial. Le territoire religieux qui était, chez Kimpa Vita, défini par les frontières du Royaume Kongo est chez Kimbangu tracé par la ségrégation raciale du territoire colonisé. Kimbangu n'a, cependant, pas cherché, ou n'en a pas eu le temps, à mettre en oeuvre une Eglise, au contraire de Kimpa Vita qui accusa les missionnaires d'avoir confisqué la révélation chrétienne pour empêcher l'entreprise salvatrice des Noirs.

Ce que reprend avec force Simon Mpadi, en substituant à l'intercesseur de Kimpa Vita et à l'Esprit Saint de Kimbangu, un martyr fondateur. Outre qu'ils sont accusés d'avoir instrumentalisé la Bible, les missionnaires sont désormais, aussi, tenus responsables de l'élimination d'un prophète noir, du Christ noir. La liturgie et l'esthétique paramilitaires qui président à l'avènement de l'« Eglise des Noirs », au kakisme, traduisent la guerre ouverte que Mpadi déclarent, dans le champ du religieux, à l'ordre colonial, persécuteur. La mise en œuvre du combat politico-spirituel, et de la libération, donne alors à voir un territoire encore plus étendu qu'avec les prophétismes précédents, puisqu'il s'appuie sur le contexte international, pour convoquer les territoires

[144] Lors d'une conférence sur le sujet au palais de Justice de Bruxelles, non daté, mais aux alentours des années 50, puisque l'objet de la conférence se situe en aval des révoltes, *La Libre Belgique,* mai-juin 1956, *ibid.*

allemand et états-unien. Contemporain du kakisme, le kitawala, à l'est du pays, convoque également les rapports de force internationaux pour reconfigurer l'espace politico-religieux de la lutte de libération. L'autorité de Dieu vient, à nouveau, légitimer le rejet de l'autorité terrestre, dans une région, rappelons-le, fortement mise à contribution pour « l'effort de guerre ». Les kitawalistes développent la forme guerrière la plus aboutie de ce combat spirituel, en traduisant l'oppression coloniale en purs et simples termes de combat entre Dieu et Satan, et en passant à l'acte politique, au travers des mouvements de révoltes armées. En cela, ils s'appuient effectivement sur l'attente millénariste, fondatrice la *Watch Tower*, *« d'une aire de Paradis qui suivra, en une époque assez proche la bataille décisive d'Armaguéddon entre Dieu et Satan »* (Lanternari, 1962, 38). Pour Gérard (1969) cette manifestation du syncrétisme kitawaliste est, à l'échelle du mouvement, marginale. Néanmoins, la force des répressions de ce mouvement soupçonné de communisme, et son impact dans l'espace public belge, laissent à penser que l'on a affaire à une véritable menace pour l'ordre colonial, qu'à la veille de l'indépendance, le député bruxellois Raymond Scheyven formulait en ces termes :

> « Le kitawala, c'est l'égalité des races et des salaires, l'Afrique aux noirs, la fin des religions blanches qui, en trompant les noirs assurent le maintien de la domination européenne (…) la doctrine de Kimbangu est aussi xénophobe que celle du kitawala, c'est ainsi que les kimbanguistes ont pour devoir d'entretenir soigneusement les sépultures des ancêtres: ceux-ci, en effet, ressusciteront un jour et aux côtés des vivants, participeront au massacre des blancs. » (Scheyven, 1956 : 81).

Si dans les années 1950, les prophéties concernant l'indépendance politique du pays, restent fréquentes et mobilisatrices (surtout des ruraux)[145],

> « Les tentatives de révolte armées paraissent de moins en moins possibles dans le cadre religieux. La lutte pour l'émancipation politique changea de mains et l'éveil politique du Congo se fit progressivement au sein d'associations non religieuses ; et les jeunes en ville, instruits, se tournèrent davantage vers les associations, non pourchassées pour obtenir une libération politique. Ce sont eux qui obtiendront finalement l'indépendance » (Bernard, *ibid.* : 209).

Et nous verrons qu'à l'Indépendance, la laïcité se révèlera un enjeu majeur de la décolonisation. En attendant, je ne peux conclure ce chapitre de l'histoire religieuse coloniale, sans évoquer un dernier « syncrétisme », la *Jamaa* (Fabian, 1971). Nettement postérieure aux mouvements que je viens d'évoquer (années 1950), la *Jamaa* ne relève

[145] Autour de différents mouvements messianiques que l'administration coloniale estima au nombre d'une cinquantaine.

pas du « message prophétique », mais d'une tentative catholique d'inculturation du message chrétien.

4.4. Tempels et la philosophie bantu

La *Jamaa* a son origine dans la démarche d'un missionnaire catholique flamand, le désormais célèbre père Placide Tempels, soucieux de faire comprendre à ses contemporains l'existence d'une civilisation *bantu* ayant une conception du monde propre et une philosophie digne d'estime. L'ouvrage dans lequel il s'en explique, *Philosophie Bantu* (1945), a connu une audience phénoménale, à la mesure des polémiques qu'il a suscitées, y compris après l'indépendance. Ouvrage de référence en Anthropologie, les tenants de la colonisation ont décrié sa radicalité et son parti pris négrophile, tandis que d'autres, sous l'égide de l'écrivain martiniquais Aimé Césaire[146], l'ont épinglé comme une des formes du colonialisme (1955). Le prêtre, lui, avait commencé la rédaction de ce livre onze ans après son arrivée au Congo, à l'est et au Katanga, en partant du constat de l'échec des missions dans leur œuvre de conversion et de transformation de la société indigène.

> « Nous nous rendons compte un peu mieux chaque jour que la civilisation européenne dispensée aux bantous ne constitue qu'un revêtement superficiel, sans la moindre prise sur l'âme. Nous constatons que les prétendus évolués en sont simplement arrivés à ne plus oser professer leur sagesse originelle en face des Blancs, et qu'ils renient ainsi, pratiquement, leurs ancêtres (…) Il faut reconnaître que les résultats sont lamentables. Nous nous trouvons actuellement parmi une masse d'évolués, qui regardent avec mépris leurs congénères, mais qui se trouvent eux-mêmes perdus devant la vie, qui ne savent plus donner un sens à la vie. Nos pensées et nos aspirations leur furent en effet servies en une forme totalement inassimilable, et ce qu'ils ont appris de notre civilisation leur est demeuré complètement étranger.» (chap. VII-5.) [147].

La démarche de Tempels pourrait être décrite comme une tentative ethnologique[148] de rupture avec les présupposés évolutionnistes de son époque à la faveur de thèses

[146] Mais aussi plusieurs philosophes africains contemporains comme Hountondji, Eboussi Boulaga, Frantz Fanon, et Emmanuel Chukwudi Eze.

[147] Je me suis référée à l'édition mise en ligne par le site aequatoria, Les pages n'étant pas annotées, je citerai donc les chapitres d'où sont extraits ces passages
http://www.aequatoria.be/teumpels/philbant1945Lovania.htm

[148] Les écrits de Tempels ne se sont pas limités à ce qui fut publié. Depuis le début de sa vie missionnaire, Tempels a cherché à élaborer une catéchèse adaptée aux autochtones, dont témoigne son texte inédit: *Mulondisla wa katekismu*. Entre les années 1933 et 1944 il a rassemblé toute une documentation de littérature orale, comprenant 298 chants populaires, 252 proverbes avec explication en néerlandais et 1494 devinettes d'enfants (avec une systématisation thématique d'une partie de ces devinettes). Toute une littérature relative à la vie bantu et à la catéchèse, est enfin à mettre à son actif.

culturalistes, et par la démonstration de l'existence d'une philosophie chez les primitifs. Dans un témoignage autobiographique, qui paraîtra plus tard, l'immersion au sens ethnographique le plus fort, apparaît complètement imbriquée avec la quête spirituelle du prêtre,

> « Je dois me plonger tout entier dans la mentalité, la psychologie, la vie même du Bantou, me défaire de tout ce qui est occidental, afin de devenir moi-même Bantou avec les Bantous. Il s'agit de réaliser avec eux cette communion, cette union de vie à laquelle ils aspirent tous. Il y a donc plus qu'un dialogue entre Européens et Bantous. Il y a communion, union de vie entre eux et moi, sur le seul plan de leur vie bantoue ». (1958: 172-173)

Bien que le terme *bantu* ne soit pas explicité, il semble s'imposer en lieu et place de celui de « primitifs », faisant implicitement référence à une culture d'origine qui serait commune aux indigènes du Congo belge[149]. Et dont la compréhension est :

> « indispensable pour tous ceux qui sont appelés à vivre parmi les indigènes. Ceci concerne donc tous les coloniaux, mais plus particulièrement ceux qui sont appelés à diriger et à juger les Noirs, tous ceux qui sont attentifs à une évolution favorable du droit clanique, bref tous ceux qui veulent civiliser, éduquer, élever les bantous. » (chap. III)

La démarche est donc à la fois coloniale, en ce qu'elle assujettit la connaissance de l'autre à sa domination, et critique, à l'endroit de l'entreprise civilisatrice qui a nié l'existence d'une *philosophie bantu*, que l'auteur s'attache à expliciter. Pour cela, il insiste sur un principe central, la « force vitale » :

> « Le ressort et la fin de tout effort bantou ne peuvent être que l'intensification de la force vitale. Sauvegarder ou augmenter la force vitale, voilà la clé et le sens profond, de tous leurs usages. C'est l'idéal qui anime la vie du « muntu », c'est la seule réalité qui peut émouvoir le « muntu », c'est la seule chose pour laquelle il se trouve prêt à souffrir et à se sacrifier (…) Notre système d'éducation, notre influence civilisatrice doivent pouvoir s'adapter à cet idéal de force vitale. (…) Si nous n'employons pas ce truchement des formes de la pensée bantoue pour propager la vérité, la philosophie bantoue se retranchera sur elle-même et la faille qui sépare les Blancs et les Noirs ira se déchirant, toujours plus béante et plus profonde. » (chap.VII-6.)

[149] Les Bantus dont l'origine serait aux abords du lac du Tchad (aux confins du Cameroun et du Nigéria occidental) sont effectivement les populations majoritaires au Congo (installation au cours du premier millénaire). Cependant, on compte aussi les populations pygmées, dont la présence était antérieure à l'arrivée des Bantus, ainsi que des nilotiques (venues des plateaux d'Ethiopie) et des populations d'origine soudanaise (venues des régions du Darfour) dont la venue fut, par contre, postérieure.

A partir de 1953, un petit groupe de disciples se réunit autour du prêtre et choisit le terme *Jamaa* (famille en swahili) pour se dénommer. Le mouvement se répand et suscite une grande ferveur autour du charisme du prêtre qui devient le fondateur d'une Eglise « syncrétique », laquelle prend l'allure d'une « secte », sans pour autant envisager de rompre avec la mission d'origine.

> « Tempels autant que ses disciples proclameront toujours que 'Jamaa' est un état d'esprit, un état de conscience chrétienne qui devrait être partagé par tout chrétien baptisé. Ils disent : la Jamaa est 'les paroissiens et le prêtre'unis dans l'amour. » (Fabian, *ibid.*: 108)

Et malgré les divergences qui traverseront certains groupes, la figure de Tempels fonctionnera comme un *« puissant mécanisme de contrôle »* (Fabian, *ibid.*) au sein du groupe religieux. Le 2 avril 1962, le Prêtre quitte définitivement l'Afrique, pour des raisons de santé. Et c'est depuis la Belgique qu'il témoigne du *« bonheur »* qu'il a eu de s'être *« accompli et épanoui jusqu'au fond de moi-même par l'homme bantou, et de ne plus vivre que dépendamment de lui. »* (1962 : 40). Si la « conversion » de Tempels à la philosophie bantu apparaît incontestablement comme l'aboutissement de l'entreprise d'inculturation engagée pour perfectionner la mission coloniale civilisatrice, force est toutefois de constater le succès remarquable de son entreprise missionnaire. Johannes Fabian (*ibid.*) a ainsi mis en perspective la façon dont la *Jamaa a* renforcé le sentiment de soumission, d'acceptation et de dépendance des autochtones à l'égard de l'autorité coloniale. Ce que Césaire soulignait déjà à la lecture de Tempels et de son effort de décryptage des réalités congolaises :

> « La pensée des Bantous étant ontologique, les Bantous ne demandent de satisfaction que d'ordre ontologique. Salaires décents ! Logements confortables ! Nourriture ! Ces bantous sont de purs esprits, vous dis-je : ce qu'ils désirent avant tout et par dessus tout, ce n'est pas l'amélioration de leur situation économique ou matérielle, mais bien la reconnaissance par le Blanc et son respect, pour leur dignité d'homme, pour leur pleine valeur humaine ». (1955 : 45)

Césaire ne s'est donc pas associé à l'enthousiasme de Léopold Sedar Senghor ou d'Alioune Diop[150], face aux idées « progressistes » de Tempels qui a substitué à la notion

[150] Alioune Diop fondit en 1947 la revue *Présence africaine* laquelle publia la version française de philosphie Bantu. Dans la préface qu'il signa, on pouvait y lire : *« voici un livre essentiel au Noir, à sa prise de conscience, à sa soif de se situer par rapport à l'Europe »*, devant être le *« livre de chevet »* de « *tous ceux qui se préoccupent de comprendre l'Africain et d'engager un dialogue vivant avec lui »*.

hégélienne de « nègre sans culture »[151], celle de « culture nègre ». Pour Césaire, outre que la notion de respect de la « philosophie bantoue » éludait de façon problématique celle du « droit des indigènes »[152], elle reconduisait la hiérarchisation coloniale. Et en effet, la façon dont Tempels présenta la cosmogonie autochtone, organisée autour du principe de « force vitale », légitimait l'entreprise coloniale :

> « Notons que les bantous nous ont considérés, nous les Blancs, et ce dès le premier contact, de leur seul point de vue possible, celui de leur philosophie bantoue. Ils nous ont intégrés dans la hiérarchie des êtres-forces, à un échelon fort élevé; ils estimaient que nous devions être des forces puissantes. Ne paraissions-nous pas être maîtres de forces naturelles jamais maîtrisées avant nous? Pour eux cette preuve était concluante. L'aspiration naturelle de l'âme bantoue était donc de pouvoir prendre part à notre force supérieure. A ce sujet la société bantoue compte déjà quelques désillusionnés, notamment parmi ceux dont nous avons fait des 'évolués'. Mais parmi ceux que nous nommons les 'basenji', les sauvages, parmi les braves gens de l'intérieur, cette nostalgie de participer à notre force vitale demeure » (Tempels, *ibid.* : chap.VI)

Les débats suscités par les écrits de Tempels furent d'autant plus polémiques qu'ils s'inscrivaient dans le contexte des luttes pour les Indépendances, bien au-delà de la colonisation belge au Congo. Les Congolais n'ont d'ailleurs pas pris part à ce débat, animé par des figures littéraires et, ou politiques dont les itinéraires étaient impensables au Congo belge, en regard de sa politique scolaire et de sa fabrique des élites. Cela étant dit, la masse des études linguistiques et ethnographiques[153] qui ont été produites par les missionnaire a participé à *«la prise de conscience et à l'identité ethnique des peuples du Congo à une époque où un lourd préjugé défavorable pesait sur leur culture »* (Makiobo, 2004 : 39)[154]. Prise de conscience qui va s'exprimer avec de plus en plus d'acuité tout au

---

D'autres voix sénégalaises comme Assane Sylla, Abdoulaye Wade ou Cheikh Anta Diop, se joignirent à eux.

[151] *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. J. Gibelin, librairie philosophique J. Vrin., 1963, 356 p.

[152] *«Que l'on pille, que l'on torture au Congo, que le colonisateur belge fasse main basse sur toute richesse, qu'il tue toute liberté, qu'il opprime toute fierté, qu'il aille en paix, le Révérend Père Tempels y consent. Mais, attention ! Vous allez au Congo ? Respectez, je ne dis pas la propriété indigène (…), je ne dis pas la liberté des indigènes (…), je ne dis pas la patrie congolaise (…), je dis : Respectez la philosophie bantoue ! (…) Or, donc apprenez que la pensée bantoue est essentiellement ontologique ; que l'ontologie bantoue est fondée sur les notions véritablement essentielles de force vitales et de hiérarchie de forces vitales ; que pour le bantou enfin l'ordre ontologique qui définit le monde vient de Dieu et, décret divin, doit être respecté…Admirable ! Tout le monde y gagne : grandes compagnies, colons, gouvernement, sauf le bantou, naturellement »* (Césaire, *Ibid.* : 44-45)

[153] Dont certains étaient publiés dans des revues spécialisées, dès 1910 Revue congolaise, Onze Kongo, Kongo-Overzee, Congo-Tervuren, Aequatoria. Parmi les ouvrages, on peut citer ceux de Van Wing (1959), Cuvelier (1953) ou encore De Munck (1966), de même que les dictionnaires en kikongo, lumongo, swahili, tshiluba etc. qui furent à l'initiative des Pères.

[154] Et dont le département de « philologie africaine » crée à Lovanium au lendemain de l'indépendance est la continuité.

long des années 1950 dans la perspective de mettre un terme à l'entreprise coloniale. L'*identité bantou*, on va le voir, alimentera les dynamiques identitaires traversant le processus de décolonisation, post-Indépendance (1960).

Avec la politique de l' « authenticité » sous le pouvoir de Mobutu (1965-1997), on assistera à une recomposition sans précédent du champ religieux, lui-même traversé par des questionnements identitaires forts (authenticité, désaliénation, africanisation du christianisme etc.) auxquels tenteront de répondre différentes tentatives d' « inculturation » du christianisme, catholiques et protestantes, ou de déchristianisation de l'espace public. Le grand Réveil qui partira de Kinshasa à la fin des années 1960 et se développera de façon exponentielle à l'intérieur puis à l'extérieur du pays est à resituer dans ces dynamiques. Mais avant d'aborder ce nouveau chapitre de l'histoire religieuse et politique du Congo, un bref aperçu du processus de décolonisation s'impose.

5. Vers l'Indépendance ?

5.1. La première université à six ans de l'Indépendance

L'instauration en 1946 de l'enseignement officiel laïc pour les Blancs (en 1950 pour les Congolais) a amorcé toute une série de décisions en matière de scolarité qui ont alimenté les revendications des évolués. Les missions protestantes ont obtenu des subsides en 1954, avec l'avènement de la coalition socialo-libérale, et suite à une « mission pédagogique », sur la situation scolaire de la colonie qui, après un rapport très critique, a mis fin au monopole missionnaire en matière d'éducation. Une réforme des programmes et des structures scolaires de la colonie se met alors en place sur le modèle de la métropole[155], concrétisant l'instauration d'un cursus universitaire, contre le pouvoir colonial mais sous la pression des Congolais évolués et des Catholiques de l'université de Louvain.

En septembre 1954[156], l'Université de Lovanium ouvre ses portes à Léopoldville (avec 33 étudiants et 365 en 1958-59). Deux ans plus tard, en 1956, l'Université officielle du

[155] Ce qui a d'emblée été appliqué aux athénées (1955), puis aux écoles normales officielles (1958). C'est dans cette mouvance que le cycle des humanités gréco-latines et modernes s'est ouvert aux Congolais. Cependant, pour ménager les susceptibilités des colons, deux types d'athénée : « royal » (réservé aux européens) et « interracial » (mixte) sont établis. En 1958, on dénombre 2.564 non-Européeens dans les établissements « interraciaux ». Qui plus est, avec l'introduction du modèle métropolitain, le néerlandais est imposé aux autochtones qui dans la foulée se rendent compte d'une nouvelle divergence chez les colonisateurs (Young, 2005). Dissension par ailleurs, fortement cristallisée entre le ministre de colonies et le gouverneur général.

[156] Le décret royal reconnaissant officiellement l'université est signé le 3 février 1956.

Congo belge et du Rwanda-Urundi, à Elizabethville, est, à son tour, inaugurée. En Belgique aussi, quelques étudiants suivent des études supérieures. Les premiers licenciés (équivalent de la maîtrise française) sont diplômés en 1958 et engagés par l'université. C'est dans ce contexte que des revendications d'indépendance commencent à s'exprimer, alimentées par les mouvements anticolonialistes qui traversent l'Afrique et n'ont pas échappé pas aux évolués[157]. De plus, dès 1947, la charte des Nations-Unies à San Francisco avait formalisé la nécessité de développer le processus d'autonomisation des pays colonisés (art. 73). Et par la suite, la politique « anti-élites » de la Belgique avait été l'objet de remontrances répétées. Pour tout un ensemble de raisons, l'Indépendance du Congo va être ainsi précipitée et concédée en l'absence de formation de cadres. Quelques grandes dates et évènements significatifs pour situer le processus de cette décolonisation.

En décembre 1955, parait le « Plan de trente ans pour l'émancipation de l'Afrique belge» du professeur Van Bilsen (dans sa version flamande, quelques mois après, en français). Dans les milieux belges, notamment conservateurs et coloniaux, ce plan est largement rejeté du fait même qu'il aborde la question de l'Indépendance. Les plus conciliants considèrent Van Bilsen comme un illuminé, un utopiste, tandis que d'autres comme le député Ernest De Muyter, qui exige sa révocation, le dénoncent comme un traître et un bradeur d'empire. Dans les milieux congolais, certains approuvent l'idée du plan dès lors qu'ils y sont associés, comme le groupe « conscience africaine » (animé par l'abbé Joseph Malula). D'autres comme l'ABAKO (l'Alliance des Bakongos, dirigée par l'ancien séminariste Joseph *Kasa-Vubu*), rejettent l'idée même d'un plan. Quant à l'Eglise catholique, par la voix de ses évêques, elle proclame la légitimité et le droit à l'autonomie (Ndaywel : 518).

Un groupe d'experts belges est alors constitué pour statuer sur cette question et, après avoir interrogé 400 personnes de différents milieux, il conclut à l'irréversibilité du processus engagé d'Indépendance[158]. Mais la solennité de cette annonce, programmée deux mois plus tard, est prise de court par celle de Patrice Emery Lumumba[159], fondateur

[157] Notamment la déclaration du général de Gaulle à Brazzaville dès 1944, la charte des Nations unies à San Francisco en 1947 (article 73) et la conférence afro-asiatique de Bandoung en 1955 déclarant que le colonialisme est un « mal auquel il doit être mis fin rapidement ». Le fossé grandissant entre la situation des Congolais du Congo belge de ceux du Congo français est aussi perceptible. L'élite est insérée depuis plusieurs décennies dans les institutions de la République et l'autonomisation du territoire et l'africanisation des cadres est à l'ordre du jour avec la loi-cadre de 1956 (la loi Gaston Deferre).
[158] Composée de huit personnes de trois formations politiques belges et d'experts de la question coloniale.
[159] Patrice Emery Lumumba est né à Onalua au Congo, dans la Province du Kasai le 2 juillet 1925. Il est de la tribu des Batetelas. Il fait son école primaire à la mission catholique de Tshumbe Sainte-Marie, puis à l'Ecole d'Infirmiers de la Mission protestante méthodiste de Wembo-Nyama. Bien qu'autodidacte il obtient

du MNC (Mouvement National Congolais). Il revient du sommet d'Accra au Ghana organisé par l'Etat nouvellement indépendant du panafricaniste Nkwame Nkhruma (du 5 au 13 décembre 1958) et tient un *meeting* (le 28 décembre 1958), devant une foule importante, au cours duquel il déclare que l'Indépendance ne peut être un « cadeau », mais qu'elle est un « droit fondamental ». Il entame ensuite une grande campagne sur ce thème à travers le pays où les troubles ne cessent de se multiplier.

Le dimanche suivant ce *meeting* (le 4 janvier 1959), un incident fait monter la tension, celui de l'annulation du *meeting* de L'ABAKO, au motif que la demande n'a pas été introduite dans les délais. Les milliers de Congolais réunis, refusent de se disperser et saccagent les différents symboles du pouvoir colonial (magasins, voitures, Eglises). La répression militaire et judiciaire aboutit à la mort de 40 personnes et à l'emprisonnement des *leaders* de l'ABAKO, finalement libérés au mois de mars[160]. Dans le même temps, a lieu à Bruxelles en 1958 l'Exposition universelle et internationale qui donne l'occasion à de nombreux Congolais de découvrir la métropole et d'avoir des contacts avec le monde politique, syndical mais également littéraire et panafricain.

C'est dans ce climat d'effervescence et de tensions croissantes que la Belgique, dans une double déclaration du gouvernement et du roi en date du 13 janvier 1959, confirme accorder au peuple congolais à l'Indépendance, au grand désarroi et mécontentement des milieux coloniaux. Mais à la fin de l'année (le 3 septembre 1959), la démission du ministre des colonies Van Hemelrijck, dont l'engagement en faveur de l'Indépendance avait reçu l'adhésion unanime des *leaders* congolais, vient rompre leur confiance vis-à-vis de la Belgique. Cette rupture accélère le processus d'Indépendance qui va avoir lieu en l'espace de six mois.

5.2. Mise en place des institutions politiques six mois avant l'indépendance

La mise en place des institutions politiques que programmait le ministre avait fait l'objet d'oppositions farouches jusque dans son gouvernement. Et pour les *leaders* congolais, la démission de Van Hemelrijck vient attester du refus de la Belgique d'aboutir à

---

son immatriculation en 1954. Il écrit dès 1951 dans divers journaux locaux. Président-fondateur de l'Amicale des Postiers, Secrétaire puis Président (1955) de l'APIC (Association du Personnel indigène de la colonie), il est aussi membre-fondateur du Comité de l'union Belgo-congolaise de Stalnleyville.

[160] Grâce à l'intervention du ministre des colonies Van Hemelrijck. Des rebellions avaient éclaté au Bas-Congo contre l'administration que seule l'intervention des *leaders* emprisonnés semblait susceptible de calmer.

l'Indépendance. Les revendications nationalistes exigent alors une indépendance immédiate et inconditionnelle, ainsi que la mise en place d'un gouvernement provisoire. Auguste De Schrijver, qui sera le dernier ministre des colonies, finit par accepter l'idée d'une Table ronde (le 26 novembre 1959). Entre-temps, se mettent en place les élections communales et provinciales (décembre 1959)[161]. La première table ronde, politique, a lieu à Bruxelles du 20 janvier au 20 février 1960. Elle réunit onze partis politiques congolais[162] qui, malgré leurs divergences font front commun pour la négociation des modalités politiques de l'Indépendance[163]. Ils exigent aussi la présence, et donc la libération[164], de Patrice Lumumba qui arrive à Bruxelles le 26 janvier 1960.

La date du 30 juin est arrêtée pour l'Indépendance, en mémoire de celle du 1er juillet 1885 qui, 75 années plus tôt, avait marqué le début de la colonisation. En mai 1960, ont lieu les premières élections législatives du Congo belge que remporte le MNC. Lumumba est alors nommé Premier ministre (23 juin 1960), chargé de former le gouvernement congolais dont Joseph Kasa-Vubu obtient la Présidence. Son parti, l'ABAKO a été majoritaire à Léopoldville et dans le Bas-Congo et il apparaît à la métropole plus modéré que Lumumba. Un mois plus tard, l'Indépendance est proclamée.

La cérémonie donne lieu à un nouvel éclat avec le discours du premier ministre Patrice Lumumba, perçu comme une insulte au roi des Belges venu remettre le Congo de

[161] Les élections communales étaient limitées à trois agglomérations (Léopoldville, Elisabethville et Jadotville) divisées en « communes » correspondant à des arrondissements peuplés soit d'Européens soit d'Africains. L'année suivante les élections se déroulèrent dans d'autres communes.

[162] La liste des partis politiques comprenait : l'ABAKO, le MNC/Lumumba, le MNC/Kalonji, le PSA de Gizenga Antoine (à Moscou durant la Table ronde) et Cléophas Kamitatu (présent au forum), le PNP de Paul Bolya (considéré comme l'instrument de l'administration coloniale et ainsi tourné en dérision « pene pene na mundele », « le parti des nègres payés »), la CONAKAT de Moïse Tshombe, le Cartel Balubakat-Fédéka de Jason Sendwe, le CEREA d'Anicet Kashamura et Bisukiro, l'Union congolaise (le premier parti politique congolais, fondé à Elisabethville en 1957 par G. Kitenge), le parti du peuple d'A. Nguvulu, l'Union Mongo (créée à Bruxelles, à la veille de la Table ronde) de Justin-Marie Bomboko et l'ASSORECO (Alliance des bangala, qui deviendra plus tard Puna) de Jean Bolikango.

[163] Une deuxième Table Ronde, économique, a lieu au mois d'avril 1960, alors que les différents *leaders* sont en campagne. Devant le succès de la première Table Ronde, ces derniers délèguent leurs pouvoirs à des représentants dont la plupart étudie en Belgique.

[164] Lors d'une réunion organisée à Stanleyville par plusieurs partis donc le MNC, réclamant l'indépendance immédiate et inconditionnelle, le public s'était enflammé et avait provoqué une réaction brutale des forces de l'ordre. On dénombra 30 morts. Lumumba fut arrêté pour avoir appelé à la désobéissance civile et au boycott des élections organisées par le pouvoir colonial tant qu'une décision n'aurait pas été prise pour la formation d'un gouvernement congolais. Le procès se déroula du 18 au 21 janvier 1960 et condamna ce dernier à six mois de prison.

Léopold II aux Congolais. Ce discours constituant un véritable *casus belli*[165], je reproduis ici dans l'ordre de leur déclaration ces trois discours.

[165] Il n'était pas prévu que Lumumba prenne la parole, il semble que ce soit son conseiller, le militant pacifiste Jean Van Lierde qui l'ait incité à prendre la parole et à « corriger ce discours paternaliste » (celui du roi, auquel il avait eu accès).

Discours de S. M. le Roi BAUDOUIN, roi des Belges à la cérémonie de l'indépendance à Léopoldville, le 30 juin 1960.

Monsieur le Président,
Messieurs,

L'indépendance du Congo constitue l'aboutissement de l'oeuvre conçue par le génie du roi Léopold II, entreprise par lui avec un courage tenace, et continuée avec persévérance par la Belgique. Elle marque une heure dans les destinées, non seulement du Congo lui-même, mais, je n'hésite pas à l'affirmer, de l'Afrique toute entière.
Pendant 80 ans la Belgique a envoyé sur votre sol les meilleurs de ses fils, d'abord pour délivrer le bassin du Congo de l'odieux trafic esclavagiste qui décimait ses populations, ensuite pour rapprocher les unes des autres, les ethnies qui jadis ennemies s'apprêtent à constituer ensemble le plus grand des États indépendants d Afrique; enfin pour appeler à une vie plus heureuse les diverses régions du Congo que vous représentez ici unies en un même Parlement.
En ce moment historique, notre pensée à tous doit se tourner vers les pionniers de l'émancipation africaine et vers ceux qui, après eux, ont fait du Congo ce qu'il est aujourd'hui. Ils méritent à la fois notre admiration et votre reconnaissance, car ce sont eux qui, consacrant tous leurs efforts et même leur vie à un grand idéal, vous ont apporté la paix et ont enrichi votre patrimoine moral et matériel. Il faut que jamais ils ne soient oubliés, ni par la Belgique, ni par le Congo.
Lorsque Léopold II a entrepris la grande oeuvre qui trouve aujourd'hui son couronnement, Il ne s'est pas présenté à vous en conquérant mais en civilisateur. Le Congo, dès sa fondation, a ouvert ses frontières au trafic international, sans que jamais la Belgique y ait exercé un monopole institué dans son intérêt exclusif.
Le Congo a été doté de chemins de fer, de routes, de lignes maritimes et aériennes qui, en mettant vos populations en contact les unes avec les autres, ont favorisé leur unité et ont élargi le pays aux dimensions du monde.
Un service médical, dont la mise au point a demandé plusieurs dizaines années, a été patiemment organisé et vous a délivrés de maladies combien dévastatrices. Des hôpitaux nombreux et remarquablement outillés ont été construits. L'agriculture a été améliorée et modernisée. De grandes villes ont été édifiées et, à travers tout le pays, les conditions de l'habitation et de l'hygiène traduisent de remarquables progrès.
Des entreprises industrielles ont mis en valeur les richesses naturelles du sol. L'expansion de l'activité économique a été considérable, augmentant ainsi le bien-être de vos populations et dotant le pays de techniciens indispensables à son développement.
Grâce aux écoles des missions, comme à celles que créèrent les pouvoirs publics, l'éducation de base connaît une extension enviable : une élite intellectuelle a commencé à se constituer que vos universités vont rapidement accroître.
Un nombre de plus en plus considérable de travailleurs qualifiés appartenant à l'agriculture, à l'industrie, à l'artisanat, au commerce, à l'administration font pénétrer dans toutes les classes de la population l'émancipation individuelle qui

constitue la véritable base de toute civilisation. Nous sommes heureux d'avoir ainsi donné au Congo malgré les plus grandes difficultés, les éléments indispensables à l'armature d'un pays en marche sur la voie du développement.
Le grand mouvement de l'Indépendance qui entraîne toute l'Afrique a trouvé auprès des pouvoirs belges la plus large compréhension. En face du désir unanime de vos populations, nous n'avons pas hésité à vous reconnaître, dès à présent, cette indépendance.
C'est à vous, Messieurs, qu'il appartient maintenant de démontrer que nous avons eu raison de vous faire confiance.
Dorénavant la Belgique et le Congo se trouvent côte à côte comme deux États souverains mais liés par l'amitié et décidés à s'entraider. Aussi, nous remettons aujourd'hui entre vos mains tous les services administratifs, économiques, techniques et sociaux ainsi que l'organisation judiciaire sans lesquels un État moderne n'est pas viable. Les agents belges sont prêts à vous apporter une collaboration loyale et éclairée.
Votre tâche est immense et vous êtes les premiers à vous en rendre compte. Les dangers principaux qui vous menacent sont l'inexpérience des populations à se gouverner, les luttes tribales qui jadis ont fait tant de mal et qui à aucun prix ne doivent reprendre l'attraction que peuvent exercer sur certaines régions des puissances étrangères prêtes à profiter de la moindre défaillance.
Vos dirigeants connaîtront la tâche difficile de gouverner. Il leur faudra mettre au premier plan de leurs préoccupations, quel que soit le parti auquel ils appartiennent, les intérêts généraux du pays. Ils devront apprendre au peuple congolais que l'indépendance ne se réalise pas par la satisfaction immédiate des jouissances faciles, mais par le travail, par le respect de la liberté d'autrui et des droits de la minorité, par la tolérance et l'ordre, sans lesquels aucun régime démocratique ne peut subsister.
Je tiens à rendre ici un particulier hommage à la Force Publique qui a accompli sa lourde mission avec un courage et un dévouement sans défaillance.
L'indépendance nécessitera de tous des efforts et des sacrifices. Il faudra adapter les institutions à vos conceptions et à vos besoins, de manière à les rendre stables et équilibrés. Il faudra aussi former des cadres administratifs expérimentés, intensifier la formation intellectuelle et morale de la population, maintenir la stabilité de la monnaie, sauvegarder vos organisations économiques, sociales et financières.
Ne compromettez pas l'avenir par des réformes hâtives, et ne remplacez pas les organismes que vous remet la Belgique, tant que vous n'êtes pas certains de pouvoir faire mieux.
Entretenez avec vigilance l'activité des services médicaux dont l'interruption aurait des conséquences désastreuses et ferait réapparaître des maladies que nous avions réussi à supprimer. Veillez aussi sur l'oeuvre scientifique qui constitue pour vous un patrimoine intellectuel inestimable. N'oubliez pas qu'une Justice sereine et indépendante est un facteur de paix sociale : la garantie du respect du droit de chacun confère à un État, dans l'opinion internationale, une grande autorité morale.
N'ayez crainte de vous tourner vers nous. Nous sommes prêts à rester à vos cotés pour vous aider de nos conseils, pour former avec vous les techniciens et les fonctionnaires dont vous aurez besoin.
L'Afrique et l'Europe se complètent mutuellement et sont appelées, en coopérant, au plus brillant essor. Le Congo et la Belgique peuvent jouer un rôle

de première grandeur par une collaboration constructive et féconde, dans la confiance réciproque.
Messieurs,
Le monde entier a les yeux fixés sur vous. À l'heure où le Congo choisit souverainement son style de vie, Je souhaite que le peuple congolais conserve et développe le patrimoine des valeurs spirituelles, morales et religieuses qui nous est commun et qui transcende les vicissitudes politiques et les différences de race ou de frontière.
Restez unis et vous saurez vous montrer dignes du grand rôle que vous êtes appelés à jouer dans l'histoire de l'Afrique.
Peuple Congolais,
Mon pays et moi-même nous reconnaissons avec joie et émotion que le Congo accède ce 30 Juin 1960, en plein accord et amitié avec la Belgique, à l'indépendance et à la souveraineté internationale.
Que Dieu protège le Congo !

« Textes et Documents », n° 123, Ministère des Affaires Étrangères, Bruxelles. Bibliothèque du Parlement – Afrique Centrale

Discours de M. Joseph KASA-VUBU, Président de la République du Congo à la cérémonie de l'indépendance à Léopoldville, le 30 juin 1960.

Excellences, mes chers compatriotes,

Au moment solennel où la République du Congo se présente au monde et à l'Histoire, pleinement indépendante et souveraine, au moment où nous ressentons intensément le caractère irrévocable et définitif du pas que nous franchissons, nous ne pouvons pas nous empêcher de mesurer la gravité de nos responsabilités et, dans une attitude de profonde humilité, de demander à Dieu qu'il protège notre peuple et qu'il éclaire tous ses dirigeants.

Avant toute chose, je voudrais exprimer ici une émotion, la reconnaissance que nous ressentons envers tous ces artisans obscurs ou héroïques de l'émancipation nationale, et tous ceux qui, partout sur notre immense territoire, ont donné sans compter leurs forces, leurs privations, leurs souffrances et même leur vie pour que se réalise enfin leur rêve audacieux d'un Congo libre et indépendant. Je pense à ces travailleurs des chantiers, des usines, à ces agriculteurs de nos plaines et de nos vallées, à ces intellectuels aussi, à tous ceux, jeunes ou vieux, qui ont senti monter dans leur coeur un irrésistible idéal de liberté et qui, quoi qu'il put arriver, ont su rester fidèles à cet idéal et ont su l'accomplir.

Je pense à nos femmes aussi qui, sans faiblir un seul instant, ont su réconforter leurs fils, leurs époux dans leurs luttes magnifiques et souvent même, se trouver à leurs côtés au plus près du combat.

À vous toutes et à vous tous, artisans incomparables de la grandeur de Notre patrie, le Congo Indépendant que vous avez créé vous dit avec émotion sa gratitude infinie et vous assure solennellement que jamais vous ne serez oubliés.

Tournons-nous maintenant vers l'avenir.

L'aube de indépendance se lève sur un pays dont la structure économique est remarquable, bien équilibrée et solidement unifiée. Mais l'état d'inachèvement de la conscience nationale parmi les populations a suscité certaines alarmes que je voudrais dissiper aujourd'hui, en rappelant tous les progrès qui ont déjà été accomplis en ce domaine et qui sont les plus sûrs garants des étapes qui restent à parcourir.

Que de différences, en effet, lors de la fondation de notre pays, entre des populations que tout contribuait à maintenir écartées les unes des autres : sans souligner les diversités de langues, de coutumes ou de structures sociales, rappelons simplement les distances énormes qui nous séparaient et le manque de moyens modernes de communication de la fin du siècle passé. Pour se reconnaître, il a fallu se rencontrer.

Bon nombre de populations vivant aux confins de ce vaste pays se sentaient peu proches les unes des autres. Vous avez bien voulu rappeler, Sire, combien le progrès des moyens de déplacement contribua heureusement à enserrer le pays dans un réseau d'échanges qui servit aussi, et grandement, à rapprocher les hommes.

Le développement économique, de son coté, amena la création de cités de travailleurs et de centres où les ressortissants des différentes ethnies apprirent à vivre ensemble, à mieux s'apprécier et où, insensiblement, une certaine

osmose s'opéra. Les échanges se multipliant, les régions devinrent petit à petit complémentaires les unes des autres et renforcèrent ainsi leur collaboration.
Le développement de l'instruction, la création et la diffusion des journaux et périodiques, la multiplication des postes de radio, tout cela contribua à la naissance dans les villes d'abord, dans les milieux ruraux ensuite, d'une opinion publique d'où, petit à petit, se dégagèrent les éléments d'une véritable conscience nationale.
La Belgique a eu alors la sagesse de ne pas s'opposer au courant de l'histoire et, comprenant la grandeur de l'idéal de la liberté qui anime tous les coeurs congolais, elle a su, fait sans précèdent dans l'histoire d'une colonisation pacifique, faire passer directement et sans transition notre pays de la domination étrangère à l'indépendance, dans la pleine souveraineté nationale.
Mais, si nous pouvons nous réjouir de cette décision, nous ne devons pas oublier que c'est à nous désormais à prendre le relais et à rassembler les matériaux de notre unité nationale, à construire notre nation dans l'union et dans la solidarité.
Nous disposons pour cela d'un large éventail de moyens, mais il faudra que nous les utilisions avec sagesse, sans hâte ni lenteur, avec le souci de s'adapter harmonieusement au rythme normal des choses, sans essouffler les populations par une marche trop rapide qui les laisserait hors d'haleine sur le bord de la route, mais sans se complaire non plus dans une admiration béate de ce qui est déjà fait. La conscience nationale pousse depuis longtemps les populations congolaises vers plus de solidarité : nous aurons à favoriser plus que jamais ce mouvement de rapprochement national.
Un rôle tout spécial sera dévolu, dans cette recherche d'une plus grande cohésion nationale, aux institutions centrales du pays et surtout à l'action des Chambres législatives. Certains d'entre nous, Messieurs les Sénateurs et Messieurs les Députes, ont pour la première fois, sans doute, côtoyé des élus venant d'autres provinces. Grande a été leur surprise de constater que votre idéal et vos préoccupations étaient si proches les uns des autres. J'ai la conviction que vous ferez de ces assises le véritable creuset d'une conscience nationale toujours plus développée.
Nous saurons également, dans tout le pays, développer l'assimilation de ce que quatre-vingts ans de contact avec l'Occident nous a apporté de bien : la langue, qui est l'indispensable outil de l'harmonisation de nos rapports, la législation qui, insensiblement, a influencé sur l'évolution de nos coutumes diverses et les a lentement rapprochées et, enfin et surtout, la culture.
Une affinité fondamentale de culture rapproche déjà tous les Bantous, aussi le contact de la civilisation chrétienne et les racines que cette civilisation a poussé en nous permettront aux sangs anciens revivifiés de donner à nos manifestations culturelles une originalité et un éclat tout particulier. Nous aurons à coeur de favoriser l'éclosion de cette culture nationale et d'aider toutes les couches de la population à en percevoir le message et à en approfondir la portée. Nous aurons là une mission essentielle à remplir, car la culture sera le véritable ciment de la nation.
Cette recherche, ainsi que la mise en place des matériaux destinés à notre unité nationale, doit devenir la préoccupation dominante de tous. Aucun habitant de ce pays ne peut se refuser de participer à cette oeuvre capitale. Nous saurons pour cela, dans ce vaste chantier de quatorze millions d'hommes qui est notre pays, éclairer et guider tous ceux qui y oeuvrent dans l'enthousiasme. C'est

cette communauté d'efforts, de peines et de travail qui achèvera le plus sûrement d'unir tous les Congolais en une grande, seule et solide nation. Nous montrerons ainsi au monde, par nos actes, que nous sommes dignes de la confiance que le peuple a placée en nous, et que de nombreux pays nous témoignent déjà. Nous ne les décevrons pas.

Sire,

La présence de votre Auguste Majesté aux cérémonies de ce jour mémorable constitue un éclatant et nouveau témoignage de Votre sollicitude pour toutes ces populations que vous avez aimées et protégées. Elles sont heureuses de pouvoir dire aujourd'hui à la fois leur reconnaissance pour les bienfaits que Vous et Vos illustres prédécesseurs leur avez prodigués, et leur joie pour la compréhension dans laquelle Vous avez rencontré leurs aspirations. Elles ont reçu Votre message d'amitié avec tout le respect et la ferveur dont elles Vous entourent et garderont longtemps dans leur coeur les paroles que Vous venez de leur adresser en cette heure émouvante. Elles sauront apprécier tout le prix de l'amitié que la Belgique leur offre et elles s'engageront avec enthousiasme dans la voie d'une collaboration sincère.

Messieurs les Représentants des Pays Étrangers,

Vous avez bien voulu partager nos joies et vous nous avez fait l'honneur de venir nombreux célébrer avec nous ces journées historiques. Aussi des relations d'amitié seront-elles faciles à nouer demain entre notre pays et chacun des États que Vous représentez.

Vous qui voyez autour de vous l'immense enthousiasme qui s'empare de toute la Nation, vous qui sentez notre désir de réussir et de bien faire, je vous demande de faire connaître au monde cette image pleine d'espoir que vous emporterez du Congo, et qui est sa vraie image.

Je proclame, au nom de la Nation, la naissance de la République du Congo.

« Textes et Documents », n° 123, Ministère des Affaires Étrangères, Bruxelles.
Bibliothèque du Parlement – Afrique Centrale

Discours de Patrice Lumumba, Premier ministre et ministre de la défense nationale de la République du Congo, à la cérémonie de l'Indépendance à Léopoldville le 30 juin 1960.

Congolaises et Congolais,
Combattants de l'indépendance aujourd'hui victorieux,
Je vous salue au nom du gouvernement congolais.
A vous tous, mes amis, qui avez lutté sans relâche à nos côtés, je vous demande de faire de ce 30 juin 1960 une date illustre que vous garderez ineffaçablement gravée dans vos cœurs, une date dont vous enseignerez avec fierté la signification à vos enfants, pour que ceux-ci à leur tour fassent connaître à leurs fils et à leurs petits-fils l'histoire glorieuse de notre lutte pour la liberté.
Car cette indépendance du Congo, si elle est proclamée aujourd'hui dans l'entente avec la Belgique, pays ami avec qui nous traitons d'égal à égal, nul Congolais digne de ce nom ne pourra jamais oublier cependant que c'est par la lutte qu'elle a été conquise, une lutte de tous les jours, une lutte ardente et idéaliste, une lutte dans laquelle nous n'avons ménagé ni nos forces, ni nos privations, ni nos souffrances, ni notre sang.
C'est une lutte qui fut de larmes, de feu et de sang, nous en sommes fiers jusqu'au plus profond de nous-mêmes, car ce fut une lutte noble et juste, une lutte indispensable pour mettre fin à l'humiliant esclavage, qui nous était imposé par la force.
Ce que fut notre sort en 80 ans de régime colonialiste, nos blessures sont trop fraîches et trop douloureuses encore pour que nous puissions les chasser de notre mémoire. Nous avons connu le travail harassant exigé en échange de salaires qui ne nous permettaient ni de manger à notre faim, ni de nous vêtir ou de nous loger décemment, ni d'élever nos enfants comme des êtres chers.
Nous avons connu les ironies, les insultes, les coups que nous devions subir matin, midi et soir, parce que nous étions des nègres. Qui oubliera qu'à un Noir on disait « Tu », non certes comme à un ami, mais parce que le « Vous » honorable était réservé aux seuls Blancs !
Nous avons connu nos terres spoliées au nom de textes prétendument légaux, qui ne faisaient que reconnaître le droit du plus fort.
Nous avons connu que la loi n'était jamais la même, selon qu'il s'agissait d'un Blanc ou d'un Noir, accommodante pour les uns, cruelle et inhumaine pour les autres.
Nous avons connu les souffrances atroces des relégués pour opinions politiques ou, croyances religieuses : exilés dans leur propre patrie, leur sort était vraiment pire que la mort elle-même. Nous avons connu qu'il y avait dans les villes des maisons magnifiques pour les Blancs et des paillotes croulantes pour les Noirs ; qu'un Noir n'était admis ni dans les cinémas, ni dans les restaurants, ni dans les magasins dits « européens » ; qu'un Noir voyageait à même la coque des péniches au pied du Blanc dans sa cabine de luxe.
Qui oubliera, enfin, les fusillades où périrent tant de nos frères, ou les cachots où furent brutalement jetés ceux qui ne voulaient plus se soumettre au régime d'une justice d'oppression et d'exploitation!...
Ensemble mes frères, mes soeurs, nous allons commencer une nouvelle lutte, une lutte sublime qui va mener notre pays à la paix, à la prospérité et à la grandeur. Nous allons établir ensemble la justice sociale et assurer que chacun

reçoive la juste rémunération de son travail. Nous allons montrer au monde ce que peut faire l'homme noir lorsqu'il travaille dans la liberté, et nous allons faire du Congo le centre de rayonnement de l'Afrique toute entière. Nous allons veiller à ce que les terres de notre patrie profitent véritablement à ses enfants. Nous allons revoir toutes les lois d'autrefois et en faire de nouvelles qui seront justes et nobles.

Et pour tout cela, chers compatriotes, soyez sûrs que nous pourrons compter non seulement sur nos forces énormes et nos richesses immenses, mais sur l'assistance de nombreux pays étrangers dont nous accepterons la collaboration chaque fois qu'elle sera loyale et qu'elle ne cherchera pas à nous imposer une politique quelle qu'elle soit.

Ainsi, le Congo nouveau que mon gouvernement va créer sera un pays riche, libre et prospère. Je vous demande à tous d'oublier les querelles tribales qui nous épuisent et risquent de nous faire mépriser à l'étranger.

Je vous demande à tous de ne reculer devant aucun sacrifice pour assurer la réussite de notre grandiose entreprise. L'Indépendance du Congo marque un pas décisif vers la libération de tout le continent africain. Notre gouvernement fort -national- populaire, sera le salut de ce pays. J'invite tous les citoyens congolais, hommes, femmes et enfants de se mettre résolument au travail, en vue de créer une économie nationale prospère qui consacrera notre indépendance économique.

Hommage aux combattants de la liberté nationale!

Vive l'indépendance et l'unité africaine!

Vive le Congo indépendant et souverain!

« Textes et Documents », n° 123, Ministère des Affaires Étrangères, Bruxelles.
Bibliothèque du Parlement – Afrique Centrale

DEUXIEME PARTIE

Reconfigurations religieuses depuis de l'Indépendance et avènement du Réveil

1. La séparation de l'Eglise catholique et de l'Etat : un enjeu de décolonisation ?

1.1. La laïcité : produit d'importation ou indépendance ?

Le 20 juillet 1960, l'Etat congolais proclame par la voix de son premier ministre Patrice Emery Lumumba, la liberté de culte et la séparation de l'Eglise et de l'Etat :

> « Le gouvernement s'engage à assurer aux habitants de la République les garanties de libertés humaines, en tout premier lieu la liberté de religion. Le gouvernement empêchera par tous les moyens qu'une religion, quelle qu'elle soit, de s'imposer directement ou indirectement, notamment par la voie de l'enseignement. A cet effet, il proclame la séparation absolue entre l'Etat et les Eglises. Le gouvernement demande aux religieux et religieuses de toutes les confessions de rester dans leur domaine propre, le culte, l'enseignement de la religion, les œuvres de charité et de ne pas utiliser l'enseignement comme moyen de propagande politique. (…) la république du Congo sera un Etat laïc, démocratique, gouverné par le peuple pour le peuple.» [166]

Cette décision va attirer les foudres de l'Eglise catholique, en la personne de Monseigneur Malula. Evêque auxiliaire de Léopoldville, Joseph Albert Malula avait fait partie du groupe à l'initiative du Manifeste pour la conscience africaine (1956) en faveur du plan Van Bilsen. Moins d'une semaine après le dépôt du programme gouvernemental, il fustige la laïcité comme un dangereux produit d'importation pour « l'âme bantoue » [167]…

> « La religion n'est pas quelque chose d'importé dans ce pays. Le laïcisme, au contraire, ce déchet de la civilisation occidentale, importé au Congo par les ennemis de Dieu, n'est nullement de nature à nous ennoblir. Faut-il introduire dans notre Congo ce sous-produit de la civilisation occidentale qui, dans certains pays a été encore récemment à l'origine de luttes scolaires vaines et stériles ? Non. Pour les vrais nationalistes congolais, pour tous ceux qui aiment sincèrement ce pays, le laïcisme est un attentat à la vie religieuse du peuple bantou dont la vie privée familiale et publique est toute entière imprégnée de sens religieux. Je fais un appel solennel à tous ceux qui sont fiers et jaloux de leurs richesses traditionnelles pour repousser le matérialisme athée

[166] Programme gouvernemental déposé sur le bureau des chambres in *Remarques congolaises (p.374 et suivantes)*, 1960 cité par Chomé (1974 :75-76).
[167] En 1958, il avait déjà donné une conférence sur le thème de « l'âme africaine », à Bruxelles.

> comme le pire des esclavages et comme diamétralement opposé à toutes les tendances religieuses de l'âme bantoue.»[168]

Si pour le premier gouvernement congolais, la laïcité est une condition *sine qua non* de la liberté individuelle et de l'ordre social, pour l'Eglise catholique, elle est l'expression d'un athéisme incompatible avec la culture et « l'âme bantoue ». Réaffirmant ses prérogatives dans les affaires du corps et du politique, au nom d'un certain nationalisme et des « traditions », l'Eglise rejette la liberté de culte en la déclarant oeuvre de trahison. Et prenant appui sur le contexte international de remise en cause, politique et militaire, de la légitimité du premier ministre élu, l'Eglise va alors véritablement mener campagne contre cet « ennemi de dieu », ce « communiste » (Kabongo-Mbaya, 1992 : 137). Le premier ministre, lui, ne cessera d'affirmer le danger de cette ingérence des « évêques » dans les affaires de l'Etat et de la *« dictature de l'Eglise sur le gouvernement »* (Van Lierde, 1963 : 290). Il peut être utile de rappeler qu'ancien catholique, Lumumba s'était converti au protestantisme, méthodiste[169] (Willame, 1990). Parcours qui semble avoir joué en faveur de l'aversion que lui portèrent les autorités catholiques[170]. Quoiqu'il en soit, dix jours après la proclamation de l'Indépendance, d'importants conflits armés se déclenchent, et ne prennent fin qu'avec le coup d'Etat du colonel Mobutu en 1965. Entre juin 1960 et novembre 1965, neuf gouvernements se seront succédés.

Cette page de l'histoire qui a fait couler beaucoup d'encre, reste jusqu'aujourd'hui un sujet « sensible », côté belge comme côté congolais. Outre que l'image de Lumumba symbolise, à elle seule, *« la mémoire congolaise »* (Omasombo Tshonda, 2004 ; Jewsiewicki, 2003), son histoire politique s'est imposée comme un récit fondateur de l'histoire de l'Indépendance congolaise, non sans continuité et répétition, pour un certain nombre d'observateurs. Cela dit, les six premiers mois post-colonisation ont, effectivement, rejoué les conditions d'accès à l'Indépendance : par l'élimination d'un premier ministre démocratiquement élu (17 janvier 1961) devenu, par la suite, héros national et

[168] Hebdomadaire catholique Courrier d'Afrique, 29 juillet 1960, cité par Chomé (*ibid.*)
[169] Même s'il quittera également les méthodistes.
[170] Selon Kabongo-Mbaya et à partir des interviews qu'il a effectuées dans le milieu politicien (*ibid.*, 137).

martyr, et par la mise en place d'un régime dictatorial qui régna 32 années (1965-1997).

Dans un souci de situer le contexte social et politique dans lequel le paysage religieux congolais s'est recomposé jusqu'à l'avènement du Réveil dans les années 1970-80, en marge des Eglises établies et missionnaires, je vais donc brièvement revenir sur cette période. Les évènements politiques contemporains, que j'aurai à aborder ultérieurement, à travers la politisation d'un certain nombre d'acteurs du réveil dans les années 1990, puis dans les années 2000, ne pouvant être compris sans cet éclairage historique.

1.2. Patrice Emery Lumumba : accusation de communisme et diabolisation

Le premier gouvernement congolais, on l'a vu, a résulté d'une subtile coalition des différentes factions politiques de l'époque. Cet arrangement gouvernemental était l'aboutissement des élections qui ont favorisé aux communales le parti du Président, l'ABAKO, et aux législatives, le MNC de Patrice Lumumba. Or, le président Joseph Kasa-Vubu et le premier ministre Patrice-Emery Lumumba incarnent des tendances divergentes du nationalisme congolais, réciproquement fédéraliste et unitaire. Ce qui n'est pas sans annoncer la fragilité de ce jeune Etat.

Le 5 juillet, une mutinerie éclate à Léopoldville (Kinshasa) ou plutôt une rébellion contre les officiers blancs. La raison en étant la continuité du rapport hiérarchique racial dans l'armée, en l'absence de cadres militaires congolais et que se plaît à rappeler le général Janssens en inscrivant le 4 juillet 1960, au tableau noir du camp militaire de Léopoldville : *« avant l'indépendance = après l'indépendance »*. Lorsque la mutinerie éclate, l'ancienne métropole envoie ses Forces armées basées à Kamina (Katanga) pour protéger ses ressortissants[171]. Pendant ce temps Lumumba et Kasa-Vubu font le tour des garnisons et ramènent progressivement le calme, en procédant à une africanisation des cadres, en dehors de toute procédure réglementaire. De son côté, l'armée belge procède à l'occupation de plusieurs villes, malgré le fait que la majorité des Européens, dont

[171] On parle alors du viol de plusieurs européennes par un groupe de soldats (De Witte, 2000 : 40).

l'ensemble des missionnaires protestants, ait quitté le Congo dès le 8 juillet[172]. Une semaine plus tard (11 juillet), la sécession du Katanga[173], la province du cuivre, est proclamée par Moïse Tshombe, qui reçoit l'entier soutien de l'ancienne métropole et dans une moindre mesure des Etats-Unis, de la France et de l'Angleterre (Willame, 1990 ; M'Bokolo, 1985). L'Union Minière du Haut Katanga, contrôlée par des entreprises américaines, britanniques et belges produit alors 60 % de l'uranium mondial, 73% du cobalt ou encore 10% du cuivre (4ème rang mondial).

Outre qu'elle viole *« le traité d'amitié et de coopération »* signé quelques jours plus tôt, par l'envoi de son armée, la Belgique ouvre la voie à une gestion internationale de la crise (Willame, 1990). Et le 14 juillet, l'Etat congolais fait appel à l'ONU en réclamant une aide militaire contre *« l'agression extérieure »*, tout en prévenant Moscou que son aide pourrait s'avérer nécessaire (De Witte, 2000). Bien que l'ONU demande à la Belgique de retirer ses troupes du Congo, à deux reprises (résolution du 14 juillet, puis du 22 juillet), elle en diffère l'application en invoquant la sécurité des « Blancs ». Et tandis que la sécession se consolide, Moïse Tshombe dénonce le pouvoir « dictatorial » qui règne à Léopoldville. Dans une troisième résolution du 8 août 1960, l'ONU réitère le retrait immédiat de la Belgique mais affirme cette fois-ci sa non ingérence dans ce *« conflit intérieur »*, consolidant de fait, la sécession du Katanga (De Witte, *ibid.* : 43-44). Le lendemain de cette résolution, Albert Kalonji, Président d'une aile du MNC (ayant rompu avec le MNC de Patrice Lumumba avant la conférence de la table ronde de Bruxelles) s'associe avec la Forminière (Société Internationale Forestière et Minière du Congo), filiale de la Société générale de Belgique[174], et proclame l'indépendance du Sud-Kasaï. Nouvelle « affaire intérieure » dans laquelle l'ONU n'intervient pas, mais à laquelle il est mis fin en 48 heures. L'ONU intervient, cependant, dans les « affaires intérieures », pour instaurer un cessez-le-feu, lequel interrompt l'action de l'armée congolaise dont l'avancée a

[172] Ceux-là même qui devaient suppléer aux carences en cadres administratifs et techniques. Sur 8.200 fonctionnaires présents avant le 30 juin, il en reste 1.600 au mois d'août, essentiellement situés au Katanga où dix avions belges et 300 paracommandos et soldats de bataillons débarquent le 10 juillet pour défendre la sécession du Katanga.

[173] La situation du Katanga est déjà particulière dans la colonie, D'abord encadrée et dirigée par des officiers belges, la gendarmerie katangaise a, par la suite, été renforcée par des mercenaires blancs d'origine diverses, en particulier française et sud-africaine.

[174] Comme l'Union minière du Haut Katanga,

laissé présager le rétablissement de l'autorité du gouvernement central dans la province du cuivre (De Witte, *ibid.* : 58). L'officier congolais qui donne l'aval à cette action est le colonel Joseph-Désiré Mobutu. Les menaces que réitèrent alors le premier ministre, de faire appel à Moscou face au processus de balkanisation du Congo qui se donne à voir, achèvent de le présenter comme une menace communiste.

Le professeur Van Bilsen (du plan d'émancipation en 30 ans) devenu le conseiller de Kasa-Vubu[175], se fait alors, en quelque sorte l'intermédiaire des pressions belges (mais aussi américaines et françaises) en suggérant au président de révoquer son premier ministre. Ce qui est fait par radio le 5 septembre. Le même jour, à la même radio, le premier ministre, fort de sa majorité parlementaire, révoque à son tour le président. À ce paroxysme de la crise institutionnelle, le pays se retrouve avec deux instances gouvernementales, en plus de celle de Moïse Tshombe au Katanga. Là-dessus, le colonel Mobutu chef d'état-major proclame son premier coup d'Etat et son intention de « neutraliser » tous les hommes politiques et la chambre législative (14 septembre), afin de rétablir l'ordre. Il fait appel à de jeunes universitaires étudiants à l'étranger pour former un « collège de Commissaires généraux » (du 19 septembre 1960 jusqu'en janvier 1961)[176]. Si le gouvernement mis en place avec ce premier coup d'Etat de Mobutu ne dure pas, il n'en demeure pas moins une force de neutralisation significative du premier ministre, déjà consigné en résidence surveillée : dans ses bureaux et sous la garde des soldats de l'ONU (De Witte : *ibid.*). Qui plus est, le 23 novembre 1960, l'ONU confirme que seul le pouvoir de Kasa-Vubu (qui s'est rendu à New-York pour plaider sa cause) est légal. Le 27 novembre Lumumba s'enfuit avec l'objectif de rejoindre Stanleyville (Kisangani), où s'est installé son gouvernement en exil, sous la direction de son vice-premier ministre Antoine Gizenga. Il est rattrapé le 1er décembre par les troupes de Mobutu, frappé et

[175] L'absence de cadres congolais a aussi pour conséquence la pratique généralisée de conseillers belges auprès de la nouvelle classe politique. Ainsi Jean Van Lierde lui, est le conseiller de Lumumba. Pacifiste notoire, Jean Van Lierde fut le Président de la branche belge du « Mouvement international de la Réconciliation » (MIR/IFOR), de l' « Internationale des résistants à la guerre » (IRG - WRI) et du « Bureau Européen de l'Objection de Conscience » (BEOC). Il fut également le fondateur puis le secrétaire général du « Centre de recherche et d'information socio-politique (CRISP) », ainsi que le co-fondateur du « Comité National d'Action pour la Paix et le Développement », devenu la « Coordination Nationale pour la Paix et la Démocratie » (CNACD).

[176] En faisant appel à des étudiants à l'université catholique de Louvain et de l'université libre de Belgique, futures éminences grises du pays (Justin Bomboko, Etienne Tshisekedi, Marcel Lihau, Jonas Mukamba, André Boboliko, Mario Cardoso, Albert Ndele).

molesté. Les troupes de l'ONU sont présentes et n'interviennent pas. Le 3 décembre, il est incarcéré au camp Hardy de Thysville (Mbanza-Ngungu) en compagnie de deux de ses ministres Maurice M'polo et Joseph Okito. Le 17 janvier 1961, les trois hommes sont transférés par avion à Elisabethville (Lubumbashi) au Katanga et livrés aux autorités locales. Ils sont ensuite conduits sous escorte militaire dans une maison (Mwadingusha). Ils sont à nouveau l'objet de violences avant d'être abattus le soir même par des militaires katangais et sous le commandement d'un officier belge. Le lendemain, une opération est menée par des agents secrets belges pour faire disparaître dans l'acide sulfurique les restes des victimes découpées auparavant en morceaux (De Witte, *ibid.*). Leurs dépouilles ne seront donc jamais retrouvées. La mort de Lumumba n'est rendue publique qu'en février 1961 en regard des risques d'émeutes. La version officielle de la mort de Lumumba attribua aux villageois sa disparition et son massacre (De Witte, *ibid.*, pp.311-312). Et, en effet, à l'annonce de la mort du premier ministre congolais, d'importantes démonstrations de protestation contre la Belgique, les USA et l'ONU sont enregistrées, ainsi que plusieurs manifestations à travers le monde[177].

[177] Des manifestations ont lieu à Belgrade, au Caire, à Vienne, Copenhague, Varsovie, Moscou, Tel Aviv, Oslo, Prague, Tokyo, Dakar, Johannesburg, Téhéran, Athènes, Montréal, Singapour, La Havane, Lima, Caracas, Los Angeles, Bonn Accra et même à Léopoldville. A Luluabourg, une grève générale est organisée. Dans les manifestations au travers le monde, on peut lire des slogans disant : « Nations unies dehors », « L'Afrique aux Africains ». Les ambassades belges sont victimes d'exactions à Belgrade, à Varsovie et au Caire où les manifestants forcent les cordons de sécurité et remplacent les tableaux du roi Baudoin par ceux de Lumumba. A Belgrade, l'ambassade belge est ravagée, au Caire, elle est mise à feu, à New Dehli les affiches du roi Baudoin sont arrachés au sein de l'ambassade. L'ambassade de France est également envahie dans la capitale yougoslave, et à Accra les manifestants arrachent l'enseigne de l'ambassade des USA du mur, piétinent le drapeau de l'ONU. Au Caire, le Centre d'information de l'ONU est détruit. A Djakarta, l'ambassade belge est saccagée (Ndaywel : 589 ; De Witte, ibid., pp. 318-320). Plusieurs chefs d'Etat s'alignent derrière ce mouvement d'indignation. Le gouvernement cubain annonça trois jours de deuil officiel, le Mali une « période de deuil officiel », le porte-parole du Président Egyptien Nasser exige la « démission du secrétaire général de l'ONU » Hammarskjöld. Par télégramme le roi marocain Mohammed V déclare que ce crime a été commis « contre le nationalisme africain » et qu'il apporte « un coup terrible au prestige des Nations Unies et à la confiance que les Etats devenus récemment indépendants leur marquèrent ». Le Président panafricain N'Krumah fait une déclaration à la radio « (…) *L'assassinat de Lumumba et de ses collègues est unique parce que, pour la première fois dans l'histoire, un dirigeant légalement élu d'un pays est tué sous le regard complaisant d'une organisation internationale qui jouissait de la confiance de celui-ci [...] au lieu de maintenir l'ordre et la légalité, l'ONU s'est déclarée neutre entre loi et désordre et a refusé de soutenir le gouvernement légal dans sa lutte contre les rebelles, qui avaient pris le pouvoir au Katanga et au sud-Kasaï. Lorsque le gouvernement du Congo a reçu de l'Union soviétique quelques avions civils et quelques camions en vue de transporter ses troupes, les pouvoirs coloniaux de l'ONU sont entrés en fureur. En même temps, ils ont gardé un silence discret sur la livraison d'armes belges et le déploiement de troupes militaires belges au service des rebelles (...) »* (De Witte, ibid.)

Cette page d'histoire a été rouverte avec la thèse soutenue à l'ULB en 1991, et non publiée, du politologue et diplomate Jacques Brassine[178], et surtout sa remise en cause virulente dix ans plus tard, par l'ouvrage du sociologue belge Ludo de Witte en 2000 (paru en 1999, dans sa version flamande *De moord op Lumumba*)[179]. A partir de recherches menées dans les archives du ministère des Affaires étrangères belge, ce dernier a démontré l'implication de la Belgique, de l'ONU, des Etats-Unis et dans une moindre mesure de la France, dans l'assassinat de Patrice Emery Lumumba. Suite au scandale qu'a déclenché ce livre, une commission d'enquête du Parlement belge est diligentée et conclut à l'implication du gouvernement belge de l'époque dans cet assassinat[180]. En janvier 2002, à l'occasion du débat convoqué devant le parlement à propos des conclusions de l'enquête sur la mort de Lumumba, Louis Michel présenta les «excuses» du gouvernements et ses «profonds et sincères regrets» au peuple congolais :

> « Certains membres du gouvernement d'alors et certains acteurs belges de l'époque portent une part irréfutable de responsabilité dans les événements qui ont conduit à la mort de Patrice Lumumba (...) L'attitude générale de neutralité et d'apathie pour le sort réservé à

[178] Un exemplaire se trouve à la bibliothèque de l'Ulb et n'est accessible qu'avec l'autorisation de l'auteur. Suite aux conclusions du rapport parlementaire contenant "un certain nombre d'inexactitudes et d'interprétations pour le moins abusives" de sa thèse, Jacques Brassine décide de publier sa thèse sur Internet disponible sur http://www.brassinnedelabuissiere-lumumba.be/ consulté le 2 décembre. Voir aussi Brassine et Kestergat (1991) pour un aperçu des thèses défendues, imputant l'assassinat de Lumumba à un conflit purement congolais.

[179] Cet ouvrage est régulièrement accusé dans le champ académique belge de parti-pris idéologique en regard de la proximité de l'auteur avec le PTB, parti marxiste belge qui a été effectivement le canal privilégié par lequel cet ouvrage fut médiatisé. Outre le fait qu'il serait intéressant de se demander pourquoi, cet espace fut, dans un premier temps, le seul à relayer cet ouvrage, il est surprenant que cette proximité ait le « pouvoir » de remettre en cause l'itinéraire académique et la démarche scientifique de son auteur qui, rappelons le, est sociologue, diplômé de l'université de Gand en Belgique. Cela dit, on peut bien sûr, y voir une forme de continuité de la position « belge » dans la façon d'appréhender cette période de l'histoire belge et congolaise. Enfin, hormis le fait que cette recherche a été en grande partie menée à partir des archives du ministère belge des affaires étrangères et des Nations unies (New-York), son contenu a suscité une enquête parlementaire, laquelle a abouti à des excuses publiques du gouvernement belge. Si cette forme de réparation apparaît dérisoire dans l'opinion publique congolaise, du point de vue belge, elle n'en est pas moins le marqueur incontestable de la validité des faits historiques recensés et reconstitués par l'auteur.

[180] Ce rapport aboutira à une déclaration du gouvernement belge le 5 février 2002 :
« A la lumière des critères appliqués aujourd'hui, certains membres du Gouvernement d'alors et certains acteurs belges de l'époque portent une part irréfutable de responsabilité dans les événements qui ont conduit à la mort de Patrice Lumumba. Le Gouvernement estime dès lors qu'il est indiqué de présenter à la famille de Patrice Lumumba et au peuple congolais ses profonds et sincères regrets et ses excuses pour la douleur qui leur a été infligée de par cette apathie et cette froide neutralité. »

> Patrice Lumumba peut être qualifiée de manquement grave en termes de bonne gestion et de respect de l'Etat de droit »[181].

Une autre conséquence de ce livre fut le déliement des langues[182] avec la venue de témoignages des acteurs directs (gendarmes et officiers belges, agents de la CIA etc.) de cet épisode de l'histoire.

En attendant, lors de cette « crise congolaise», un acteur s'était distingué comme « l'homme fort » du Congo : le colonel Joseph-Désiré Mobutu, apparaissant comme un interlocuteur autrement plus valable que Patrice Lumumba ou Joseph Kasa-Vubu auprès des puissances impérialistes. Tête de pont de cette lutte anticommuniste, Mobutu apparaît susceptible de maintenir le statut « international » de ce territoire[183] et reçoit un soutien significatif de la part de l'*establishment* belge et américain (Chomé, *ibid.* ; Braeckman, 1990 ; De Witte, *ibid*., de Villers, 1995).

Avec la disparition de Lumumba, la sécession du Katanga ne revêtait manifestement plus les mêmes enjeux et son entérinement fut rapide[184]. Après trois tentatives ratées (août, septembre, décembre 1961) et avec le soutien des Etats-Unis, l'ONU parvient en janvier 1963 à mettre un terme à la sécession katangaise. Cependant, le pays n'est pas pour autant sorti d'un conflit qui a rendu

---

181 Cf. « RFI Mort de Lumumba : les excuses de la Belgique », ttp://www.rfi.fr/actufr/articles/026/article_12945.asp

182 cf. notamment l'interview du gendarme belge Gérard Soete "fossoyeur" de Lumumba dans le film de Michel Noll, *Une mort de style colonial, l'assassinat de Patrice Lumumba* **(**2001). L'ancien commissaire de police chargé en 1960-61 mettre en place une « police nationale katangaise » témoigne de la façon dont il a fait disparaître Lumumba et ses acolytes dans la nuit du 22 au 23 janvier pour le compte du gouvernement katangais et avec l'assentiment du gouvernement belge. Dans cette interview, il montre deux dents qu'il a arrachées à la mâchoire de Lumumba pour les garder en souvenir, précisant « *il avait une très bonne denture (…) Y en a même qui croit qu'il va revenir. Eh bien il reviendra avec deux dents de moins (rires) »*. Suite au tollé que suscitèrent ses déclarations, il déclara dans le journal flamand *Gazet van Antwerpen* du 29 octobre 1999, avoir jeté les dents dans la mer noire.
Vingt ans plus tôt, l'ex-gendarme belge avait fait ces « aveux » dans son roman l'*Arène*. Dans ce manuscrit, il se désignait par un pseudonyme du nom de *Schäfer* tandis que son compagnon était désigné par le prénom *Denys* . Il présentait le travail qu'il a été amené à faire ou plutôt celui de *Schäfer* comme un "travail diabolique", dans le chapitre « Jusqu'au bas fond de l'enfer ».
« En pleine nuit africaine, nous avons commencé par nous saouler pour avoir du courage. On a écarté les corps. Le plus dur fut de les découper avant de verser l'acide » (AFP, 15/05/02) déclara-t-il après avoir été auditionné par la commission d'enquête parlementaire belge, chargée d'éclaircir « l'implication éventuelle des responsables politiques belges » dans cet assassinat.
« Pour sauver des milliers de personnes et maintenir le calme dans une situation explosive, je pense que nous avons bien fait », ajouta-t-il, en dépit de *« la crise morale »* qu'il dut traverser après cette nuit *« atroce »*.

183 Dont témoigne l'importance des fonds investis par le gouvernement américain (de Villers, 1995 :17)

184 Moïse Tshombe sera repris dans un gouvernement de Mobutu.

de plus en plus intelligible une nouvelle catégorie d'acteurs politiques, le « groupe de Binza », véritable noyau du pouvoir mobutiste à venir. En attendant, plusieurs gouvernements se succèdent, tandis que les lumumbistes entrent en rébellion (en 1964, près de la moitié du territoire est contrôlé par les rebelles mulelistes[185]) ou partent en exil, lorsqu'ils ne sont pas emprisonnés ou exécutés (avec interdiction des partis constituant la CNL[186] en octobre 1963). En 1964, l'ONUC (Mission de l'ONU au Congo, aujourd'hui MONUC) quitte le Congo (Young, 1968 : 172). A la tête de l'armée nationale, et opposé au retournement de Kasa-Vubu qui entend faire reprendre à son pays une place au sein de l'Afrique non alignée, Mobutu fait un second coup d'Etat, le 24 novembre 1965.

Lorsqu'il étudiait à Bruxelles, à la fin des années 1950, Mobutu affichait volontiers son anticléricalisme, voire son athéisme (Chomé, *ibid.* :74). Ce qui n'est plus du tout d'actualité, au cours de cette période, où se donne à voir un revirement politique spectaculaire. Les alliances qui se sont alors tissées entre le Colonel et la hiérarchie catholique, dans la lutte contre le dit communisme de Patrice Emery Lumumba, ont, de façon significative, favorisé la légitimité militaire et politique de Mobutu, et son ascension.

1.3. Des alliances de circonstance entre l'Eglise catholique et le colonel chef d'Etat-Major Joseph-Désiré Mobutu

L'ascension spectaculaire de cet ancien sergent de la Force publique est étroitement liée à la figure de Patrice Lumumba avec lequel Mobutu a fait connaissance à Bruxelles, en 1959, au moment de la Table ronde qui prépare l'Indépendance.

Mobutu est alors en stage à Bruxelles à Infor-Congo (l'Office de l'Information et des Relations Publiques pour le Congo belge et le Rwanda-Urundi) et suit des cours à la Maison de la Presse. Il est également un agent de la Sûreté belge. Et c'est en connaissance de cause, mais considérant qu'il s'agit d'impondérables liés

[185] Ministre de l'Education nationale sous Lumumba.

[186] Le Conseil National de Libération (CNL) formé le 3 octobre 1963 sous l'impulsion de Mitudidi et de Mukwidi, ont commencé la révolution avec Pierre Mulele. Le 16 décembre 1963, une ordonnance-loi déclare que *« sera puni de mort quiconque, en vue de troubler l'Etat, en faisant attaque ou résistance envers la Force publique, se sera mis à la tête de bandes armées. »* (Article 202). En 1963, tous les pouvoirs sont concentrés entre les mains de *Kasa-Vubu* et Mobutu (ainsi que Nendaka, Anany, Maboti, Kandolo et Bomboko). Le MNC-L et le PSA-Gizenga sont interdits.

à la situation coloniale (Chomé, *ibid.*), que Lumumba l'associe au MNC en le nommant « secrétaire d'Etat à la présidence du conseil chargé des questions politiques et administratives »[187]. Puis, lors de la vague d'africanisation des cadres, qui permet de résorber la mutinerie en 1960, il le nomme colonel chef d'Etat-major de l'armée. De ce poste, on l'a vu, Mobutu développe de stratégiques alliances (belge, américaine et française), en prenant activement part à la campagne anti-Lumumba[188]. A ces soutiens internationaux, indispensables à son accession et son maintien au pouvoir, s'est ajouté un soutien local et inconditionnel, celui des autorités ecclésiastiques. Dix jours avant l'assassinat de Lumumba, Monseigneur Joseph Malula, réitérait ainsi ses attentes :

> «Colonel, nous fondons de grands espoirs sur vous. Finies toutes les mesures de clémence vis-à-vis des ennemis de la nation. Tous les perturbateurs hors d'état de nuire, s'il vous plaît. Combattez avec la dernière énergie le lumumbisme jusqu'au bout. Nous sommes derrière vous et nous vous soutenons puissamment sans réserve. » [189]

Trois ans après l'assassinat de Lumumba (5 décembre 1964), alors que les troupes de Mobutu s'échinent à mater les foyers de rébellion mulelistes qui occupent la moitié du territoire, on peut suivre, toujours dans l'hebdomadaire catholique *Présence africaine*, la position du désormais archevêque de Kinshasa, Joseph Malula :

> « Les partis politiques subversifs devraient disparaître et tous les leaders politiques mis à l'ombre, car le CNL avec lequel ils collaborent signifie le désordre et la mort. Une discipline coloniale devrait réapparaître. » (Cité par Chomé, *ibid.*).

Dans cette lecture religieuse des évènements politiques, les deux *« forces »* qui s'affrontent, pour Joseph Malula, sont *« nos traditions spirituelles »* et le *« matérialisme »* :

> « cette superstition des pays soi-disant hypercivilisés et surcultivés (qui) ne cherche qu'à nous réduire à un esclavage, dans lequel les droits de la

[187] Enrôlé à 20 ans dans la force publique, Mobutu obtient un diplôme de secrétaire- comptable-dactylographe avant de participer (1956) à la rédaction de plusieurs journaux congolais, dont « l'Avenir », journal colonial par excellence, et de venir se former en Belgique.
[188] C'est notamment lui qui ordonna la capture de Lumumba lorsque ce dernier tentait de rejoindre Stanleyville (Kisangani) CIA (Chomé : 72-73)
[189] Présence congolaise, 7 janvier 1961, cité par Chomé (*ibid.*)

> personne humaine, de la famille et de Dieu, sont littéralement méconnus. » (Cité par Chomé, *ibid*.).

Associant la laïcité au « *matérialisme athée* » et au communisme, l'évêque réitère la prérogative de l'Eglise catholique dans les affaires de l'Etat, instaurée durant la période coloniale. Le choix individuel de la religion est relégué au *« laïcisme »*, entendu comme une nouvelle forme de colonisation relevant du *« pire des esclavages »*, qui mettrait en danger les *« traditions spirituelles »* bantous. Or, si Patrice Lumumba a effectivement été combattu et *in fine* éliminé parce qu'il était communiste (De Witte, *ibid.*) et si l'Eglise catholique a repris avec force cette diatribe au niveau local[190], il importe de noter que le communiste en question, n'a, à aucun moment donné, revendiqué cette couleur politique[191], au contraire. Lors de son dernier discours prononcé devant la chambre congolaise (en septembre 1960), il en a dénoncé l'étiquetage abusif:

> « Ce sont tous ces milieux catholiques, qui mènent leur propagande dans leurs journaux qui provoquent tous les malheurs que nous connaissons. Devons-nous permettre cet état de chose ? En Afrique, tous ceux qui sont progressistes, tous ceux qui sont pour le peuple et contre l'impérialisme, ce sont des agents de Moscou ! » (Van Lierde, 1963 : 367).

Dans ce contexte de décolonisation, et rappelons-le, de guerre froide[192], il est fondamental de prêter attention à la façon dont ce discours religieux s'inscrit dans

---

[190] Concernant la campagne anti-Lumumba menée en Belgique, on peut lire avec intérêt les colonnes du quotidien belge *Libre Belgique* relayant cette oscillation entre la diabolisation et la psychiatrisation de Lumumba : « diable », « Lucifer », « instable », « paranoïaque » ou encore sujet à des « crises d'hystérie » lorsqu'il était emprisonné et violenté au Katanga. Le 7 décembre 1960, on peut par exemple lire les propos de l'ex-ambassadeur belge au Congo « il s'était levé ; ses yeux jetaient des flammes ; avec sa grande taille, sa tête barbichue, ses longs bras qui battaient l'air, il incarnait assez bien dans le silence de cette nuit africaine quelques nouveau Lucifer » (DeWitte, ibid.)

[191] Jean Van Lierde, dans un documentaire, précisait *« Patrice Lumumba a crée un cercle libéral dans son fief de Stanleyville. Il lisait Gandhi, Martin Luther King, mais ni Marx ni Engels. »*, accessible sur : http://www.dailymotion.com/video/x2nnfy_jean-van-lierde, consulté le 22 septembre 2009. On peut d'ailleurs se référer à l'ouvrage écrit par Patrice Lumumba *Le Congo terre d'avenir est-il menacé ?*, publié après sa mort en 1961 aux Editions office de Publicité, Bruxelles.

[192] Dans l'échiquier politique international, la perspective de l'élection de J.F.Kennedy (entré en fonction le 20 janvier 1961) semble avoir été un facteur d'urgence dans l'élimination de cette menace communiste et la mise au pouvoir par la CIA du colonel Mobutu. Pour approfondir cette questions on peut bien sûr se référer à l'ouvrage fouillé de Ludo de Witte *l'assassinat de Lumumba* (2000), mais aussi à différents documentaires interviewant les protagonistes américains et belges impliqués dans cette période de l'histoire, notamment *the assassination of Patrice Lumumba* ou encore à l'historiographe officiel de la maison Blanche pour la période 1948-1961 et de la CIA Andrew Tully qui dans *Inside story* restitue la découverte par la CIA (bien qu'il ait déjà été découvert par la Sûreté belge à la fin des années 1950) de Mobutu, « l'homme fort » du Congo.

un mouvement plus global d'assimilation du discours indépendantiste[193] (ou nationaliste mais le terme prête à confusion, ne serait-ce que parce qu'il est mobilisé tout à la fois par Lumumba, Malula puis Mobutu), au communisme. Rhétorique d'ailleurs déjà effective dans l'appréhension d'un mouvement religieux, d'obédience chrétienne (*sic*), le kitawala… Ce soupçon accusateur apparaît ici comme un procédé de diabolisation qui, dans le contexte congolais, a le mérite de mettre en exergue la laïcité et plus précisément la séparation de l'Eglise catholique et de l'Etat comme un enjeu fort du processus de décolonisation. Ceci étant dit, la discipline forte, « coloniale », qu'appelait de ses vœux l'évêque Malula va effectivement se mettre en place avec l'accession au pouvoir du colonel Joseph-Désiré Mobutu. Sauf que la « révolution culturelle » prônée par le nouveau chef de l'Etat va à son tour remettre en cause la place de l'Eglise catholique dans les affaires de l'Etat. On assistera alors à une rupture entre ces deux protagonistes donnant lieu à une opposition farouche entre le désormais « Président » Joseph-Désiré Mobutu et le « Cardinal », dès 1969, Joseph Albert Malula autour de la question de la déchristianisation de l'espace public, et dans un contexte d'édification d'un pouvoir totalitaire.

2. Reconfigurations religieuses après l'Indépendance

2.1. L' « authenticité » à la conquête de l'âme africaine

> « Nous nous attaquerons maintenant à la libération culturelle, à la reconquête de notre âme africaine, zaïroise. On a fait de nous des hommes à la peau noire, d'une autre race. Nous devons redevenir des Africains authentiques, des Nègres authentiques, des Zaïrois authentiques. » (Mobutu, cité par Kabongo-Mbaya, ibid. : 300)

Dans un premier temps, l'arrivée du colonel Mobutu est bien accueillie par la population. Il met fin à l'état de guerre qui ravage le pays depuis cinq ans et fait naître l'espoir d'un renouveau social et politique que le slogan « retroussons les manches » (1966), invitant tous les Congolais à se mettre au travail pour reconstruire le pays, récapitule.

[193] Sans exclure la possibilité voire la nécessité d'une collaboration avec les pays étrangers sur la base d'une « loyauté » qu'il définit dans le discours du 30/06/60 comme la non-imposition d'une « politique quelle qu'elle soit ».

Le 17 avril 1967 marque un tournant important, avec la publication du « Manifeste de la N'sele[194] » qui consacre officiellement la naissance du MPR, le Mouvement populaire de la Révolution : *« ni à droite, ni à gauche, mais nationalisme congolais authentique, telle est toute la doctrine du MPR »*[195]. Sorte de pacte national, le MPR, parti unique, entend assurer la libération des Congolais de *« toutes les servitudes »* par l'édification d'une république sociale et démocratique. En peu de temps, il devient l'instrument exclusif de la vie politique du pays, à tous les niveaux de pouvoir (provinces, syndicats, mouvements de jeunesse, organisations étudiantes, etc.)[196]. Tout autre parti politique est interdit[197] et avec la nouvelle constitution (votée par une sorte de référendum populaire), le président devient chef de l'Etat, de la police, de l'armée et des Affaires étrangères[198]. Par contre, les Congolaises acquièrent au passage le droit de vote et d'éligibilité.

Deux mois plus tard, le 24 juin 1967, la seconde république est proclamée et déclare la laïcité de l'Etat congolais. Le manifeste de la N'Sele ayant en amont reconnu comme « *forme d'oppression colonialiste (…) l'oppression spirituelle qui existe encore lorsque sont imposées des conceptions religieuses ou philosophiques »*[199].

Le 27 octobre 1971, le « recours (et non le retour[200]) à l'authenticité » est décrété en vue d'une libération « *de toutes les formes d'aliénation mentale »*[201].

---

[194] Manifeste du Mouvement populaire de la Révolution lu à N'Sele (qui se trouve à quelques kilomètres de Kinshasa).

[195] Bilan 1965-1970, p.128, cité par Kabongo-Mbaya (*ibid.* : 118)

[196] De 1965 à 1967, l'État s'attache à renforcer sa légitimité en démantelant graduellement les institutions de la première République et en accroissant la centralisation du contrôle du pouvoir autour du Président. Bien que le parlement continuât à se réunir occasionnellement, ses prérogatives ont été sensiblement réduites, les décisions exécutives étant de plus en plus prises par ordonnances-lois présidentielles. En 1966, les 21 petites provinces sont rassemblées en 12, puis 8 et la capitale, et renommées régions en 1972. Elles sont transformées en de simples entités administratives directement responsables devant le gouvernement central. Leurs assemblées sont plus consultatives que législatives. Après la suppression de la fonction de Premier Ministre en octobre 1966, le Président détient le quasi-monopole du pouvoir exécutif, et contrôle les pouvoirs législatifs et judiciaires.

[197] Annoncé pour cinq ans eu égard aux cinq années qu'il avait fallu aux politiciens pour mettre le pays dans le désordre, le parti unique sera, en fait, maintenu jusqu'en 1990.

[198] Le Président approuve ou démissionne les ministres et leurs membres de cabinet, ainsi que les gouverneurs de province et tous les juges, y compris ceux de la Cour suprême. En août 1974, une modification singulière de la constitution de 1967 achève la fusion entre l'Etat et le parti « en République du Zaïre, il n'existe qu'une seule institution, le MPR qu'incarne son Président ».

[199] Pro Mundi Vita, 1975, p.2 ; 29 (cité par Kabongo-Mbaya, *ibid.* : 300).

[200] La notion de retour ayant été débattue et rapidement exclue.

L'authenticité entendue comme un choix du positif dans la culture d'origine, apparaît alors tout à la fois comme une idéologie, une philosophie politique, une méthode, un principe, un slogan, un concept et un mot magique (Kakama, 1983 : 32).

> « Dans l'histoire du monde, c'est par la force de leur culture authentique que les peuples se sont décolonisés, soit en rejetant le colonisateur, soit en l'assimilant... l'authenticité est une prise de conscience du peuple zaïrois de recourir à ses propres sources, de rechercher des valeurs de ses ancêtres afin d'apprécier celles qui contribuent à son développement harmonieux et naturel. C'est le refus du peuple zaïrois d'épouser aveuglément les idéologies importées… le recours à l'authenticité n'est pas un nationalisme étroit, un retour aveugle au passé, mais il est, au contraire, un instrument de paix entre les nations, une coopération de paix entre les Etats. Car l'authenticité est non seulement une connaissance approfondie de sa propre culture, mais aussi un respect du patrimoine culturel d'autrui… » [202]

Déjà en février 1971, les prénoms occidentaux ont été bannis à la faveur de noms « authentiquement africains » que chaque « citoyen » doit se choisir. Joseph-Désiré Mobutu lui-même, était devenu Mobutu Sese Seko Kuku Gbendu wa Zabanga, *« le guerrier tout puissant qui embrase tout sur son passage et de conquête en conquête reste invincible »*[203]. Avec l'authenticité, les costumes européens sont bannis, ainsi que la cravate, au profit de l'abacost (à bas le costume) sur le modèle du col mao. Les femmes doivent porter des pagnes et non plus des pantalons et abandonner leurs « perruques ». C'est alors l'ère des « trois Z» Le pays, le fleuve et la monnaie sont baptisés « Zaïre ». Les Congolais deviennent Zaïrois, l'usage de « Citoyen » et « Citoyenne » est appelé à se généraliser, remplaçant celui de Monsieur et Madame. Le drapeau et l'hymne national sont changés. La même année, l'Etat procède à la nationalisation des universités : l'Université Catholique Lovanium de Kinshasa, l'Université Libre (ou officielle) du Congo à Lubumbashi ainsi que l'université protestante de Kisangani fusionnent pour donner une nouvelle structure académique, « l'Université Nationale du Zaïre » (UNAZA). Dans la foulée, Mobutu supprime les jours fériés associés à des fêtes chrétiennes, il interdit les cours de religion dans les écoles et

[201] Les prémisses de cette politique sont toutefois repérables en 1966 avec le changement du nom de villes et l'idée d'un rassemblement des forces nationalistes et révolutionnaires pour recouvrir une certaine fierté (Kakama, 1983).
[202] Devant la 28ème assemblée générale de l'ONU, 1973, cité par Kabué (1975 :203).
[203] Certaines traductions disant « le coq ne laissant aucune jeune poule intacte sur son passage ».

impose les structures du MPR dans les institutions de formation théologique et les couvents. Toutes les entreprises doivent changer de sigles, les villes, les rues et les places publiques sont rebaptisées : Léopoldville devint Kinshasa, Stanleyville devient Kisangani, Elizabethville devient Lubumbashi etc. Les monuments de l'époque coloniale sont détruits. Dans ce processus généralisé de nationalisation, la zaïrianisation concerne enfin l'ensemble des biens commerciaux et propriétés foncières des ressortissants ou groupes financiers étrangers qui s'en voient dépossédés du jour au lendemain ; cette « rétrocession » concerne aussi une grande partie des biens de l'Eglise catholique. Mais alors qu'en 1967, 1 Zaïre valait 2 dollars américains, le Zaïre va, avec cette mesure, plonger le pays dans un marasme économique dont il ne se relèvera pas[204].

Particulièrement emblématique de l'ambiguïté identitaire et culturelle de ce recours à l'authenticité, « Zaïre » est un mot qui a son origine dans un malentendu daté du XVI^{ème} siècle, lorsque les explorateurs portugais découvrirent l'embouchure du fleuve Congo. Cherchant à connaître le nom du fleuve, Diego Caô avait demandé aux autochtones son nom, en montrant le fleuve. Ceux-ci avaient alors répondu « nzadi », qui signifie en kikongo : fleuve, rivière. Les explorateurs avaient compris « Zaïre » et en avaient déduit que tel était le nom de ce fleuve. C'est donc cette appellation que Mobutu reprend pour déconstruire l'imposition coloniale et affirmer la culture authentiquement bantoue. Si l'on s'intéresse maintenant de plus près à cette « révolution culturelle », il est, là aussi, difficile d'ignorer certains emprunts, comme le nationalisme de Lumumba (que Mobutu fait proclamer héros national le 30 juin 1966, date anniversaire de l'Indépendance), le « Mouvement populaire pour la Révolution » de Pierre Mulele, l'image du monarque belge, le roi Baudouin, dont la prestance fascine Mobutu (M'Boukou, 2007) ou encore les modèles chinois et coréens des révolutions culturelles (Braeckman, 1990, 170-172). Dans ce bricolage de l'authenticité au moyen de la culture « bantoue », c'est enfin la figure du chef, dont l'autorité sera absolue et sans partage, qui est au fondement du culte de la personnalité du président et de la reconnaissance de son exercice du pouvoir par ses partenaires occidentaux, notamment français (Bayart, 1996). Outre ce système

[204] De manière générale, les nouveaux propriétaires de ces biens économiques et financiers ne sont pas préparés pour assurer la gestion de moyen et de long terme de l'outil de production. Ceux qui ne font pas faillite, placent leurs immenses investissements en Occident.

hiérarchique fort, la révolution culturelle se traduit rapidement par un fossé phénoménal entre le peuple zaïrois et la nomenklatura, à l'image de l'abacost, devenu le signe distinctif des dignitaires du régime qui se le font tailler sur mesure à Paris chez Arzony, Fabrice ou Charly (Bayart, 1996 : 201), alors que le citoyen zaïrois lambda n'aura jamais les moyens de se le procurer.

2.2. « Olinga, olinga te, ozali kaka na MPR » (Que tu le veuilles ou non tu es dans le MPR)

L'authenticité, illustration passionnante de l'invention de la tradition et de l' « illusion identitaire » (Bayart, *ibid.*), a été concomitante d'un contexte de concentration des pouvoirs et des médias au service de la gloire nationale. Mobutu est à la fois « Sauveur », « Bâtisseur », « Fondateur », « Guide éclairé », « Président-soleil », « Génie de Gbadolite » (village de sa région d'origine, l'Equateur), « Grand timonier », « Maréchal » et surtout « Président-Fondateur » du MPR. Dans cette « hypercapitalisation » du pouvoir (M'Boukou, 2007), la place du chef n'est pas loin d'occuper celle d'un dieu auquel le culte de la personnalité est rendu de façon permanente[205].

Dès 1970, explique Kambayi Bwatshia (2007), « tous ceux des mobutistes qui à leur manière, voulaient tirer des dividendes d'un culte de la personnalité, devenaient automatiquement le chantre ou mieux le griot du régime ». En témoigne les déclarations du citoyen Engulu Baanga Mpongo, alors Commissaire d'Etat aux Affaires politiques, lors d'une cérémonie grandiose tenue au stade du 20 Mai (Tata Raphaël), le 4 décembre 1974[206] :

> « De tout temps, il y a eu des prophètes. Pourquoi, n'y en aurait-il pas aujourd'hui ? Dieu a envoyé un grand prophète : c'est notre guide prestigieux Mobutu Sese Seko. Ce prophète nous secoue de notre torpeur ; il nous a délivrés de notre aliénation mentale (…) comment ne pas honorer, vénérer celui qui fonde la nouvelle Eglise du Zaïre ? Notre Eglise est le M.P.R. Son chef est Mobutu, nous le respectons comme on respecte le Pape. Notre loi, c'est l'authenticité… Notre Evangile est le mobutisme, le Manifeste de N'Sele… Que vient faire le crucifix dans tous nos édifices publics ? Il doit être remplacé par l'image de notre

[205] Ce que l'on retrouve à la même période dans bien d'autres contextes africains, comme au Togo d'Eyadema, bien que l'agencement politico-religieux y mobilise d'autres composantes (Toulabor, 1993: 277).
[206] Conférence publiée par le bulletin de l'AZAP (l'Agence Zaïre presse) du 5 décembre 1974 (Makiobo, 2004 : 97).

> Messie (le Président Mobutu). Et les militants auront à cœur de placer à ses côtés sa mère glorieuse, Mama Yemo, celle qui donna le jour à un tel fils. La Sainte Vierge était aussi honorée comme mère du Prophète Jésus.»

Il précisera aussi que *« notre religion est basée sur la croyance en un Dieu Créateur et le culte des ancêtres »*. Le messianisme est orchestré au niveau de l'Etat à partir d'un ministère de la MOPAP (Mobilisation, Propagande et Animation Politique) qui lui est tout entier consacré. Mis en scène sur un mode festif et esthétique, il participe d'un certain « envoûtement » collectif, sur lequel nous reviendrons plus tard :

> « On a dansé et personne, mais vraiment personne, ne pouvait contester le sens naturel du rythme, la souplesse féline du corps et les merveilleux timbres de voix du Zaïrois » (Kambayi Bwatschia, 2007, *ibid*.: 105)

De façon quotidienne, lors de ses déplacements ou lors de grandes manifestations, des chants et danses populaires célèbrent le MPR et son président-Fondateur. Et chaque soir dans les foyers, le journal télévisé s'ouvre avec l'image de Mobutu sortant des nuages tel un Dieu tandis que la bande-son entonne :

> « Mobutu, le courageux, le vaillant, Mobutu Sese Seko Nuku Ngbendu Waza Banga, le courageux, le vaillant, Mobutu Sese Seko Nuku Ngbendu Wzaa Banga, occupe-toi bien des enfants du Zaïre, nous te souhaitons de nombreuses années à la tête du Zaïre »[207].

Cette œuvre est l'une des nombreuses créées par le ministre de l'Orientation nationale, ex-ministère de l'information, Sakombi Inongo Sakombi. Egalement président de la MOPAP, il s'est révélé le chantre le plus habile du régime, ce dont témoignera sa conversion que j'aborderai ultérieurement. En attendant, c'est aussi au sein même du parti, que ce culte est rendu, comme on peut le voir dans le film *Mobutu, Roi du Zaïre* (Michel, 1999). Les « modérateurs » du haut de leur estrade introduisent le discours du président-Fondateur. Celui-ci est assis dans un grand fauteuil en velours sur le côté, un peu en hauteur de l'estrade et suit d'un regard attentif, mais sans y participer, le chant qu'entonne l'animateur, et auquel répond une assemblée, en l'occurrence essentiellement constituée d'hommes (y compris quelques Blancs):

[207] cf. le film de Thierry Michel, *Mobutu, roi du Zaïre* (1999)

« La vie éternelle, la vie éternelle, nous souhaitons à Mobutu la vie éternelle, et aussi à son parti le MPR.
Nous chantons pour Mobutu, car Mobutu a redressé le Zaïre,
La vie éternelle, nous souhaitons à Mobutu la vie éternelle, et aussi à son parti le MPR.
MPR égale ?… Servir !
MPR égale ?…Servir !
Rhiiiii Yaaaaaa !
Rhiiiii Yaaaaaa !
MPR égale ?…Servir !
Se servir ?… Non !
Se servir ? … Non !
Nous chanterons et danserons ?…
…. Pour honorer notre Guide et lui exprimer notre amour
Nous chanterons et danserons ?…
…. Pour honorer notre Guide et lui exprimer notre amour
L'authenticité est notre philosophie politique, nous voulons être nous-mêmes et non ce que les autres voudraient que nous soyons.
République du Zaïre !
Le Zaïre ?… est grand !
Le Zaïre ?… est majesté !
Le Zaïre ?… authenticité ! (…)
(Un autre modérateur prend le relais):
(…) Mobutu est le plus puissant, Mobutu est le plus fort, Mobutu le sauveur, Mobutu le redresseur, Mobutu le bâtisseur, Mobutu le créateur (…) ».

Le MPR, en tant qu'institution suprême, subordonne toute autre institution. Les partis politiques sont interdits, et après eux les syndicats, les mouvements de jeunesse confessionnels et les organes de presse non rattachés au MPR. La censure concerne aussi la musique, la littérature et le cinéma[208]. De fait, les Eglises sont les seuls organismes pouvant prétendre à une légalité, dès lors, comme l'a précisé en 1970 le vice-président du MPR, qu'elles assument leur rôle d'« apôtre de l'idéologie du MPR »[209]. Dans cette entreprise d'investissement de tout l'espace symbolique du peuple zaïrois, qui aboutit à une redéfinition de la place des Eglises, on retrouve la définition de l'Etat théologien, donnée par Achille Mbembe, et *« dont le but final est de faire admettre par les autres agents que le monopole de la proclamation de la vérité lui revient (…). C'est aussi celui qui aspire explicitement à définir, pour les agents sociaux, la manière dont ils*

[208] Ce qui ne l'empêche par contre pas d'organiser de grandes manifestations culturelles autour d'invités étrangers : concerts. De même, on se souvient de la finale de boxe opposant Mohammed Ali à George Foreman en 1974.
[209] ACP 16/09/70, cité par Susan Asch (*ibid.* : 132)

doivent se voir, s'interpréter et interpréter le monde » (1988 : 127- 128).
Cette politique va se développer sur deux modalités, interdépendantes : répressive d'une part, et de cooptation des élites, d'autre part. Ainsi, tandis que l'Eglise catholique s'élève contre les mesures gouvernementales, et constitue, avec les étudiants, le principal corps social d'opposition, l'Eglise kimbanguiste et l'Eglise protestante collaborent avec ce nouveau pouvoir qui leur offre la légitimation sociale dont le pouvoir colonial les avait privées.

2.3. Mobutu/ Malula, de l'alliance au bras de fer

Considéré comme le père de l'inculturation du catholicisme, Monseigneur Malula, archevêque de Kinshasa en 1964, puis Cardinal en 1969 (consacré le 28 avril 1969), a plaidé durant toute sa carrière religieuse pour une africanisation du catholicisme romain. Souhaitant une certaine autonomie du catholicisme congolais vis-à-vis de Rome et surtout à l'égard de l'Eglise missionnaire belge, il a défendu le projet d'une *« Eglise catholique congolaise dans la nation congolaise »*, et ceci dès sa nomination comme évêque auxiliaire en 1959 (Makiobo, *ibid.*).

Dans un premier temps, il encourage ce qu'il appelle une *« insertion objective »* de l'Eglise dans le projet nationaliste du nouveau régime. En même temps, dès 1967, et devant le ralentissement des implantations pastorales et la raréfaction des vocations pastorales[210], les laïcs sont associés aux missions d'évangélisation à travers les communautés ecclésiales de base (CEB). *« L'action pastorale doit viser une réactivation de la conscience missionnaire des chrétiens »* qui *« doivent éprouver de la haine du péché dans le monde, haine des structures du mal »* et mener *« une lutte constante contre ceux qui servent ces structures »*[211]. Et le 2 juillet 1969, le Cardinal Malula publie un document relatif au « rite congolais de la messe *cum populo* ».

Dans son projet d'africanisation de l'Eglise, Malula pose à plusieurs reprises la question de l'authenticité (qui n'est alors pas encore décrétée). Comme en ce 10ème anniversaire d'accession du pays à l'Indépendance (29 juin 1970) où

[210] En 1959, le Congo compte 2.766 prêtres dont 417 autochtones, presque dix ans après, en 1968, on en recense 2.832 dont 662 nationaux, on retrouve le même écart chez les religieuses cf. Pro mundi vita, 1969, n°32, p.37, cité par Mpisi (2005)
[211] Mission de l'Eglise à Kinshasa. Options pastorales, septembre 1970, 20 p. cité par Mpisi (*ibid.* : 168)

son discours sur l'authenticité sonne comme une critique à l'égard du nouveau pouvoir et de la politique pro-occidentale menée.

> « Avouons-le sans ambages : des années de colonisation nous ont amenés à emprunter sans examen préalable les idées ou institutions venues d'autres horizons que les nôtres, solution de facilité mais qui entraîne de toute évidence la perte de notre propre identité (…) pour sauver notre développement authentique, il faut en un certain sens être totalement indigène, surgir de l'intérieur de notre société, être intimement accordé à ses caractéristiques et à ses problèmes. Comprenez-nous bien, il ne s'agit pas de vouloir rayer l'héritage colonial pour reprendre sans examen les traditions ancestrales, que ce soit sur le plan proprement culturel ou sur le plan de l'organisation sociale; ce serait anachronique et tout aussi révélateur d'absence de créativité.[212]»

Cette allocution apparaît inadmissible au président Mobutu, mais il passe l'éponge en raison de la présence du roi des Belges à la cérémonie[213]. C'est également une remarquable source d'inspiration, si l'on considère la venue, une année plus tard, « du recours à l'authenticité », dénonçant l'occidentalisation des mœurs et de la société. Toutefois, les tensions entre l'Eglise et la présidence sont de plus en plus repérables.

En 1969, lors d'une célébration religieuse à l'occasion de la fête des martyrs de l'Indépendance (4 janvier 1969), l'archevêque Malula critique dans son homélie la classe politique et l'absence de justice redistributive dans la politique sociale menée par l'Etat. Dans les heures qui suivent, Mobutu répond au cours d'un meeting en accusant l'archevêque de démagogie. Il déclare que si les prêtres veulent l'affronter, ils doivent *« avoir le courage de le faire dans l'arène politique et non pas transformer la tribune de l'Eglise en tribune de meeting syndical »*. Et de préciser que ni aux Etats-Unis, ni en France, ni en Belgique *« les ministres ne touchent le même salaire que les ouvriers »* (Kamitatu, 1971 : 260).

Quelques mois plus tard, le 12 juin 1969, est annoncé l'enseignement du Manifeste de la N'Sele dans toutes les écoles et à tous les échelons du parcours scolaire. Les responsables catholiques protestent contre cette politisation du système éducatif, mais ils esquissent un projet de cours de civisme. Le 30 juillet

[212] Cf. M. Lovens, *La République démocratique du Congo, du Congrès de la Nsele au nouveau mandat présidentiel (mai décembre 1970)*, CRISP, TA 124, 30 janvier 1971 cité par Mpisi, 2004 : 169.
[213] Cf. Interview parue dans *Le Soir*, 8 février 1972

1969, suite à une manifestation estudiantine au sein de l'université catholique de Lovanium, est décrétée la dissolution de toutes les associations de jeunesse, dont un grand nombre était catholique, au profit de la JMPR, la jeunesse du MPR (avant de procéder à l'étatisation des Universités). Certains évêques se montrent réservés, mais le cardinal Malula y répond par une lettre circulaire, dans laquelle il met en garde les prêtres de sa juridiction contre l'usage des postnoms africains au moment du baptême (Kabongo-Mbaya, *ibid.* : 302). Il est d'ailleurs le seul Zaïrois vivant au pays, à ne pas renoncer à ses prénoms chrétiens (Mpisi, 2005 : 175)[214]. L'Eglise va aussi réagir en opposant à l'authenticité politique, l'authenticité chrétienne.

Du 10 au 11 janvier 1972, la commission chargée de l'évangélisation de la Conférence épiscopale nationale se réunit pour discuter de la question de la « philosophie de l'authenticité » et publie une semaine plus tard une note, *« en vue de garder les fidèles de tout ce qui pourrait favoriser l'indifférence religieuse »*. Intitulée *«le christianisme source de l'authenticité »*, cette note souligne l'importance du nom de baptême qui rappelle un *« idéal nouveau »*, une *« authentique valeur »* :

> « En devenant chrétien, les Zaïrois ne se renient pas eux-mêmes, ils deviennent des hommes nouveaux qui se décident à suivre les enseignements du Christ (…) la seule et vraie source de l'authenticité. Toute autre référence, aussi ancestrale soit-elle, retournerait le Zaïrois dans les ténèbres, ferait qu'il redevienne le « vieil homme » qu'il était avant de connaître Christ (…)»[215].

Le 26 janvier 1972, l'hebdomadaire *Afrique Chrétienne* publie un article critique[216] auquel l'Etat réagit de façon répressive. L'hebdomadaire est saisi et frappé d'interdiction en même temps que toute la littérature religieuse, sans distinction de confession. L'article est, à tort, attribué au cardinal Malula, ce qui

[214] Il refusa également de prononcer les nouveaux noms « authentiques » des gens qu'il connait, s'obstinant à les appeler par leurs noms chrétiens, y compris lorsqu'il officiera pour les funérailles de la première épouse de Mobutu en 1977.

[215] Le christianisme source de l'authenticité. Note de la commission épiscopale du Zaïre pour l'Evangélisation, DIA, Kinshasa, 18 janvier 1972 ; DC n°1607, 16 avril 1972, pp.377-378, cité par Mpisi (*ibid.* : 176)

[216] *« Il ne s'agit plus aujourd'hui de nous procurer l'éphémère satisfaction de réclamer à grands cris qu'on reconnaisse notre droit d'être nous mêmes et de nous amuser à saccager notre passé de colonisés (…) la question n'est pas de brandir des slogans sur notre originalité, nos valeurs…mais bien de mettre en œuvre, aux yeux du monde, cette originalité et ces valeurs. »* (Cité par Makiobo, *ibid.*).

lui vaut quelques brutalités policières et surtout la confiscation de sa résidence qui devient le quartier général de la JMPR. Pendant tout le mois de janvier 1972, la campagne anti-Malula bat son plein au Zaïre contre « l'évêque diabolique » et « caméléon » au point que le Vatican doit intervenir. Le Cardinal Malula est rappelé à Rome (11 février 1972), tandis que des émissaires partent négocier le dénouement de cette crise (Makiobo, 2004 : 86-87). Pour Mobutu, fervent catholique, il s'agit d'un problème « privé » : il n'est pas contre l'Eglise catholique, mais contre « l'individu Malula »:

> « Il n'y aura jamais au Zaïre, moi vivant comme Chef de l'Etat, de problèmes entre Dieu, Mobutu et les Zaïrois. Mais entre Dieu, Mobutu, les Zaïrois et les hommes de l'Eglise, oui. »[217]

Sur injonction du Saint-Siège, le Cardinal doit alors adresser une lettre d'excuse à l'Etat afin d'être autorisé à regagner le pays, six mois plus tard (Mpisi, *ibid.* : 477). A partir de ce moment, le Cardinal ne prend plus de position ouvertement opposée à l'Etat et se concentre sur la question de l'africanisation du christianisme.

2.4. Une Eglise catholique « authentiquement négro-africaine »

Au synode catholique de 1974 consacré à l'évangélisation (27 septembre-26 octobre, Rome), Malula adopte un langage proche de celui des idéologues mobutistes. S'exprimant au nom des évêques du Zaïre (à l'époque, au nombre de 52 avec une forte majorité d'autochtones), il décrit une société zaïroise en pleine mutation:

> « à la recherche d'un nouvel équilibre entre la fidélité à son héritage culturel et la volonté de se faire un avenir qui garantisse la promotion de l'homme : une société post-coloniale qui a subi la domination politique, économique et culturelle de l'Occident et qui exige aujourd'hui de l'Occident et singulièrement de l'Occident chrétien, le respect absolu de son autonomie et de sa responsabilité dans tous les domaines. » (Mpisi, *ibid.*)

Il dénonce le « trinôme colonial » dont l'Eglise catholique a été l'un des « piliers » : *« ce caractère de religion étrangère conditionne largement l'attitude tantôt confiante, tantôt méfiante, dont témoignent les Africains à l'égard du*

[217] Interview d'Etienne Ugeux, *Le Soir*, 7 avril 1973.

christianisme » (Mpisi, *ibid.*). Récusant le principe traditionnel *Extra ecclesiam nulla salus,* « hors de l'Eglise, point de Salut », qui avait prévalu avant Vatican II, il questionne longuement l'incompatibilité de principe construite par les *« missions étrangères »* durant la colonisation, entre l'évangélisation chrétienne et la culture traditionnelle dite *« païenne »*. Le combat de *« libération spirituelle »* engagé par l'Eglise apparaît alors très proche de celui de la *« libération mentale »* menée par l'Etat.

> « Le sens historique du mouvement zaïrois de l'authenticité donne la priorité totale à la révolution culturelle destinée à rendre une âme zaïroise à l'ensemble de la population; ce qui implique une décolonisation totale, même religieuse. » [218]

Au cours de la même année (1974), il installe officiellement les « Bakambi » ou « Gardiens », laïcs auxquels est accordée une place importante dans l'organisation des activités de l'Eglise et à leur initiative. Il s'agit alors de *« favoriser le surgissement d'une Eglise locale authentiquement négro-africaine »* en concomitance avec *« la fin de l'activité missionnaire »*. Ce qu'il avait annoncé au cours de l'année précédente (26 septembre 1973), lors d'une mémorable conférence de presse devant 150 prêtres de son archidiocèse. Il était revenu sur l'idée de déléguer certaines paroisses aux laïcs et sur les fondements de « l'Eglise authentiquement nègre ». Bien que ce projet fasse suite aux résolutions du Concile Vatican II, il n'est pas sans susciter certaines inquiétudes auprès des missionnaires étrangers. Et Malula y répond en précisant qu'il ne s'agit pas de renvoyer les missionnaires mais de transférer les postes de responsabilité aux locaux. Les missionnaires peuvent rester dès lors qu'ils acceptent *« intérieurement l'autorité des Noirs (…) car ce sont les Africains qui vont maintenant prendre la direction des affaires de l'Eglise africaine »*. Dans cette inversion des rôles que le Cardinal annonce,

> « Il s'agit de comprendre et d'accepter humblement que c'est aux Africains eux-mêmes qu'il appartient au premier chef d'africaniser le christianisme et de faire surgir des communautés vivantes. Cette acceptation ne sera pas seulement théorique mais surtout dans les faits ». (Malula, 1973, cité par Mpisi, *ibid.*)

[218] Texte reproduit dans Eglise et Mission, décembre 1974, pp.12-21, cité par Mpisi (*ibid.*)

Il en va de même des locaux qui doivent opérer un *« véritable changement de mentalité »*.

> « Nos frères zaïrois (qui) doivent lutter contre leur complexe d'infériorité parfois non avoué, mais réel et agissant. Ils sont habitués à tout attendre, à tout recevoir des étrangers. Leurs capacités d'initiative et de créativité ont été quasi inhibées pendant de longues années. Les missionnaires étrangers pensaient et concevaient tout à leur place ; ils mâchaient et trituraient des idées à leur place pour les leur donner ensuite à consommer. Les autochtones n'avaient ensuite qu'à consommer. Les autochtones n'avaient qu'à avaler. D'où ce complexe de passivité vieux de 80 ans. » (Mpisi, *ibid.)*

Bref, la coopération est toujours possible mais non plus dans un cadre missionnaire auquel l'Eglise met un terme, en redéfinissant les places dans l'espace catholique congolais, d'une part, et au niveau liturgique avec l'élaboration en 1980, du « rite zaïrois de la messe », d'autre part. Il réitère alors cette phrase légendaire et emblématique de l'entreprise d'inculturation du christianisme, que l'on retrouvera avec les dynamiques migratoires-missionnaires des années 2000: *« Hier, les missionnaires étrangers ont christianisé l'Afrique, aujourd'hui, les négro-africains vont africaniser le christianisme. »*

Parallèlement fin 1974, début 1975, une modification de la Constitution[219] vient instituer le mobutisme comme doctrine nationale, réaffirmant la laïcité de l'Etat tout en convoquant Dieu et les Ancêtres. La fête de Noël est alors supprimée du calendrier national (après celle de Pâques) et l'étatisation des écoles détenues par les Eglises est décrétée (soit plus de 83,5% de l'effectif selon Philippe Kabango-Mbaya, *ibid.* : 305). Les facultés de théologie ne sont plus reconnues par l'Unaza et les bâtiments scolaires deviennent propriété de l'Etat. Les jeunes ne sont plus obligés de s'affilier à une Eglise pour s'inscrire à l'école. L'Eglise (tout comme l'Eglise protestante et kimbanguiste) accuse alors une lourde perte d'influence. A partir du 1er janvier 1975, les cours de religion sont interdits dans les établissements publics étatisés et sont remplacés par trois cours : civisme, formation politique et morale traditionnelle[220]. Mais c'est surtout le projet d'instituer l'enseignement du mobutisme comme religion dans les écoles qui

[219] L'Eglise s'était opposée à l'introduction des cellules de la jeunesse du MPR dans les écoles et séminaires catholiques. L'Etat réagit alors à travers cette « radicalisation » de « l'authenticité » et un nouvel exil du Cardinal (à Louvain, Belgique).
[220] Cf. AZAP 12/12/74, Déclaration du commissaire d'Etat à l'Education Nationale le Cit. Mabolia, (cité par Asch, *ibid*. : 75).

alarme les Eglises. Cette décision élèverait le MPR au rang d'Eglise nationale tandis que le Général Mobutu serait officiellement institué comme le messie de cette nouvelle religion « authentiquement zaïroise » (Hastings, 1976, cité par Kabongo-Mbaya, *ibid.*). L'épiscopat catholique réagit par une déclaration datée du 15 janvier 1975. Les évêques y déplorent la détérioration des rapports entre l'Eglise et l'Etat eu égard à cet enchaînement de dispositions. Ils attirent l'attention du gouvernement sur la tendance à confondre « laïcité » et « laïcisme », en présentant la foi en Christ comme une aliénation, au détriment du droit de l'Etat à la laïcité et de celui des individus et des communautés, à la liberté religieuse. Peu de temps après, Mobutu récuse l'intention de déification et déclare qu'il n'est pas, et n'entend pas, devenir Dieu.

Bref, jusque la fin du règne mobutiste, l'Eglise catholique demeure *le* lieu de contestation et, d'une certaine manière, de contrôle des prétentions totalitaires et théocratiques du pouvoir mobutiste. Cependant, le rapport de force est à la mesure de la perte des prérogatives de l'Eglise que la politique de l'authenticité engage, et dont l'évolution de son discours à l'égard de la laïcité, offre une lisibilité. Par ailleurs, dans ce conflit ouvert et public, les accusations portées, de part et d'autre, ne sont pas sans générer un certain brouillage identitaire que traduisent les usages différenciés des notions d'authenticité bantoue, de traditions ou de décolonisation qui marquent cette ère post-coloniale. Ce qui ressortira avec force, à travers la recherche d'une authenticité spirituelle et culturelle portée par les mouvements de réveil.

Enfin, une frange de l'Eglise coopère toutefois, et de façon visible, avec le pouvoir en place, à l'instar de la succession du Cardinal Malula à l'archevêché de Kinshasa par l'archevêque Etsou (le 14 août 1990). La nomination (en même temps que sa promotion comme Cardinal) de Frédéric Etsou Nzabi-Bamungwabi, originaire de l'Equateur, donne à voir une alliance d'intérêt entre le prélat catholique et l'Etat zaïrois qui court-circuite la politisation du clergé, en mobilisant les logiques tribales propres au système des nominations mobutistes. Ce sont encore les Mercedes[221] avec lesquelles roulent certaines élites catholiques qui affichent de façon ostentatoire les manifestes terrains d'entente entre l'Eglise et l'Etat autour d'une certaine politique du ventre (Bayart, 1989).

[221] En outre, à chaque évêque nouvellement sacré Mobutu offre un kilo d'or massif.

2.5. Le devenir des missions protestantes après l'Indépendance

Durant la période 1960-65, le CPC, le Conseil protestant du Congo, fut relativement discret. Traversé par une importante crise des institutions, le protestantisme est toujours, sous l'ombrage de l'Eglise catholique dont le poids dans la société congolaise a maintenu son privilège aux yeux des différents gouvernements qui se sont succédés, jusqu'en 1965. Une lettre adressée le 30 mars 1962 au président Kasa-Vubu, au sujet des éventuelles relations diplomatiques entre le Saint-Siège et le Congo[222], traduit la crainte des protestants d'une remise en cause de la laïcité[223]. Les mesures gouvernementales déchristianisant, à partir de 1967, l'espace public et la société congolaise, sont bien accueillies par les protestants qui y voient la possibilité d'un traitement plus égalitaire des différentes confessions. Plus que cela, *« l'avènement du système mobutiste comme une dynamique monolithique »* se donne à voir *« à la fois comme pression et comme modèle, pour la formation de 1'ECZ »* (Kabongo-Mbaya, *ibid.* :140). L'ECZ, l'Eglise du Christ au Congo-Zaïre, résulte d'un long et conflictuel processus unitaire rassemblant les différentes congrégations protestantes dans une seule et même Eglise.

De 1961 à 1964, les assemblées protestantes sont traversées par d'importants conflits liés à la décolonisation. Le sentiment de « trahison » qu'a suscité le départ massif de quasiment tous les missionnaires, au moment des « troubles » qui ont suivi l'Indépendance a cristallisé les dissensions entre protestants autochtones et étrangers. Si cet « abandon » a été en partie momentané, puisqu'un certain nombre reviendra vers 1962-63, il n'en demeure pas moins une rupture symbolique et affective des liens qui ont uni les missionnaires avec les nationaux. Qui plus est, de nombreuses stations missionnaires ont été détruites dans la foulée. Et bien qu'à leur retour, les missionnaires s'investissent fortement dans le domaine de la santé, de la nutrition

[222] Evoqué par le ministre des affaires étrangères dans l'hebdomadaire catholique Courrier d'Afrique, 17-18 mars 1962, n°77-78.

[223] Sur une population de 14 millions d'habitants, l'Eglise catholique compte approximativement 5.000.000 d'âmes, tandis que l'Eglise protestante en compte 2.000.000 (Kabongo-Mbaya, *ibid.* : 140). Ce que traduit sans équivoque l'étendue du réseau scolaire et du développement des structures éducatives et sociales, puisqu'à la veille de l'Indépendance, la population scolarisée est de 1.773.340 élèves, dont 1.359.118 chez les catholiques. Et en 1969, le réseau catholique concerne encore 63, 4% des élèves contre 15, 3% chez les protestants et 12, 8% dans le réseau officiel.

ou encore de l'enseignement secondaire, leur place et autorité seront rapidement remises en cause dans plusieurs Eglises.

Entre 1960 et 1972, 66 cas de conflits sont ainsi répertoriés, parfois avec des affrontements physiques et, ou *via* les tribunaux civils. L'objet de ces conflictualités porte sur le processus d'autonomisation des Eglises. Pour les missionnaires, l'autonomie signifie la séparation juridique de deux structures : la mission, qui continue à gérer les biens matériels et le personnel d'une part, et l'Eglise qui hérite des membres, d'autre part. Ce que les dirigeants ecclésiastiques réfutent globalement, en se référant au modèle de la décolonisation politique et en exigeant la récupération du patrimoine missionnaire et le contrôle de son personnel. Vers 1964, certaines associations missionnaires, comme la mission méthodiste (MMCC-MMSC) et la *Mission des Disciples du Christ* (DCCM), se sont résolues à ce processus d'autonomisation. Dans d'autres, au contraire, le conflit scinde l'Eglise à l'instar de la *Christian and Missionary Alliance* (CMA) implantée dans le Bas-Congo au Mayombe. C'est au bout de 14 années, et au prix de plusieurs blessés, maisons et lieux de culte détruits, que les groupes se réconcilient et forment une seule et même communauté.

Un autre phénomène contribue à la fragmentation du protestantisme. Il s'agit des nouvelles modalités d'expansion des Eglises qui remettent en cause la répartition régionale des différentes congrégations, non sans *« dynamique de compétition visiblement concurrentielle »* (Kabongo-Mbaya, *ibid.* : 161). Bref, la nécessité d'une réorganisation du protestantisme dans le sens de son unification commence à se faire entendre dans les arcanes du CPC.

Les combats meurtriers entre le pouvoir et les insurrections néo-lumumbistes, notamment mulelistes, apparaissent aux missionnaires évangéliques comme la preuve de l'inachèvement de l'évangélisation. Sentiment accentué par « l'anti-capitalisme » et « l'anti-christianisme » des rebelles, que traduit entre autres, la mort de plusieurs missionnaires. En 1966, on pouvait ainsi lire dans l'éditorial de la revue d'informations missionnaires du CPC (CMN, Congo Mission News) :

> « Depuis 1959, il y a eu de bien difficiles mutations. Les sentiments anti-Blancs mettent en doute nos mobiles. Ces sentiments nous ont conduits à abandonner notre travail, nos stations ont été brûlées et nos frères

> martyrisés. Des cultes africains ont poussé des dizaines de milliers à nous quitter, tout en déstabilisant bien des régions. La recrudescence du paganisme, le communisme blasphématoire et la dérision de l'incroyance s'opposent au message que nous prêchons. Bien évidemment, « le bon vieux temps » est maintenant relégué à l'histoire. » *(Cité par Kabongo-Mbaya,* ibid.*).*

C'est dans ce contexte que les évangéliques font le constat de la nécessité d'une nouvelle évangélisation, car :

> « L'Evangile n'avait pas réellement pénétré le cœur des individus afin d'y extirper la haine, l'esprit de division et autres péchés similaires générateurs de violence. » *(Kabongo-Mbaya, ibid. : 74).*

2.6. « l'Evangile n'avait pas réellement pénétré les cœurs »

Le CPC décide donc d'organiser une grande campagne d'évangélisation dont le thème sera « Christ pour tous ». Au départ, il a été envisagé d'inviter le pasteur Martin Luther King mais ce sera finalement Billy Graham et son équipe, dont les révérends Noirs-Américains Havard-Jonas et Ralph Bell seront les représentants (Kabongo-Mbaya, *ibid.* : 180). En dehors de Léopoldville (Kinshasa) et d'Elizabethville (Lubumbashi), les premières localités choisies pour le déroulement de la campagne (Kikwit, Coquilhatville, Paulis, Bunia, Bukavu, et Luluabourg) sont toutes des bastions des rebellions mulelistes. Les dirigeants du Conseil sont convaincus de l'aide qu'ils peuvent apporter à la société et à l'Etat en termes de « pacification morale » du pays (Kabongo-Mbaya, *ibid.* :186). Ou pour le dire autrement, les organisateurs n'ont aucun mal à convaincre les autorités de leur apporter un soutien en mettant à disposition des stades et terrains, susceptibles d'accueillir les foules. Par ailleurs, bien que cette campagne soit à l'initiative de l'ensemble du protestantisme *via* le CPC, les frais sont essentiellement pris en charge par les associations évangéliques plus nettement conservatrices (et hostiles au COE, Conseil Œcuménique des Eglises).

D'autres évangélistes de grande envergure rejoignent le *staff* Noir-Américain de l'équipe de Billy Graham, notamment Dr Timothée Dzao et Dr Philpot, évangéliste méthodiste. Au milieu de l'année 1967, le pasteur baptiste Jean-Pierre Makanzu coordinateur principal effectue un premier bilan. Il recense 5.000 « décisions pour Christ » à Kinshasa, 1.160 à Thysville avec 123 cellules de prière, 3.000 nouveaux convertis à Bukavu, 3.000 à 5.000 participants au Kasaï et

3.000 cellules de prière. Quelques mois plus tôt, le 17 février 1967, une marche a rassemblé 15.000 protestants sur l'avenue Kasa-Vubu à Kinshasa et compte 30.000 participants, lorsqu'elle a atteint le stade Astrid. A Kinshasa, une Eglise pentecôtiste démarre une série de cultes en plein air mêlant évangélisation et prières de guérison, en présence du pasteur français Jacques Giraud. La CMN (Congo Mission News) rapporte les miracles de guérison, photos à l'appui.

A travers la revue du Conseil Protestant, la CMN, on peut mesurer l'optimisme que suscite cette campagne. Rompant avec le ton alarmiste voire désespéré du temps des insurrections néo-lumumbistes, les missionnaires se focalisent désormais sur l'extraordinaire potentialité religieuse du Congo. Tous les numéros de CMN entre 1967 et 1968 sont consacrés à la campagne (la couverture en porte même l'emblème). En 1968, lors de l'Assemblée générale du Conseil à Kisangani (l'ancienne capitale du gouvernement en exil de Lumumba), on enregistre 5.000 baptêmes, une paroisse enrichie de 800 membres en une année et 7.000 « décisions pour Christ » en trois semaines, sur une seule région (Kabongo-Mbaya, *ibid*.). La campagne favorise un renouveau au sein du protestantisme en termes d'adhésion et de croissance mais aussi de sentiment d'union à travers la circulation des évangélistes dans les différentes villes et de visibilité au sein de la société, au travers des médias qui en relaient les temps forts. Enfin, c'est aussi une reconnaissance par l'Etat, qui est à relever, avec la présence de représentants gouvernementaux à l'ouverture et la clôture de la campagne. Dans ce contexte de pacification militaire du territoire congolais et de redressement moral du pays (le manifeste de la N'Sele paraît en avril 1967), la campagne « Christ pour tous » apparaît aussi comme la capacité du protestantisme à s'inscrire dans les dynamiques nationales portées par l'Etat. Ce qui ne tardera pas à se confirmer.

2.7. Redressement national et unification de l'Eglise protestante

La question de l'unité au sein du protestantisme congolais est ancienne. Dès la conférence jubilaire de 1928, on l'a vu, la vocation unitaire s'est imposée, en phase avec les congrès missionnaires internationaux et face à l'hostilité de la trilogie coloniale. Toutefois, lorsqu'en 1970, la transformation de la structure du CPC en une Eglise plus unifiée et nationale, l'ECZ, a lieu, elle résulte d'une

imposition quasi-totalitaire de l'évangéliste Makanzu et du président Bokeleale (secrétaire général en 1968).

Les protestants ont, en effet, à de nombreuses reprises, été interpellés par les pouvoirs publics quant à leur mode d'organisation, convaincus que « l'anarchie » religieuse qui régnait tenait à l'absence de structure ecclésiastique au niveau national (Kabongo-Mbaya, *ibid.* : 208). L'Etat reconnaissait la liberté religieuse à condition que l'ordre public ne soit pas troublé ; et, à la reconnaissance juridique et légale pouvait s'ajouter une reconnaissance d'utilité publique qui donnait alors accès à des subsides.

L'avènement d'une Eglise protestante unifiée, contemporaine de l'autonomie des Eglises, mouvement a *grosso modo* opposé les missionnaires[224] aux dirigeants du CPC, lesquels n'avaient pas caché leur allégeance au nouveau pouvoir. Les missionnaires s'étaient appuyés sur quelques hommes d'Eglise, essentiellement issus de l'intérieur du pays et de formations intellectuelles modestes, tandis que les dirigeants du CPC avaient obtenu le soutien de toute l'élite laïque. Par ailleurs, les grandes dénominations (presbytériens, méthodistes et baptistes) dont le nombre de délégués avait été prépondérant ont été généralement favorables au principe de l'unité. Bref, lors de la 49ème Assemblée, le 8 mars 1970, la ratification des statuts de l'Eglise du Christ au Congo (l'ECC) et l'élection à la présidence du Pasteur Bokeleale (également originaire de l'Equateur) ont lieu dans un climat extrêmement tendu, en présence d'une surveillance policière et à une heure tardive (3h du matin)[225].

Dans la dynamique du parti unique devant *« incorporer en son sein toutes les forces vives de la société congolaise »*, l'Eglise du Christ au Zaïre (ECZ) représente désormais les communautés protestantes. Toutefois, quelques Eglises prennent leur distance, telle la mission norvégienne, et dénoncent l'inconstitutionnalité de la procédure. La mission méthodiste critique ce mode d'imposition et annonce, par écrit, son retrait de l'ECC. Moins d'un mois après

[224] La liquidation du régime missionnaire avait déjà été engagée à travers différentes mesures lors de la 48ème Assemblée en mars 1969.
[225] Avec 32 voix contre 14 et 2 abstentions. L'adoption des statuts n'était toutefois pas une garantie de la constitution définitive de l'ECC conditionnée par l'adoption des statuts au sein de chaque association membre et par la ratification d'un code de règlement d'ordre intérieur. Or, le secrétariat général de l'ECC soumit directement la requête aux pouvoirs civils en vue de la reconnaissance juridique de l'ECC (Kabongo-Mbaya, ibid. : 247).

l'Assemblée, le président Bokeleale adresse au ministre de la Justice et aux gouverneurs des provinces une lettre circulaire dans laquelle il dénonce les divisions et conflits à l'actif des missionnaires, comme des troubles de l'ordre public. La décision prise lors de la 48ème assemblée d'opter pour l'unification est présentée sous l'angle du patriotisme face aux dangers que représentent ces divisions religieuses *« à cette époque de redressement national »* (Kabongo-Mbaya, *ibid.* : 252-254). De façon extraordinairement rapide (dans les mois qui suivent) et après plusieurs documents du même acabit, l'ECC obtient la reconnaissance juridique, ce qui n'est pas sans conforter son discrédit au sein des communautés.

Les responsables des missions évangéliques s'organisent en structure parallèle pour réagir à cette « victoire » des « œcuméniques »[226]. Une rencontre a lieu le 6 août 1970 à Chicago avec quelques représentants des organismes missionnaires évangéliques. Elle donne lieu à une résolution établissant l'incompatibilité des doctrines et positions théologiques au sein de l'ECC et la nécessité de lancer un programme « purement évangélique » dont les fonds seront fournis par les missionnaires. Ce projet de dissidence déclenche une offensive anti-missionnaire virulente au sein de l'ECC. L'ECC dénonce l'atteinte à l'Eglise et la tentative de perturbation de la paix, de l'ordre et de l'unité du pays (Kabongo-Mbaya, *ibid.* : 257). Néanmoins, à la crise engendrée par « la lettre de Chicago » se greffent d'autres types de contestation, notamment le CONELCO (Conseil national des Eglises libres du Congo).

Fin 1971, une loi institue la tutelle de l'ECC, ou plutôt de l'ECZ (Eglise du Christ au Zaïre, à partir d'octobre 1971), sur l'ensemble des dénominations protestantes. Le CEPZA (Conseil des Eglises protestantes au Zaïre, anciennement CONELCO) [227] adresse une lettre de protestation datée du 1er février 1972 accusant l'ECZ et le pasteur Bokeleale de bafouer les droits fondamentaux

[226] En novembre 1969, les associations conservatrices et fondamentalistes de l'« Alliance évangélique » avaient donné pour consigne de se retirer du CPC au cas où la constitution de l'ECC serait votée.

[227] Entendu comme une structure anti-ECC, le CONELCO accepte des groupes indépendants et « sectes » aux côtés d'Eglises plus instituées mais toutefois à forte prédominance évangélique, de l'Est et du Nord Est du pays (qui sont le bastion des associations évangélico-conservatrices). Il devient le 16 février 1971 le CEPCO (Conseil des Eglises protestantes au Congo) dans la continuité du CPC mais également d'un ancien projet celui de « l'alliance évangélique au Congo ».

reconnus par la Constitution et exigeant que l'ECZ soit dissoute et le CEPZA reconnu. Le 28 mars 1972, le président Mobutu répond par la négative à la demande du CEPZA, contraint d'être dissout et d'intégrer l'ECZ. De nombreux groupes indépendants ou sectes doivent aussi intégrer l'ECZ, sans que celle-ci n'ait, par ailleurs, véritablement, son mot à dire. Ce qui accroît de façon considérable l'effectif de l'Eglise mais aussi la désapprobation des responsables ecclésiastiques vis-à-vis de la direction de l'ECZ. Entre 1972 et 1973, la crise au sein du protestantisme atteint un niveau maximal. Elle ne se résorbera que progressivement face aux affirmations publiques et répétées de Bokeleale de son alignement total aux options gouvernementales. Ceci dans un climat d'intimidation fortement dissuasif à l'instar de la virulence avec laquelle les résistances de la hiérarchie catholique sont traitées (Kabongo-Mbaya, *ibid.* : 286).

Dès 1972, l'ECZ manifeste ostentatoirement sa pleine adhésion à « l'authenticité ». Elle annonce la nécessité de

> « formuler la théologie protestante en une herméneutique réellement africaine c'est-à-dire parvenir à trouver une « expression » africaine de l'interprétation de la Bible. Ce qui nous fait sortir de l'ornière occidentale combien absurde à l'entendement et comportement africain. Le recours à l'authenticité pour nous protestants est un mouvement de libération et de désaliénation de l'humanité. Et parce que tout ce qui est libération de l'homme et sa désaliénation incarne la mission divine du Christ au monde, l'Eglise du Christ au Zaïre fera sincèrement sienne cette noble option nationale. » (Cité par Kabongo-Mbaya, *ibid.* : 311)[228]

Plus qu'une adhésion, l'Eglise protestante va véritablement contribuer à l'édification du culte de la personnalité rendu à Mobutu, remettant à son tour en cause la laïcité.

2.8. L' « inculturation » protestante : « Mobutu est le messie politique du peuple zaïrois »

Fin 1974, l'Eglise protestante proclame ouvertement la *« messianité du général Mobutu »*[229]. Lors d'une mémorable conférence intitulée *Dieu ou César ?* (1974), le vice-président de l'ECZ, l'évangéliste Makanzu remet en cause le principe de la séparation de l'Eglise et de l'Etat.

[228] *in* Comité Exécutif national de l'ECZ, session du 22/04/1972, p.2
[229] En 1975, accordant une interview à un journal du Conseil oecuménique des Eglises, à Genève, Bokeleale affirme que le Président zaïrois est un « messie politique » (cité par Kibutu, ibid. : 53).

> « Quand le Zaïre était une colonie des Belges, la séparation entre l'Eglise et l'Etat était nécessaire. Le Zaïre devenu indépendant, la séparation entre l'Eglise et l'Etat n'est pas nécessaire, car pour vraiment appliquer cette séparation, il faudrait refuser tout ce qui vient de l'Etat : les exonérations, les subsides dans nos écoles (…) Mobutu nous donne une autre chose si chère : la dignité de l'homme noir qui nous élève de l'animal 'macaque' créé à l'image de Dieu. Mobutu nous donne l'orgueil national qui est nécessaire pour notre peuple, qui a été méprisé depuis la création. Si aucun peuple du monde ne veut nous louer, nous nous louerons nous-mêmes et nous serons guéris de notre maladie chronique : notre complexe d'infériorité. Si aucun peuple ne veut louer Mobutu, je le louerai parce qu'il est la réponse à mes prières. Je ne prie pas le Président à la place de Dieu, mais je prie ce Dieu-là qui a donné ce chef au peuple zaïrois. Donc, aussi longtemps que le Président Mobutu règne avec les droits que Dieu lui donne, la séparation entre l'Eglise et l'Etat est inutile. » *(Makanzu, 1974 : 1-10, cité par Kibutu,* ibid. *: 53)*

Comme l'Eglise catholique, l'Eglise protestante considère l'appropriation autochtone du christianisme comme l'enjeu central du processus de décolonisation présidant à l'avènement d'une Eglise chrétienne et africaine, congolaise. Mais à l'opposé, sa mise en œuvre se donne à voir comme un ajustement de l'institution et de ses pratiques à celles du pouvoir. La reconnaissance de l'Eglise protestante s'opère alors par un double processus : de déification du pouvoir d'une part, et de sacralisation de l'institution religieuse, d'autre part.

> « Comment ne pas honorer, vénérer celui qui a fondé la nouvelle Eglise du Zaïre ? Notre Eglise est le MPR. Son chef est Mobutu, nous le respectons comme on respecte le pape. Notre loi c'est l'authenticité. C'est par là que le chef se distingue des autres. Notre Evangile est le mobutisme. Que vient faire le crucifix dans tous nos édifices publics ? Il doit être remplacé par l'image de notre messie ». *(Cité par Makiobo, 2004: 96)* [230]

La laïcité, établie dès 1967, comme possibilité de faire jouer la concurrence religieuse, concerne en définitive exclusivement la séparation de l'Eglise coloniale, catholique, et de l'Etat et doit se traduire par la déchristianisation de l'espace public, à la faveur d'une religion d'Etat, libératrice. La pluralité religieuse est, d'ailleurs, extrêmement réglementée puisque la loi du 31 décembre 1971 entend *« permettre aux pouvoirs publics de contrôler la*

[230] La suppression du crucifix dans les lieux publics est une riposte de l'Etat face à la riposte de l'Eglise catholique de maintenir la fête de Noël (octobre 1974).

création et le fonctionnement des Eglises et sectes religieuses » : laquelle stipule, dans son article 9, *« l'obligation (de l'Eglise ou la secte) d'inculquer à ses adeptes l'esprit civique conformément aux principes du Manifeste de la N'Sele »* (cité par Asch, 1981). [231]

Outre, l'alignement inconditionnel, l'Eglise protestante apporte une caution au pouvoir, en traduisant dans le registre chrétien, l'avènement de la religion mobutiste au nom de l'authenticité. L' « inculturation » du christianisme s'énonce alors ici comme une africanisation du protestantisme, révélée par le messianisme mobutiste. Ce qui, au sein même de l'Eglise, engage d'importantes transformations de la culture protestante, que l'on retrouvera, plus tard, dans le processus d'établissement du Réveil. En attendant, la réorganisation du corps ecclésiastique s'opère par une forte hiérarchisation et sacralisation de l'institution et de son élite. Cela se traduit, entre autres, par la généralisation de la pratique de sacrement des « évêques »[232]. Dans cette dynamique centralisatrice, un certain mimétisme des autorités religieuses vis-à-vis des autorités politiques est repérable, en termes de pratiques de l'autorité, mais aussi de styles oratoires ou encore de mode vestimentaire. Par ailleurs, ceux qui récusent la diffusion de la culture mobutiste dans l'espace protestant, en s'opposant, par exemple, aux décisions de l'ECZ, se heurtent à l'autre face du messianisme politique : la répression. Le caractère totalitaire du système de la pensée unique peut prendre plusieurs formes : emprisonnement, empoisonnement, expulsion dans le cas des missionnaires étrangers comme Jacques Vernaud ou encore recrutement obligé par les services secrets. Pour Susan Asch, les réagencements du paysage religieux congolais relèvent aussi d'une stratégie politique visant à se soustraire de la tutelle belge (qui assure les subsides de l'Eglise catholique) à la faveur d'un rapprochement avec les pays anglo-saxons (où étaient globalement localisées les Eglises mères des Eglises de l'ECZ).

Pour ceux qui « collaborent » avec le pouvoir (à l'intérieur comme à l'extérieur du pays), le président Mobutu fait preuve d'une générosité que même

[231] Loi n°71-012 du 31 décembre 1971, p.41

[232] Lorsque Bokeleale est sacré évêque le 16 mai 1977, la contestation anti-épiscopalienne se fera entendre par la voix du doyen de la faculté de théologie protestante Kinshasa Masamba ma Mpolo qui félicitera par écrit le Président Bokeleale pour son « élévation » au grade d'évêque et précisera *« je prends la liberté de vous faire remarquer qu'en conformité à l'ecclésiologie qui justifie l'épiscopalisme protestant zaïrois, ma simple position de pasteur ne me donne pas droit de participer à l'office de cette cérémonie. »* (Cité par Kabongo-Mbaya, ibid. : 375)

ses opposants s'attachent à reconnaître. Les témoignages dans le cadre de l'ECZ sont à cet égard, nombreux. On peut citer à titre d'exemple cette anecdote, référant à un synode, aux alentours de 1984-85 :

> «On termine. Le pasteur lui dit (à Bokeleale) : 'Ah chef, nous avons faim, on n'a rien'. Il dit : 'attendez, je vais aller chez le chef de l'Etat'. Il est parti à 11h00, il rentre à 14h00 avec quatre Land-Rover et beaucoup de cartons d'argent ».[233]

2.9. L'alliance kimbanguiste/mobutiste ou le souci d'harmoniser les valeurs temporelles et spirituelles de l'homme

Dans cette mise en perspective de la recomposition religieuse à l'heure de l'authenticité, il est difficile de ne pas évoquer le kimbanguisme. Je serai néanmoins plus brève, en regard du moindre rapport que cette période du kimbanguisme entretient avec le mouvement de réveil congolais.

A la veille de l'Indépendance, le kimbanguisme est organisé sous la direction de Joseph Diangienda, le fils de Simon Kimbangu (décédé en 1951) qui engage des négociations avec l'Etat colonial pour obtenir un statut légal qui mettrait un terme *« aux persécutions »* pour *« cause de kimbanguisme »* (Asch, 1983). Ainsi, le 24 décembre 1959, l'EJCSK (l'Eglise de Jésus-Christ sur Terre par le prophète Simon Kimbangu) obtient officiellement sa reconnaissance par l'Etat. Celle-ci s'accompagne d'une modification significative du contenu idéologique du kimbanguisme, en termes de dissociation avec l'ABAKO (Alliance des Bacongos, le parti de Kasa-Vubu) et de soumission aux autorités civiles. Bien que la doctrine apolitique imposée au kimbanguisme n'empêche pas, en pratique, des collaborations avec les instances politiques de l'Etat congolais[234], ni un soutien au parti ethnopolitique de l'ABAKO (Asch, *ibid.* : 59).

« Sa Sainteté Joseph Diangienda » (nom d'usage à l'époque) quant à lui, se focalise surtout, durant les années post-Indépendance, sur la consolidation de l'EJCSK face aux autres mouvements religieux, notamment dans le Bas-Congo et

[233] Entretien avec le pasteur Lokadi, ERC, décembre 2007. Le pasteur Bokeleale lui-même s'enrichit puissamment durant sa présidence (de 1970 à 2000), il acheta d'ailleurs un certain nombre de bâtiments pour l'ECZ qui sont toujours la propriété de l'Eglise protestante, et grâce auxquels, l'Eglise survit aujourdh'ui, en temps de crise. Cf. Entretien Pasteur Mbuta, ECC, Décembre 2007.

[234] le frère aîné de Kimbangu, Charles Kisolokele fut un proche collaborateur de Kasa-Vubu : ministre de l'Intérieur sous Lumumba, il est ensuite ministre d'Etat sous le gouvernement d'Iléo, puis du Travail et de la prévoyance sociale dans le gouvernement d'Adoula. (Asch, *ibid.* : 129),

à Kinshasa (Asch, *ibid.* : 56). C'est ainsi qu'en 1962, l'Etat accorde à l'Eglise des subsides pour assurer son réseau scolaire, au même titre que les Eglises catholique et protestante[235]. Cette reconnaissance va s'accroître avec les positions de l'EJCSK en termes de politique intérieure. Outre qu'elle se rallie aux thèses fédéralistes opposées aux mouvements régionaux de sécession, l'Eglise est favorable à l'intégration des ethnies dans une unité nationale, ainsi qu'à une *« collaboration franche et loyale du 'capital' et du 'travail' »* (Asch : *ibid.* :130). Par ailleurs, s'engageant (officiellement) à ne pas se prononcer sur un système politique, elle condamne *« toute idéologie écartant l'intervention divine »* (Asch, *ibid.* : 130).

Ces positions sont très bien accueillies par le régime de Mobutu, mais fortement contestées au sein du mouvement kimbanguiste, principalement en regard du révisionnisme de l'histoire du kimbanguisme, qui en découle. Sans entrer dans le détail des différentes formations d'obédience kimbanguiste, on peut relever, là aussi, un double mouvement : de reconnaissance par l'Etat et de contestations internes. Mais ici, c'est au nom d'un principe apolitique que l'Eglise kimbanguiste va se constituer comme *« support de l'idéologie de l'Etat »* et *« porte-parole du MPR »* (Asch, 1983 : 134).

Les scissions internes donnent lieu à la création de « sectes politico-religieuses » accusées par l'Eglise de déviationnisme (*ibid.* : 130-131). Estimées au nombre de 150, nous dit Susan Asch, elles sont l'objet d'une campagne virulente dès 1971, précisément parce qu'elles sont perçues comme l'expression de formations politiques d'antan. Déjà en 1966, la première « secte » dissidente[236] « le salut en Jésus-Christ par le témoin Simon Kimbangu » initiée par Emmanuel Bamba en 1962[237] avait été dissoute au titre qu'elle présentait une *« menace »* pour *« l'ordre public »*. Selon Susan Asch, il semble que Bamba ait été pendu. Diangienda par contre se voit élever au rang d'Officier de l'ordre national du léopard, le plus élevé des Ordres nationaux zaïrois.

La loi du 31 décembre 1971, vient donc consolider un processus déjà

[235] Entre janvier 1960 et septembre 1961, l'Eglise réalise la construction d'écoles fréquentées par 30 000 élèves, six dispensaires, une école secondaire de 19 classes, des foyers sociaux et chapelles (Asch, *ibid.* : 56).
[236] Notamment en regard de l'autorité croissante de Diangienda.
[237] Suivi par Simon Mpadi qui, rentré d'exil en 1960, rompt définitivement avec l'Eglise kimbanguiste et crée « l'Eglise des Noirs en Afrique centrale ».

amorcé, d'affaiblissement des dissidences et oppositions à l'EJCSK, et ce faisant, à l'Etat. Les groupes dissidents sont contraints d'intégrer l'EJCSK ou l'ECZ ou d'entrer en clandestinité, lorsqu'ils ne sont pas dissous par le président, comme le prévoit la loi. Les demandes d'adhésion des sectes d'obédience kimbanguiste et protestante dissoutes (ou des membres des sectes) sont nettement supérieures à celles que reçoit l'ECZ, (Asch, *ibid.* : 72). Dans la mouvance de l'authenticité, l'Eglise kimbanguiste jouit du statut de « religion non importée », « authentiquement africaine ». Et, de l'ordre ou non du mythe, cette stratégie identitaire permet à l'EJCKS de devenir la troisième force religieuse du pays. En phase avec la dynamique du MPR, l'Eglise reprend pleinement les mots d'ordre de la révolution (« servir et ne pas se servir », *salongo*, *moto na moto abongisa*[238] *etc.*), et ce, dans un souci *« d'harmonie entre les valeurs temporelles et spirituelles de l'homme »*.

3. Réveils dans la ville de Kinshasa

C'est au cours des années 1970 que des groupes à la recherche des dons charismatiques de l'Esprit Saint se constituent en marge des Eglises historiques, catholique et protestante. Alors que ces Eglises dites missionnaires s'opposent sur les modalités d'adaptation du christianisme à la « culture » locale, des chrétiens de toutes confessions se réunissent à la recherche d'un christianisme « authentique », affranchi des dogmatismes et particularismes institutionnels. Parallèlement, le pays reçoit la visite de plusieurs évangélistes internationaux de grand renom, qui, à grand renfort de moyens médiatiques, organisent des campagnes d'évangélisation et des « croisades miracles» dans des stades ou terrains vagues, réunissant souvent plusieurs milliers de personnes. Cette conjonction de dynamiques locales et globales se traduit par un renouveau religieux sans précédent, que les tentatives de répression et accusations de sectarisme ne parviendront pas à résorber. Ce n'est qu'au cours des années 2000 que ces nouvelles Eglises chrétiennes, dites de réveil, obtiendront une reconnaissance par l'Etat à travers l'ERC, l'Eglise de réveil au Congo qui, en

[238] « Chacun fait bien son travail » Travail collectif non rémunéré auquel devaient participer une fois par mois les Zaïrois pour le développement national.

2002, devient la 6ème confession religieuse du pays[239].

Plusieurs versions de l'histoire du Réveil sont données, y compris au sein de l'ERC. Néanmoins, et sans prétendre à une restitution exhaustive du mouvement, un certain état des lieux de cette question qui, jusqu'à présent a peu fait l'objet d'une restitution historique, s'impose. C'est du côté des théologiens congolais, que l'on peut trouver les mises en forme les plus abouties de cette période : dans le cadre de doctorats (Kibutu, 2000) mais pas seulement. Les entretiens que j'ai pu mener à Kinshasa, avec des pasteurs engagés dans le processus de reconnaissance du mouvement du Réveil, mais appartenant à des plates-formes différenciées, offrent une lisibilité des désaccords existants. Cependant, ces divergences tiennent peut-être essentiellement, à la pluralité des foyers d'émergence et aux lieux d'où parlent les acteurs. Des concordances peuvent aussi être relevées, en particulier la croisade en 1968, d'Osborn, considéré comme le « père du Réveil » ou encore le sentiment de « persécution » à l'égard des Eglises historiques, notamment catholique. Cependant, en l'absence de supports écrits ou vidéos, l'identification des différents micromouvements, des modalités d'expansion ou encore les négociations ou conflits avec les Eglises instituées et l'Etat, ne peuvent être restitués avec précision. Il s'agit donc ici de la prise en compte de la pluralité qui a présidé à cette expression religieuse : pluralité d'acteurs, de milieux, de tendance et de trajectoires (individuelles, collectives et institutionnelles). Perspective incontournable pour appréhender les dynamiques contemporaines de recomposition du Réveil, et la complexité des logiques à l'œuvre que la question des catégories ou étiquettes ne résout définitivement pas. Enfin, j'ai délimité cette investigation à la ville de Kinshasa qui fut le point de départ du Réveil (lequel s'est ensuite diffusé à l'intérieur et à l'extérieur du pays), au risque d'introduire des approximations qui seraient sans fin et n'apporteraient rien à la compréhension de notre objet.

Outre les crises institutionnelles, religieuses, culturelles et identitaires, la situation économique commence à se dégrader avec d'importantes répercussions sur la population en 1975, même si en 1971, on peut déjà relever une chute du taux de croissance (Ndaywel, 1998 : 730). Si le montant de la dette est déjà important, il n'est pas si catastrophique en regard des ressources du pays. Par

[239] Aux côtés des confessions catholique, protestante, kimbanguiste, orthodoxe et musulmane

contre, le système politique (absence de politique sociale, « éléphants blancs »[240], corruption généralisée des élites et des institutions, etc.) cache difficilement ses failles en regard des répercussions dans la vie quotidienne des Kinois, pour lesquels le système du *libanga*, de la débrouille, s'impose comme une stratégie de survie quotidienne. Ce dont témoigne le fameux « article 15 » attribué à la constitution, mais qui n'existe en fait dans aucune loi[241], et dont le principe annoncé aux citoyens est, qu'en l'absence de possibilité d'intervention de l'Etat: *« débrouillez-vous ! »*.

3.1. Les groupes de renouveau charismatique dans l'Eglise catholique

> « Y'avait pas besoin de créer une Eglise, ce qui nous a réunis, c'était la possibilité de revivre ce qu'ont vécu les apôtres, juste après la résurrection de Jésus (…) nous tous nous avons parlé en langues ».

L'Eglise du Sacré-Cœur, à l'époque dirigée par le père belge Guy Verhaegen, semble avoir été à l'origine des groupes de renouveau charismatique initiés en marge de l'Eglise catholique. Le père Verhaegen, en poste depuis des années (bien avant l'indépendance), assiste à un congrès international (en Europe) en 1977, sur le mouvement charismatique. Au moment de la prière, il entend un jeune homme louer en hébreu. Interpellé, ce spécialiste de langue ancienne s'approche et demande au jeune homme d'où lui vient cette connaissance de la langue dans laquelle il s'est parfaitement exprimé pour « raconter les merveilles de Dieu ». Le jeune homme lui explique alors qu'il s'agit du Saint-Esprit dont chacun peut faire l'expérience et lui suggère de demander aux dirigeants de prier pour lui afin de l'expérimenter. C'est ainsi que le vieux prêtre parle pour la première fois, en langues. Et ce, jusqu'à la fin de la journée. Suite à cette expérience, et de retour à Kinshasa, il décide de prolonger cette recherche de l'Esprit- Saint en réunissant des jeunes chrétiens catholiques et protestants dans des temporalités affranchies des barrières doctrinales.

Les rencontres s'étalent sur des journées entières et commencent à se multiplier dans la ville, toujours dans des salles mises à disposition par les

[240] Les grands projets n'aboutissant pas comme le barrage d'Inga.
[241] Cette phrase semble toutefois bien avoir été prononcée par une personnalité politique que l'on l'attribue à Tshombe ou Kasa-Vubu.

paroisses catholiques. Les groupes de prière sont donc associés aux Eglises et n'ont pas de *leader*. De même, les participants ont chacun leur propre Eglise à laquelle ils continuent de se rendre le dimanche.

> « C'était un système de partage qui exigeait à chacun de lire, de comprendre pour interpréter personnellement la parole (…) le Saint-Esprit pouvait parler par n'importe qui. Y'avait pas de monopole, ni de division. D'ailleurs, à l'époque nous avions une chanson, qui disait : 'tous unis en Esprit, tous unis en Jésus, tous unis en Esprit, tous unis en Jésus. Nous prions que bientôt ce qui divise ne soit plus. Et le monde saura que nous sommes un chrétien, par l'amour dont nos actes sont empreints. D'un seul cœur, nous voulons travailler pour Jésus. D'un seul cœur, nous voulons travailler pour Jésus. Proclamer à tout homme qu'il nous offre le Salut. Et le monde saura que nous sommes chrétiens (…) Nous marchons côte à côte, et la main dans la main, nous marchons côte à côte et la main dans la main. A la table du roi, nous partageons le même pain' (…) »

Dans ces espaces-temps axés sur la recherche de dons charismatiques et dirigés par l'Esprit Saint, un autre type de puissances spirituelles commence à se manifester. Celui du monde des esprits qui agissent dans le monde invisible, et que ces chrétiens entendent combattre, sans toute autre forme de procès, par le pouvoir du Saint-Esprit. Considérés comme hérétiques par l'Eglise catholique, les groupes de renouveau commencent à être considérés comme des sectes.

> « Des gens commençaient à dire qu'ils voyaient des esprits, qu'ils étaient mariés à des esprits de nuits, alors sans être ordonnés, nous avons commencé à prier pour ces gens. Ce qui n'a pas plu à la hiérarchie de l'époque, Joseph-Albert Malula qui a écrit une épître pastorale dans laquelle il disait que l'ordre d'imposer les mains sur les malades ou les possédés était donné aux apôtres, et que les apôtres n'étaient plus là. C'était à eux, prêtres ordonnés, consacrés et non aux laïcs, d'imposer les mains. Or, y'avait des prêtres qui ne le faisaient pas, qui avaient soit peur, soit ils répondaient à leur manière, en utilisant de l'eau bénite ou en donnant des chapelets à réciter (…) ».

Les groupes de renouveau charismatique qui expérimentent une « démocratisation » libératrice des pouvoirs de l'Esprit Saint se confrontent alors à l'institution, laquelle s'oppose aussi à la liturgie des réunions de prière. Elle interdit notamment l'usage du tam-tam qu'elle considère être, malgré l'entreprise d'inculturation annoncée, un instrument « païen ». Bref, l'hébergement catholique commence à poser problème d'autant que les groupes ne cessent de s'accroître. Au début des années 80, plusieurs assemblées comptent déjà plus de 1.000

personnes, et des déménagements commencent à s'organiser. Dans un premier temps, ce sont des chrétiens qui mettent à disposition leur maison ou un espace, telle Mama Mado Ekene (députée, ancienne bourgmestre de la commune de la Gombe, présidente de l'Union nationale des femmes dans le sport, ancienne Vice-gouverneur de la province orientale) :

> « On a commencé ensemble en 1982 à Sacré-Cœur chez les catholiques qui avaient donné un local. Le berger c'était un catholique. En 1984, quand on a voulu changer de responsable, on a mis frère D., là, les prêtres ont refusé. Si vous mettez un protestant à la tête de ce groupe charismatique, nous vous mettons dehors, c'est ce qui fut fait ; à l'époque, on est en 1984, déjà. Moi j'avais déjà cet espace parce que j'étais déjà bourgmestre de cette commune et l'espace était vide, donc en attendant qu'ils puissent trouver quelque chose ailleurs, je leur ai proposé de venir là. Ils m'ont demandé la permission de construire ; j'ai dit, oui, des choses démontables au cas où un projet m'oblige à vous demander de partir. Mais ils sont quand même restés pendant 19 ans. Beaucoup d'Eglises sont nées à partir d'ici, Pasteur Ngalasi, Pasteur Mangembo, Pépinère, la femme de Bosco, la femme de Mwanza, la femme de Jean Baptiste Sumbela. C'était vraiment le grand départ parmi les endroits qui ont habité les Eglises de réveil ».

En 1983-84, les groupes commencent à abandonner l'appellation de « groupe de prière du renouveau charismatique », substituant au qualificatif « charismatique » le nom du quartier où ces groupes se réunissaient : groupe de prière de Bandal, de Limite, de Mangembo, etc. Parfois aussi, le terme « interconfessionnel » est utilisé. Et à la fin des années 1980, l'incompréhension avec le clergé est tout à fait consommée. Le rappel à une hiérarchie « sacrée » est perçu comme une manifestation de l'idolâtrie de l'Eglise, que ces chrétiens contestent : qu'il s'agisse des saints associés aux « statuettes » (totems) ou de la lecture des évènements contenus dans la bible comme des évènements résolument passés. Commence alors ce qui a été transversalement énoncé en termes de « persécution » de la part de l'Eglise catholique. Ainsi en 1986, l'Archidiocèse de Kinshasa fait le constat selon lequel :

> « Dans notre milieu catholique, se sont infiltrées certaines attitudes protestantes, et qui tendent au nivellement, au rabais des Eglises, et qui ne sont pas fondées sur l'exigence de vérité oecuménique. Par exemple, la libre interprétation de la bible, le rejet du magistère de l'Eglise et de la tradition, la méconnaissance de la confession de foi et du sacerdoce ministériel, la négligence pour baptiser les enfants, la négation de la présence réelle dans l'eucharistie etc. ». *(Cité par Kibutu,* ibid.*)*

De façon plus locale, les chrétiens du renouveau se voient sanctionnés pour la division semée parmi les chrétiens catholiques lorsqu'ils ne reconnaissent plus les sacrements, ni la vénération de la Sainte Vierge. En 1985, le père Aloïse, dans un *« avis aux membres du Renouveau dans l'Esprit Saint à la paroisse Sainte trinité »* exige *« en guise de réparation »* que soit récité *« le chapelet dans chaque réunion de ce mois d'octobre »* (Kibutu, *ibid.*). Ces réactions provoquent le départ de nombreux chrétiens et groupes des paroisses.

Le thème de la persécution repris dans plusieurs entretiens traduit le lien que les acteurs du Réveil établissent entre un ordre hiérarchisé et centralisé forgé durant la période coloniale et une interprétation de la bible qui refuse de considérer la puissance libératrice de Jésus. On retrouve ici une dynamique fondatrice chez les prophètes de l'époque précoloniale et coloniale qui ont cherché à inventer un nouvel ordre chrétien au moyen de médiations contournant l'autorité de l'institution ecclésiale. Il n'est donc pas fortuit que soit mentionnée la prise de connaissance d'un document, relatant la mission de l'Eglise catholique pendant la période coloniale, comme élément extérieur ayant favorisé la décision collective de quitter la tutelle de l'Eglise

> « Un frère qui travaillait chez les prêtres est allé retrouver le discours du roi des Belges (rires); ça c'est ce qui a dérange. » *(Cf.* infra*).*

Ce discours adressé par le roi Léopold II aux missionnaires en partance pour le Congo daté de 1883 existe sous plusieurs moutures. Dans certaines versions, on l'attribue même au ministre des colonies Jules Renkin, il est alors daté de 1920. Mais l'essentiel demeure dans son contenu, à savoir : la mission de préparation psychologique des colonisés à l'entreprise de domestication et de pillage du Congo. Je reproduis ci-dessous une des versions les plus répandues de ce document qui ne présente généralement aucune source et aurait été trouvé dans la bible d'un missionnaire (on cite parfois Mukwani-Bukoko, 1935). La circulation de ce texte s'est trouvée accrue avec le Net, au point qu'il constitue aujourd'hui : en RDC, en Europe, aux Etats-Unis comme au Canada, un référent incontournable de la mémoire coloniale congolaise, et dans certains cas, africaine. Ce discours est, par contre, absolument absent des ouvrages historiques. Et pour cause, si l'on s'intéresse aux détails permettant de valider l'authenticité historique de ce document, force est de constater leur inconsistance, largement entretenue

par la circulation et la reprise de ce texte, y compris sur des sites non congolais.

Discours du Roi des Belges Léopold II aux missionnaires du Congo

Révérends Pères et chers Compatriotes,

La tâche qui nous est confiée à remplir est très bien délicate et demande beaucoup de tact. Vous allez certes pour évangéliser, mais votre évangélisation doit s'inspirer avant tout des intérêts de la Belgique.
Le but principal de notre mission au Congo n'est point d'apprendre aux nègres à connaître Dieu, car ils connaissent déjà ; Ils parlent et se soumettent à Mungu, un Nzambi, un Nzakomba et que sais-je encore. Ils savent que tuer, coucher avec la femme d'autrui, calomnier et injurier est mauvais. Ayons le courage de l'avouer, vous n'irez donc pas leur apprendre à connaître ce qu'ils savent déjà. Votre rôle essentiel est de faciliter la tâche aux administrateurs et aux industriels.
C'est donc dire que vous interpréterez l'Evangile de façon qu'il sera à mieux protéger vos intérêts dans cette partie du monde. Pour ce faire, vous veillerez entre autres à désintéresser nos sauvages des richesses dont regorgent leurs sous-sols pour éviter qu'ils s'y intéressent, qu'ils ne vous fassent pas une concurrence meurtrière et rêvent un jour à vous déloger. Votre connaissance de l'Evangile vous permettra facilement de trouver des textes recommandant aux fidèles d'aimer la pauvreté. Tel par exemple "Heureux les pauvres, car le royaume des cieux est à eux et, c'est difficile aux riches d'entrer au ciel". Vous devez les détacher et faire mépriser tout ce qui leur prouve le courage de nous affronter.
Je fais ici allusion à leurs fétiches de guerre qu'ils prétendent point ne pas les abandonner et vous devez mettre tout en œuvre pour les faire disparaître. Votre action doit se porter essentiellement sur les jeunes afin qu'ils ne se révoltent pas si le commandement du prêtre est contradictoire à celui des parents. Les enfants doivent apprendre à obéir à ce que leur recommande le missionnaire qui est le père de leur âme.
Insistez particulièrement sur la soumission et l'obéissance ; éviter de développer l'esprit dans les écoles : Apprendre aux élèves à écrire et non à raisonner. Ce sont là, chers compatriotes, quelques uns des principes que vous appliquerez. Vous trouverez beaucoup d'autres dans les livres qui vous seront remis à la fin de cette conférence. Evangélisez les nègres pour qu'ils restent toujours soumis aux colonialistes blancs, qu'ils ne se révoltent jamais contre les contraintes à que ceux-ci leurs feront subir.
Faites leur réciter chaque fois "heureux ceux qui pleurent car le royaume des cieux est à eux". Convertissez toujours les noirs au moyen de la chicote. Gardez leurs femmes pendant neuf mois à la

soumission afin qu'elles travaillent gratuitement pour nous. Exigez ensuite qu'ils vous offrent en signe de reconnaissance des chèvres, poules, œufs, chaque fois que vous visitez leurs villages. Et faites tout pour que le nègre ne devienne jamais riche.
Chantez chaque jour qu'il est impossible aux riches d'entrer au ciel. Faites leur payer une taxe chaque semaine à la messe de dimanche, utilisez cet argent prétendument destiné aux pauvres à transformer vos missions en des centres commerciaux florissants. Instituez pour eux un système de confession qui fera de vous de bons détectives pour dénoncer tout noir qui a une prise de conscience contraire aux autorités investies de pouvoir de décision.
Enseignez aux Nègres d'oublier leur héros afin qu'ils n'adorent que les nôtres. Ne présentez jamais une chaise à un Noir qui vient vous voir. Donnez-lui au plus une tige de cigarette. Ne l'invitez jamais au dîner même s'il vous donne une poule chaque fois que vous arrivez chez lui.
Ce sont là, Chers Compatriotes, quelques uns des principes que vous appliquerez sans faille. Vous en trouverez beaucoup d'autres dans des livres et textes qui vous seront remis. Le Roi attache beaucoup d'importance à votre mission, aussi a-t-il décidé de vous la faciliter. Vous jouirez de la très grande protection des Administratifs. Vous aurez de l'argent pour vos oeuvres évangéliques et vos déplacements. Vous recevrez gratuitement des terrains pour construire ; et pour leur mise en valeur vous pourrez disposer d'une main d'œuvre. Voilà donc Révérends Pères et Chers Compatriotes, ce que j'ai été prié de vous faire savoir ce jour. Main dans la main, travaillons donc pour la grandeur de notre chère patrie. Vive le Souverain ! Vive la Belgique !

En 1883, par exemple, la ratification du traité de Berlin et a fortiori la convention avec le Saint Siège (1906) donnant l'exclusivité aux missionnaires belges dans l'évangélisation des autochtones, n'ont pas eu lieu. De même, en 1920, le ministre Jules Renkin n'est plus ministre des colonies (c'est alors Louis Franck), lequel tout comme Léopold II n'ayant jamais mis les pieds au Congo, ne peut s'exprimer depuis Léopoldville, etc. Bref, le prêtre et historien François Bontinck, n'a pas manqué d'arguments en 1984 pour dénoncer la construction de ce faux (dans le journal jésuite Zaïre-Afrique). Mais ceci n'a pas empêché ce texte de continuer à circuler, de plus belle.

Dans un article paru en 2006, Kalala Ngalamulume a restitué l'historique de ce discours qui émerge dans l'espace public congolais dans les années 1970, sous forme de pages dactylographiées avant de se retrouver *via* le Net (dans les années 1990 et 2000) sur des sites rwandais, camerounais, maliens, nigérians ou

encore panafricanistes, français et américain. Pour Ngalamulume dans la continuité de François Bontinck, ce texte, bien qu'il ne soit pas possible d'identifier son auteur, ne peut qu'avoir été produit dans le cadre de l'affrontement entre l'Eglise catholique et l'Etat. Ce que le récit de ce pasteur illustre en regard de la rupture avec l'Eglise que déclenche la lecture de ce discours. Si donc ce texte est manifestement une composition opportune, il est aussi le lieu d'une critique redoutable de l'implication de l'Eglise avec la mission coloniale. Et pour ces chrétiens qui ont expérimenté une forme de « libération » et « d'authenticité » du christianisme, l'Eglise, en condamnant l'imposition des mains par les laïcs ou l'usage d'instrument « païen » et en faisant pression auprès du pouvoir (eu égard à l'absence de personnalité juridique de ces « sectes »), manifeste une attitude réfractaire en continuité avec l'ordre colonial. Ceci étant dit, l'Eglise protestante, aussi, a été confrontée à cette effervescence religieuse, notamment autour du mouvement de la Ligue pour la lecture de la Bible.

3.2. La Ligue pour la lecture de la Bible (LLB)

3.2.1. Le groupe Kato

En 1972, le couple suisse, Danilo et Lisette Gay, dont la mission dans l'Equateur « tournait en rond » et qui venait tout juste de reprendre le poste de la LLB[242] à Kinshasa, commença un groupe de prière et de partage biblique à la maison avec un étudiant congolais, Babaka Phambu qui désire « connaître Dieu ». D'autres Congolais s'associent rapidement, ainsi qu'un autre couple suisse Schwab dont l'épouxa été aumônier à Lovanium. Celui-cia commencé à *« faire l'expérience de la vie dans l'esprit »* en 1962 en France puis, il s'est brièvement rendu en Autriche dans un « centre charismatique ». Danilo Gay quant à lui a déjà été sensibilisé au mouvement charismatique en 1964, lors d'une campagne d'évangélisation organisée par Opération Mobilisation.

Le groupe se réunit le mardi soir et le dimanche, chacun se rend à la

[242] La Ligue pour la Lecture de la Bible est une organisation chrétienne internationale ayant pour objectif de faire connaître la Bible à travers différents canaux (camps, week-ends, cours, formations, publications etc.). Crée en 1867 par le britannique Josiah Spiers), elle est aujourd'hui présente dans plus de 130 pays et n'est liée à aucune Eglise en particulier.

paroisse protestante de l'université de Kinshasa, tout juste inaugurée par l'évangéliste Makanzu Muvumilisa (1972). Gay va dans le même temps organiser des camps bibliques pour les jeunes des humanités supérieures (le lycée). Le Pasteur Kibutu (2000) évoque en particulier un camp en 1973 où,

> « une jeune fille s'avança et partagea ouvertement qu'elle était terrassée par la peur de la mort. Ce fut pour les responsables du camp une évidence d'une présence démoniaque en elle, ' l'équipe de discernement' se mit autour d'elle pour prier à haute voix, donnant des ordres à l'esprit mauvais de partir, jusqu'à ce que la fille expérimente un changement radical (…) alors qu'elle était en prière, le Saint Esprit tombe sur le groupe. Les frères et sœurs et moins jeunes saisis d'une manière telle que je dois m'occuper de l'un et de l'autre. Plusieurs sont couchés par terre » *(Interview de Danilo Gay par le pasteur Kibutu, 1993).*

En 1975, Schwab rentre définitivement en Suisse, tandis que le groupe s'agrandit avec la venue de catholiques, de soeurs franciscaines et d'un groupe de renouveau, dirigé par le père Paulus. Devant la montée de l'idéologie mobutiste, les couples Gay, Babaka, Ligongo quant à eux, optent pour une vie en partie en communauté au sein de la grande maison de la LLB à Kato. Entre 1977 et 1979, le groupe compte plus de 50 adultes. Partage biblique, louange, dons charismatiques, le groupe décide aussi de poser des actes « plus concrets », qui accroissent sa popularité. Il constitue notamment une chaîne d'honnêteté visant à *« résister à l'esprit de corruption »* ambiant par le développement de réseaux de solidarité parallèles, dans différentes couches sociales et professionnelles. Il procède aussi à la distribution de farine de soja à prix modique, décision prise lors *« d'un échange autour de la parole de Jésus »* :

> « Lors d'une de nos rencontres sur le thème de l'engagement, nous nous sommes demandés si Jésus sauve l'humanité de manière concrète et ce que cela signifie pour nous. C'est là que nous recevons la Parole : 'donnez-leur vous-mêmes à manger' (Marc 6 :37)» (Interview de Danilo Gay par le pasteur Kibutu, ibid.).

3.2.2. Le groupe Kitambo

Un autre foyer commence avec l'affectation de l'américain William Mc Pherson en tant que médecin missionnaire baptiste à la Mission CBZO/Vanga. Peu de temps après son arrivée, il reçoit la visite du pasteur Pergard qui, bien que baptiste, a expérimenté le « baptême dans le Saint-Esprit ». Lors des réunions que

ce dernier organise avec d'autres missionnaires « blancs », Mac Pherson fait à son tour l'expérience de l'Esprit. Un an plus tard, il rentre aux Etats-Unis où il continue d'assister à différents groupes de prière charismatiques. Il revient au Congo et est affecté à l'hôpital général de Kinshasa, avec un contrat du gouvernement congolais. Là, il fait la connaissance du Dr Herman Riffle. Avec leurs épouses, ils s'associent pour fonder un groupe de prière auquel se joignent quelques missionnaires blancs et leurs familles, des Américains en majorité. Le dimanche, ils se rendent au culte anglophone de la paroisse internationale de l'ECZ. Leurs réunions articulent louange, partage biblique, imposition des mains en vue du baptême du Saint-Esprit et guérison des malades. Ce groupe dit des « mimosas » connaît une grande expansion, en particulier avec la venue de prédicateurs charismatiques étrangers: les Américains Pergard, Ruffler et l'Anglais Towsen qui encouragent des rencontres où *« Noirs et Blancs pourraient communier »* (Kibutu, *ibid.*).

Lorsque le groupe déménage pour une vieille chapelle dans la commune de Kitambo, il est constitué de plus d'une centaine de personnes, toujours sous la direction des Drs McPherson, Riffle et parfois aussi du pasteur baptiste congolais Mavungu Va Fuita qui deviendra le coordinateur national du « Campus pour Christ ». Les réunions se tiennent alors en anglais avec deux interprétations successives : français et lingala (Kibutu, *ibid.*).

Dans les années 1979-80, ceux qui ont initié ce groupe quittent la ville de Kinshasa pour différentes raisons. De nombreux groupes indépendants se créent, atteignant jusque 350 membres. Et des bergers s'autoproclament pasteurs, au grand dam de l'Eglise protestante. Mais le conflit ne porte pas seulement sur cette autoproclamation. Dans une interview avec des pasteurs responsables d'un groupe issu de la LLB, ceux-ci reviennent sur le « malentendu » qui a éclaté en 1984-85 avec la communauté baptiste au sein de laquelle ont lieu les groupes de prière.

> « Malentendu d'abord au niveau de l'interprétation de la Bible : pour les baptistes les manifestations du Saint Esprit, étaient à l'époque difficilement acceptées. Quand quelqu'un se levait pour faire une prophétie, ça ne passait pas. Eux, ils disent que les missionnaires ne nous ont pas laissés ça, ce n'est pas ça qu'ils nous ont montré, donc là on ne peut pas y aller, même si c'est dans la Bible (…) Mon père fut pasteur dans cette communauté. Oui, je leur disais, ce que vous nous refusez ici dans Joël 2, on peut lire que «'les derniers jours, vos fils et

> vos filles auront des songes qu'ils sauront interpréter'. Comme vous ne voulez pas de cela, j'ai ma Bible avec vous, je vous demande de l'effacer comme ça, on va plus l'utiliser. Ils ont fermé la porte, la Ligue ne pouvait plus se tenir dans la paroisse. Nous avons attendu huit mois de suite avec négociations, ça n'a pas tenu, nous sommes partis et sommes devenus le premier groupe de prière ».

Dans un premier temps, l'Eglise protestante a été favorable à ce renouveau en Christ, qu'elle a appelé de ses voeux. On se souvient que la campagne « Christ pour Tous »est partie du besoin exprimé en 1966 d'une « réelle évangélisation », susceptible de toucher les individus « dans leurs cœurs ». La LLB, elle même, a travaillé comme organisation évangélique, associée aux protestants, et a été sollicitée par plusieurs Eglises de l'ECZ pour la mise en place de groupes bibliques (ça a été le cas des groupes de la paroisse Sainte Anne, du collège Boboto, ou encore du lycée Bolingani).

Mais dès 1981, constatant le « nombre important » de « nos chrétiens » fréquentant ces groupes, le Synode national (l'Assemblée de l'ECZ) recommande leur encadrement par les pasteurs et les communautés de l'ECZ. Optant pour une stratégie plus « paternaliste » que « répressive », l'ECZ s'est avérée cependant toute aussi inapte à contrôler ce mouvement, *a fortiori* lorsque les responsables blancs des groupes de Kato et Kitambo, ont quitté Kinshasa, laissant la voie libre à la constitution de groupes indépendants.

D'autres acteurs ont participé à cette effervescence religieuse, non sans lien avec les milieux protestants, comme le *Full Gospel Business men's Fellowship* qui a touché les hommes d'affaires et les politiques ou *Campus pour Christ*, intervenant auprès des étudiants. Ce sont aussi les Eglises pentecôtistes dites classiques qui ont été traversées par ce vent de réveil et la venue des Evangélistes itinérants qui ont suscité nombre de conversions et de vocations prophétiques.

3.3. Mouvements associés au Réveil

3.3.1. Des ministères extérieurs aux ministères locaux

L'indépendance des groupes de prière est concomitante de la venue de *leaders* charismatiques et de ministères « spécialisés » en fonction de l'idiosyncrasie du pasteur-prophète: ministères de délivrance, prophétique,

apostolique, etc.

> « Avant la fin des années 1980, personne, dans les groupes de renouveau, ne pouvait se permettre de s'appeler évangéliste, parce que ceux qui s'étaient présentés comme tels, étaient tellement puissants avec des capacités de miracles, de guérison, qu'on risquait d'être taxé d'orgueilleux ou de vaniteux ».

Bien que certains ministères soient identifiables avant la fin des années 1980, notamment la « Cité Béthel » dirigée par Emmanuel Mbiye Mulaya, il est vrai que de la fin des années 1960 à la fin des années 1980, et même au-delà, le Congo-Zaïre a reçu la visite d'évangélistes internationaux de grand renom. Les dates sont souvent approximatives voire absentes. Cela dit, après la campagne « Christ pour Tous », qui a accueilli les évangélistes de l'équipe du « héraut de l'*evangelicalism* », Billy Graham (Fath, 2002), une kyrielle d'évangélistes s'est succédée au Zaïre, comme ailleurs en Afrique. Le pasteur français Jacques Giraud, on l'a vu, a organisé une croisade, en marge de la campagne « Christ pour tous » et opéré de spectaculaires miracles de guérison. En 1964 déjà, il semble qu'il ait organisé une croisade au terrain Sainte Thérèse, donnant à voir la première femme paralytique guérie miraculeusement : Mama Fulafula, qui s'était mise à marcher devant la foule en délire.

Lorsqu'en 1968-69 Tommy Lee Osborn réunit plus de 70.000 personnes autour de son charisme légendaire, il opère à son tour, des démonstrations qui marquent durablement les esprits, comme le miracle de mama Massa dont le dos a été « broyé » dans un accident et qui est condamnée au « vélo » (sur le mode du fauteuil roulant), et qui se met à remarcher. Le nombre de conversions suite à cette croisade semble s'être compté par milliers et semble avoir surtout bénéficié aux Eglises pentecôtistes, mais j'y reviendrai. En outre, Osborn distribue gratuitement des milliers d'exemplaires de son traité *« La puissance du sang de Jésus »*, puis par la suite, de son ouvrage *« La vie comblée »* qui devient une référence majeure chez les pasteurs.

Il y a eu aussi l'évangéliste américain Moris Cerullo, un général de l'Armée du Salut qui a organisé une campagne au terrain Assosa, le français Jean-Louis Jayet qui a mené de nombreuses croisades à partir de 1983, le père québécois Emilien Tardif dans le cadre du renouveau charismatique, le couple

français Sergine et André Snanoudj, l'Allemand Reinhard Bonnke (*Christ for All Nations*) qui sillonne l'Afrique et semble avoir fortement influencé T.L. Osborn (Fancello, 2006a : 160). Et même l'ancien champion du monde de boxe George Foreman à qui Dieu aurait dit *« d'aller prêcher au Congo où il s'était battu avec Mohammed Ali »* en 1974 *« pour la gloire de Mobutu »* (et avait perdu). Il organise une première croisade en 1978 (avenue Kitega à Lingwala) dont l'organisateur est le Dr Philpott (déjà présent dans la campagne de 1966). Puis plus tard, ce seront John Maasbach, Pat Robertson, Benny Hinn ou encore Billy Graham qui intervient sur les chaînes de télévision, dans le cadre des programmes évangéliques que la chaîne nationale s'est mise à diffuser le dimanche, à la fin des années 1980.

3.3.2. Le Full Gospel Business men's Fellowship

En 1984, les trois frères du groupe Kato qui habitent la maison de la LLB décident d'implanter une branche du Mouvement charismatique des *Full Gospel Business men's Fellowship* (FGBF) ou Communauté des Hommes d'Affaires du Plein Evangile. Le FGBF n'est pas une Eglise, mais un lieu rassemblant des chrétiens de toutes origines *« désireux de partager leur foi »* et de *« la mettre en rapport avec le monde du travail »*. Son fonctionnement repose sur des « chapitres » constitués de 18 membres « affermis » qui travaillent à l'organisation de dîners, dans des lieux plutôt *selects*. Ils invitent des personnes pour lesquelles, ils paient le dîner, chaque membre cotise 3.000.000 zaïres (équivalent de 1.000 FB, soit environ 25 euros), au cours duquel un témoignage frappant est donné. Un des responsables fait alors un appel à ceux qui souhaitent recevoir Jésus-Christ, comme Sauveur et Seigneur. Les convertis sont ensuite invités au Centre « Bérée », un lieu central pour toute la ville de Kinshasa, où des enseignements sont transmis par une équipe permanente.

Le premier dîner, organisé en avril 1984 à l'hôtel Memling, attire 200 personnes, alors qu'une centaine seulement avait été invitée. En 1990, il compte 62 chapitres pour le seul district de Kinshasa, et 252 pour tout le Congo (Kibutu, *ibid.*). L'expansion rapide du FGBF est aussi redevable des processus de scissions et d'autonomisation qui donnent lieu à de nouvelles Eglises. Enfin, de par son fonctionnement, le *Full Gospel* offre une structure qui contourne la confrontation

avec les Eglises instituées, même si plusieurs membres sont devenus, en même temps ou par la suite, des responsables d'Eglises indépendantes. En outre, de nombreux dignitaires du régime se sont convertis *via* le *Full Gospel*.

3.3.3. Campus for Christ

Comme pour la LLB, *Campus for Christ* a recruté ses agents parmi les animateurs des groupes de renouveau (Kibutu, *ibid.*). *Campus pour Christ* travaillant au niveau des sites universitaires, il n'est pas inutile de rappeler qu'à l'époque, aux côtés de l'Eglise catholique, les étudiants sont le principal corps social d'opposition au régime. A plusieurs reprises, face aux désaccords et aux révoltes des étudiants, Mobutu fait fermer les universités et souhaitant remédier à ce « manque de discipline », enrôle également jusqu'à 2.000 étudiants dans l'armée, auxquels il s'agit d'apprendre à se taire, à défiler et à ramper. Dans ce contexte de fermeture réitérée des universités, plusieurs étudiants se convertissent et, ou sont recrutés par *Campus pour Christ*. C'est notamment le cas du Pasteur Kibutu au cours de sa première année à l'institut supérieur des techniques appliquées. Il s'implique alors dans une croisade d'évangélisation de *Campus pour Christ* dans l'idée de *« mettre à profit ce temps libre* ».

Le directeur de *Campus pour Christ* de l'époque, le Révérend Mavungu, est aussi à la paroisse baptiste de Kitambo (donc toujours affiliée à l'ECZ) que fréquente le jeune Kibutu. Consacré Pasteur en 1957, Mavungu Va Fwita se forme dès 1961 aux Etats-Unis à l'*American Baptist Theological Seminary of the West* en Californie. Et de retour au Congo, en 1962, il oeuvre dans les différents centres missionnaires de la Communauté des Baptistes du Congo-Ouest (CBCO). En 1978, il se rend à Nairobi, au Kenya, pour une formation d'évangélisation au Centre de Formation de l'Ordre Suprême (CFOS) du *Campus pour Christ*. Et au retour en 1979, il devient le directeur national de ce ministère en RDC. C'est alors qu'il propose à Kibutu, de sa paroisse, de rejoindre le centre de formation « l'Ordre Suprême » pour une formation d'évangélisation pratique et d'intégrer *Campus pour Christ*.

La conversion d'étudiants à cette époque, sans nécessairement être un phénomène massif, donne à voir la dynamique des groupes de réveil comme un lieu d'occupation et d'engagement qui offre un espace d'alternative au vide social

constitué par l'exercice autoritaire du pouvoir. C'est le cas de ces jeunes étudiants en journalisme et communication qui se souviennent avoir prêcher dans une assemblée de plusieurs centaines de fidèles, parfois de quelques milliers, et alors même qu'ils ne se sont pas convertis.

La fermeture arbitraire de l'université, qui a renvoyé à l'année suivante, l'aboutissement de l'année d'étude engagée, les a laissés inactifs. En face de la villa où les étudiants désoeuvrés ont l'habitude de se retrouver, pour tuer le temps, une Eglise s'est ouverte, et un jour, ils décident d'aller voir ce qui s'y passe. Le pasteur- prophète les approche après le culte, et leur propose de se joindre à son ministère. Il leur donne le statut de diacre et les étudiants commencent à prêcher. En contrepartie, ils bénéficieront de quelques uns des avantages associés à leur fonction, comme celui de pouvoir manger les mets délicieux que préparent des sœurs de l'Eglise :

> « Il avait beaucoup investi sur nous, parce qu'on lui donnait une certaine crédibilité, c'était un gage de sérieux pour lui d'avoir des universitaires (…) Alors, tu vois les femmes avec toute leur fragilité qui viennent vers toi, tu vois des grandes dames venir en jeep et qui se font toutes petites devant toi (…) Mais nous on savait depuis le début que c'était pour un temps, après quelque mois, on a repris la fac ».

Cette rencontre crée une situation originale où la révolte des étudiants s'exprime, momentanément, à l'appui du référentiel religieux, et auprès d'une population elle-même désoeuvrée. Dans ce cas, un seul des étudiants a continué la carrière pastorale, les autres considérant qu'il s'est agi « d'aventurisme ». Enfin, à côté de ces deux organismes internationaux, il y a eu aussi les Eglises pentecôtistes, elles mêmes, qui ont été traversées et transformées par ce vent de réveil.

3.4. Les Eglises pentecôtistes « classiques » et le Réveil

3.4.1. FEPACO, Fédération évangélique et pentecôtiste au Congo

Le mouvement *Fepaco Nzambe Malamu* (Fepaco Dieu est bon) a été initié par Alexandre Ayidini Abala dont le ministère a été à la mesure de sa conversion. Originaire de l'Ituri dans la province orientale, Ayidini Abala naît pendant la colonisation, de parents « païens ». Il commence ses études primaires à 15 ans,

dans une école protestante tenue par les missionnaires de la « Communauté Evangélique au Centre de l'Afrique », fondée par *Africa Inland Mission* (A.I.M). C'est là qu'il développe une sorte de « haine » vis-à-vis des chrétiens. Dans sa brève biographie, le Révérend Yossa Way (2001) raconte qu'à la lecture d'un extrait biblique distribué sous forme de traité aux élèves (en lingala), Ayidini a été attiré par le passage de Marc 16:17-18, le grand classique de la délivrance, qui dit:

> « ...Et voici les signes qui accompagneront ceux qui auront cru: en mon nom ils chasseront des démons, ils parleront en langues nouvelles, ils saisiront des serpents, et s'ils boivent quelque poison mortel, il ne leur fera pas de mal; ils imposeront les mains aux infirmes et ceux-ci seront guéris. »[243]

Lorsqu'il demande aux autorités scolaires et ecclésiastiques, pourquoi les promesses de ces versets ne se réalisent pas maintenant, on lui répond qu'il s'agit d'évènements passés, associés à l'époque de l'Eglise primitive. Yosso Way (*ibid.*) raconte qu'insatisfait :

> « Ayidini continua toujours à poser des questions embarrassantes aux enseignants et il finit par être renvoyé de l'école. Rentré dans son village natal des Kaliko-Omi, Ayidini déchira sa Bible et devint en même temps un opposant juré de tous ceux qui prêchaient la bonne nouvelle de Jésus-Christ. Il considéra que la Bible était un livre de mensonges et que, par conséquent, il fallait contrecarrer le travail des évangélistes par tous les moyens, y compris la violence. Avec le groupe qu'il avait formé, il n'hésitait pas à jeter des pierres sur les prédicateurs de l'Evangile. »

Un jour, alors qu'il a atteint l'âge adulte et réside à Kampala (Ouganda), où il part chercher du travail, il avise une affiche annonçant une campagne d'Osborn (Mombassa, Kenya). Le communiqué cite Marc 16:15-18 et précise que la campagne sera accompagnée de guérisons. Toujours « *ennemi des prédicateurs de l'Evangile* », il se décide à aller perturber, et selon les versions, à séquestrer l'évangéliste. Il part donc le 3 février 1957 avec douze compagnons et la soeur de l'un deux, maman Tsibuka qui est aveugle, afin de vérifier si Osborn peut la guérir. En s'approchant du lieu, il entend une voix s'adresser à lui et lui dire de ne pas combattre son Dieu. Il entend une seconde fois, la voix, et cette fois-ci, y répond: *« Si c'est toi Seigneur, fais que cette maman recouvre la vue, alors je croirai en toi »* (Way, *ibid.*). Et le 10 février 1957, maman Tsibuka recouvre la

[243] Accessible sur http://www.dacb.org/stories/demrepcongo/f-ayidini_abala.html, consulté le 12 janvier 2009

vue après la prière faite par Osborn. Ayidini se convertit et se fait baptiser le 22 février 1957 par Osborn, dans l'océan indien. C'est alors qu'Osborn lui propose de l'accompagner dans une croisade d'évangélisation en RDC où il n'est pas encore allé et de continuer l'œuvre auprès des fidèles après la croisade. La croisade ne se tiendra que 12 ans plus tard et cet « héritage spirituel » va lui être contesté par une autre communauté pentecôtiste, déjà implantée à Kinshasa.

Venant de l'est, Ayidini reçoit un mauvais accueil à Kinshasa. Personne ne le connait et « sa peau très noire » le fait passer pour un Sénégalais ou un Ougandais. Par ailleurs, lorsque Osborn tient sa croisade, c'est le pasteur suisse Jacques Vernaud, des ADD de France, qui traduit de l'anglais ses prédications. Certains membres de son Eglise auraient alors revendiqué le droit de « récupérer » les fidèles gagnés par Osborn dont la majorité est apparemment issue des Eglises protestantes, et avec un nombre conséquent de pasteurs. Il semble aussi que les conflits soient allés jusqu'à la Présidence et que l'Eglise de Vernaud ait obtenu grain de cause. Ce qui n'a pas empêché Ayidini, comme le déclare quelques années plus tard Mobutu, d'imposer, en très peu de temps, un « véritable empire » au sein de la RDC (même s'il n'obtient la personnalité juridique qu'en 1991). En effet, dans les années 1980, le ministère d'Aydini Abala compte déjà 74 paroisses pour la seule ville de Kinshasa. Et des grandes figures du Réveil comme Sony Kafuta, Mutombo, Mande ou Mama Ntumba sont issus de son ministère. Réputé avoir usé d'une discipline de fer, il a aussi largement pratiqué l'excommunication publique, non sans annoncer certaines formes à venir du Réveil,

> « Il a livré beaucoup de gens à Satan, en référence au passage biblique qui dit que si vous parlez beaucoup à un frère qui ne veut pas changer, on doit le livrer à Satan pour qu'il soit sauvé le jour du retour du Seigneur, même ».

De la même manière, certains lui contestent d'être le père du Réveil, au motif qu'il travaille à son ministère bien plus qu'à l'évangélisation des âmes, allant jusqu'à refuser de baptiser un catholique fraîchement converti à Christ, s'il n'envisage pas d'intégrer son Eglise. Enfin, un dernier lieu incontournable du Réveil, et avec lequel je conclurai ce chapitre de l'histoire du Réveil, est l'Eglise pentecôtiste de Jacques Vernaud, avec laquelle Aydini s'est trouvé en litige.

3.4.2. L'Assemblée de Dieu « la Borne »

Jacques Vernaud, missionnaire suisse, est arrivé au Congo en 1964 dans le cadre des ADD de France et après une mission au Congo Brazzaville qui a été un échec. Bien que de parents missionnaires, acteurs majeurs du Réveil gabonais[244] (Mary, 2000), c'est à partir de la croisade d'Osborn que son œuvre connaît un essor sans précédent.

Vernaud obtient une reconnaissance de l'Etat en 1966, mais les ADD qui l'ont envoyé en mission, ne parviennent pas à le soutenir. Et lorsqu'il fait la connaissance d'Osborn, celui-ci lui propose de travailler avec les ADD semble-t-il du Missouri, son Eglise devient alors l'« Assemblée de Dieu de Pentecôte au Congo ». Tour à tour représentant légal et deuxième suppléant de sa communauté affiliée à l'ECZ, Vernaud est à la fois acteur du Réveil, missionnaire et associé à une institution inscrite dans un processus en rupture totale avec l'ordre missionnaire. De fait, si la mouvance pentecôtiste est favorable à son activité missionnaire, le climat idéologique est par contre hostile à son insertion institutionnelle, en tant que missionnaire. C'est ainsi qu'il entre en conflit ouvert avec l'évêque Bokeleale qui lui conteste sa légitimité, allant, au point fort de la crise, jusqu'à faire procéder à son expulsion du territoire zaïrois. Et Vernaud de critiquer la corruption des hommes de Dieu et de l'ECZ. Cela ne l'empêchera toutefois pas de mener à bien son œuvre.

Outre que son Eglise recueille les fruits de la croisade d'Osborn, Vernaud décide d'implanter une paroisse de type *High Church*. Pendant deux ans, avec son épouse, il part aux Etats-Unis à la recherche de fonds pour le projet d'une Eglise francophone. Ils visitent plus de deux cents Eglises et récoltent des fonds importants qui, ajoutés aux offrandes des membres, permettent de racheter un bar célèbre dans le milieu mobutiste, « la Borne » et d'y ouvrir l'Eglise. Celle-ci est fréquentée par des autorités politiques et une certaine élite. Et jusqu'aujourd'hui, elle est marquée par la présence importante d'une population instruite. Symbole de sérieux pour de nombreux Congolais, d'organisation et d'efficacité, le fait que Vernaud soit « blanc », en plus de son grand charisme, semble avoir été un facteur majeur d'expansion de son Eglise (Kibutu, *ibid.*). En 1995, l'Eglise rassemble

[244] Sortis de l'Eglise réformée, ses parents peuvent être considérés comme des pionniers de la Pentecôte au Gabon. Vernaud est d 'ailleurs né à Lambaréné au Gabon.

chaque dimanche à ses deux cultes 8 à 9.000 personnes. Depuis 1990, la Borne a établi plusieurs extensions dans la ville de Kinshasa et à l'intérieur du pays, dont trois comptent plus de 3.000 membres.

La venue des Eglises de réveil à Kinshasa est, on l'aura compris, à resituer dans un vaste mouvement de globalisation religieuse, qui réfère à la mouvance pentecôtiste et à la nébuleuse évangélique. Les années 1970 ont donné lieu à une intensification des évangélisations qui s'est traduite par une véritable « explosion » des pentecôtismes (Corten, 2000) en Afrique et en Amérique latine. Egalement par des formes d'appropriation au niveau local et des dynamiques missionnaires inédites. Bref, aujourd'hui, le pentecôtisme représente la seconde confession au niveau mondial, après le catholicisme, en grande partie en regard de son inflation dans ces deux régions du globe (Hollenweger, 2001). Selon les définitions retenues, le chiffrage de ce courant protestant peut considérablement varier. On estime ainsi entre 170 et 230 millions le nombre de croyants se réclamant, à travers le monde d'une « dénomination » pentecôtiste, et au-delà de 543 millions, le nombre des croyants associés à la mouvance pentecôtiste/charismatique (Barett and Johnson, 2002). Mais avant d'aborder les différentes modalités d'appropriation et de recomposition du Réveil, un bref retour sur l'historique de cette expression protestante s'impose.

TROISIEME PARTIE

Vers une nouvelle confession religieuse : Pluralité, fragmentation et combat spirituel

1. Un peu d'histoire…

> *« Une expression religieuse qui, en fonction des moyens de communication avec le divin qu'elle privilégie (hymnes, parlers en langues, rêves, formes spontanées de cultes) s'avère particulièrement apte à se couler dans des cultures et des langues très diverses permettant à des individus d'être pleinement eux-mêmes tout en étant pentecôtistes.»* (Willaime, 1999 :15).

1.1. Des origines plurielles du pentecôtisme

Bien que la naissance du pentecôtisme soit encore l'objet de controverses, deux foyers sont communément admis et hautement significatifs de l'extrême plasticité de ce courant du protestantisme et de cette forme religieuse.

Premièrement, celui de la communauté « blanche » dans l'école biblique de Béthel de Topeka (Kansas) dirigée par le pasteur méthodiste Charles F. Parnham. C'est en janvier 1901, une jeune étudiante en théologie, Agnès N. Ozman, baptisée de l'Esprit, se met à parler en langues. Le pasteur Parnham commence alors à élaborer et à enseigner une doctrine différente, en considérant que le baptême de l'Esprit Saint constitue une nouvelle naissance, laquelle doit s'accompagner de signes physiques comme le parler en langues, mentionné dans la Bible (Actes, 2: 4). Ses enseignements sont suivis par un prédicateur baptiste d'origine méthodiste et noir, William J. Seymour qui sera à l'origine du deuxième grand foyer de diffusion du réveil, connu sous le nom d'*Azusa Street* (1906). Dans le contexte de la ségrégation, Seymour n'est pas autorisé à prendre place auprès des autres élèves, d'autant que Parnham ne cache pas ses accointances avec le Ku Klux Klan. Cependant, grâce à un « arrangement » au sujet de la porte et de son entrebâillement, il peut suivre le cours depuis l'extérieur et saisir l'essentiel de la doctrine de l'Esprit (Fath, 2001). En 1906, il est invité à prêcher dans une *Black Holiness Church à* Los Angeles. Bien que son « serment en langues » soit irrecevable pour ses hôtes, certains membres le suivent et se réunissent chez lui où certains participants font l'expérience de l'Esprit, tombant inconscients, parlant en langues.

> «For three days and nights the house was filled with people praying and rejoicing continuously and loudly. Whites soon joined this group and the house became too small. They moved into an old storage shed in Azusa Street (a former building of the African Methodist Episcopal

> Church) where the Apostolic Faith Mission was born » (Faupel 1996, cité par Anderson, 1997)

Le Réveil d'*Azusa Street Mission* connaîtra une très grande expansion notamment dans le sud, la *Bible Belt* (Fath, 2004a). Par ailleurs, parmi les signes précurseurs de la venue du courant pentecôtiste à la fin du XIX^{ème}, il y a celui de deux Pasteurs noirs, C.H. Mason (1866-1961) et C.P. Jones (1865-1949) qui avaient fondé en 1897 *The Church of God in Christ* à Memphis (Tennessee). Pur produit des *blacks churches* du sud, souligne Sébastien Fath (2004a : 72-75), la *Church of God in Christ* qui deviendra *« la plus importante dénomination pentecôtiste noire d'Amérique du nord »* (Fath, 2001 : 374), insiste sur l'expérience « postconversionnelle » de la grâce sanctifiante. L'un des deux pasteurs, Mason en se rendant à *Azusa Street mission* où il fait à son tour l'expérience du Saint Esprit et parle en langues, a la confirmation de son intuition pentecôtiste que rejette son collègue, Jones. Leur mouvement se scinde alors en deux courants *« l'un très pentecôtisant, l'autre modérément charismatique »* sous la dénomination de *Church of Christ* (Fath, 2001 :74).

En 1911, une rencontre a lieu à Slocomb en Alabama, elle réunit les représentants de divers mouvements de réveil, issus de milieux blancs. Ils décident de former *« l'Eglise de Dieu en Christ »*, laquelle fusionnera ensuite avec le mouvement de la foi apostolique. Si les *leaders* appartiennent majoritairement aux milieux blancs, de classe moyenne, les fidèles eux, sont globalement issus des milieux noirs et défavorisés (Laurent, 2003). Pour ces derniers, l'effusion de l'Esprit tend à être interprétée comme un signe du retour imminent de Jésus, raison pour laquelle le pentecôtisme est, en particulier à ses débuts, perçu comme la « religion des déshérités » (Anderson, 1979). Convivialité fervente, guérison et oralité, le pentecôtisme peut déjà relever d'une *« expression religieuse de type refuge fort appréciée des Noirs de la Bible Belt»* (Fath, *ibid.* : 75). Plus que cela si l'on considère la dimension interraciale suscitée par l'expérience partagée et porteuse d'espoir, qu'Harvey Cox a résumé ainsi : *« Dieu allait, dans cette Amérique ségrégative, rassembler un peuple nouveau, ouvert à tous, sans distinction de race, pour glorifier son Nom et sauver la nation de Jim*

Crow[245] *condamnée pour son péché* » (1995 :59). Espoir largement partagé par le théologien qui localise la naissance du pentecôtisme dans l'intégration des *« pratiques religieuses essentiellement africaines et afro-américaines »* au *« christianisme des Blancs pauvres du sud des Etats-Unis, issus de confessions wesleyennes »* (*ibid.* : 142).

Cependant, au courant fondamentaliste ouvertement hostile au pentecôtisme, cette *« dernière vomissure de Satan »*[246] s'ajoute la pression des prédicateurs blancs racistes, à l'instar de Parnham qui réprime toute velléité de mixité raciale. La façon dont il commente sa visite de l'assemblée mixte d'*Azusa Street Mission,* est à cet égard éloquente ; et essentiellement l'occasion d'expression de fantasmes relatifs à la sexualité débridée des Noirs, thème récurrent de la ségrégation[247].

> « On pouvait souvent voir une femme blanche, qui pouvait être riche et cultivée, se jeter dans les bras d'un « nègre » et se coller à lui tout en frissonnant et en s'agitant dans une simulation monstrueuse des manifestations de la Pentecôte. Horrible et épouvantable honte ! » (Cité par Cox, ibid. : 62).

On comprend que la séparation entre Blancs et Noirs soit rapidement redevenue la norme, notamment dans la *Bible Belt*. Il fallut d'ailleurs attendre 1965 pour que soient nommés des pasteurs noirs dans les Assemblées de Dieu (USA) fondées en 1914 (Corten, 2003b). Bien que le pentecôtisme se développe dans des milieux socialement fort différenciés, une commune transformation du rapport au monde est repérable chez ces chrétiens qui expérimentent la présence de Dieu sans médiation, à travers la descente de l'Esprit saint. Dans son étude pionnière, le théologien suisse Hollenweger (1972 : 25) rappelle qu'à l'origine, les pentecôtistes ont distingué trois étapes dans la voie du salut : la conversion (ou régénération), la sanctification ou seconde bénédiction et le baptême dans l'Esprit, attesté par le parler en langues (troisième bénédiction). Ce qui n'est pas sans continuité avec le mouvement même de la sanctification (*Holiness Movement*)

[245] Les lois Jim Crow désignent toute une série d'arrêtés et de règlements promulgués dans les municipalités ou les états du sud des États-Unis d'Amérique entre 1876 et 1965. Ces lois distinguaient les citoyens selon leur appartenance « raciale » et, tout en admettant leur égalité de droit, imposèrent une ségrégation dans tous les lieux et services publics. Les plus importantes introduisaient la ségrégation dans les écoles et dans la plupart des services publics.
[246] Selon une formulation de G. Campbell Morgan cité par Cox (1995 : 75)
[247] Cf. par exemple Angela Davis., *Women, Race and Class* (1981).

marqué par des prédicateurs revivalistes comme Charles G Finney (1792-1875) et Dwight L. Moody (1837-1899). Egalement avec l'organisation des *camp meeting* où sur plusieurs jours, des foules de chrétiens, méthodistes, ont pu exprimer et nourrir, leur ferveur religieuse. Enfin, dans la lignée du théologien méthodiste John Wesley (1837-1791)[248], les pentecôtistes doivent mener une vie exemplaire, pleinement transformée par la foi (Willaime, *ibid.* : 7).

A la question de savoir si l'origine du pentecôtisme est africaine ou méthodiste, les auteurs divergent. Ainsi Hollenweger (1986: 5-6) estime que les traits principaux du pentecôtisme traduisent une « spiritualité afro-américaine » : liturgie orale, théologie narrative, témoignage, engagement de toute la communauté dans le culte et les activités religieuses, guérison par la prière qui engage tout le corps etc. Cependant David Martin (1990, cité par Corten, 1994 : 54) relève la ressemblance des cultes pentecôtistes et méthodistes. Description à l'appui, il relate un culte de 1835 où, durant 4 heures, on pouvait voir les gens tomber au sol, se mettre à plat ventre, se lever brusquement, chanter de façon sonore et crier. Dans cette perspective, il apparaît vain de penser l'origine du pentecôtisme en dehors de sa pluralité : religieuse, sociale et culturelle, d'autant que ce courant apparaît d'emblée comme un mouvement transnational (Corten, 1999). Par ailleurs, en 1904-1905 se produit aussi un réveil au Pays de Galles, duquel sortira l'*Apostolic Church*, qui jouera un rôle missionnaire important dans la diffusion du pentecôtisme en Afrique (Mayrargue, 2002). En 1910, le pentecôtisme pénètre simultanément en Afrique du sud et au Brésil, au Chili dès 1909 (Bastian, 1994), puis il se diffuse à l'intérieur des deux continents. D'après Harvey Cox, des influences pentecôtistes sont déjà perceptibles en Afrique à partir de 1907-1908.

Au niveau de l'organisation entre elles des Eglises, la rencontre, organisée à *Opera House*, à *Hot Springs* (Arkansas, 1914) et réunissant 300 délégués, est à l'origine de *l'Eglise des Assemblées de Dieu*, dénomination qui rappelle le

[248] Contrairement à la conception calviniste du salut (comme un état dont on cherche la confirmation par des signes), le salut chez Wesley est un processus. C'est pourquoi il parle de *justification* à l'instar de la conviction d'être racheté et du sentiment du repentir qui conduisent à la conversion. Ainsi que de *sanctification* qui renvoie au processus du Salut et aux manifestations de l'Esprit Saint. Wesley insiste en ce sens, sur l'immédiateté du Salut opérée par l'Esprit Saint. Par ailleurs il considère la religion avant tout comme l'expérience d'une rencontre avec Dieu. Wesley parle à cet égard, de la *« religion du cœur »* qui n'est rien d'autre que *« justice et paix et joie dans l'Esprit Saint »* (Corte, ibid. : 56).

caractère pluriel du mouvement (Laurent, 2003). Durant ce conseil général, cinq grands points sont développés et débattus : la doctrine, la préservation des acquis du mouvement, l'encadrement des Eglises et des fidèles, l'enseignement de la Bible et la formation et enfin l'organisation des missions à l'étranger (Laurent, 2003). Selon le commandement de Dieu *« allez, dans toutes les nations prêcher la bonne nouvelle »*, les Assemblées de Dieu se donnent pour objectif de proclamer la parole du Christ, de convertir en révélant et en démontrant la toute puissance de l'Esprit Saint et, bien sûr, d'implanter de nouvelles Eglises[249]. Ce qui suppose de former des communautés et de favoriser leur indépendance et « indigénisation », en ordonnant des Pasteurs (Laurent, 2003).

1.2. Missionnaires pentecôtistes au Congo

L'implantation pentecôtiste au Congo est relativement absente des études traitant du protestantisme congolais (Kabongo-Mbaya, *ibid.*), de l'émergence du Réveil (Nomanyath Mwan-a-Mongo, 2005) ou encore des Eglises de guérison (Devisch, 1996 ; 2000). Anderson mentionne toutefois que la pénétration du pentecôtisme s'est opérée de différentes manières (Anderson, 2004).

En 1914, le missionnaire britannique Fred Johnstone est envoyé par la *Pentecostal Missonary Union* (PMU[250]) pour travailler avec la *Congo Inland Mission* à Djoko Punda au Kasai parmi les Balubas. En même temps, George Bowie et trois autres Américains de la Mission de Pentecôte arrivent des colonies britanniques par l'est pour établir une mission au Congo[251], mais n'en ont pas le temps. Enfin, en 1915, William F.P. Burton (1886-1971) après avoir passé une année en Afrique du Sud et au Lesotho (1914) rejoint James Salter avec qui, il va développer un important travail missionnaire. Burton a reçu un appel quand il avait six ans. Un ancien esclave devenu évangéliste, T.L. Johnson, avait prié lui, pour qu'il soit envoyé en Afrique (Anderson, 2007). En 1910, il devenait

[249] Certains Pentecôtistes américains sont allés plus loin en affirmant que les « langues » avaient été données pour que les missionnaires soient capables de parler les langues autochtones sans les apprendre, afin d'accélérer la tâche de l'évangélisation du monde.
[250] Fondée en 1909 par Boddy et Polhill, par ailleurs hostiles à l'implantation de dénominations pentecôtistes autres sur les territoires britanniques.
[251] *« One turned back, two contracted malaria, and one, Richardson, died in Rwanda. But Bowie and Ulyate walked a thousand miles to the Congo river, went south by riverboat and secured a site for a station from the local chief before they returned to South Africa, where Ulyate soon died »* (cite par Anderson, 1997)

pentecôtiste et se formait auprès de Thomas Myerscough (le fondateur de *Preston Pentecostal Church*) au sein de la PMU, à Preston. Mais sa façon de voir n'est pas la même que la PMU et entraîne un conflit qui ne se résout qu'avec son départ de l'institution. Toutefois, Myerscough continue de le « supporter » jusqu'à sa mort en 1932 (Anderson, *ibid.*).

Ainsi, en 1915 avec Salter, Burton commence l'évangélisation des Congolais en pays Luba. Ils sont rejoints par deux missionnaires George Armstrong et Joseph Blakeney (Anderson, *ibid.*). Mais le premier décède quelques mois après, tandis que le second retourne en Afrique du Sud. Fin 1915, ils sont cette fois rejoints par deux missionnaires américaines. La première mission est implantée à Mwanza Kasingu, une seconde au sud de Mwanza en 1917. La même année Burton ouvre une école, en réaction à l'hostilité de l'Eglise catholique (Anderson, *ibid.*). En outre, en 1922, on compte 15 missionnaires blancs et entre 30 et 40 évangélistes autochtones, car après quelques mois à Mwanza, Burton a été rejoint par un groupe de 14 esclaves émancipés, des Bekalebwe venus d'Angola et dont Shalumbo Kisoka est le *leader*. Ils se sont convertis en Angola et reviennent à présent sur leurs terres pour prêcher l'Evangile. Leur engagement, en particulier celui de Shalumbo impressionne fortement Burton. Il écrit son premier livre sur lui, et sur les réveils que son évangélisation suscite .Bien que,

> « Shalumbo and the other evangelists from Angola only received Spirit baptism after the 'Luban Pentecost' at Mwanza in 1920 and had been resistant to this teaching at first » (Moorhead, cité par Anderson, 2007).

De même que les autochtones ont été la clé de ces succès missionnaires, Burton impose l'apprentissage de la langue locale aux missionnaires. En 1920, il aura traduit 15.000 mots de vocabulaire tshiluba et en 1928, il décide que les missionnaires incapables de prêcher dans le langage autochtone après six mois, seront renvoyés chez eux ! Toujours dans cette logique, les stations seront au fil du temps déléguées aux évangélistes congolais, comme le précise le *Central Azusa Missions*[252] :

[252] http://www.camafrica.org/home.htm

> « In 1920 there were 25 local workers. By 1930 the figure had increased to 216, to 578 in 1940, and to 794 in 1950. In 1960 there were 955 full time evangelists and pastors working in approximately the same number of churches. Records showed that in 1960 there were more than 40,000 registered believers, that is men and women who had turned from their spirit worship and put their trust in the gospel as brought to them by the missionaries. It is estimated that the population of the Baluba tribe was at that time about one million people. The majority of the converts were Lubans, although some belonged to the Basongi and Bekalebwe tribes to the north of the Baluba area. »

Parallèlement, Salter qui est rentré en Angleterre pour se soigner (1919) a entrepris de sensibiliser les milieux pentecôtistes anglais (Mountford, 2000). Saisissant l'occasion des conventions pentecôtistes qui se multiplient depuis la Première Guerre mondiale, il récolte des fonds et recrute d'autres missionnaires, dont le nombre ne cessera de s'accroître au cours des années suivantes. Son travail de sensibilisation est tel, qu'en 1919, lors de la convention de *Kingsway Hall*, est fondée la *Congo Evangelical Mission* (CEM)[253]. Un Conseil représentatif est aussi mis sur pied, chargé de promouvoir la mission de la CEM en Grande Bretagne. En 1924 sont créées les *Assemblies of God* rassemblant les différents mouvements de Grande Bretagne et d'Irlande, soit 74 assemblées auxquelles est associée la PMU, la première et seule organisation au sein du Mouvement de Pentecôte[254]. La CEM par contre,a décidé de rester indépendante tout en maintenant des liens étroits avec les *Assemblies of God*. L'actuelle « Communauté pentecôtiste du Congo » de l'ECC, est la résultante de cette branche pentecôtiste, qui a, par la suite, donné lieu à plusieurs scissions, notamment dans les années 80.

Toujours à l'est du Congo belge, mais à Bukavu, des jeune missionnaires suédois, David and Svea Flood (ainsi que leur fils de deux ans) et Joel and Bertha Erickson, membres de la *Philadelphia Pentecostal Church*, arrivent en 1921. Ils

[253] L'impact de son témoignage souligne le rôle important qu'ont eu les missions (dans les îles britanniques et au Congo principalement) dans le développement et l'organisation des Eglises pentecôtistes en Angleterre, cf. « Le (1907-1930), en particulier celui des Assemblées de Dieu », Robert Mountford in « Torch Pass 2000 », *British Assemblies of God World Ministies*, 2000.
[254] D'autres structures se sont également constituées, notamment l' « Eglise Apostolique du Pays de Galles », issue d'une division de l' « Eglise de la Foi Apostolique », de Bournemouth (1916). Sous la direction de Daniel Powell Williams, le nouveau mouvementest créé officiellement à Pâques 1922, à Bradford, lorsque ce dernier commença à s'engager officiellement pour les missions outre mer. Egalement, le Groupe Évangélique Elim, créé en Irlande (janvier 1915), issu du ministère de George Jeffreys, l'« Elim Foursquare Gospel Alliance » (1929). Les campagnes d'évangélisation sont surtout menées dans les Iles Britanniques, cependant, l'un des missionnaires Cyril Taylor en sort en 1920 pour aller travailler au Congo Belge avec la CEM. Un Conseil Missionnaire est créé en 1929.

répondent à « l'appel de Dieu », d'aller évangéliser l'Afrique. Cependant, lorsqu'ils tentent d'aller au-delà de la mission, les autochtones ne les autorisent pas à s'implanter au milieu d'eux. Et ils doivent se résoudre, après plusieurs tentatives infructueuses, à vivre à l'écart des autochtones et plus particulièrement du village N'dolera d'où le chef les a chassés. Une seule personne est convertie (par Svea Flood) : le jeune homme qui leur livre les œufs et le poulet, deux fois par semaine. Après six mois, Joël et Bertha Erickson décident de retourner à la mission, ce que n'a pu faire le second couple en raison de l'état de santé de Svea Flood, atteinte de malaria et enceinte. A la naissance de l'enfant, la jeune missionnaire décède, elle a 27 ans. Son époux, David Flood, découragé et désabusé, rentre définitivement en Suède avec son fils, laissant au couple Erickson[255], le soin du nouveau-né. L'oeuvre va toutefois être reprise par le jeune converti qui devient un véritable « gagneur d'âmes ». Quelques années plus tard, il est le responsable d'une grande communauté pentecôtiste, aujourd'hui membre de l'ECC[256].

On relève enfin la présence de missionnaires américains qui sont partis d'Isiro pour évangéliser la région jusque Léopoldville, mais dont je n'ai trouvé aucune trace, hormis la mention faite par Anderson (2004 : 110). On pourrait aussi, en dernier lieu, mentionner les répercussions qu'aurait pu avoir le réveil est-

[255] Lesquels décédent peu de temps après, on parle d'empoisonnement à l'initiative du chef de village et c'est un autre couple américain, Arthur and Anna Berg, qui a eu la charge de l'enfant, Aggie.

[256] L'histoire des missionnaires Flood a été reprise par David Wilkerson (1998), le Pasteur fondateur *de Times Square Church in New York City*, également par le Pasteur Jim Cymbala de l'Eglise *« the Brooklyn Tabernacle »*, dans « Fresh Power ». Non sans romance, ils font le récit la suite de l'histoire Les versions se recoupent. Le nouveau- né laissé au Congo, Aggie, épouse lorsqu'elle devient adulte, Dewey Hurst, lequel devient plus tard, Président du *Northwest Bible College of the Assemblies of God school*, Minneapolis. C'est dans ce cadre qu'elle retrouve son père, qui vivait aux Etats-Unis. Celui-ci s'est lancé dans les affaires et s'est remarié avec la petite sœur de Svea, qui ne manifeste aucun attachement aux « affaires de Dieu ». David Svea lui-même refuse désormais que l'on mentionne le nom de Dieu en sa présence. Lorsque sa fille le retrouve, il a 73 ans, est devenu alcoolique (et haï par ses enfants). Il lui demanda pardon pour l'avoir abandonné et témoigne toute la colère qu'il a contre Dieu qui a ruiné leur vie. C'est alors qu'elle lui témoigne de l'œuvre immense qu'ils ont laissé derrière lui. « 110.000 Chrétiens, 32 missions, de nombreuses écoles bibliques et centres de soins ». Elle venait d'entendre prêcher à Londres le « superintendant » de l'Eglise du Christ au Zaïre qui n'était autre que le jeune homme autrefois converti par Svea Food. David Wilkerson écrit *"After crossing the Atlantic, the couple spent a day's layover in London. They decided to take a walk, so they strolled by the Royal Albert Hall. To their joy, a Pentecostal Assemblies of God missions convention was being held. They went inside, where they heard a black preacher testifying of the great works God was doing in Zaire - the Belgian Congo*". La date de cette rencontre n'est pas spécifiée, toutefois, l'auteur évoquant l'ECZ, elle ne peut avoir eu lieu qu'après 1974.

africain à l'est du Congo. Parti du Rwanda en 1930, ce réveil s'est essaimé vers l'est, notamment au Kenya et en Ouganda (Corten, 2003a ; Droz, 2000). Je n'ai cependant pas trouvé d'éléments me permettant de confirmer ou plus exactement d'investiguer l'hypothèse d'une diffusion vers l'ouest de ce Réveil.

Ces différentes formes de pénétration du pentecôtisme rendent intelligibles des initiatives missionnaires non centralisées et qui s'inscrivent, au niveau international, dans la dynamique de multiplication des foyers d'émergence de cette nouvelle confession, en cours d'établissement. Le renouveau pentecôtiste qui s'opère un demi-siècle plus tard reprend avec d'autant plus de force cette logique missionnaire qu'elle participe d'un important mouvement d'appropriation du christianisme. Enfin, la très forte proportion de Balubas et de Bacongos, repérable chez les responsables religieux peut, en regard de l'histoire, être restituée avec l'antériorité du pentecôtisme dans le Kasaï et le Katanga, d'une part, et avec la longue tradition de réveils dans le Bas-Congo, d'autre part.

1.3. Classifier, catégoriser, restituer les pentecôtismes autochtones

Depuis les années 1990, une littérature incroyablement prolifique s'est développée soulignant l'extraordinaire capacité d'adaptation du mouvement pentecôtiste, lequel a durablement transformé le paysage religieux d'un certain nombre de pays africains et latino-américains. Dans le contexte africain, ce renouveau se manifeste par une imbrication forte avec les croyances en la sorcellerie et plus globalement avec le monde de l'invisible et des esprits[257]. Outre qu'elle redéfinit les frontières dénominationnelles du pentecôtisme, cette forme d'appropriation interroge les catégories susceptibles d'appréhender une même expression religieuse à partir de différents lieux d'implantation et référentiels culturels. Le récit du Pasteur Auguste, à partir duquel j'ai introduit mon objet (cf. *infra*), récapitule de façon emblématique l'*« opposition dialectique entre bible et sorcellerie »* (Corten et Mary, 2000) qui préside à ces « nouveaux pentecôtismes ». Toutefois, avant d'entrer dans le détail de ce récit qui nous permettra d'interroger les pratiques de délivrance des Eglises de Kinshasa et leur recomposition avec la migration, je voudrais m'attarder sur la question des

[257] Imbrications que l'on retrouve dans d'autres contextes, latino-américain, comme au Brésil (Corten, 1995) et asiatiques, comme en Corée (Luca, 1999)

catégorisations. J'y reviendrai au fur et à mesure de la restitution de mes données empiriques, cependant un minimum de cadrage théorique s'impose pour contextualiser notre objet dans un champ déjà amplement défriché. La question des délimitations confessionnelles de ces Eglises qui se développent majoritairement en dehors de toute affiliation confessionnelle est parfois floue, à commencer avec le, ou plutôt avec les courants évangéliques.

Brièvement, on entend donc par « évangélique », les Eglises qui, quelles que soient leurs origines, insistent sur la « seconde naissance », (« *born again* »). C'est l'idée selon laquelle « on ne naît pas chrétien, on le devient ». La conversion s'opère par un baptême, qui se fait par immersion et est réservé aux seuls adultes. Les témoignages et activités d'évangélisation occupent une place centrale et se traduisent par un investissement de l'espace public et un recours aux moyens de communication modernes, significatifs (Gutwirth, 1998). Mais c'est aussi une lecture littérale de la Bible qui est revendiquée (Fath, 2003). On retrouve enfin le caractère professant de la communauté, tout comme chez les pentecôtistes. Chez ces derniers par contre, c'est la référence à l'Esprit Saint qui constitue la pierre angulaire de l'activité religieuse, en regard des dons délivrés aux apôtres réunis à Jérusalem lors de la Pentecôte.

> « Ils furent tous remplis du Saint-Esprit, et se mirent à parler en langues, selon que l'Esprit leur donnait à s'exprimer » (Actes des Apôtres 2: 4).

C'est la « descente de l'Esprit », appelée «baptême» ou « effusion» de l'Esprit, et qui offre à chacun la possibilité d'expérimenter des dons charismatiques : la glossolalie ou parler en langues, les prophéties, la guérison miraculeuse des maladies. Les pentecôtistes revendiquent le Salut par la foi (et la sanctification comme expérience spirituelle qui suit la conversion), et le retour prochain de Jésus-Christ (que l'on retrouve aussi chez les évangéliques). Doctrine que récapitule la fameuse formule « Jésus sauve, Jésus guérit (Jésus baptise), Jésus revient ». Cependant comme le souligne Hollenweger (1998), de plus en plus la notion de dons prévaut sur celle du « parler en langues » qui a défini le pentecôtisme historique et américain :

> «Though Americans tend to focus on the gift of tongues, overall Pentecostals emphasize that God has given several gifts-not just

> speaking in tongues but also healing and the so-called rational gifts like organization or building a school. Diverse gifts to diverse people. It's not a strictly theological definition but a phenomenological one. »

Ce qui conduit certains auteurs et acteurs à privilégier l'appellation du mouvement charismatique. Par ailleurs, dans la pratique, la distinction entre Eglise évangélique et pentecôtiste est d'autant plus délicate que le terme « *évangélique* » est souvent mobilisé par les acteurs pour qualifier l'ensemble de ces courants chrétiens (Mayrargue, 2002) et, ou les Eglises prônant le renouveau en Christ. Enfin, si le pentecôtisme, protestantisme émotionnel, est une mouvance du protestantisme évangélique, l'inverse n'est pas vrai. Le souci de la rectitude doctrinale de ces derniers pouvant être à l'origine de critiques acerbes à l'égard des manifestations « d'émotivité » du pentecôtisme (Willaime, *ibid.* : 10).

Se pose à présent la question des dénominations internes au pentecôtisme. En effet, si au Ghana, le terme *charismatic* sert à désigner les récentes Eglises pentecôtistes (Gifford, 1994), au Nigeria, ce terme est réservé au renouveau catholique et *pentecostal* aux pentecôtismes (Corten et Mary, *ibid.*). De plus, la différenciation croissante des formes pentecôtistes a conduit de nombreux auteurs à recourir au terme de « néo-pentecôtisme » : terme qui sous-entend l'idée d'une *« différence de catégorie »* (Corten, 1999b). Cette catégorisation ne va toutefois pas sans poser quelques problèmes pratiques, en raison des usages différenciés dont ce terme fait l'objet et des brouillages catégoriels que les itinéraires des convertis et des Pasteurs amènent à visibilité[258]. Mais commençons par l'historicité de ce terme que retrace Corten (1999b).

A partir de 1959, le « néo-pentecôtisme » désigne le mouvement pentecôtiste qui se développe dans les Eglises historiques : protestantes, puis (à partir de 1967), catholiques[259]. Il sert plus tard à désigner l'essor du pentecôtisme dans les classes moyennes associées au télévangélisme américain, avant

[258] Et *a fortiori* les stratégies d'implantation et de reconnaissance des Eglises en Europe.
[259]Aux environs de 1956, en Amérique et en Europe, les grandes confessions protestantes connaissent plusieurs Réveils. On autorise désormais dans quelques-unes de ces Eglises, l'existence de groupes de prière charismatiques ou pentecôtistes. Ce mouvement pénètre l'Eglise Catholique en 1967 par un petit groupe d'étudiants et de professeurs de l'université de Duquesne à Pittsburgh. Ces derniers, pentecôtistes protestants leur imposent les mains et ils reçoivent le baptême du Saint-Esprit. Ces courants sont aujourd'hui appelés rénovées (chez les protestants) et de renouveau charismatique (chez les catholiques). Evolution terminologique qui renvoie à un processus d'institutionnalisation du « renouveau » mais aussi selon Willaime (ibid.) à une volonté de démarcation des appareils ecclésiaux ne contrôlant pas cette effervescence pentecôtiste.

d'émerger sur la scène africaine. D'abord en opposition aux cultes des Eglises indépendantes, centrés sur les dons de l'Esprit mais « syncrétiques ». Puis, en référence au courant pentecôtiste qui se développe à l'appui de réseaux transnationaux, associés, ou supposés l'être, à la nouvelle droite religieuse américaine[260]. Enfin, c'est l'accent porté sur la guérison, le combat avec les esprits et les pratiques de délivrance, qui apparaît en rupture avec le pentecôtisme « classique » et justifie le suffixe « néo » (Meyer, 1992, 1995 ; Marshall-Fratani, 1993, Van Dijk, 1997).

En Amérique latine, le terme apparaît plus tardivement, à partir de 1990. Il correspond dans un premiers temps à ce que José Bittencourt a nommé le « pentecôtisme autonome », en référence à l'origine nationale des *leaders* et de l'indépendance prise avec la mouvance évangélique (cité par Corten, 1999b). Pour d'autres auteurs, toujours à partir de la situation brésilienne, le néo-pentecôtisme articule: milieux pauvres, *leaders* forts, guérison divine, émotion et recours aux médias. C'est aussi l'importance accordée à la guerre contre le diable et les entités des religions afro-brésiliennes associée à la théologie de la prospérité et à la libéralisation des *« us et coutumes extérieurs de sainteté »*, qui apparaît comme un agencement caractéristique du « néo-pentecôtisme ». Du reste, sur les deux continents, les termes « pentecôtisme » et « néo-pentecôtisme » sont utilisés simultanément par de nombreux auteurs. Autrement dit, bien que cette recension ne prétende restituer toutes les modalités du recours à l'étiquette « néo-pentecôtiste », l'absence de consensus fédérateur autour de l'usage de ce suffixe apparaît clairement. Au point que l'on peut se demander s'il est réellement pertinent de chercher à fixer ces différentes expressions du pentecôtisme, plutôt

[260] « *Jusqu'à la fin des années 1980, une seule explication circule sur cette explosion de ce que, dans les milieux catholiques, on appelle résolument des « sectes ». On fait référence au « rapport Rockefeller de 1969 » ainsi qu'au « document de Santa Fe », plate-forme idéologique du Président américain Ronald Reagan en 1980. Il y est question du danger d'infiltration marxiste dans l'Eglise catholique et des dangers de la théologie de la libération. D'ailleurs, la hiérarchie catholique s'inquiète également. Dès 1969, avec l'appui discret de la CIA, l'université de Louvain ne tente-t-elle pas de fonder un centre d'éthique chrétienne du développement pour mieux contrôler ces théologiens latino-américains en partie formés par elle ? En tout état de cause, et pour contrebalancer sur le terrain l'influence de la théologie de la libération, la stratégie suggérée dans ces rapports consiste surtout à appuyer les Eglises évangéliques qui commencent à se multiplier. Il y a donc bien un élément de réalité dans la vision tenace selon laquelle les Eglises pentecôtistes constituent le « bras spirituel » de l'impérialisme américain. En 1990, deux livres retentissants - l'un d'un Américain à l'esprit critique, David Stoll, l'autre d'un sociologue britannique des religions renommé, David Martin mettent un coup d'arrêt à ces simplifications »* (Corten, 2001).

que d'en délimiter les contours. Pour Jean-Paul Willaime, la réponse est clairement non, à l'échelle de l'histoire et du champ très diversifié des protestantismes, mais aussi du pentecôtisme qui, dès ses origines est *« un phénomène polycentrique et pluriel qui a eu différents foyers d'émergence et de diffusion »* (*ibid.* : 9). Rappelons que les seules dénominations pentecôtistes sont estimées au nombre de 11.000 et à 3.000, le nombre de dénominations charismatiques indépendantes (Barrett et Johnson, 2003).

Certains auteurs, à l'instigation de Paul Freston (1994) préfèrent parler de « vagues » pentecôtistes[261]. Outre qu'elle souligne la capacité d'adaptation du pentecôtisme, cette conceptualisation permet de rendre compte de façon dynamique des transformations à l'œuvre. Le degré d'institutionnalisation de l'Eglise apparaît alors comme un indicateur pertinent pour restituer les formes réputées nouvelles, mais aussi pour prendre en compte le fait que ces dernières influencent les Eglises établies. Corten (1999b) montre par exemple, que la « guérison divine » associée à la deuxième vague, selon la classification de Freston, est aujourd'hui intégrée dans toutes les Eglises pentecôtistes[262].

Dans la situation congolaise, on peut également situer la « première vague » avec l'arrivée des Assemblées De Dieu (ADD) en 1910 au Kasaï, au Katanga et au Kivu. Une seconde, à partir de la fin des années 1960- 70. Partant de Kinshasa, elle se caractérise par un renouveau que l'on peut globalement associer au renouveau charismatique et à la « guérison divine », avec une dynamique croissante d'implantation des Eglises au début des années 1980. La « troisième vague » par contre, qui correspond chez Freston au « télévangélisme » ou à « l'Eglise électronique », et dont les modes d'évangélisation reposent en grande partie sur le canal télévisuel (témoignages, commentaires, lectures de la bible, bénédictions, délivrances etc.), est ici beaucoup plus floue. Le courant de la prospérité s'est effectivement développé autour de pasteurs instituant de nouvelles figures de la réussite (Marshall-Fratani, 2001b) et dont les carrières sont en partie redevables de l'acquisition de médias télévisés (et des croisades et campagnes

[261] En l'occurrence, Freston identifie trois vagues : la première (1910) correspond à l'implantation des Assemblées de Dieu en milieu rural, la seconde (1950) à la guérison divine (urbanisation et société de masse) et la troisième (fin des années '70) au télévangélisme et à « l'Eglise électronique » (modernisation « forcée » du pays, l'effondrement du miracle économique).
[262] C'est également ce que relève Véronique Boyer (1996) dans la comparaison des Eglises dites « néo-pentecôtistes » et pentecôtistes classiques.

d'évangélisation). Si, au travers de ces chaînes religieuses, c'est une autre forme d'évangélisation qui se développe (avec en même temps un engagement dans la politique et une médiatisation des conflits entre religieux), force est de constater que ce sont majoritairement les rediffusions des activités de l'Eglise qui constituent ces programmes. Or, le fonctionnement de ces Eglises conserve les pratiques de la « seconde vague », à savoir : cultes, prédications, étude biblique, baptêmes, combat spirituel, délivrance etc. L'assouplissement de la rigueur morale caractéristique de la « troisième vague », selon la classification de Freston, est toutefois repérable, mais peut-être essentiellement à travers les itinéraires et personnalités des pasteurs[263].

Au regard de ces différents paramètres, il apparaît plus précis dans la situation congolaise de parler en termes de courants, dont on verra qu'ils sont eux-mêmes traversés par différentes dynamiques. Le pentecôtisme apparaissant, bel et bien, comme un champ religieux où les nouvelles dénominations ou formes ne remplacent pas les précédentes, mais viennent s'y ajouter (Corten, *ibid.*). Du reste, l'usage généralisé au niveau local de l'appellation « réveil » marginalise de façon absolue, dans le contexte congolais, la dénomination pentecôtiste et *a fortiori* néo-pentecôtiste. Cette catégorisation autochtone présente, en outre, l'intérêt d'inscrire l'avènement du nouveau courant chrétien dans une historicité nationale et religieuse, mais aussi dans une pluralité, laquelle s'exprime aujourd'hui dans la dénomination même de la confession (l'Eglise du Réveil au Congo ERC). Appellation qui réaffirme la rupture institutionnelle constitutive du moment fondateur de ce courant.

Cependant, le processus d'institutionnalisation de l'ERC est contemporain d'une dynamique continue de constitution de groupes et d'Eglises qu'elle doit intégrer (condition *sine qua non* de sa reconnaissance par l'Etat). Ce qui conduit la nouvelle confession à reproduire en son sein, la classique distinction opérée par Weber ou Troeltsch entre Eglise et secte[264], principalement avec les « ministères » ou les « Eglises indépendantes africaines ». Les Eglises de réveil leur reprochent toutefois un attachement aux pratiques traditionnelles ou fétichistes ou encore une

[263]Je me réfère ici aux grandes Eglises de réveil auxquelles sont associées des chaînes télévisées religieuses.
[264] Par ailleurs, nous verrons que d'autres plates-formes d'Eglises issues du Réveil existent ne souhaitant pas être associées à l'ERC pour diverses raisons, principalement les scandales associées aux Pasteurs principaux (argent, femmes, leadership) et aux engagements dans la vie politique.

prédominance des accusations de sorcellerie, dont les violences faites aux enfants dits sorciers, sous couvert de délivrance, sont la forme paroxystique (De Boeck, 2000).

Des pratiques de « diabolisation » au nom de « Jésus », se sont, en effet, multipliées au cours des années 1990. Pour certains auteurs, il s'agit d'un mouvement distinct du pentecôtisme (Meyer, 1998)[265], et pour d'autres, d'une variante de la lutte contre les sorciers menée par les pentecôtistes (Henry, 2008, Tonda, 2000). Cela étant dit, le fait que les Eglises établies soient d'une manière ou d'une autre mandatées par les autorités politiques pour réguler ces formes de « dérives », implique une dynamique d'autorégulation et d'interdépendance entre les parties de ce paysage religieux, aussi fragmenté soit-il, en RDC comme en Europe. En outre, dans le contexte migratoire, belge et français, on assiste à une forte confusion des désignations brouillant la distinction entre marginalité religieuse, dans des sociétés historiquement catholiques, et altérité culturelle. On a alors affaire avec une religiosité traversée par des dynamiques complexes qu'il apparaît très important de ne pas figer au risque de les réifier. D'autant plus que le mouvement du Réveil est somme toute récent, et le processus d'institutionnalisation des Eglises implantées à Kinshasa, Paris ou Bruxelles, en cours. Pour ces raisons, je privilégierai une restitution en termes de formes, d'expressions et de courants à la faveur des situations et trajectoires. Ceci étant posé, je vais maintenant revenir au discours de ce nouveau christianisme avec la prédication du pasteur Auguste dont nous pouvons à présent, aborder le contenu.

2. Guérison divine et délivrance

La prédication disait ceci :

> « Il y a une sœur, elle n'était pas chrétienne, elle était païenne, à l'époque. Ça s'est passé dans une de nos régions au Congo Kinshasa. La fille à l'époque avait trois, quatre ans. Sa grand-mère l'emmenait avec elle aux champs, mais cette grand- mère était une sorcière. A l'âge

[265] Je rappelle que pour Willaime (ibid.), c'est dans l'articulation de trois paramètres que le pentecôtisme se saisit : l'expérience émotionnelle de la présence divine et son efficacité, la référence privilégiée à la bible et la caractère professant du groupement religieux,

de trois ou quatre ans, sa grand-mère lui fit avaler un petit serpent (murmures dans l'assemblée). La fille grandissait, elle ne savait rien, mais elle était très belle, très, très, très belle. Après un moment, elle devait se marier. Quand elle devait se marier, la nuit de noces, le matin, elle était sortie pour donner la nouvelle que, son mari était mort (murmures dans l'assemblée). Après quelques temps, comme elle avait très honte, elle a quitté ce village, pour aller dans un autre village. Elle a rencontré un autre homme, elle s'est remariée. La nuit de noces, elle était sortie donner la même nouvelle : son mari était mort (murmures dans l'assemblée). Elle est partie dans un autre village. Gloire à Dieu, pour cette fois-ci, il y avait une Eglise évangélique au sein de ce village. Un frère en Christ, un homme chrétien lui avait demandé la main, la sœur avait accepté. Mais la nouvelle s'était déjà répandue, on a même dit au frère « Hé toi ! Tu acceptes cette sœur pour épouse, tu ne crois pas que tu cherches la mort dans ta vie ?» (murmures et affirmations dans l'assemblée). Le frère avait répondu « non, moi je suis convaincu par le Seigneur que, cette femme est la mienne, je vais la prendre. Tout s'est bien passé, la nuit de noces, le frère a dit à la sœur : « nous sommes des enfants de Dieu, nous sommes des chrétiens, je souhaiterais que, avant qu'on puisse s'accoupler, on prie notre Dieu, que Dieu soit avec nous, que la présence de Dieu soit avec nous ». Quand ils ont commencé à prier, quand le frère a commencé à prier, la sœur est tombée (murmures dans l'assemblée). Quand elle est tombée, une voix a commencé à parler en elle, « je suis sa grand-mère. Qu'y a-t-il entre toi et moi?». Le frère a continué à prier, c'est alors qu'il a vu un gros serpent qui sortait de la bouche de cette sœur (murmures et cris dans l'assemblée). C'est ce serpent qui tuait tous les hommes lors de la nuit de noces! Le frère a cherché un bâton et a tué le serpent. Et le matin, comme l'histoire était connue par tout le monde, les gens entendaient que (rire général)… Mais ce jour là, au lieu que la femme sorte, ils ont vu le frère sortir avec le serpent à la main. » (Prédication Pasteur Auguste, octobre 2003, Toulouse).

En s'ouvrant sur une malédiction dont l'origine est associée aux coutumes et à l'espace rural ou villageois, cette malédiction amène à visibilité un continuum village-sorcellerie-paganisme-ancêtres caractéristique de cette vague pentecôtiste (Laurent, 2003, Meyer, 1999, Tonda, 2002).

L'origine du malheur de la jeune femme est, ici, un serpent qui vit en elle et qui l'empêche de consommer ses mariages. Malgré sa très grande beauté, elle ne peut accéder au statut d'épouse et par extension à celui de mère, autrement dit, elle ne peut s'inscrire dans une logique de filiation par la concrétisation d'une alliance. La mort successive de ses époux, d'emblée attribuée par les villageois à un pouvoir maléfique est l'expression du « blocage », terme consacré de la *kindoki*, la sorcellerie. La sorcellerie renvoie à une multitude de réalités africaines, irréductibles à une seule définition où l'opposition entre *witchcraft* et *sorcery*

(Evans-Pritchard, 1972). Et dans la pensée pentecôtiste, la *kindoki* relève d'une puissance occulte, indissociable de la volonté de nuire de celui qui y a recours : par méchanceté, par jalousie ou par volonté de puissance. Dans ce récit, l'action sorcière aurait pu relever d'une transmission de pouvoir par la grand-mère à sa petite fille, si cette dernière avait retiré un quelconque bénéfice de ces « dons de sang » (la mort successive de ses différents époux), malgré son indexation sociale. Ce qui ne ressort pas, le seul indicateur étant, qu'en prenant possession de sa petite fille pour s'opposer à tout processus d'alliance, l'esprit de la grand-mère crée une rupture dans la lignée générationnelle. Par contre, cette « malédiction » n'est pas sans faire écho aux problèmes de « conception », et de « mariage » qui conduisent de façon significative les femmes à fréquenter les Eglises de réveil (après les médecins et les féticheurs).

La figure du serpent cristallisant ce « blocage » qui donne à voir le point de jonction entre deux univers religieux. Instrument, voire icône de la *kindoki*, il est aussi un symbole incontournable du péché dans la Bible. On retrouve là, le « paradigme de la guérison divine » décrit par Joseph Tonda, pour qualifier les pentecôtismes en Afrique centrale qui sont venus instituer *« de façon définitive et problématique l'opposition entre sorcellerie et christianisme objectivement complice des croyances autochtones à la sorcellerie »* (2000 : 51). Les témoignages de sorcellerie comme on le verra offrent une grande lisibilité de l'intégration des « dieux païens » à la cosmologie chrétienne dès lors qu'ils sont transformés en serviteurs de Satan, figure « en double » centrale dans le discours pentecôtiste (Mary, 1998). C'est en ce sens qu'Harvey Cox (1995) constate que les pentecôtistes tout en prêchant « contre le syncrétisme » sont « hautement syncrétistes ».

Si la notion théologique de syncrétisme est reprise en anthropologie (Mary, 2000a), elle est toutefois problématique et contestable, dans le cas des « nouvelles » Eglises d'obédience pentecôtistes, en ce qu'elle suppose l'existence d'un pentecôtisme ou d'un christianisme universel et des cultures particulières. En outre, lorsqu'on s'intéresse à l'évangélisation coloniale, qu'il est assez difficile de restituer autour d'une seule forme de christianisme, on est frappé, du moins dans le contexte congolais, par l'acharnement des missionnaires envers les croyances et coutumes locales (Devisch, 1996 ; 2000). Or, cette insistance à vouloir éradiquer

toute trace de « paganisme » est l'expression d'un combat qui, au nom de la civilisation, a localisé le diable et les démons en lieu et place des spiritualités ou religions locales[266]. Délimiter à présent ce qui relèverait des représentations et ce qui relèverait des croyances missionnaires, dans la façon dont la culture autre a été intégrée au discours chrétien, est délicat et, on le verra, serait important d'être investigué sous l'angle de l'imaginaire et de la cosmogonie chrétienne européenne.

Les travaux de Mary Douglas (1987) relatifs aux mouvements anti-sorciers menés par des prêtres, montrent, par exemple, comment le Dieu des Lele (Kasaï) fut progressivement inséré dans un syncrétisme catholique, sous la figure du diable. D'autre part, au Congo, comme dans d'autres contextes, c'est durant la période coloniale que sont apparus des cultes et Eglises autochtones, privilégiant la sorcellerie comme explication du malheur. Ce que reprend avec force l'évangélisation pentecôtiste, dont il importe de souligner qu'en Afrique comme en Amérique latine, elle se développe, ou plus exactement, explose dans des contextes de crises socioéconomiques, voire idéologiques, majeures. Or, si « Jésus est la solution » c'est avant tout parce que sa puissance est supérieure à toutes forces occultes : fétiches, esprits, démons ou diable. Ce qu'aborde la deuxième partie de ce récit.

Cette fois-ci, la jeune femme arrive dans un village où une Eglise évangélique est implantée. Ce qui sous-entend la présence de convertis, que la détermination du jeune époux, affranchi des craintes païennes, vient traduire. Résolu à prendre « possession » de son épouse devant Dieu, le chrétien investi du pouvoir de l'Esprit- Saint va engager un combat spirituel avec les esprits. Ce combat se manifeste, en premier lieu par un dialogue au cours duquel *« le Saint Esprit interroge les esprits »*, selon l'heureuse formulation de Massamba Ma Mpolo (2002).

« Traditionnellement », la *kindoki* relève de l'invisible et du non-dit ou de la rumeur mais certainement pas de la confrontation (Ashforth, 2000 ; de Rosny, 1981; Tonda, 2000 ; White, 2000). Or, par le seul fait de la prière qui sous-entend

[266] Ce qui n'a pas été le cas dans toutes les politiques missionnaires. Au Sénégal, par exemple, les croyances traditionnelles relevaient de stupides croyances et n'avaient donc pas ce statut d'objets maléfiques à combattre (Pezeril, 2008). Conception qui a cependant, aussi prévalu dans le contexte congolais.

l'évocation du « nom de Jésus », la jeune femme tombe, laissant la voie libre aux esprits qui ont pris « possession » d'elle, en l'occurrence l'esprit de la grand-mère, qui se manifeste et s'insurge. Au travers du bâton, l'affrontement spirituel qui préside à l'expulsion définitive du corps de la jeune femme, rappelle la matérialité des esprits et la dimension « physique » d'une lutte qui, loin d'être associée à toute pratique de délivrance, relève d'une pratique ordinaire pour un certain nombre d'Eglises de Kinshasa. Certains dispositifs de délivrance « travaillant » le corps possédé jusqu'à l'évanouissement en passant par des vomissements, des secouements, des cris de la part des intercesseurs dans l'oreille du, et le plus souvent, de la possédée. A l'instar des témoignages qui font partie intégrante des cultes et de l'évangélisation, l'époux rend publiques la puissance et la victoire du Dieu chrétien sur les génies païens et l'emprise des ancêtres. C'est ainsi qu'il offre au regard de la communauté, au lendemain de la nuit de noces, la vision de ce « gros » serpent mort. Le témoignage est une des pierres angulaires des Eglises de réveil. Non seulement, il participe de l'acte de foi et de la mission d'évangélisation des convertis mais le contenu même des témoignages énoncés depuis les années 1970 dans les Eglises de réveil alimente le discours chrétien et les modalités de ce combat spirituel. Le dévoilement de « l'autre monde » et des pratiques de sorcellerie n'est pas étranger aux accusations sorcières dont les Eglises de réveil sont devenues, depuis les années 1990, un espace significatif de production. Et dans un contexte plus global d'« l'inflation » des affaires de sorcellerie dans de nombreux pays africains (Gerschiere, 2000 ; Bernault et Tonda, 2000 ; Henry et Tall, 2008). Et si les pratiques « longues » de délivrance tendent à disparaître de l'espace-temps des cultes en Europe, l'enthousiasme vibrant et les cris de soulagement avec lesquels le public toulousain a acclamé le dénouement heureux du récit du pasteur Auguste, sont à la mesure de l'impact de ce récit de possession.

De par le contenu de cette prédication, et le lieu de son énonciation, cette situation d'évangélisation amène à visibilité un référentiel pluriterritorialisé, dont l'ailleurs et le passé sont constitutifs de la pastorale chrétienne. En effet, quarante années après l'avènement du Réveil en RDC et vingt-cinq années après la venue des premières Eglises congolaises en Europe, on peut aujourd'hui parler d'une recomposition significative des pratiques de délivrance. Et celles-ci rendent

intelligible un effacement des manifestations de transe et de possession dans l'espace-temps du culte localisé en Europe, concomitant du processus d'établissement des Eglises. Cependant, la conflictualité que le corps rend visible et public ne disparaît pas à proprement parler, c'est plutôt un déplacement qui s'opère et que traduit l'émergence d'une nouvelle catégorie d'esprits avec la migration. Pour le saisir, je partirai des pratiques de délivrance observables à Kinshasa et que l'on peut *grosso modo* classer en deux grands ensembles en fonction des techniques mobilisées qui aboutissent à l'expulsion « au nom de Jésus ! » des esprits, du corps du croyant. Ce sont premièrement des procédés qui, en créant une « ambiance », un « climat émotionnel » (Laurent, 2003), convoquent les démons agissant dans le corps et dans la vie du croyant, et les « chassent » sur le champ.

Ces pratiques sont observables dans l'espace-temps du culte, des campagnes d'évangélisation ou des veillées de prière. Deuxièmement, ce sont des techniques qui relèvent d'une dynamique de transformation de l'individu, dont l'acte physique de délivrance est l'étape ultime d'un processus qui repose sur une plus ou moins longue durée. Pour ce deuxième type de délivrance, j'ai procédé au recueil des données au moyen d'entretiens biographiques, auprès des fidèles, et « techniques » auprès des Pasteurs et intercesseurs. Enfin, quelques précisions sémantiques sont à apporter à la question des « transes » et « possessions », puisque la notion de « transe » peut qualifier, selon les auteurs, l'état de possession « démoniaque » comme l'état extatique. Cette confusion sémantique n'est pas sans rapport avec la proximité des esprits que le combat spirituel suscite ou encore avec le brouillage sémiologique opéré par certains « prophètes ». Ce qui me conduira à parler de transe de possession pour qualifier les manifestations corporelles que j'ai pu observer.

2.1. La délivrance publique et spectaculaire

2.1.1. Territoire religieux et brouillage des frontières

Plusieurs techniques permettent d'établir un environnement susceptible de provoquer ces manifestations, lesquelles interviennent toujours après un temps de louange et de prière. La louange inaugure la rencontre religieuse, le culte ou la campagne d'évangélisation. Il s'agit pour le chrétien de rendre grâce, de

témoigner son allégeance à Dieu auquel il doit la vie, la santé, tout ce qu'il a, mais aussi tous les malheurs dont Dieu l'a préservé. Prières, cantiques et chants religieux s'intercalent, ponctuent, rythment, relancent ces temps de louanges et d'adoration dont la puissance est à la mesure des « grandes choses » que Dieu va accomplir, mais aussi des manifestations à venir de l'Esprit Saint. Cette séquence du temps religieux est dirigée par des modérateurs ou prédicateurs auxquels revient la charge de faire « monter » le climat spirituel et émotionnel afin que « descende » l'Esprit Saint. C'est donc aussi le moment où les fidèles peuvent entrer en transe. Touchés par l'Esprit Saint, ils prophétiseront, parfois seront pris de tremblements. Possédés par les démons que « dérange » cette ambiance charismatique, leurs corps s'exprimeront aussi par des tremblements ou par des cris. Les modérateurs eux ne cessent d'annoncer l'extraordinaire à venir, ils le répètent, avec autorité, tandis que les chrétiens mêlent à l'adoration, la demande par la prière. On est alors dans une temporalité qui rompt totalement avec celle du quotidien, cédant le pas à une temporalité rituelle, sacrée.

Kinshasa, décembre 2007. Dans un stade loué par une Eglise dont le Pasteur est depuis peu député à l'Assemblée Nationale, une veillée est organisée (de 22h à 6h), pour célébrer, en avance, le passage à la nouvelle année. Une haute estrade a été montée devant une assemblée de quelques milliers de fidèles[267]. Pendant plusieurs heures, les prières s'enchaînent, intercalées entre les louanges qu'animent successivement différents groupes de musique et des prédications, mobilisant plusieurs Pasteurs. Vers 4h du matin, les délivrances à venir sont (longuement) annoncées par le Pasteur[268] tandis que l'Assemblée manifeste son enthousiasme et sa ferveur en redoublant de prières.

> « Je vais prier. Quand je finirai, je soufflerai dans le micro. Des choses terribles vont se passer, des prophéties vont avoir lieu, des gens vont parler en langues, des gens auront des visions. Tu vas sentir le courant passer dans tout ton corps (...) Lève bien tes mains, en position de recevoir. Prie d'abord toi-même et demande à Dieu de te donner. Esprit, Saint-Esprit, viens, viens, viens ! (…) Tu vas sentir tes lèvres trembler, tes pieds chanceler comme si tu n'étais pas sur terre. Quelque chose va se passer, le Saint-Esprit est en train de t'envahir le corps, de te saisir. Cher Saint-Esprit, viens, viens, viens, cher Saint-Esprit ! Je vais prier pour vous. Que tu déverses sur nous l'esprit de puissance que tu nous as promis, maintenant ! Que tu reçoives, reçois maintenant !

[267]En raison du voyage annoncé du Pasteur pour l'Europe où réside sa famille et Jérusalem.
[268] Je restitue une partie seulement de cette annonce.

> Maintenant ! Maintenant ! Maintenant ! Au nom de Jésus ! L'esprit de Dieu ! L'esprit de Dieu ! Recevez maintenant ! Ça remplit ! Maintenant ! Que le souffle du Saint-Esprit souffle en ce lieu, que le souffle du Saint-Esprit souffle en ce lieu ! Reçois maintenant le Saint-Esprit! Le Saint-Esprit! Tu te remplis maintenant (…) Je te sens Seigneur, je te sens bien au milieu de ton peuple, de tes fils et filles. Soyez revêtus, soyez revêtus, soyez revêtus, priez avec moi, fort, « Jésus » !! (…) ».

Des voix s'élèvent alors dans l'Assemblée qui s'est mise debout. Les bras sont levés, implorants. Chez certains, ce sont simplement les mains qui sont tournées vers le ciel pendant que le ou la, fidèle invoque. Chez d'autres encore, les mains sont fermées, formant des poings qui accompagnent des prières de combat. Les prières se déroulent à des rythmes différents : saccadés, rapides, menaçants, elles chassent alors tout démon : « de pauvreté », « de maladie », d' « impudicité » et « de souffrance » etc. Elles peuvent être aussi plus discrètes, plus intériorisées, parfois aussi plus lentes, suppliantes. Mais toutes invoquent la puissance de Jésus : sa force et son intervention. Dans ces moments de prière collective, les fidèles peuvent aussi chanter, taper des pieds, pleurer, s'allonger par terre ou s'agenouiller, à coté de leur chaise.

Le Pasteur qui continue son invocation annonce qu'il va souffler dans le micro. Il souffle à quatre reprises, très fort. Des cris de femmes se font entendre. Des personnes tombent dans la foule. Les membres du protocole se précipitent, transportent ces corps, inanimés ou agités, dans le vaste espace laissé libre, entre la foule et la haute estrade faisant office d'autel. Une trentaine de personnes vont se retrouver à cet endroit, pendant près d'une heure. Plus des trois quarts sont des femmes. Allongés par terre, parfois assis, certains fidèles sont immobiles tandis que d'autres sont animés d'un mouvement de bascule répétitif dont la force attire la présence de membres du protocole. Ceux-ci tiendront alors la personne, lui imposeront les mains tout en lui parlant. Les intercesseurs hommes exhorteront les esprits à quitter le corps. Pendant ce temps, d'autres corps se débattent, silencieusement, en pleurant ou en criant. La présence du protocole et de quelques Pasteurs imposant les mains et priant pour les fidèles, va ramener le calme dans ces corps habités, après plusieurs dizaines de minutes. Revenus à eux, les fidèles regagneront leur place. Quelques uns étant toujours animés de mouvements incontrôlables seront emmenées derrière l'estrade où les Pasteurs continueront la délivrance, pendant que le programme de la veillée reprendra son

cours. Les parlers en langues, les visions et les prophéties bref, les dons charismatiques que le Pasteur avait annoncés, ont donné lieu à des manifestations corporelles et à un encadrement spirituel qui relève *in fine,* de la délivrance collective. Ce mélange de genres n'est pas exceptionnel, et traduit au contraire la prédominance du combat spirituel dans l'expression de ce pentecôtisme. Par ailleurs, ces séances de délivrance, individuelle ou collective font la démonstration publique non seulement de la puissance de l'Esprit Saint mais, du pouvoir spirituel du Pasteur dans un contexte de démultiplication de l'offre religieuse.

2.1.2. Les croisades miracles

Depuis les années 1970, les « croisades » et campagnes d'évangélisation sont devenues une manifestation ordinaire de l'espace public kinois. Qu'il s'agisse du Général Sony Kafuta de l'Eglise Armée de l'Eternel, de l'Archibishop Ferdinand Kutino de l'Eglise Armée de Victoire ou encore du Prophète des Nations Denis Lessie de l'Eglise « l'Arche de Noé », le Stade des Martyrs (80.000 places) ou le stade Tata Raphaël (50.000 places) se verront remplis à l'annonce d'une de leurs croisades. Ces shows qui entendent faire la démonstration de la puissance de Jésus. Dans la continuité des grands prédicateurs américains, ils annoncent que les aveugles verront, que les boiteux marcheront et que les sourds entendront[269]. Souvent retransmises sur les chaînes télévisées religieuses (congolaises), ces croisades réunissent des chrétiens de différentes Eglises tout comme elles attirent des personnes « sans Eglise fixe ». Lieux de démonstration et d'évangélisation, ce sont aussi des moments de spectacle dont sont friands les kinois. Enfin, ces campagnes organisées par des Pasteurs au charisme avéré sont, elles aussi, majoritairement suivies par des femmes.

Dans l'Eglise d'un de ces hommes de Dieu, je fis la connaissance de la sœur Joséphine. Elle m'est présentée parce qu'elle a vécu une guérison miraculeuse, précisément lors d'une croisade. C'était en avril 2002. La sœur Joséphine ne priait alors dans aucune Eglise, bien que de confession catholique. Elle commence son récit par la paralysie dont elle était à l'époque victime, à la

[269] « *Les aveugles voient, les boiteux marchent, les lépreux sont purifiés, les sourds entendent, les morts ressuscitent, et la bonne nouvelle est annoncée aux pauvres* » Mathieu 11 : 5, *La Sainte Bible*, Louis Second

suite d'un coma dont les médecins ne pensaient pas la voir sortir. Elle quitta néanmoins l'hôpital, après une année et trois mois d'hospitalisation en 1999 et rentra chez elle. Un jour sa fille lui proposa d'assister à une grande croisade donnée par le Pasteur Denis Lessie. Ce n'était pas dans son habitude, mais quelques temps auparavant, elle avait rêvé de lui, un « songe », l'avait troublée. Elle le connaissait pour l'avoir vu, à plusieurs reprises à la télévision, sur les chaînes qu'il possède, mais le considérait comme un « aventurier »[270]. C'est ce rêve qui la décida à accepter l'invitation de sa fille. Elle marchait alors très difficilement, ne pouvant se déplacer sans l'aide de ses enfants et de sa petite sœur. Chaque pas la faisait souffrir. Lors de la croisade, arriva un moment où le Pasteur appela les malades, *« S'il y a quelqu'un qui est malade ici, qu'il monte jusque moi* ». Sa fille la poussa alors à répondre à l'appel et l'aida à monter les marches.

> « Je me suis mise debout, je marchais vraiment difficilement, ma fille m'a conduite jusque là bas... Nous étions beaucoup dans la salle, les gens sont venus me chercher, je suis montée jusqu'en haut. Le Pasteur me disait, viens, marche, au nom de Jésus ! Au nom de Jésus ! Marche ! Je marchais comme un petit enfant. Et jusqu'à présent je marche comme ça, il reste encore un peu de traces mais ça partira (…)».

Aujourd'hui, elle marche effectivement sans aide, bien que difficilement et m'explique qu'elle vit ici, à l'Eglise, depuis la croisade, et s'y sent bien. Elle participe à toutes les veillées de prière, d'intercession, aux croisades et bien sûr aux cultes de l'Eglise.

> « Le Pasteur Denis Lessie prie pour nous, il vient, si je suis malade, si seulement je vois Denis Lessie, je suis bien. Depuis l'an 2001, je ne prends plus le médicament, si je suis malade, et je vois Denis Lessie, c'est toi qui m'as guérie, guéris-moi et je suis guérie (…) ».

L'Eglise est un bâtiment ouvert avec trois murs et un toit de tôle. L'arrière de l'Eglise donne sur une petite cour avec des toilettes extérieures, le bureau du Pasteur (deux petites salles, dont une avec un bureau et quelques chaises) et une petite pièce où les femmes hébergées peuvent entreposer leurs affaires aux côtés des affaires de l'Eglise. C'est aussi là qu'elles peuvent cuisiner, à l'extérieur. Pour vivre, elle reçoit quelques subsides du Pasteur et surtout, elle se « débrouille » en

[270] L' « aventurier » est une expression très usuelle chez les Congolais qui renvoie au manque de sérieux et surtout à l'amateurisme.

vendant des paquets de mouchoirs et du pain, juste devant l'Eglise. Car elle ne peut physiquement aller plus loin. Et la nuit, elle dort sur un banc de l'Eglise.

Lorsque je la questionne sur les causes de cette paralysie, elle m'explique que son mari était *« méchant »* et avait un *« esprit mauvais »*. Un jour où il était en colère, il s'est mis à lui jeter des pierres. Sa fille qui était là, la plus jeune, a voulu s'interposer, il a alors lancé une pierre en la visant, *« j'ai senti comme un courant électrique qui m'a saisie, j'ai crié, je suis tombée par terre, et je ne pouvais plus bouger (…) il voulait la tuer »*. C'est après la croisade que la sœur Joséphine a quitté le domicile conjugal pour venir vivre à l'Eglise, en compagnie d'ailleurs de trois autres femmes qui l'ont par la suite rejointe :

> « Chacune a ses raison, mais moi c'est parce que j'ai été guérie, j'étais malade, j'étais à l'agonie et Dieu m'a fait grâce, c'est pourquoi je suis ici jusqu'à maintenant. Ici je suis à l'aise, vivre ici à l'Eglise c'est mieux qu'à la maison (…) si je devais retourner à la maison ? Ce serait comme mourir. C'est pour ça que je ne veux plus retourner chez moi à la maison, Dieu m'a fait beaucoup de grâce, les traces qui me restent ça va passer. .. C'est un miracle, le Dieu de Denis Lessie est vraiment puissant ».

La personnalisation du pouvoir divin, à travers l'homme de Dieu renvoie à un phénomène généralisé d'adhésion inconditionnelle au charisme du Pasteur de la part des femmes. Ce qui n'est pas sans générer des conflits conjugaux, lorsque cela a pour revers le désinvestissement de la sphère conjugale par la femme : en termes temporel et/ou économique. Mais dans le cas présent, cela ne pose manifestement pas de problème au mari qui est *« toujours à la maison »* et a « *une autre femme »*. Le miracle apparaît ainsi au fil de l'entretien avant tout situé dans l'éloignement de la sphère conjugale et des violences qui lui sont associées, avec d'ailleurs l'évocation d'une autre de ses filles (qui est aujourd'hui en Angola) et qui à un moment donné venait aussi à l'Eglise, elle *« était folle, mais maintenant elle va mieux, grâce au Pasteur Denis Lessie »*. La dimension thérapeutique n'en est pas moins réelle, intelligible dans l'opposition entre la violence dont la sœur Joséphine a été le réceptacle, et l'angoisse de voir cette violence retournée contre sa fille, et la force révélée en elle-même à travers le pouvoir de l'Esprit Saint, et l'autorité du Pasteur. Et bien sûr, dans la mise à disposition du lieu de culte comme lieu de vie qui fonctionne ici effectivement, et pragmatiquement, comme un « refuge » (Otayek, 1999).

Mais Radio-trottoir rappelle que « des miracles » ont pu avoir lieu et qu'ils se sont, avec le temps, annulés. C'est dans cette optique que certaines Eglises ne se satisfont pas du caractère « ponctuel » d'une délivrance redevable de « l'émotionnel ». Ces Eglises insistent sur le processus de transformation de la personne, qui doit réellement vivre en Christ.

2.2. La délivrance comme formation et transformation

2.2.1. La cure de l'âme et la lecture des corps

> « Nous sommes là pour détruire selon le message de l'apôtre, les autels de Baal (fausses doctrines, hérésies qui se glissent dans la doctrine chrétienne). C'est ensuite que nous pouvons reconstruire l'autel du véritable Dieu comme l'avait fait Elie, parce qu'avant d'offrir le sacrifice il faut que l'autel soit bien reconstruit. » (Pasteur Ben, Responsable de l'intercession à l'Eglise « Ministère Amen », Janvier 2008)

Lorsqu'elle vise une rupture totale avec les causes du « blocage », la délivrance implique la participation du converti et l'amorce d'une dynamique de transformations. Le processus de guérison ou de délivrance suppose alors une sorte d'« anamnèse » ou « cure d'âme » pour saisir ce qui fait blocage.

> « Celui qui délivre c'est le Saint Esprit, il peut le faire en deux minutes, en un clin d'œil, comme il peut le faire en six mois, sans effort, comme des services de délivrance qui nous ont pris des mois. La délivrance doit être précédée d'un entretien que nous appelons cure d'âme et cet objectif est de nous aider à voir où se trouve exactement le problème de la personne. Identifier le véritable problème, à partir de là, on peut cibler. Lorsqu'on va faire la prière d'autorité, lorsque la délivrance s'éternise, c'est que soit la cure d'âme n'a pas été bien faite, la personne qui doit être délivrée nous a menti, c'est un cas très fréquent, soit les gens qui ont conduit la cure ne l'ont pas fait de manière méticuleuse ».

Pour ce Pasteur, il est très important d'être attentif au corps qui, dans sa façon de se mouvoir, peut informer de la nature du démon qui habite le croyant. Non pas ici comme identification d'un démon préexistant dans une cosmogonie particulière (Boyer, 1996, Mary : 2000a) mais comme identification d'un type de possession.

> « Il n'y a pas très longtemps, on avait un service, il y avait une dame qui est tombée tout à coup, c'est comme si elle était dans un état second, et après un certain moment, il y a eu des manifestations, elle bougeait ses membres inférieurs, comme quelqu'un qui nage, donc elle bougeait ainsi et elle maintenait les jambes collées, donc un peu comme la queue d'un poisson, donc automatiquement, l'esprit de discernement des esprits vous guide vers quoi ? L'esprit de sirènes. Lorsque nous avons pris autorité, ça s'est arrêté ».

L'esprit de sirène est l'esprit de séduction et surtout, à l'image de Mami Wata (Jewsiewicki, 2003), la figure de la « femme libre ». A la fois objet de fascination et de stigmatisation, elle est aux antipodes du modèle chrétien qui conforte l'image sociale de la femme épouse et mère dans son seul statut légitime. Inévitable source de désordre, la présence d'une femme-sirène dans l'Eglise rappelle que la morale chrétienne garante de protection divine et de respectabilité s'avère aussi une offre particulièrement attrayante auprès d'une gente féminine en quête de réhabilitation sociale. Ce qui renvoie à un discours stigmatisant vis-à-vis des Eglises auxquelles sont associées les « prostituées »[271], les femmes divorcées, des femmes s'étant affichées avec plusieurs hommes etc. Ce brouillage autour du code morale chrétien, rappelle que si l'Eglise est un lieu où l'on cultive la transformation de soi au quotidien, la rupture avec le « monde », elle, est largement sujette à des « négociations » et dont les transes de possession, peuvent être appréhendées comme l'une des manifestations.

> « Je me souviens, on avait fait il y a quelques années des services de délivrance pour une jeune fille, après la prière, elle constate que y'a encore des manifestations, que ça, ça, ça, ça, ça revient, on prie encore pour elle, après ça elle constate que y'a ça, ça, ça, ça, ça. Nous avons fait table rase, nous sommes revenus à la cure d'âme, c'est alors que nous avons, elle a constaté qu'elle avait négligé certains petits détails, c'est quelqu'un qui avait touché un peu à l'occultisme. Alors, lors de l'occultisme, il y a des objets qui lui avaient été remis, des objets magiques. Et elle avait oublié de préciser que ces phénomènes là, ne lui arrivaient que lorsqu'elle portait ses sous-vêtements magiques, donc ce n'était pas notre prière qui était en cause, parce que dès qu'elle porte ça, c'est comme un aimant qui attire ».

[271] La notion de prostitution renvoie à des pratiques sexuelles pour de l'argent ou des biens matériels avec différents partenaires, sans pour autant relever d'activité professionnelle ou nécessiter un lieu d'exercice et de visibilité particulier. Cette notion n'est donc pas équivalente à la notion occidentale de prostitution et ne peut se saisir sans questionner d'abord la façon dont le rapport sexe- argent se négocie dans les rapports homme- femme ou encore la façon dont la femme monnaie l'accès à son corps et bien sûr le contexte économique dans lequel se développent ces pratiques.

Je reviendrai sur cet espace liminal dans la mise en perspective de l'hétérotopie religieuse dont les frontières, on le verra, s'avèrent en différents endroits, objet de négociations chez les fidèles, comme chez les Pasteurs. Mais d'ores et déjà, on pourrait appréhender ces transes à la lumière du « principe de coupure » développé par Roger Bastide (1955) qui, pour mémoire, désigne le passage de l'individu (en l'occurrence Africain dans le contexte brésilien) d'un monde à l'autre, d'un ordre de réalité à un autre. Ainsi, bien que régis par des codifications, rituels et modes classificatoires distincts, *a priori* antinomiques, ces mondes coexistent. Et l'individu peut affirmer son catholicisme et accueillir la descente des dieux du *candomblé,* sans que cette « participation mystique » ne se traduise par un conflit ou une déchirure. Dans le cas des Eglises de réveil, on assiste bien sûr à une conflictualité mais qui est d'ordre spirituelle, laquelle a lieu précisément parce que le fidèle croit autant à la puissance de Jésus qu'à celle des fétiches, même si elle est déclarée moindre et à éradiquer. Ces transes sont majoritairement féminines tandis que la mise en œuvre de la délivrance est généralement masculine. La répartition rituelle est à l'image de la composition des assemblées majoritairement féminines, alors que les pasteurs et prédicateurs sont majoritairement des hommes[272]. Cette configuration a à voir avec le lien qu'établissent les Eglises de réveil, entre la domestication du corps des femmes, au travers des pratiques de délivrance, et la remise en ordre du social, qui passe par l'avènement du véritable ordre spirituel. Ce que reprennent en partie à leur compte les femmes, comme le relève aussi Joseph Tonda (2002a :124), en déclarant tout à la fois *« avoir plus de problèmes que les hommes »*, être plus réceptive au message religieux, plus apte à croire, plus *« émotionnelles »*[273].

A côté de ces figures féminines, on trouve aussi, des manifestations de

[272] Il y a cependant des ministères initiées et dirigées par des femmes à Kinshasa que l'on peut associer au mouvement du Réveil, bien qu'il ne soit pas associé aux plates-formes des Eglises de réveil. Je n'ai pas investigué dans ces Eglises et ministères et ne suis donc pas en mesure de pouvoir en parler. Si ce n'est pour préciser que ces ministères sont globalement très axés sur le « combat spirituel » à l'instar de mama Olangi (cf. infra).

[273] Si l'on s'intéresse aux travaux de Jeanne Favret-Saada (1977) sur la sorcellerie dans le bocage français dans les années 70 ou de Robert Muchembled (1979) sur la sorcellerie aux XV^{ème} et XVIII^{ème} siècle au nord de la France (et jusqu'en Belgique) les femmes sont également au cœur des accusations de sorcellerie. Et Muchembled montre comment la chasse aux sorcières situées dans l'espace rural est constitutive de l'avènement d'un nouvel ordre culturel, religieux et politique. Ce qui gagnerait à être investigué de façon plus systématique, prolongeant une voie ouverte par Augé (1979) dans la comparaison de la sorcellerie en milieu africain et dans le bocage.

transe masculines. Moins présentes dans l'espace public, elles sont aussi, moins axées sur la sexualité, moins érotisées. Moindre expérience corporelle qui a à voir avec le fait que les esprits « d'impudicité » ou « d'adultère » sont beaucoup plus facilement l'objet de témoignage chez les hommes, à l'instar des normes de la société globale.

Il est, au passage, important de souligner l'existence non négligeable, de « fuites », informant le milieu païen de ce qui se vit et se dit dans les Eglises. Les témoignages peuvent alimenter des rumeurs dans la société globale ou la « communauté congolaise » et donc dans le « monde », mais aussi susciter au sein même du milieu chrétien, des critiques. La garantie d'une totale absolution des « péchés » malgré le rituel de repentance est en ce sens à relativiser, même si le dispositif de délivrance offre effectivement aux coupables *« la garantie d'être traités comme des victimes possédés par les mauvais esprits »* (Mary, 2001). On comprend que les confessions » plus privées, à l'adresse exclusive des Pasteurs et accesseurs (diacres, évangélistes), soient une option prisée. Cela dit, coïncidence ou indicateur des registres différenciés de témoignage, la sorcellerie dont il sera question plus loin, comme pratique personnelle et passée, a été au cours de mes enquêtes, uniquement l'objet de témoignages chez les hommes. Déjà, dans l'explicitation des formes prises par le corps lors de la possession, le Pasteur intercesseur, après l'évocation des différentes figures féminines, m'avait décrit un seul exemple masculin, et à travers la figure du hibou prise par un homme, dont les bras levés, parallèles au visage et les mains pliées dévoilaient l'identité du sorcier qui agit la nuit pour ne pas être vu.

Dans la mise en œuvre de la délivrance, il apparaît clairement que le récit précis des situations qui provoquent l'état de possession, est dans certains cas, indispensable pour identifier le ou les démons et réellement les expulser du corps du croyant, c'est-à-dire sans qu'il y ait de nouvelles manifestations. La délivrance corporelle n'intervient alors que comme ultime étape d'un processus comportant enseignement, changements d'habitudes, prières, jeûnes, bref, tout un encadrement spirituel qui prédispose le croyant à rompre de façon progressive mais totale, avec ce qui l'attache au monde de l' « occultisme ». C'est ce qu'a mis

en oeuvre l'Eglise la Louange du Pasteur Ngalasi[274] à Kinshasa, où l'encadrement vise à amener à la conscience du croyant, ce qui, dans sa généalogie, sa socialisation, son caractère et sa façon de vivre, n'est pas biblique et donc vecteur de malédiction. A partir d'une batterie de tests, le disciple évalue lui-même ses réactions, en situation de conflictualité par exemple, ses pratiques, en termes d'idolâtrie, de débauche ou encore de médisance etc. Egalement sa capacité à jeûner, à prier, à lire la Bible ou à faire sa généalogie. Cette « formation du disciple » dure près de trois mois et se clôture avec une séance de délivrance corporelle[275].

2.2.2. Se libérer de l'esprit du mari de nuit

En 1988, la sœur Charlotte, découvre l'Eglise la Louange qui n'est encore qu'un groupe de prière, dont les membres se réunissent dans la maison des parents du Berger Ngalasi. Déjà mère de deux enfants (de neuf et douze ans), elle ne peut plus concevoir depuis dix ans. Successivement suivie dans différents hôpitaux, elle a subi plusieurs curetages et deux opérations avant de se résoudre à l'ablation d'une de ses trompes (tandis que la seconde est « fermée » pour éviter que l'accumulation du sang dans la trompe ne favorise la formation d'un nouveau kyste). N'obtenant toujours aucun résultat, elle consulte aussi plusieurs féticheurs : plantes, rituels, lavements, lesquels ne donnent pas plus de résultat. Dès qu'elle commence une grossesse, elle fait une fausse couche. Un jour, sa cousine décide de l'emmener à l'Eglise du Pasteur Ngalasi, mais elle est très réticente : *« à l'époque, on appelait les groupes de prière, les sectes »*. Une fois sur place, elle précise simplement aux frères[276] qui prient pour elle, qu'elle est « malade » et « souffre du ventre ». Pendant la prière, elle entend alors une

[274] L'Eglise compte entre 10.000 et 12.000 membres avec 121 paroisses dans l'intérieur et l'extérieur du pays dont 41 à Kinshasa. Le Pasteur Ngalasi est issu du groupe de renouveau charismatique du Sacré Cœur. Néanmoins, il ne fait pas partie de l' ERC (l'Eglise du Réveil au Congo) mais d'une autre plate-forme, celle du « renouveau charismatique » qui se distingue, comme on le verra dans le dernier chapitre, par un effacement dans la sphère publique. Aucune des Eglises membres ne possède de chaîne télévisée.

[275] Le ministère du combat spirituel de la Fondation Olangi-Wosho fonctionne à ce niveau sur un principe assez proche sans toutefois être une Eglise, ni être associée au mouvement du Réveil. Une investigation poussée aurait été nécessaire pour pouvoir prendre en compte, dans le cadre de cette recherche, cette « Communauté Internationale des Femmes Messagères de Christ » (CIFMC), objet de très grandes polémiques en raison des divisions sociales que génère la conception de la malédiction chez Mama Olangi. On peut toutefois pour plus de précisions se référer aux très intéressants travaux de Julie Duran-Ndaya Tshiteku (2003, 2005, 2007)

[276] La plupart sont aujourd'hui Pasteurs dans l'Eglise.

prophétie de la bouche d'un des intercesseurs qui la trouble.

> «C'était la première fois que j'entendais une prophétie pour moi. Il a dit :« ma fille, je te connais, tu es ma fille, tu vas travailler pour moi, je vais te délivrer, tu as un esprit là qui habite en toi, qui est un esprit mauvais, qui te détruit chaque fois quand les enfants entrent en toi ». L'esprit de Dieu commençait à parler, j'ai écouté, j'ai senti en moi que peut-être c'est ça. Je n'avais pas parlé, ce n'est que Dieu qui peut connaître ça ».

Elle retourne à la maison, avec un rendez-vous pour une nouvelle rencontre. On lui présente cette fois-ci le berger Papa Ngalasi, à qui on explique le problème. Celui-ci demande à ce que la Sœur suive les enseignements puis « passe à la délivrance ».

> « J'avais un esprit qu'on appelle, un mari de nuit[277]. C'est un esprit mauvais qui habite dans nos vies. Si tu lis ça, dans le livre de Genèse, chapitre 6, c'est là-bas que tu comprendras qu'il y a des esprits. En ce temps là, dans le ciel, la Bible déclare que Dieu avait jeté les mauvais anges, les anges qui n'obéissaient plus à l'Eternel. Dieu les a jetés sur la terre. Et ces anges là, se sont transformés aux gens, qui ont marié les femmes des hommes. Ce sont des esprits qui sont mariés aux femmes des hommes. Ils ont eu des enfants avec eux, et les enfants ont vécu comme ça, c'est ce que dit la Bible. Ce sont des esprits mauvais, qui existent. Ils peuvent entrer en toi, peut-être la nuit tu rêves que tu es en train de faire des rapports sexuels avec quelqu'un, mais quand tu te réveilles ce n'est pas quelqu'un, ça reste dans les pensées, peut-être les sous-vêtements ou bien quoi, c'est mouillé, tu sens que j'ai passé les rapports, mais qui est celui-là ? C'est ça qu'on appelle les maris de nuit (…) je rêvais beaucoup, je rêvais que je suis avec un mari, et quand tu es avec ce mari-là, quand il fait l'amour avec vous, vous ne sentez pas comme votre propre mari, lui, il fait plus fort (rires), et puis il te fait du bien, des caresses, et tout consort, plus que ton mari. Et toi à la maison, le matin, tu es troublée. Quand ces esprits habitent chez quelqu'un, tu vois, avec son mari, ça ne se passe plus bien, ça commence à poser des problèmes, la frigidité, tu vois ton mari tu dis ah (mine de dégoût), tu veux pas qu'il te touche, tu refuses, tu refuses ».

Durant les enseignements, elle apprend à prier et à lire la Bible, qui lui donne la clairvoyance pour discerner les forces maléfiques du monde invisible. C'est ainsi qu'elle se rend compte que ce n'est pas seulement un rêve anodin, mais un rêve significatif d'une possession. Elle me précise que chez elle, cet esprit est arrivé en

[277] Le phénomène des maris de nuit existait au Congo avant l'arrivée des Eglises de réveil. Il s'agit de rêves sexuels féminins, attribués à des esprits et dans l'interprétation pentecôtiste à l'origine de problèmes de frigidité, stérilité ou encore de difficulté à trouver un époux. Par ailleurs, on retrouve ce phénomène dans d'autres pays africains comme au Ghana (Gifford, 2001).

consultant les féticheurs dont les « traitements » ont impliqué qu'elle soit vue quasiment nue, touchée et manipulée, en plus d'avoir incorporé des remèdes « malsains ». Quand elle comprend qu'elle a un « mari de nuit », elle se sent « révoltée ». En colère contre elle-même, elle fait la « repentance » et adresse dès qu'elle rentre chez elle une prière à Dieu. Elle ne se sent apaisée qu'après avoir demandé à Dieu de la libérer de cet esprit et de lui pardonner. Après trois mois d'enseignements bibliques, elle est enfin prête pour « passer » à la délivrance. Pendant trois jours et trois nuits, elle demeure à l'Eglise à jeun avec les frères qui l'encadrent. Le premier jour est une sorte de bilan des enseignements, le deuxième est réservé à la repentance et le troisième est celui de l'adoration et de la délivrance.

> « Les frères qui m'encadraient, m'ont entourée. Moi je me suis mise à genoux. Ils ont fait un cercle autour de moi et ont commencé à louer le Seigneur, ils louaient, louaient, louaient. Moi, je suis là, on me dit, tu dois respirer, respirer. Peut-être que quelque chose qui est en toi, peut sortir. Moi je respirais, très fort, oui, comme un accouchement. Ca vient au ventre, si tu veux vomir, vomis, les gens sont là pour toi, ils vont enlever tout. C'est ça qu'on faisait (…) Quand le Seigneur a dit « esprit, sors de ce corps !! », j'ai sauté en haut et par terre, y'avait un grand mouvement là. Je suis tombée. Quand je suis tombée, j'ai crié fortement, et on m'a dit que c'est l'esprit qui était en moi qui criait. (…) Ma sœur Sarah, la joie que j'ai vécue à ce moment, quand je me suis relevée, c'était extraordinaire (…) cette joie, non, je ne l'ai pas encore retrouvée… je l'ai gardée pendant un an, oui, avec la même intensité ».

Le mois suivant sa délivrance, ses menstruations se sont arrêtées, elle était enceinte et a, cette fois-ci, mené à terme sa grossesse. Depuis sa délivrance, le « miracle » s'est répété quatre fois, elle est aujourd'hui mère de six enfants et la doyenne du « Ministère pour les femmes fertiles » de l'Eglise. Entre-temps, elle s'est bien sûr convertie. Ici, la délivrance corporelle relève d'un passage, sorte de consécration du processus d'édification du chrétien. Toutefois dans la majorité des Eglises, c'est le baptême par immersion qui prime et constitue en soi une délivrance. Et malgré le caractère spectaculaire des miracles annoncées, et dont la sociologue cherche, bien évidemment, à recueillir les récits, la conversion est souvent présentée comme le plus grand des miracles.

2.3. Des transformations de soi aux transformations des autres

2.3.1. Moraliser les mœurs et rompre avec les traditions

De façon générale, quels que soient les types de possession (esprit d'impudicité, d'adultère, de jeu, maris ou femmes de nuits etc.) et les procédés adoptés par les Eglises pour mettre en œuvre la délivrance, la disparition des conflits à l'échelle du corps est le marqueur invariant de la maturation spirituelle du chrétien. Car *« tous les magiciens, tous les féticheurs et tous les sorciers peuvent s'unir pour maudire un enfant de Dieu, cela sera sans effet »*.

Cependant être chrétien *born again* (né de nouveau) n'est pas un état acquis une fois pour toutes, comme le fait remarquer Ruth Marshall-Fratani (2001b). Et si la conversion rompt de façon symbolique avec la vie d'avant, la vie du « monde », la vie du péché, il est indispensable d'ancrer cette rupture dans son quotidien car *« là où il y a le péché, les démons trouvent une porte d'entrée »*. Plusieurs pratiques participent de cette « édification » du chrétien qui désormais « marche en Christ » : lecture approfondie de la Bible, prières, louanges, témoignages, prophéties ou encore jeûnes. Dans cette perspective, c'est aussi une importante moralisation des mœurs à laquelle exhortent les Pasteurs.

Tout rapport sexuel en dehors du cadre conjugal hétérosexuel est interdit. Soit, les différentes formes de multipartenariat sexuel comme la polygamie ou le « deuxième bureau »[278], les unions libres, l'homosexualité, la sexualité dans le cadre de fiançailles ou comme on l'a vu, la sexualité onirique et bien sûr l'onanisme. L'alcool[279], la drogue, la danse et la musique dite « du monde », en ce qu'ils favorisent « la débauche » et « l'impudicité » sont aussi marqués du sceau de l'interdit. Il en résulte alors une diabolisation de certaines territorialisations comme les lieux de vie ou *ngandas*[280] auxquels sont associées les femmes « libres », la bière et les vidéos musicales « indécentes » de la musique païenne, Koffi Olomide, Werrason, ou de Papa Wemba. Néanmoins, certains « brouillages » sont observables, notamment dans la façon de danser des fidèles, sur une musique religieuse qui reprend souvent les rythmes de la musique du « monde ». Et si pour les Pasteurs, il est hors de question d'amener le « bar » dans

[278] Le « deuxième bureau » est la maîtresse, il y a aussi les « troisièmes bureaux »….
[279] Même si des bémols sont apportés par certains Pasteurs qui critiqueront alors l'usage excessif de l'alcool plus que sa consommation.
[280] Lieux de vie qui sont tout à la fois des cafés, des bars et des restaurants, originellement et le plus souvent tenus par des femmes.

l'Eglise, la musique païenne n'en apparaît pas moins comme un patrimoine culturel difficilement contournable.

Inversement, ce sont aussi des chants religieux qui sont repris par les musiciens « du monde », au point de faire perdre son latin à l'anthropologue[281] et d'irriter les autorités religieuses qui ne cessent de répéter qu'un chrétien est *« dans le monde »*, mais qu'il n'est pas « *de ce monde* »[282]. La moralisation de la vie quotidienne participe de cette réaffirmation *hic et nunc* de la frontière entre monde chrétien et monde païen que les chrétiens, par leurs « comportements » et « attitudes », doivent rendre visible. Comme dans le récit du Pasteur Auguste, cet *ethos* chrétien oppose la vie chrétienne aux coutumes ancestrales, avec force. On assiste alors à une *« diabolisation des traditions »* (Meyer, 1998) qui apparaît comme une récurrence sur tous les terrains africains[283].

Les coutumes ou les traditions des dits ancêtres sont reléguées au monde de l'occultisme, qu'il s'agisse du totem familial ou ethnique, du port de « gri-gri », de l'amulette, de talisman. De la mise en terre du cordon ombilical à l'usage de plantes ayant trait à la magie, en passant par le recours aux services d'un *nganga*, médecin- féticheur, assimilé au *ndoki*, sorcier, les Eglises exigent l'abandon de ces pratiques. Toute « adoration » de ce qui n'est pas Dieu est une forme d'idolâtrie et relève de l'obscurantisme. Ou pour le dire autrement, « *en exhortant leurs membres à rompre complètement avec le passé, les Eglises pentecôtistes adoptent une attitude intransigeante avec la culture traditionnelle* » (Meyer,

---

[281] Cf. l'attribution de la paternité de la chanson populaire *« Yawhe Kumama »* (Dieu soit glorifié) à Papa Wemba (Fancello, 2008b: 80) , chantre de la musique païenne. Papa Wemba a effectivement repris cette chanson, notamment le 22 octobre 2003 (au Metropolis nightclub, Paris), après être sorti de prison (juin 2003). Il avait été écroué (trois mois et trois semaines) en France pour avoir favorisé une immigration clandestine : en obtenant des visas à des « faux musiciens » contre de l'argent. C'est ce qu'on appelle le phénomène *ngulu* (cochon en lingala, terme par lequel les passeurs appellent ceux qui sont prêts à payer très cher pour obtenir un visa pour l'Europe).
Dans son album *Somo Trop* sorti quelques mois plus tard, il témoignait de son expérience avec Jésus en prison dans une chanson *Numéro d'écrou* . Cf. Interview Pierre René-Worms « Papa Wemba de retour- Un album et un Zénith à Paris, 24/10/03, RFI, http://www.rfimusique.com/musiquefr/articles/060/article_14750.asp. Dans une autre interview il mentionne un Pasteur qui a prié et jeûné pour lui à Kinshasa et déclaré : *« dans ma cellule, je me suis rendu compte que Dieu est grand et miséricordieux. Je ne mâcherai plus mes mots pour dire aujourd'hui que je suis son serviteur. »*Interview David Cadasse, Akrik.com, 11/06/03, http://www.afrik.com/article6189.html

[282] Aurélien Mokoko Gampiot (2002), relève le même phénomène dans les milieux kimbanguistes.

[283] Il est donc impossible de citer toutes les références, en voici toutefois quelques unes pour les terrains africains, Droz (2000), Fancello (2006 ; 2008), Laurent (2003), Marshall-Fratani, (2006), Mary (1998, 2000), Meyer (1998), Tonda (2000, 2002).

1998). Cependant, la « culture traditionnelle » est un concept vague. Dans le cas du Congo, il faut ainsi avoir en tête la coexistence d'environ 350 ethnies (450 ethnies et tribus) réparties en quatre aires linguistiques et que l'on peut difficilement penser comme un tout homogène opposable à la « culture biblique ». Bien que cette dualité soit reprise telle quelle dans le discours religieux, l'appréhension de « la » culture traditionnelle s'apparente dans les faits, plutôt à la relecture d'un héritage à la lumière de la culture biblique, sous forme de tri.

Si certains invariables peuvent être établis, il existe aussi des points de désaccord, j'en donnerai pour exemple cette discussion avec des Pasteurs balubas au sujet du mariage chrétien et du caractère « anti-biblique » du système de parenté kongo. Pour ces pasteurs, le système matrilinéaire, en instituant l'oncle maternel comme référent paternel, subvertit l'ordre biologique de filiation et constitue *de facto* une déviance biblique. Parmi les arguments avancés, celui du « désintérêt » du père mukongo pour ses enfants biologiques, qui résulterait de son attachement à la filiation matrilinéaire. Egalement celui du pouvoir accordé à la femme qui, en cas de désaccord avec l'époux *« appelle ses frères et reprend les enfants »*. Le rejet des traditions s'avère alors à double tranchant puisque, à l'appui du principe biblique régissant la parenté autour du noyau nucléaire, la coutume kongo se voit « paganisée » mais le système patrilinéaire luba, légitimé, réaffirmant dans la foulée, l'autorité « sacrée » du père et de l'époux dans la culture luba. La « culture traditionnelle » soumise à la libre interprétation de la bible peut donc, aussi, être en phase avec la « culture biblique », sinon l'objet de négociations. Ce que le contexte migratoire rend particulièrement intelligible, paradoxalement parce que la culture d'origine se voit stigmatisée par l'autochtonie européenne. En outre, comme on le verra, les différents courants qui traversent le Réveil adoptent des positions très différenciées à l'égard des « traditions » et de la morale chrétienne, reconfigurant ce système d'interdit général sur le mode de l'accentuation ou au contraire de la relativisation.

Mais revenons à la conversion et à la filiation divine que la nouvelle naissance élabore. En se convertissant le chrétien naît une seconde fois, en Christ. Il devient un « enfant de Dieu » et les autres convertis (même issus d'autres Eglises) sont ses « frères et sœurs en Christ ». Les mariages doivent désormais se faire entre

chrétiens[284] et les ancêtres n'ont guère droit de cité dans l'organisation de ces alliances. Or, dans de nombreux cas, le mariage est antérieur à la conversion, laquelle pose alors la question du réagencement de l'environnement du converti. La conversion des proches est souvent la première option.

2.3.2. « Ma femme m'a sauvé »

La sœur Charlotte ne m'avait pas précisé que peu de temps avant qu'elle n'accouche, le Pasteur Ngalasi avait demandé à des frères de l'Eglise d'intervenir auprès de son mari, Papa Jérémie, de son nom chrétien. Si cette démarche est très souvent l'objet de conflits au sein des populations congolaises reprochant l'intrusion dans l'espace privé des responsables religieux autoproclamés, dans le cas présent elle aboutit à un heureux réaménagement relationnel. Officier de formation, instructeur commando et ancien garde du corps des officiers militaires et du président Mobutu, Papa Jérémie m'explique en présence de sa femme qu'il pratiquait activement la sorcellerie, avant même de connaître son épouse et sans que celle-ci n'en sut jamais rien. Elle ne l'avait d'ailleurs pas mentionné. Alcool, drogues, fétiches, violences verbales parfois physiques à la maison, le témoignage de papa Jérémie, qui dans le monde d'avant, de l'occultisme, se faisait appeler Cercueil, éclaire le témoignage de la sœur Charlotte sur sa stérilité. Il explique ainsi que pour obtenir plus de puissance dans le catch qui était sa passion mais aussi pour rester au « niveau » dans sa profession, il avait entre autres, sacrifié la fertilité de son épouse, pour laquelle à l'époque, il n'avait de toutes façons que peu de considération.

> « Un jour le Pasteur Ngalasi a envoyé des gens pour venir me voir, quand ils sont venus à la maison, ils sont restés longtemps, mais moi je ne suis pas rentré parce que je connaissais beaucoup de choses avant qu'elles ne se produisent, par mes esprits là (rires). Je sentais qu'il y avait quelque chose qui n'allait pas à la maison (…). Et quand je suis rentré, il était pourtant tard, j'ai pris les armes mes révolvers et toutes ces choses que les gardes du corps portent, et j'ai mis ça sur la table, en demandant :'Mais c'est qui ces petites gens à la maison?'- (son épouse) 'Non, ce sont des frères de l'Eglise, c'est le Docteur (Ngalasi) qui les a envoyés'. J'avais des doutes, je n'étais pas convaincu. Ce jour là, puis le jour suivant, puis les jours suivants, ils commençaient à revenir. J'avais ordonné à mon épouse de les accueillir même quand je ne serai pas là.

[284] Le Pasteur dans certains cas comme l'a montré Pierre- Joseph Laurent (ibid.) en milieu rural, s'apparente pleinement à un chef de lignages organisateur des alliances.

> Je me préparais comme ça, petit à petit. Et si je venais, je partais d'abord pour faire le sport, et après, je venais sous l'ivresse du chanvre et de la boisson (rires), je venais pour l'intimider et tout ça, voyez un peu un militaire commando, vous voyez comment ces gens se comportent (…). Ça a pris du temps pour me gagner, petit à petit, petit à petit, on commence à me découvrir avec beaucoup de patience. »

Un évènement va accélérer le processus de rupture avec le monde de l'occultisme, qu'il n'a pas encore tout à fait lâché, c'est le changement de comportement de son épouse.

> « Le féticheur qui était venu chez mon collègue avait dit qu'il fallait que j'amène maman (son épouse) chez lui. Quand j'ai parlé avec maman, elle a catégoriquement refusé. Et à partir de là, j'ai eu peur de faire encore des choses, j'ai quitté ce club. Je me suis engagé dans un autre, on ne faisait pas tellement de gris-gris mais surtout du sport (catch). Maman a dit, si c'est le sport seulement, faites-le, mais avec ce petit, moi je refuse. Ma femme était animée de l'esprit de Dieu, c'est ça qui m'a impressionné, elle m'a fait des reproches publiquement et a insisté pour que j'évite mon ami et lui a même dit qu'elle ne voulait plus le voir chez elle. C'était la première fois qu'elle s'exprimait comme ça. Je n'ai rien osé dire. Et mon ami, mon ami non plus ».

La transformation qui s'opère chez la sœur Charlotte au point d'inverser le rapport de forces avec son époux inaugure une transformation complète des rapports de ce couple qui accompagne le retour de la fécondité de la sœur Charlotte. Par ailleurs, elle illustre le cas le plus fréquent de conversion des hommes. Les Pasteurs[285] sont unanimes, non seulement les femmes sont plus « faciles » à évangéliser mais elles sont aussi plus aptes à convaincre l'homme dont « l'orgueil » et le refus de croire ce qu'il ne voit pas, présentent des obstacles majeurs. La femme laissant plus facilement parler son « coeur ». Toutefois, la médiation ne fonctionne pas toujours, comme pour la sœur Joséphine dont la seule solution consista à quitter le domicile conjugal pour s'installer sur les bancs de l'Eglise (avec en tout et pour tout un sac rassemblant ses quelques affaires). En outre, depuis les années 1990, une pratique tout autre s'est développée. Celle de l'accusation d'un proche, par le responsable religieux, qui localise l'origine du blocage de son, ou sa, fidèle parmi ses proches et plus spécifiquement dans la parenté.

[285] Ce que confirment les Pasteurs des Eglises historiques…

2.3.3. Se délivrer de l'autre

> *« D'où date la sorcière ? Je dis sans hésiter : 'des temps du désespoir' », (Robert Muchembled, La sorcière au village, XVe- XVIIIè siècle, 1979 : 13)*

Depuis les années 1970 et surtout 1980 et 1990, les logiques des pouvoirs occultes, traditionnellement cantonnés dans le registre du non dit et du non visible, se sont dévoilées à travers la masse des témoignages de conversion produits dans les Eglises de réveil. Des récits de conversion venant de toutes les couches sociales se sont accumulés au fil des années, alimentant l'imaginaire pentecôtiste en matière de sorcellerie et « perfectionnant » ces dispositifs religieux qui oeuvrent *« pour une transparence de l'espace public »* (Corten et Mary, 2000). Dans les années 1990, un nouveau courant, allant bien au-delà de cet objectif, s'est développé avec des Pasteurs spécialisés dans la chasse aux sorciers/sorcières, en RDC et en Afrique, mais aussi en Europe *via* les migrations. Dans cette logique, la compétence des Pasteurs ne réside plus seulement dans le fait de créer un climat spirituel poussant le démon à se manifester, mais dans l'interprétation des signes de cette puissance maléfique et très souvent dans leur production. Lorsque l'accusation vient d'ailleurs (de la parenté ou du voisinage), le rôle du Pasteur relève alors de l'exécution *« judicaire de la qualification du soupçon »* (Yengo, 2008 : 313). Brouillant les frontières, ce courant du réveil donne alors à voir une proximité du mouvement pentecôtiste avec les logiques sorcières, celles-là même que ses agents annoncent combattre « au nom de Jésus ».

Il est devenu fréquent à Kinshasa, mais aussi à Paris ou à Bruxelles de voir une personne accusée de sorcellerie par une Eglise dans laquelle elle n'a jamais mis les pieds. C'est le plus souvent un membre de la parenté du ou de la converti(e), avec lequel un conflit ou un différent a lieu ou le simple fait que ce dernier n'adhère pas aux convictions de l'Eglise, qui motive ce procès de diabolisation.

En 2007, Elizabeth rend visite à sa nièce vivant à Paris. Elle assiste à plusieurs scènes de ménage qui la choquent : le mari ne participe pas aux frais, la nièce assume toutes les charges financières et lorsqu'un conflit éclate, le mari quitte la maison. Et *« lorsqu'il n'a plus rien »,* il revient. Elizabeth finit par prendre position. Le mari s'énerve, l'insulte, à son tour elle l'insulte et le traite

d'incapable, selon une expression en lingala fort dévirilisante *« oza mobali ya zero »* (tu es un homme qui ne vaut rien). Quelques temps après, sa nièce lui annonce qu'à l'Eglise, *« on a découvert qu'elle était sorcière »* et que c'est à cause d'elle, qu'elle connaît tous ces problèmes.

Etre accusée de sorcellerie, *« est très grave »* et relève d'une insulte inacceptable. Le ton monte entre la nièce et la tante qui la prévient des malheurs qui l'attendent avec cet homme et finit par lui annoncer qu'elle coupe définitivement les ponts. Elizabeth est à ce moment enceinte d'environ six mois et sa nièce dans la colère la « maudit » à travers l'enfant qu'elle porte, lui prédisant, au nom de Jésus, qu'elle mettra au monde un être difforme. Si l'enfant est né non seulement en parfaite santé mais très beau, la mère n'en a pas moins connu une très douloureuse grossesse jusqu'à son terme. Elle ne la relie pas directement à ce conflit, mais cela conforte l'opinion qu'elle se fait de *« nos Eglises »*, raison pour laquelle elle préfère prier dans une Eglise protestante blanche.

Cette tendance du Réveil est à la fois marginale et centrale dans ce paysage religieux. Elle s'appuie en partie sur l'idée de la malédiction « ancestrale » (Meyer, 1995, 1998, 1999) dont le très populaire et très contesté (en regard des divorces et ruptures familiales générés) « ministère pour le combat spirituel » de Mama Olangi a fait son cheval de bataille (Duran- Ndaya Tshiteku, 2003). C'est l'idée développée par Birgit Meyer selon laquelle *« le démon œuvre à travers les liens de sang : le Dieu chrétien les rompt »* (1998 : 75). Le père, la mère, l'oncle ou la fille se voit accusé d'être sorcier par le « Pasteur », et responsable des malheurs que vit le ou la fidèle de l'Eglise, invité-e à rompre tout lien avec celui ou celle qui est à l'origine de son « blocage », pour se protéger. Si les accusations de sorcellerie sont plutôt associées aux « Eglises indépendantes africaines » et à une forme de syncrétisme imbriquant référentiel chrétien et pratiques traditionnelles et/ou fétichistes (Meyer, 1998, 2004 ; Mary, 1998, 2001), la frontière de démarcation avec le courant pentecôtiste, n'en demeure pas moins floue. A commencer par les usages du pouvoir que confère le nom de Jésus et les logiques de diabolisation développées à l'endroit des origines.

La localisation du démon dans la parenté a pris une autre forme, dramatique, avec les enfants dits sorciers. Car dans cette logique « d'épuration », les enfants, du moins certains enfants, sont devenus des cibles fréquentes de ces

nouveaux dispositifs de régulation familiale ou de quartier, dans un contexte de « multicrise ». Plusieurs études (De Boeck, 2000 ; Madundu Tumwaka, 2002 ; Tonda, 2008 ; Yengo, 2008) s'accordent à identifier les signes préalables de marginalité de l'enfant (porteur d'un handicap ou issu d'un premier mariage) auquel est attribué *« un pouvoir destructeur et anthropophage menaçant l'ordre et la reproduction sociale »* (Henry et Tall, 2008 : 26). Ces enfants dits sorciers sont le plus souvent rejetés, après un long processus d'extorsion des aveux. Ils rejoignent alors les bataillons des enfants de la rue, des *sheges*[286], pour ceux qui résistent aux pratiques de jeûnes, réclusion, coups, brûlures, coupures avec rasoirs etc. S'il est assez difficile de quantifier ces pratiques, on peut par contre relever qu'elles sont essentiellement urbaines (De Boeck, 2000) et associées à d'importantes transactions financières, considérant le bas niveau de vie qui caractérise les « consultants » (Ballet, Dumbi, Lallau, 2007).

Bien que la violence de ces dispositifs soit rejetée par les Eglises établies[287], le phénomène des « enfants sorciers » n'en est pas moins durablement associé à ce paysage religieux fragmenté et participe de sa dynamique. Car en exacerbant les logiques de diabolisation et de soupçon qui traversent les Eglises de réveil, ces pratiques soulignent le brouillage de la frontière distinguant les pratiques bibliques des pratiques fétichistes, concomitant de la proximité voire de la complicité inhérente à ce combat spirituel.

En outre, le phénomène des enfants dits sorciers attire l'attention des pouvoirs publics[288] sur les dérives sectaires d'un mouvement religieux en quête de reconnaissance et sur ses pratiques rituelles. L'usage d'objets dans la délivrance, la violence physique, l'idée d'une spécificité des démons associés aux enfants mais surtout l'exclusion de l'enfant de la parenté et de la « maison du Seigneur » sont les raison principales de la démarcation des Eglises du Réveil établies avec ces pratiques. C'est le cas du Pasteur Jean (Kinshasa), dont la petite Eglise est en cours d'affiliation à l'ERC (Eglise du Réveil au Congo) et qui a souvent eu affaire à des enfants. Il réfute catégoriquement l'idée d'avoir à mener un combat avec le démon, à même le corps de l'enfant pour expulser la force sorcière.

[286] Entre 20.000 et 25.000 selon Pirot (cité par Ballet, Dumbi, Lallau, 2007).
[287] Egalement par les tradipraticiens *ngangas-nkisis*, pour lesquels ces pratiques n'ont rien à voir avec les formes traditionnelles de soin et de guérison.
[288] En RDC comme en Europe, à Londres, une unité spéciale a ainsi été mise en place au sein de la police pour infiltrer ces Eglises, même si le plus souvent, il semble que l'enfant voyage.

> « En 99-2000, y'avait un maman qui était décédée. J'arrive au deuil, un enfant qui pleurait, un petit enfant de 9 ans, il pleurait, les gens étaient en train de me supplier pour qu'il cesse de pleurer, mais moi, je me suis dit, cet enfant doit avoir un problème, je l'ai appelé à l'écart et je l'ai emmené jusqu'à l'Eglise :' -Pourquoi tu pleures ?-Maman est morte parce qu'on m'a trompé. -Qui t'a trompé ?-Je vais te dire la vérité Pasteur, j'ai été initié dans la sorcellerie, on m'a dit que si je leur donne maman, maman va aller en Europe, on va aller en Europe, on va prendre soin de moi ; je leur ai donné mon accord, parce qu'ici on tue quelqu'un si un membre de la famille ne donne pas son accord, on m'a demandé mon avis, alors j'ai dit, comme c'est pour l'Europe, prenez la maman. Alors ils m'ont dit que maman va aller en Europe mais maintenant ils l'ont tué ! On m'a trompé, c'est ça l'Europe ? C'est pour ça que je pleure. Je l'ai consolé. -Maintenant ta maman est décédée, c'est fini, elle ne va plus revenir, mais cette sorcellerie là, aujourd'hui c'est ta mère, demain tu vas tuer ton père ? Après demain, tu tueras ta sœur ? Est-ce qu'il n'y a pas moyen pour que tu laisses la sorcellerie ? -Pasteur, que le deuil passe, je viendrai chez vous pour prier, vous allez prier pour moi'. C'est après le deuil qu'il était venu, nous avons commencé à le suivre dans les prières et il a été délivré. Il ne voulait plus ce monde là, il n'entrait plus dans ce monde par les prières seulement, au nom de jésus, nous avons brisé son contact avec le monde des ténèbres. Dans la délivrance des sorciers, il faut que le sorcier, lui même soit conscient, qu'il trouve que ce qu'il fait est mauvais, mais on n'impose pas la délivrance, nous n'imposons jamais la délivrance. C'est lui qui doit dire que je veux qu'on puisse me délivrer, mais si vous priez pour quelqu'un, parce que nous avons souvent des papas, des mamans qui viennent, voilà mon enfant est sorcier, il faut que l'enfant engage sa volonté, sinon vous pouvez prier, mais ce ne sera pas effectif. Y'en a aussi qui refusent, enfants comme adultes ».

Pour ce Pasteur, de même que l'accord est indispensable pour l'exercice et l'*entrée* en sorcellerie, le processus de délivrance ne peut avoir lieu sans un engagement : *« Il ne voulait plus ce monde là, il n'entrait plus dans ce monde »*. Cette prise en considération nécessite le retrait de la famille dans la cure d'âme de l'enfant. Plusieurs Pasteurs m'ont ainsi confirmé que la présence de l'entourage, ayant amené l'enfant « posant problème », constituait un obstacle à l'établissement de la relation de confiance nécessaire à l'aveu et donc à la délivrance. D'autant que les « témoignages » des « enfants-sorciers » valident dans un certain nombre de cas les accusations, en faisant état d'une impressionnante manducation à laquelle sont associées des déplacements en Europe, des statuts sociaux importants, des grades, des mariages etc. Bref un « second monde », dont la démesure des descriptions n'est pas sans signaler *« la réalité quotidienne de l'emprise de la faim, et donc du déficit de la créance*

matérielle qui brûle l'estomac du mangeur nocturne qu'est l'enfant-sorcier. » (Tonda, 2008 : 331)

Lorsque la délivrance consiste au contraire, à « travailler » le corps de l'enfant dit sorcier, un ou des membres de la famille sont quasiment toujours associés. Ce qui distingue de pratiques comme elles de ce pasteur où l'encadrement spirituel n'a pas posé la délivrance physique comme un impératif: « *par les prières seulement, au nom de Jésus, nous avons brisé son contact avec le monde des ténèbres* ». Toutefois, ce n'est pas tant la technique de délivrance qui importe ici, mais plutôt le statut du « possédé » comme personne ou non à évangéliser, comme âme à sauver. Au cours de notre entretien, le Pasteur Jean me montre une maman qui vient d'entrer dans l'Eglise, et s'est assise sur un banc, à quelques mètres de nous, dans la parcelle[289]. Il m'explique que les gens du quartier disent que c'est une sorcière. Il a essayé de lui parler, de l'inciter à se confier et si nécessaire à se repentir, mais elle dément sans fournir d'autres informations. Le Pasteur n'insiste pas plus et la laisse venir à l'Eglise en attendant qu'un jour, elle puisse lui expliquer pourquoi on l'accuse. Dans ce processus individuel et volontaire qui préside à la prise de décision de donner sa vie à Christ, hommes, femmes, enfants, vieillards sont alors mis au même diapason.

Enfin, l'idée d'une catégorie de démons spécifiques aux enfants, doit être mise en perspective avec des transformations plus globales du statut de l'enfant dans la société congolaise depuis les années 1990. Car de nouvelles figures de l'enfant sont apparues dans l'espace public congolais et plus particulièrement kinois, avec les enfants de la rue (*Sheges*, *Phaseurs*, moineaux etc., selon leur propre dénomination et tranche d'âge), lesquels rassemblent des *kadogo* (enfants soldats), des orphelins de guerre ou du VIH et bien sûr les enfants dits possédés et envoûtés (De Boeck, *ibid*.). Ce nouveau groupe social échappe d'autant plus aux dispositifs traditionnels d'autorité et aux formes d'insertion dans des économies familiales, que les enfants se constituent en groupes et prennent possession de la rue, participant largement de l' « insécurité » désormais associée à la ville de Kinshasa. Si l'association entre sorcellerie et enfance n'est pas nouvelle (Yengo,

[289] Comme très souvent à Kinshasa l'Eglise ne désigne pas un lieu mais une assemblée qui, en l'occurrence, se réunit dans une parcelle dont les murs, hormis celui de l'entrée qui est côté rue, sont faits de tissus pendus au toit de tôle. Une petite estrade fait office d'autel, tandis que la cour, les jours de culte, est aménagée à l'aide de bancs et chaises en plastique.

2008), la facilité et la systématisation avec lesquelles les accusations sont portées, sont par contre inédites[290] et peuvent, là encore, être mises en perspective avec un autre phénomène. Celui, à l'échelle de l'Afrique, de l'*« explosion de la sorcellerie dans la vie quotidienne »* (Gerschiere, 2000) depuis les années 1990. Bien qu'il demeure difficile de la saisir en dehors de la rumeur et du discontinu (Henry et Tall, 2008 : 23 ; Tonda, 2000; Ashforth, 2000).

La littérature prolifique qui s'est constituée autour de ce surinvestissement dans l'espace public des affaires de sorcellerie, interroge pourtant peu comme le remarque Joseph Tonda (2000) le rapport de causalité avec le phénomène des Eglises issues de la vague pentecôtiste des années 1970. Or, les témoignages sur la sorcellerie, massivement produits dans les Eglises de réveil dans le cadre de leur *spiritual warfare*, ont présidé au phénomène contemporain des accusations sorcières, constitutif de la prolifération des affaires de sorcellerie. Ces témoignages offrent une lisibilité du système d'équivalence que la conversion pentecôtiste propose. Ce que je vais à présent développer en m'attardant longuement sur un témoignage de conversion. L'un des premiers, si ce n'est le premier, à avoir été donné dans les années 1970 (en 1974), par un jeune homme aujourd'hui pasteur.

Ce témoignage a beaucoup circulé dans les Eglises et le récit de vie de sorcier que je recueille en 2008, depuis son initiation (1968) jusque sa conversion (1974) est une mise en forme « travaillée », en regard des grilles d'analyse théologique mobilisées par l'acteur dans la lecture des évènements, d'une part, et des investigations qu'il a lui-même effectuées pour reconstituer cette période de sa vie[291], d'autre part. Ce récit peut donc difficilement échapper au genre de la composition et à une forme de surenchère qui participe du système d'équivalence que la conversion offre, à savoir le transfert d'une puissance spirituelle sous

[290] Certaines sources considèrent qu'il existerait entre 30.000 et 50.000 enfants dits sorciers sur toute l'étendue de la RDC. cf. « Les enfants « sorciers » de Kinshasa » (Bernard P.), *le Monde*, 16 novembre 2006

[291] En effet, ce témoignage a largement circulé (dans les Eglises de Kinshasa, mais aussi en Europe, en particulier en Belgique) et suscité, comme cela était visé, de nombreuses conversions. Ce n'est donc pas une première restitution. L'auteur a lui même cherché auprès de ses proches, en particulier de sa mère, des réponses permettant de compléter son vécu dans la restitution de ce témoignage, qui relève donc d'une reconstitution *a posteriori*. Il m'a d'ailleurs proposé de rencontrer les différents témoins de ce récit, en l'occurrence les victimes de ses attaques sorcières, que l'absence de temps, notamment due au fait que ma recherche ne portait pas exclusivement sur la sorcellerie et que les témoins ne résidaient pas toujours à Kinshasa, ne m'a pas permis d'honorer, ne pouvant donc reconstituer ce témoignage à la lumière de plusieurs sources.

forme de reconversion des pouvoirs acquis dans « l'autre monde ». La conversion apparaît alors répondre aux velléités de l'individu par la substitution d'un système religieux, dont la puissance spirituelle annonce une supériorité sociale, voire civilisationnelle[292]. Ce que s'attache à démontrer le récit de conversion.

Outre qu'il a marqué l'histoire du réveil, ce témoignage offre une lisibilité de la façon dont les différents territoires religieux se redessinent dans l'espace urbain kinois avec le renouveau pentecôtiste des années 1970. Il apporte aussi une contribution à la compréhension du phénomène actuel des enfants dits sorciers, en ce que précisément, il ne mobilise à aucun moment l'étiquette « d'enfant sorcier ». Enfin, ce témoignage ayant été recueilli à partir d'une série d'entretiens, il m'a fallu introduire des coupes significatives et décider du mode de restitution. Dans l'optique de la logique narrative du témoignage pentecôtiste, et non d'un questionnement de la sorcellerie en tant que telle, j'ai opté pour la forme chronologique.

3. Récits de conversion et témoignages sur le monde sorcier

3.1. Transmission de pouvoirs et parenté

Originaire du Kasaï, de l'ethnie tetela, Jean est né le 5 juillet 1960, cinq jours après l'Indépendance comme il aime à le rappeler, ses parents sont tous deux des descendants directs de chefs coutumiers. Sa mère, Thérèse, qui a étudié chez les méthodistes, est femme accoucheuse tandis que son père travaille dans la force maritime. C'est par sa grand-mère qui était dans la « haute sorcellerie » qu'il reçoit la *kindoki* alors qu'il était encore dans le ventre de sa mère.

Sa grand-mère appartenait à la *« confrérie mystique des anthropophages cannibales, vampires, sorciers »*. Elle était la grande amie d'une célèbre féticheuse, dont le narrateur précise, pour situer son pouvoir, qu'elle était associée aux rebelles mulelistes (cf. *supra*). Son âge avançant, la question de la transmission de son pouvoir se pose et elle envisage de le donner à sa fille. Elle

[292] Par ailleurs, ce récit s'inscrit là aussi dans une dynamique plus globale, car dès la fin des années 1970, on a vu surgir toute une floraison de récits pentecôtistes du même registre, racontant avec force de détails les pactes passés avec le diable, les esprits malins et les pouvoirs sorciers qui donnaient accès au pouvoir, à la richesse et à la réussite sociale (Meyer, 2001).

amorce alors le processus d' « envoûtement », en recourant à une poudre aromatique appelée « la confusion », ou troubles. Celui-ci consiste à brûler la plante la nuit et à danser autour, nue, tout en invoquant : « *que ma fille ne soit pas heureuse dans son mariage, qu'il y ait des troubles, que son mari la batte, qu'il y ait des problèmes et puis qu'elle me revienne et ceci a eu lieu*».

Des violences commencent effectivement à intervenir dans le foyer de sa fille Thérèse, enceinte de six mois et qui réside à Kinshasa. Ce qui incite son frère Michel, à la prendre chez elle, afin d'obliger son mari à s'expliquer. Mais à la même période, leur père est en train de mourir au Kasaï. Michel étant tenu par ses obligations professionnelles, c'est Thérèse qui part rejoindre sa mère, au village, pour les obsèques et pour la soutenir. Elle restera avec sa mère jusqu'à la naissance de son enfant. La présence de cette grossesse incite alors la grand-mère à reconsidérer la transmission de son pouvoir, à la faveur du bébé. Elle recourt à un autre procédé consistant à envoûter l'eau que sa fille boit.

Celle-ci fit part des années après, des « démonstrations » qu'elle vécut à cette même période, sans pouvoir se les expliquer. Il y eut un rêve où elle donnait naissance à un être mi serpent- mi chat et surtout, quelques nuits plus tard, la disparition de sa grossesse d'environ huit mois. Elle s'était réveillée en pleine nuit effrayée, et avait couru jusque la chambre de sa mère, mais avait dû frapper pendant plus 45 minutes, avant que la porte ne s'ouvre et que mère la somme de s'expliquer: *« Pourquoi tu me déranges? Maintenant chaque nuit, tu viens toujours me raconter tes rêves ! »* . Quand sa fille avait voulu lui dire que son bébé avait disparu de son ventre, elle constata que la grossesse était à nouveau là et manqua de mots pour le dire.

> « Au moment où le bébé était absent du ventre, c'est ma grand-mère qui était parti avec moi (…) je ne savais pas que j'étais déjà en train de me « métabscoser », de me métamorphoser, de m'envoûter, de me rendre, vraiment de me préparer à une carrière sorcière ».

Malgré une grossesse, donc, relativement perturbée, Thérèse accouche de Jean, puis rentre sur Kinshasa avec sa mère qui avait insisté pour ne pas rester seule au village. Son mari (qui ne s'expliquait toujours pas ses soudains accès de violence) avait alors envoyé les deux billets d'avion.

C’est dans la huitième année de Jean, que son initiation a lieu. Elle se déroule sur une journée et une nuit en plusieurs étapes. C’est d’abord à la maison, dans la vie quotidienne, que la grand-mère introduit son petit fils dans « l’autre monde ». Ce jour-là, il n’est pas parti à l’école et est resté avec sa grand-mère. Alors qu’il joue, elle l’appelle, elle a gardé quelque chose à manger pour lui. Habitué aux faveurs de sa grand-mère, avec laquelle il était très complice, il accourt vers le buffet où d’ordinaire la nourriture était conservée, mais ne voit rien. Au même moment, il entend les bruits d'un battement d’ailes, tel un grand oiseau volant dans la pièce et dont les cris ressemblent à ceux d’un hibou. Mais il ne voit rien. Quand il sent l’oiseau se poser sur son épaule, sa main touche du vide. C’est alors qu’il sent sa vision se transformer et qu’il se dirige, comme « *téléguidé* », vers la chambre de sa grand-mère où il trouve un morceau de viande grillée, posé par terre, à même la natte. Une voix, qu’il attribue au hibou, lui dit de prendre ce morceau de viande *« c'est la chose que ta grand-mère avait préparé pour toi »*. Lorsqu’il commence à manger, son corps se met à trembler comme s’il faisait des convulsions et il se voit se dédoubler *:*

> « Y'avait un autre moi en face de moi et j'étais conscient que l'autre Petit Jean et celui qui était ici, ne faisait qu'un. Alors, ça, ça me dépassait. Et en un laps de temps, du deux que j'étais devenu, je suis encore revenu un. C'est à ce moment là que ma grand-mère me rappelle : mais tu traînes trop, sors de là ! »

Il revient. Sa grand-mère lui passe les mains derrière la tête et rapprochant son visage, elle le mord au milieu du front : *« Elle a posé d'abord sa langue, elle m'a léché et elle a posé ses dents, mais c'est comme si elle voulait me tirer toute la peau du visage »*. Et elle lui dit sur un ton menaçant, qui contraste avec sa douceur « habituelle », que ce morceau de viande est un secret entre eux deux *« si tu oses dire, comme c'est moi qui reste avec toi, alors tu vas payer le prix de l'avoir dit* ». Cette transformation du mode de leur relation se confirme la nuit, en rêve. Il reçoit la visite de sa grand-mère qui lui réclame ce morceau de viande, et tandis qu’il lui répond être dans l’incapacité de le lui rendre, elle lui rétorque:

> « Petit cochon, ce n'est pas comme ça qu'on parle à une souveraine ! (…) Ne cherche pas trop à savoir pourquoi et ne me pose plus jamais encore des questions, je ne vais plus tolérer que tu me poses encore des questions, tu feras ce que je vais t'ordonner de faire ».

A demi conscient, il voit alors un grand carton traverser le mur, et s'arrêter à moins d'un mètre de son visage. A l'intérieur, un chat tout noir, un morceau de viande dans sa gueule, identique à celui qu'il avait mangé dans la journée, tandis que sa grand-mère, présente par sa seule voix, insiste :

> « Est-ce que tu vois ce que tu es en train de voir? Prends l'animal que tu vois, pose le sur ta poitrine, du côté où ton cœur bat. Je vais t'arracher ton cœur d'homme je vais te donner un cœur sauvage, parce que si tu gardes le même cœur que tu as, tu auras toujours pitié, tu hésiteras de faire le mal, quand je vais te demander de le faire, quand je vais t'envoyer tuer, tu ne le feras pas, donc je vais te changer de cœur ».

Dans cette première étape de l'initiation, on peut relever un schéma habituel de *l'entrée* en sorcellerie : la contraction d'une dette à l'insu de l'initié et le secret. Celui-ci repose sur la transformation du rapport de la grand-mère à son petit fils, lequel va se confirmer sur le mode de l'esprit de « l'épouse de nuit ». En attendant, elle l'informe de sa totale souveraineté et revendique une autorité non négociable.

Au cours de la nuit, l'initiation, l'*entrée* en sorcellerie va prendre un tour plus collectif avec l'intronisation du petit fils dans l'espace sorcier où se confirment le statut et l'identité radicalement autres de la grand-mère.

3.2. Des modalités d'entrée dans le cercle des sorciers

C'est à nouveau un animal qui se présente et l'emmène par les airs avant de le déposer sur un grand terrain à l'endroit d'un ravin, dans lequel est taillé un escalier, qu'il descend, avant d'arriver dans un couloir, sombre.

> « Je reste seul et j'entends maintenant des cris, des murmures, on dirait des cris de chats, y'a des gens qui faisaient (il mime des bruits différents). Alors je ne voyais personne mais je sentais que j'étais au milieu de gens (....) Je sens la paume d'une main qui s'était posée sur mes yeux s'enlever. Une façon de me dire, je t'ai déjà donné le pouvoir de la sorcellerie mais je t'ai pas encore donné la vue ou la vision ».

Après quelques minutes, la main s'enlève, comme un voile qui se retire et il se voit dans une sorte de grand congrès rassemblant *« dans les 25.000 membres »*, des hommes, des femmes, des vieillards, des vieilles femmes, tous nus. Lui même se voit nu en bas des gradins, faisant face à une assemblée constituée d'êtres hybrides : mi-homme mi-crocodile, mi-homme mi-phacochère, mi-homme mi

serpent, mi-homme mi- boa, mi- homme mi léopard, ceux qui étaient entièrement humains, sont assis sur des hiboux, des aigles ou encore des serpents. Les regards qu'il rencontre l'effraient par leur *« cruauté »*. Mais il avise soudain sa grand-mère, assise sur un crâne d'homme et, incroyablement nue :

> « Alors comme mon regard a croisé son regard, je dis mais non quand même, qu'on ne me dise pas que ma grand-mère est ici, elle ne peut pas supporter que je la voie nue. D'après nos traditions africaines, c'est ignoble, c'est un sacrilège ».

Elle se lève, descend vers lui et lui introduit un doigt dans son oreille, afin qu'il comprenne le *« langage mystico-sorcier de ce monde »* et qu'elle lui révèle le secret de la sorcellerie :

> « Petit Jean, je sais que tu es troublé par le fait de me voir nue, et elle faisait de telle sorte pour que je voie réellement son sexe, mais ne t'en fais pas, le fait que je te montre mon sexe, d'où est sortie ta mère, ça montre que je t'aime beaucoup, que je t'ai fait un grand honneur, de t'amener dans ce monde des dignitaires spirituels où je n'ai jamais emmené quelqu'un. C'est ça la sorcellerie, le fait que tu voies mon sexe, le canal par lequel ta mère est sortie au monde, c'est ça la sorcellerie ».

Elle lui explique alors avoir elle-même reçu ce pouvoir de son grand père qui lui avait *« montré le secret »*, qu'elle met aujourd'hui à sa portée. Elle lui confirme aussi que la viande qu'elle lui avait donnée, n'était pas un cadeau mais une dette, laquelle a la valeur d'une vie humaine. C'est pourquoi, il doit à présent lui sacrifier une personne, mais qu'elle-même va choisir :

> « Ton rôle sera dans le donner ton accord, donc quand je dirai j'ai besoin de tel, donne le moi, tu diras tout simplement, je te le donne ou il est déjà à toi ou, je suis d'accord. Le refus n'existe pas ici ».

Et elle choisit la mère de Petit Jean, sa propre fille, garantissant l'anéantissement de tout sentiment « humain », préalable à son futur exercice de la *kindoki*. L'accord donné, elle remet au jeune initié un sachet qu'elle colle dans son dos, auquel est relié une sonde passant par son bras droit et jusque ses doigts où elle fixe une seringue. Elle lui demande de rentrer à la maison et de retirer du sang de son gros orteil droit, « *entre l'ongle et la chair* ».

> « 'La logique humaine n'a rien à voir avec nous. Nous avons besoin tout simplement, d'un échantillon, tu vas prendre un peu de sang, le sérum

> qui est derrière toi, a un mécanisme spirituel qui fait que dès que la seringue sera dans le corps de ta mère, entre l'ongle et la chair, au bout de son gros doigt, c'est fini, le sang sera tiré de lui même. Dès que le sang sera là, la quantité voulue, la seringue va sortir, ne tarde pas, tu viens, sors. Tu ne vas pas rentrer par le couloir noir d'où tu es venu, quand tu auras seulement le désir de sortir, tu seras dehors. Alors, tu vas, nous t'attendons ici, parce que la cérémonie de ton initiation doit commencer'. Quand elle m'a libéré, il suffisait que j'ai le désir d'être dehors, et j'étais dehors et là j'ai trouvé cet animal qui venait me prendre, qui était dehors. En me voyant sortir de là, il m'a vu, il m'a tendu le dos comme un cheval. Et il me dit monte, nous allons. Et je crois que même, l'animal, n'opérait pas en tant qu'animal. Je crois que lui aussi était un esprit, je crois c'est peut être ma grand-mère qui s'était versée dans cet animal et l'animal opérait avec une intelligence d'homme. Alors quand j'étais sur son dos, là je ne peux même pas parler en termes de vitesse, mais je crois je peux parler de la pulsion de la pensée, parce que sitôt à son dos, sitôt j'étais déjà dans la chambre de ma mère. Je suis entré dans cette chambre, ni mon père, ni ma mère ne se sont rendus compte qu'il y avait quelqu'un, parce qu'ils étaient dans un sommeil, même quelqu'un qui a pris le Valium, il ne peut pas dormir de cette façon là ».

Lorsqu'il revient de sa mission, la confrérie l'acclame. Comme à chaque « victoire » ou performance sorcière, les cris et les bravos fusent et réaffirment la puissance du pouvoir sorcier (que scandent en même temps différentes invocations). La grand-mère prend alors le sachet, le met dans une sorte d'autel et frappe dans ses mains. Une cinquantaine de sorcières descendent à cet instant des gradins, toujours nues. Elle frappe à nouveau des mains et ces dernières forment un grand cercle tout autour du jeune initié et de sa grand-mère. Elle frappe à nouveau, les sorcières se retournent alors, montrant leur dos. Elle frappe encore et cette fois-ci les cinquante femmes s'accroupissent, écartent leurs jambes et montrent ostentatoirement leurs sexes et anus à l'initié. La grand-mère sort du cercle, frappe des mains et les sorciers, debout dans les gradins entonnent une chanson, un hymne traditionnel de sorcellerie, appelé la ballade des sorciers que sa grand-mère lui demande de répéter:

> «-Tu es l'un de nous ? -Je suis l'un de vous ! -Tout homme qui n'est pas sorcier pour toi représente une chèvre[293] à bouffer ! -Tout homme qui n'est pas sorcier pour moi représente une chèvre à bouffer ».

[293] La chèvre (ou le bouc) renvoie à la victime et au procédé de transformation de l'humain en animal précédant son sacrifice, cf. Eric de Rosny, *les yeux de ma chèvre*, 1981.

L'initié est ensuite appelé à signer son *« pacte »*. La grand-mère prend une petite coupe et lui demande de la remplir avec un peu de sang de sa mère et de s'adresser au (grand) serpent qui était là, en ces termes*:*

> « Tu es le Serpent qui porte mille noms, tu es le démon cornu, tu es le chasseur de minuit, le libre penseur, tu libères les hommes de leur ignorance. En prenant le sang de ma mère que je t'ai déjà sacrifié, je te jure, je prends l'engagement, je décide et je te donne à partir d'aujourd'hui, mon esprit. Je te vends mon esprit, mon corps, mon âme, pièce par pièce avec promesse de t'appartenir même, après ma mort et je veux boire ce sang pour montrer que je n'ai plus pitié d'un homme qui n'est pas de ton côté ».

Il boit ensuite le sang, et les sorcières qui l'entourent posent leurs paumes de main sur leur fesse gauche de façon à ce que les doigts touchent les lèvres du sexe, et commencent à chanter :

> « Comme tu bois le sang de ta mère, c'est comme si tu étais capable maintenant de faire l'amour avec ta mère. Tu as traversé le fleuve, le fleuve qui traverse les hommes normaux des hommes paranormaux. Les hommes qui sont de notre côté, les sages, les plus forts, nous incarnons la puissance satanique la plus redoutable du monde, nous qui sommes la confrérie qui gardons notre état primitif, c'est à dire, depuis que nous sommes du côté du diable, nous n'avons jamais trahi ce que nous faisons. Nous sommes différents des magiciens, nous avons un pouvoir énorme, un pouvoir exorbitant, mais nous ne pouvons jamais le démontrer devant les gens. Nous te montrons nos anus, nos sexes et toutes nos fesses pour te dire que quand un homme naît au monde, il sort par ce que nous te montrons, mais en te montrant nos sexes ici, dans le monde de la sorcellerie, nous voulons dire que nous annulons la naissance que ta mère t'avait donnée par son vagin et ici, en te montrant nos sexes, en te montrant ce que nous te montrons là, nous te disons d'abord que tu es maudit par nous. En tant que femme, avec notre pouvoir, avec notre instinct maternel, nous te maudissons (…) nous voulons te dire que nous te donnons naissance dans le monde de la sorcellerie. Tu nous appartiens, ton cœur reste ici ».

En même temps qu'elles le maudissent et l'intronisent, les femmes prononcent des incantations et les hommes, restés dans les gradins (estimés à une trentaine de mètres d'elles), envoient en elles, sous le regard éberlué de Petit Jean, leurs sexes qui s'allongent à perte de vue.

> « Donc ça ce sont des histoires qui me dépassaient. (…) Après avoir prononcé ces anathèmes sur moi, j'ai bu ce sang en jurant à ce serpent, certainement je crois, c'était une représentation diabolique qui était là,

> et quand j'ai bu le sang, j'ai senti là tout de suite en moi que j'étais un autre. Mon cœur, tous les sentiments que je pouvais avoir, toute la sympathie que j'avais pour des gens, toute la pitié, la compassion que je pouvais avoir étaient partis. Et j'étais devenu un cruel, un impitoyable, sans pitié, sans compassion et un autre sorcier a frappé les mains et ma grand-mère m'a élevé les mains. Elle m'a amené auprès de ce serpent là et elle dit: 'Serpent qui porte mille noms, je t'ai servi pendant environ 80 ans, aujourd'hui je te présente un successeur, si jamais je quittais ma chair, donc quand tu m'enverras dans l'au-delà, si tu veux bien me donner une autre mission, je vais te servir dans ma seconde vie. Mais en attendant, dans celle-ci, je te présente un successeur, un homme brave, qui fera avec toi de meilleurs exploits que ceux que j'ai réalisés avec toi'. Et là, les sorciers ont applaudi: 'Oui, il est l'un de nous! Oui il est l'un de nous!' Et chacun est venu prendre ce peu de sang jusqu'à ce que ça se termine ».

L'initiation se présente donc comme une *nouvelle naissance* dans le monde de la sorcellerie. Elle annule la naissance biologique et la « dette » à l'égard de celle qui a donné la vie à l'initié pour lui substituer celle du « don de sang » dans la parenté. Si le sacrifice de la mère, dont la première étape consiste à extraire un échantillon de sang et à le boire a comme visée pratique d'annihiler tout sentiment humain, sa mort n'est pas la visée première du « don », c'est la consommation de l'inceste, sous l'aval des sorcières. La transgression de ce tabou qui ritualise l'entrée en sorcellerie, est orchestrée par l'ancêtre dont la nudité, visible, annonce la sorcellerie comme une institution contre la parenté et dans la parenté. La complicité de la grand-mère avec son petit fils, scellée sur un mode incestuel, aboutit à l'éviction de sa fille comme mère de son petit-fils. Ce que les sorcières énoncent comme une « malédiction » renvoie ici, au phénomène répandu des esprits de « femmes de nuit » (ou « maris de nuit ») qui se manifestent à travers des rêves à caractère sexuels[294]. Ces esprits considérés dans les Eglises comme à l'origine de nombreux troubles (d'alliance, conjugaux, de fertilité etc.) concernent toujours de figures de la parenté (Tonda, 2000). Cependant, la transmission de la *kindoki* s'opère différemment selon les systèmes de parenté matrilinéaire ou patrilinéaire. Dans le cas présent, la famille de Petit Jean originaire du Kasaï et plus précisément de l'ethnie *tetela* s'inscrit dans une configuration patrilinéaire, dont Patrice Yengo (*ibid*. p.324) rappelle qu'au contraire du système matrilinéaire

[294] Répandu au Congo mais pas seulement, on le retrouve aussi dans d'autres pays d'Afrique centrale et au-delà.

(comme chez les Bacongos) où « *le vecteur parental associé à la sorcellerie est l'alliance »*[295], la *kindoki* est ici transmissible à la descendance.

> « *Dès lors, la politique du devenir sorcier, les mécanismes d'appropriation du kundu (la force spirituelle), s'élaborent dans les agencements que représentent les d*eux entités marginales placées en bordure des institutions, de la famille ou de la communauté : les vieux et les enfants ». (Yengo, ibid., p.314).

La contraction de la dette, la suppression de tout sentiment humain et la levée de tabous majeurs qui structurent la parenté, ici, sont les trois éléments centraux dans cette *entrée* dans le territoire sorcier dont Petit Jean est maintenant appelé à faire les preuves de son appartenance.

3.3. « Un sorcier n'a pas de pitié » : grandir en sorcellerie

La grand-mère qui avait jusque là présidé la cérémonie, laisse la place à un « maître de cérémonies ». Celui-ci demande au jeune initié de constituer une liste de seize noms, de membres de sa parenté, toujours avec l'aide de sa grand-mère et pour la nuit suivante[296]. En remettant la nuit suivante sa liste, il comprend que ce sont des personnes qu'il devra « livrer » à la confrérie. Le maître de cérémonie quant à lui, lui demande d'identifier la première personne sur la liste. *« Est-ce que tu la connais ? Oui, c'est ma tante paternelle ».*

De même que l'auteur du sacrifice en sorcellerie est celui qui donne la personne à travers son accord (même s'il n'est pas l'exécutant), l'identification de la « chèvre » et, on le verra, la reconstitution généalogique sont des étapes centrales dans l'exécution de l'acte et l'exercice du pouvoir sorcier qui tire toute sa force de son inscription dans la parenté. Après cette identification, le maître de cérémonie peut donc s'adresser à la confrérie :

> « - Collègues, avez-vous une demande à formuler à l'endroit de notre collègue? -Qu'il nous livre la première personne ! ». - Collègue, tu as compris? La « confrérie mystique des anthropophages cannibales, vampires, sorciers » te demande la tante dont tu as mis le nom en première position sur la liste. - Oui, je vous la donne. - (l'assemblée) Elle doit mourir! Elle doit mourir! ».

---

[295] « *Contrairement au péché originel, dont la transmission concerne la filiation, la kindoki représente le clan de la mère et est d'autant plus redoutable qu'elle est saisie par l'interdit de la procréation* » (Yengo, *ibid.*).

[296] Les réunions de sorciers comme leurs actions ont « normalement » lieu la nuit.

Pour exécuter ce premier sacrifice, le maître de cérémonie fait alors appel à une (autre) jeune sorcière (environ 17 ans) qui fournit « l'arme », contenue dans un linge blanc pendant que d'autres, les « attaquants » s'occupent de la tante en question :

> « Alors ça ce sont des choses qui me dépassent, ils ont commencé à dire : 'ouh, ouh, Anu (sa tante) là où tu es, même si tu dors, tu dois entendre notre voix, tu dois nous écouter, tu dois apparaître vite. Apparais vite dans notre poste de télévision, apparais vite dans notre miroir, apparais vite dans notre ordalie'. Les autres disaient ouh, et ils mettaient les mains comme ça (au-dessus des yeux), je ne sais pas ce qu'ils voulaient voir ».

Au bout de quelques temps, s'adressant au chef de cérémonie, ils lui disent avoir « terminé », avoir amené la tante qui apparaît sur leur « écran ». On ouvre alors le linge qui recouvre un étrange poignard, petit et en forme de corne. Le maître de cérémonie demande à Petit Jean de le prendre. A nouveau, il doit confirmer l'identité de la personne : « *Tu connais ta tante? Oui, je connais son visage* ». Puis, on lui indique la marche à suivre.

> « 'Tu vois cette petit porte, ouvre cette porte, y'a une petite chambre, tu trouveras un grand miroir et tu trouveras ta tante là bas (…) Si tu veux lui crever les yeux avec ce poignard là, c'est toi, si tu veux lui arracher les intestins, c'est toi, mais tout ce que tu feras, il suffit que le couteau que tu tiens se pose sur l'image que tu trouveras dans le miroir, c'est fini, ça va se répercuter sur elle. Comme tu as accepté que nous puissions la tuer, c'est toi qui va l'exécuter' (…) Je prends le poignard, je vais là bas. Quand j'ouvre la porte, j'entre. Non mais ce n'est pas une ressemblance, c'est elle ! C'était ma tante, telle qu'elle était dans le normal, elle est en train de dormir. Non c'est comme quelqu'un, dont on a pris la photo et on l'a mis dans le miroir. Alors quand je suis arrivé, je l'ai poignardé vers le bas, du côté du ventre. J'ai posé: tiens tu ne vivras plus ! Tu es obligé de mourir. Moi qui suis le sang de ta famille, le sang de ton frère, c'est le même sang que tu as. Je te livre à la confrérie. J'ai retiré le poignard et suis sorti ».

La grand-mère requiert alors l'autorisation de faire la vérification *« pour voir si notre chèvre est blessée »*. Elle prend le poignard et danse avec, avant de l'amener à la vue de tous et pour constater qu'effectivement la « chèvre » est blessée. Du sang apparaît au bout du poignard qu'elle lèche ou plus exactement, goûte : *« est-ce que c'est délicieux ? Est-ce que c'est succulent ?* ». Le maître de cérémonie confirme que la cérémonie a été faite et qu'elle est désormais morte :

> « Même si elle peut encore bouger, même si elle peut encore conduire la voiture, même si elle peut vaquer à ses occupations (…) Vous allez constater. Une maladie peut se déclarer sur elle, n'importe quoi, pour nous elle existe plus. Nous te ferons signe pour la deuxième victime ».

A peine deux semaines plus tard, les enfants de la tante viennent annoncer au père de Petit Jean qu'elle est hospitalisée. Bien que la grand-mère ne soit pas présente au moment de l'annonce, elle interpelle au cours de la journée, dans le monde « normal », son petit fils :

> « Petit Jean, tu as appris la bonne nouvelle? J'ai dit laquelle ? Mais on t'a dit que ta tante est malade, non? C'est le coup de poignard que tu lui avais donné, c'est ce qui est en train de prendre forme, de s'exprimer jusqu'à sa mort. C'est fini. Si tu la vois, dis lui adieu, si tu la vois pas, envoie lui tes adieux, parce qu'elle ne survivra pas ».

Après plusieurs mois passés à l'hôpital à faire des examens et des analyses, la tante décède. Six mois se sont écoulés depuis la cérémonie. Mais la mort ne met pas un terme à cette attaque spirituelle à laquelle la famille va tenter de répondre. Et tandis que la confrérie, elle, va tirer les bénéfices de cette initiation pour entamer un jugement et une condamnation de la tante.

3.4. Parer une attaque sorcière en recourant aux féticheurs

Commerçante, cette tante était une notable, et sa disparition se fit lourdement sentir au sein de la famille paternelle qui décida de consulter un féticheur. Le sang d'une poule égorgée, versé sur une marmite, permit à ce dernier de faire la lecture des évènements passés dans la vie de la défunte. Il vit une « longue liste », de seize noms, tenue par un jeune homme et une vieille femme, sa grand-mère, faisant partie de la famille. Ne pouvant révéler leurs identités et devant l'insistance du père de Petit Jean, il proposa de faire des fétiches pour chaque membre afin de les protéger des attaques sorcières. L'impossibilité pour le féticheur de révéler tout ce qu'il voit, renvoie à une forme de pacte tacite qui lie le médecin-féticheur, *nganga* au sorcier, *ndoki*, dont les pouvoirs surnaturels relèvent nécessairement de logiques de sacrifice ou d'hypothèque de droit, tenues par le secret. Théoriquement le féticheur ne va pas aussi loin que le sorcier puisqu'il exerce pour aider la collectivité au contraire du sorcier qui agit pour son propre compte. C'est la raison pour laquelle, dans les Eglises de réveil les

féticheurs sont associés à la sorcellerie, et ce malgré le fait, comme le souligne Tonda (2000), qu'*a priori*, la sorcellerie des féticheurs est « neutre ».

Du côté de la confrérie, deux semaines après l'enterrement de la tante, petit Jean se rend à la réunion où quatre sorciers sont mandatés pour la cérémonie de la « chambre froide », par laquelle chaque nouvel initié doit passer. Chacun ayant une tâche et une démonstration à faire au jeune initié.

> « Le premier me dit: 'collègue, je ne fais pas de commentaire ici, comme nous allons ensemble là bas'. Il a commencé à tourner, au fur et à mesure qu'il tournait ça devenait trop rapide comme l'hélice d'un avion, et pouf, il a changé de forme, il était un homme, je le vois transformé en oiseau, il a pris l'envol. Alors là, les sorciers étaient en train d'applaudir, parce que eux toutes ces démonstrations font partie, ils sont en train d'évoluer, de faire ce qu'un homme ne peut pas faire, survoler comme un avion, couler comme l'eau. L'autre dit: 'collègue tu as vu? Si tu veux collaborer, si tu veux obtenir cette formule là, vrombir comme un moteur, rouler comme l'hélice d'un avion, tu peux donner seulement quelqu'un et on te donne le secret et tu te métamorphoses d'homme en oiseau, d'oiseau en homme. Si tu le veux, tu donnes beaucoup de gens et tu as la possibilité d'accéder à beaucoup d'autres secrets'. Il se frappe seulement au centre sensoriel de son corps, se transforme en mouche et part. Le troisième fait de même, tandis que le quatrième dit : 'moi collègue, je ne ferai rien, parce que c'est moi qui t'amène à cette chambre, donc tu viens on va partir'. Il m'a touché. Moi et lui, nous avons disparu de notre propre vue et je me suis aperçu seulement quand nous étions en train d'atterrir, comme si nous étions en train de descendre dans un ascenseur. Et les trois là, nous avaient précédés (…) je reconnais l'endroit, nous sommes au tombeau de ma tante ».

La chambre froide est en fait le cimetière de Kimbanseke (Kinshasa) d'où il va s'agir de prendre la tante pour la ramener à la cérémonie sorcière, en attente de son « jugement ». Le premier sorcier annonce à l'initié une pratique *« plus vieille que le monde, toutes les civilisations, partout où l'histoire de la sorcellerie a été pratiquée, on connaît ça »*. Il pond un petit livre, d'incantation, *« brillant comme de l'or »* qu'il va lire à voix haute, tout en se déplaçant autour du tombeau. Après avoir longuement parlé et fait le tour du tombeau, il ferme le livre et demande au deuxième sorcier de lui donner la main. Il frappe sa main en annonçant qu'il a terminé, qu'il a *« fait sa part »* et reprend sa forme d'oiseau pour rentrer à la réunion où les autres sorciers suivent la scène à travers un écran.

Le deuxième sorcier a un petit ballon en forme d'œuf. A nouveau, il demande au jeune initié toute son attention et se met à marcher sur le tombeau de la tante,

jusqu'au niveau où est posée une croix. Il prend le petit ballon et le met du côté du cœur, de la poitrine, de la tante pour arriver à *« ressentir les vibrations de son cœur »*. Il déplace le petit ballon suivant un marquage spatial précis qui l'amène à se déplacer aux différents niveaux du tombeau et termine en frappant le ballon sur le tombeau qui, en remontant, tire avec lui le corps de la tante, apparaissant comme dans le monde normal,

> « Le ballon est monté à cette hauteur, certainement quatre mètres avec le corps de ma tante. Il l'a mis dans une bonne position et l'a descendue calmement comme dans un ascenseur et ma tante est tombée, est descendue, de pied ferme, debout, les yeux ouverts. Alors là, je ne comprenais plus rien. Oh? Ma tante est morte, nous sommes venus l'enterrer ici et la nuit ici, ces gens viennent ils l'appellent avec toutes ces histoires ».

Il retire alors le ballon, revient à son emplacement de départ, prend la main du troisième sorcier. Il frappe la main et annonce qu'il a terminé ce qu'il devait faire, que *« le résultat est là »*. Le troisième sorcier va se coller sur la tante, ventre contre ventre, poitrine contre poitrine, yeux et front contre yeux et front, mains contre mains. Au moment où il approche ses pieds, il crie:

> « 'Toi! Où est ce que tu avais mal quand tu étais encore dans le monde des vivants là bas?' Ma tante ne parlait pas. Elle prend son doigt et elle indique l'endroit où je l'avais poignardée, la nuit où nous l'avons fait apparaître sur le miroir. Et il se retire, il frappe au dessus de ses mains et on dirait que ses ongles, là, avaient poussé comme les ongles d'un léopard. Et il enfonce ça dans le ventre de ma tante, et vous voyez vraiment que les doigts aussi entrent dans la chair. Alors maintenant il a commencé à parler, il dit: 'Toi le génie malveillant, qui est entré', parce que quand je l'ai poignardé, y'avait un truc qui était sorti de ce poignard (magique) qui doit avoir des esprits, des agents de destruction. Alors maintenant il faut qu'on le ramène là où il a toujours résidé dans ce poignard là, alors il a commencé à parler, parler, mais je crois que c'était un esprit très puissant, et il faut être de taille spirituellement pour le ramener à sortir. Et là, ça nous a pris du temps, il lui a parlé, parlé : 'C'est nous qui t'avons mis dans ce corps et nous avons le pouvoir de te retirer, tu as accompli la mission, tu dois sortir'. Mais pour le sortir, parce que lui même là bas, vous sentez que tous les doigts étaient dans la chair, dans le ventre pratiquement de ma tante, il a commencé à lutter, à lutter, à lutter (…). Alors il a lutté et quand il a sorti cet objet là, je me suis dit, mais ça, il a la forme d'un caméléon, mais il brille plus qu'un caméléon, il a la tête d'un lézard, un truc comme ça, mais je vous dis que, c'est comme quelque chose qui pouvait nous lever ce type là, mais lui était toujours là, c'est nous qui t'avons envoyé, tu dois m'obéir, jusqu'à ce qu'il arrive à le mettre dans un petit

> sac, il a fermé. Mais vous voyez vraiment que c'est quelqu'un qui est essoufflé. Il a eu toutes les peines du monde à les sortir ».

Il passe alors la main au quatrième sorcier qui le ramène à la réunion où doit avoir lieu l'étape suivante en lui rappelant que tous les sorciers sont passés par cette initiation. *« Ici cette expérience, on l'a faite pour te montrer toutes les dimensions de la sorcellerie, de la magie noire »*. Il tient alors la tante et petit Jean, il crie et *« nous avons quitté là bas et nous sommes allés atterrir là, à moins d'un mètre du maître de cérémonie »*. Pour le pasteur qui aujourd'hui raconte ces évènements, ces pratiques n'auraient pas pu s'opérer si la sœur avait été *« dans la prière »*, tout comme la scène de jugement et de sacrifice qui va suivre et aboutir à sa transformation en animal, soit en objet de festin sacrificiel. Et il insiste largement sur cette dimension lorsqu'il donne son témoignage dans les Eglises.

3.5. Vulnérabilité de l'esprit et procès dans l' « autre monde »

La cérémonie du jugement commence. La première femme du mari de la tante se présente et rappelle à la mémoire de l'accusée, un certain nombre de contentieux, comme ce jour où la tante refusa de donner un sac de sel à son fils, parti au dépôt de la commerçante:

> « Je ne demandais pas la charité, celui qui gérait mon argent, qui gardait mon argent, était absent, et j'ai envoyé l'enfant pour que tu me donnes d'abord le sac de sel, j'allais t'envoyer de l'argent par après. Tu as refusé. Pas seulement ça, tu m'as fait beaucoup de problèmes. Mais comme tu étais une grande dame dans ce monde là, je ne parvenais pas à t'infliger, une correction. Mais je crois que maintenant nous nous retrouvons. Cherche des ailes pour survoler parce que là tu es dans mon domaine ».

A nouveau les sorciers applaudissent. Le pasteur ne s'explique pas toutes les « démonstrations » auxquelles il a assisté et se demande encore quel était le niveau de compréhension de la tante qui, si elle n'était pas en mesure de répondre verbalement, répondait par des mouvements de tête à ces accusations.

> « Même dans certaines légendes africaines, il paraît qu'il y a des gens qui sont allés, après l'enterrement de leur être cher, ils sont restés là bas avec des fusils et après la cérémonie, à peine que les sorciers venaient, quelqu'un, ils tiraient en l'air et les sorciers prenaient fuite ».

A la fin de ce jugement, l'incapacité de la tante à donner ce sac de sel la conforte dans son statut de « chèvre ». Elle est placée dans une sorte de gros panier que l'on referme, tandis que les sorciers dansent autour d'elle, en proférant des incantations. Ce n'est qu'après un bon mois, que le panier fut rouvert. Cette étape appelée « métempsychose » ou « transmigration » par ces sorciers consiste à transformer l'humain en animal, ici en porc, afin de l'égorger et d'en faire un festin anthropophagique[297] :

> « Quand on était en train de faire le partage, ma grand-mère dit : 'j'ai besoin qu'on me donne le cœur, parce que j'avais beaucoup de comptes à régler avec cette femme là'. Donc j'ai senti quelque part que la sorcellerie, c'est une affaire de haine, parce qu'un sorcier ne pardonne pas, un sorcier a toujours la soif de vengeance.».

A travers ce règlement de compte, c'est la sorcellerie comme arme des faibles et des petits, inversant le rapport de force prévalant dans le monde normal, qui se donne à voir par le nivellement des inégalités (Gerschiere, 1995). La satisfaction du désir d'accumulation, qui lui est concomitant, va ensuite se donner à voir avec l'usage de la sorcellerie par Petit Jean. Car après avoir été l'instrument du « mauvais cœur » (*motema mabe*) de sa grand-mère, il ne va pas tarder à devenir son propre chef.

3.6. *Motema mabe,* le mauvais cœur du sorcier

Une année passe avant que les sorciers sollicitent à nouveau Petit Jean, en exigeant son grand frère. Une fois l'accord donné, ils écrivent son nom sur une feuille qu'ils posent par terre et l'entourent en constituant deux cercles. Le premier entoure la feuille et chante la « chanson de la mort », tandis que le second groupe entoure le premier et adopte une posture menaçante avec des grognements de chien. La chanson dit : « *Là où elle est, là où il est, même s'il est dans son sommeil, il doit être attaqué... »*

L'un des sorciers avance, va piétiner le nom du frère et dit à son tour:
« Qu'il meurt, même par la morsure du serpent, là où il est ».

[297] Le musicien congolais, aussi originaire de l'ethnie tetela Papa Wemba, a d'ailleurs chanté en kitetela la chanson que le sorcier chante au moment de cette « transmigration » : « *maintenant tu dois devenir comme l'animal que nous aimons, tu dois devenir comme un porc, tu dois devenir comme une chenille, tu dois devenir comme une chèvre, tu dois devenir comme une antilope ».*

Puis il revient dans le cercle. Un deuxième va à son tour piétiner le nom du frère, et dit :

« Qu'il tombe même dans l'eau, qu'il meurt par noyade ».

Un troisième :

« Qu'il soit tamponné même par une automobile, qu'il meurt sur place ».

Un quatrième :

« Qu'il soit foudroyé, qu'il soit brûlé, qu'il meurt même par la foudre etc. «

Trois jours après ce rituel, la nouvelle arrive selon laquelle, le grand frère est malade. Avant de se rendre à l'hôpital (il est pensionnaire, en dehors de Kinshasa), il passe une nuit à la maison.

> « Ce matin là, ma mère a fait, c'est une histoire banale, mais je le dis quand même, parce que c'est arrivé ce jour là, ma mère avait l'habitude de faire la quaker[298] le matin. Alors, malheureusement, vous savez pour une maman, l'enfant qui est malade c'est celui qui mérite le plus son attention, sa tendresse. Elle a servi beaucoup de quaker à mon frère. Alors moi je ne sais pas, moi, le fait d'avoir été le dernier enfant, le plus capricieux parce que je me sentais aimé et tout ça, je n'ai pas apprécié que l'on donne à mon frère, que j'avais déjà sacrifié chez les sorciers, une aussi grande quantité que celle là. Parce que ce que dans mon gobelet, ma mère avait mis, ça n'arrivait même pas au milieu du gobelet (rires), mais mon frère c'était jusqu'aux lèvres de son gobelet, alors j'ai dit non, et ça, ça doit être l'instinct sorcier qui m'habitait déjà. J'ai murmuré entre mes dents : 'qu'il en prenne beaucoup, parce que c'est les derniers quakers qu'il prend'. Ma mère semblait avoir entendu, elle m'a tiré l'oreille:' mais comment, toi tu prends cette bouillie tous les jours, et ton frère toute l'année, il passe à l'internat, il ne vient que pendant les grandes vacances, deux mois, et tu veux vraiment que tout en étant malade, je vous partage la même chose. Mais tu te prends pour qui toi?-'Bon, ça va vous pouvez lui donner beaucoup de quaker.' Là j'avais 10-11 ans, j'avais déjà deux, trois ans dans l'affaire (dans la kindoki). Je fumais déjà. La présence maléfique dans ma vie, je ne sais pas comment l'avait interprétée ma famille, je ne sais pas s'il y avait déjà quelqu'un qui priait, qui était profondément ancré dans la prière, il aurait décelé une mauvaise présence chez moi, parce qu'à cet âge là, on ne peut pas fumer ».

Si ce troisième « don de sang » en trois ans, laisse supposer un espacement significatif dans les passages à l'acte (et non dans les réunions de la confrérie), il n'en demeure pas moins une socialisation sorcière, au travers de ces « réunions » qu'il aurait été intéressant de mettre en perspective avec la personnalité de petit Jean. Ce que je n'ai pas investigué, ni la façon dont sa famille a réagi au fait qu'il

[298] Céréales.

fumait à l'âge de 10 ans. Néanmoins, pendant qu'on accompagne son frère à l'hôpital, petit Jean, prend le gobelet dans lequel son frère a déjeuné et l'emmène dans le monde où on œuvre la nuit, et pour la première fois, il soutient lui-même une accusation :

> « -C'est vous la confrérie des cannibales...? -Oui!!! -C'est vous qui incarnez et représentez la puissance satanique la plus redoutable du monde? -Oui!!! -Mais collègue, tu as un problème? (…) Alors ma grand-mère, fait signe à son ami, elle dit: Regarde mon poulain, il fait maintenant des progrès, il commence à accuser les gens (...) -Oui, chers collègues, il y a quelques jours, je vous ai sacrifié un petit cochon, oui mais je ne sais pas ce que vous attendez pour l'abattre, pour le tuer. Parce que maintenant à la maison, même les mets qui me reviennent, il en mange. Alors tous les sorciers: 'Il doit mourir!!Il doit mourir!! Il doit mourir!!' Le maître de cérémonie me dit: 'Collègue, tu es venu soumettre ton problème, à nous les maîtres du monde, qu'est-ce que tu veux?' -Mon frère doit mourir! -Est- ce que nous avons des attaquants ici qui peuvent vite aller régler ce problème, qu'il ne vive plus, ce grand frère à notre collègue, qu'il meurt tout de suite, tout de suite ! Alors y'a quinze sorciers, je crois, qui se sont présentés: Collègue ne t'en fais pas, nous sortons, et dès que nous rentrons, tu as déjà la solution. Si tu veux obtenir des résultats ».

L'un d'eux prend une baguette magique qu'il pointe sur un mur, et fait apparaître la chambre de l'hôpital du frère alité avec sa mère à ses côtés. Tandis que les quinze sorciers arrivent à l'hôpital, sa mère est en train de dormir et fait un songe qu'elle racontera plus tard à son fils. Elle voit quinze gendarmes dans un hélicoptère avec des mitraillettes braquées sur son fils. L'un d'eux demande s'il est bien là et ordonne, après confirmation, de tirer. Touché à la tête, son fils meurt sur place. La déflagration de mitraillettes dans le rêve réveille la mère en sursaut. Sortant de son cauchemar, elle s'avance vers son fils et constate qu'il ne respire plus,

> « Ce que nous avions suivi sur le mur, c'est exactement ce que ma mère était en train de voir, évidemment, ils n'étaient pas des gendarmes, peut être c'est la coloration du rêve, sous laquelle ma mère les a vus (…) mon frère est mort dans ces conditions, et pourtant il avait le médaillon que le féticheur avait donné à chaque enfant, pour le protéger ».

Une année s'écoule à nouveau, jusqu'au mariage de sa grande sœur, que les sorciers exigent. Celle-ci arrive à l'étape de la bénédiction nuptiale (après la pré-

dot[299], la dot et le mariage civil) et Petit Jean souhaite s'interposer car il ne voit pas de raisons pour la « donner », mais cela lui est impossible et il donne malgré tout son accord. On le prévient qu'un « émissaire » le rejoindra le jour du mariage. Le jour de la cérémonie, vers 10h, la grande sœur part chez le coiffeur, tandis que les gens commencent à venir et à s'installer dans la parcelle pour la fête.

> « Vers 11h40, je vois quelqu'un qui est entré, malgré la journée ses yeux brillaient comme les phares d'une voiture, c'est comme quelqu'un qui m'a flashé (…) Il est venu jusque là où nous étions avec mes amis mais il ne peut pas me dire, c'est moi l'envoyé des autres. Alors il me dit : 'mais mes chers amis, est-ce que vous ne pouvez pas me montrer où est-ce que je peux aller me soulager, faire pipi, et tout ça?' (…) les Vieux me disent : 'mais Petit Jean, nous sommes chez vous, va montrer au vieux là où il peut se soulager'. Donc ça va. Comme vous me donnez le mandat, je l'amène ».

Pouvant se parler seul à seul sans être soupçonné, l'invité demande à son hôte de lui montrer l'entrée que la grande sœur utilise pour accéder à sa chambre. Et au retour des toilettes, il glisse son pied devant la porte avant d'annoncer, après quelques secondes, qu'il a *« terminé son travail »*. Petit Jean a observé le rituel alors qu'il « surveillait » et, non convaincu, il demande à l'émissaire de *« s'appliquer »* (la non concrétisation du « don » étant, comme on le verra, sévèrement punie par les sorciers):

> « Il me dit non quand tu vois que la « Haute Confrérie » m'envoie moi, c'est qu'ils sont sûrs, ils ont confiance en moi, ne t'en fais pas. Je sais qu'il n'y aura plus fête aujourd'hui. Et il est parti ».

Vers 15h30-16h, Petit Jean est au salon, il entend des bruits au dehors (bilolo, « félicitations mama ! », « tu n'as pas été engrossée dans la rue !», « tu as honoré ton père et ta mère !», « tu as nos bénédictions ! » etc.). Il regarde par la fenêtre et voit sa sœur arriver, « je vois que ce coiffeur là, l'avait bien travaillé ce jour là. Et ça, ça ne me quitte jamais de la tête, et c'est là où ça me rend vraiment trop triste ». Etant en retard, sa mère la presse d'aller s'habiller, avant que son mari et sa famille n'arrivent.

[299] Rencontre entre les deux familles où de façon ritualisée est négociée la dot.

> « Quand je l'ai vu quitter dehors pour aller dans la maison, elle a utilisé la porte de la cuisine, elle n'est pas passée par le salon. Alors moi j'ai ouvert la porte qui donnait du salon au couloir et je me suis caché ici pour voir ce qui allait lui arriver si jamais elle traversait la ligne tracée par le sorcier. Elle est arrivée, elle avait un sac à main. Le temps de décharger le sachet sur la main gauche, tenir la poignée, pousser la porte et de passer la ligne, c'est comme si elle avait marché sur une mine anti-personnelle qui l'a pulvérisée vers le haut. Et notre maison à Rigini c'était une maison à étage, donc c'était du béton, j'ai entendu comment la tête a frappé sur le béton et on dirait que les pieds ont remplacé la tête pendant qu'elle était encore là, en l'air et la tête est descendue la première contre le ciment. Cette partie est tombée dans sa chambre, les pieds, c'est à dire les jambes dans le couloir et au même moment c'est comme si, vous voyez quelqu'un qu'on a pendu, la corde lui a passé par le coup et lui a bloqué la gorge, la respiration ne pouvait pas entrer, ça ne pouvait pas sortir et au même moment les yeux sont sortis des orbites, le sang sortait des oreilles, du nez, de la bouche, de partout, exactement comme un corps qu'on a égorgé. Comme une truie qu'on a égorgée, c'est à dire le sang a jailli de partout. J'ai vu ma grande sœur lutter, pour se débarrasser de cette étreinte qui lui bloquait la gorge et ça, vous ne pouvez pas voir ça, elle a commencé à lutter avec la mort, j'ai vu, elle a fait des efforts, mais, je crois la prise était forte ».

C'est sa mère qui découvre le corps, en venant chercher des bières pour les invités. La fête se transforme en deuil, et ce nouveau malheur éveille les soupçons de l'entourage :

> « Y'a un problème dans cette maison, y'a un problème dans cette famille. Son frère vient de mourir à peine une année, mais qu'est-ce qui se passe? Le jour du mariage de quelqu'un! Comment peut-on mourir sans attaques, sans coups de feu quelques minutes avant son mariage ? »

La presse, elle-même, parla de l'évènement. A ce stade du témoignage, le pasteur qui a aujourd'hui près de 50 ans, cache difficilement son émotion, d'autant qu'à partir de ce moment, sa mère entra dans une phase de repli. Et tandis qu'elle pleurait la majeure partie de son temps, Petit Jean, lui, faisait semblant de participer au chagrin collectif, auquel il se sentait complètement étranger. Sa grand-mère, quant à elle, décida de rentrer au Kasaï, dans son village.

> « Je n'ai jamais vu ça. Je ne peux pas faire tellement de commentaires à cet endroit. Je trouve ça trop méchant, c'est trop méchant. Et tout ça parce qu'une grand-mère aimée par sa fille est venue apprendre un métier dangereux et affreux à son petit fils ».

3.7. Le sorcier dévoilé

C’est avec la troisième victime, la quatrième si l’on compte la mère, que petit Jean va être identifié comme sorcier par son entourage. L’un de ses oncles organise au Kasaï une grande fête pour son fils, Michel, qui vient de terminer ses études à Kinshasa, brillamment. Et il insiste pour qu’un enfant de sa sœur Thérèse vienne la représenter, pour la remercier d’avoir pris en charge son fils à Kinshasa. C’est Petit Jean qui part. Un évènement va déclencher sa jalousie et il ira à nouveau soutenir une accusation auprès de la Confrérie. L’élément déclencheur est une orange que son grand frère (son cousin selon la parenté occidentale) ne lui propose pas, lui en a reçu deux, petit Jean une. Et pour cause, ce dernier reconnaît ne pas aimer les oranges.

> « Mais quand je l'ai vu avec ces oranges, mon cœur palpitait, ça battait la chamade, peut être il va manger l'autre, peut être il va me donner l'autre. Mais comme il savait que je n'aimais pas ça. Alors une de ses amies est passée par là. Il lui a cédé l'autre, il a coupé l'autre, il a commencé à sucer le jus. Alors là où moi j'étais, c'était comme si, il m'avait privé de milliers de dollars, je me souviens vraiment que j'étais indigné, j'en ai fait un problème ».

Il récupère la *« carapace d'orange »* où son grand frère *« avait tiré le jus »*, posé ses lèvres et laissé sa salive. Et il l'amène, la nuit, à la Confrérie pour porter son jugement qu’il formule ainsi : « *y'a un cobaye qui m'a fait quitter la ville de Kinshasa, il m'a amené chez son père à Lubefu, maintenant il mange ses oranges seul et il me laisse, il me donne rien »*. Alors la grand-mère vient et demande au maître de cérémonie de lui confier ce « dossier ».

> « Ah mais c'est là qu'il a tiré le jus, qu'il a été en contact avec ses lèvres, mais nous avons des éléments qui peuvent rendre sa destruction facile, donne le moi (…) Nous sommes à une étape où nous sommes en train d'apprendre d'autres types de techniques à notre collègue, permettez que je le tue dans deux jours, parce que je vais démontrer quelque chose qui peut être profitable pour les autres ».

Elle prend la carapace d’orange en clamant : *« c'est le fils de mon fils, c'est moi qui ai mis son père au monde, donc j'ai la possibilité ! »*, puis elle envoie la carapace en l'air, qui reste suspendue, et la pointe avec sa baguette. Et en criant, elle invoque:

> « ‘Michel, Micheeeel, Micheeeeel, je suis ta grand-mère Michel, même si tu es dans le sommeil, tu dois écouter et entendre la voix de ta grand-

> mère, Micheeeel, réveille- toi, même si tu es loin, que mon message arrive jusqu'à toi, écoute, réveille- toi, entends ma voix!'Finalement le message a fini par arriver chez mon cousin, parce que, il a répliqué : 'ouiiiiiiii grand-mère !' Et l'écho de sa voix, de sa réplique a répercuté comme dans les hauts parleurs : 'ouiiiiiiii grand-mère !' Et ma grand-mère a jeté sa baguette, elle a fait un bond, un saut, pour ça j'ai pas compris, elle a attrapé l'écho, la voix de mon frère, paf elle a capturé ça (…). Et là je comprends pourquoi on nous dit, si on vous appelle la nuit, ne répondez pas. »

Sorte de foyer d'ombre, l'écho de la voix est alors enfermé dans une bouteille, et la vieille sorcière de conclure :

> « Collègue, j'ai pris, celui que j'ai arrêté ici, c'est ton cousin Michel qui est ici, je l'ai vidé de ses forces vitales, j'ai pris son intelligence, tout de lui se trouve là, je ne le tue pas maintenant parce que je veux que tu rentres à la maison, tu vas constater ce qu'il va devenir, ce qu'il est devenu et demain la nuit quand tu viens, nous allons l'abattre ».

Au réveil, le matin, le regard du grand frère est ailleurs, tout comme les paroles qu'il prononce, réduites au motif de l'attaque dont il est l'objet:

> « Eh orange, est-ce que tu as vu les autres oranges? Orange, je vais aller chercher l'orange, les oranges, vous me verrez vous, le oranges, je vais vous chercher, dans toutes les forêts, dans toutes les savanes, j'irai à votre recherche, ne vous déplacez pas, attendez-moi ».

Puis, il commence à enlever ses habits. Devant ce comportement inhabituel, ses proches décident de le conduire à l'hôpital où, après divers examens, il est déclaré atteint de malaria et mis sous perfusion.

> « La nuit je suis retourné au pandémonium, je vois ma grand-mère, je dis : ' toi tu es la cousine de Satan', elle me dit : ' j'ai fait ça pour que tu voies de quoi je suis capable, mais maintenant nous allons le tuer' ».

La grand-mère reprend la bouteille et la suspend en l'air au moyen de sa baguette, qu'elle pointe ensuite sur le mur. Apparaît à nouveau un poste de télévision qui donne accès à la chambre d'hôpital du grand frère. Elle entame alors la séance « d'envoûtement » en commençant par prendre autorité sur le jeune homme, son petit-fils, par le rappel de l'ordre généalogique:

> « Je suis Okito, ta grand-mère, c'est moi qui ai eu la grossesse de ton père Esoma et c'est moi qui l'ai conçu dans mon ventre, il est resté neuf mois dans la matrice et je l'ai mis au monde, je l'ai accouché à telle date,

> donc le sang de mon fils est le même que le tien, Michel, et le même droit que je peux exercer sur mon fils (le sacrifier, le tuer, le mettre en servitude, en esclavage), personne ne peut me le contredire, le même droit que j'ai sur ton père, je l'ai aussi sur toi. Alors maintenant, là où tu es à l'hôpital, obéis aux instructions que je vais te donner, parce que je sais que tu es ici dans la bouteille, mais ton corps est là bas, ton corps ne peut que suivre ».

Elle lui ordonne d'enlever la seringue qui est à son bras, ce qu'il fait dans un état somnambulique, de sortir par la porte et, comme elle était fermée à clé, de revenir sur ses pas avant de sortir par la fenêtre. Elle le conduit ainsi à sortir de l'hôpital puis, de la ville, et ce jusque la forêt de Lubefula. C'est alors qu'elle frappe avec sa baguette la bouteille, où était l'ombre de la voix. La bouteille se casse et les sorciers voient à l'écran le jeune homme s'effondrer. Ils acclament et insistent pour « acheter » cette technique :

> « Celui qui veut l'avoir, moi j'avais donné mon mari[300], pour avoir cette technique, celui qui veut qu'il me donne aussi son mari et puis, je lui enseigne le secret ».

Le lendemain matin à l'hôpital, le grand frère est introuvable, c'est par « l'odeur » qu'il sera retrouvé, plus tard dans la journée non loin d'un champ, dans la forêt de Lubefula. Son père rentre alors dans une grande colère :

> « Je ne pleure pas. On me tue mon fils, l'unique que j'ai, et j'ai investi, moi aussi j'ai habité Kinshasa, j'avais vendu ma maison pour le faire étudier et maintenant on me l'arrache, non ! ».

Il se met en route (deux jours de marche) pour aller consulter un grand féticheur songye[301], qui l'accueille en lui disant :

> « On a tué ton fils et je connais les gens qui l'ont tué mais je ne te dis pas, prends cette aiguille mets sur tes cheveux, dors et tu verras les deux personnes qui l'ont tué ».

L'oncle passe la nuit chez le féticheur et voit effectivement son neveu, Petit Jean et sa propre mère. Il demande au féticheur de les tuer, celui-ci refuse, « *toi même tu vas t'en charger, je t'ai déjà donné la vérité* ». Mais pendant ce temps, au vu de

[300] Décédé, souvenons-nous, lorsque sa fille, Thérèse, était enceinte de Petit Jean. Ce qui avait justifié son déplacement au Kasaï où elle accoucha.
[301] La rivière traverse la ville, une partie est habitée par les Songye, l'autre par les Tetela.

la décomposition rapide du corps trouvé dans la forêt, avait eu lieu l'enterrement, auquel participait l'une des petites sœurs de l'oncle de Petit Jean, laquelle devait ensuite rentrer sur Kananga en camion. Elle proposa alors à Petit Jean, qui avait déjà son billet de retour, de le déposer pour qu'il prenne son avion, puisqu'il n'avait théoriquement plus rien à faire au village.

Petit Jean rentre donc à Kinshasa, mais il ne dit rien à sa mère lorsqu'elle le questionne, surprise de le voir rentrer si tôt. Un mois plus tard, elle reçoit un courrier de son grand frère l'informant que leur propre mère est une sorcière et qu'elle a donné la *kindoki* à son fils, responsable de cette série de décès. Thérèse refuse de le croire. Mais un de ses fils, le grand frère de petit Jean, prend connaissance de cette lettre et accuse publiquement son petit frère, en disant aux amis de ce dernier : « *vous blaguez avec cet homme, mais il va vous tuer comme des petites chèvres, vous ne le connaissez pas ! C'est un sorcier, il va vous tuer !* ». Ces derniers en référèrent à Petit Jean, lui demandant comment son propre frère peut ainsi l'accuser. Furieux, Petit Jean se plaint à sa mère :

> « 'Ton fils est venu m'insulter là- bas, il dit que je suis sorcier, je pense que vous devez déjà lui préparer un cercueil, parce que là, il est déjà allé trop loin'. Ma mère me dit : 'tu racontes des bêtises, mais toi qui t'a dit que tu peux tuer les gens ?'. J'ai dit: 'ce que je te dis là, prends ça en considération' ».

Sa mère ne veut rien entendre. Et tandis que le soir même, on accompagne le grand frère qui doit prendre son avion (Air Zaïre) pour Bruxelles (il avait reçu une bourse d'études supérieures), Petit Jean se rend la nuit, à la réunion des sorciers. Et il accuse :

> « Vous m'avez dit le jour de mon initiation que je dise à personne que je suis dans la sorcellerie et que personne ne divulgue mon secret même s'il le connaît, c'est ça la loi. Mais y'a un petit bouc chez nous à la maison qui chante maintenant à tout le monde que je suis sorcier ».

La sentence bien évidemment tombe : la mort. La grand-mère (qui réside désormais au village) sollicite ce *« dernier marché »*, ayant, une fois encore, une nouvelle technique à présenter.

> « Ma grand-mère n'a jamais été aux études et elle me surprend devant les sorciers, elle prend sa main comme ça (hmmmm), arrivé là, elle dit: 'l'avion dans lequel il est, se trouve maintenant au dessus de la mer

> méditerranée mais je vais poursuivre l'avion'. Elle prend sa baguette elle frappe sur le mur comme ça ouhhh, c'est comme un poste téléviseur, on voit maintenant comment l'avion est en train de naviguer dans l'espace. Ma grand-mère serre ses deux mains, bloque ses deux pieds, le son sort de derrière, comme le vrombissement d'un moteur, elle prend l'air, nous voyons comment elle est entrain de parcourir les airs, comment elle va atteindre l'avion, comment elle va entrer dans l'avion, les passagers dormaient, mon grand frère aussi. Et ma grand-mère va à bord de l'avion, elle entre, elle est au-dessus de la tête de mon frère, elle prend la position de quelqu'un qui est à la toilette et nous voyons tous les sorciers comment le caca sortait, de ma grand-mère. Comment elle était en train de chier sur mon grand frère. Le caca est tombé sur sa tête, pouf, pouf, pouf. Et quand elle a terminé, elle va devant mon frère, elle signe son arrête de mort et elle dit : 'c'est fini' ».

Dès son arrivée en Europe, le grand frère tombe malade. Il fait des examens, et un « abcès au cerveau » est diagnostiqué. Quelques temps plus tard, il décède. Auparavant, il avait envoyé une lettre dans laquelle il prévenait que s'il devait mourir, il faudrait attribuer sa mort à petit Jean. Dans la famille, les soupçons étaient déjà présents, mais ils portaient tantôt sur la mère, tantôt sur le père de Petit Jean. Celui-ci avait, d'ailleurs, quitté le domicile conjugal sous les menaces de son fils, lequel avait revendiqué la place de *« chef de famille »*, en menaçant son propre père de mort, s'il ne partait pas. Au sein de la famille, on commence maintenant à dire que Petit Jean est sorcier.

Un jour, Daniel, un frère de Thérèse, comptable à Sepea Zaïre, vient un après-midi lui rendre visite. Bien que ce soit durant la journée, les sorciers interpellent Petit Jean, en lui « téléphonant ». Ils lui reprochent de ne pas encore avoir donné un membre de la famille de ce frère. Puis, ils exigent de Petit Jean qu'il « provoque » cet oncle, pour avoir l'occasion d'intervenir. Petit Jean vient alors saluer son oncle et, de but en blanc lui demande de l'argent. Celui-ci s'adresse alors à sa sœur : « *Je t'avais demandé d'envoyer cet enfant à l'internat, pourquoi, tu le gardes encore ici? »* et à Petit Jean, qui insiste pour avoir de l'argent, il rétorque :

> « 'Moi je vis calmement avec ma femme, je ne suis pas venu te voir, je suis venu voir ma petite sœur, mais je sais que tu me demandes pas seulement l'argent, tu cherches un autre problème contre moi, je vais te donner l'argent, mais laissez moi tranquille avec ma famille, je ne veux pas de problème' (…) Il se met debout, il cherche dans la poche, rien. Alors il dit à ma mère : 'ça commence, c'est pour quoi dans cette famille, nous ne voulons plus venir te voir parce que nous savons que tu gardes

> un démon à côté de toi. Moi j'ai amené mon argent pour qu'on achète la bière et qu'on boive ensemble, maintenant il n'y a plus rien'. Il me dit encore, 'Petit Jean, je n'ai pas de problème avec toi, je suis venu voir ma petite sœur, mais si tu me cherches des problèmes, tu auras des problèmes'. (…) Il a dit à ma mère : 'comme c'est comme ça, avec de telles démonstrations, je ne peux plus rester'. Ma mère dit : 'même si tu n'as pas d'argent, je vais aller chercher la bière'. (Son frère) Non ' tu vas à la source où tu veux boire de l'eau mais quand tu regardes là- bas, tu vois un serpent'[302]. Tu vas mettre le doigt pour voir si peux boire de l'eau, non j'ai déjà vu le serpent, je ne peux plus boire de l'eau' ».

Et tandis qu'il s'en retourne, Petit Jean, à partir d'un miroir qui lui permet de suivre son oncle Daniel, se met en rapport avec les sorciers pour leur permettre de le localiser et d'agir. Quelques carrefours plus loin, l'oncle provoque un grave accident et est directement hospitalisé. Son épouse qui n'est pas venue, de peur de rencontrer Petit Jean, fait informer Thérèse de l'accident. Celle-ci se rend à l'hôpital et c'est plus tard, dans l'après- midi, que petit Jean la rejoint. Il passe d'abord par la maison de son oncle. Lorsque son épouse le voit, elle se met à crier :

> « 'C'est toi qui a voulu tuer mon mari ! Maintenant tu viens chez moi ?' Elle a appelé les enfants du quartier : 'venez voir le sorcier' ».

Petit Jean de répondre : *« je vois que mon oncle est un peu gentil, toi comme tu m'insultes comme ça tu verras »*, il pointe son doigt en direction de son dernier fils, qui s'appelle également Jean. Celui-ci tombe et est, à son tour, transféré à l'hôpital. La tante décide alors de se rendre à la gendarmerie à *Yabanga* à *Yolosud*, où elle expose son cas. Le lendemain matin, les gendarmes viennent arrêter Petit Jean, non sans crainte :

> « Bon, nous n'avons pas de problème avec toi, mais on est venu t'accuser chez nous donc nous sommes venus te prendre. Ne fais pas de problème, nous n'avons rien avoir avec toi, mais suis- nous »

Sur le chemin, Petit Jean décide de les intimider, il voit un manguier et demande la permission d'uriner. Pendant dix minutes, il ne cesse d'uriner et entend finalement les gendarmes dire : *« des histoires comme ça, on n'entre pas, parce qu'il risque de laisser sa famille et de se retourner contre vous »*. Lorsqu'ils entrent dans le bureau, la tante qui est déjà là, prévient l'OPJ (l'officier de police

[302] Proverbe tetela.

judiciaire) de ne pas le regarder dans les yeux, car sa *« force dominatrice »* l'empêchera de faire quoique ce soit. Or, quand le regard du jeune prévenu croise celui de l'officier, il se rend compte que c'est un ami *« avec qui j'évolue dans le monde de la nuit »*. Qui plus est, dans la hiérarchie de la Confrérie, Petit Jean est plus gradé que son interlocuteur. Ils entreprennent une *« communication télépathique »* qui permet à Petit Jean d'exposer son problème. Et tandis que la tante insiste à nouveau pour que l'officier ne regarde pas le « petit » dans les yeux, celui-ci lui déclare :

> « Citoyenne[303], toi tu veux me chercher la mort, donc tu me mets dans vos affaires de famille, un homme comme ça, vous voulez l'accuser ? Non, sortez de mon bureau, je ne veux pas entrer dans cette histoire. Dans notre constitution, la sorcellerie n'est pas pénalisée[304], allez y'a pas de preuve, allez sortez. »

Alors, la femme de son oncle le regarde et lui dit:

> « Ah papa (rires), toi tu as atteint un degré, donc même l'OPJ qui m'a dit, si tu viens il va te jeter au cachot, maintenant, il ne te jette pas, donc tu as atteint un point, c'est très grave ».

3.8. Mettre à mort le sorcier ?

Quelques temps après, le père de Petit Jean entend parler d'un grand marabout (Kinshasa) et envoie l'argent à son épouse pour qu'elle aille consulter, avec Petit Jean. Mais, lorsqu'ils arrivent sur place, ce dernier refuse de laisser entrer l'enfant. Après l'avoir salué et bien regardé dans les yeux, il le chasse littéralement de chez lui. Petit Jean attend dans la voiture, pendant plus d'une heure, et ce n'est que le lendemain matin, qu'en larmes, sa mère lui explique l'entrevue :

> « Papa, regarde- moi bien, tu as chassé mon mari de la maison, tu as tué ma fille le jour de son mariage, tu as tué mon fils, tu as tué beaucoup de gens (…) Le marabout chez qui nous sommes allés hier. Tu sais pourquoi il t'a chassé? Il m'a dit qu'il a vu en toi du sang, que tu as atteint l'épinacle du Méphistophélès, le degré le plus élevé du satanisme et ce degré, il m'a dit, il n'y a pas un marabout, il n'y a pas un féticheur, qui peut l'exorciser, qui peut le délivrer, qui peut le débarrasser de la

[303] On est sous Mobutu, à l'époque de l'authenticité.
[304] Effectivement jusqu'aujourd'hui, la sorcellerie n'a pas fait l'objet d'une législation particulière, au contraire d'autres pays, comme le Congo Brazzaville par exemple (Bernault, 2005).

> sorcellerie. Alors il m'a dit que pour que je vive tranquillement avec les quelques enfants qu'il me reste, tu dois mourir. Il m'a remis ce flacon de cyanure, comme je fais la cuisine, et que tu viens manger ma cuisine, il m'a dit de le mettre dans la nourriture sans que tu le saches. Tu vas manger, tu vas mourir et moi je dois fêter, parce que ta mort, c'est ma libération, c'est ma délivrance. Il m'a dit : 'madame, je vois que tu as beaucoup souffert, je te donne ça gratuitement', mais tu m'as vue pleurer, et tu m'as dit que ce n'est pas en pleurant que je vais retourner la pitié dans ton coeur, je sais que je ne retournerai jamais la pitié dans ton coeur, mais, je pleurerai parce que toute la nuit, j'ai réfléchi. Te donner la mort, toi un enfant qui est sorti de mes entrailles, je me suis dit, non, je ne donnerai pas la mort à un enfant qui est sorti de mes entrailles. C'est comme ça que je me suis dit, je ne le tue pas. Moi ta mère, tu m'as tuée, tu m'as fait beaucoup de choses et je sais que tu vas me tuer. Mais le jour où tu resteras seul, je te remets ce flacon de cyanure, garde le avec toi, le jour où tu resteras seul après m'avoir tuée, quand tu regarderas ce flacon, il te témoignera l'amour que je te porte ».

La nuit même petit Jean se rend à la cérémonie. Il est décidé de mettre à mort sa mère, qu'il avait de toutes façons déjà donnée lors de son initiation. C'est un spécialiste sud-africain, Arké, qui va s'en charger, au moyen de deux petites cornes que petit Jean devra placer dans le lit de sa mère et dans la cuisine, et tandis que le sorcier en gardera quelques échantillons. L'ombre de la mère est alors présente dans un petit miroir, à partir duquel Arké pourra la faire souffrir, en prononçant les lieux et modes de la souffrance que ressentira instantanément la mère. La date de sa mort est arrêtée. Elle interviendra deux semaines plus tard. Thérèse commence alors à ressentir des douleurs dans le ventre, des douleurs de plus en plus fortes. Elle est hospitalisée et effectue plusieurs examens avant qu'un kyste dans le bas-ventre ne soit diagnostiqué, et une intervention chirurgicale programmée.

> « Au moment de l'amener à la salle d'opération, y'avait un manguier derrière, je me suis collé et j'ai téléphoné à mon ami le sud africain, Aro Arké. Il me dit : 'ne t'en fais pas, les médecins ne verront pas la maladie, je vais enlever ma corne'. La première intervention chirurgicale a eu lieu, l'échographie ne correspondait pas, y'avait rien. Ma mère est rentrée dans la chambre d'hôpital. Le premier jour y'avait rien, le deuxième jour, rien, le troisième jour Arké dit : 'aujourd'hui, je vais remettre la corne', c'est à dire la maladie, mais qui va se manifester de l'autre côté (droit) et à 23 heures, ma mère commençait à sentir les douleurs. Quand elle sentait les douleurs, elle tombait par terre, elle se tordait, parfois même elle arrachait ses vêtements et il arrivait que sous les douleurs avec l'envoûtement, son ventre gonflait comme une grossesse de neuf mois. Or, elle venait de subir une intervention y'a trois jours, la plaie était encore fraîche et comme le ventre gonflait, les

> fils déchiraient la chair, la plaie s'entrouvrait et le sang sortait. Le médecin de garde est venu, il a appelé le médecin, un américain : ' Je ne saurai pas venir ce soir'. Il est venu le lendemain, le ventre était resté gonflé, dur comme un caillou. Deuxième intervention chirurgicale. Avant que ça ne commence, j'ai téléphoné à celui là. Ils ne verront rien. Comme la deuxième intervention était aussi un échec, le médecin a dit ma mère : 'madame Thérèse je pense que votre problème ne relève plus de notre domaine. Rentrez dans votre famille, réunissez les membres, parlez, je crois que vous trouverez une solution' ».

Un nouveau féticheur est alors consulté, mais petit Jean s'est « préparé » et le féticheur va déclarer que c'est la tante qui est sorcière. Il propose d'héberger la mère pour le traitement, mais y renoncera après la première nuit, ayant été « dérangé » toute la nuit, tenté par des sorcières. Il lui demande de rentrer chez elle.

> « Ma mère dit : 'j'ai trop souffert, maintenant je ne veux plus qu'on m'amène ni à l'hôpital, ni chez les féticheurs, j'attends ma mort' (…) Le matin, on a vu vraiment que l'état de ma mère s'était aggravé, les yeux fermés, le rythme cardiaque était devenu trop lent, son cœur battait paf, paf, elle faisait petits et grands besoins sur place et je crois que même les membres de sa famille ont compris, parce que tous ont dormi sur place. Ma mère ne parlait plus, elle ne sortait plus, elle était dans l'in-extremis, à la fin de la semaine. Demain, c'est le dernier jour (…) je suis entré dans la chambre de ma mère et je l'ai regardé et je parlais dans mon cœur. C'est ta mère qui m'avait donné cette affaire et c'est elle qui t'a demandé chez moi, je t'ai donné à ta mère, donc ça n'est pas un problème, si tu vas mourir, meurs bien, bye, bye moi je sors».

Il s'en va chez une de ses tantes à Limete (quartier de Kinshasa) attendre que sa mère meure. Sa tante inquiète de sa présence, lui cède la maison et s'en va avec ses enfants,

> « À cette époque dans toute ma famille, plus personne ne voulait me voir, parce que quand j'arrivais, j'annonçais les incendies, les morts subites, des accidents, alors personne ne voulait me voir, ils avaient peur. »

3.9. Plus fort que les féticheurs et les sorciers : Jésus

Un évènement imprévu va se produire bouleversant la chronique de cette mort annoncée avec la venue d'une grande amie de Thérèse, tantine Marie-José. Elles ne s'étaient pas vues depuis six mois et tantine Marie-José ne savait rien de l'état de santé de Thérèse. Femme commerçante, Marie-José faisait régulièrement la

navette pour Bruxelles. Et peu de temps auparavant, des jeunes gens étaient venus dans son magasin, lui remettre un traité d'Osborn, *« la puissance du sang de jésus »*, en lui disant : « *nous t'apportons une bonne nouvelle, le roi des rois t'invite à venir »*. Elle avait assisté à la campagne, qui se déroulait dans l'Assemblée de Dieu de Jacques Vernaud, et s'était convertie. Ce jour là, donc, Marie-José est en route pour prendre son avion pour Bruxelles.

> « Au moment où elle prenait ses valises pour les mettre dans la voiture, elle a entendu une voix : 'Marie José va voir Thérèse'. Elle a cru que c'était son chauffeur: 'oh toi, depuis quand tu m'appelles par mon nom?' Comme elle était au début de sa foi, elle ne savait pas que Dieu peut parler par une voix audible (…) elle est entrée dans la voiture, elle arrive vers la 13è rue de Limete, elle entend encore la même voix. Elle a sursauté, mais que faire je dois prendre mon avion Thérèse est à Rigini, c'est trop loin, elle dit dans son cœur 'Seigneur, dès que je reviens j'irai la voir'. Elle continue. Maintenant, elle a dépassé le pont Matete, la voiture a commencé à déconner, la voiture ne voulait plus répondre, le chauffeur a garé, il a essayé de bricoler, il démarre la voiture, ça fuse. Elle se met à prier 'Seigneur, je t'ai recommandé mon voyage, je vais prendre mon avion'. Elle a prié, avant de dire Amen, elle a gardé une minute de silence, pendant cette minute, elle entend la voix pour la troisième fois (…) ».

Elle se décide finalement à aller voir son amie. Elle prend un taxi et quand elle arrive, ce sont les sœurs de Thérèse qui l'accueillent, en pleurs, et la conduisent dans la chambre.

> « L'odeur des médicaments, l'odeur de tout ce qu'elle faisait sur place, non, elle dit qu'elle était étouffée, elle n'a pas reconnu ma mère, ma mère était une grosse femme, mais elle avait maigri, ce n'était plus beau à voir »

Elle dira plus tard avoir ressenti *« un pouvoir, une foi d'un autre type »* la saisir. Elle s'adresse à Thérèse et lui parle des raisons de son absence, de sa rencontre avec Jésus et de la voix de Dieu qui l'a conduite à venir chez elle. Puis, elle demande aux sœurs de l'habiller et se met en route pour l'Eglise. Le pasteur était en train de se préparer pour aller à une réunion des ADD. Il avait déposé son *abacost* et son pantalon sur le lit avant de prendre sa douche, mais au moment de s'habiller, ses habits *« avaient disparu »*. C'est pendant qu'il les cherchait que la sœur Marie-José arrive et lui annonce avoir avec elle un « cadavre ». Le pasteur

lui demande pourquoi, dans ce cas, elle ne se rend pas à la morgue. La chrétienne fraîchement convertie lui explique :

> « Pasteur, tu m'as dit que c'est Jésus qui a ressuscité Lazare, il est le même aujourd'hui et éternellement, ce qu'il a fait avec Lazare, il peut le faire avec nous ».

Le pasteur reconnaîtra plus tard avoir été impressionné par la précision des verstes cités :

> « J'ai senti que les cheveux de ma tête étaient debout, elle me parlait avec une telle assurance, que je n'ai jamais vue, alors moi aussi j'ai senti ma foi réanimée, rallumée ».

Il retourne alors s'habiller, et voit que ses habits sont à nouveau sur son lit. Quand il entre dans l'Eglise, Thérèse est allongée sur le ciment, il ne dit rien, ouvre la bible et lit le passage fondateur pour les Eglises pentecôtistes (Marc, 16 :17-18),

> « Voici les miracles qui accompagneront ceux qui auront cru : en mon nom, ils chasseront les démons; ils parleront de nouvelles langues; ils saisiront des serpents; s'ils boivent quelque breuvage mortel, il ne leur fera point de mal ; ils imposeront les mains aux malades, et les malades, seront guéris».

Il demande aux sœurs de Thérèse, qui les ont accompagnées, si elles croient, elles acquiescent. Ils entrent alors en prière. Pendant ce temps, à Limete, Petit Jean reçoit un appel d'Arke,

> « Jean, y'a un problème ici tout d'un coup pendant que je faisais des invocations sur l'ombre de ta mère pour préparer sa mort, j'ai vu une main qui n'est pas celle d'un guerrier mortel ordinaire, je ne pense pas que ce soit la main de quelqu'un de ce monde. J'ai vu une grosse main, une grande main, je ne pouvais même pas l'arrêter, qui est allée jusque dans mon miroir, qui a brisé mon miroir par un coup de poing et a pris l'ombre de ta mère qui était là bas. La main vient de partir avec l'ombre de ta mère (…) Alors ça, c'était un bouleversement, je ne pouvais pas m'imaginer ça ».

La deuxième heure de prière, Thérèse revient à elle. Elle dira par la suite s'être vue :

> « dans un abîme très profond et là bas y'avait des bouts d'hommes, courts, noirs qui étaient en train de me dépecer, de m'égorger. Tout à coup, j'ai vu un homme brillant comme le soleil qui est descendu dans

> cet abîme et tous ces bouts d'hommes ont fui. Il m'a arrachée de leurs mains il m'a soulevée, il a survolé avec moi et il m'a remontée de l'abîme et il m'a dit : 'Thérèse l'heure de ta mort n'est pas encore arrivée'. Rentre chez toi, va nettoyer ta maison, parce que ta maison est sale et tu vas témoigner ce que j'ai fait pour toi ».

Le premier « ménage » va être spirituel puisque le pasteur envoie des frères de l'Eglise déterrer les fétiches qu'elle avait placés de part et d'autre de sa maison. Ses sœurs reviennent avec une valise pleine de fétiches qui sont brûlés le soir même, à l'Eglise. Puis, le pasteur, les intercesseurs et les anciens raccompagnent Thérèse chez elle. Ensemble, ils lisent la « parole de Dieu » et prient longuement. Pendant ce temps, Arké convoque 149 sorciers pour l'aider à trouver la mère chez laquelle ils se rendent, mais ils ne la trouvent pas ou, plus exactement, ne la voient pas. Or, une des règles en sorcellerie veut que, le donateur prenne la place de celui qu'il a donné si ce dernier s'est « échappé ». Et Petit Jean le sait.

> « Je suis rentré à Limete et c'est là où je vais vivre une histoire bizarre. Les esprits des gens que j'avais tués, là, à peine que j'étais dans ce conflit là avec les sorciers, pour la première fois, j'ai vu ces esprits là. Je suis rentré chez ma grande sœur, j'ai vu ces esprits là, de ma sœur, de ma tante, de mon frère, de tous ces gens là. Ils se sont précipités avec une furie terrible sur moi, ils ont commencé à me taper, à me menacer : 'moi tu m'as tuée, j'ai laissé mes enfants, moi je ne t'ai rien fait, tout ce temps, je t'ai toujours cherché et comme je te vois maintenant, je suis venue te répondre, il faut que tu viennes, là où nous sommes'. »

Après une semaine et demi, sa mère qui s'est rétablie se rend à l'Eglise. Elle remet au pasteur une enveloppe avec l'argent que son mari, n'osant pas revenir à la maison, avait envoyé pour ses sépultures (*sic*). Elle en fait don à l'Eglise et demande conseil au pasteur pour que son fils, aussi, puisse être sauvé. Elle se rend ensuite à Limete, et trouve petit Jean nu et à genoux (en dialogue avec les esprits, qui disparaîtront instantanément). S'engage alors un échange de paroles entre la mère et le fils sur un tout autre ton que celui qui avait jusque là prévalu :

> « 'Fiston, j'ai perdu le temps quand j'allais chez les féticheurs, maintenant tu ne comprendras plus rien, parce que celui qui est en moi est plus grand que celui qui est en toi'. Les paroles de ma mère, ça tranchait mon cœur, c'était comme l'humiliation, j'étais habitué à la force, la terreur, quand je disais donnez moi 100$ avant 18h, parce que je devais aller au concert de Zaïko, à l'époque je fumais, je buvais et ma famille, même si y'avait pas d'argent devais tout faire parce que sinon je vais tuer, celui qui osera sortir dans la voiture, aura un accident. Alors

> pour la première fois ma mère parlait avec assurance, parce que d'habitude quand je me mettais en colère, ma mère se mettait à genoux : 'papa ne te fâche pas' (…) ».

La mère exige de son fils qu'il s'habille pour l'emmener voir ce *« roi très puissant »* qui est avec elle, un homme *« qui l'aime »* lui, petit Jean. Mais pendant ce temps, le jeune sorcier se met en contact avec Arké, qui lui dira après quinze minutes ne voir personne d'autre que lui dans la pièce. La mère étant devenue invisible, spirituellement, Petit Jean décide de la tuer avec d'autres moyens. Et pendant qu'elle attend dans la voiture, qu'il se soit habillé, il va chercher un couteau dans la cuisine, qu'il place sous le canapé en pensant que, lasse d'attendre, elle reviendra et s'assiéra à proximité. Or, lorsque sa mère revient, les choses ne se passent pas comme prévu puisqu'elle s'assoit sur le coussin qui recouvrait le couteau et le sent :

> « Elle a soulevé l'oreiller, elle a pris le couteau, elle me regardait, alors moi dans mon coeur je me disais ahhh, ce féticheur lui a même ouvert les yeux, mais quel est ce féticheur ? Et elle me dit : Maintenant tu peux t'habiller ? »

Arrivé à la voiture, il s'installe derrière pendant que sa mère ferme la maison, mais quand celle-ci arrive, elle lui dit :

> « 'Petit Jean, tu penses que je suis toujours l'imbécile que tu trompais ? Tu penses que moi Thérèse, je peux laisser un vieux démon comme toi derrière, et moi devant ?' Elle a ouvert la portière et m'a fait passer devant. J'ai refusé, elle a dit : 'si tu n'entres pas, nous ne partons pas, si nous n'allons pas où je dois t'amener, alors tu n'auras pas d'argent et certainement tu en auras besoin'. Je suis entré, nous sommes partis. Elle a commencé à chanter une vieille chanson « Alléluia, Alléluia je marche avec le roi… ». J'ai commencé à rigoler : ' Ouf, toi tu marches avec le roi Baudouin[305] ? Toi tu marches avec le roi Baudouin, oh la la, ça c'est la folie qui commence. '-Ah mon petit sorcier, tu n'as des yeux que pour voir le roi Baudouin, tu ne vois pas le roi qui est avec moi ? Tu ne vois pas que tu es en train de perdre ?'Je savais que ce qu'elle disait était vrai, mais je ne pouvais pas m'avouer vaincu ».

Ils arrivent à l'Eglise pendant que le pasteur est en train de prêcher. Petit Jean l'entend parler des sorciers qui agissent la nuit, et *« ne savent pas qu'ils seront jugés »*. Enervé, il cherche à partir mais un diacre le retient. A contrecœur, il suit donc la prédication qui semble avoir lieu dans le cadre d'une étude

[305] Roi des Belges de 1951 à 1993.

biblique. Au moment de la prière, il se sent happé par le sommeil et de façon involontaire, sent ses mains se mettre en l'air. Enervé, il les redescend. Mais le sommeil le reprend à nouveau et cette fois- ci, alors que le pasteur a dit Amen et clôturé la prière, ses bras sont toujours levés, bloqués. Tout se passe alors comme si la puissance de l'Esprit Saint rendait visible son identité sorcière (c. *supra*). D'autant que ne parvenant pas à redescendre ses mains, il se rassoit dans cette position. Cependant, cette manifestation n'est pas interprétée comme telle :

> « Si ce diacre avait le discernement, il allait comprendre que Dieu était sur le point de m'attraper. Il m'a touché, mais il disait toujours 'au nom de Jésus', 'au nom de Jésus' alors quand il m'a touché et dit 'au nom de Jésus', mes mains sont redescendues et je suis sorti. J'ai pris une grosse pierre, j'ai dit : 'si tu avances, je te casse la gueule' ».

Le voyant partir, sa mère court voir le pasteur et lui explique, en pleurs, qu'elle était parvenue à faire venir son fils à l'Eglise, mais qu'il est maintenant parti. Le pasteur lui propose de commencer le jour même (un mardi) une retraite de prière, qui se clôturerait le dimanche. Il appelle les pasteurs, les diacres et les anciens, et une vingtaine de personnes entame la *« retraite d'urgence »*, sans boire, ni manger.

3.10. Revenir dans le monde « normal »

Alors que l'Eglise est à sa troisième nuit de retraite, les sorciers interpellent petit Jean qui n'est jamais venu *« donner de rapport »* sur à sa mère. Ils lui donnent rendez-vous la nuit même à l'embouchure du fleuve Kongo, à Banana (frontière angolaise), et insistent sur sa ponctualité[306]. Pour la première fois, petit Jean éprouve de la peur et sent qu'il pourrait mourir. Il décide alors de se rendre chez sa mère dans la perspective des *« obsèques honorables »* qu'elle lui réserverait malgré tout. Ce qui ne serait pas le cas si son cadavre devait rester à Limete que tout le monde a déserté. Mais arrivé chez sa mère, c'est une nièce (venue lui tenir compagnie) qui lui ouvre la porte, ou plutôt qui refuse de lui ouvrir la porte,

> « Mais tu sais tonton Jean, moi je ne peux pas passer une nuit avec toi, je ne peux passer une nuit dans la même maison que toi, parce qu'on dit que tu es sorcier, alors j'ai peur que tu viennes m'étrangler la nuit. On

[306] Après chaque réunion, les sorciers entonnent une chanson qui les engage à être présents lors de la réunion suivante, et ponctuels. Les retards sont sévèrement sanctionnés, certains sorciers y ont par exemple laissé une jambe.

> avait dit à la grand-mère que si tu étais là, je ne viendrais pas et maintenant tu es là ».

A force de négociations, elle finit quand même par le laisser entrer mais l'enferme à double tour dans sa chambre, tandis qu'il réfléchit à la meilleure défense à adopter auprès de ses collègues sorciers :

> « Je me suis dit, dans les vieux exercices de la sorcellerie, quand tu es en situation difficile comme ça, ne pars pas ni au milieu de la réunion, ni au début, il faut aller au moment où ils sont pressés de rentrer à la maison, parce que vers 5h, chacun doit vite partir, au risque qu'il soit surpris quand l'aurore se lève. Alors j'ai crée le retard, 5h moins, je répétais ma formule, j'ai pris l'envol, je suis sorti par le toit, j'ai pris l'avenue du 24 novembre, 15 mètres au dessus en l'air, j'ai survolé, je voulais arriver à deux minutes de la fin ».

En route, les sorciers lui téléphonent et le menacent de venir l'attaquer chez lui. Il leur dit être en route et engage une *« vitesse supérieure »*. Il apprendra par la suite que dans les prières qui étaient, la nuit même, énoncées pour son salut, on demandait :

> « Seigneur, même s'il est dans ses avions, même s'il est en l'air, même s'il est en train de parcourir les espaces, Seigneur arrête-le ! Parachute-le de son avion ! Arrête-le nous, tu avais arrêté Saül sur le chemin de Damas, arrête- le ! ».

Et effectivement, alors qu'il parcourt les airs, deux fils électriques semblent entrés en collision et prennent feu. Des étincelles pénètrent ses yeux et le brûlent *« comme du piment »*, son *« avion mystique »* est hors d'état. Alors, qu'il prend cette manifestation pour une attaque des sorciers, il sent comme une main d'homme le soulever par la nuque et le projeter à terre. Il atterrit sur un petit rond point, au coin du Palais du Peuple (l'Assemblée Nationale). Ils s'adressent alors aux sorciers et les supplient de ne pas le tuer, il leur assure être toujours leur ami. Mais, il entend à quelques mètres de lui une voix, grave et autoritaire, lui dire : *« Jean, Jean, tu dis souvent que tu es fort, montre moi ta force »*. Se demandant qui peut l'appeler ici au Palais du Peuple, par son nom, au beau milieu de la nuit, il répond :

> « Eh, toi qui me parles là, je ne sais pas comment te dire, mais je ne suis pas fort, tu vois que mon avion est déclassé et je suis tombé par terre, d'ailleurs j'ai mal aux yeux ».

Après une minute de silence, la voix lui ordonne, puisqu'il reconnaît lui même ne pas être si fort, d'aller s'habiller, de prendre tout son arsenal de sorcier : *« dard, baguette, patencle, fils magiques etc. »* et de se rendre à l'Eglise où sa mère l'avait amené. Petit Jean ne comprend pas le sens de ce qu'il est en train de vivre :

> « On déclasse mon avion, je vois des lumières et finalement, je dois aller prendre des objets que j'ai gagnés en donnant des vies humaines, et ce sont des trucs que je cache toujours très loin. C'est tout mon pouvoir qui est là dedans, c'est comme mon armure en tant que militaire sorcier (…)».

Mais la nuit touche à sa fin. Il aperçoit déjà un écolier et si on le trouve nu, ici, tout le monde saura qu'il est sorcier. Il décide de rentrer, et se met à parcourir les dix-huit avenues qu'il vient de survoler avec son corps *« supranormal »*. Il a repris son corps normal bien qu'il n'ait pas énoncé la *« formule réservée ésotériquement au sorcier lui-même »* pour assurer cette transformation. Si pour sortir de la maison, il n'avait pas eu besoin de porte, pour y rentrer, il est maintenant obligé de passer par la porte normale et, d'à nouveau négocier avec sa nièce. Il cherche d'abord à déformer sa voix, mais celle-ci refuse d'ouvrir à quelqu'un qu'elle ne peut identifier. Puis elle le reconnaît. Elle va alors vérifier dans sa chambre toujours fermée qu'il n'y est pas. Elle ne trouve que ses habits qu'elle soulève avec un bâton puis revient : « *Mon cher petit tonton, tu vois maintenant je confirme ce que les gens ont toujours dit* ». Elle refuse de lui ouvrir et le menace de crier pour alerter tout le quartier qui aura enfin la preuve que petit Jean est sorcier.

> « J'ai commencé à avoir peur, hein ? Tous les habitants de mon quartier venir ici ? Mais c'est fini, je serai humilié, c'est fini pour moi. Alors je devenais maintenant menaçant, je commençais à l'insulter, à ce moment là, la voix qui m'avait parlé du côté du Palais du Peuple, je croyais qu'elle est restée là bas, que je n'avais plus rien à voir avec elle, on dirait qu'elle était entre mon épaule et mon oreille, j'entends quelqu'un qui dit : ' ne l'injurie pas !' »

Il reprend alors le dialogue avec celui qu'il va, à son grand étonnement appeler « Seigneur » témoignant du sentiment de honte que pour la première fois il ressent devant sa nudité. Et il s'engage à aller déposer son armure et ses objets mystiques à l'Eglise, si la nièce lui ouvre, lui épargnant d'être « brûlé vif ».

> « Je dis toujours aux frères et sœurs même quand tu ne sais pas prier, le Seigneur sait lire les pensées de ton coeur, les désirs de ton cœur ».

Après quelques minutes, il entend la clef entrer dans la serrure, et aperçoit sa nièce qui l'interpelle, *« Ahhh sorcier, venez voir le sorcier ! Eh sorcier, viens, viens, je veux voir vraiment ce que tu es en train de faire »*. Mais quand elle le voit, elle court se réfugier dans la chambre de Thérèse, tandis que petit Jean se faufile et se dépêche de s'habiller, redevenant insoupçonnable. Il rassemble tous ses accessoires de sorcellerie, en remplit un sac plein, et se rend à l'Eglise. Il est 6h du matin, la retraite vient de prendre fin, sa mère entame le chemin du retour, mais en passant d'abord chez son amie tantine Marie-José. Lorsque petit Jean arrive à l'Eglise, il s'adresse directement à la sentinelle :

> « 'Monsieur, y'a un homme à côté de moi, il me parle mais je le vois pas, il m'a parachuté de mon avion, il a déclassé mon avion, mais c'était vraiment un accident de circulation, alors il m'a demandé de venir déposer ces histoires ici'. Et la sentinelle me dit : 'mais tout ce que tu me dis là, je ne comprends rien, d'abord, tu as un air bizarre et puis à cette heure, qu'est-ce que tu peux venir faire ?' ».

Il l'amène chez le pasteur qui lui demande comment il connaît l'Eglise et lorsqu'il comprend que sa mère est la sœur Thérèse pour laquelle la retraite vient de se terminer, il lui demande lequel de ses enfants il est.

> « La sœur Thérèse avait neuf enfants, maintenant, il lui en reste quatre, les trois premiers là, ce sont des enfants très bien, ils n'ont pas de problème mais le quatrième il est comme ça (il mime le hibou), alors toi, tu es le quantième ? »

Lorsque petit Jean commence à raconter son épopée, le pasteur ne retient plus sa joie, il saute dans le bureau, remercie Jésus, nom que Petit Jean entendrait pour la première fois. Puis, après avoir longuement prié et remercié le Seigneur, il demande à la sentinelle de rassembler tous les frères et sœurs qui étaient à la retraite, pour les informer. Petit Jean va rester à l'Eglise pendant huit jours. Il reconstitue avec lui tout son itinéraire dans la sorcellerie, tandis qu'un frère de l'Eglise, prend des notes. Le sixième jour, ils commencent à prier, le pasteur lui dit de répéter après lui :

> « Seigneur pardonne moi parce que j'avais tué ma tante qui était innocente qui ne m'avait rien fait et j'ai demandé pardon. Seigneur

> pardonne moi parce que j'avais tué mon grand frère qui était à l'internat. Seigneur pardonne moi parce que j'avais tué ma grande sœur le jour de son mariage (…) alors là, ces évènements, j'ai senti, on dirait la chaleur me traversait le cœur et j'ai senti des larmes chaudes me sortir, j'ai commencé à pleurer, à pleurer, à pleurer, eux aussi m'accompagnaient dans leur prière etc. »

Ce n'est que le huitième jour, vers 23h, que la prière prend fin. Le pasteur demande à des frères de le ramener chez sa mère, sans faire de commentaire mais en lui demandant de venir le lendemain à l'Eglise afin de lui montrer les objets avant de les brûler.

> « Aujourd'hui tu vas dormir d'un vrai sommeil, et aucun sorcier ne va te déranger, les anges du Seigneur vont camper autour de toi, et tu verras que tu vas te réveiller demain matin et quand nous viendrons le matin pour te voir, tu nous diras».

En rentrant, il adresse une prière à Dieu, s'engageant à le servir toute sa vie, à aller témoigner, s'il survit à cette première nuit et aux attaques des sorciers :

> « J'ai mis la Bible du côté de la porte, le livre « le cœur de l'homme », sur le côté de la fenêtre. Si les sorciers venaient, comme le pasteur me l'avait donné, cela devait avoir un pouvoir. Or le pouvoir, n'était pas là, mais en Christ et en la foi. Pour la première fois, j'ai dormi d'un sommeil normal, sans dérangement, sans coups de téléphone, sans une seule incantation et le matin, je ne me suis pas réveillé, même quand les deux papas sont revenus, je dormais, j'ai dormi pendant trois jours ».

Pendant ce temps, sa mère s'était rendue à l'Eglise et le pasteur lui avait fait le récit des derniers jours et montré les pages et les pages de notes qui avaient été prises. Lorsqu'elle rentra à la maison, elle découvrit un fils transformé,

> « Tout le respect du monde je lui ai donné, maman Thérèse, pardonne-moi, maman pardonne- moi, je t'ai fait tellement de mal (…) je sais que les cinq enfants que tu as perdus, sans compter les frères et sœurs, mais je vais te donner une grande famille, tu auras beaucoup d'enfants, parce que partout où j'irai, je vais prêcher, je vais commencer à parler de ce Jésus- Christ, j'irai partout maman, partout, même dans le pays des Blancs, maman, j'irai et je vais leur dire, Jésus qui m'a délivré et tu auras une grande famille comme Abraham, comme Isaac, comme Jacob ».

Et effectivement, le pasteur dira à Thérèse qu'il ne peut lui laisser ce garçon,

« Comme il est entré dans la profondeur du mal, il faut qu'il soit à côté de moi dans l'Eglise, il faut que nuit et jour nous puissions l'accompagner dans des prières parce que c'est un combat ».

4. Territoires sorciers et Conversion

4.1. Témoignage et transparence de l'espace public

Dans la repentance qu'il adresse à sa mère, petit Jean fait la promesse de substituer aux enfants que la sorcellerie lui a pris, qu'elle a « perdus », des enfants « gagnés » à Christ. Désirant désormais servir le Dieu chrétien, il prend l'engagement, à une époque où l'on n'enregistre pas d'émigration (1974), d'aller *« partout, même dans le pays des Blancs »*. Cet espace autre et lointain à conquérir, s'il participe d'une tendance aujourd'hui généralisée des christianismes du sud est encore à l'état embryonnaire dans l'univers chrétien congolais, même si on se souvient que le jour de son ordination épiscopale (septembre 1959), le Cardinal Malula annonçait une nouvelle forme d'évangélisation intrinsèquement liée à l' « inculturation » du christianisme et qui pouvait aussi être formulée de la sorte: *« Hier les missionnaires ont christianisé l'Afrique, l'Esprit de Dieu était avec eux. Aujourd'hui les Négro-Africains sont appelés à africaniser le christianisme. Le même Esprit de Dieu sera avec eux. »*

L'évangélisation de l'Europe s'inscrit, ici, dans un processus d'élaboration du territoire chrétien au travers duquel le converti entend se « racheter ». Cette distribution territoriale des puissances spirituelles localise donc l'Europe aux antipodes du territoire sorcier. L'origine de la sorcellerie et de la malédiction, qui s'abat sur cette famille résidant dans la capitale, est le village, lieu de résidence de l'ancêtre. On retrouve le continuum village-sorcellerie-paganisme-ancêtres caractéristiques des pentecôtismes africains, dont il importe néanmoins de relever le « décalage » avec l'évolution à proprement parler de la sorcellerie, déjà repérable avec le lieu de résidence de petit Jean (et de son initiation) ou la présence de l'OPJ sorcier dans l'espace urbain kinois.

En effet, bien que la prolifération des affaires et rumeurs de sorcellerie observable depuis la décennie 1990 divise les chercheurs, qui interprètent ce surinvestissement dans l'espace public sous l'angle de la « retraditionalisation »

(Chabal et Daloz, 1999) *versus* de modernité (Comaroff & Comaroff, 1993 ; Gerschiere, 1995), force est de constater que l'on a affaire à un phénomène essentiellement urbain. D'autre part, si les mutations contemporaines donnent effectivement à voir la sorcellerie comme une *« composante de la 'modernité africaine' »* (Tonda, 2000), il n'en serait pas moins important, nous dit Florence Bernault, de prendre en compte *« la lente et profonde recomposition du socle des croyances magiques durant les deux siècles passés »*, au risque de qualifier la sorcellerie contemporaine de « moderne » en dehors de toutes perspectives comparatives (Bernault, ibid. : 22). Je n'entreprendrai néanmoins pas de définir, ici, la « modernité », concept aussi flottant que celui de la sorcellerie dont la distinction classique depuis Evans-Pritchard (1972) entre *sorcery* et *wichcraft* ne suffit pas à restituer l'ensemble des manifestations (Henry et Tall, 2008). Soulignons donc simplement l'actualité de l'effervescence sorcellaire indépendamment de tout socle traditionnel qu'une approche culturaliste vouerait à l'immuabilité, mais aussi aux fermetures identitaires comme effet paradoxal de la mondialisation (Bernault, ibid.).

Le témoignage que donne Petit Jean va lui conférer une certaine popularité dans le contexte kinois, au point qu'il se verra confier une émission télévisée sur le thème de la sorcellerie. Par son témoignage mais aussi par les réconciliations (et réparations) que sa vie en Christ va favoriser, il fait la démonstration de la supériorité de la puissance de Dieu. D'une part, grâce à ses nouveaux pouvoirs, charismatiques qui lui permettent de lever des blocages qu'il avait lui-même générés (handicap, stérilité notamment), d'autre part, en se réinsérant comme « ancien sorcier » dans le monde « normal ». Ce qui est alors tout à fait inédit.

Ce changement social majeur, suscité par les Eglises de réveil, repose sur la venue à visibilité des logiques de l'occulte, par là même privées de tout pouvoir. La « réinsertion » de Petit Jean, n'est, cependant, pas immédiate puisque dans un premier temps, les gens qui le reconnaissent dans l'espace public, le bus ou autre lieu, le mettent à distance, par la fuite ou l'hostilité. Crainte qui fait écho à la réaction de son entourage qui, malgré des soupçons croissants et confirmés par les féticheurs, demeure en situation de relative impuissance. L'entourage apparaît en grande partie soumis par la terreur, qu'il s'agisse de la mère, du père, qui fuit le domicile conjugal sur la menace de son fils, ou encore de son oncle préférant

mettre un terme à la visite de sa sœur lorsqu'il constate la disparition de son argent. On peut aussi relever la réaction des amis de Petit Jean qui ne croient pas son grand frère et sont même surpris qu'il puisse porter de telles accusations. Bien que petit Jean évoque la crainte d'être identifié en regard du procès populaire qu'il associe d'emblée au supplice du collier[307], la réaction de l'entourage est marquée par la réserve. Ni le recours aux féticheurs, ni la protection de la police ne permettent d'opposer une résistance à la liberté de mouvement de petit Jean, y compris lorsque son identité sorcière est avérée pour tous les membres de la parenté.

Si les féticheurs apparaissent comme susceptibles de donner une lecture des forces invisibles, leur pouvoir d'agir est par contre limité, principalement en regard de leur connivence intrinsèque avec le monde sorcier. Le commentaire pastoral, à l'instar des Eglises de réveil qui associent sorciers et féticheurs, insiste sur la similarité des modalités d'acquisition du pouvoir spirituel, différant en termes de degré plus que de nature. En particulier, sur le caractère secret de l'exercice de la *kindoki* qui soutient l'élaboration et l'accumulation du pouvoir des *ndoki* (sorciers) et *nganga* (féticheurs) et en même temps le circonscrit. En ce sens, la dialectique du visible et de l'invisible est une affaire de pouvoir, et n'est peut être pas étrangère au fait que le seul fait de la foi en Christ, l'assurance affichée, parvienne à inverser le rapport de force avec celui qui tire son pouvoir des fétiches (avec sa mère, mais c'est aussi le cas de la sœur Charlotte avec son époux, cf. *supra*).

4.2. Une institution secrète dans et contre la parenté

L'initiation à la *kindoki* comme entrée dans « l'autre monde », le « pandemonium » ou encore le « monde de la nuit », s'opère en premier lieu par une transformation perceptive et sensorielle. C'est par la vue que s'opère la transgression de tabous, présentée comme le « secret » de la sorcellerie : voir le sexe de sa grand-mère, le canal par lequel est née sa propre mère. Ce faisant, l'initié s'affranchit de toute dette liée au lien de filiation et consomme symboliquement l'inceste. Dans son article sur le « retour du diable » sur la scène

[307] Qui consiste à placer un pneu de voiture sur la personne et à y mettre le feu.

religieuse africaine contemporaine, André Mary (1998a: 5) rappelle à la lumière de C. Lévi-Strauss que :

> « L'inceste, forme hyperbolique de l'initiation sexuelle, peut être lu comme la métaphore de la sorcellerie cannibalique, et inversement. Manger le même et copuler avec le même représentent la traduction, dans des codes différents, alimentaire dans un cas et sexuel dans l'autre, d'une même opération de dévoilement de l'envers des différences constitutives de l'ordre social ».

Ce qu'annonce par son appellation même la *« Confrérie mystique des anthropophages cannibales, vampires, sorciers »*[308]. Et c'est en fait un double inceste qui intronise petit Jean dans le territoire sorcier : vis-à-vis de la mère, et cela se traduit par sa sortie du monde normal, sa malédiction comme le disent les sorcières. Et vis-à-vis de sa grand-mère, avec laquelle il partage le monde de la nuit, incartades nocturnes qui renvoient à l'esprit de la « femme de nuit ». Au travers de petit Jean et de sa grand-mère, la sorcellerie apparaît alors comme l'institution d'une opposition radicale et secrète aux fondements hiérarchiques de la parenté. Tout en contestant les frontières liées au sexe et à l'âge sur le mode du sacrilège, le pouvoir de la grand-mère s'exerce en prenant appui sur les rapports « d'obligation » qui régissent les liens de parenté. C'est par un rappel généalogique précis que la grand-mère parvient à prendre autorité sur l'esprit de son autre petit fils, Michel, et à faire valoir un droit. Si dans un premier temps, les « dons de sang » de Petit Jean sont commandités par sa grand-mère, son autonomisation progressive donne à voir une même logique de « règlements de compte ». De même, il prend lui aussi appui sur les droits qui régissent les liens de parenté lorsqu'il porte son accusation contre son frère « *Y'a un cobaye qui m'a fait quitter la ville de Kinshasa, il m'a amené chez son père à Lubefu, maintenant il mange ses oranges seul et il me laisse, il me donne rien. »*

Il aurait bien sûr été intéressant de pouvoir les distinguer ou d'en savoir plus sur la position de la grand-mère dans le monde « normal », au-delà de sa position pour le moins « autoritaire » à l'égard de sa fille au moment de la grossesse. Quoiqu'il en soit, la logique d'accumulation (Gerschiere, 2000) d'un

[308] L'acte cannibalique ou la référence à la consommation du sang humain apparaît comme une récurrence dans les témoignages pentecôtistes sur la sorcellerie. On le retrouve par exemple dans le célèbre témoignage du Nigérian Emmanuel Eni *Délivré des puissances des ténèbres.* Accessible sur http://www.spcm.org/iso_album/delivre.pdf, consulté le 11 juillet 2009.

pouvoir personnel *versus* de dépossession de sa propre famille de ses sources de revenus s'impose bien comme l'opérateur transversal des présentes attaques sorcières. Les personnes données sont de façon significative en situation de réussite : la tante commerçante, le frère qui vient d'avoir un diplôme, l'autre une bourse pour étudier à Bruxelles ou encore son oncle, comptable en chef au sein de la société Sepea Zaïre.

Si motif il doit y avoir pour déclencher l'attaque sorcière eu égard au rituel qui précède l'accord, ce n'est pas tant l'objet du grief qui est pris en considération mais plutôt le sentiment provoqué chez le sorcier qui retient l'attention de sa confrérie, toujours dans la lecture pentecôtiste. « Cruauté », « mauvais cœur », expressions de « haine » et de « jalousie », de « méchanceté » ou de « rancœur », autant de qualificatifs qui, tout au long du récit, viennent décrire les attitudes sorcières. *« Ici le refus n'existe pas »* prévient la grand-mère lors de l'initiation, évoquant une absence de régulation fondatrice dans la quête de « profit » personnel qui unit les sorciers. Les expressions *« vendre son corps pièce à pièce à Satan », « acheter une technique », « obtenir un dossier »* etc. traduisent une logique marchande que l'on peut mettre en perspective avec la technologie performante des écrans, téléviseurs, téléphones ou avions que l'on retrouve dans bien d'autres contextes africains de façon récurrente[309]. C'est également le seul fait de penser ou de désirer pour mettre en œuvre un déplacement, qui vient conforter l'accès à un monde « moderne » et à la toute puissance qu'offre la sorcellerie.

Pour Alain Marie (1997), le sorcier est, dans les sociétés traditionnelles africaines, une *« figure achevée de l'individu »*, au sens où il est le signifiant par excellence de l'individualisme. Mis à part tout référentiel évolutionniste, cette proposition permet de souligner que l'individualisme est irréductible au panel des modes d'individuation. Et surtout, comme le souligne Joseph Tonda (2002), qu'il renvoie à une modalité « connue » d'affirmation de l'individualité mais qui ne constitue pas une « valeur ». Cette forme relève au contraire d'un interdit structurant des rapports de parenté. Point focal ou aveugle des rapports de

[309] Les pratiques sorcières ont aussi un caractère transnational que l'auteur mentionne en évoquant des sorciers venus de Chine lors de son initiation ou le petit livre d'invocation, lors du rituel de la chambre froide. C'est encore la « balade des sorciers » que l'on retrouve en partie sur les sites Internet de paranormal ou de sorcellerie.

parenté ? Gerschiere considère que la sorcellerie est le *« versant noir »* et *« inverse »* de la parenté (2000) là où Patrice Yengo (2008) affirme à l'opposé qu'il s'agit d'un *« miroir grossissant des conflits familiaux »*. Ce que ce récit tendrait plutôt à conforter, en regard des motifs déclenchant les accusations portées par les sorciers.

Les « attaques » sorcières opèrent, ici, à l'intérieur de la parenté sur le mode de l'institution secrète en court-circuitant une économie familiale basée sur une dépendance réciproque entre l'individu et le groupe. C'est, d'ailleurs, ce à quoi s'oppose l'oncle lorsqu'il refuse de porter le deuil de son enfant retrouvé mort dans la forêt, après qu'il ait tout investi et sacrifié pour son avenir et motive sa décision de contre-attaquer en allant consulter un féticheur. L'alliance de la grand-mère avec son petit fils apparaît comme une sorte de contre-pouvoir que traduit de façon significative l'éviction des deux parents de l'initié : la mère, mise à mort par la grand-mère, *via* son petit fils et le père, chassé du foyer par son fils qui le menace de mort. Il ne se manifestera que de loin par l'envoi d'argent : pour une consultation chez un féticheur puis en dernière instance, pour les funérailles de son épouse. La rhétorique sorcellaire semble alors effectivement être le lieu où *« viennent se réfléchir toutes les dramaturgies familiales, les crises de la société qui, loin de les affaiblir, les ramassent et les condensent avec une telle violence que leur source lignagère est prise en défaut dans le tourbillon des mutations sociales et politiques »* (Yengo, 2008 : 300).

4.3. La supériorité de Jésus dans l'équivalence

Les Eglises de réveil insistent sur les transformations morales et sociales que la nouvelle naissance en Christ doit impliquer. La rhétorique du sang est à cet égard significative. Au fondement de la parenté, de la nouvelle naissance en Christ, la rhétorique du sang décrit aussi l'entrée en sorcellerie que l'on peut, au vu des éléments de cette initiation, également aborder en termes de naissance, en Satan bien sûr. Le sang est présent à chaque étape de l'exercice sorcier. Qu'il s'agisse de la transmission de son pouvoir à une personne de même sang, du « don de sang » nécessaire pour accroître son pouvoir ou assouvir une vengeance, du sang bu lors de l'initiation ou offert au serpent qui « porte mille noms » etc. C'est aussi à partir du sang d'un coq, ou d'une poule, amené-e par la famille et

versé sur une marmite, que le féticheur lit la vie passée de la victime et voit les logiques de l'invisible.

Pour les chrétiens du Réveil, le sang a été versé une fois pour toute, et les offrandes se substituent aux dons de sang. Lors des prières, on ne remercie par seulement Dieu pour les interventions dont on a connaissance, mais aussi pour les malheurs qui n'ont pas eu lieu, comme pour *« nous avoir gardés en vie, alors que d'autres sont morts ou malades »*. Et parce que Dieu a donné son fils qui est venu racheter les péchés du monde et a péri pour cela, le sang de Jésus est un sang qui purifie.

La naissance en Jésus est aussi une entrée dans une grande famille (au-delà de l'Eglise) que traduit l'appellation de frères et soeurs en Christ. Le pardon et l'amour sont censés distinguer les chrétiens des attitudes païennes du « monde » (disputes, conflits, haine, jalousie etc.) et rompre avec la logique sorcière, de la même manière que les dons charismatiques supplantent les pouvoirs sorciers. Autrement dit, les identités (et les puissances) spirituelles sont étroitement associées à des sentiments à l'égard d'autrui. Cependant, l'entrée en Christ comme l'entrée en sorcellerie sont redevables d'une requalification des rapports d'obligation régissant la parenté, soulignant toute leur ambivalence. C'est parce que la parenté est susceptible d'être infiltrée par des attitudes sorcières, en particulier *via* les coutumes des ancêtres, que les chrétiens affirment l'existence d'une seule autorité, celle qui vient de Dieu. Dans l'opposition des « âmes gagnées à Christ » aux « dons de sang » qui affaiblissent et déstructurent la parenté d'origine, les chrétiens nés de nouveau convoquent un universalisme et rejettent tout particularisme générateur de divisions (ethnique, tribal, familial, racial, économique, social etc.). Désormais, seule compte la frontière qui sépare les chrétiens des païens, rupture convoquée avec force comme on le verra, en situation migratoire.

Cela dit, les traditions païennes ne désignent pas seulement le village et les ancêtres. C'est aussi une proximité avec le monde animal qui ressort, non sans rapport avec le processus de transformation exhorté par les Eglises de réveil et qui se donne à voir, j'y reviendrai, comme un *ethos civilisationnel.* En effet, dans ce témoignage, le territoire sorcier se construit en proximité avec le monde animal que traduit aussi la nudité du sorcier. Dès l'initiation, avec la présence du chat et du hibou, puis dans l'assemblée constituée d'être hybrides, mi humain- mi

animaux. C'est également le rêve de la mère lorsqu'elle était enceinte de Petit Jean, ou les sacrifice des personnes réduites à l'état animal en chèvre, bien sûr[310], mais aussi en cochon en vue du festin cannibalique. La présence animale est bien sûr présente au travers des fétiches (avec le lézard, notamment) et de façon emblématique à travers le « Serpent aux mille noms » qui incarne la figure de Satan, laquelle comme le développe Birgit Meyer *« agit dans l'interface entre les notions chrétiennes dualistes de bien et de mal et leur appropriation locale »* (1999). On retrouve, en effet, dans cette restitution, l'intégration des « *dieux païens* » à la cosmologie chrétienne dès lors qu'ils sont transformés en serviteurs du diable. La suppression de tout sentiment humain participe de l'animalité du sorcier dont l'apothéose est atteinte avec le festin cannibalique, à l'image de la grand-mère qui exige le cœur de sa victime. La sorcellerie est décrite par le pasteur comme une affaire de haine et de vengeance et le sorcier comme un être hybride, d'autant plus « amoral ». Ce que l'on retrouve dans d'autres témoignages, notamment ceux des élites politiques dont il s'agira dans le chapitre réservé aux rapports des Eglises de réveil à la politique.

Si le récit n'insiste pas sur la vie dans le normal de petit Jean, on apprend toutefois en filigrane que le statut acquis dans l'autre monde a des répercussions dans le monde « normal », puisqu'il s'est substitué à l'autorité du père, fume alors qu'il a 11 ans, a un retard scolaire, mène une vie nocturne tel un adulte, en se rendant à des concerts et soumet sa mère. Eléments de déviance sociale que la lecture pentecôtiste aurait interprétés comme les signes de l'œuvre du démon. Ce qui n'est pas le cas, ici, puisque aucun membre de la parenté n'est *« dans la prière »*. Cependant, on voit déjà comment les pouvoirs charismatiques qui s'insèrent dans cette dialectique du visible et de l'invisible peuvent opposer une résistance aux attaques sorcières ou « visites » des esprits. Que ce soit en octroyant un statut aux prédispositions autochtones comme les songes effectués par la mère au moment de sa grossesse ou lorsqu'elle veille son fils à l'hôpital. Ou bien dans l'évitement d'un « entre-deux spirituel » que traduit la figure de l'errance. Premièrement, lorsque les esprits trouvent (voient enfin) petit Jean, dont l'appartenance au monde sorcier est remise en cause et alors qu'il ne connaît pas encore « Jésus ». Deuxièmement, à travers la malédiction de la tante qui, *« parce*

[310] cf. La monographie incontournable du prêtre Eric de Rosny, *les yeux de ma chèvre*, 1981

qu'elle ne priait pas », a pu être sortie de son tombeau, jugée et transformée en animal pour être consommée lors du festin cannibalique. *A contrario* la protection infaillible du recours à Jésus s'illustre lorsque la mère devient invisible pour le sorcier Arké ou encore lorsqu'elle voit un *« homme brillant »* (les témoignages parlent souvent d'une grande main) l'arracher de l'abîme où elle était prisonnière des *« bouts d'hommes »*, et bien sûr lorsque Petit Jean échappe à son tour définitivement à la vindicte des sorciers, et peut enfin dormir la nuit.

4.4. Insécurité spirituelle ou civilisationnelle ?

On pourrait alors être tenté de penser ces dynamiques de l'invisible en termes d' « insécurité spirituelle » comme le conceptualise Adam Ashforth (2000). « Modernité insécurisée » (Laurent, 2003), « représentations persécutives » du monde (Fancello, 2008a), pour nombre d'auteurs, le concept d'insécurité s'est imposé comme incontournable pour penser l'inflation des affaires de sorcellerie ou l'explosion des pentecôtismes qui prétendent combattre les logiques sorcières. Cependant, comme le fait remarquer Christine Henry, on peut difficilement faire l'impasse sur le fait que c'est durant la période coloniale que *« sont apparus les cultes néo-traditionnels et les Eglises nouvelles qui privilégient la sorcellerie comme explication du malheur »* (2008 :124). On a vu dans le contexte congolais comment les prophétismes ont tenté à divers moments[311] d'apporter des réponse aux situations de crise sociale, politique et culturelle engendrées par les présences européennes. Et comment l'élaboration d'un espace spirituel et religieux de lutte, laquelle n'apparaît pas possible dans l'espace du politique (Balandier, 1953), s'est donnée à voir comme un invariant. Le déplacement d'un conflit social ou politique dans l'espace religieux entend alors, à l'échelle de l'individu, apporter une solution à des problèmes concrets (grâce aux miracles, guérison etc.) et passe systématiquement par l'abandon des pratiques de sorcellerie, associées à la recherche individuelle et secrète de pouvoirs qui affaiblissent le collectif. Ce que l'on retrouve avec les Eglises de réveil. D'autre part, si l'on considère les notions de « blocage », de « captivité » (par rapport aux esprits) et de « liens » (qui renvoient à une malédiction ancienne, aux ancêtres) ou encore de « délivrance » (indépendance, libération) mobilisées

[311] Avec Kimpa Vita au début du XVIII^{ème} siècle, donc avant la colonisation, puis avec Kimbangu au début du XIX^{ème} et Simon Mpadi dans la seconde partie du XIX^{ème} (cf. *infra*).

par les Eglises actuelles, force est de constater un registre discursif en continuité avec les prophétismes de l'époque coloniale. Mais peut-on pour autant considérer ces continuités comme la permanence d'un combat spirituel significatif d'une conflictualité d'ordre politique ? Et dans ce cas, doit-on en déduire que la conflictualité spirituelle ne peut être saisie en dehors du contexte au sein duquel, elle s'énonce et de l'historicité dans laquelle elle s'inscrit ?

Question sur laquelle nous reviendrons à partir d'une perspective plurilocalisée du Réveil en interrogeant les processus de différenciation observables dans le temps et l'espace, d'une part, et ce qui fait permanence, d'autre part. En attendant, la notion d'insécurité spirituelle semble d'ores et déjà, devoir être requalifiée en regard d'un cadre historique qui déborde l'unité temporelle de l'observation.

Enfin, lorsqu'il se convertit Petit Jean adopte une nouvelle identité, chrétienne, qui mobilise un marqueur culturel significatif. L'américanisation de son nom de Jean à John, évoque, en effet, un autre territoire religieux : celui de l'origine du pentecôtisme qui traduit l'empreinte et/ou l'influence d'une « culture » religieuse dans l'expansion du Réveil sur Kinshasa. En 1974, lorsqu'il se convertit, la campagne d'Osborn a déjà eu lieu, c'est d'ailleurs un de ses traités qui est apporté à tantine Marie-José pour l'inviter à une campagne d'évangélisation dans l'une des paroisses de l'Eglise pentecôtiste de Jacques Vernaud (cf. *supra*). Par ailleurs, la référence américaine est intelligible dans les parcours de nombreux prédicateurs congolais. Qu'il s'agisse de formations dans des organismes implantés en RDC ou aux Etats-Unis, de recherche de financements, parfois même de l'usage de l'anglais lors de cultes où tous les participants sont lingalaphones et plus généralement, dans le développement exponentiel de la théologie de la prospérité à l'instar du modèle des télévangélistes américains qui préside à de nombreuses vocations pastorales. Comme dans d'autres contextes (Marshall-Fratani, 2001a ; 2001b), les connexions à l'international, sont très souvent symboliques, mais n'en permettent pas moins de reconfigurer le local, ne serait-ce qu'à travers la culture qu'entend véhiculer l'Eglise.

Evoquer l'origine américaine du pentecôtisme dans le développement local du Réveil traversé par ce combat spirituel entre puissances chrétiennes et puissances occultes, permet au passage de souligner le rapport de contiguïté entre

deux grands tendances du réveil : le combat spirituel et la théologie de la prospérité. Si *a priori* chasse aux démons et Evangile de la prospérité peuvent sembler éloigner, pour ces deux courants, pourtant, la sorcellerie est *« une science qui refuse l'évolution des autres »*. Ce qu'ont conforté les croisades des prédicateurs internationaux (américains, allemands, coréens ou brésiliens) accordant une place centrale à la confession publique des sorcières et à la mise à feu spectaculaire des « outils de la profession » et qu'a amené à visibilité Paul Gifford en rappelant *« the complex provenance of some elements of african pentecostal theology »* (2001).

La reprise des logiques prophétiques de l'époque coloniale et précoloniale, se voit ainsi favorisée, consolidée et enrichie par le tiers américain, territoire d'origine du mouvement religieux. En outre, l'offre pentecôtiste tire toute sa force de sa capacité à supplanter la sorcellerie en autorisant, à travers l'Evangile de la prospérité, des trajectoires individuelles d'accumulation sans que celles-ci ne se voient soupçonnées d'être tributaires de pouvoir sorcier (Laurent, 2003). L'enrichissement est désormais un signe de la bénédiction divine (Marshall-Fratani, 2001b), les seules redistributions obligatoires étant la dîme et les offrandes. On comprend que le courant du réveil avec le message de la prospérité ait eu un tel impact auprès des classes commerçantes ou des élites politiques et que cette offre religieuse ait favorisé non seulement des conversions mais des vocations pastorales sur un mode très entreprenarial. En attendant, au niveau des reconfigurations religieuses marquant Kinshasa au milieu de la décennie 1970, l'engagement que prend petit Jean *« d'aller au pays des blancs »*, se réalise de façon immédiate et dans une logique sédentaire, par son passage au sein de plusieurs institutions pentecôtistes de Kinshasa.

De 1975 et 1978, il habite l'Eglise, puis de 1978 à 1981, il est envoyé à l'institut biblique des Assemblées De Dieu, où il se forme auprès de pasteurs américains, français et congolais, avant de se rendre à l'institut supérieur de théologie de Kinshasa. En 1983, soit neuf ans après sa conversion, il se rend *« au pays des Blancs »*, en Belgique, à l'institut supérieur de sciences religieuses puis il rentre définitivement en RDC[312]. Enfin, lorsqu'il donne pour la première fois

[312] Il travaille comme professeur assistant à l'institut supérieur de théologie de Kinshasa, il est alors pasteur baptiste puis au sein de l'ERC (l'Eglise du réveil au Congo) où il dirige une Eglise.

son témoignage dans l'Eglise où il avait été délivré, celle-ci connaît une croissance importante, passant de 300 à 400 membres.

Le témoignage de « l'ancien sorcier » n'est, en effet, pas seulement un récit de conversion, il est aussi un outil d'évangélisation. Ce « transfert » du capital spirituel qui justifie pour le pasteur de garder auprès de lui ce jeune converti et de le former à la théologie n'est sans rapport avec la logique de surenchère qui affecte, sans que le chercheur ne puisse précisément le mesurer, les témoignages produits dans les Eglises. D'autant plus si, comme dans le cas présent, le témoignage est amené à circuler dans différents réseaux religieux, s'insérant aussi bien dans les dynamiques locales, qu'internationales du Réveil (les groupes du renouveau, le ministère d'Aydini Abala, la campagne de l'évangéliste international, Dr Ford Philpot ou encore dans des Eglises « blanches » en Belgique). Mais là, n'est en définitive pas tout à fait la question, puisque c'est la sorcellerie dans le discours pentecôtiste qui nous intéresse. Il est enfin intéressant de relever que dans son exercice pastoral cet « ancien sorcier » mobilise son pouvoir charismatique essentiellement à travers l'imposition des mains. La délivrance ou même l'expulsion des démons n'impliquant pas nécessairement un combat physique ou corporel. Cette option a, entre autres, à voir avec la routinisation des charismes, intrinsèque au processus d'établissement du Réveil, et dont le contexte européen, où les Eglises pionnières ont aujourd'hui plus de 25 ans d'existence, offre une lisibilité hautement significative.

5. Pratiquer la délivrance dans les Eglises issues du réveil en Europe

Bruxelles- Février 2007- Dans une Eglise affiliée à la Fédération des Eglises Evangéliques de Belgique, qui compte plus de 800 membres et plus de 25 nationalités.

C'est un Pasteur invité qui a prêché, il exerce exclusivement dans des Eglises évangéliques autochtones (belges) comme Pasteur salarié et aumônier. Il est lui-même issu des Eglises protestantes baptistes au Congo. Après lui, le Pasteur principal prend la parole. Lui est issu du Réveil, mais du Katanga, une région où

Bien que tout à fait locale, celle-ci est affiliée aux Etats-Unis par le biais d'un « frère en Christ » congolais exilé aux Etats-Unis.

les missionnaires pentecôtistes américains étaient déjà implantés de longue date. Le développement rapide de son Eglise (qui a alors 8 ans d'existence) témoigne de ses compétences d'ancien cadre commercial. Lorsqu'il prend le micro, il remercie son collègue et avant de faire les « annonces de la semaine », s'adresse à la chorale des jeunes qui vient d'interpréter un *gospel*. J'observe que des sœurs de l'Eglise, des mamans, s'approchent avec des pagnes et se tiennent de chaque côté de la chorale qui compte une bonne quinzaine de jeunes, garçons et filles. Le Pasteur est en train de recommander à la chorale d'aller prêcher la bonne nouvelle et d'apporter le vent de l'Esprit Saint tout au long de la semaine à venir. Et pour accompagner ses exhortations, il se met à souffler avec force dans son micro. Des cris de femmes se font entendre et plusieurs jeunes filles de la chorale s'évanouissent, recueillies dans les pagnes prévus à cet effet. Les Pasteurs assistants et prédicateurs s'approchent pour leur imposer les mains, tandis que l'orateur reprend le fil de son intervention. Quelques minutes à peine et les jeunes filles reviennent à elles et réintègrent la chorale.

Toulouse- Mai 2004- Dans une Eglise de 150 membres implantée en France, affiliée aux ADD. Le Pasteur qui prêche est invité. Son Eglise est affiliée *via* la CEAF (Communauté des Eglises d'Expression Africaines de France) à la FPF (Fédération Protestante de France). Son élégant costume trois-pièces et ses non moins luxueuses chaussures l'annoncent d'emblée comme un Pasteur entrepreneur, aguerri aux principes de la théologie de la prospérité, mais aussi à la culture kinoise de la sape. Il est aussi issu du réveil et j'apprendrai plus tard qu'il a, en même temps que son pastorat, crée une entreprise dans le bâtiment à Kinshasa. Il prend la parole dans une ambiance déjà bien chauffée par la louange qui a duré une bonne heure. Selon un rituel établi dans les Eglises de réveil, il interpelle avec énergie *« Alléluia ? »* et l'Assemblée de répondre à l'unisson, le plus fort possible, *« Amen !! »*. Puis, il introduit son prêche en témoignant de l'intervention de Dieu, grâce auquel il vient d'obtenir un visa pour aller prêcher aux Etats-Unis, alors que tout semblait bloqué. L'Eglise acclame.

> « Bien-aimé, je sens que Dieu va bénir cette assemblée, Dieu va faire de grandes choses. Je sens que le Saint- Esprit est présent ici... Il y a quelqu'un ici qui souffre, quelqu'un qui a besoin d'être délivré, le Saint-Esprit est là, il y a quelqu'un qui souffre, oui, qui souffre au genou … ».

Un homme âgé se manifeste. Sur demande du Pasteur, il s'approche au devant de l'Assemblée, le Pasteur prie pour lui quelques minutes en lui imposant les mains. L'homme va se rasseoir. A peine le Pasteur a-t-il repris la parole, qu'une femme se « déclare ». Son corps tremble, elle manque de glisser de sa chaise. Elle murmure puis crie des onomatopées, sa respiration est saccadée. Le Pasteur s'approche alors d'elle et la tient tout en lui imposant les mains sur le front. La femme qui est assise derrière elle, la retient aussi, pour empêcher qu'elle ne s'effondre. L'homme de Dieu lui, exhorte le démon à s'en aller *« dans le nom de Jésus ! »*. Il exhorte les esprits à laisser cette *« servante de Dieu »* et à *« sortir de son corps »*. Les tremblements de la femme diminuent, sans toutefois cesser complètement. Le Pasteur continue d'invoquer et d'exhorter, mais malgré sa présence et ses paroles, les tremblements reviennent par à coups, accompagnés de paroles saccadées, inaudibles. Avec autorité, il chasse les démons *« au nom de Jésus ! »*, et il s'éloigne de la femme en repartant vers l'estrade. Alors qu'il dit que les démons ont été chassés, l'état de transe de la sœur en Christ s'accentue. Sans se retourner, le Pasteur en passe d'accéder à l'estrade et tout en continuant à s'adresser aux démons, à leur rappeler la supériorité de l'Esprit Saint, glisse dans son discours : *« Ici, il y a un seul prophète, c'est moi ! »*. A cette phrase intercalée dans un énoncé qui change déjà de registre, la femme se calme instantanément (ou plus exactement, ce qui la possède), tandis que la prédication commence. Les regards de l'Assemblée quittent la femme pour se poser sur le prédicateur qui a déjà entamé son prêche.

Si les déclencheurs de la transe apparaissent ici relativement proches de ceux observés à Kinshasa, leur encadrement par contre donne à voir une codification d'autant plus précise que le Prophète se soumet à la norme temporelle locale. Il faut savoir que le respect du cadre horaire est un critère de sérieux et de crédibilité majeur pour ces migrants chrétiens et un grand lieu de tension. Cependant, si la réduction spatiotemporelle du culte en Europe semble reléguer dans les marges les manifestations de transe et de possession, celles-ci n'en apparaissent pas moins comme des *espaces autres*. Sur le mode de l'irruption, elles rappellent le pouvoir charismatique du prophète et font référence à un ailleurs, territorial et spirituel mais aussi temporel, dans un contexte où le quotidien de la migration recompose significativement le discours religieux.

2008- Lors de la Convention de la « Nouvelle Jérusalem », la plus grande Eglise pentecôtiste implantée en Belgique (4000 membres-26 annexes), affiliées aux *Church of God.* Le Pasteur principal Martin Mutyebele procède à la remise des diplômes aux Pasteurs consacrés par l'Eglise. Après les avoir félicités, il leur adresse quelques recommandations à partir de sa propre expérience, dont celle de ne pas se laisser imposer les mains par n'importe qui. Puis, il enchaîne sur le fait que lui-même impose de plus en plus rarement les mains et ne pratique plus la délivrance comme auparavant :

> « Avant, les gens couraient partout, vomissaient, tombaient, surtout les femmes… Je sentais la chaleur dans mon corps et dans mes mains, il suffisait que je touche la tête d'un fidèle pour qu'il tombe … j'étais vraiment animé du feu de l'Esprit- Saint ».

Il relègue ensuite le « feu de l'Esprit Saint » d'autrefois, au rang d'« agitation », réitérant par la même occasion le caractère sacré de l'imposition des mains, en rapport avec la hiérarchisation de l'Eglise. Bien que le Pasteur Mutyebele soit issu des ADD classiques, donc des Eglises pentecôtistes missionnaires, son témoignage rend compte d'un processus de routinisation des charismes qui, dans la perspective weberienne renvoie au déplacement de l'autorité charismatique fondatrice vers une forme d'action et de contrôle plus institutionnalisée. Et dans ce contexte d'acculturation, cela se traduit par une forme de domestication de la « foi africaine » qui renvoie à la transformation des pratiques de délivrance.

Ainsi, pour des fidèles récemment arrivés en Europe, les Eglises peuvent apparaître comme « priant moins fort » et ayant perdu de la puissance caractérisant leurs Eglises sœurs en RDC. Lors d'une rencontre religieuse étalée sur toute une journée, chose éminent rare en Europe, une jeune femme arrivée de Kinshasa quelques mois auparavant, m'exprimait à quel point elle était heureuse de pouvoir enfin louer le Seigneur plusieurs heures d'affilée. Elle me confia aussi être déçue des cultes en Europe (dans les Eglises congolaises) :

> « Les gens ici ne louent pas vraiment Dieu … y'a la médecine, les hôpitaux, si tu es malade, tu peux aller, c'est pourquoi les gens n'ont pas besoin de louer (…) A Kinshasa, les gens n'ont rien mais ils ont vraiment la foi … ah oui ! Une foi forte ».

Ce faible temps accordé à la louange et à l'adoration demeure toutefois nettement supérieur à celui de la norme locale, dont la durée des cultes oscille entre 1h, maximum 1h30 là où les cultes des Eglises congolaises durent rarement moins de 2h30. Ceci dit, ces temps de louange et d'adoration, qui font la « forte foi » des Kinois, autrement dit leur force spirituelle, ont effectivement à voir avec le climat émotionnel et spirituel qui favorise les états de transe. Pour un certain nombre de Pasteurs, ces manifestations émotionnelles et corporelles ne sont pas compatibles avec l'insertion de leurs Eglises dans la société autochtone. Ni avec l'intégration de la jeune génération (née en Europe) dans l'Eglise *et* dans la société globale. Ni bien sûr avec la venue d'autochtones. En outre, l'accès aux soins et à la médecine « moderne » modifie de façon significative le recours à la guérison divine qui, tout en restant associée aux maladies graves ou incurables, apparaît cependant limitée, ou plus exactement objet de négociations, en regard des pratiques et connaissances de la médecine occidentale moderne. Lors d'un repas de famille après un culte, Marceline donne des nouvelles de son ex-mari, hospitalisé depuis des mois, suite à un accident de voiture. Il est paraplégique à vie.

> « Ses frères veulent qu'il aille à l'Eglise, je leur ai dit, ne lui faites pas croire qu'il peut guérir! Il a la moelle épinière sectionnée. Ils m'ont répondu, tu as perdu la foi. Quoi, j'ai perdu la foi ? Mais, vous allez l'emmener à l'Eglise. Après cinq ans toujours rien. Mais il va le haïr son Dieu !»

Et son frère d'ajouter à mon égard, alors même qu'il participe très consciencieusement à la vie de l'Eglise : *« et oui, tu vois c'est ça le problème avec nos Eglises ! »*.

Les limites apportées à la guérison divine et aux miracles ne sont pas seulement le fait du « monde » ou des catholiques congolais (pratiquants ou pas) reconnaissant l'existence des miracles mais réfutant la pratique religieuse consistant à en faire un leitmotiv. Au niveau pastoral aussi, le passage dans les institutions protestantes locales participe de cette domestication de la « foi africaine » ou rationalisation du pentecôtisme ou du charismatisme. Ce sur quoi revient cet autre pasteur, également doyen des Eglises congolaises en Belgique, docteur en théologie et se définissant lui-même comme charismatique:

> « Les charismatiques n'ont jamais été des théologiens. Ce sont des gens qui vont au groupe de prière qui se convertissent, qui sont intellectuels en général, puisqu'ils sont allés à l'école. Ils comprennent littéralement le discours biblique. Ils disent mais tiens l'Eglise nous a trompés, la bible dit : 'au nom de Jésus les malades seront guéris', alors ils prêchent ça. Bon, les malades ne sont presque jamais guéris, mais bon, ils y croient quoi. Ils enseignent ça régulièrement. Nous devons tous croire que les malades peuvent être guéris, même quand nous voyons qu'ils ne sont jamais guéris ou ils sont moins guéris ou qu'ils sont un peu guéris, ou qu'ils ne sont pas guéris. Parfois, beaucoup sont guéris. Finalement on se demande qu'est-ce qui fonctionne ? Est-ce que c'est le don ou c'est le discours ? Donc c'est un grand combat, en fait. Quand je deviens théologien, je suis mal à l'aise, j'aime mieux être un praticien, alors là, je suis plus à l'aise. »

La question charismatique, comme on le verra plus loin, ressurgit néanmoins dans le champ protestant autochtone, sous l'angle de la liturgie et de la foi africaine de ces « nouveaux » chrétiens qui entendent discuter les frontières et modes classificatoires européens. Enjeu d'autant plus fort, que la légalité de leurs cultes est tributaire de la reconnaissance théologique accordée par les protestantismes autochtones.

La transformation des dispositifs de délivrance allant dans le sens d'une disparition du combat spirituel travaillant les corps, ne relève toutefois pas d'une évolution linéaire, mais plutôt d'une dynamique qui traverse un champ religieux contrasté. Et, dans le processus d'établissement du réveil, et d'insertion des missionnaires congolais dans les champs protestants belges et français, le combat spirituel demeure la dominante du discours religieux, mais il se déplace. C'est en cela que la recomposition des pratiques de délivrance vient souligner, sur le mode du détour anthropologique (Balandier, 1985), les différentes modalités d'expression de la conflictualité fondatrice de cette théologie du Salut, irréductible à une seule manifestation. Les limitations auxquelles sont soumises les manifestations du corps dans ce nouveau contexte social, amènent alors à visibilité une sorte d'externalisation du combat spirituel qui met en exergue différents référentiels, en même temps qu'une continuité historique et territoriale associée à la migration. Mais avant d'aborder les modalités d'expansion et d'implantation du Réveil congolais en Europe, une brève présentation de l'historique de la présence congolaise en Europe s'impose pour situer l'émergence des Eglises dans la migration.

QUATRIEME PARTIE

L’Expansion du réveil congolais en Europe : migrations et missions

1. Présences congolaises en Europe

1.1. « On n'aurait jamais imaginé vivre en Europe »

Jusqu'à la fin des années 1950, la présence congolaise en Europe est relativement limitée, circonscrite à la Belgique (Cornet, 2004). On trouve quelques domestiques ayant suivi leurs maîtres comme le Vieux Léon, des engagés volontaires lors des deux guerres mondiales, comme Paul Panda Farnana (1888-1930) [313], ou encore des métis enfants de colons[314]. En 1947, l'institut national de statistiques recensait dix Congolais en Belgique (Martiniello et Kagné, 2001). Lors de l'exposition universelle de 1958, environ 700 Congolais se rendent à Bruxelles pour six mois, du 17 avril au 18 octobre (Ndaywel, 1998 : 531). Certains vont rester, mais c'est surtout à partir de l'Indépendance (juin 1960), qu'une présence collective se donne réellement à voir. Avec la carence des infrastructures de l'enseignement supérieur[315], les Congolais viennent étudier et se former en Belgique (Bruxelles, Liège, Louvain), et dans une moindre mesure en Suisse (Fribourg, Genève) [316] puis en France. Ils sont alors boursiers de l'Etat congolais (certains de l'Etat katangais entre 1960 et 1963) ou bénéficient des bourses d'organismes privés, ou encore de l'Etat belge et français. On trouve aussi les enfants des dignitaires du régime qui suivent leur scolarité en Europe, dont les plus jeunes (parfois avant 10 ans) sont placés dans des pensionnats très *selects*.

[313] Panafricaniste, il fut le premier Congolais de sa génération à avoir fait des études supérieures en Belgique où il arriva en 1900, à l'age de 12 ans.

[314] Estimés au nombre de 10.000 (Vellut, 2005) ou 12.000 (Jeurissen, 2005) en 1956, les métis furent l'objet d'une politique spécifique. Essentiellement issus de relations entre homme belge ou européen et femme congolaise, le statut juridique des « mulâtres » dépendait des modalités de leur reconnaissance. Par le géniteur blanc et avant sa majorité, l'enfant était sous le statut européen, par la seule mère congolaise, sous le statut de l'*indigène immatriculé*; non signalé au registre officiel de la population noire, il tombait sous le coup des lois coutumières. Enfin, abandonné ou orphelin, « l'indigène » passait sous la tutelle de l'Etat. Dans la pratique, l'administration « s'inquiétait » de « l'abandon » de ces enfants dans le milieu maternel. Dès 1915, une politique de placements dans des centres d'éducation et internats situés à grande distance des milieux de vie et sans que la famille maternelle ne puisse s'y opposer, était à l'oeuvre (Jeurissen, ibid.). Enfin, certains partaient avec leur père en Europe. Certaines sources orales contredites par l'historienne Lissia Jeussen mentionnent aussi des placements en foyer en Europe.

[315] La création des deux premiers instituts supérieurs a lieu en 1960.

[316] En suisse, on recense en 1960, 85 Congolais quasiment tous étudiants (Maps Bagalwa Mapatano, 2007)

En 1961, on recense 2.585 Congolais, dix ans après 5.244 (Kagné, 2000). A côté de ceux qui étudient, de ces *Belgicains*[317], une population très mobile, constituée de dignitaires du régime, diplomates, fonctionnaires et parastataux : de la Gécamines, d'Air-Zaïre[318], de Kilo-Moto[319], de l'Ogefrem[320] ou l'Onatra[321]. Ceux-ci viennent dans le cadre de leurs fonctions mais aussi pour « dépenser », étant donné le très fort pouvoir d'achat dont l'élite congolaise puis zaïroise dispose[322]. La compagnie Air-Zaïre a alors cinq vols par semaine, toujours remplis et majoritairement par des Congolais-es. Elle dessert aussi Paris, Athènes, Rome, Bruxelles, Lisbonne, Cologne, Londres, etc. En outre, les liaisons Europe/Kinshasa sont assurées par d'autres compagnies, entre autres : l'ex-Sabena (actuelle Brussels Airlines), Air France, KLM (hollandaise), Lufthansa (allemande), la compagnie américaine Panam, Air Afrique, Aeroflot (Union soviétique puis Russie), Ethiopian Airlines (dans les années 1980) ou encore British Airways.

Bref, la circulation des Congolais est d'autant plus importante que ceux-ci ne développent aucune logique d'installation durable, même si les dignitaires du régime achètent (toujours *cash*) de nombreuses (et luxueuses) villas en Belgique[323]. Les années 1970 voient aussi quelques réfugiés politiques, des anciens ministres tels Cleophas Kamitatu, Mungul-Diaka ou gouverneurs comme Monguya qui, sur des durées limitées, viennent en Belgique se mettre à l'abri du régime mobutiste. Au cours des années 1980, on voit ensuite des étudiants devenir réfugiés avec un statut d'« opposant » souvent associé aux confrontations entre l'Etat belge et l'Etat zaïrois ou plutôt entre l'Etat belge et Mobutu. En dehors de ces cas politiques et jusqu'à la seconde moitié des années 1980, le statut de réfugié est impensable, synonyme de honte et de scandale. Tout un vocable traduit

[317] Termes par lequel on désigne les Congolais résidant de façon plus ou moins continue en Belgique. Plus ou moins continue dans la mesure où durant les vacances scolaires, ceux-ci rentraient généralement au Congo-Zaïre.
[318] La compagnie aérienne nationale.
[319] Société minière exploitant les mines d'or de l'Ituri en République démocratique du Congo.
[320] L'Office de Gestion du Fret Maritime.
[321] L'Office nationale des Transports.
[322] Le quartier *Matonge* se forme à Bruxelles dans les années 70, dans la commune d'Ixelles autour d'une galerie marchande, d'une boîte de nuit très prisée, *le Mambo* et d'un centre d'accueil et d'hébergement, la Maison Africaine Lieu de rencontre et de commerce, *Matonge* est alors un lieu incontournable des festivités congolaises, fréquenté par les Belgicains et des « touristes » congolais fortunés (Demart, 2008).
[323] Tandis que Mobutu achète plusieurs villas en France (appartements avenue Foch, château à Cap Martin sur la Côte d'Azur) et en Suisse (villa au bord du lac Léman).

d'ailleurs les stigmates associés à la demande d'asile. Le demandeur est désigné par le terme de *ngunda*, qui renvoie à la jungle ou la forêt dense, inhospitalière. La demande d'asile *kobwaka nzoto* qui signifie littéralement « *jeter le corps* », renvoie à l'idée de se renier (Mayoyo, 1995). Et jusque dans les années 1980, il n'est pas rare d'entendre proférer *« tala ngunda oyo »* (regarde-moi ce réfugié !) comme insulte… Néanmoins, devant la détérioration de la situation économique et politique du Zaïre, ce statut finit par s'imposer à la fin des années 1980. En outre, en 1973 pour la France, 1974 pour la Belgique, le cadre législatif institutionnalisant le contrôle de l'immigration tiers-mondiste était amorcé, à une époque où déjà « l'immigration zéro » pouvait être prônée[324] lorsqu'à l'immigration de main d'œuvre succédèrent des politiques de regroupement familial.

Si les « Belgicains » ne ressentirent pas immédiatement les transformations du cadre juridique relatif à leur présence en tant qu'étranger, en France par contre la réalité de l'immigration fut d'emblée perceptible.

---

324 M. Poniatowski, ministre de l'intérieur sous Valéry Giscard d'Estaing, 1974-77. Quelques rappels relatifs aux lois anti-immigrés précédant à la convention de Schengen dans les deux pays retenus pour cette recherche. En France, on peut retenir un ensemble de lois dont la *Lois Stoléru en 1978* qui vont progressivement encadrer les conditions d'entrée sur le territoire français de travailleurs dont la France ne veut plus envisager des retours ; *Loi Bonnet en 1980* qui renforce le contrôle du séjour des immigrés, les étudiants étant particulièrement menacés, *Loi Peyrefitte en 1981* qui renforce le caractère répressif de la législation. Enfin, *Les lois Pasqua de 1986-1993* qui criminalisent fortement les étrangers, transformant de nombreux immigrés en clandestins, tandis *qu'en 1991*, c'est un ministre socialiste, *Philippe Marchand* qui, banalise la pratique de l'enfermement des étrangers sans papiers dans des centres de rétention administrative.
En Belgique, le 1er août 1974, le gouvernement décide de mettre fin à l'immigration sauf pour les réfugiés, les personnes concernées par le regroupement familial et, dans une certaine mesure, les étudiants. Cette décision s'accompagne d'une vaste opération de régularisation, à laquelle sont associées les organisations syndicales. *La loi du 15/12/80* sur l'accès au territoire, le séjour, l'établissement et l'éloignement des étrangers met fin à une longue période où les droits des étrangers étaient particulièrement épars et précaires en Belgique. La *loi du 28/06/84 (appelée Loi Gol)* apporte des restrictions fortes aux droits fondamentaux des étrangers non européens et offre pour certaines communes la possibilité de refuser l'inscription de ceux-ci (article 18bis). *La loi du 14/07/87* réforme la procédure d'asile en remplaçant la compétence d'avis du Haut Commissariat des Nations Unies, par un organisme de droit interne, le Commissariat Général aux Réfugiés et Apatrides (C.G.R.A.). La *loi du 18/07/91* modifie la procédure d'asile en introduisant en outre un article 74/5 prévoyant une notion nouvelle pour l'étranger, à savoir son « maintien dans un lieu déterminé, situé aux frontières, en attendant l'autorisation d'entrer dans le Royaume ou son refoulement ». Ce « maintien » ne pouvait durer qu'un maximum deux mois. *La loi du 15/07/96 (loi Vande Lanotte)* va faire exploser la durée de la détention administrative des étrangers jusqu'à un maximum de huit mois, par tranches de deux mois de prolongation, celle-ci nécessitant une décision ministérielle. *La loi du 29/04/99* limite apparemment la durée maximale de la détention à cinq mois mais ajoute immédiatement que l'on peut prolonger d'un mois à trois reprises « dans les cas où la sauvegarde de l'ordre public ou la sécurité nationale l'exige ».

1.2. « Soso pembe azangaka mboka te » (la poule blanche ne peut manquer nulle part)

En France, bien que la présence congolaise soit plus tardive et essentiellement estudiantine, on relève, dès 1978, la présence de « réfugiés zaïrois », 14 personnes : 12 hommes et deux femmes (M'Bwilu, 1997). Quelques années après, en 1982, ils sont au nombre de 6.712 et 22.740 en 1990 (INED, 2005). Si au début des années 1980, les demandes d'asile sont accordées en France plutôt avec facilité[325], il n'en est plus de même à la fin des années 1980. En 1989 par exemple, sur 10.858 dossiers examinés, l'OFPRA rejette 10.332 demandes d'asile (M'Bwilu, *ibid*.). Mais cela n'empêche pas l'arrivée massive de Congolais en France, où jusqu'aujourd'hui, ils sont plus nombreux qu'en Belgique. Chez cette dernière, le nombre de Zaïrois passe entre 1981 et 1993, de 8.575 à 14.606 personnes (Lututala, 1997), puis en 1994 à 16.880 (selon le ministère de l'Intérieur, cité par Mayoyo : 90). Et 18.251 en 1995 (Schoonvaere, 2009). Mais là aussi, la proportion des demandes d'asile acceptées (11,1% entre 1988 et 1998) suggère une population beaucoup plus importante (Soenen, Berlage et Leman 2004 : 13, cité par Lututala, 2006). D'autant qu'avec la création du Registre d'Attente pour l'inscription des demandeurs d'asile (1995), les demandeurs d'asile ont été exclus des statistiques publiées par la DG-SIE[326] (Schoonvaere, 2009).

Avec les pillages militaires de septembre 1991 et janvier 1993[327], un tournant radical s'opère en termes de migrations, qui ne fera que s'accentuer avec la guerre d'agression ougando-rwandaise[328] à l'est du pays (à partir de 1996). Improprement désignée comme une « crise interne congolaise » ou « guerre civile », cette opération sans précédent de pillages et de tueries, on parle à ce jour plus de 5 millions de morts, a généré d'importants déplacements de population à l'intérieur[329] comme à l'extérieur du pays. Néanmoins, aucun changement au niveau des politiques migratoires n'est enregistré en France et en Belgique. Bien

[325] Ce qui incite d'ailleurs un certain nombre d'autres migrants à se faire pour zaïrois (Tshingi Kueno Ndombasi, 2007).
[326] DG-SIE : Direction Générale Statistique et Information Economique du SPF Economie.
[327] Les pillages ont eu lieu à Kinshasa puis à l'intérieur du pays. J'y reviens au prochain chapitre avec l'épisode de la Conférence Nationale Souveraine.
[328] Et dans une moindre mesure burundaise et ougandaise.
[329] C'est ainsi qu'en quelques années la population de Kinshasa a doublé, atteignant le nombre de 8 millions d'habitants.

qu'aucune statistique précise n'existe, on évalue entre 500.000 et un million le nombre de Congolais à l'étranger. Certaines sources mentionnent le chiffre de 4 millions[330]. Ces écarts ont bien sûr à voir avec les situations de clandestinité et d'irrégularité mais aussi avec les naturalisations dans les pays d'installation. Car si la nationalité congolaise est « une et indivisible », non cumulable avec la prise de nationalités des pays d'installation dans la migration[331], elle n'en demeure pas moins une stratégie majeure de circulations à commencer entre la RDC et le pays d'installation. En outre, chez les jeunes ayant grandi à l'étranger, donc détenteurs d'une nationalité européenne, on observe aussi des « retours » notamment chez ceux qui ont étudié à un niveau supérieur. Le chiffre de 4 millions me semble plus proche de la réalité, compte tenu aussi de l'importance des migrations en Afrique, aux Etats-Unis et au Canada. D'ailleurs, *«soso pembe azangaka mboka te »* (la poule blanche ne peut manquer nulle part) disent les Congolais pour désigner leurs migrations et le migrant congolais que l'on retrouve désormais partout même là où on l'attend le moins (en Chine, en Ukraine, au Japon, en Australie, etc.). En Belgique, la présence congolaise est très visible malgré un nombre relatif aux côtés d'autres populations étrangères notamment italienne, marocaine et turque[332], dont les déplacements furent en premier lieu, le fait d'accords gouvernementaux pour une immigration de main d'oeuvre[333]. L'enquête démographique récemment menée par Quentin Schoonvaere (2009) sur la population congolaise en Belgique[334] établit à un peu plus de 16.132, le nombre de personnes de nationalité congolaise résidant légalement en Belgique au 1er janvier 2008. Et à 29.500, celui des Belges d'origine congolaise. A ce nombre d'environ 45.000 Congolais, de nationalité et d'origine, il convient d'ajouter celui des Congolais en situation d'irrégularité qu'il est assez difficile d'évaluer et que de façon plus ou moins consensuelle, on estime à environ 10.000. Par ailleurs, il

[330] Notamment l'organisme « Club Congo », cf. Conférence 2008.
[331] Ce qui est aussi le cas de la Belgique mais pas de la France.
[332]En 2008, la nationalité congolaise avec ses 16 132 ressortissants arrive en 11ème place. Après les Italiens (169 027), les Français (130 568), les Hollandais (123 454), les Marocains (79 867), les Espagnols (42 712), les Turcs (39 954), les Allemands (38 370), les Polonais (30 768), les Portugais (29 802) ou encore les Britanniques (25 126), cf. Rapport statistique et démographique 2008 « Migrations et populations issues de l'immigration en Belgique » (ibid. : 107-112)
[333] La demande de main d'œuvre a d'abord concerné les Italiens (un demi million en 1946) puis les Marocains et les Turcs pour lesquels les conventions relatives à leur déplacement furent signées en 1964 (Morelli et Schreiber, 2007).
[334] Quentin Schoonvaere, que je remercie ici, m'a transmis son mémoire alors qu'il était en cours de rédaction, précisément deux semaines avant sa remise, je ne peux donc mentionner les pages des données reprises.

apparaît une importante féminisation de ces migrations, avec depuis 2006, un taux de 50, 7% de femmes parmi les ressortissants congolais[335] (Schoonvaere, *ibid*.).

Concernant la France, il n'y a malheureusement pas de chiffres aussi précis, alors même qu'en 1997, 52% des Congolais résidant en Europe, étaient en France, 29% en Belgique ; cas de figure assez particulier dans le cadre des migrations africaines en Europe qui privilégient tendanciellement l'ancienne métropole coloniale (Lututala, 1997 : 337-338). Par contre, la présence congolaise est moins visible au sens où elle tend à se « fondre » avec les autres migrations africaines constitutives du paysage français. Ainsi, en 2005, l'INED recensait 42.000 Congolais sur un total de 1.519.000 d'Africains (nord et subsaharien). Cependant, ce chiffre apparaît en deçà de la présence congolaise effective puisqu'il ne reprend pas le nombre de Congolais naturalisés Français. On peut supposer qu'il est supérieur à celui prévalant en Belgique en regard des migrations plus anciennes (non de la présence) et plus massives.

Il ne reprend pas non plus celui des Congolais en situation d'irrégularité favorisé par le contexte d'augmentation des demandes africaines d'asile et de diminution du taux d'accord par l'Etat. En effet, comme elle l'a annoncé haut et fort, la politique d'immigration française depuis 2005[336] entend rompre avec la politique du droit d'asile et les engagements pris lors de la signature de la Convention de Genève de 1951. On n'a pourtant pas réellement affaire à une « rupture » comme annoncé, puisque cette politique vient plutôt consolider un processus déjà bien amorcé, au niveau national comme européen avec la convention de Schengen[337], venue formaliser dans les années 1990, la volonté intergouvernementale des Etats-nations de faire front contre les flux migratoires.

Les chiffres de l'OFPRA repris par Claire Escoffier (2006 : 50-51), montrent par exemple qu'entre 1999 et 2003, un durcissement était observable à la faveur d'une augmentation du nombre d'illégaux. En 1999, sur 2.272 demandes d'asile déposées par des Congolais 33, 2% d'accords étaient enregistrés, 41, 3% en 2000 (sur 2.901 demandes), 22, 6% en 2001 (sur 3.781 demandes), 21, 8% en

[335] Entre 1991 et 2006, la population d'origine congolaise était majoritairement féminine avec pour cette période une proportion de femmes au 1er janvier de chaque année d'au moins 54%.
[336] En particulier avec l'accession de Nicolas Sarkozy au ministère de l'Intérieur (2005) puis à la Présidence (2007).
[337] D'abord signée le 19 juin 1990 par cinq États, l'Allemagne, la Belgique, la France, le Luxembourg et les Pays-Bas, l'Espace Schengen regroupe aujourd'hui vingt-deux États membres, plus trois associés.

2002 (sur 5.260 demandes) et 14% en 2003 (sur 4.407 demandes). Bref, le nombre de Congolais résidant sur le sol français en dehors d'un statut légal, quoique difficile à estimer, pourrait bien être équivalent à celui des résidents[338]. Ce qui nous mènerait au nombre approximatif de 80.000 Congolais, auquel il faudrait ajouter celui des personnes de nationalité française. L'idée largement répandue donc, mais fausse, de la plus forte proportion de Congolais en Belgique a plus à voir avec une visibilité dans l'espace public des Congolais qui repose d'une part sur la présence moindre des autres populations originaires d'Afrique subsaharienne[339], d'autre part, sur la superficie du pays qui fait de Bruxelles un point de ralliement des Congolais de toute la Belgique. De même, jusqu'aujourd'hui, certains Congolais de Belgique revendiquent un statut d'élite[340], qui leur est tout à la fois concédé et contesté (par des Congolais vivant en France comme en Belgique). Si distinction il y a, et elle apparaît effectivement dans le cadre d'une approche comparative, c'est plutôt du côté de l'histoire qu'il faut la chercher et des rapports qui se sont construits entre cette catégorie d'étrangers (de fait et d'origine) et les autochtones.

1.3. L'impensable immigré zaïrois en Belgique

> *« Pour sauvegarder une certaine image de l'Europe, il fallait aussi éviter autant que possible que les Africains soient autorisés à y séjourner. En multipliant les occasions offertes à des Noirs de profiter d'un séjour de quelque durée dans la Métropole, on organise à la vérité la diffusion de ferments destructifs. »* (Vellut, 1982 : 99)

En 1994, dans un article intitulé *« les Zaïrois en Belgique sont-ils des immigrés ? »*, l'historienne Anne Morelli appelait à prendre acte du processus d'établissement des Zaïrois que de nouvelles formes d'organisation (associatives, religieuses, politiques, loisirs) ne permettaient plus de contester. Elle rappelait que la venue des Zaïrois n'avait jamais été considérée comme une « immigration »

[338] Entre 2002et 2004 selon « forum Réfugiés cité par Claire Escoffier (2006 : 96), la RDC aurait occupé le premier rang des demandes d'asile en France.
[339] En 2008, à côté des ressortissants congolais (au nombre de 16 132), on trouve les Algériens (au nombre de 8185), les Camerounais (4966), les Tunisiens (3951), les Rwandais (3166), les Ghanéens (2882) puis les « Autres » (23 886), cf. Rapport statistique et démographique 2008 « Migrations et populations issues de l'immigration en Belgique » (*ibid.* :112)
[340] Souvent ceux qui sont arrivés enfants ou nés en Belgique dans les années 1960-70.

parce que l'Etat n'avait pas fait appel à une immigration de main d'œuvre coloniale. Et tout en constatant la réticence de la part des Zaïrois à être associés à un quelconque statut d'immigré, elle insistait sur le fait que cela ne devait pas entraver l'accès de cette population à des droits fondamentaux. Cet article récapitulait plusieurs mémoires de licence, engagés sous sa direction entre 1989 et 1992[341] ; dont celui de Ndamina Lusanda[342] sur les questions du logement, qui soulignait les difficultés financières d'une partie des Zaïrois. L'objet du court article d'Anne Morelli était donc d'amener à visibilité une forme de « stabilisation » et de sédentarisation, qui malgré des indicateurs évidents, était ignorée des pouvoirs publics et du monde académique. Ces quelques pages (pp.152-154) étaient publiés dans un numéro collectif des Cahiers-Africains (de Villers, 1994b), introduit par Benoît Verhaegen (1994), qui posait la question de l'inévitabilité ou non du divorce entre la Belgique et le Zaïre. En effet, la crise politique et diplomatique entre l'Etat belge et Mobutu, si elle n'était pas nouvelle, se durcissait. Et pour ces auteurs, il s'agissait de penser le renouvellement des rapports belgo-zaïrois[343] et de sauver l'« immense » patrimoine culturel, scientifique et artistique[344] forgé par cette histoire commune. Certains auteurs ont aussi souligné l'ambiguïté des rapports entre Belges et Congolais[345] que la terminologie du « divorce », 34 ans après l'Indépendance, laissait deviner[346].

Sans rentrer dans le détail de ces communications, j'aimerais revenir sur la prise en considération de la migration comme modalité de la présence congolaise en Belgique. En effet, son caractère tardif renvoie à une situation marginale de l'objet dans le monde de la recherche. Car en dehors du mémoire de Mayoyo Bitumba Tipo Tipo (également publié aux Cahiers Africains) qui donnait l'année suivante, en 1995 un aperçu assez complet des différentes stratégies mises en œuvre par ces nouveaux migrants, et de l'article d'Anne Cornet (2004) offrant une approche historique précise, de l'évolution des modalités de présence

[341] Des étudiants Kusukama Salabi, Tshika Yabadi, Uhala Wimbi, Mbikay Kampandha et Lusanda Ndamina.
[342] Synthétisé dans un article, voir LUSANDA N., 1993, « Y a-t-il des immigrés Zaïrois en Belgique ? », *Agenda culturel*, n° 112, Mars, pp. 4-7.
[343] Voir notamment Verhaegen (1994 : 17-22), Willame (1994 : 42-52) et Reyntjens (1994 : 214-218).
[344] De Villers (1994a), Ndaywel ê Nziem (1994 : 145-151), Vellut (1994 : 115-144)
[345] Cette publication faisait suite à une journée de rencontres en octobre 1993.
[346] L'ouvrage collectif dirigé par Jean-Pierre Jacquemin *« Zaïre 1885-1985 : cent ans de regards belges »* (1985) est à relever, en regard des différents angles adoptés pour traiter cette question.

congolaise en Belgique, peu de travaux sont venus questionner la migration des Congolais en Belgique[347]. On peut pour s'en convaincre, se référer à l'ouvrage collectif *Immigration et Intégration en Belgique francophone*, publié sous la direction de Felice Dassetto, Marco Martiniello et Andréa Rea (2007). Cet ouvrage restitue de façon historique et très détaillée, la question de la recherche dans le champ des migrations en Belgique francophone. La seule mention concernant la présence congolaise, sauf erreur de ma part, est la suivante : *« des thèses de doctorat sont en préparation, notamment sur l'immigration marocaine ou les Congolais en Belgique (…) »* (*ibid.* : 28). Formulation, on l'aura remarqué, qui ne fait pas référence à l'immigration mais à la présence d'individus et qui, ce faisant, fait écho à une affirmation récurrente chez les Congolais instruits et, ou ayant connu l'Europe avant l'immigration[348] : *«Le Congo n'était pas un pays prédisposé à l'immigration »*.

Cet énoncé réfère à une histoire et à des logiques macrosociales sur lesquelles il est très difficile de faire l'impasse dès lors que l'on prend au sérieux les narrations des acteurs et leurs répétitions. Le quartier *Matonge*[349] à Bruxelles, est à cet égard, un laboratoire d'analyse assez instructif. Son histoire est d'une certaine manière un miroir grossissant de l'évolution des modalités de présence congolaise en Belgique. En outre, dès sa constitution *Matonge* est aussi fréquenté par des autochtones y compris de l'*establishment* et deux décennies plus tard, il n'est pas exceptionnel d'y croiser des spécialistes belges du Congo ou des diplomates et personnalités congolaises de passage. Autrement dit, on est loin d'être dans un hors lieu de Bruxelles ou un quartier ethnique coupé de la société globale. A cet égard, les récits des anciens commerçants des luxueuses galeries ou boutiques de l'avenue Louise[350] évoquant les affaires inouïes qu'ils firent auprès

[347] En France, on peut trouver quelques thèses et mémoires, dont L'intégration des immigrants zaïrois en France : 1980-1994 de Gabriel Moba M'Bwilu (1998)

[348] Dans les milieux congolais, on désigne par « intellectuel » toute personne ayant étudié à l'université. On retrouve avec cette catégorie une logique assez proche de celle des « évolués ». Sorte de revanche sur l'histoire, les diplômes apparaissent souvent comme des médailles. En dehors de cet usage, cette catégorie est en elle-même problématique en regard du flou qui préside à ce mode qualificateur. *A fortiori* lorsqu'elle croise le champ de la migration et du post-colonial : doit-on se baser sur les diplômes ? Lesquels ? L'activité scientifique ? Bénévole ? Reconnue ou non ? Par qui ? Bref, autant que possible, je l'éviterai.

[349] *Matonge* est à l'origine le nom d'un quartier très animé de Kinshasa où « l'ambiance » bat son plein de jour comme de nuit.

[350] Vers 1974-75, les galeries chics d'Ixelles sont désinvestie par les commerçants belges (et reprises par les Congolais). Ceux-ci partent pour les galeries de la Toison d'or (Louise), qui

de la clientèle congolaise jusque dans les années 1980 (voire 1990) sont des indicateurs de l'inédit de cet investissement territorial et social d'Africains en Europe. Et en même temps, l'histoire de ce quartier est absente du « patrimoine » culturel et scientifique évoqué plus haut[351], lequel se traduit par une masse de recherches universitaires sur le Congo[352]. Autrement dit, tout se passe comme si la question congolaise était avant tout et essentiellement située dans l'ailleurs.

1.4. L'avènement d'un Musée de la Diaspora

C'est bien ce qui ressort du Musée Royal d'Afrique Centrale de Tervuren dont la richesse phénoménale des objets et archives « d'Afrique centrale » concerne essentiellement le Congo. Cependant, en 2013, ce Musée devrait être transformé en Musée de la Diaspora (burundaise, congolaise et rwandaise). Ce projet en cours depuis 2003 vise entre autres, à rendre visible la « diaspora congolaise de Belgique » au terme d'une recherche menée par Bambi Ceuppens qu'elle qualifie comme *« the first ever qualitative anthropological research on the Congolese diaspora in Belgium in the three regions (Brussels, Flanders and Wallonia) »* [353].

Le projet de transformation du Musée donne à voir une continuité colonisation/immigration à travers la permanence de l'ancrage territorial qui n'est pas inédite. La Cité nationale de l'Histoire de l'Immigration en France, on le sait, était anciennement le Musée national des Arts d'Afrique et d'Océanie (de 1960 à 2003)[354] qui avait remplacé le Musée des Colonies (édifié à l'occasion de l'Exposition des colonies en 1931)[355]. Construit au cours de la politique des grands travaux de Léopold II, le Musée de Tervuren cristallise aussi un certain nombre de contentieux belgo-congolais. Celui des pièces qu'il renferme, dont

---

viennent d'être inaugurées. De la chaussée d'Ixelles (Porte de Namur) partent alors les galeries d'Ixelles (*Matonge*) et les galeries de la Toison d'or qui débouchent sur le quartier Louise.

[351] Quelques aperçus sont donnés avec le « guide » de *l'Afrique noire à Bruxelles* d'Ekanga Shungu (1986) à Karel Arnault (2007) abordant Matonge au travers de quatre films congolais. Puis Demart (*ibid.*) pour les conditions d'émergence et la constitution de ce quartier.

[352] Notamment au sein de l'UCL Université catholique de Louvain-la-Neuve), la KUL (Katholieke Universiteit Leuven) et l'ULB (l'Université Libre de Bruxelles),

[353] cf. *How to Represent and/or Exhibit Diversity in Europe* (Bambi Ceuppens, document non daté).

[354] En 1960, il devient le Musée des Arts africains et océaniens, sous l'impulsion du ministre André Malraux, puis en 1990, le musée national des Arts d'Afrique et d'Océanie.

[355] De 1931 à 1960, il change ensuite plusieurs fois de noms, mais garde pour fonction de vanter la "France d'Outre-mer". Il fut ainsi Musée des colonies et de la France extérieure en 1932, puis Musée de la France d'Outre-mer en 1935.

Mobutu avait d'ailleurs, demandé la restitution d'une partie en 1973[356], et qui fut refusée (Ndaywel, 1994). Celui des Congolais décédés lors de l'exposition universelle de 1897[357], et plus globalement des modalités de construction de cette histoire partagée. Je n'approfondirai pas cette question qui nous conduirait trop loin, mais je relèverai un détail significatif de l'existence de mises en formes effectivement différenciées de la mémoire.

En 2005, une grande exposition *« La mémoire du Congo, le temps colonial »* fit l'affiche du Musée de Tervuren pendant près de neuf mois. Première mise en forme historique et officielle de la colonisation belge au Congo, cette exposition fut pourtant critiquée dans les milieux congolais en regard du ton adopté par l'exposition. Malgré le déploiement important d'objets, d'œuvres d'art, de livres anciens, d'archives, de photographies et de films, elle fut perçue à l'image de la constitution de son comité scientifique (huit chercheurs Belges et quatre chercheurs Congolais) comme la version « belge » de la colonisation du Congo. Il est vrai que l'affiche annonçant l'exposition (ainsi que le très beau livre l'accompagnant) précisait : *« avec cette exposition, le Musée Royal de l'Afrique centrale célèbrera le 175ème anniversaire du Royaume de Belgique »* (Gryseels, 2005 : 5). Si effectivement comme continue le directeur du Musée, *« pour beaucoup, tant en Belgique qu'en Afrique centrale, le MRAC (Musée Royal d'Afrique Centrale de Tervuren) reste le symbole des liens qui unissent la Belgique, le Congo, le Rwanda et le Burundi »*, alors l'absence de mention du 45ème anniversaire de l'Indépendance du Congo fêté la même année est malheureuse, car elle vient souligner la dimension unilinéaire de « *la* mémoire du Congo », alors même qu'un certain nombre de contributions se sont attachées à restituer le différentiel des mémoires belge et congolaise. En outre, elle souligne une certaine confusion entre Afrique centrale, anciens territoires coloniaux et

[356] En septembre lors du Congrès de l'Association internationale des critiques d'art (Kinshasa) et en octobre lors de la 28ème session de l'Assemblée générale de l'ONU (New York), cf. Ndaywel ê Nziem (1994).

[357] 267 Congolais avaient été emmenés pour être exposés. 7 d'entre eux moururent (durant la traversée puis de pneumonie). Les habitants du village de Tervuren refusèrent que l'on enterre les cadavres de ces « païens » dans leur cimetière (DeBoeck, 2005). Ils furent alors jetés dans la fosse commune, ce qui provoqua des réactions virulentes de la part de certains journaux opposés au cléricalisme et à l'entreprise coloniale du roi (Jacquemin, 2002) puis re-enterrés (Etambala, 1993 cité par De Boeck, ibid.). Jusqu'aujourd'hui on peut voir leurs tombes sur le flanc nord de l'Eglise paroissiale. Devant cette malheureuse expérience, la Belgique ne fera plus appel aux Congolais lors des expositions suivantes, Liège (1905), Bruxelles (1910), Gand (1913), Bruxelles (1930). Bergougniou, Clignet, David (2001) mentionnent d'ailleurs des « villages sénégalais » à la section des « attractions africaines » lors de ces quatre expositions.

Congo qui s'avère assez récurrente en politique étrangère[358], et alors même que l'Afrique centrale compte une dizaine de pays[359].

Mais revenons à l'entreprise annoncée de modernisation du Musée. En recourant à la notion de diaspora qui évoque un exil en dehors des catégories stigmatisantes de l'immigration, le Musée dément l'idée d'une continuité avec la colonisation. Comment alors comprendre son usage limité aux populations issues de l'histoire coloniale et à leur présence en Belgique ? Non ouverte aux autres populations issues de l'immigration ou aux autres diasporas, celles-ci sont toutefois mentionnées puisque la population congolaise constitue *« the third largest non-European diaspora in Belgium»* (Ceuppens, *ibid*.). Est-ce à dire que toute population d'origine étrangère constitue une diaspora, que les Italiens, les Marocains[360] ou les Turcs en Belgique constitueraient une diaspora ? Ou les Français, troisième population étrangère, avec une immigration de longue durée et un solde migratoire en constante augmentation ?

Concernant la population congolaise, on peut parler de diaspora, en regard des liens qui se constituent entre les Congolais de l'étranger et ceux de la RDC, cependant, il n'en demeure pas moins une pluralité de milieux irréductibles à la notion de communauté et dont la prise en compte peut se heurter aux cloisonnements de certains milieux et surtout aux dynamiques conflictuelles internes. Ceci posé, l'intense communication que traduisent les débats publics *via* Internet, l'engagement politique des Congolais de l'étranger au niveau local comme en RDC, les circulations, à savoir les déplacements transfrontaliers lors d'évènements comme les *matanga* (deuils), les mariages ou pour la mise en place de structures communes (politiques ou religieuses), sont autant de paramètres qui permettent de penser l'organisation des migrations congolaises sur le mode de la diaspora. Terme par ailleurs repris par les Congolais de l'étranger comme par ceux de l'intérieur qui, dans leurs critiques à l'égard de certaines franges de la diaspora (abandon du pays, délinquance, sentiment de supériorité etc.) en sont venus à la qualifier de « diaspourrie ».

[358] Ou encore en recourant à la notion d' « Afrique des grands lacs ».
[359] L'Afrique centrale compte en plus du Congo, du Rwanda et du Burundi : le Cameroun, la République centrafricaine, la République du Congo, le Gabon, la Guinée équatoriale, Sao Tomé-et -Principe et le Tchad. Et l'Angola, et la Zambie — pays de l'Afrique australe — sont parfois considérés comme faisant partie de l'Afrique centrale.
[360] Rapport statistique et démographique 2008 « Migrations et populations issues de l'immigration en Belgique » du Groupe d'étude de Démographique Appliquée (UCL) et du Centre pour l'égalité des chances et la lutte contre le racisme (2008 : 102)

En outre, en 2007, le gouvernement procédait à la création d'un vice-ministère des Congolais de l'étranger[361] qui fut d'emblée interpellé, en particulier sur la faiblesse d'un Etat ne parvenant pas à faire respecter ses citoyens ou compatriotes à l'étranger ni à favoriser leur retour. Si diaspora il y a donc, on peut par contre se demander s'il n'y a pas une incompatibilité sémantique à envisager un Musée de la diaspora qui ne soit pas à l'initiative de ladite diaspora ? Ce que laissent à penser certains indicateurs. Premièrement, le cadre local, en l'occurrence Bruxelles/Wallonie/Flandres qui vient contredire le concept de diaspora se définissant par rapport à une situation d'exil et de pluriterritorialité (Bordes-Benayoun, Schnapper, 2006) irréductible au seul fait des « origines »[362]. Deuxièmement, le critère de sélection des diasporas (congolaise, rwandaise et burundaise) qui donne à voir l'histoire coloniale comme critère prépondérant dans l'avènement de ce Musée de « la » Diaspora. Au risque de réification que présente cette orientation muséologique s'ajoute celui d'une reproduction des conditions d'une vision qui pourrait être contestée par la dite diaspora congolaise[363]. Car il est indispensable d'avoir à l'esprit que le contexte de l'agression rwandaise (et dans une moindre mesure burundaise) à l'est du Congo depuis 1996-97 et l'implication d'un certain nombre de pays occidentaux dont la Belgique (également le Canada, les Etats-Unis et la France) constituent, à l'heure actuelle, la composante majeure du récit diasporique. Ce qui s'observe à différents niveaux et que nous aborderons sous l'angle des expressions politiques qui ont traversé les Eglises de réveil, de la RDC et de la diaspora, durant la transition (2000-06).

Mais revenons d'abord à la venue des Eglises issues du réveil congolais sur la scène européenne, à leur implantation en Europe, en France (1983) et en Belgique (1985) et aux modes d'organisation de ces nouveaux dispositifs religieux dans la migration.

---

[361] Associé au ministère des Affaire étrangères et de la Coopération internationale.

[362] "*The major challenges the museum faces, as far as I am concerned, is its transformation from a national, Belgian, colonial museum to a post-national, postcolonial Belgian/African museum. That implies a structural collaboration with individuals of Burundian, Congolese and Rwandan descent, in Africa itself as much as in Belgium and including individuals of so-called mixed descent, insofar that they identify with their African background"*(Ceuppens, *ibid*.)

[363] Je n'ai aucune donnée me permettant de restituer les débats qui peuvent traverser les deux autres « diasporas », à ce sujet.

2. Après les diplomates, les étudiants et les touristes : les missionnaires

2.1. Trouver un lieu « où dans la liberté du Christ une expression de la louange à l'africaine deviendrait possible »

« Le Rocher », « Aifa Parole vivante » et « l'Assemblée des Fidèles aux Prières Chrétiennes » sont les trois premières assemblées dirigées par des Congolais du Zaïre, à voir le jour sur le sol français, et en Europe. Jusqu'au début des années 1980, les quelques Congolais, qui vivent en France et veulent prier, se rendent dans les Eglises locales. Etudiants, ils sont durant toute la semaine dans les milieux autochtones et les rencontres entres Congolais sont ponctuelles.

C'est au début des années 80, qu'une dynamique collective commence à se mettre en place, avec l'arrivée croissante d'étudiants. Les occasions de se rencontrer se multiplient, comme celle de partager ensemble un repas préparé avec des produits africains, à l'époque introuvables sur le marché. Certains fréquentent les mêmes Eglises, mais la temporalité du culte et le temps accordés aux prières et à la louange frustrent ces chrétiens. Ceux-ci prennent alors l'habitude de se retrouver à la maison après le culte du dimanche matin, pour prier à la maison. C'est ainsi que commencent les « Eglises de maison ». Ces temporalités communautaires se prolongent autour d'un repas et de discussions sur le pays et la vie en Europe, avec ses difficultés.

> « Quand je suis arrivé, j'étais souvent dans le milieu des européens, puisqu'il n'y avait pas d'Africains et j'ai appris un mot qui est resté c'est le mot cafard, que je ne connaissais pas. Parce que pour moi, le cafard c'est les petites bêtes, d'ailleurs, vous venez du Congo, on ne parle pas de cafard, on parle des cancrelats. A force avec les amis et autres « t'as pas le cafard ? », j'ai commencé à avoir le cafard, chose que je ne connaissais pas. »

Au fil des mois, ces groupes s'agrandissent, des prédicateurs se dégagent et les chrétiens envisagent de se constituer en Eglises. Certains étaient déjà prédicateurs ou même pasteurs au pays, mais aucun n'était là comme missionnaire ni *a fortiori* envoyé par son Eglise. C'est le cas du pasteur Emmanuel Botolo pasteur baptiste au Congo, qui commence son Eglise en 1983 autour de quelques personnes, « *insatisfaites des cultes de type occidental* » dont la « *rationalisation* » leur semble « *incompatible* » avec le Réveil congolais. Au

bout de deux ans, le manque d'espace commence à se faire sentir et oblige ce groupe d'une cinquantaine de personnes à envisager un autre lieu, *« où dans la liberté du Christ une expression de la louange à l'africaine deviendrait possible »*.

Le droit de se constituer en association (loi 1901) pour les étrangers octroyé en 1981, avec l'arrivée du président Mitterrand, est un tournant important pour ces Eglises en quête de nouveaux espaces religieux. L'Eglise le « Rocher » se constitue donc en association loi 1901 (puis plus tard 1905) et trouve un hébergement auprès de l'Eglise luthérienne de France. Le culte se déroule alors à l'Eglise St- Pierre (dans le 19ème arrondissement), le dimanche après-midi. Un an plus tard, l'effectif a doublé, l'Eglise luthérienne de France leur octroie alors un autre local l'Eglise St- Paul et leur propose d'intégrer leur structure. L'Eglise officie le dimanche après-midi et constate que, le matin quand les autochtones officient, l'Eglise est loin d'être remplie. En outre, alors que leur nombre ne cesse d'augmenter, la demande de l'Eglise luthérienne devient plus pressante. Si cette dernière assure qu'ils ne seront pas soumis à certaines obligations, comme celle de changer de pasteur tous les cinq ans, pour « le Rocher », la liturgie luthérienne est trop proche du catholicisme. De plus, certains implicites laissent entendre que l'autonomie dans l'institution ne sera pas si simple. Le Pasteur Emmanuel se souvient d'une remarque qui lui *« avait fait mal »* : alors qu'il chantait et louait en lingala, un des pasteurs lui avait demandé*: « est-ce que tu crois vraiment que Dieu te comprend quand tu t'exprimes en lingala ? »*.

Néanmoins, certains pasteurs croient en une Eglise « multiraciale » et à ce titre soutiennent l'Eglise qui reste hébergée par l'Eglise luthérienne jusqu'en 1991. Le Rocher compte alors 150 à 200 membres, majoritairement congolais, lorsque l'Eglise déménage pour un espace indépendant à Montreuil. Il s'agit d'un ancien hangar agricole « en l'état » que les fidèles vont réaménager. En 1994, un de ses cultes est filmé par Présence protestante, une seconde fois, en 2007 donnant à voir une toute autre société dans cette Eglise de 400 membres affiliée à la FPF (Fédération Protestante de France). J'y reviendrai avec l'épisode « Jean-Pierre Brard », alors Maire de Montreuil et dont l'irruption en plein culte au nom de l'ordre public donna à voir de façon emblématique la confusion des désignations religieuses et ethniques associées à ces Eglises. D'autant plus forte,

dans le cas présent, que celle-ci avait refusé la proposition d'affiliation de l'Eglise luthérienne de France (tout en conservant de bonnes relations), l'une des plus historiques confessions protestantes. Proposition qui signifiait bien la capacité de cette Eglise d'origine étrangère (et de tendance charismatique, selon la classification locale), à s'insérer dans le pays protestant et social français.

2.2. « Apporter l'Evangile à la jeunesse africaine qui vient en Europe »

La même année, en 1983, Mathieu Kayeye qui est aujourd'hui à Montréal, crée « l'Alliance chrétienne de Paris » autour de dix personnes, dont un français et un américain, qui se réunissent à la maison, chez un Congolais. Kayeye est issu des groupes de renouveau charismatique et s'était investi dans une Eglise naissante à Kinshasa « La Fraternité des Eglises de Pentecôte au Zaïre » quand il reçut l'appel d'aller en Europe. Lorsqu'il arrive à Paris, Mathieu Kayeye fréquente l'Eglise baptiste charismatique « le Point du Jour » (Kibutu, *ibid.* : 206), mais très vite, sa vision l'amène à prendre des distances et à créer sa propre Eglise, conçue comme une Eglise missionnaire. Son objectif premier est d'apporter l'Evangile aux Africains vivant en Europe, tout particulièrement les jeunes.

> « Les missionnaires ont apporté l'Evangile à l'Afrique, ma mission est d'apporter l'Evangile à la jeunesse africaine qui vient en Europe. Avant de rentrer au pays, il faut que la majorité de nos jeunes trouvent Dieu. » (Kayeye, 1986, cité par Kibutu, *ibid.* : 207)

En 1984, ce groupe de prière atteint une cinquantaine de membres parmi lesquels un Français, dix Françaises, cinq Antillais, 35 Africains, la plupart Congolais. La communauté « l'Alliance Chrétienne » devient alors « Aifa Parole Vivante[364] ».

> « La Parole Vivante est une communauté groupant des fidèles de tous les pays sans distinction de races : cette Eglise trouve en effet ses racines dans la révélation biblique » (Kayeye, cité par Bulangalire, *ibid.* : 109)

C'est alors que la communauté loue un premier local d'une cinquantaine

[364] AIFA (Association Internationale de la Foi en Action), nom du ministère de maman Ntumba auprès de qui, il avait travaillé en RDC. Mama Ntumba est la première femme a avoir exercé un tel ministère, alors qu'aujourd'hui de nombreuses femmes ont leur ministère voire leur Eglise. Un certain nombre d'entre elles viennent de chez Mama Ntumba, comme Mama Olangi (CIFMC).

de places (6ème arrondissement). Mais les faibles revenus des membres, dont ceux de Kayeye, ne permettent pas de s'acquitter du loyer, et ce, alors même que la communauté continue de s'agrandir. L'Eglise déménage alors pour le 16ème arrondissement. Kayeye explique cet accroissement spectaculaire par la capacité de l'Eglise à *« s'adapter aux besoins des fidèles »* en ce qui concerne le logement, les papiers et le travail. Premièrement, en proposant des prières « de besoin » et deuxièmement, parce que les fidèles font le constat de « l'exaucement » de ces prières. C'est dans cette optique qu'en 1985, Mathieu Kayeye organise une campagne d'évangélisation et fait venir Mama Ntumba. *« Il nous fallait un évangéliste avec des miracles : guérison pour les malades etc. »* [365]. 900 personnes répondent à l'invitation, près de 100 conversions ont lieu, l'effectif triple alors, passant de 150 à 500 membres. L'Eglise déménage à nouveau dans une salle pouvant accueillir 800 personnes (Porte de la Chapelle), laquelle deviendra à son tour, trop petite. Des fidèles ne trouvant pas de place assises suivent, en restant dans les allées de l'assemblée, et les salles connexes où se déroule l'école du Dimanche (pour les enfants) sont pleines (Bulangalire, *ibid*. 114).

Et pourtant, en 1987, l'Eglise va connaître une chute importante que Kayeye explique par la venue d'un Pasteur qui, après quelques mois créa sa propre Eglise, en emmenant avec lui 150 membres *« ils voulaient voir quelque chose de différent et davantage de miracles...Mais aujourd'hui (1989), certains sont revenus »* (Kayeye, cité par Bulangalire, *ibid.* : 116). C'est avec l'intervention d'Albert Watto missionnaire congolais (de la Mission protestante franco-suisse du Tchad) travaillant à « l'Accueil Fraternel des Africains », que l'Eglise va se ressaisir ou plutôt assumer l'étape de la « routinisation des charismes ». Un séminaire de trois mois va être organisé pour former des responsables dans l'Eglise et Kayeye va suivre une formation à l'Ecole biblique évangélique de Nogent sur Marne qu'il complètera par un séjour de deux mois aux Etats-Unis. Il mettra ensuite en place un cours de formation toujours pour responsables, au sein de son Eglise, suivi par un certain nombre de femmes, très majoritaires dans l'Eglise.

[365] Cité par Bulangalire (1991).

2.3. Evangéliser dans son lieu de vie

En 1984, Félix Simakala Baleta, qui lui, se nomme « conseiller spirituel » et non « Pasteur » crée, d'abord sous forme de groupe de prière : « l'Assemblée des Fidèles aux prières chrétiennes ». Il est issu de la première paroisse pentecôtiste de Ndjili (Kinshasa) associée à l'ECZ (Kibutu, bid : 208). Arrivé en France pour une formation en sciences économiques, lui aussi fait un passage éclair dans une Eglise protestante locale (une ADD). Il est alors « choqué » par la stagnation du nombre de fidèles, déjà faible (quarante pour deux Pasteurs), depuis tant d'années :

> « Il décide alors de se lancer, par ses propres moyens, dans l'organisation d'une campagne d'évangélisation qu'il finance avec ses économies personnelles et le produit de la vente de sa maison au Zaïre (…) Il loue une salle, commande 50.000 traités et demande l'aval de l'assemblée (par le moyen du sceau de son Eglise apposé sur les traités). Effrayé par cette initiative coûteuse, le Pasteur titulaire la refuse, alors que son adjoint la comprend sans toutefois s'y engager. Félix se retrouve donc seul avec ses traités, alors que ceux-ci commençaient à avoir des résultats : en deux mois, une soixantaine de personnes viennent prier chez lui. Effrayé et voulant reprendre ses études, il tente par deux fois de mettre fin à cette entreprise. La conversion de ses infirmières (7 noires et 3 blanches, d'origine catholique ou agnostique) au cours de deux maladies successives le convainc du contraire. C'est alors qu'il décide de servir Dieu. ». (Bulangalire, ibid. :121)

Il fonde un groupe de prière avec le frère Lo Tutala en 1984, déclaré en tant qu'association culturelle AFPC en 1985. Régie par la loi de 1901 et par celle de 1905, l'AFPC évangélise à travers les activités culturelles : troupe théâtrale, groupes de musiques, organisation de rencontres sportives et enfin organisation de colloques en vue d'établir des relations suivies avec la Mairie et la Préfecture (Bulangalire, *ibid.* : 121). Chaque membre est impliqué dans une activité. En 1986, une centaine de personnes sont converties, mais le « conseiller spirituel », qui est venu en France pour ses études, préfère orienter les fidèles devant se faire baptiser, vers l'Eglise qu'il a fréquentée. En outre, bien que le groupe ne cesse de croître, le faible revenu des membres complique l'accès à une salle. C'est ainsi que pendant plus d'une année, les rencontres ont lieu en plein air.

En 1989, le groupe se compose de près de 450 personnes et décide de louer une salle à l'hôtel des Flanades (actuellement Arcades) à Sarcelle. Comme

elle ne peut toutefois pas contenir tout le groupe, une partie se réunit à Evry dont le groupe compte en 1990, 60 membres. En plus de l'articulation avec des activités culturelles, support de l'évangélisation et de l'engagement des membres, l'association de Simakela est en contact avec des mouvements charismatiques et de nombreux évangélistes itinérants comme Jean-Louis Jayet (qui a d'ailleurs aussi participé au réveil à Kinshasa). Les responsables et fondateurs sont Congolais mais pas l'assemblée qui est mixte dès le départ. En 1989, l'Eglise compte 3% de Zaïrois, 15% d'européens, 1% d'Indiens, 5% d'Africains et 80% d'Antillais (Bulangalire, *ibid*. : 122). En 1999, l'Eglise compte 700 membres.

A l'origine de ces trois premières Eglises congolaises donc, des groupes de prière, composés d'étudiants de passage en Europe ou de prédicateurs soucieux d'évangéliser les jeunes devant rentrer au pays et de façon relativement marginale, soucieux de toucher la population autochtone dans son ensemble. En effet, si la figure de l'indigène, bien que minoritaire, compose aussi ce paysage religieux elle n'est, à cette époque, pas l'objectif primordial de cette évangélisation. En outre, la croissance et le développement de ces Eglises sont concomitants de la constitution d'une immigration que traduit le nombre important d'adhérents congolais et africains et la prégnance des problèmes sociaux. C'est également, comme l'entretien du Pasteur Kayeye le laisse entendre, le développement d'autres initiatives religieuses qui vont se multiplier tout au cours des années 1990 (et après). Néanmoins, dès la fin des années 1980, l'enjeu pour ces premiers pasteurs est d'acquérir une crédibilité, tout en conservant leur autonomie : liturgique (la place du chant et de la danse notamment, l'usage de certains instruments de musique, la possibilité de prier dans sa langue maternelle etc.) et organisationnelle (la durée et la forme du culte, la mise en place d'activités communautaires etc.). C'est en ce sens, qu'en 1988[366], trois Eglises vont se constituer en CEZAF (Communauté des Eglises Zaïroises en France[367]), à l'initiative des Pasteurs Kayeye, Botolo et Mayimona, issu des ADD au Zaïre et

[366] Douze personnes qui se réunissaient déjà à la maison, décident de « sortir » pour évangéliser en banlieue. Leur objectif est *« d'apporter la bonne nouvelle aux zaïrois qui vivent dans les ténèbres »* c'est-à-dire qui sont en *« déperdition »* compte tenus des délits fréquents associés aux Zaïrois (vol, escroquerie etc.). Ils estiment que seul quelqu'un qui connaît bien la mentalité, les moeurs et la langue peut mener à bien cette œuvre de *« redressement moral »* (Bulangalire, ibid. : 126)

[367] Si les Pasteurs de la CEZAF n'ont pas nécessairement des diplômes en théologie à ce moment (que beaucoup obtiendront par la suite), un certain nombre sont en revanche en formation ou diplômés dans d'autres secteurs : journalistes, ingénieurs, enseignants etc.

qui implante la « mission évangélique zaïroise ». La structure donne à ces Eglises étrangères une couverture juridique, celle de la FPF dont elles deviennent « membre associé » dès 1991. Au cours de la décennie 1990, la CEZAF va s'agrandir et sera, on le verra, à l'origine d'une « Communauté des Eglises d'expression Africaine de France » (CEAF) dans les années 2000.

3. La Belgique, une terre de missions ?

3.1. La Conférence Internationale pour les Evangélistes Itinérants

En Belgique, le développement est tout autre, et là aussi unique à l'échelle de l'Europe, puisque c'est avec le soutien de missionnaires, américains et belges, que le Réveil congolais s'implante. En 1983, la *Billy Graham Evangelistic Association* organisait la première « Conférence internationale pour les Evangélistes Itinérants » à Amsterdam. Plus de 10.000 évangélistes et responsables d'Eglise, issus de 209 pays, répondirent à l'invitation de l'Association. Parmi eux, un missionnaire américain baptiste, Win Hurlburt, dont les parents firent partie des missions évangéliques implantées au Kivu, à l'Est du Congo. A la question de l'évangélisation des « immigrés africains », celui-ci pensa contre l'avis général que ce devait être, non pas des Européens ayant vécu en Afrique, mais des Africains, qui devaient assurer cette mission tout en se formant à la théologie (Kibutu, 2000 : 211). Pour *Bill Bright International Campus for Christ* par exemple, ce devait être des Américains ayant vécu en Afrique. L'idée de Win Hurlburt fut rejetée, il démissionna et avec lui, quatre membres congolais de *Campus for Christ* qu'il fit voyager vers la Belgique en compagnie de huit autres Congolais, certains déjà pasteurs (de l'ECC), en septembre 1984. Sept d'entre eux sont alors chargés *« de mener des contacts d'évangélisation dans la ville de Bruxelles en vue d'implanter une Eglise africaine avant la fin de l'année 1985 »* (Kibutu, *ibid*. : 212).

Le 20 octobre 1985, est inaugurée « l'Eglise Africaine de Bruxelles ». Elle se réunit le dimanche après-midi dans le temple de l'Eglise Baptiste internationale (dans la commune de Woluwé St Lambert) et accueille six fidèles. L'Eglise est alors chapeautée par la MEB qui fait le point chaque mois avec les responsables en formation. Les responsables suivent des cours à l'institut biblique belge et,

nous dit le Pasteur Kibutu qui deviendra rapidement le pasteur principal de l'Eglise, *« essaient de rejeter l'héritage charismatique pour adopter la doctrine évangélique enseignée à l'institut »* (*ibid.* : 225). L'Eglise évolue jusque 60 membres lorsqu'en 1987, elle déménage dans les locaux de l'Eglise évangélique libre, associée à la MEB (la Mission Evangélique Belge). Le Pasteur Bongo s'associe alors à Kibutu pour la direction de l'Eglise. Et la MEB demande à l'EIB d'installer un collège d'anciens, dont les deux pasteurs seraient d'office membres. Avec ce fonctionnement, l'Eglise progresse, gagne en crédibilité et atteint une centaine de membres. Mais le départ du dirigeant de la chorale puis du pasteur Bongo (aujourd'hui pasteur de l'Eglise luthérienne en Floride aux Etats-Unis) « refroidit » l'Eglise qui connaît une légère baisse. Quelques temps après, ce sont quatre Anciens qui partent, ayant accepté des postes pastoraux en Belgique et en Afrique. Ce vide impulse un « réveil » de la communauté qui se manifeste par un retour de la doctrine charismatique *« dès 1992, la vie de l'Eglise changea : la vie dans l'esprit fut enseignée et les démonisés étaient – parfois publiquement – délivrés. »* (Kibutu, *ibid.*).

Puis là aussi, la venue de pasteurs invités, Botenblay et Ben Hoekendijk (Hollande) et Pierre Truschel (France), dynamise l'Eglise qui passe de 120 à 280 membres, entre 1992 et 1993. En 1994, l'Eglise compte 300 membres dont les cotisations permettent l'achat d'un bâtiment (Schaarbeek[368]) pouvant accueillir 800 membres et qu'elle ne quittera qu'en 2008, pour des locaux deux à trois fois plus grands (commune de Jette). Entre temps, le missionnaire Win Hurlburt a quitté la Belgique, et les autres missionnaires congolais ont, soit implanté leur propre Eglise, soit été recrutés par la MEB puis par l'EPUB pour officier dans des Eglises « blanches ». J'aborderai plus loin cette autre facette de l'évangélisation.

L'étape du premier achat s'accompagne, cependant, d'une scission entre le pasteur responsable, deux diacres et un ancien. Sur les 300 membres que comptait l'Eglise, une trentaine seulement suivent l'EIB. Le pasteur adopte alors une stratégie *« d'enseignement de base pour garantir les racines suivie de l'installation d'un pasteur adjoint au ministère et l'organisation d'un groupe de louange pour le développement du culte»* (Kibutu, *ibid.* : 227). L'Eglise met aussi en place une « nuit de prière » et une « journée de jeûne et prière », une fois par

[368] L'une des 18 communes de Bruxelles.

mois. Et surtout elle développe différentes activités et services. « L'équipe pastorale » est composée du pasteur titulaire et d'un pasteur adjoint, tous deux engagés dans une formation théologique au niveau doctoral (fin des années 1990). Ils assurent une fois par semaine une permanence pour les fidèles, lesquels peuvent aussi prendre rendez-vous en dehors de ces permanences ou solliciter une « visite ». C'est aussi la mise en place de l'« Institut Missiologique et Pastoral de Bruxelles » qui depuis 1997 assure des formations intensives de huit mois. Parmi les diplômés, on compte notamment un Belge néerlandophone que j'ai eu l'occasion d'interviewer chez lui et qui a ensuite, effectué un stage dans une Eglise pentecôtiste autochtone située en Hollande.

Viennent ensuite les « commissions » : celle des « sœurs » qui se réunissent pour prier et rendent visite aux fidèles (suite à un décès, un accouchement etc.), celle destinée aux « ados » (13 à 17 ans) qui *« bénéficient d'un encadrement spécial »* à la grande satisfaction des parents et celle de la « jeunesse » (plus de 18 ans) pour laquelle différentes activités sont organisées, dont des retraites. « L'Ecodim » ou école du dimanche s'occupe des plus jeunes répartis en quatre classes d'âge pour les enfants de 3 à 12 ans. Et enfin la « crèche » pour les bébés jusque trois ans, assurée par des sœurs de l'Eglise pendant le culte dans une autre salle dans les bâtiments de l'Eglise. L'Eglise a aussi plusieurs chorales : mixte, d'hommes et de femmes et des groupes de musique assurés par la jeunesse. Et bien sûr, à côté de cette dynamique interne, l'Eglise accueille de nombreux prédicateurs, ce qui dynamise incontestablement l'Eglise.

En 1998, l'EIB sort de la tutelle de la MEB et devient une Eglise indépendante, affiliée au Synode fédéral des Eglises protestantes et évangéliques libres de Belgique. Après trois ans de bénévolat et de jobs, le pasteur touche 500 euros de rémunération par l'Eglise (fin des années 1980), puis grâce à l'aide d'un pasteur hollandais ami 750 euros et depuis 1996 : 1500 euros de salaire net et déclaré, auquel s'ajoute une « prime de responsabilité » qu'il touche « tant que l'Eglise est en paix », celle-ci peut aller jusque 1.000 euros. Aujourd'hui l'Eglise compte environ 1.000 membres.

3.2. La communautarisation de la Church of God

Parallèlement à la venue des pasteurs rattachés à la MEB, une Eglise de la

Church of God[369], fondée par un Américain d'origine mexicaine John Tijerina est aussi fréquentée par des Zaïrois, dont Martin Mutyebele. Ingénieur métallurgiste à la Sozacom[370], celui-ci vient d'être nommé à Bruxelles. Il avait fait la connaissance de John Tijerina au Congo, où ce dernier avait eu la vision d'implanter en Belgique, une « Assemblée africaine de Bruxelles ». Connaissant le passé missionnaire et le talent charismatique de Mutyebele, Tijerina l'associe aux activités de l'Eglise. Converti en 1970, Mutyebele selon la biographie reprise sur le site Internet de l'Eglise, a reçu l'appel en 1973, alors qu'il était étudiant à Dakar (Sénégal). Il dirige ensuite un groupe biblique universitaire et s'investit dans une Eglise baptiste où il encadre les lycéens. Puis, il adhère à l'Eglise des Assemblées de Dieu et devient diacre à 22 ans. Pour des raisons de santé, il retourne au Congo et reprend ses études à Lubumbashi, où il préside la paroisse universitaire protestante. Il participe aussi auprès de l'évangéliste Suisse Jean Monod, à la création de la grande Eglise pentecôtiste au Katanga « Viens et Vois ». En 1980, il termine ses études comme Ingénieur civil métallurgiste et après 3 ans de chômage, est engagé à la Sozacom à Kinshasa. Durant cette période et en association avec le frère Kayembe, il monte un chapitre du *Full Gospel*. Deux ans après, il est muté à Bruxelles.

Auprès du Pasteur Tijerina, il développe une « école du dimanche » ainsi qu'une chorale, « Vie nouvelle ». Il prêche régulièrement au sein de l'Assemblée, bref, il seconde le Pasteur Tijerina. Lors d'un séjour de ce dernier à l'étranger, est décidé un changement de direction dont les conditions jusqu'aujourd'hui restent obscures. Plusieurs versions ont été données de cette transition à différentes étapes de l'histoire (Maskens et Noret, 2007). La dernière version officielle en date, fait référence à la demande insistante de l'Américain Mc Clung, venu tenir un séminaire sur la « croissance de l'Eglise », de voir Mutyebele qui avait une « vision multiculturelle », d'en prendre la direction. Plusieurs entretiens laissent toutefois apparaître que c'est l'entre-soi communautaire dans l'esprit *« ndaku na biso »* (notre maison) qui aurait pris le dessus. Et que le manque de transparence des comptes dont on accusa le pasteur américain d'origine mexicaine, relevait plutôt du prétexte. Ceci étant posé, en juin 1986, Martin Mutyebele devient Pasteur et deux mois plus tard, hérite de l'Eglise qui devient zaïroise, avec l'aval

[369] L'une des plus anciennes Eglises pentecôtistes des Etats-Unis.
[370] Société Zaïroise pour la Commercialisation des Minerais, traduction zaïroise de la Gécamines.

de la *Church of God* dont le siège se trouve aux Etats-Unis. L'Eglise est alors rebaptisée « la Nouvelle Jérusalem- Eglise de Dieu en Belgique », plus communément appelée la « Nouvelle Jérusalem » ou « NJ » et va se développer de façon spectaculaire. Après plusieurs déménagements, l'Eglise investit un ancien cinéma dans la commune de Schaerbeek. Elle en devient propriétaire en 2002 grâce à un don d'un million d'euros de la *Church of God* (Maskens et Noret, *ibid*.). Dans ce seul espace, elle peut accueillir environ 2.000 personnes et abriter un certain nombre d'activités de l'Eglise, en semaine[371].

L'Eglise qui compte 120 membres en 1986, (Maskens et Noret, *ibid*.), compte 1.500 membres en 1996 et 13 Eglises « satellites » (paroisses). La venue d'évangélistes extérieurs a, là aussi, largement contribué à l'expansion de l'Eglise: Mama Ntumba en 1987 qui fit *« un grand bruit à Bruxelles »* puis d'autres prédicateurs comme le pasteur Kiluba, Samuel Obaker, Dr Parsekele, Pasteur Lukusa ou encore l'évangéliste Hartzakortzian etc. (Kibutu, *ibid*. : 225). C'est également la mise en place d'une organisation exprimant la « culture » que l'Eglise entend véhiculer, qui attire les fidèles congolais, puis africains auxquels se joindront quelques autochtones. Les prières de protections (démons, sorciers, santé, matériel, financier) et les bénédictions se développent en effet, dans un espace religieux qui évoque les Eglises américaines. Les cultes s'enchaînent en français, en lingala et en swahili avec traduction simultanée et un respect scrupuleux de l'heure. Des hôtesses avec badges accueillent les arrivants et les placent. Plusieurs chorales animent le culte : gospel, « Rythm & Blues », Soul etc. Deux d'entre elles se composent de plus de 50 membres. Et chaque chorale se distingue par le port de toges spécifiques. Aujourd'hui, reconnue comme la plus grande (en nombre) Eglise congolaise et pentecôtiste en Belgique, la « Nouvelle Jérusalem » compte 3.000 membres et 26 annexes (en Belgique, en Allemagne, en Russie, en Suisse, en Angleterre et aux Etats-unis).

Très hiérarchisée, Mutyebele est ainsi consacrée « Bishop » (évêque) en 1996, la « Nouvelle Jérusalem » est à part dans ce paysage religieux. Mais ce n'est pas tant son volume, car si jusqu'aujourd'hui, elle rassemble en Belgique de

[371] On compte notamment un institut biblique, une « chapelle », des bureaux pour les Pasteurs et pour les réunions des différents groupes et ministères de l'Eglise, une salle de réunion réservée au « Conseil pastoral », une cafétéria/ cuisine et un local consacré à la gestion du site Internet de l'Eglise.

loin le plus de membres, en région parisienne aussi on trouve de très grandes Eglises. C'est plutôt son affiliation aux *Churh of God* dont Martin Mutyebele est le représentant en Belgique (le « surveillant national ») qui la distingue : en termes de structure hiérarchique mais aussi d'insertion dans les structures protestantes belges. Joël Noret et Maïté Maskens (*ibid*.) précisent que les formations pastorales qu'organise la « Nouvelle Jérusalem » sont entièrement financées par la *Lee University* de Cleveland, l'Université de la *Church of God* américaine, de même que le matériel pédagogique. De par ce soutien financier permanent de la *Church of God* américaine, la « Nouvelle Jérusalem », même si elle touche une population majoritairement migrante participe d'une dynamique missionnaire. Cette singularité se retrouve dans les modalités de participation du Pasteur principal aux tentatives de fédération des Eglises congolaises que vont impulser les pasteurs de cette première vague missionnaire. En effet, là aussi ce paysage religieux se transforme rapidement avec les flux migratoires et l'arrivée de nouveaux pasteurs dès la fin des années 1980 et surtout à partir de la décennie 1990. Cependant, la reconnaissance des cultes des Eglises d'origine zaïroises puis congolaises, s'opère à titre individuel, en partie du fait des affiliations missionnaires de départ de ces Eglises pionnières. L'EIB et la « Nouvelle Jérusalem » étant jusqu'à ce jours les deux plus grandes (en nombre) Eglises, non sans concurrence.

4. Deux décennies plus tard …

Les Eglises congolaises (ou dirigées par un pasteur congolais) issues du Réveil se comptent aujourd'hui à l'échelle de l'Europe par plusieurs centaines pour ne pas dire par quelques milliers. Il est très difficile d'avancer des chiffres pour plusieurs raisons. D'abord, parce que seule une minorité de ces Eglises est reconnue, c'est-à-dire affiliée à un mouvement protestant autochtone, dont on verra que les critères d'adhésion diffèrent fortement d'une dénomination à l'autre. Ensuite, parce que ce paysage religieux est marqué par d'importants mouvements d'ouverture, de fermeture et de déplacement des Eglises. Le paiement du loyer, la mise en conformité des locaux mais aussi les rapports de voisinage en sont les raisons majeures. En outre, la première génération de pasteurs pour laquelle l'évangélisation est étroitement liée à un cursus de formation théologique,

apparaît comme une minorité dans le milieu des Eglises, même s'il s'agit de la minorité établie. Interlocuteurs privilégiés des plates-formes protestantes autochtones, et des pouvoirs publics, ces pasteurs dans un entre-deux religieux, social et dans une certaine mesure, culturel. D'une part, à l'échelle de leur Eglise, appelée à s'adapter aux normes locales tout en poursuivant ses objectifs propres, qui ont à voir avec la « vision » du pasteur. Et d'autre part, à l'échelle de la « communauté », de « nos milieux », dont il s'agit de favoriser l'insertion dans le monde protestant autochtone et ce faisant, de la légalité. La quête de légitimité et d'établissement des Eglises a pour partie liée avec la régulation de ce paysage religieux fragmenté, et suspecté d'abriter de nombreuses sectes.

Une autre difficulté, concernant le recensement des Eglises congolaises de réveil, tient à leur transformation dans la durée. Cela pose la question des critères retenus pour maintenir le qualificatif de réveil et surtout celui de congolais. Est-ce la nationalité d'origine du pasteur, de l'assemblée, la totalité ou une partie seulement, qui permet de dire que l'Eglise est congolaise ? La nationalité d'origine ou de fait ? Plus ces Eglises s'établissent et s'agrandissent, plus leurs assemblées se diversifient. Les populations qui s'agrègent à ces noyaux congolais sont, le plus souvent d'origine africaine, et antillaise en région parisienne. Toutefois, on trouve aussi d'autres migrants (Afrique du nord, d'Europe) et de façon plus minoritaire mais significative, des autochtones, des Blancs.

La notion de réveil qui pouvait particulariser ces acteurs religieux vis-à-vis des Eglises historiques est ici reléguée derrière la question de la différence culturelle et de l'ethnicité qui vient particulariser ces chrétiens vis-à-vis des Eglises historiques et des pouvoirs publics. Cependant, tout se passe comme si la forme pentecôtiste/charismatique des cultes ne faisait que souligner cette altérité, dans des sociétés où le protestantisme est non seulement minoritaire mais plutôt réformé (historiquement). La prise en compte des trajectoires des pasteurs missionnaires, venus pour des études, mais qui en même temps ouvrent des Eglises, est, à cet égard, très significative. En effet, bien que baptiste ou évangélique, la forme de leurs cultes tend à être perçue comme charismatique par la classification autochtone. Or, dans le contexte migratoire, l'identité religieuse (évangélique, baptiste, charismatique ou autre) apparaît très secondaire pour ces collectifs qui se désignent avant tout comme chrétiens. De même, bien qu'elle soit

contestée par de nombreux auteurs (notamment Fancello, 2006a ; Luca, 2008 ; Maskens et Noret, 2007 ; Mary, 2008), Gerrie Ter Haar (1998) considère, à partir de son étude pionnière sur une Eglise ghanéenne dans le quartier de Bijlmer à Amsterdam, que la préoccupation identitaire, culturelle est le cadet des soucis de ces chrétiens africains qui se définissent avant tout comme chrétiens. Je prolongerai donc cette proposition à partir de mes données empiriques, lesquelles confortent, par ailleurs, le fait que la question identitaire et ethnique ne peut en aucun cas être traitée en dehors de son contexte (Bastenier, 2004 ; Martiniello, 1995). Et en l'occurrence, en tenant compte des préoccupations identitaires de l'indigène européen dans le monde protestant (Ter Haar, 1999) dont il s'agira de se demander par contre, s'il constitue un vase clos ou au contraire un miroir grossissant des rapports se développant dans la société globale.

Ces nuances terminologiques apportées, on peut maintenant se demander comment qualifier ou plutôt désigner ces groupes religieux qui renvoient en définitive à des réalités très différenciées. Depuis les Eglises se réunissant à domicile autour d'un pasteur-prophète s'exprimant en lingala, aux Eglises propriétaires de leurs locaux et comptant plus de mille membres de différentes nationalités, en passant bien sûr, par les nombreuses Eglises qui louent un local ou sous-louent pour quelques heures une salle. En outre, la cinquantaine d'Eglises auprès desquelles j'ai mené mes observations rend intelligible une pluralité de configurations selon le profil du pasteur, la composition de l'assemblée (niveau social mais aussi étapes de la migration, présence ou non de jeunes nés en Europe) et la situation de l'Eglise (implantation, développement, diversification des activités etc.). Dans une perspective globale, la question classificatoire peut difficilement se penser en dehors des processus d'installation et d'institutionnalisation de ces groupes. En attendant donc, je me contenterai de parler d'Eglises issues du Réveil congolais que l'on peut, en croisant les différentes sources, *grosso modo* estimer au nombre de 200 en Belgique et à plus de 500 en France. Gerrie Ter Harr (1998) quant à elle, continue d'utiliser le signe AIC, *African indépendant Church*, ou *African initiated church* mais qu'elle requalifie d'*African international Church*. Ce qui apparaît effectivement au plus proche de la réalité de ces Eglises en mouvement.

Cependant, quelque soit le degré de développement et

d'institutionnalisation de l'Eglise, le culte constitue la pierre angulaire du groupe religieux, qu'il soit composé de 20 ou de 2.000 fidèles. Le déroulement d'un culte reprend toujours les mêmes séquences temporelles (dont l'ordre varie rarement) et dure entre 2h30 et 3 heures. Lorsque la durée est plus courte, 1h30, on trouve généralement une proportion importante de Blancs, et le pasteur est toujours issu des Eglises missionnaires. C'est par la « Louange » et « l'Adoration » (prières individuelles et collectives) que commence le culte. Cette temporalité dure une bonne heure et se poursuit avec la prédication qui à nouveau dure une heure (sur base d'un culte durant 2h30). Viennent ensuite (dans un ordre qui peut varier) les informations et « annonces de la semaine », les offrandes puis « l'accueil des nouveaux venus ». Et enfin, la prière de clôture et de retour. Les témoignages qui ne sont pas systématiques, s'insèrent le cas échéant, avant ou après la prédication.

4.1. Le Culte

4.1.1. Adorer et louer

> « La louange consiste à dire merci à Dieu. Il y a un secret lorsque nous louons le Seigneur. Quand nous louons, Dieu descend au milieu de nous. Bien- aimé, même si tu étais malade, tu ne resteras pas malade, même si étais possédé, les démons même tremblent et sortent. La louange consiste à faire descendre la puissance de Dieu au milieu de nous. »
> « On ne sait pas de quoi on a été protégé depuis qu'on est dans l'adoration. »
> « Quand nous adorons Dieu ce n'est pas Dieu qui descend, au contraire c'est nous qui montons, qui voyageons spirituellement. Nous montons dans sa présence. L'adoration consiste à rendre à Dieu toute la gloire. Pendant l'adoration, les chaînes tombent. »

Si l'on retrouve certains cantiques missionnaires, en français ou lingala, durant la louange et l'adoration, ce sont aussi de plus en plus des créations locales qui se donnent à entendre. Cette différenciation est aussi celle des registres musicaux redevables de la culture des jeunes nés en Europe. Gospel, Soul, « Rythn & Blues », Rap, Hip hop ou même Reggae animent donc la louange et l'adoration. Chaque Eglise a plusieurs chanteurs et dès qu'elle se développe un peu, plusieurs groupes de musique ou chorales. Ceux-ci se réunissent dans la semaine pour répéter et également créer de nouveaux morceaux. A côté des chorales des mamans dont le répertoire est souvent en lingala, se sont, au fil du

temps, constitués des groupes de musique animés par la « jeunesse », laquelle constitue avec les femmes, la population majoritaire des Eglises. Les chorales d'hommes sont absolument rarissimes. Les jeunes sont souvent les enfants des membres de l'Eglise qui ont été socialisés dans ces espaces religieux, aux côtés desquels évoluent des jeunes migrants dont les productions musicales seront alors plus proches de la musique congolaise urbaine.

La « jeunesse » est un groupe social très important dans l'Eglise du fait qu'elle assure l'animation d'une part, et qu'elle est appelée à prendre la relève de l'Eglise, d'autre part. Elle fait donc l'objet d'une attention toute particulière. Si les Eglises protestantes ne baptisent pas les bébés ni les enfants, les nouveaux nés sont par contre présentés à l'Eglise. Et durant le culte, les enfants suivent « l'écodim », l'école du dimanche, dans une salle à part souvent animée par des femmes ou jeunes filles, qui adaptent le message chrétien aux plus jeunes. Les enfants ne sont comptabilisés comme membres officiels qu'à partir du moment où ils choisissent de se faire baptiser à l'âge adulte. Enfin, l'attention à la « jeunesse » est d'autant plus soutenue que ce groupe social cristallise la « déstructuration sociale » engendrée par la *« vie en Europe »*. En effet, d'une façon générale, l'éducation des enfants apparaît comme un problème spécifique : *« c'est impossible d'éduquer les enfants en Europe »*. Au point qu'à Brazzaville, au cours d'un colloque réunissant des chercheurs d'Afrique centrale avec une forte proportion de Congolais (RDC) [372], un enseignant-chercheur de Lubumbashi (venant régulièrement en Europe dans le cadre de ses activités scientifiques) me demanda : *« c'est vrai qu'en Europe, il difficile (pour les Congolais) d'éduquer les enfants ? Qu'est-ce qui se passe ? »*. Et tous les chercheurs présents de questionner cet étonnant phénomène. Cette difficulté se traduit par une perte d'autorité qui a à voir, en premier lieu, avec la précarité de la situation des parents. L'absence de papiers, d'emploi ou l'emploi déqualifiant malgré la possession de diplômes est « le » problème de la population masculine, dont les répercussions, au niveau conjugal et familial, sont devenues un problème communautaire, par delà les frontières européennes.

Si les femmes aussi, expérimentent le « problème des papiers », ceux-ci

[372] Colloque international du REMIDAC: l'exode des compétences en Afrique Centrale, Université Marien Ngouabi, Brazzaville, 14-16 novembre 2007

tendent à se résoudre plus rapidement, notamment par le biais de la maternité, de même que la question de l'emploi. Cependant les secteurs domestiques et du soin, auxquels elles sont généralement assignées, sont souvent associés à des horaires de travail décalés (très tôt le matin, tard le soir, des emplois du temps « coupés », le week-end, les jours fériés etc.). Un certain nombre de tensions découlent de ces situations sociales. Et les conflits conjugaux autour de l'incapacité masculine à assumer financièrement son rôle de chef de famille sont récurrents, même lorsque le père en contrepartie gère le quotidien des enfants, comme c'est aussi souvent le cas. A ceci, s'ajoute le fait des normes éducatives et des négociations autour de la notion en définitive assez floue de « liberté ». De façon unanime, quels que soient les milieux sociaux, hommes et femmes considèrent que l'Europe *« est allée trop loin »* en ne prenant en compte que les « droits » de l'enfant, et non les « devoirs ». Ce que résumera au cours d'une discussion un pasteur : *« si vous confondez l'amour et l'éducation, vous êtes perdus »*.

Cette perception découle du paysage social que donnent à voir la télévision (reportages, débats etc.), les situations scolaires[373] ou encore les situations familiales des collègues de travail ou voisins (autochtones ou migrants). En outre, cette perception est entérinée par la position des représentants de l'Etat (assistantes sociales voire enseignants) et de la loi (police) auxquels se confrontent les parents, lorsque surgissent des situations de conflits avec leurs propres enfants. Une anecdote parmi tant d'autres, représentative de ces situations qui font partie du « patrimoine » collectif. Il s'agit d'une famille où l'un des enfants *« commence à faire des problèmes»*, une jeune fille en l'occurrence, qui a 17 ans. Elle sort *« quand elle veut »*, rentre parfois tard et se désintéresse de l'école au profit de sociabilités qui déplaisent à ses parents. Ceux-ci font plusieurs rappels à l'ordre, d'abord la mère qui, n'obtenant pas gain de cause, passe le relais au père. A son tour il tonne et martèle à sa fille que *« même si elle est en Europe »*, tant qu'elle est à la maison, elle se soumet à la loi de ses parents. Il est hors de question qu'elle sorte avec *« n'importe qui », « n'importe quand »*. *« Ici,*

[373] L'humoriste congolais Pie Tshibanda dont le spectacle «*un fou noir au pays des blancs »* a eu un réel succès, a mis en scène ce décalage en racontant comment sa fille refusa un jour de lui apporter un verre d'eau, alors qu'à son arrivée en Europe, elle était aux « petits soins » de son père. Et comment, une autre fois, elle revint de l'école avec un document relatif aux « droits de l'enfant » », non accompagné à la stupéfaction de ce dernier, de son corollaire sur « les devoirs de l'enfant ».

on n'est pas chez les Blancs, tu es chez moi et tu blagues pas avec moi ». Il menace de la chasser si elle continue à *« mener cette vie »* et de la *« tabasser sérieusement »*. Même s'il ne met pas à exécution ces pratiques, sachant qu' « ici » elles rentrent dans le cadre des « violences», il entend bien réaffirmer le caractère infranchissable de certaines limites. La jeune fille réagit en se rendant au commissariat pour porter plainte. Le père est alors appelé. Lorsqu'il arrive au commissariat, il entend le policier dire à sa fille *« de toutes façons dans quelques mois vous avez 18 ans, vous serez libre de faire ce que vous voulez »*. Hors de lui, le père invective le policier en lui faisant comprendre qu'il n'a pas son mot à dire, que c'est son enfant, 18 ans ou pas 18 ans, il a son éducation à charge. Si sa fille dérape, il en va de sa responsabilité[374] : *« quand nos enfants sont dans la rue et font des bêtises, après vous venez dire que les Noirs ne s'occupent pas de leurs enfants »*. Puis il s'adresse à sa fille : *« toi, n'ose pas me refaire ça »* et ils s'en vont[375].

La notion d'enfant, on l'aura compris, désigne un statut et un rapport dans l'économie familiale irréductible à l'âge. Tant que le jeune dépend de ses parents et qu'il n'est pas en mesure de s'assumer socialement et financièrement, il est « chez » son père et sa mère et se soumet à leurs règles. Ce qui ne signifie pas, entendons-nous bien, vivre enfermé, coupé de tout loisir ou de toute sociabilité, d'autant que *« les enfants grandissent ici »* et ont *« la mentalité d'ici »*. Ceci étant dit, c'est donc dans cette logique que les responsables religieux appellent avec insistance les jeunes à s'investir dans l'Eglise et la vie chrétienne, à respecter leurs parents, à ne pas « traîner » dans la rue, à bien étudier etc. L'Eglise, tout en étant un espace d'occupation, offre un lieu d'expression des divers talents et créativités qui participent aussi, à transformer la culture de ces Eglises. A commencer par la musique sur laquelle les jeunes font danser les papas et les mamans lors de la louange. Dans certaines Eglises ces chorales se produisent aussi à l'extérieur : soit dans d'autres Eglises, soit en enregistrant leurs morceaux

[374] A Paris comme à Bruxelles, on a pu observer l'organisation de jeunes congolais en bandes, impliqués dans des bagarres et règlements de compte violents, avec cas de décès Bruxelles. A Paris, on les appelle les « Zulus » à Bruxelles les « New Jack ».

[375] Une autre variante de ces scénarios se termine par le placement de l'enfant en foyer ou encore par l'intervention d'une assistante sociale avec mise en place d'allocation qui garantit l'« indépendance » momentanée du jeune adulte mais se traduit souvent par d'importantes fractures familiales et sociales.

sur CD ou DVD, soit, bien que cela soit plus rare, dans l'espace public. C'est notamment le cas d'une Eglise dont il s'agira plus loin, où les jeunes chantent des gospels dans la rue, mêlant activité d'évangélisation et expression culturelle. Le temps de la louange est mené par un modérateur qui intercale les prières aux cantiques. Lorsque le groupe anime, les fidèles chantent eux aussi, dans une ambiance très festive qui engage tout l'être.

Danse, applaudissements, cris, manifestations de joie, si l'assemblée est calme ou peu participative, le modérateur interpelle, exhorte à manifester la joie d'être là, dans la maison du Seigneur. Cette expression religieuse se traduit par un niveau sonore indéniablement supérieur à celui de la norme locale, et est souvent à l'origine des plaintes de voisinage. Bien qu'il soit difficile de faire la part de la gêne occasionnée par le bruit, de celle occasionnée par la venue de populations noires dans le quartier. Quoiqu'il en soit, le moment de la louange, tout en donnant le temps aux retardataires d'arriver pour la prédication, est un moment de défoulement qui est décrit comme un réel exutoire du stress et des tensions générés par *« la vie en Europe »*. Cette dynamique de « ressourcement » et d'*empowerment* est renforcée par les prières et les chants religieux. Inlassablement, les prières demandent de la force et une intervention divine pour mettre un terme aux situations de « blocage ». Ces blocages concernent globalement les problèmes de papiers donnant accès au travail, aux soins, à la mobilité ou encore à la venue d'un parent, de l'épouse ou des enfants restés au pays etc. La recherche d'un emploi correspondant aux qualifications, le recouvrement de la santé ou la résolution de « problèmes de mariage » (trouver un conjoint ou une solution aux problèmes de couple) sont aussi des sujets de prière récurrents. Tandis que chez les plus jeunes, il s'agit de demander de l'aide pour la réussite aux examens scolaires et universitaires.

4.1.2. Témoigner

La louange et l'adoration ont lieu avant la prédication, mais parfois un témoignage s'intercale. Si le témoignage est un genre narratif fort présent chez ces chrétiens, il n'est toutefois pas systématique comme moment dans l'espace-temps du culte. Je dirai même qu'il est rare, bien qu'une variable soit à introduire selon les Eglises. Le risque encouru, selon le contenu du témoignage, de voir

l'ensemble de la communauté informée par Radio trottoir, peut expliquer les réticences. Car si les fautes associées à une conduite adultère, les modes de contraction du VIH ou un retour à la vie païenne peuvent être absoutes dans l'espace religieux par le rituel de la repentance, elles sont « au dehors » traduites dans le registre des transgressions sociales ; dans un contexte où les chrétiens du Réveil sont déjà disqualifiés par les scandales autour de l'argent, du sexe, de l'immiscion des pasteurs dans la vie privée des fidèles et des divisions (dans les familles comme dans les Eglises).

> « C'est pour ça, nous avons appris à dire aux gens que le témoignage édifie mais il peut t'humilier. Quand tu vas dire, j'ai été un voleur, le Seigneur m'a guéri, il m'a délivré, les gens sont édifiés, ça fait du bien. Mais quand tu vas te retrouver dans la rue même ceux qui ont entendu le témoignage vont se méfier de toi en se disant on ne sait jamais, il peut recommencer à voler. C'est pour ça on dit : 'attendez le jour de l'évangélisation' et il faut cadrer le témoignage. »

Dans cette perspective, le Pasteur incitera ceux qui doivent témoigner à « aller à l'essentiel », de façon à respecter l'intimité du converti, mais également les enfants qui peuvent être dans l'assemblée, et bien sûr le cadre horaire du culte. Cela dit, les pasteurs appellent généralement les fidèles à témoigner car cela participe de l'évangélisation, de la vie de l'Eglise et de la foi du croyant. Eux-mêmes ponctuent leurs prédications de « micro-témoignages », réaffirmant un rapport direct à Dieu et son agir dans la vie quotidienne, dans la dynamique d'*empowerment* des fidèles.

En 2003, un dimanche avant la prédication, la responsable du groupe des mamans (originaire du Congo Brazzaville) prend la parole et témoigne de façon succincte :

> « Alléluia, ce matin, j'allais me taire et pas parler, mais j'ai pas pu me taire, j'ai pas pu me taire parce qu'il faut que je proclame la gloire de Dieu. Parce que je voulais vous dire, quelque soit la situation dans laquelle vous vous trouvez dans votre vie, si vous êtes dans les profondeurs de l'abîme sachez une chose, Dieu n'a pas dit le dernier mot pour vous (Amen)… Je voulais témoigner pour mon frère, que vous connaissez, qui a passé des moments difficiles, qui est rentré au bout de 25 ans de prison en France, et aujourd'hui, au moment où je vous parle, il est en train de se faire baptiser. Alors je voudrais témoigner de la gloire de Dieu, parce que je sais une chose, c'est que, ce que mon frère, ce qu'il a commencé à faire, il va continuer et je sais qu'il

va arriver jusqu'au bout. Et croyez- moi, moi ce qu'on vous dit dans la Bible, lorsque vous n'en pouvez plus, déposez la personne, ou la chose qui vous fait très, très mal entre les mains du Seigneur, qu'il puisse s'en charger pour vous. »

Les témoignages portent sur la conversion, sur la guérison et le plus souvent, en Europe, sur la mobilité sociale. En 2004, lors d'un culte au sein d'une Eglise implantée en France. Une jeune femme veut témoigner de ce que *« Dieu a fait dans sa vie »* [376]. Elle s'avance devant l'autel, prend un micro et fait face à l'Assemblée. Elle explique qu'elle recherchait du travail, mais cette fois-ci, *« autre chose »* que ce qui lui est habituellement proposé, à savoir des ménages. Et qu'elle vient de décrocher deux stages, au sein du Conseil Général et à Airbus. C'est pourquoi Dieu a agi dans sa vie. D'abord elle a « osé» faire des candidatures au sein de ces grandes institutions. Et ensuite, elle a été retenue : *« ce sont des endroits, très, très difficiles à toucher, mais Dieu a fait que j'ai été choisie »*. Elle revient alors sur son parcours: l'Eglise, la cellule de prières (en semaine) et puis cette prière improvisée avec des frères et sœurs de l'Eglise, où elle a demandé à Dieu de lui donner *« de la force »* pour l'entretien. Que Dieu fasse qu'elle soit *« lumineuse »* et que ses interlocuteurs *« n'entendent pas les bêtises »* qui sortiront de sa bouche. L'entretien au Conseil Général est rapide et elle s'inquiète, mais son interlocutrice a été convaincue et lui dit qu'elle soutiendra personnellement son dossier. Elle s'engage alors envers son Dieu à témoigner la gloire de son nom, si sa candidature est retenue. Non seulement elle est reçue, mais Airbus, aussi, lui donne une réponse positive dans les jours qui suivent. Et elle parvient à faire différer le second stage, pour pouvoir bénéficier de ces deux références qui enrichiront son curriculum vitae. C'est ainsi qu'elle encourage les fidèles à persévérer, *« ils n'ont pas vu la couleur de ma peau ou quoi que ce soit, parce que c'est Dieu qui était là (acclamations)*». Ces stages sont objectivés comme des victoires parce qu'ils témoignent de la possible traversée des hiérarchies à celui qui croit et s'en remet à son Dieu. L'Eglise apparaît alors comme un lieu de culte qui fournit au croyant des ressources pour se penser et

[376] Dans un article paru en 2008, à la REMI j'avais cité le témoignage de cette jeune femme que je reprends ici quasi à l'identique, en regard de sa mise en récit qui restitue finement la ressource que peut présenter l'Eglise (et l'importance du témoignage pour la dynamique de l'Eglise). Le « combat pour l'intégration » des Eglises issues du Réveil congolais (RDC) », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, volume 24, n°3, 2008, pp.147-165

s'expérimenter en dehors des cadres qui régissent une quotidienneté marquée par des assignations identitaires ; et dont la pigmentation de la peau est le marqueur majeur. Le modérateur reprend la parole, enthousiaste, il appelle les fidèles à croire et à faire advenir un miracle par la foi, *« rien n'est impossible à celui qui croit »*.

> «Bien-aimés, tout ça c'est pour nous : les institutions, les grandes entreprises… Il faut demander des grandes choses à notre Dieu parce que nous prions un Dieu qui est grand. Si vous priez un Dieu petit, si vous demandez des petites choses, il fait de petites choses. Notre Dieu est un Dieu vivant qui fait de grandes choses, qui fait des miracles, demandez de grandes choses, voyez grand !!».

On retrouve une idée forte du protestantisme, celle de la réussite des entreprises terrestres comme un signe de la grâce divine (Weber, 1905) et l'élaboration d'un *ethos* ici marqué par la moralité et l'excellence. En effet, dans les prières des fidèles comme des pasteurs, le combat spirituel se recompose autour de toute une déclinaison de nouveaux esprits qui relèvent de manifestations émotionnelles et de traits de caractère : « *je chasse tout esprit de timidité* », « *j'exhorte tout esprit de peur à sortir, au nom de Jésus !* ». Ces esprits sont aussi ceux de la *« petitesse d'esprit »* ou de *« médiocrité »*. Car il importe de voir grand, de voir au-delà des frontières, des limites et des blocages expérimentés, bref, de se projeter. Et de la même manière qu'un chrétien ne peut laisser des esprits l'habiter et se manifester au travers des transes de possession, il ne peut rester « bloqué » dans des situations d'échec. Dès lors, le chrétien doit non seulement se distinguer du « païen » mais des stigmates associés à « l'immigré », qu'il soit primo-arrivant ou né en Europe.

4.1.3. Prêcher

Le prêche est délivré par le pasteur principal, un pasteur en formation, un ancien ou un pasteur invité (depuis l'Europe, les Etats-Unis ou le Congo), rarement par une femme, et ce alors même qu'à Kinshasa, de nombreux ministères et pastorats féminins sont repérables. Plusieurs pasteurs des Eglises pionnières en France sont d'ailleurs issus d'un ministère féminin, celui de Mama Ntumba.

4.1.3.1. Les migrations du peuple de Dieu

En amont de la migration, l'Europe apparaît comme un « eldorado », un lieu dont l'accès résoudra une fois pour toutes, les problèmes sociaux et les difficultés de la vie quotidienne. Cette représentation largement véhiculée par les musiciens et « sapeurs » a aussi été reprise par les pasteurs de la prospérité. Et dans les Eglises de réveil de Kinshasa, l'obtention du visa est très souvent une bénédiction de tout premier ordre[377]. Le désenchantement des nouveaux arrivants en Europe, à l'instar des migrations africaines dans leur ensemble, est donc de taille et se traduit dans le discours religieux par une relocalisation, de l'Europe *« halfway to paradise »* (Ter Haar, 1998). La référence forte au peuple d'Israël rend alors intelligible une continuité du parcours migratoire, sous l'angle de la mobilité, dans le processus de sédentarisation.

> ***« Il restait à conquérir les philistins, ennemis d'Israël, c'est un peuple qui défiait Dieu, qui troublait les enfants d'Israël. Mais David a combattu un philistin qui s'appelait Goliath. »***
> ***« La Syrie était là en dominateur qui fait peser son joug aussi sur Israël abaissé à la servitude. Dieu frappa du fouet la Syrie, Dieu s'est manifesté et a dressé des oracles en faveur d'Israël. La domination ne peut rien contre Israël. »***
> ***« Dieu intervient quand son peuple est bafoué, humilié dans la honte.»***

Réinterprétées à la lumière du récit du peuple d'Israël, de l'exil, des persécutions et de l'alliance avec un Dieu de « victoire » et de « gloire », les trajectoires migratoires donnent à voir un territoire religieux, spatial et social, dont la traversée participe de la réalisation du Royaume de Dieu. Ce que traduit la transposition en termes de combat spirituel, des situations quotidiennes que vivent les migrants chrétiens, aux prises avec les politiques de l'immigration mais aussi avec de multiples formes de discrimination. Dans ce « parcours du combattant »[378], le peuple de Dieu doit se différencier par son « comportement » et sa « force intérieure »:

[377] Les Eglises de Kinshasa axées sur les « bénédictions » en font un thème majeur de prédications. Cependant, hormis une affaire de passeports que les fidèles pouvaient obtenir moyennant 3.000 euros auprès d'un pasteur (de la prospérité), je n'ai pas pu observer comme au Ghana (Van Djik, 1997), l'existence de ministères associés à des réseaux de migration.
[378] Expression que l'on retrouve dans les milieux congolais, chrétiens (du réveil) ou on.

« Daniel était un homme de rien, un exilé mais il a marché comme un victorieux, il est resté premier ministre alors que les rois sont partis, parce que cela dépendait de Dieu. »
« Lorsque nous traversons une épreuve, quittons les plaintes et lamentations, entrons dans une vie d'adoration »
« La bible dit : sois fidèle jusqu'à la mort »
« Il n'y a pas de problèmes mais des défis, Dieu nous appelle à les confronter »
« Nous avons un combat, les armes de Dieu nous ont été données »
« La première catégorie de ceux qui n'iront pas au ciel, ce ne sont pas les fornicateurs mais les peureux »
« Le Seigneur va aplanir le chemin, les montagnes pour que nous puissions cheminer. »

Le royaume de Dieu s'il n'est pas, ou plus, un lieu à atteindre est par contre un territoire à construire : depuis le corps du fidèle purifié de tout péché et de toute présence démoniaque au corps du Christ que l'Eglise doit rendre visible. D'abord au niveau local : avec l'implantation de la communauté religieuse, d'une part, et l'insertion/ascension des chrétiens dans la société autochtone, d'autre part. Et ensuite, à un niveau plus global avec « l'avancée de l'œuvre » à travers l'interconnexion des chrétiens dans le monde.

4.1.3.2. Forger l'identité chrétienne dans la migration

« Marcher en Christ » suppose d'adopter une morale qui, de façon quotidienne, rompe avec le monde païen, avec ses normes et ses valeurs. A travers ses pratiques et son état d'esprit, le chrétien doit se distinguer du « monde » auquel il n'appartient pas. Il ne peut pas se mêler aux ambiances païennes en s'adonnant à l'alcool, au tabac, au jeu, à l'impudicité, à l'adultère, à la paresse, au vol, à la violence ou encore au mensonge. Il ne peut pas non plus entretenir la querelle, provoquer des divisions, des divorces, des conflits etc. Dans cette exigence de rupture avec le « monde païen », l'identité chrétienne entend donc être un vecteur de distinction.

> « La sainteté vient de Dieu, elle commence dans notre vie avec la séparation et la consécration. Il faut se séparer du monde et se consacrer à Dieu. Comment est-ce que je pratique tous les jours ma sainteté ? En refusant le péché et comme un coureur, un cavalier, dont le seul objectif est d'aller à la victoire (…) La vie chrétienne est une vie de progression, de victoire en victoire, de réussite en réussite. C'est une vie de combat

> et la victoire est certaine. Le problème est celui du temps. Dieu regarde comment nous allons gérer notre temps et nos occasions.»

Il importe d'accepter les épreuves, de « s'accrocher » et de ne jamais s'avouer vaincu au risque d'être taxé de chrétien « de peu de foi ». C'est une posture de « vainqueur » que cultivent les Eglises, en refusant l'image associée aux appellations de « réfugié » ou « d'immigré » qui viennent récapituler les stigmates statutaires se greffant aux différentes étapes du processus de régularisation juridico-administrative. Les Pasteurs exhortent à ne pas tomber dans l'assistanat, l'illégalité ou la délinquance et au contraire à faire la preuve d'une certaine « excellence ». Dans ce « combat pour l'intégration », l'Eglise a une fonction d'accompagnement et d'*empowerment* forte, répétant qu'il ne faut pas se focaliser sur les échecs, ni se *« laisser écraser par les circonstances »*, encore moins se décourager.

> ***« Tu es en Belgique, tous les gens de la commune sont tes ennemis que tu as à conquérir (…) Tu dois retourner à Dieu qui redonne le moral et conduit les peuples à la victoire ».***
> ***« Dieu ne nous demande pas une chose qu'il ne nous a pas donnée. Le paresseux voit toujours des obstacles mais pour ceux qui sont préparés pour la bataille il n'y a jamais de problème. Dieu t'appelle à courir mais il t'a déjà donné la garantie de la victoire. »***
> ***« Toi qui fuis l'Eglise, ne fuis pas Dieu, Dieu est le maître du temps et des circonstances, l'Eglise est un lieu de changement. »***

Selon la population, la situation migratoire, le temps passé en Europe, le niveau d'études etc., ce discours s'exprime différemment. Notamment lorsque les fidèles sont en règle administrativement, la question de la place dans la société autochtone se pose plus en termes d'accès à un emploi, et si possible non déqualifiant. Une part importante des chrétiens d'origine congolaise a un niveau d'études supérieur, à l'instar des pasteurs des Eglises établies qui ont très souvent un diplôme dans un domaine autre que la théologie. Si le niveau d'études, en dehors de la théologie, apparaît de façon assez récurrente pour ne pas dire invariable dans les itinéraires pastoraux africains (pentecôtistes), il ressort malgré tout une singularité congolaise en regard d'un très fort capital diplôme.

C'est ce que confirment les résultats de l'enquête démographique menée par Quentin Schoonvaere pour la Belgique (2009). Il apparaît, en effet, une surreprésentation des hommes congolais (à partir de 30 ans), ayant un diplôme

d'étude supérieur, soit 47% des 30-44 ans, 58% des 45-64 ans et 40% des plus de 65 ans. Ce chiffre est supérieur à celui de toutes les autres populations étrangères mais aussi, ce qui est plus inattendu, à celui des autochtones. Par contre, la même enquête montre que le niveau de chômage est supérieur chez les Congolais par rapport aux autres populations : étrangères et autochtone[379]. A nouveau, je n'ai pas d'outils de comparaison avec la France, mais le fort capital diplôme des Congolais me semble pouvoir être généralisé à celui des Congolais vivant en France, voire en Europe, et de façon certaine aux Etats-Unis et au Canada. Si en France, on observe aussi une forte déqualification des Congolais et un chômage masculin malgré un niveau d'étude supérieur, le taux de chômage des Congolais en Belgique, mis en perspective avec la surreprésentation d'un niveau d'étude supérieure aux autochtones semble relever d'un cas tout à fait particulier, qu'il serait intéressant d'investiguer. Ceci dit, si ces compétences peuvent être réinvesties pour le Seigneur à défaut d'être mises au service de la société, de même que les dons de tout un chacun qui construisent ces microsociétés ecclésiales, l'insertion professionnelle n'en demeure pas moins une bénédiction et une victoire du chrétien dans ce « parcours du combattant » qu'est le « combat pour l'intégration ».

> « Le témoin de Christ rempli du Saint-Esprit est un citoyen du monde entier, capable d'intégration. »

4.1.3.3. Expérimenter le changement ici et maintenant

Dans les Eglises les plus charismatiques, l'item organisateur du discours religieux réitère en boucle l'annonce de la délivrance à venir, dans une ambiance émotionnelle forte qui décuple le caractère performatif de « la parole ».

> ***« Je suis venu te dire que Dieu va faire des grandes choses dans ta vie, je suis venu te dire que Dieu t'a choisi. »***
> ***« Toi qui souffre, toi qui te sens humilié, tu dois savoir que Dieu a un plan merveilleux pour toi. Je suis venu t'annoncer que Dieu va agir dans ta vie, que Dieu va faire des miracles dans ta vie, Dieu va résoudre ton problème, Dieu va te donner des papiers, tu vas te marier cette année, tu vas décrocher un travail dans la semaine etc.».***

[379] Population qui coexiste par ailleurs avec une sous représentation des diplômés du primaire et dans une moindre mesure du secondaire parmi les hommes et les femmes originaires de la RDC, que l'on peut mettre en perspective avec les nouvelles migrations et la dégradation de la situation économique du pays d'origine des flux migratoires.

La tendance très charismatique portée par des pasteurs pour lesquels l'Esprit Saint constitue l'essentiel de la formation théologique, se traduit au niveau liturgique par un niveau sonore très élevé. Une grande partie de la prédication est criée, l'assemblée est très sollicitée et les « Alléluia », et les « Amen » des fidèles ponctuent les prêches des pasteurs de façon fréquente. On retrouve aussi des techniques oratoires invitant les fidèles à répéter le plus souvent à leur voisin, les items principaux de la prédication du type: *« Dis à celui qui est à côté de toi tu es important aux yeux de Dieu » etc.* Les annonces du type *« l'Eternel est le même hier et aujourd'hui, il a les mêmes pouvoirs »* doivent créer l'euphorie, les fidèles doivent être debout, acclamer, littéralement exulter. Lorsque le pasteur est arrivé il y a peu du Congo, on peut alors assister à des « descentes » dans l'assemblée pour toucher les fidèles et susciter leur chute et entrée en transes. Pourtant cette pratique n'est pas à proprement parler une spécificité africaine. Il suffit pour s'en convaincre de suivre les prêches de l'évangéliste américain Benny Hinn. Lui-même institue, pour ces pasteurs inscrits dans le courant de la prospérité, une référence de premier ordre.

Ces pratiques sont en partie assimilées à de l'« agitation » et aux dérives de la « guérison divine » par les protestant autochtones, y compris pentecôtistes et pour un certain nombre de chrétiens congolais, y compris du réveil. C'est pourquoi un certain nombre de pasteurs, notamment de la prospérité, vont privilégier l'imposition des mains tout en accompagnant leur prédication d'un discours appuyé sur les miracles et sur la puissance divine dont ils sont les instruments privilégiés. C'est ainsi qu'arrivé à Kinshasa, le pasteur Jérémie invité à prêcher dans une des plus grandes assemblées (dont il est d'ailleurs issu) n'hésite pas à faire l'inventaire de ses pouvoirs charismatiques pour faire monter le « climat spirituel ». Son Eglise à Bruxelles est petite et précaire, préoccupée par les difficultés sociales de membres qui se répercutent sur le développement de l'Eglise, mais il vient « d'Europe ». Son allure rehaussée d'un costume trois pièces fringant neuf annonce sa présentation spirituelle. La réussite associée à cet homme de Dieu venant de Belgique, est ici annoncée de façon relativement stéréotypée en regard des miracles qu'il a accomplis. Et alors même que ceux-ci sous-entendent des pratiques qui ne sont pas celles que l'on peut observer dans

son Eglise (sauf lorsque des pasteurs sont invités et à leur actif).

> « Y'a des dons particuliers que Dieu m'a donnés, c'est le don de la guérison, je n'ai jamais échoué avec Jésus, peu importe le nom qu'on peut identifier à votre maladie, je n'ai jamais échoué avec Dieu. J'ai vu, pendant mon ministère, les aveugles recouvrir la vue, j'ai vu dans mon ministère, pendant l'adoration, les gens tomber, j'ai vu dans mon ministère, pendant l'adoration, les chaînes tomber, les démons sortir etc. »

Si le discours religieux est basique, la mise en scène de son énonciation relève par contre d'une véritable performance que traduit l'inventivité dans l'élaboration du prêche dont les deux grands thèmes sont les miracles et l'argent. Ici, par exemple, bien avancé dans sa prédication, le pasteur fait monter le climat émotionnel en révélant : *« moi j'ai compris une chose, Il travaille en ré- »* et d'énumérer tous les compétences du Dieu tout puissant, susceptible de : réveiller, réparer, restaurer, restituer, refaire, remonter, révéler, rebâtir, ressusciter, révéler, reconstruire, repartir, recommencer, revenir, *« il peut remettre en ordre là où le diable a détruit »*. Il fait répéter à plusieurs reprises le public d'autres items : *« je refuse la médiocrité »*, *« je refuse d'échouer »*. Les principes amenés par la prédication sont déclinés de façon à inclure un maximum de situations individuelles, comme ici où le pasteur annonce :

> « Personne ne peut empêcher Dieu de te bénir (…) Bien-aimés, vous avez besoin que le Seigneur vous ouvre le ciel (…) Bien aimé, tel que tu es là, ton problème fatigue les gens, parce qu'on ne peut plus espérer de toi (…) Tout ce que tu fais, ne réussit pas, et ne fait plus espérer les gens. Même ta présence dans la famille ne dit rien aux gens, quand il y a un problème dans la famille, on ne peut pas compter sur toi, on ne sait pas t'appeler parce que quand on t'appellera, tu viendras encore ajouter des problèmes. Même ici à l'Eglise, tout le peuple de Dieu connaît ton problème (…) et tous maintenant bien aimés, nous savons que tu as des problèmes sérieux, que tu es désespéré (…) Bien aimé, je vous ai dit tout à l'heure que Dieu va bénir quelqu'un ici, tu n'es pas obligé de souffrir parce que ta famille souffre. Tu n'es pas obligé de vivre la même malédiction que votre famille. Si dans votre famille, les filles ne se marient pas, toi aussi tu n'es pas obligée de ne pas te marier. Si dans votre famille, y'a pas de gens qui sont allés en Europe, mais toi tu peux aller en Europe, si dans votre famille, y'a pas de ministre, mais toi tu es appelé à être ministre, si dans votre famille, y'a pas des hommes d'affaire, toi tu es appelé à devenir homme d'affaire. Bien-aimé le Seigneur ce matin, il va conduire quelqu'un à part (…) Il vous reste une seule personne pour conduire votre problème ; ce n'est pas votre maman, ce n'est pas votre oncle, parce que la bible dit : 'maudis sois

> celui qui se confie à l'homme'. Bien-aimé, l'homme te décevra mais le seigneur Jésus-Christ lui, ne te décevra jamais (…) Il est le seul qui peut te prendre tel que tu es là et te faire élever dans des dimensions élevées (…) Te faire élever parmi les grands, parmi les riches (…) Ce matin, bien-aimé, Dieu ne va pas te bénir dans la foule, il va te bénir individuellement. Il va te bénir à part, il va te bénir à part. »

Il explique alors que Dieu ne peut pas agir si le ciel ne « s'ouvre » pas au chrétien. Dieu doit ouvrir le ciel, ouvrir « son entrepôt » qui est celui de la « provision ». Provision de la parole de Dieu et de tout ce que Dieu peut faire. Il ne sert donc à rien de jalouser son voisin car *« le jour où le ciel va s'ouvrir pour toi, même les membres de votre cité, les gens de votre famille, vont comprendre qu'il y a quelque chose de nouveau dans votre vie »*. Cette prédication a été filmée et fait l'objet d'un DVD vendu dans les Eglises et boutiques congolaises en Belgique.

Dans ce courant, toute la rhétorique du Dieu vivant, du miracle, de la foi qui sauve et délivre, des changements que l'on veut apporter dans sa vie et des protections, débouche en fin de prédication sur la nécessité de donner, de façon conséquente et à l'Eglise, car *« Dieu rend au centuple »* et *« quand Dieu donne la vision, il donne la provision »*. Se dessine ici le lien intrinsèque entre miracles à venir et argent qui préside à une rhétorique que l'on peut considérer comme dominante mais non exclusive dans le milieu du Réveil. D'autre part, l'accueil qui est fait à cette immuable annonce du changement à venir est fonction du talent oratoire du prédicateur, mais aussi de toute une mise en scène dans laquelle les réseaux ont une grande importance. Outre qu'elle multiplie et plurilocalise les sources du message, la venue de prédicateurs extérieurs conforte l'autorité du Pasteur de l'Eglise locale, en rappelant sa place et son importance dans le monde chrétien, international. Les pasteurs invités commencent toujours par rendre un hommage appuyé à l'homme de Dieu (de l'Eglise qui reçoit): à sa grâce, à son pouvoir charismatique, à la force de son « ministère », à la puissance de sa parole ou encore à l'édification de son message, éprouvée en d'autres lieux et circonstances. Ces modes de présentation inaugurent le culte comme un moment exceptionnel dont la mise en scène relève véritablement d'un *show* qui doit conquérir « émotionnellement » les fidèles. L'habillement des pasteurs est ici très important. Il participe pleinement de la démonstration de la réussite que Dieu accorde à celui qui croit ou qui possède la puissance spirituelle. L'élégance des

costumes et des chaussures ainsi que le port ostentatoire de bijoux en or, distinguent ces hommes de Dieu qui associent figures de prophètes et Sape dans le déploiement *hic et nunc* de la puissance du Saint Esprit. Les fidèles quant à eux, manifestent leur adhésion en s'associant à la production de cette ambiance qui fait « monter le climat spirituel » et émotionnel. Egalement en bénissant l'homme de Dieu avec leur argent au moment des offrandes. Plus rarement, je ne l'ai observé qu'une fois et dans une petite Eglise, lorsque l'ambiance avait atteint un niveau maximal, en venant coller sur le front transpirant du prédicateur quasi en transe sur son piano, un billet. Pratique de bénédiction qui n'est pas sans inscrire une continuité avec les pratiques observables dans certaines fêtes du « monde ». Il est en ce sens important de relever que certaines personnes viennent à l'Eglise (à Kinshasa comme en Europe) essentiellement pour « l'ambiance » ou encore parce qu'elles s'ennuient en Europe.

4.1.3.4. Instituer l'attente

Dans la temporalité du culte, l'Eglise déploie une mise en scène extraordinaire de « l'Attente » qui repose tout à la fois sur un espace d'extériorisation des émotions, à travers la louange et l'adoration et une mise en sens des « blocages » qui, quels que soient leur évolution et le degré d'élaboration de leur formalisation, s'inscrivent toujours dans le « plan merveilleux » de Dieu. A ce niveau, on peut dire que la fonction régulatrice de ces dispositifs communautaires réside de façon majeure dans une forme d'externalisation et d'*institutionnalisation de l'attente.* Dans certaines Eglises, l'attente quasi structurelle du culte semble être ce qui permet la mobilité de l'homme de Dieu, dans d'autres, par contre, on a plutôt affaire avec quelque chose relevant de l'entre-deux et du pragmatique. En effet, la canalisation (discursive et émotionnelle) des sentiments de doute, de révolte ou de désespoir, engendrés par les situations individuelles d'attente, passe par leur inscription dans une trajectoire collective. Et c'est dans cette récupération et réinterprétation religieuse, que l'Eglise est porteuse d'une dynamique de transformation.

Si *« Jésus est la solution à tous tes problèmes »*, la Grâce relève d'un autre ordre, dont la pensée et la temporalité ne sont pas celles de la volonté humaine. Et c'est par une foi inébranlable en Jésus et un « travail sur soi » quotidien, que des changements peuvent advenir dans la vie du croyant. Quelle que soit la difficulté

ou la souffrance éprouvée, abandonner ou se révolter revient à se révolter contre son Dieu. Or, dans la vie d'une Eglise interviennent aussi des évènements qui traduisent la non intervention de Dieu, comme un décès suite à une maladie malgré le témoignage de sa rémission, la réduction à un travail manuel ou domestique, malgré des études supérieures, des papiers qui n'arrivent pas depuis plusieurs années ou encore une expulsion[380]…

Lors d'un culte, dans une petite Eglise, le pasteur est amené, un dimanche, à annoncer à l'Eglise l'expulsion d'une Sœur, qui était depuis plus d'un mois dans un centre fermé. Certains membres de l'Eglise étaient allés lui rendre visite avec le Pasteur. Et durant les cellules d'intercession et les cultes, l'Eglise avait à plusieurs reprises prié pour que sa situation évolue. Cette nouvelle, déjà connue de certains, suscite un certain effroi dans l'Assemblée. Le pasteur répète son annonce en insistant sur le « Alléluia », auquel doivent répondre les « Amen » approbateurs, qui ne se sont pas encore manifestés. A deux reprises, il exige cette approbation qui rejoue l'adhésion des fidèles, dont le silence exprime la tristesse et révolte face au « piège » tendu par la police. Car suite à une convocation, la Sœur s'était elle-même présentée à la police, son avocat lui avait même affirmé que cette étape s'inscrivait dans le processus normal de régularisation de sa situation.

> « Bien-aimés, vous savez notre sœur Thérèse était enfermée depuis maintenant un mois et demi. Elle a été renvoyée au pays, Alléluia (Amen), Alléluia (Amen). Bien-aimés, si Dieu a fait que la police prenne notre Soeur et la renvoie au pays, c'est que Dieu a son plan. Dieu pouvait intervenir, s'il ne l'a pas fait, c'est parce qu'il a son plan. Peut-être que notre Sœur va revenir et fera de grandes choses, peut- être que Dieu a besoin d'elle au pays, Alléluia (Amen), Dieu a son plan que l'homme ne peut pas comprendre …».

Cet événement qui pourrait relever d'un contre- témoignage, offre une lisibilité des tensions auxquelles peut se confronter l'autorité du Pasteur. Le statut d'intermédiaire et d'organisateur terrestre de la délivrance est fonction du pouvoir charismatique et des compétences entreprenariales du prophète, dans un contexte rappelons-le de démultiplication de l'offre religieuse. En outre, il nous renseigne sur la direction résolument optimiste de cette pastorale chrétienne, au point parfois de nier le pouvoir de certains « blocages ».

[380] Cette partie a aussi été reprise lors de l'article publié en 2008 pour la REMI.

Dans l'injonction religieuse à traverser les épreuves pour en sortir vainqueur, on retrouve un principe éducationnel et une valeur forte dans les milieux congolais, qui fait du dépassement de soi une obligation. En effet, si les difficultés de l'individu sont reconnues et font l'objet d'encadrements communautaires, qui peuvent d'ailleurs être très longs (éducation de l'enfant, deuil etc.), ils doivent cependant relever de passages, voire d'épreuves au cours desquelles l'individu se réalise. En témoigne, le respect associé à l'âge, qui prévaut sur les catégories ethniques ou de sexe. L'individu (enfant, homme, femme) ne peut donc s'installer dans ces passages, au risque de s'inscrire dans le registre de l'anormal ou comme cela s'énonce aussi de la culture du Blanc ; laquelle est perçue comme individualiste au sens où la réalisation de l'individu passe avant tout par la satisfaction de ses besoins et désirs personnels.

Dès lors, les dépressions, les suicides, les crises d'adolescence ou le refus de la vieillesse, les divorces généralisés, l'égoïsme associé à une certaine idée de la liberté, l'incapacité à se réjouir avec peu etc., sont perçus comme des spécificités culturelles et comme les contreparties du système de valeurs de la société[381]. Si l'on prend au sérieux les narrations généralisées de ces acteurs, alors l'idée répandue, de façon plus ou moins explicite, de l'absence d'individualités dans les « sociétés africaines » apparaît comme une tendance à penser l'individualité à travers le prisme du modèle occidental, voire de son idéal-type : l'individualisme. Mais je reviendrai sur ce biais anthropologique. En attendant, et pour en terminer avec l'injonction religieuse à accepter les évènements comme faisant partie du plan de Dieu, on peut aussi pointer une pragmatique que l'on retrouve aussi dans le civil, à savoir : éviter le « cumul des problèmes », en ajoutant aux difficultés juridiques, professionnelles, financières ou autres, des « problèmes psychologiques » qui ne sont pas perçus comme une modalité pertinente de résolution des problèmes.

4.1.3.5. Autorité céleste, autorités terrestres

Une part importante des prédications repose sur les déviances qu'engendrerait la vie en Europe et associent à la critique de l'Europe, des rappels

[381] Que là aussi je généralise puisqu'en regard des circulations de ces migrants, un certain nombre de variables sont introduites selon les pays européens, en particulier autour de la variable méditerranéenne.

autoritaires auprès de deux catégories, les jeunes et les femmes, groupes majoritaires dans les Eglises. Les conflictualités qui traversent la sphère familiale et conjugale relèvent de façon générale des « désordres communautaires ». Si les Pasteurs exhortent les fidèles à se convertir, à avoir la foi en toutes circonstances et à se distinguer par l'excellence, ils rappellent aussi l'obligation de « craindre Dieu » et de se soumettre à son autorité. C'est de cette manière que les enfants sont appelés à respecter leurs parents (et les parents à se faire respecter). Ce que résume ce pasteur, d'une quarantaine d'années :

> «Bien-Aimés, c'est une génération très difficile, les jeunes, vous devez obéir à vos parents, c'est écrit dans la Bible, vous êtes bibliquement obligés. Même moi, quand je téléphone à mes parents, j'ai du respect. Ce n'est pas parce qu'on envoie les Western-Union, ou parce qu'on est en Europe, on doit du respect. On doit être soumis à ses parents. »

Dans ce recours à la bible comme réaffirmation des « valeurs traditionnelles », les femmes sont également l'objet de rappels à l'ordre très fréquents, en termes d'obéissance et de soumission à leurs époux, à l'appui de diverses citations (Genèse, 3 :16; Éphésiens, 5 : 22-33; Colossiens, 3 :18; 1 Pierre 3 :1-5; Tite, 2 :5).

> « Bien-Aimés, c'est malheureux de voir qu'aujourd'hui y'a des femmes qui ne demandent même pas son avis au mari. C'est comme ça. Elle a décidé de partir pour son commerce, et le mari ne peut rien dire ! »

Outre les commerces informels que développent un certain nombre de femmes, l'activité salariée aussi intervient comme problématique ou plus exactement, le fait que la femme ait des revenus plus importants que l'homme. Les pasteurs n'hésitent pas à dispenser aussi des conseils aux hommes, comme celui-ci qui fut ovationné par les femmes de l'assemblée : *« même si les femmes travaillent, si tu veux que ta femme soit soumise, tu dois lui faire des cadeaux »*. Les hommes eux, n'ont pas applaudi, seulement souri. Et le pasteur d'enchaîner :

> « Il faut que l'homme donne dans le couple et que la femme soit là seulement pour l'assister, sinon l'homme devient inférieur. Beaucoup d'hommes aujourd'hui ne savent plus donner de cadeaux. Même si elles ont la capacité de se l'acheter, cela a une autre valeur quand ça vient du mari. Celui qui donne est supérieur ».

Si ce désordre communautaire ne fait pas systématiquement l'objet

d'énoncés aussi précis, il n'en demeure pas moins que dans les milieux congolais, un homme qui se respecte *« doit mettre la femme à l'aise »*. Il doit être capable de dépenser pour elle sans compter. Il en va de son honneur, et de sa virilité. Il est généralement assez honteux de se laisser entretenir par une femme[382] même lorsqu'il s'agit d'offrir un simple café... Non seulement cela, mais dans la répartition traditionnelle et idéelle des tâches dans le cadre du mariage, si la femme assure la gestion de l'espace domestique (entretien de la maison, cuisine, éducation, soin des enfants et du mari etc.), l'homme doit donner les moyens de son fonctionnement (équiper la maison, payer le loyer, la nourriture etc.). Une sœur de l'Eglise me montrait ainsi tout à la fois le frigo à l'américaine et les bijoux que lui avait offerts son mari. Ce qui faisait sa fierté mais aussi son « poids » comme l'exprime cette expression *« mwasi ya kilo »* (femme de poids) pour désigner le statut d'une femme, le plus souvent commerçante. Ce que d'autres femmes, moins attachées à l'institution du mariage, comme Cesarine Sinatu Bolya[383], critiqueront comme une expression de l'attachement des femmes à l'Etat providence. Soulignant par là, la façon dont des femmes, tout en dénonçant leur soumission par rapport à un modèle occidental abstrait, instrumentalisent l'argument de leur soumission dans une logique d'affirmation forte, parfois même de domination.

Bref, avec la migration, comme je le disais, un certain nombre d'hommes se trouvent en difficulté, y compris lorsqu'ils travaillent. En outre, même lorsque ces situations aboutissent à une nouvelle répartition des tâches domestiques, à l'instar des nouvelles paternités[384], les femmes ne sont pas toujours disposées à composer avec une figure masculine non pourvoyeuse. En outre, les situations n'aboutissent pas nécessairement à une redistribution des tâches. Bref, régulièrement, Radio Trottoir informe de conflits voire de la mise à la porte d'un homme par l'épouse, même s'il arrive aussi qu'après quelques mois ou quelques

[382] Ce qui ne veut pas dire que le phénomène n'existe pas loin de là. Ne serait-ce que chez des femmes généralement d'âge mûr courtisant des hommes en faisant valoir le savoir faire érotique lié à l'expérience de l'âge à un certain maternage qui passe entre autres par la prise en charge économique. Si l'homme courtisé est souvent plus jeune, il ne fait pas pour autant nécessairement partie de la catégorie des « jeunes ».
[383] De l'ASBL Mémoires vives, Bruxelles.
[384] Ces nouveaux pères étant par ailleurs significativement absents des études généralement féministes sur le sujet, qui tendent à considérer comme allant de soit le fait que les pratiques dites « progressistes » soient pensées et interrogées dans les milieux « blancs » et de classe moyenne ou supérieure (Merla, 2007).

années, *« la femme veut que Monsieur revienne parce qu'elle s'en sort pas avec les enfants »*. Ce que généralement le mari refuse[385]. En cela, les femmes apparaissent comme une source de « *désordre »*, d'autant plus forte que *« toute l'organisation sociale »* repose sur leurs épaules à travers l'éducation des enfants. De plus, dans ces conflits conjugaux, les hommes se sentent doublement pénalisés et même diminués en regard de la loi autochtone qui apparaît en faveur des femmes en leur attribuant préférentiellement la garde des enfants et ce faisant, en « cautionnant » des situations de séparation entre les enfants et l'un des parents. On retrouve alors la même logique qu'autour des conflits parents/enfants relatives à la défaillance de dispositifs de médiation collective dans la migration, renforcée par l'introduction d'un tiers juridique. Ce à quoi les Eglises tentent de remédier en mettant en place différentes formes de médiation *via* le pasteur, le groupe des mamans mais aussi des structures d'accompagnement des couples (avec groupes de paroles, conseils de couples plus anciens « dans le mariage » etc.) et la « préparation au mariage ». Enfin, bien que cela soit moins souvent abordé dans l'espace du culte, les pasteurs rappellent toutefois que l'homme doit savoir « prendre soin » de sa femme, qu'il ne peut la considérer comme inférieure, et même en cas de stérilité et de pression familiale, ne peut l'abandonner.

Ce rappel à l'ordre est aussi un indicateur de l'existence de pratiques « déviantes » chez les chrétiennes qui fait ressortir l'absence de consensus autour de la notion d'obéissance de la femme à son époux, y compris en termes de « traditions ». Un jour où un pasteur « blanc », invité dans le cadre d'un partenariat, faisait l'éloge du Pasteur et de son épouse qui l'avait « assisté et soutenu » durant tout ce temps où en plus de l'Eglise, il venait se former à la théologie, à 200km de son lieu de résidence, l'assemblée (sa composante féminine essentiellement) fit entendre un rire étouffé. Quelques temps après, j'apprendrai qu'il a effectivement eu « des problèmes » avec son épouse, *dixit* Radio Trottoir. Elle partait régulièrement avec d'autres sœurs de l'Eglise, en Italie pour faire du commerce. Elles achetaient des vêtements et des chaussures qu'elles revendaient dans les milieux congolais, notamment de l'Eglise, à la sortie du culte. Un jour, le Pasteur apprend que des rapports sexuels avec des vendeurs auraient été associés à ces transactions économiques. Il s'en suit une dispute sérieuse au cours de

[385] Au cours de mes enquêtes, je n'ai pas eu connaissance de situations où le mari ait accepté de revenir.

laquelle, il insulte son épouse en la traitant de « prostituée ». Celle-ci nie les accusations et pour faire honte à son mari qui l'a insultée, se déshabille *« puisque je suis une pute, que tout le monde regarde »*. Elle sort de la maison et prend l'ascenseur. Le couple pastoral vivant dans un HLM, la « mama pasteur » croise bien sûr des gens, ainsi que son mari qui la suit… Il n'en fallut pas plus pour que toute la « communauté » soit au courant de l'incident. Sans entrer dans le détail de cette histoire, j'aimerais préciser que la réaction de l'épouse est une pratique genrée qui amène à visibilité l'usage que peut faire « la » congolaise de la honte et de la colère dans des situations qui débordent en fait largement le cadre conjugal. La menace de se déshabiller si elle suffit souvent à désamorcer des situations de crise (et à soumettre un interlocuteur masculin) n'épuise cependant pas les différentes modes d'affirmation ou de contestation chez les femmes, dont la moquerie est certainement la forme la plus visible. De façon générale, c'est surtout dans la façon de rendre public et bruyant, et donc collectif, un désaccord ou un conflit (autour d'une relation extraconjugale par exemple) que les femmes se font menaçantes.

Ces pratiques ne sont pas uniquement posées dans un cadre communautaire ou à l'adresse d'interlocuteurs congolais. Parmi plusieurs exemples et pour rester sur le registre de l'épouse du pasteur, celui de Mado, dans un tout autre contexte. En 2002, alors qu'elle attend ses papiers, Mado se trouve sous le coup d'une procédure d'expulsion. Arrêtée, elle est conduite à l'aéroport de Zaventem. Au cours de son arrestation, elle se débat, crie qu'elle ne veut pas être expulsée et arrivée à l'embarquement, menace en dernière instance de se déshabiller, si on ne la laisse pas tranquille. Ses paroles sont si peu prises en considération qu'elle parvient, malgré son escorte, à enlever ses vêtements, tous ses vêtements, jusqu'à se retrouver totalement nue, mettant littéralement en déroute les policiers et en échec son expulsion. Et alors que ceux-ci ont déserté les lieux, ce sont les passagers qui viennent lui apporter de quoi se couvrir. Elle a d'ailleurs depuis obtenu ses papiers. L'affirmation est bien évidemment irréductible au mode contestataire (et *a fortiori* à la menace ou au passage à l'acte du déshabillement), mais il ne s'agit pas là de recenser de façon exhaustive les modes d'affirmation des femmes dans leurs interactions avec les hommes dans l'espace public ou

privé, mais de donner un éclairage de cet « appel à la soumission » et à la façon dont il peut être instrumentalisé et contourné.

En outre, les Eglises sont elles-mêmes associées à des conflits conjugaux et donc à des formes de « désobéissance » qui se traduisent par un désinvestissement des femmes de la sphère familiale (en termes temporels et, ou financiers), voire par un investissement du pasteur dans l'espace privé de la fidèle en substituant son autorité à celle de l'époux. Ce dont rend compte la presse congolaise, Radio-Trottoir, mais aussi des responsables d'association ou cette élue politique en Belgique Mie Jeanne Nyanga Mumbala, faisant ce même appel à la soumission : *« On a constaté qu'il y a trop de divorces depuis que les femmes fréquentent les Eglises, beaucoup de séparations familiales. »*

La présence majoritaire des femmes dans les Eglises et les pratiques de délivrance dont elles sont l'objet, généralement à leur demande, pose globalement problème aux anthropologues, du moins en ce qui concerne les terrains africains. Pour Joseph Tonda, il importe pourtant de considérer *« la volonté des travailleurs de Dieu*[386] *de discipliner les femmes pour guérir la société du mal. Et lorsque ces travailleurs de Dieu sont des femmes, elles sont directement affrontées à la structure masculine de domination (…). »* (Tonda 2002 : 126).

D'importantes variations sont à prendre en compte en regard des Eglises et des trajectoires pastorales, néanmoins cette proposition évite l'écueil consistant à considérer le caractère émancipatoire et « individualisant » des Eglises d'une part, et la « violence » des corps à corps qui serait intrinsèque aux pratiques de délivrance et à leur caractère genré, d'autre part (Fancello, 2004, 2005 ; 2006a)[387]. Outre que ces corps à corps peuvent être érotisés par les femmes, une telle approche donne à voir une fracture entre la « passivité » en tant que femme dans l'espace religieux et l'« activité » en tant que femme fréquentant ces espaces religieux en rupture avec les « traditions ». Fracture qui n'est pas sans faire écho aux travaux apparus à la fin des années 1970, interrogeant le genre dans les

[386] Il fait ici référence à différents mouvements d'obédience chrétienne, faisant de la lutte contre la sorcellerie, le préalable des transformations individuelles et collectives recherchées par les croyants.

[387] C'est en ce sens que Fancello (2004) considérant la recherche de Laurent (2003) sur le pentecôtisme au Burkina-Faso déplore le fait que *« les descriptions de l'auteur, bien qu'extrêmement précises, n'insistent pas suffisamment sur la violence du corps à corps fidèle-guérisseur dans ces séances de délivrance, ni sur la puissance gestuelle à laquelle sont soumis les corps « malades » dans la lutte contre les démons ».*

systèmes religieux et significativement marqués par des interprétations contradictoires en termes de libération *versus* de domination des femmes (Maskens, 2009). D'autre part, une telle approche se répercute sur la dialectique espace réel et espace utopique (religieux). Or, il est nécessaire de considérer comme continu, les espaces sociaux et spirituels de l'Eglise, de façon à interroger le rapport entre l'entreprise poursuivie par ces travailleurs de Dieu *via* les femmes. Et ce qui motive les femmes à participer massivement à ces mouvements religieux. Dans le contexte migratoire, on pourrait ainsi se demander si l'appel à la soumission des femmes ne vient pas en lieu et place des pratiques de délivrance qui s'exercent à Kinshasa ? Et si la domestication du corps des femmes, de leur sexualité voire de leur mobilité, n'est pas pour les Eglises le lieu privilégié de remise en ordre du social ? Et enfin, si en cela, le *procès* de civilisation poursuivi par les Eglises, ne s'inscrit pas dans une continuité avec l'ordre colonial qui fit du contrôle des sexualités et notamment de celui des femmes, un enjeu majeur de son entreprise civilisatrice (Lauro, 2005 ; Hunt, 2005) ?

Mais déjà, la récurrence des appels à la « soumission » des femmes se doit d'être questionnée. Car plutôt que d'y voir un marqueur de la soumission des femmes dans les Eglises, on pourrait supposer que ces tensions revêtent des négociations, à l'échelle du collectif comme de l'individu, que l'on peut, toujours dans la perspective foucaldienne d'hétérotopie, considérer comme des espaces liminaux, intermédiaires. Ou pour le dire autrement, des espaces-temps de « sortie » où l'anthropologue ne sait, d'ailleurs, significativement par toujours se situer, lorsqu'ils surgissent sur son « terrain ». C'est le cas, par exemple, lorsqu'au cours d'un mariage religieux, où sont présents des chrétiens et des gens du « monde », des frères ou sœurs de l'Eglise se servent, « en douce » de l'alcool ou adoptent des pas de danse ostentatoirement du « monde ». L'anthropologue qui entend respecter scrupuleusement les règles religieuses se trouve alors en porte à faux et transitoirement en dehors de ce qui fonde les sociabilités religieuses[388]. Ce sont aussi ces rappels pastoraux qui laissent entendre des pratiques contraires aux lois religieuses : *« bientôt l'été, je vous en prie, pas d'impudicité dans la maison de Dieu. Mamas, jeunes filles, pas de jupes courtes ! Même s'il fait chaud, pas*

[388] Ce que je partageais avec Maïté Maskens, qui termine son doctorat sur les « nouvelles Eglises pentecôtistes à Bruxelles », dans une perspective comparée d'une Eglise congolaise et d'Eglises latino-américaines. Et qui s'est confrontée à la même situation.

d'habits transparents ! Et les garçons, pas de bermudas, respectez la maison de Dieu ».

Autrement dit, on pourrait tout à fait inverser le problème, en se demandant si ces négociations ne seraient pas les marqueurs de la « non-soumission » des femmes voire de modes de « domination » dans le « monde », à savoir le reste de la société ou les milieux congolais avec lesquels il s'agit précisément de rompre. Le cas échéant, pourrait-on encore soutenir que la conversion pentecôtiste, par le simple fait qu'elle est un acte libre, un choix et une décision individuelle et parce qu'elle vise à rompre avec les « traditions », relève nécessairement de l'« accès » à la modernité ou à l'individualisation ?

Outre le fait qu'au travers des rôles et fonctions qu'elles assument (dans l'espace domestique comme dans l'espace religieux), les femmes sont aussi en position de pouvoir, des *leaderships* féminins, associés aux Eglises, sont de plus en plus repérables (Adogame, 2008). Tendance qui se confirme aussi dans les Eglises congolaises établies, avec une représentativité significative des femmes aux postes de responsabilité (cf.*infra*). Bref, si la réalité des pratiques est bien évidemment dans la nuance, il se pourrait bien que la question des femmes soit, en définitive, un révélateur des prétentions civilisatrices associées, de façon contradictoire, aux transformations socioculturelles : dans l'espace de la « communauté » et de l'Eglise certes, mais aussi de la société globale, lorsqu'elle tend à voir et à construire les femmes migrantes, africaines, comme nécessairement « vulnérables ».

En attendant, et comme je l'ai annoncé, la question des femmes ne sera pas tout à fait traitée dans le cadre de cette thèse, pour des raisons de méthode essentiellement. Car il ne m'est pas possible de restituer les processus de différenciation liés à l'âge et au lieu de résidence des femmes. Ni les parcours de migration des jeunes femmes et les transactions argent-sexe qui leur sont associées aux différentes étapes de la migration. Par ailleurs, il aurait aussi fallu inclure les ministères féminins, importants à Kinshasa, mais inexistants en Europe (en dehors de CIFMC), et significativement axés sur le combat spirituel. Enfin, c'est le rapport pasteur/sœur de l'Eglise, si souvent relayé par Radio-Trottoir sous l'angle des scandales associés au sexe, qu'il aurait fallu systématiquement investiguer.

Dans toutes les Eglises, en effet, le pasteur peut compter sur un noyau indéfectible de femmes. Cette catégorie de femmes, diaconesses ou pas, aurait mérité plus d'attention, car outre les transgressions religieuses régulièrement portées sur la place publique au sujet de la grossesse de sœurs de l'Eglise ou des conquêtes féminines attribuées à certains pasteurs (y compris sur dénonciation de leur propre épouse), les femmes sont bien les piliers de ces économies religieuses. Non seulement, elles croient plus, et plus facilement, mais elles donnent plus. Ce à quoi les pasteurs rendent hommage, non sans parallèle avec les femmes qui étaient déjà là, au temps, et auprès, de Jésus. Or, tout porte à croire que cette dyade décrit une économie particulière qui n'est pas sans influencer le système économique de l'Eglise, d'une part, et l'élaboration du discours religieux, d'autre part.

C'est par exemple dans les modes de sacralisation de l'homme de Dieu, que les sœurs de l'Eglise ont un rôle majeur car elles participent de la légitimation de l'autorité pastorale, en dehors du lieu ecclésial. La venue du pasteur à la maison, comme figure d'autorité supplantant la légitimité de l'époux est une première forme de l'investissement dans la sphère privée par les religieux. Elle se prolonge dans les espaces-temps communautaires, comme les *matangas* (deuils), généralement organisés par les femmes. Les *matangas* relèvent du semi-public et leur investissement par les pasteurs, annonce d'une certaine manière la « colonisation » de l'espace public, pour reprendre l'expression de Marshall-Fratani (1995), de certains prophètes dans les rapports aux médias et à la politique, que j'aborderai ultérieurement.

Si les femmes sont majoritaires dans les Eglises de réveil, elles prêchent rarement et il n'apparaît pas de revendications de leur part, en termes d'accès à l'autel. Quant aux pasteurs, ils s'accordent globalement, à reconnaître que la bible n'y est pas opposée, bien que des variables soient à insérer notamment en regard de l'origine ethnique du pasteur. Par contre, ils constatent que les essais sont peu concluants, que *« ce n'est pas la même chose »*, notamment en regard de l'autorité pastorale qui n'est pas aussi forte, même si elle peut déjà l'être trop au goût de certains fidèles masculins. Un pasteur m'explique ainsi que trois à quatre fois par an, il laisse une femme prêcher mais que chaque fois, il doit pendant une semaine se justifier auprès de certains fidèles. En même temps, dans une autre Eglise, où pour la première fois j'entendais prêcher une femme (pasteure et épouse du

pasteur principal), j'observais que les fidèles l'acclamaient avec autant d'enthousiasme que son époux et que certaines sœurs venaient la féliciter après le culte pour sa « puissance ». Même si la puissance de l'Esprit Saint n'exige pas de formation théologique, les rares femmes que j'ai entendues prêcher avaient toutes suivi une formation de théologie ; ce qui n'est pas le cas de tous les diacres ou autres Anciens qui prêchent de temps à autre. Or, de façon générale, les femmes sont nettement moins détentrices de titres universitaires que les hommes, ce qui peut alimenter un sentiment de moindre légitimité.

Enfin, on trouve aussi des Eglises où la position de la femme mise en avant est celle de l'égalité homme-femme sur le mode de la complémentarité. Et de même que la notion de soumission est ambiguë (Mate cité par Maskens, *ibid.*), la notion d'égalité n'est pas équivalente à celle qui prévaut dans la société autochtone, aussi polysémique et polémique soit-elle. Ne serait-ce qu'en regard du discours sur la dépravation morale de l'Occident que l'on peut entendre dans les Eglises de réveil, de la part des hommes comme des femmes. Cela concerne autant les divorces généralisés et les enfants qui sont « au milieu », que l'affichage banalisé de la nudité de la femme et d'une façon générale l'absence de « limites ». La famille, en tant qu'institution fondatrice du social, apparaît, bien évidemment, menacée par « la vie en Europe », pour les raisons évoquées plus haut, et qui ont à voir avec des libertés que l'Occident ferait miroiter et qui n'en seraient pas ou seraient de l'ordre du particulier, imposé de façon normative comme universel. Ceci étant dit, et j'aurai l'occasion d'y revenir, ce qu'il importe ici de saisir c'est que ces dynamiques et débats autour de l'acculturation ont lieu dans un cadre religieux qui, en dernière instance, exhorte à respecter un autre type d'autorité, celle du « pays d'accueil », condition *sine qua non* à toute forme d'existence, d'insertion ou d'ascension dans la société autochtone.

> *« Toute autorité vient de Dieu »*
> *« Ne faites pas ces abominations que je hais » (Jérémie, 44 : 4). Nous ce que nous vivons, Africains en général, nous sommes en Belgique pour chercher notre pain mais n'oublions pas qu'il y a un Dieu pour nous. Vous êtes dans une nation qui vous a accueillis, il faut respecter ses lois. Puis faire comprendre à nos partenaires le devoir qu'ils ont de libérer le Congo, loin de moi les visées nationalistes, j'ai conscience de la destinée de mon peuple, ce Dieu qui a sauvé, Israël, il peut le refaire, il va nous sauver »*

Je développerai plus loin la référence au Congo qui, d'une manière générale, s'exprime bien plus dans les marges de ces espaces religieux que sur l'autel. Cependant, cette évocation du territoire d'origine sur le mode de la captivité, rappelle la double référence territoriale en arrière-fond des stratégies d'insertion au niveau local, dont l'intégration est le maître- mot. Au travers du récit du peuple élu et persécuté, marchant vers la terre promise ou attendant le retour du Christ, la bible se donne à voir comme une arme spirituelle et symbolique pour ces collectifs qui expérimentent l'indésirabilité et la non-valeur de leur statut d'immigré-es « non choisis ». A partir de l'identité chrétienne et de son référentiel universaliste, les chrétiens déclarent l'existence d'une seule et unique frontière, celle qui sépare les convertis des non-convertis (le païen, mais aussi le musulman voire le catholique) annulant *ipso facto* le bien fondé de toute autre frontière, quelle soit sociale, culturelle, nationale, ethnique ou raciale ou encore sexuelle.

> ***« En Christ… il n'y a plus ni Juif ni Grec, il n'y a plus ni esclave ni libre, il n'y a plus ni homme ni femme; car tous vous êtes un en Jésus-Christ. » (Galates 3.28).***
> ***« La vérité c'est que je ne peux pas progresser à cause de la couleur de ma peau, à cause de mon pays d'origine ou parce que je suis une femme, mais la réalité des hommes est différente de celle de Dieu. Il y a des situations qui ne peuvent être résolues que par des miracles. »***

4.1.4. Offrandes et clôture du culte

Certaines prédications se terminent par un appel à la conversion ou à la délivrance, le plus souvent avec la venue d'un pasteur invité : *« c'est ton jour Bien-aimé, si tu as mal quelque part, si tu as un problème quoi que ce soit, approche, le Seigneur va te parler »* ou alors ceux qui ont *« abandonné le Seigneur »* et ont besoin de *« revenir en Christ »*. Parfois le prédicateur demande à ceux qui souffrent ou qui ont été touchés par le message, interpellés par la prédication, de lever la main. Ensuite, ils seront appelés à s'avancer. Le groupe de musique reprend alors un chant et certains fidèles viennent devant l'assemblée. Tous les Pasteurs présents, parfois les diacres s'avancent et imposent leurs mains sur la tête des fidèles, prient pour eux et exhortent « Au nom de Jésus! » pendant que les voix de l'Assemblée s'élèvent, louent, murmurent, psalmodient, chantant, crient ou implorent. Après ces prières, le modérateur reprend la parole et introduit les « offrandes » pendant que la musique reprend.

Le plus souvent, les corbeilles (plus ou moins profondes selon les Eglises) sont déposées devant l'autel et les fidèles se déplacent pour aller remettre leur dons, en marchant ou en dansant, en chantant et en manifestant de la joie. Parfois la corbeille circule dans l'assemblée, les fidèles n'ont alors pas besoin de se déplacer, ce qui rend le don beaucoup moins visible. De même que l'usage des enveloppes qui peuvent être distribuées par l'Eglise au moment des offrandes. Lorsqu'un pasteur est invité, il y a une deuxième offrande, qui lui reviendra exclusivement. Enfin, il y a aussi les « offrandes spéciales », plus exceptionnelles, elles concernent des projets de l'Eglise ou des évènements à venir: une fête, un achat, un mariage, un décès. L'offrande fait partie intégrante de l'engagement chrétien puisque les Eglises sont, dans leur grande majorité, financièrement indépendantes. Selon les Eglises, les offrandes ainsi que les dîmes (1/10 du salaire remis en dehors de la prédication, une fois par mois) font l'objet d'une politique plus ou moins transparente.

Dans certaines Eglises, le trésorier s'assoit à une table dans le temple, après le culte, et de façon visible fait le compte des offrandes dont il informe le dimanche suivant du total rassemblé. Dans d'autres Eglises, la somme est inscrite sur un tableau à côté des autres rentrées d'argent. Par contre, dans un certain nombre d'Eglises, si la corbeille n'est jamais retirée par le pasteur, sa somme et son usage ne sont pas rendus publics sauf pour rappeler aux fidèles leur insuffisance. Dans les Eglises où l'argent est au centre des prédications, le principe selon lequel *« Dieu rend au centuple »* est réitéré tous les dimanches. L'argent donné à l'Eglise cristallise alors toute la question de l'engagement chrétien et des changements que le converti peut expérimenter dans sa vie.

> ***« Tu es condamné si tu laisses parler l'offrande. Peut être que l'offrande va apporter l'ouverture dans toute ta vie. »***
> ***« Je vais prouver à Dieu qui je suis en le bénissant. »***
> ***« Dieu donne, Dieu reprend, tout ce que nous avons vient de Dieu, celui qui a perdu sa vie pour moi la gagnera au centuple, je vous motive à servir le Seigneur»***
> ***« Bien-Aimé donne avec joie, sans regretter, sinon ne donne pas. »***
> ***« Une Eglise à court d'argent, c'est la honte pour l'Evangile. »***
> ***« Si Dieu accepte ce que tu lui présentes, ta vie change, tu es à tout moment dans sa présence. »***
> ***« Ce sont les craintifs qui n'arrivent pas à avancer dans le combat, si vous ne soutenez pas l'Eglise, vous êtes médiocres »***

> ***« La Sœur Justine que vous voyez là qui vient d'être nommée vice-consul à x. (elle vient de témoigner), ça fait 7 ans qu'elle est à l'Eglise et elle a toujours payé sa dîme. »***

Cependant cette rhétorique, ne suffit pas toujours à convaincre les fidèles, si l'on en croit le deuxième discours qui se développe au moment des offrandes, lorsqu'elles sont « médiocres ». Il arrive, dans les petites Eglises composées essentiellement de Congolais et d'Africains, que le ton du pasteur ou du modérateur se durcisse, et se fasse menaçant. Le temps des offrandes s'allonge alors, pour ne pas dire s'éternise, jusqu'à ce que la somme voulue soit rassemblée. Dans ses remontrances à l'assemblée, le Pasteur n'hésite pas à interpeller ses brebis sur leur obligation de s'acquitter de la dîme, en rappelant qu'il est à leur disposition et qu'il peut *« abandonner le pastorat et aller travailler »* ou lorsque la somme devant payer les charges n'est pas rassemblée : *« vous ne voulez pas que votre Pasteur aille en prison ? »*. Une sœur ou un frère se lèvera et donnera 10 euros, une autre 5 euros, un frère 15 euros, une sœur 20 euros etc. Constatant l'insuffisance des offrandes depuis quelques dimanches, le trésorier d'une Eglise pentecôtiste rappela à l'assemblée qu'aux temps apostoliques : *« Jésus était là et il regardait qui donnait l'argent »*. Le soupçon du ventre[389] n'est pas non plus étranger à ces réticences et les Pasteurs le savent. Une Sœur m'a ainsi expliqué que *« tout cet argent »* qu'elle donne à l'Eglise, si elle l'envoyait à sa famille :

> « Ça ferait beaucoup. Et puis peut-être un jour, le Pasteur, ou les enfants du Pasteur ou sa femme diront que c'est son terrain, sa maison. C'est ça les Africains. Moi, je travaille, le Pasteur lui, il attend tout de l'Eglise (…) Mais je donne, c'est pour mon Dieu, c'est pour être sauvée. Je n'aurai rien à me reprocher ».

Le soupçon de voir l'argent détourné au profit d'une entreprise familiale est aussi entretenu par les scandales qui traversent les Eglises et les débats qui animent les milieux congolais en dehors des Eglises, comme lors des *matanga* (deuils). Les *matanga* rassemblent pour plusieurs heures, pour une nuit, un week-end, plusieurs jours ou soirs de suite des personnes de confessions différentes. On parle du défunt, de la famille, de l'organisation des obsèques souvent au pays et de la

[389] Expression qui renvoie à la « politique du ventre », terme répandu au Congo depuis des décennies pour qualifier des trajectoires opportunes, exclusivement guidées par l'intérêt individuel ou la satisfaction matérielle d'une minorité. Ce que Jean François Bayart (2006) a repris et conceptualisé dans une analyse plus globale de l'Etat et du politique en Afrique.

« communauté ». Si ces temporalités du civil peuvent être le lieu de conflictualités lorsqu'elles deviennent un lieu d'évangélisation et de prière, elles sont aussi pour certains, des lieux où l'on entend un *« discours diabolique, où on vous dit de ne pas payer vos dîmes »*.

Dans certaines Eglises qui semblent plus minoritaires mais aussi plus établies, la question de l'argent n'est pas abordée durant les prédications, ni même au moment des offrandes, elle semble déjà « réglée ». Lorsqu'elle est traitée, c'est de façon annexe, souvent à la fin du culte, et on le verra sous forme d'engagement collectif, eu égard à l'organisation des Eglises en association[390]. En tout état de cause, l'argent relève de l'engagement chrétien qu'un pasteur, charismatique, définit selon les principes calvinistes, comme devant servir au clergé (un ministère à temps plein dont il s'agit de décider du barème du salaire déclaré), au bâtiment (achat, entretien, facture), aux pauvres (situation de détresse) et à la mission (l'Eglise doit se multiplier, l'implantation de paroisses). Dans les faits, le salaire du pasteur et l'achat d'un bâtiment pour l'Eglise sont les enjeux premiers. A la fin d'un culte dans une Eglise pentecôtiste en cours de reconnaissance par les ADD, le trésorier annonce que le pasteur sera déclaré le mois prochain (le processus était en cours depuis un moment) et que cela aura un coût, puisqu'il faudra payer les charges. Il précise : *« le Pasteur est au noir, moi je ne veux pas aller en prison »*.

Les pasteurs ayant aujourd'hui un salaire déclaré et m'ayant précisé le montant, touchent entre 1.500 et 2.300 euros net par mois. Pour certains des primes peuvent s'ajouter ou des offrandes de la part des fidèles de l'Eglise, également un défraiement pour leurs déplacements.

Après l'offrande, le Pasteur ou le modérateur effectue les « annonces de la semaine », il rappelle les différents activités : l'intercession, l'étude biblique et lorsque l'Eglise est développée, les répétitions des groupes de musique, les activités spéciales, les réunions (des mamans, des hommes, des anciens) ou séminaires, voire les rencontres avec d'autres Eglises. Il peut aussi inviter à se manifester auprès de sœurs ou frères éprouvés par un décès ou une maladie. Puis une personne est désignée dans l'assemblée pour effectuer la prière de clôture du culte et de retour, avant que les fidèles ne se saluent.

[390] A but cultuel et régi par la loi 1905, en France et en ASBL (associations sans buts lucratifs) définies par la loi du 27 juin 1921 en Belgique.

« Seigneur nous te rendons grâce, éternel notre Dieu, notre Père, merci pour ta présence au milieu de nous, tu nous a bénis Seigneur, et nous sommes bénis (Amen), tu nous as affranchis Seigneur par ta parole. Seigneur nous te prions de bénir ton serviteur qui nous a compté ta parole, Seigneur, merci. Que ton nom soit béni à jamais. Merci Seigneur pour l'adoration, pour les louanges. Merci Seigneur pour les cantiques, tu nous as bénis ce matin. Nous sommes à la fin Seigneur de notre culte, nous te prions Seigneur de nous conduire tout à chacun, jusqu'à nos demeures. Père éternel, nous te prions que cette après- midi, soit une après-midi bénie au nom de Jésus (Amen). Bénis la journée de demain Seigneur au travail, toute la semaine, nous nous abandonnons entre tes mains et nous te prions au nom de Jésus, Amen ! ».

5. Vision pour l'Eglise et carrières pastorales

« Quand Moïse a reçu la vision de Dieu, combien d'égyptiens sont morts ? Il faut savoir d'où vient la vision, si elle vient de Dieu, il faut pas se décourager, cette vision n'échouera pas, elle sera comme un fardeau ».

Le nombre de pasteurs est au moins le double de celui des Eglises. De ce fait, restituer la figure pastorale impose de faire des choix qui limitent inévitablement la vision d'ensemble et donc nuancée de ce paysage pluriel et fragmenté. En introduction de mon terrain, j'ai longuement restitué un fragment d'itinéraire pastoral offrant une lisibilité de la façon dont l'Eglise, malgré sa précarité, constitue la pierre angulaire de la stratégie entreprenariale et de la carrière du « pasteur et homme d'affaires ». Dans la partie qui va suivre, je vais au contraire me focaliser sur les processus d'établissement des Eglises, à partir de deux trajectoires différenciées. Ce qui nous permettra, par la suite, de mettre en perspective les stratégies d'implantation de ces Eglises et les rapports que tissent ces nouveaux chrétiens avec les protestantismes indigènes et la société autochtone.

5.1. L'Eglise l' « Arche de la gloire de l'Eternel »: l'appel d'un ancien cadre commercial

Originaire du Katanga, où le pentecôtisme est implanté de longue date, le pasteur Jacques Ilunga Ngoy est un ancien cadre commercial. Il termine ses études universitaires à 23 ans (1977) et est embauché comme chef de service (il a sous sa

direction 10.000 personnes) avant d'être promu à 29 ans directeur financier dans une filiale de la Gécamines. Si sa formation transparaît d'emblée dans sa façon de s'exprimer et de penser l'entreprise missionnaire, son apparence est par contre modeste et son habillement sobre. Et pourtant :

> « J'étais un battant, je voulais réussir par tous les moyens, même le parcours scolaire c'était sans faute. Je n'avais pas de souci matériel, mais au milieu de tout ça, y'avait toujours des questions. »

Son épouse qui a reçu une éducation protestante, et dont le grand père était pasteur, se convertit dans les Eglises de réveil mais lui, se « questionne ». Il commence à entendre un appel, mais ne le prend considération qu'après quelques années.

> « C'est quelque chose qu'on ne peut pas sociologiquement expliquer, parce que j'***ente***ndais une voix qui m'appelait tous les soirs, par mon nom et quelqu'un qui frappait à la porte. J'ouvrais, je le voyais jamais et ça a duré un temps quand même (…) comme on dit quand la volonté de Dieu se réveille, la volonté de l'homme se rebelle. »

Un jour il accompagne son épouse à une « réunion charismatique » :

> « Quand je suis arrivé là, quelqu'un m'a regardé. Il avait raconté toute ma vie, avec toutes les difficultés que j'avais, que cela venait du Seigneur, y compris les souffrances physiques et tout, c'était extraordinaire. C'est arrivé d'autres fois, un autre jour, quelqu'un d'autre que je ne connaissais pas. Tellement de recoupements et puis les deux disaient 'je suis l'Eternel ton Dieu, je viens te parler, je t'appelle'. J'entendais déjà quelqu'un qui frappait à la porte, qui m'appelait, je me disais tiens quelle coïncidence, ça faisait beaucoup (...) Ce que je ne pouvais pas accepter c'était de le recevoir. Je pensais que le fait d'être né dans une religion qui se disait chrétienne, ça suffisait. Parfois on appréhende mal certaines choses. Et je me suis dit que cela ne coûtait rien d'essayer. Et quand j'ai essayé, alors là, c'était une passion. »

Il s'engage alors à servir Christ et à évangéliser, tout en conservant ses engagements professionnels. Le pasteur le remarque et lui demande de temps en temps de prêcher dans l'Eglise qui accueille 2.500 membres. Il s'agit d'une Eglise pentecôtiste, affiliée à l'ECC. Puis il s'investit dans une extension de l'Eglise, plus proche de chez lui, qui compte 9.000 membres. A partir de cette période (1991-92), il entend le Seigneur lui dire : *« je veux que tu crées un Eglise, pour moi. Dieu m'a dit je te veux à 100%.»*. Entre la période où il se convertit (1985)

et celle où il cesse son activité professionnelle pour se consacrer à sa propre Eglise (1999), 14 années se sont écoulées. Entre temps, il prêche et fréquente différents milieux du Réveil, notamment le Full Gospel. Et tous les ans, il part se former durant deux semaines, un mois aux Etats-Unis. Il ouvre une dizaine d'Eglises au Katanga et trois en Afrique du sud. La voix continue de l'appeler et se fait plus précise :

> « Je te veux à Bruxelles de manière permanente et là tu attendras les nouveaux ordres. Et là, je les attends encore (rires), ça fait 8 ans.» (Interview en 2007)

5.1.1. « Dieu m'a dit je veux que tu m'installes l'œuvre ici »

Le rejet de l'appel prophétique est caractéristique et sa progressive acceptation, ici, concomitante de la dégradation sociale du pays. L'ordre d'ouvrir une Eglise intervient dans la période très critique : celle de la réouverture du pays au multipartisme à laquelle avait été contraint le pouvoir face au constat d'échec de sa politique (pauvreté, salaires impayés, pillages militaires etc.). La Gécamines est aussi touchée par cette crise aigue lorsque le Pasteur part pour Bruxelles en 1999, avec un visa touristique de trois mois. Cependant, deux ans auparavant, il avait créé une cellule prière à Bruxelles depuis le Katanga où il travaillait.

> « Je leur envoyais les enseignements chaque matin par net ou par fax, pour moi l'œuvre allait se développer de cette façon, jusqu'à ce que le Seigneur intervienne. En soi je venais ici pour les vacances mais sur la route de l'aéroport, j'entendais une voix qui me disait, tu ne reviendras pas de si tôt. »

Dès qu'il arrive, il met en place des enseignements quotidiens avec les membres de la cellule qui ont lieu de 19 h à 2 h du matin pendant trois mois avant de recevoir l'ordre d'aller plus loin, et d'implanter une Eglise à Bruxelles.

> « Le Seigneur m'a dit, je veux plus, il faut que tu m'installes l'œuvre ici (…). De 1999 à 2003 le Seigneur m'avait interdit de sortir de la cellule et dit de ne travailler que dans la cellule. De prier avec les gens, de les former, de ne pas aller enseigner au dehors. Donc on est resté enfermé pendant 4 ans avec une trentaine de personnes. C'est par là qu'il m'avait demandé d'ouvrir. Donc la base avait été formée et puis après on a ouvert la communauté à d'autres personnes, sauf hommes d'Eglise. »

La formation théologique dispensée à l'équipe de départ, une trentaine de personnes, en dehors de toute activité missionnaire extérieure et de toute concurrence prophétique rend intelligible la formation antérieure du pasteur.

> « Avant d'être nommé directeur financier dans une filiale de la Gécamine, j'étais directeur du contrôle de gestion du groupe sud de la Gécamine : la partie de Lubumbashi (11.000 agents) : ça donne certaines facilités à pouvoir gérer. Mille personnes à l'Eglise, c'est rien du tout à côté. »

Effectivement, l'évolution de l'Eglise la distingue dans ce champ religieux, puisque 10 ans après l'arrivée du pasteur en Europe, l'Eglise compte environ 800 membres, et bien qu'elle soit majoritairement africaine, elle abrite 26 nationalités. En outre, elle vient de déménager en accédant à la propriété d'un vaste bâtiment. Il s'agit d'une ancienne usine reconvertie en temple, construit sur trois étages avec un lieu de culte, des bureaux et des salles susceptibles d'héberger les différents groupes et activités de l'Eglise : groupes des hommes, des femmes, de la jeunesse et les chorales également l'affermissement et l'intercession. L'espace permet aussi à l'Eglise de projeter de nouvelles actions : mise en place d'un institut biblique en anglais, français et néerlandais, d'une école des devoirs, d'une crèche parentale, de cours de cuisine, de coiffure (masculine et féminine) et de danse, ainsi qu'un encadrement des sans abris. Les jeunes, répartis en cinq groupes d'âge, assurent l'animation musicale et intègrent aux rencontres et activités culturelles, l'activité d'évangélisation avec comme principe majeur d'être « fort » :

> « Parce que la vie est dure : les amis te déçoivent, les parents divorcent, les études ne marchent pas comme tu le souhaiterais, toutes ces situations sont semblables à des montagnes qu'il te faut franchir et cette force se trouve en Jésus alors n'abandonne jamais ! ».

Le groupe des hommes vise à *« aider l'homme à récupérer sa position originelle perdue dans le jardin d'Eden »* et à *« être propre dans les bonnes œuvres »*, c'est-à-dire être responsable au foyer, dans l'Eglise et dans la société. Les trois principes des hommes *« autorité, pouvoir, puissance »* sont affirmés avec force en début de chaque réunion. Les activités du groupe portent sur des enseignements,

des retraites, des prières, des visites à domicile et l'organisation d'*agape*[391]. Le groupe des femmes vise à *« encadrer les femmes spirituellement »* et à *« les aider à assumer leur tâches d'épouse, de mère de famille, de travailleuse et d'actrice dans la société »*. Des encadrements spécifiques sont prévus selon l'âge et la situation des femmes et du couple: les jeunes : de 16 à 30 ans, les fiancés (préparation au mariage), les femmes seules mais aspirant au mariage, les femmes âgées de plus de 45 ans ou veuves, les couples de moins de 10 ans, ceux ayant entre 10 et 20 ans et ceux au-delà. Les activités concernent la prière, l'intercession, les rencontres, les veillées, les repas, les conférences avec *« sujets spécifiques aux dames »*, les visites (*« nouvelles venues, malades, circonstances de joie ou de malheur »*), les excursions ou encore des activités de couture, pédicure, coiffure, maquillage, cuisines etc. Enfin, l'équipe dirigeante est constituée de deux autres pasteurs (un d'origine congolaise et un d'origine rwandaise) et de trois anciens (d'origine congolaise). Ils ont tous des diplômes d'études supérieures (chimie, sciences et lettres, informatique, science et gestion de l'entreprise).

L'accès à la propriété, par l'acquisition de grands bâtiments, a été permis par un apport de l'Eglise et par un crédit bancaire. Dans les deux cas, il a fallu la compétence du Pasteur pour convaincre les fidèles et les banquiers de faire confiance et de s'engager. Au niveau de l'Eglise, un grand tableau à droite de l'autel surplombait l'ancienne salle de culte (avant le déménagement). On pouvait y lire différentes informations, en particulier la somme des offrandes : du dimanche passé, des dîmes et du projet d'achat du bâtiment.

Le pasteur a commencé à percevoir une rémunération en 2005. Entre 1999 et 2005, il s'était autofinancé, vivant en partie de ses économies et ne cachant pas que sa famille (son épouse et ses 7 enfants) sont passés par des *« moments particulièrement difficiles »*.

> « C'est le temps des semailles. Et puis les choses reviennent dans l'ordre, ça vient de soi (…) Non, je n'ai jamais pensé arrêté, c'est comme dans le monde, l'amour se nourrit de la passion. Quand on voit la création, on voit que Dieu existe. Si Dieu n'existe pas, on s'en va, on claque la porte. »

[391] Repas que les premiers chrétiens faisaient en commun dans les Eglises. Terme que j'ai entendu dans les Eglises associé à la dénomination pentecôtiste.

Il touche son premier salaire en 2005, soit 2.100 net et déclaré. Au niveau, juridique, l'Eglise est affiliée au Synode fédéral des Eglises évangéliques de Belgique. Si les fondements de l'Eglise ont reposé sur la formation d'une équipe congolaise, sans contact avec d'autres enseignements théologiques ou prophétiques, dans son développement l'Eglise entend bien s'ouvrir à « tout le monde ». Pour cette raison, dès le départ la langue utilisée durant le culte est le français.

> « Dans une Eglise où on est plus de 26 nationalités si je prie et chante dans ma langue maternelle, qui va se réjouir avec moi ? Mais cela ne nous pas gênés que la chorale juive (chorale messianique) vienne ici chanter, elle est déjà venue plusieurs fois, une chorale de Madagascar également. C'est le mélange qui fait la richesse. Ici on chante en anglais, en espagnol, en français, en swahili etc. pourvu que les gens soient bénis. »

Le développement de l'Eglise doit refléter le « corps du Christ » dans sa diversité, au niveau local, d'une part et au niveau international, d'autre part. La transnationalité qui traduit l'universalité du message chrétien est alors éprouvée par le pasteur au gré de ses circulations et de sa carrière d'itinérant, et par les fidèles, dans l'accueil des prédicateurs itinérants et dans la composition de l'assemblée. La diversité des origines au sein de la microsociété ecclésiale se donnant à voir comme utopie organisatrice de la topique religieuse.

> « Même les Eglises où on ne trouverait que des Belges ce serait une catastrophe, ce serait quasiment ethnique, faut penser corps du Christ plutôt que mesquin. Se replier comme communauté, on finit par mourir, presque par consanguinité, pour le renouvellement de l'Eglise il faut s'ouvrir. L'ouverture à l'autre peut faire que la différence n'est pas un danger, il faut le faire comprendre : c'est pour ça qu'il faut toute une stratégie. »

5.1.2. Mission en retour ?

> « Je suis allé partout: chez les pentecôtistes, les adventistes, les baptistes… Dieu dit 'ces voix ne sont pas nos voix', cela veut dire que ça fait partie de la formation (…) parce que nous pensons que Christ revient bientôt, et je pense qu'il y a toute une stratégie à mettre en place (pour) obéir au Seigneur 'faire de toutes les nations, les disciples du Christ' (…), entre autres choses. »

En 2003, le Pasteur est à nouveau « autorisé », par Dieu, à prêcher en dehors de son Eglise, mais un interdit demeure, concernant l'autochtonie. Ce n'est que récemment qu'il a commencé à prêcher dans des Eglises belges « blanches » à Bruxelles, en Wallonie ou en Flandres. Jusque là, il travaillait au niveau de l'Europe, principalement dans des Eglises françaises et espagnoles, « blanches ». Sa stratégie consiste à réunir un certain nombre d'Eglises, souvent les responsables d'Eglises, autour d'un enseignement, étalé sur une ou deux semaines voire un mois, que ces derniers répercuteront ensuite au niveau de leurs propres Eglises. Les réseaux qu'il développe font *« partie des connexions divines »* qui sont également localisées en dehors de l'Europe. En Afrique : au Rwanda (Kigali), il a tenu une campagne pendant trois semaines auprès de 17 Eglises où le matin, il prêchait auprès des responsables et les après midis auprès des fidèles. Au moment où je l'interviewe, il a programmé de se rendre au Congo pour un enseignement devant réunir plus de 1.000 pasteurs. Il intervient aussi en Amérique latine, notamment au Brésil où il a récemment réuni 10 Eglises pendant un mois. Et il prêche régulièrement aux Etats-Unis, dans des Eglises d'obédience pentecôtiste et évangélique.

Depuis 2005, il a entamé une thèse, *international graduate school*, sur les « stratégies de pénétration de l'Evangile en Europe». Au moment où je le rencontre, il m'explique avoir pris du retard sur ce projet ne pouvant trop longtemps laisser l'Eglise. D'une manière générale, l'absence prolongée du leader se traduit par un désinvestissement des fidèles voire un « putsch prophétique ». Cela dit, les données empiriques relatives aux modalités de pénétration de l'Evangile ne lui manquent pas et l'inscription de cette recherche théologique dans une université américaine donne à voir un détour qui participe de la reconfiguration des rapports missionnaires au niveau local. Le problème principal étant *«que le même Evangile présenté par un Blanc il peut être accepté, mais par un Noir, ça pose problème : donc ceci pose des problèmes de stratégies » :*

> « C'est une culture qui rejette d'abord tout ce qui n'est pas à lui. Je te donne un cas quand tu reçois un Américain si tu veux le rendre malheureux donne lui à manger ce qu'il a chez lui, parce que dans la tête de l'américain il veut découvrir, il est curieux. Mais l'Européen non. D'abord il rejette : donc c'est la méfiance. Je vois des cas, certains Européens, tu lui donnes le spaghetti, il tombe dessus, mais la même farine, on en fait une pâte (fufu), tu lui donnes, il est méfiant. C'est la

> même farine, la même usine, les mêmes ouvriers, mais il devient méfiant. »

Si la formation des responsables est une stratégie pour toucher de façon démultipliée les âmes, notamment européennes, elle ne résout pas pour autant la question de l'élaboration d'un discours adapté à la culture ou la mentalité autochtone.

> « La semaine passée j'étais dans une Eglise en Flandres, le seul Noir, je leur ai dit 'je vais vous choquer, je vais vous parler du Coran. La Sourate 110[392] : 's'il y a des choses de la vie que vous ne comprenez pas référez- vous au livre le plus ancien'. Quel est le livre le plus ancien ? C'est la Bible'. C'est bien d'être cartésien, moi aussi j'ai lu Descartes, mais Descartes dit, ne pas croire en Dieu c'est une carence intellectuelle : vous voulez être cartésien ? Ok, à moins que vous ne vouliez souffrir de carences intellectuelles, on vous recommande de croire en lui. Soyons-le alors, à fond, jusqu'au bout. Cela peut paraître choquant, mais bon, voilà, ça, petit, à petit, on trouve quand même des oreilles attentives. »

La doctrine n'est pas revendiquée comme pentecôtiste. Le pasteur Ilunga, lui, considère cette appellation comme un *« regard extérieur et un cliché »* au sens où est pentecôtiste *« toute personne qui décide de vivre dans la présence de Dieu. Or, pour beaucoup de gens c'est celui qui parle en langues et croit aux miracles, or c'est peu de choses, ça. ».* Avis globalement partagé par la population des pasteurs congolais. Ce n'est donc pas, ici, l'expression de dons charismatiques ni *a fortiori* la dénomination qui importe, mais la « connexion » avec l'Esprit Saint dans une optique de « promotion » du Royaume de Dieu parmi les hommes et de puissance de libération (Matthieu, 28 :18-20). Sur le site de l'Eglise, la cellule d'intercession précise soumettre à la prière des « sujets connus » (maladie, problème financier, mariage, vision de l'Eglise) et des « sujets révélés », reçus par « des paroles de connaissance », des visions, songes ou des messages prophétiques[393]. La relativisation de l'étiquette pentecôtiste a à voir avec la visée universelle de l'évangélisation. Néanmoins, la puissance libératrice de l'Esprit

[392] Si effectivement la Bible est un Livre plus ancien que le Coran, la Sourate 110 cependant n'aborde pas cet aspect et je n'ai pas eu les moyens de vérifier si, et dans quel passage, cette « recommandation » était mentionnée par le Coran.

[393] Parmi les exemples donnés sur le site de l'Eglise, on peut lire : la révélation d'un processus de bénédiction dans la vie des gens comme des nominations, des problèmes cachés, des dangers à venir (crash d'un avion), une personne malade en Afrique ou en Asie pour laquelle il faut prier ou une personnalité politique bien déterminée en donnant son nom.

Saint apparaît tributaire d'options doctrinales, et ce faisant d'une lecture culturelle de la Bible :

> « J'arrive en Espagne, on enseigne 'quand un démon ne peut pas être dans un chrétien'. Depuis plus d'une trentaine d'années qu'on enseigne ça. Tu ne peux pas leur dire non, ils ne pourront pas accepter, d'accord ? Est-ce que tu peux prier pour moi ? Pas de soucis : 'Seigneur touche les !' Ils se déclarent, ok ? On les chasse. Bon, les gens sont venus avec leurs cultures mais ils sont confrontés à cette réalité là, pour la première fois. 'Mais qu'est-ce qui nous arrive ?'Je dis : 'mettez un nom vous mêmes là-dessus. Moi je peux rien vous dire.' 'Mais c'est quoi ça ?' Moi je dis : 'écoutez, on a prié. Mettez vous mêmes un nom là-dessus', 'mais on ne peut pas mettre un nom là, ça fait trente ans qu'on a enseigné que ça ne peut pas être possible'. 'Mais vous avez vu que c'est possible, je vous laisse devant cette réalité, faites le choix, c'est tout'. Ok ? Alors on spécule, il est démonisé etc., mais la réalité c'est qu'on les a chassés. On s'est trompé, on s'est trompé. Dans la Bible on parle de l'apôtre Pierre, il avait une doctrine nickel, un Juif ne peut pas manger avec les Païens et tout ce qui s'en suit, et puis il reçoit une vision, Dieu a déclaré que tu ne peux pas déclarer impur donc il avait une erreur doctrinale, ok ? On peut faire une erreur, mais on a le Seigneur pour nous corriger, ok ? Vous avez la réalité, maintenant si vous trouvez qu'il y a un problème dans la doctrine corrigez et avancez. A moins que vous ne vouliez maintenir les gens dans l'esclavage, à ce moment là vous faites le jeu du malin. »

L'expulsion des démons orchestrée par le pasteur et interprétée par la théologie autochtone (européenne) comme une possession, traduit une situation d'évangélisation inédite qu'il aurait bien évidemment été intéressant de pouvoir observer. A défaut, cette situation nous renseigne sur la façon dont la « mission en retour » est appréhendée. Car si l'on suit ce pasteur, la connexion avec l'Esprit Saint révèle une « erreur doctrinale » dont la manifestation des esprits maléfiques, qui habitaient ces chrétiens autochtones « mal évangélisés », est la démonstration. C'est en même temps la démonstration de la puissance spirituelle du prédicateur qui se donne à voir au sein d'un milieu chrétien dont l'appartenance culturelle favoriserait *a priori* le rejet du message, compte tenu de la couleur du missionnaire Ce pouvoir charismatique apparaît favorisé par la lecture africaine de la Bible et plus exactement par une connaissance donnée par la proximité de la culture africaine avec celle du peuple de d'Israël décrit dans la bible:

> « Lorsqu'on parle de culture africaine, dans l'ensemble elle est très proche de la culture judaïque, et l'histoire d'Israël est intimement liée à celle de l'Afrique, ce que l'on apprend ici en Europe. C'est déjà inclus

> dans les mœurs africaines (exemple de la circoncision), c'est à cause de cette proximité. Quand on parle de Saint Augustin, lui il est nord africain, faut pas se faire d'illusion, son apport a été considérable. Même Jésus quand il a été tué, qu'est ce qu'il a dit : prends le petit enfant et va avec lui en Egypte. Il y a une grande partie de l'histoire spirituelle de l'Afrique qui est méconnue. Elle a été invisibilisée et effacée par les catholiques, mais nous mêmes en tant qu'Africains, on connaît notre histoire biblique. »

On voit ici se redessiner la question des coutumes africaines, mais avec lesquelles il ne s'agit pas uniquement de rompre, ni d'activer par le biais des pratiques fétichistes sur le mode de la diabolisation, dans la guerre spirituelle. Et inversement, le paganisme n'apparaît pas comme une spécificité africaine et la culture européenne serait elle aussi un possible vecteur des forces démoniaques. Ce que je serai amenée à développer ultérieurement. En attendant, le lien entre la lecture africaine de la bible et l'expression charismatique du christianisme donne à voir un recours au particulier (l'origine et la culture africaine) comme accès à l'universel (la possibilité d'évangéliser les Blancs malgré leur culture) que médiatise l'Esprit Saint (l'expression charismatique mais aussi le brouillage que l'Esprit favorise à travers le combat spirituel).

D'autre part, le réseau d'Eglises « blanches » au sein desquelles le pasteur prêche, peut être considéré comme un marqueur d'efficacité de cette stratégie missionnaire. Il a à voir avec des modalités d'insertion au sein du protestantisme autochtone, en miroir avec l'insertion des autochtones dans sa propre Eglise. Car dans un cas comme dans l'autre, les valeurs africaines ressortent comme des ressources dans l'évangélisation. Dans l'Eglise, on trouve ainsi plusieurs « Blancs » comme membres actifs, autochtones ou étrangers (européens). Quelques jeunes, impliqués dans la chorale ou parmi les compagnes ou compagnons de fidèles d'origine africaine. C'est aussi ce monsieur originaire du nord de la France qui fit connaissance avec des fidèles alors qu'il était en foyer. Il a ensuite déménagé pour la Belgique afin de se rapprocher de l'Eglise qui a littéralement changé sa vie : en lui donnant des *« valeurs »* qui ont fait de lui un *« autre homme »*. Dans un récit typique de la nouvelle naissance, il m'a ainsi expliqué comment, grâce à l'Eglise, il avait abandonné *« toute la délinquance »* dans laquelle il était auparavant. Quand je l'ai rencontré, cela faisait 8 ans qu'il était investi dans l'Eglise et dans la vie en Christ.

5.2. L'Eglise « la nouvelle alliance » : assurer les arrières de la croisade

Le pasteur Emmanuel Kamondji a implanté la première Eglise d'origine congolaise à Lille (Villeneuve d'Ascq) en 1987. Suite à la seconde croisade de Mama Ntumba qu'il avait accompagnée, en tant que chargé de la communication. A cette époque, il était étudiant à Kinshasa et terminait ses études à l'ISTI (l'Institut des sciences et techniques de la communication), qu'il avait entrepris la même année que sa conversion en 1980. Il traversait alors des crises d'angoisse aigues et malgré sa fréquentation régulière de l'Eglise catholique, il éprouvait le besoin *« d'autre chose »*. Il avait fréquenté plusieurs groupes et Eglises qu'il appellerait aujourd'hui *« sectes »* en regard des pratiques fétichistes qui y étaient exercées, comme le fait de remettre au Pasteur une bouteille qu'il gardera une semaine chez lui pour la « bénir » avant de la remettre au fidèle qui s'en servira en certains moments précis. Bref, un jour, il découvre Mama Ntumba :

> « J'étais en pleine crise d'angoisse. Elle a prié pour moi. J'ai commencé non pas à me sentir bien, mais plutôt à préciser la façon dont ils priaient et chantaient. Les problèmes étaient toujours là, j'étais tout le temps angoissé (…) Et puis j'ai progressé, je crois 8 mois après, je me suis fait baptiser, j'avais 23-24 ans, si c'est pas moins. Je suis resté dans cette Eglise là, je n'ai plus changé d'Eglise. J'ai commencé à servir par simple désir de servir, c'est-à-dire être prêt à faire tout ce qu'on me demande de faire : soit accueillir les gens, soit mettre les chaises en place ou lors des veillées, arriver avant l'heure, commencer à prier, l'autre chose que j'ai commencée à faire, c'était lire la Bible, en lingala. Tout est parti de là, jusqu'à ce que, 4 ans après, j'aie eu un appel, cette fois pour entrer dans le ministère. Mais je ne suis pas allé tout de suite et puis j'ai fait partie de différents comités. Mes études m'aidaient aussi à ce que je fasse autre chose dans l'Eglise, dans le cadre de la communication, de l'évangélisation, des contacts avec la presse pour l'Eglise et puis j'ai eu l'impression de me…, on a reconnu mon ministère de Pasteur, mais associé, à Kinshasa. (…) Et puis je me suis retrouvé dans ce voyage missionnaire en Belgique et puis en France, je ne prêchais pas, je m'occupais de tout ce qui était communication et des prières. »

La croisade va durer 40 jours. Elle commence par la Belgique. la « Nouvelle Jérusalem » voit son nombre croître de façon très importante, tandis que de nouvelles Eglises, s'ouvrent. Puis, Mama Ntumba se rend en France, notamment dans l'Eglise « Aifa Parole vivante » où elle était déjà passée chez le pasteur Kayeye, et ensuite elle se rend à Lille. Les Congolais qui étaient sur place, *« étudiants, demandeurs d'asile et travailleurs »* n'avaient pas d'Eglise à eux,

mais ils s'étaient cotisés pour accueillir la croisade pendant un week-end, à Villeneuve d'Ascq.

> « Les gens sont venus, y'en a qui se sont convertis, plus d'autres qui allaient déjà dans des Eglises blanches, mais ils ne trouvaient pas vraiment ce qu'ils cherchaient, comme chez eux. Et du coup, ils se sont dit, maintenant que nous nous sommes convertis, qu'est-ce qu'on fait ? Vous nous amenez où ? Nous avons vite été interpellés. Comme y'avait pas d'Eglises africaines ou congolaises ici, sauf quelques groupes de prière, mais rattachés à des Eglises, on a commencé l'Eglise, ici, en avril 1987. C'était d'abord Zaïrois, ensuite, les Antillais ont commencé à venir aussi et puis d'autres pays africains, et puis des Blancs aussi. Les jeunes y'en avaient qui venaient, qui repartaient, et 20 ans après, je suis toujours là. J'ai commencé l'Eglise, moi je reconnais, j'aime bien le dire, sans beaucoup d'expérience. Le peu de savoir faire qu'on avait c'était, par rapport à la situation locale, donc on évolue dans un contexte de ce que je connais, de la culture que je connais, d'un contexte que je côtoie. Mais ici, on est un peu coupé, on découvre l'Europe, en même temps, on découvre les chrétiens en Europe, on découvre les Zaïrois qui vivent en Europe, qui ont déjà une autre mentalité que ceux qui sont là bas, et puis le fonctionnement, c'est pas facile.»

Le pasteur ne soutient donc pas son mémoire en communication et se met en quête d'implanter une Eglise dans le nord de la France. Les premières difficultés sont d'ordre matériel en regard de la situation de la population, majoritairement composée d'étudiants, sans bourse et avec des charges familiales. En outre, la recherche d'une salle se heurte à la méfiance des Eglises locales, notamment catholiques, pour lesquelles l'usage du *« tam tam »* et le *« bruit »* des modes de prière sont synonymes de *« secte »*. Très vite, dans le mois qui suit, l'Eglise parvient néanmoins à trouver un accueil du côté des Eglises protestantes (baptistes et évangéliques). Et elle installe son culte dans une maison de quartier.

> « Pour beaucoup c'était un bon accueil, ce sont nos frères, d'une autre couleur, mais ce sont nos frères. Chez certains, par contre c'était : mais pourquoi, ils progressent comme ça ? Pourquoi ils ne viennent pas dans notre Eglise, pour rester avec nous, ils veulent commencer la leur? (…) Oui la discussion a beaucoup évolué…Dans les accusations. Du genre, de toutes façons, il n'a pas fait la théologie, de toutes façons c'est comme un jeu, c'est le genre de personnes qui ne demande que de l'argent, attention méfiez vous, les Africains, c'est parfois avec le vaudou derrière. Et là, c'est dur, mais y'en quand même qui vous acceptent et qui vous aident (…) De l'aide oui, beaucoup plus un soutien moral et spirituel. Peut-être ils ont facilité l'intégration en disant vous êtes nos bien-aimés, vous êtes nos frères, en disant bon, comme les

> Africains n'arrivent pas à venir chez nous, pourquoi, n'iraient- ils pas chez eux aussi ? Pourvu que le travail d'évangélisation soit fait. »

Par la suite, l'Eglise se rapproche des Eglises zaïroises situées en région parisienne sans toutefois adhérer à la CEZAF (Communauté des Eglises Zaïroises en France, constituée en 1988), car elle a peur que l'étiquette « zaïroise » *« bloque d'autres nationalités qui sont là avec nous »*. La venue de fidèles non Zaïrois incite l'Eglise à laisser de côté le lingala et à changer certaines pratiques. Mais ces transformations ne vont pas de soi et engendrent des tensions qui sont à l'origine d'un nombre important de départs (de fidèles zaïrois mais aussi congolais du Congo Brazzaville) dont certains se constituent en Eglises (et ont depuis à leur tour adopté le français comme langue de culte). Ces tensions vont se répéter à différentes étapes de l'évolution de l'Eglise. Quand le Pasteur prendra un Pasteur antillais comme assistant, certains diront qu'il a « vendu l'Eglise aux Antillais ». Puis à nouveau, lorsqu'il aura la vision « d'acheter », certains partiront.

5.2.1. Trouver un lieu de culte : de l'ancienne chapelle catholique à la maison « hantée »

Dès 1991, soit quatre ans à peine après la croisade de Mama Ntumba, l'Eglise « la Nouvelle Alliance » accède à la propriété. Elle acquiert une chapelle catholique de 500 m² qui n'était plus fréquentée et qu'un promoteur immobilier venait de racheter. Elle fait pour cela un emprunt bancaire dont elle s'acquitte en 2002. En juillet 2007, elle déménage à nouveau pour un espace beaucoup plus grand: une maison datant des années 1930, bâtie sur trois étages avec plusieurs salles, en plus de la salle de culte (250 places), à la limite de Villeneuve d'Ascq et Hem. En outre, la superficie du jardin est suffisamment grande pour garer plusieurs voitures et investir l'extérieur. L'Eglise cède son premier temple à une Eglise russophone pour 150.000 euros (payés *cash*) et contracte un nouvel emprunt pour cet investissement de 365.000 euros auquel il faut ajouter 200.000 euros pour des travaux qui seront à 80% réalisés par les membres de l'Eglise.

Bien qu'habitée par ses propriétaires, la « maison d'Hempempont » semblait à l'abandon. Raison pour laquelle le pasteur s'y était intéressé. Il avait même pensé pouvoir acquérir pour un franc symbolique cette maison que l'on disait « hantée ». En effet, jusqu'aujourd'hui on peut lire sur des sites Internet

spécialisés dans le paranormal l'importance des rumeurs qui ont entouré cette maison située à proximité du périphérique[394]. L'Eglise investit toutefois les lieux en connaissance de cause et procède à des désenvoûtements: « o*n connaissait la rumeur, on a organisé des séances de prière de jour comme de nuit. Cette maison, on l'a délivrée* ». Cependant les habitants ne sont pas encore rassurés et dès que l'Eglise commence les travaux, elle reçoit la visite des curieux, habitants de Villeneuve d'Ascq et des villes environnantes, comme Tourcoing ou Douai. Pendant tout le temps de la rénovation (soit plus d'un an), les chrétiens sont approchés par les autochtones qui veulent voir la « maison hantée » ? Ils interrompent alors, leur travail et la font visiter.

La nuit, ce sont les rôdeurs qui approchent la maison. Les panneaux de propriété sont arrachés puis les vitres cassées, obligeant l'Eglise à faire des rondes pour éviter les actes de vandalisme qui se succèdent. En conseil de quartier, le pasteur propose des journées portes ouvertes dès la fin des travaux, afin de lever définitivement toute ambiguïté. Pendant ce temps, les travaux avancent, au rythme de la disponibilité des fidèles qui viennent après leurs heures de travail. L'électricité est confiée à des professionnels tout comme les travaux de couverture mais sur la base du « volontariat » : *« Grâce à des missionnaires de la métropole, nous sommes rentrés en contact avec des frères de Coventry, en Angleterre, qui nous ont aidés contre gîte et couvert »*. L'Eglise envisage maintenant d'acquérir le terrain mitoyen de quelques 1.500 m², sur lequel elle a posé une option. L'objectif est de fonder *« un centre culturel et cultuel »* qui pourrait accueillir 450 places assises et serait relié à la maison par une passerelle. Projet pharaonique reconnaît le pasteur, et pour lequel l'Eglise manque de fonds : *« nous avions beaucoup de promesses de dons, d'autres Eglises dans le monde, qui ne se sont pas concrétisées, à cause de la crise. »*.

[394] Un couple aurait habité la demeure avec son enfant de 5 ans décédé de mort mystérieuse. Et tous les locataires qui auraient, par la suite, habité la maison, ne seraient pas restés plus de quelquesjours voire quelques mois. On raconte aussi que plusieurs couples auraient habité cette maison et que chaque fois les hommes se pendaient dans la même pièce, et que l'on entendait la voix d'un enfant. Egalement que la Mairie aurait tenté de rénover puis de démolir, mais les machines tombaient chaque fois en panne devant le mur de la maison, *« comme atteintes par une malédiction »*

5.2.3. L'Eglise dans la ville

L'Eglise compte près de 250 membres et une quinzaine de nationalités (Togo, Bénin, Gabon, Burkina Faso, Sierra Leone, Ghana, Guadeloupe, Martiniquais, Côte d'Ivoire, Centrafrique, Congo Brazzaville, France etc.). Les Congolais restent les plus nombreux, bien qu'ils aient, à un moment, été surpassés en nombre par les Centrafricains. L'organisation de l'Eglise comprend une équipe pastorale, une équipe chargée de préparer le culte, un groupe de jeunes « assopassion », un groupe de femmes, le club des enfants dit « Josué » et les ouvriers (les Anciens et Diacres) :

> « On dit ouvrier pour éviter les étiquettes qui gonflent les gens, on est tous ouvriers du Seigneur. C'est pour ça dans notre Eglise vous ne pouvez pas savoir qui est riche qui est pauvre, qui est intellectuel, qui ne l'est pas, alors qu'il y a quand même un bon nombre de diplômés ».

Pendant longtemps les cultes étaient bilingues français-anglais en raison de la part importante d'africains anglophones aujourd'hui pratiquement tous partis pour raisons professionnelles, la région étant relativement sinistrée. L'Eglise reçoit aussi régulièrement des prédicateurs extérieurs. Depuis 1987, plus de 300 hommes de Dieu se sont succédés, permettant aux fidèles de bénéficier d'enseignements extérieurs, pour le meilleur comme pour le pire. En effet, la diversification de l'Eglise avec la place occupée par les jeunes nés en France mais aussi la venue d'autochtones, apparaît peu compatible avec certaines pratiques.

> « On a, d'une certaine façon, amené l'Eglise, surtout les jeunes, à comprendre. Quand quelqu'un commence à prêcher, on sait déjà là où il va et les gens commencent à se regarder. Et quelqu'un qui vient pour faire du cinéma sur l'estrade, il n'aura pas de clients chez nous. Il peut avoir une ou deux personnes là-bas qui aiment parce qu'ils sont habitués à la télé américaine mais par la suite, il se dira mais où est-ce que j'ai atterri ? »

Le dépassement du cadre horaire (le culte dure 2h30), la demande d'argent, la guérison miraculeuse instantanée en dehors de toute référence médicale ou encore le rapport autoritaire aux fidèles convoqués à dire « Amen » à chaque « Alléluia », relèvent de pratiques qui ne font pas ou plus partie de la culture de l'Eglise. Mais lorsque les pasteurs invitent à prêcher dans leur Eglise, il peut

s'agir de pasteurs amis, donc connus, comme de pasteurs recommandés et que le pasteur lui-même, ne « découvre » qu'au moment de la prédication :

> « On a eu quelqu'un ici, à l'époque il était Camerounais, il venait des Etats-Unis. Il a prêché pendant plus de 2 heures. Pour la première fois, je me suis levé pour arrêter quelqu'un. Il n'est plus revenu, parce que j'ai vu les gens se lever et partir. Et un autre, celui- là c'était un Antillais, il vient pour prêcher. Il commence à demander de l'argent. Un autre, c'était un Zaïrois, il vient, il commence à prêcher : 'donne-moi 1.000 euros ! Qui a 1.000 euros ?' Il dit : 'Dieu m'a dit qu'il faut 10 personnes pour me donner 1.000 euros'. Mille euros, j'étais malade, y'a 17 personnes qui se sont levées. Lui, il vit aux Etats-Unis, il est parti en paix. Ca m'a laissé des problèmes ! J'ai réglé au bout de 3 ans. J'ai perdu les gens (ceux qui ont donné puis regretté, des nouveaux ou ceux qui n'ont pas accepté la façon de faire). Moi j'ai appelé le Pasteur qui me l'avait recommandé : 'regarde- moi le travail que m'a laissé le monsieur' (...). Un pasteur congolais qui a une grande Eglise, très grande, il vient, il prêche, il dit dans son témoignage qu'il a prié pour un couple qui n'avait pas d'enfant. Dès qu'il lui a imposé les mains, la femme était enceinte ! Mais quand vous dites ça, alors qu'il y a un bon nombre au moins une dizaine dans le milieu médical, mais ils vous disent : 'est-ce qu'il est pasteur ?' Y'en a un autre qui vient et qui dit : 'je vais prier pour vous, même si vous êtes menacée par la ménopause, je prierai pour vous, pour que la ménopause n'arrive pas' (éclate de rire), ça se dit en France ? Au 21ème siècle ? Et dès que le culte est fini, c'est les chrétiens qui m'attrapent : 'Pasteur franchement, votre collègue, là, vous aussi'… j'ai des boulets comme ça, après. »

La délivrance s'opère par la reconnaissance du « lien », par la repentance et par la prière. L'imposition des mains n'est pas systématique et aucun cas, elle ne peut être « imposée » à un fidèle.

> « Moi je suis passé par une délivrance parce que je reconnaissais certaines choses comme des liens. Il fallait une prière pour moi pour que ce soit coupé. Mais ça n'a jamais été une délivrance spectaculaire, où on me secoue comme un cocotier, il faut que je tombe et que je crie à gauche et à droite. Ça ne s'est pas fait comme ça. Mais je mets pas en doute ce qui se passe (…). On a découvert beaucoup d'excès dans ces choses là. Y'a plus du voyeurisme que de la confession. Les gens cherchent à rentrer dans la vie des gens pour connaître leur passé alors que dans le ministère de Jésus Christ, c'est lui qui voyait, c'est lui découvrait. Il priait pour les gens, il n'avait pas besoin de poser des questions aux gens : 'mais qu'est-ce que tu as fait ? Avec qui tu étais ?' etc. »

Le pasteur Kamondji reconnaît que pour certains chrétiens, l'évolution de son Eglise signifie qu'il *« n'a plus l'Esprit Saint »*. Ce qu'il réfute, précisant qu'il

parle toujours en langues. De même concernant la dîme et les offrandes, il rappelle que celles-ci sont bibliques et qu'il importe d'en parler dans l'Eglise mais en tenant compte du fait *« qu'on en a tellement mal parlé que les gens arrivent à l'Eglise sur le qui-vive* ». Il s'agit donc de faire comprendre aux fidèles que cet investissement financier est pour l'Eglise et donc pour les chrétiens. Et non *« pour le ventre du pasteur »*. Cette sensibilisation vise particulièrement les jeunes auxquels l'Eglise entend léguer un témoignage et éviter qu'ils n'aient à « souffrir » en étant tributaires d'une location ou d'un prêt de salle :

> « En achetant là- bas et en achetant ici, nous avons essayé de montrer aux gens que nous, nous passerons, mais ceux qui vont venir après nous, il faut qu'ils aient un lieu de témoignage. Et aux enfants on leur dit : 'ça c'est pour vous, on fait ce prêt, même si nous mourrons, c'est vous qui continuerez à payer, donc attention, pas tout l'argent dans les baskets et les jeans, il faut savoir économiser même sur votre bourse, pour pouvoir construire'.(…) C'est comme au Congo, les protestants sont venus, ils sont partis mais les Eglises sont restées. Même si on me dit de rentrer au Congo, parce que je n'ai pas la nationalité française, même si je n'ai pas le sentiment d'un travail bien accompli, mais quelque part, je me dirai, je ne suis pas allé faire de l'aventure en Europe. J'ai servi le Seigneur, j'ai laissé quelque chose. D'autres pourront en profiter pour la gloire du Seigneur, l'histoire n'effacera pas ça. »

5.2.4. L'évangélisation des jeunes et la conversion des vieux ?

Les jeunes sont très investis, comme souvent, autour de la musique avec, ici, une chorale de gospel qui les rend visibles en dehors de l'Eglise. Ils sont dans la rue lors de la grande braderie de Lille où ils chantent et évangélisent, également lors de la fête de la musique et du forum des associations. Et une fois par mois, ils s'associent avec d'autres Eglises (catholiques et protestantes) au sein d'une association « en route ensemble » où l'évangélisation passe par la tenue d'un barbecue. Enfin, ils sont invités *via* la chorale, par des particuliers ou des entreprises du « monde » à se produire.

> « Au départ c'est bénévole, mais chaque fois les gens demandent 'vous demandez combien ?' Nous on dit : 'nous ne demandons rien, si vous avez un don à faire, vous le faites'. Et certains donnent. Y'en a déjà qui ont donné 50 euros pour chanter dans un hôpital, devant le personnel de l'hôpital, ils ont donné 50 euros. Mais peut-être, pour un mariage, y'en a qui peuvent donner 800 euros. Ils ont chanté pour une banque : 700 euros. Mais dès le départ, on préfère dire c'est pas du gospel

> business et là aussi on s'attire du respect (…) Quand les gens demandent, si ça passe par moi, je dis toujours c'est gratuit, si ça passe par notre chargé des relations publics, lui il dit : 'moi je peux vous dire que c'est gratuit, mais ça dépend aussi, si vous venez nous chercher en voiture, un minibus, si vous avez prévu les instruments etc., à vous de réfléchir'. »

La chorale intervient aussi à la demande de commerçants qui, au moment des fêtes de Noël, souhaitent avoir une chorale devant leur magasin, ce qui offre une nouvelle occasion d'évangélisation. Et plus régulièrement dans le cadre d'une grande chorale œcuménique:

> « Quand un curé organise un mariage, il propose aux futurs mariés de se faire accompagner par une chorale gospel et eux ils se tournent vers nous, et ils vont chanter »

Ces activités constituent des rentrées d'argent pour l'Eglise, même si cela n'était pas l'objectif de départ. En même temps, la chorale crée des situations évangélisation non « agressives », ce que recherche l'Eglise :

> « Nous essayons de parler, de témoigner, chacun dans le contexte où il se trouve, à son travail. Nous nous sommes rendus compte que l'évangélisation agressive n'apporte pas de résultats. Quand il peut y avoir des résultats, ce n'est pas efficace. Ça ne s'inscrit pas dans la durée. Alors on dit aux gens il faut être simple. Que chacun dans son vécu évangélise, par sa vie, son témoignage, tout ce qu'il a pu être à l'école, celui qui peut donner un Evangile, il donne. Celui qui peut inviter, il invite. Les gens viennent, on fait des repas, on fait aussi des croisades. Les gens viennent mais on essaie actuellement de se servir des erreurs du passé (…) c'est à dire vous fonctionnez dans une région comme si d'autres n'existaient pas. Et là, ça nous a desservis dans le passé. On essaie d'évangéliser en respectant les autres et en respectant la personne en face de nous en se disant que c'est pas nous qui allons changer le monde, c'est Dieu qui connaît les cœurs. On va pas se servir de certains slogans 'Jésus christ est le même hier et aujourd'hui', vous affichez et vous êtes sûrs que les gens vont arriver, ce sont des illusions, ça. »

Si l'évangélisation est un objectif pour l'Eglise, la stratégie adoptée se veut donc *soft*, elle passe principalement par le bouche à oreille et des invitations à des repas ou mariages qui seront l'occasion d'évangéliser[395]. C'est dans cette dynamique

[395] Marie-Françoise Lusbeth (2008), ancienne sportive de haut niveau, sélectionnée dans l'équipe de France du relais 4 fois 100 mètres pour les Jeux

que la chorale intervient, une fois par semaine dans une école primaire pour initier les enfants au gospel :

> « Ils ont pu gagner la confiance de la Mairie avec beaucoup de sagesse sans être prosélyte, on interdit ça ici, mais pour nous c'est toujours l'arrière plan, tout doucement, dans le respect. »

La laïcité est globalement réfutée par ces chrétiens prosélytes, car elle apparaît intrinsèquement liée à la déchristianisation des sociétés autochtones. Ceci étant dit, elle n'en fait pas moins l'objet d'un respect relativement scrupuleux. Ainsi, l'action d'évangélisation associée au gospel et aboutissant à l'intervention du groupe des jeunes dans une école primaire publique, est également l'indicateur de relations plus globales que l'Eglise avait tissées avec l'ancienne Mairie.

> « Pendant six ans, on était vraiment main dans la main avec l'ancien Maire, il a tout fait, mais il a raté, il n'a pas été réélu, c'est l'ancien qui est arrivé. ».

Ce partenariat reposait en bonne partie sur le développement des activités culturelles de l'Eglise qui organise régulièrement des conventions à caractère non religieux ou des conférences, sur des thèmes d'actualité. Le pasteur sollicitait systématiquement des intervenants de la Mairie, et les invitait à l'occasion des fêtes organisées par l'Eglise.

> « En tant que Pasteur, on oriente un peu l'opinion, les gens nous demandent ce qu'ils peuvent voter. Alors moi aussi comme je ne comprends rien (au sujet des référendums), je dis : 'mais venez intervenir, et comme ils savent aussi que c'est un électorat qui est là bas, ils arrivent, ils interviennent'. On était bien, bien, bien, bien. Et j'avais dans l'Eglise ici, un attaché politique du Maire, mais bon, comme le cabinet est parti, lui aussi. Il est toujours membre de l'Eglise mais il n'est plus à la Mairie. (…) Notre position c'est de dire, n'oubliez pas que le Maire c'est le premier magistrat de la commune. Faites tout pour être

---

Olympiques de Los Angeles (1984), puis chirurgienne- obstétricienne a été longtemps membre de l'Eglise « la nouvelle alliance » jusqu'à son décès en 2009. Elle raconte dans un livre autobiographique, reflet de ces dynamiques religieuses en recomposition, avoir progressivement inséré l'évangélisation, dans sa façon d'être, sur son lieu de travail. Elle-même avait été évangélisée par une de ses « subalternes », antillaise comme elle, dont la luminosité l'avait interpellée.

> en bons termes avec la municipalité, parce qu'on peut tout faire, s'ils veulent nous casser, ils ont les armes. »

C'est aussi dans cette optique que le pasteur exhorte les fidèles à s'affirmer sur leur lieu de travail et les jeunes sur leur lieu d'apprentissage et de formations.

> « On leur dit (aux jeunes) qu'il faut savoir se battre, il n'y a pas que le milieu du football où on va réussir. La boxe ou le théâtre où les étrangers arrivent à percer. Vous pouvez percer aussi sur le plan de, dans tous les domaines, il faut avoir le courage. Il faut savoir se battre, parfois même si nous qui nous battons on ne gagne rien, mais on fraie le chemin pour ceux qui viendront après nous, il faut y aller. (…) Le discours c'est : 'cherchez à réussir partout où vous vous trouvez, honnêtement, sans tricher, sans chercher des raccourcis, même si vous avez en face de vous cette menace du racisme, rejet, xénophobie et tout ce qu'il y a, cherchez à résister, peut-être par l'indifférence à ça. S'il faut réagir, ne réagissez pas de la même façon que celui qui est en face de vous'. C'est là où on fait intervenir les valeurs chrétiennes, vous avez appris qui a été dit : 'moi je vous dis aimez vos ennemis et ne les maudissez pas et bénissez ceux qui vous persécutent'. C'est là, même si ça fait mal, mais on leur dit : 'attention, ne vous vengez pas, vous devez montrer le contraire'. »

Grâce qui assiste à l'entretien acquiesce. De parents congolais membres de l'Eglise, elle s'est à son tour très investie dans la vie chrétienne: dans la chorale de l'Eglise et dans le département des jeunes au niveau de la CEAF (au sein de laquelle l'Eglise est on le verra, par ailleurs, très engagée). En outre, elle est en train de terminer ses études de sage-femme et avec quelques unes de ses collègues s'apprête à devenir l'une des premières femmes noires à exercer dans cette profession. Non sans expérimenter déjà quelques discriminations.

> « Au début c'était seulement des conseils mais maintenant ça devient une réalité pour nous. Et on essaie de le vivre et on voit que malgré la difficulté ça marche quand même. On essaie de suivre ce chemin, on finit petit à petit à percer, au fur et à mesure à acquérir le but pour lequel on est là. (…) On a tous des projets à long terme pour nos Eglises. On se dit que ce qu'on apprend dans la société, dans nos études, ça ne va pas seulement servir à la société, ça va servir aussi à l'Eglise de pouvoir développer l'Eglise et avancer. (…) C'est vrai que la réussite des Noirs- Américains ça reste un exemple, quand on regarde les grands chrétiens Noirs Américains qui ont réussi aux Etats-Unis avec les megachurch, ça reste motivant. S'ils ont réussi, on peut aussi le faire aujourd'hui, ça reste un exemple pour le développement ici, de réussir là où on est. »

Aux côtés de ces jeunes, on trouve aussi dans l'Eglise le troisième âge, essentiellement autochtone, et visiblement parfaitement intégré.

> « Vous avez vu le doyen c'est depuis 1996 qu'il est avec nous avec sa famille. À l'époque ils allaient dans une autre Eglise, une ADD, mais ils sont partis parce que c'était loin. Et en cherchant ils ont trouvé la nôtre. Nous les avons accueillis en leur disant continuez à venir, si vous voyez que ça vous plaît, vous allez vous adapter, vous pouvez rester. Et ils sont restés et y'en a d'autres, les Blancs que nous avons dans notre Eglise, sont des Blancs d'un certain âge. »

Effectivement lorsque nous étions arrivés à l'Eglise, le premier fidèle que j'avais aperçu était un Blanc, autour de la soixantaine et occupé aux travaux de rénovation. Nous l'avions salué et le pasteur me l'avait présenté comme l'un des doyens de l'Eglise, puis il m'avait présentée comme sociologue, en situant brièvement mon objet de recherche. Le saluant, j'en profitais pour lui demander si cela ne le dérangeait pas *« la présence de tous ces Africains »*. Je ne suis pas toujours aussi directe, ni provocatrice, mais je sortais d'une série d'entretiens où le problème était manifestement central et la situation me paraissait autoriser ce genre d'extravagance, qui n'en sembla d'ailleurs pas une, à mon interlocuteur puisqu'il me répondit que au contraire, il se sentait vraiment chez lui et que l'Eglise était comme une famille, pour lui et les siens.

Cette Eglise dont le pasteur est issu du réveil congolais se nomme évangélique mais est associée à la Fédération protestante par le biais de la CEAF donc, la Communauté des Eglises d'expression Africaine de France. Si le pasteur n'a pas souhaité adhérer à la CEZAF au risque d'être enfermé dans une étiquette nationale et donc ethnique, son Eglise est par contre très investie au niveau de la CEAF.

> « On a compris que l'expression africaine n'était qu'au niveau de la liturgie, de la façon de célébrer nos cultes et au niveau du vécu même de l'Evangile avec cette solidarité qui était déjà un peu comme nos acquis en tant qu'Africains. »

6. L'insertion des Eglises congolaises dans les paysages protestants autochtones :

6.1. De la Communauté des Eglises zaïroises en France (CEZAF) à la Communauté des Eglises d'expression Africaine de France (CEAF)

Au début des années 2000, un constat s'impose: la CEZAF (la Communauté des Eglises Zaïroises en France) n'est pas ou plutôt n'est plus une Eglise « zaïroise » en raison de la composition de ses assemblées. A la présence importante de jeunes nés en France s'ajoute la « naturalisation » de la majorité de leurs parents et une diversification des assemblées qui accompagne systématiquement le processus d'établissement des Eglises. Cette diversification s'est, en outre, imposée très tôt puisque plusieurs Eglises à l'initiative de Zaïrois, et avec une forte proportion de Zaïrois, n'avaient pas intégré la CEZAF pour cette raison, à l'instar de l'Eglise du Pasteur Kamondji. Autrement dit, même si les responsables restent globalement Zaïrois puis Congolais[396] (ou d'origine), la CEZAF n'est plus à sa place, en tant qu' Eglise « congolaise » et « étrangère » d'un point de vue juridique au sein de la FPF, qu'elle avait, pour mémoire, intégrée en 1991 en tant que membre associé.

C'est avec la thèse d'histoire et d'Anthropologie des religions (1991) du Pasteur zaïrois Majagira Bulangalire que se précise la nécessité d'une structure collective. Celui-ci constate que les Eglises d'origine africaine, principalement zaïroise, sont éclatées alors qu'elles se confrontent à des difficultés de même ordre, notamment en termes de légitimité liturgique dans leurs rapports avec les Eglises protestantes qui les hébergent. Avec les pasteurs fondateurs de la CEZAF germe alors l'idée de constituer une « Communauté des Eglises d'expression Africaine de France » qui voit le jour en 2001, après être passée par plusieurs étapes, notamment celle de « la Communauté des Eglises Africaines de France ».

Ni prolongement des Eglises indépendantes ou de réveil en Afrique, ni émanation des Eglises locales, ces Eglises revendiquent leur différence en tant qu'Eglise française et entrent en dialogue avec la FPF (la Fédération protestante de France)

[396] Les changements politiques au Congo rendent dès 1997, l'appellation zaïroise obsolète.

pour en devenir membre effectif. Ce qui se concrétise après 2 ans (2003). La CEAF acquiert alors un droit de vote et participe ce faisant, au dialogue avec l'Etat mené par la FPF. Le président de l'époque Arnaud de Clermont est convaincu que l'avenir du protestantisme passera par ces « nouvelles Eglises » et favorise, bien qu'il ne fasse pas l'unanimité, la pleine intégration de cette nouvelle dénomination protestante. Le poste de la vice-Présidence de la FPF est accordé à la CEAF qui désigne Victoria Kamondji (l'épouse du Pasteur Kamondji). Avec ce poste, la CEAF accède *« à un endroit où elle peut influencer »* et est présente au niveau international de la FPF. D'autant que la vice-présidente née en Sierra Leone (de père anglican et de mère catholique) est parfaitement anglophone. Professeur d'anglais, elle a enseigné à l'université de Lille et poursuit actuellement des études de théologie. Dans ce processus de reconnaissance de la nouvelle dénomination protestante, on peut aussi relever la participation du président de la CEAF, Majagira Bulangalire, à la commission Machelon (2005-06) devant réfléchir à la transformation de la loi 1905. Participation d'autant plus importante pour ces acteurs que les trois quarts des propositions faites par le représentant de la CEAF, ont été reprises dans le rapport de la commission.

Toute Eglise d'expression ou d'origine africaine n'intègre cependant pas systématiquement la CEAF, ni donc la FPF. Sur les plus de 500 Eglises initiées par des Africains et estimées en région parisienne, 52 Communautés (l'Eglise principale et ses paroisses ou annexes) sont membres de la CEAF (essentiellement en région parisienne) et un peu plus de 20, en dialogue, c'est-à-dire en cours d'affiliation. Parmi les pasteurs de la CEAF, on trouve des pasteurs de nationalité : rd-congolaise et congolaise de Brazzaville en majorité mais aussi togolaise, ivoirienne, ghanéenne, centrafricaine, sierra-léonaise, indienne, haïtienne et française « de souche » (deux pasteurs).

La FPF (fondée en 1905) rassemble 22 Unions d'Eglises et 80 Associations, représentant environ 500 institutions, oeuvres et mouvements. Selon ses statistiques 1/3 est rattaché à l'Union des Eglises protestantes d'Alsace et de Lorraine (sous concordat), 1/3 à l'Eglise réformée de France et 1/3 réparti sous diverses dénominations, représentant globalement le courant dit « évangélique » au sein de la FPF. Ces protestants représentent 2,1 % de la population française et 30 % de la population européenne, selon les chiffres donnés par la FPF.

Cependant tous les protestants ne sont pas repris dans la FPF, en particulier les courants évangéliques même si la tendance au sein de la FPF ne cesse de croître, principalement avec la venue de ces Eglises dites nouvelles. De fait, un certain nombre d'Eglises d'origine congolaise ou africaine ont fait le choix d'une affiliation qui ne passe pas par la FPF mais par une dénomination évangélique dont les différentes dénominations sont en en cours de structuration.

La Fédération Evangélique de France (FEF, fondée en 1969) et l'Alliance Evangélique Française (AEF, présente en France depuis 1846) sont en train de rassembler leurs Eglises, à l'intérieur d'un Conseil National des Evangéliques de France (CNEF) qui devrait voir le jour en 2010. En outre, les Assemblées de Dieu (FNADF) se sont associées au CNEF qui représenterait 75% du monde évangélique français. La première Eglise au sein de laquelle j'ai mené mes observations par exemple, et dont l'ensemble des dirigeants est issu du Réveil a choisi de s'affilier aux Assemblées de Dieu. C'est aussi le cas de l'ECOC (Entente et Coordination des Oeuvres Chrétiennes) constitué en région parisienne à l'initiative du Pasteur congolais Watto, non sans concurrence avec la CEAF. Alors missionnaire de la Mission Protestante Franco-Suisse du Tchad, on se souvient que c'est lui qui aida le très charismatique pasteur Kayeye à mettre en place une formation biblique pour lui-même et pour les membres de son Eglise. En juin 2000, il organisait la *« 1ère Conférence Européenne des Pasteurs Congolais »* sur le thème *« Vous serez mes témoins »* qui rassembla près de 80 délégués venus d'Italie, du Royaume-Uni, de Belgique, de Hollande, d'Allemagne et de France. Et à la suite de laquelle il créa *« l'Entente Congolaise des Oeuvres Chrétiennes »*, l'ECOC (2001). Le changement de dénomination tout en gardant le même sigle, *« l'Entente et Coordination des Oeuvres Chrétiennes »* intervient en 2008 avec la venue d'Eglises non congolaises. L'ECOC compte aujourd'hui 61 membres. Les critères d'adhésion sont plus souples qu'à la CEAF puisque la formation théologique n'est pas exigée dans les statuts de l'ECOC. Cependant, celle-ci travaille en partenariat avec l'institut biblique de Nogent qui a créé, en 1997, à l'initiative du Pasteur Watto, le Département Africain de Théologie Pastorale (DEPAF).

La CEAF n'est donc pas représentative du mouvement pris dans son ensemble des Eglises d'origine africaine, ou d'obédience pentecôtiste et évangélique, ni même

des Eglises issues du Réveil congolais. Cependant, la CEAF a été impulsée par des pasteurs congolais, dont la majorité est, par ailleurs, marquée par le Réveil. En outre, les Assemblées ont souvent une composante congolaise importante, en raison de l'accentuation des flux migratoires et d'une dynamique collective à laquelle se greffent d'autres populations africaines (comme au dehors des milieux religieux). En ce sens, l'initiative de la CEAF donne à voir une recomposition inédite du Réveil dans la migration en termes de dynamique d'implantation des Eglises et d'insertion dans la pluralité religieuse et sociale locale. Pour cette raison, je vais donc longuement m'attarder sur ce collectif d'Eglises, sur les orientations « institutionnelles » comme sur la singularité des trajectoires individuelles que j'ai déjà commencée à mettre en perspectives.

Les critères d'adhésion à la CEAF peuvent être contraignants dans la mesure où ils exigent la constitution de l'Eglise en association avec conseil d'administration et transparence des comptes, la formation théologique du ou des Pasteurs avec un niveau minimum de licence et l'acquittement d'une adhésion annuelle (qui permet à la CEAF de s'acquitter de son adhésion auprès de la FPF). Par ailleurs, les Eglises ne peuvent s'être constituées suite à une scission conflictuelle ou doivent d'abord se réconcilier avant d'intégrer la CEAF. Elles ne peuvent être constituées comme ministère (autour d'une personnalité sans contrôle de l'assemblée) et doivent avoir une véritable confession de foi. Les Eglises de la CEAF sont donc des Eglises établies ayant une moyenne de 10 ans, ou plus comme la « Nouvelle Alliance qui a 22 ans ; la plus jeune a sept ans. En plus de la reconnaissance et de l'affiliation des Eglises, la CEAF reprend dans ses missions la consécration de Pasteurs, généralement déjà actifs dans des Eglises de la communauté ou souhaitant le devenir. Enfin, la CEAF est organisée autour de trois départements : théologique et pastoral**,** financier et juridique et socioculturel**.** Ce dernier est composé de trois sous-départements dont celui de « la promotion de la femme » qui, en comptant les jeunes filles, représentent 60% des populations des Eglises de la CEAF. Le choix d'une femme comme représentant de la CEAF à la FPF, et à ce titre comme vice-présidente de la FPF, annonce la position de l'Eglise en termes de parité. Bien qu'aucune femme ne soit à l'initiative ou ne dirige une des Eglises de la CEAF, plusieurs femmes ou jeunes femmes ont des postes de responsabilité:

> « La CEAF promeut pour sa part l'idée selon laquelle, interrogeant nos cultures et nos traditions, l'Evangile prend une position claire sur la situation de la femme autant dans la société que dans l'Eglise. L'anthropologie biblique plaide pour l'égalité devant Dieu et encourage tous les membres du corps de Christ (y compris les femmes) à y trouver leur place. La prise de responsabilité par la femme est alors pour elle non pas une option, mais une exigence spirituelle. Cette prise de position est la justification de ce sous-département dont le rôle est de veiller à ce que la femme prenne et garde la place qui lui revient et s'y maintienne. Il en va de l'avenir comme de la vie de l'Eglise aujourd'hui. »

Un second sous-département concerne les jeunes de moins de 30 ans qui constituent 30 à 40% des assemblées et dont on a déjà eu un aperçu de la dynamique avec l'Eglise « la Nouvelle Alliance ».

> « A travers l'organisation de séminaires bibliques, les jeunes s'interrogent sur leur place dans l'Eglise et essaient de construire une action qui leur est propre pour le rayonnement de leur foi. Ils se concertent essentiellement sur des sujets d'actualité en ce qui concerne la bioéthique, les questions de sexualité, la manière d'assumer leur foi en tant que jeune dans la société d'aujourd'hui.(…) Dans un souci d'évangéliser autrement, les jeunes proposent d'utiliser les expressions artistiques contemporaines (musique, théâtre, mime, danse, peinture…) afin d'intéresser ceux de leur génération à l'Evangile. »

Seul le président de la CEAF, issu des Eglises historiques locales, officie dans des Eglises « blanches ». Bien que Congolais, c'est à travers une recherche d'histoire et d'anthropologie qu'il a découvert les Eglises « zaïroises » : rencontre et association qui a donné lieu à la transformation de la CEZAF en CEAF[397]. Un bref retour sur son parcours s'impose donc.

[397] Et non pas à l'initiative du pasteur, sociologue, juriste et candidat à la présidentielle en juillet 2009 au Congo-Brazzaville, Dominique Kounkou comme on peut parfois le lire (Mary, 2008 ; Fancello, 2007). Celui-ci ayant par ailleurs, plutôt une approche de théoricien du phénomène des « nouvelles Eglises ».

6.1.2. L'anticléricalisme, préalable à l'appropriation africaine du christianisme

Le pasteur Bulangalire, né à l'Est du Congo, n'a pas reçu d'éducation religieuse. Il vient d'une famille animiste du côté paternel et musulmane du côté maternel. Son père puis sa mère se convertissent au protestantisme mais ne lui imposent pas d'aller à l'Eglise, lorsqu'à cinq ans, il s'y refuse. Très lié à son grand-père dont il porte le nom et qui est un grand défenseur des traditions, il est aussi un *« jeune universitaire, de gauche »* :

> « Pour moi la religion c'était comme la plupart d'entre nous le canal utilisé par la colonisation pour un peu endormir les gens. »

En 1978, il vient à Paris poursuivre ses études en histoire et anthropologie et s'inscrit « à titre personnel » et pour la « culture générale » à la faculté évangélique de Vaux sur Seine où se forme d'ailleurs la majorité des pasteurs venant de l'ECC (résidant en France ou en Belgique) à la suite de Marini Bodho qui, dirige aujourd'hui l'ECC au Congo.

> « Moi j'ai fait la théologie essentiellement pour convaincre mes parents qu'ils se trompaient (…) Et d'ailleurs ma thèse de théologie c'est « essai sur l'histoire spirituelle noire », l'idée c'était de dire aux Africains qu'on quitte ça pour construire notre Indépendance.»

Cherchant à convaincre son père *« à l'intérieur de ce qu'il était* », l'inattendu se produit et c'est lui-même qu'il convertit, à la lecture de deux passages : « les prophéties d'Esaïe » (18-19) *« tous les peuples iront adorer le même Dieu à Jérusalem »* et « Actes 8 » qui fait suite avec l'évangélisation menée par Philippe et la conversion de l'eunuque éthiopien.

> « Je réalise qu'il y a une profondeur dans la foi juive, dans le sens où la foi juive intègre l'universalité dès le départ. Ce n'est pas une foi fermée (…) Donc tout d'un coup, je réalise que la parenthèse occidentale et l'exploitation des Ecritures par les Occidentaux est totalement étrangère à la Bible elle-même en fait. Parce que tout ce qui est Croisés, colonisation, c'est des Occidentaux qui utilisent la Bible qui n'est pas la leur (…). Et puis, bien sûr quand on lit la Bible, on est frappé de voir la proximité des textes avec nos traditions africaines. C'est extraordinaire quand tu lis ça en tant qu'Africain (…) La société africaine est bâtie sur la solidarité familiale mais pas la famille restreinte, la famille étendue, et aussi l'entrée dans la famille avec des pactes de sang, par exemple. Et quand vous regardez toute la notion d'alliance : ma famille c'est celui

> avec qui je fais alliance, et ça c'est fort dans la Bible. Ma famille c'est pas celui avec qui je suis né, c'est celui avec qui je fais alliance, c'est celui qui me donne sa parole et qui accomplit sa parole. Or dans les civilisations africaines, on trouve ça partout. Quand j'entre en contact avec une famille, ça se matérialise par une alliance, qu'ici on appelle mariage, qui dit qu'en épousant quelqu'un je donne ma fille, il donne son garçon et ensemble on fait un, vous avez tout ça dans la Bible (…) même dans les langues, le swahili et l'hébreu c'est pratiquement la même chose »

On voit ici dans le rapport au texte saint, que l'adhésion n'est pas seulement un rapport à l'écrit dans une civilisation de l'oralité ayant à voir avec l'appropriation de la puissance du Blanc ancien colonisateur (Devisch, 1996, 1998). L'identification au peuple d'Israël ne relève pas non plus du simple symbole mais d'une réappropriation du récit des origines religieuses et culturelles. Ce qui est repris par l'ensemble des Pasteurs, issus du réveil ou non, théologiens ou non. A un niveau plus macrosocial, on ne doit pas non plus ignorer les écrits et recherches menées par ces acteurs sur cette question, comme la Bible *« à l'usage de l'Afrique et de la Diaspora Africaine »* version d'étude Louis Second (2007)[398]. Dynamique que l'on retrouve autour de l'évangélisation en milieu autochtone. Mais revenons au Pasteur Bulangalire qui se convertit à la faculté évangélique de Vaux sur Seine où il étudiait, mais se tourne vers l'Eglise baptiste et où il est consacré Pasteur en 1983.

> « Dès qu'on fait beaucoup d'études, on quitte le milieu évangélique, parce que je ne veux pas être caricatural en disant ça, mais c'est pas un milieu où les gens étudient beaucoup (…) J'étais proche des évangéliques au sens où ils professent la foi et évangélisent et je crois que nos Eglises traditionnelles (réformées) ont la même foi mais la gardent pour eux. J'admire les évangéliques pour avoir compris que la foi ne nous est pas donnée pour que nous la gardions pour nous mais pour que qu'elle soit partagée parce que c'est une richesse profonde qui fait faire en sorte que les gens vivent autrement. »

En 1991, il soutient son doctorat sous la direction de Jean Baubérot (à l'EHESS) sur les Eglises « négro-africaines » en région parisienne. Quelques temps plus tard, son père le rappelle pour participer à la constitution de deux universités à Goma et Bukavu (université catholique), à l'est de la RDC. Il rentre alors au Zaïre

[398] D'abord éditée en anglais par le révérend professeur Cain Hope Felder, elle a été traduite de l'anglais par Jean-Florent Makaya.

avec sa famille. Mais lorsque la guerre éclate à l'est en 1996, il se voir obligé de fuir et revient en France. Par le biais des connaissances et amitiés qu'il avait liées dans les milieux réformés, à l'EPHE et à l'institut protestant, il se voit invité comme professeur à la faculté de théologie de Strasbourg, où jusqu'aujourd'hui il a la responsabilité de quelques modules. Il assure également des formations permanentes dans le cadre du CPLR (Communion Protestante Luthéro-Réformée) français et suisse.

Et dans un second temps, il s'investit comme Pasteur au sein de l'Eglise réformée de France. En regard du fonctionnement interne, il est amené, tous les cinq ans, à changer d'Eglise, voire de groupes d'Eglises compte tenue de la pénurie de croyants dans les milieux autochtones. De façon significative, sa première mission consista à stabiliser une Eglise scindée autour d'un conflit entre *« ceux qui étaient charismatiques et ceux qui ne l'étaient pas »*. Au moment où je le rencontre, il vient d'être muté dans le nord de la France.

6.1.3. « Rendre visible la rupture avec la médiocrité des immigrés négro-africains »

L'intégration de la CEAF dans la FPF en 2003 est la venue à forme et à visibilité d'une dynamique d'insertion des Eglises d'expression africaine dans le paysage protestant français qui touche à plusieurs champs. En effet, la CEAF a signé des conventions de partenariat avec les Eglises réformées de France, avec le DEFAP (le service protestant des missions) dont elle est membre, avec la Fondation du protestantisme français (dans le cadre de sa politique d'implantation des Eglises) et privilégie la formation théologique au sein des instituts autochtones (Nogent sur Marne et Vaux sur Seine, principalement). Elle s'oppose à la création d'instituts bibliques au sein même des Eglises parce qu'elle y voit un risque de sectarisme et d'accentuation de la tendance schismatique qui caractérise les Eglises d'origine africaine. Du reste, les structures existantes apparaissent non seulement de qualité mais comme des lieux d'échange avec les protestants locaux.

> « Nous pensons que ce que Dieu a donné aux autres, il l'a donné d'abord à l'Eglise. Et que les dons qu'il a donnés aux différents professeurs de théologie, c'est pour que ce soit mis au service de l'Eglise. Donc nous n'avons pas à créer d'autres facultés. »

Pour être pasteur de la CEAF, il faut « *avoir suivi une formation, être en situation régulière, démontrer son expérience pendant un certain nombre d'année* ». La demande est portée devant la commission des ministères qui, après étude, convoque un jury constitué de deux théologiens, deux médecins (état physique et psychique) et deux laïcs : *« on teste les capacités psychologiques, les connaissances culturelles et la manière d'exploiter la parole de Dieu. »*

La formation des pasteurs repose sur des critères auxquels un certain nombre d'Eglises faisant leur demande d'affiliation ne peut répondre. Par contre, il arrive que l'étiquette de la CEAF soit utilisée en dehors de toute procédure légale pour asseoir une demande de location de salle ou pour obtenir un visa et faire venir un pasteur. Appropriations que la CEAF désapprouve d'autant plus fortement qu'elles menacent une crédibilité patiemment construite auprès des protestants autochtones et des pouvoirs publics. Dans cette venue à visibilité de nouveaux acteurs religieux, il arrive ainsi régulièrement que le ministère de l'intérieur, la préfecture ou les renseignements généraux prennent contact avec le président de la CEAF pour obtenir des informations relatives à des personnes ou à des Eglises. Si les problèmes de légalité ne concernent généralement pas les Eglises de la CEAF, force est de constater que celle-ci est par contre devenue un interlocuteur à part entière des pouvoirs publics. Cette reconnaissance a été concomitante du processus d'affranchissant de la tutelle du protestantisme autochtone. Sur le site Internet de la CEAF, il est clairement annoncé l'intention de *« rompre avec la commisération ou/et des ponctuelles émotions amicales pour entrer dans des réseaux de relations sérieuses et durables »*. La convention de partenariat passée avec la Fondation du protestantisme participe de cette modalité d'implantation des Eglises d'expression africaine. L'achat d'un bâtiment est un objectif de premier ordre pour les Eglises et dont la nécessité s'accentue avec l'accroissement des assemblées. Les locaux des Eglises historiques accueillent généralement 100 à 150 membres, grand maximum 300 membres. Or, les Eglises de la CEAF (et en dehors) ont toujours plus de 100 membres, souvent plus de 300 membres, et peuvent aller jusque plus de 1.000 membres et plus.

> « La moyenne des salles pour les Eglises de la CEAF c'est 6.000 euros par mois. Or, on prend un crédit ce sera par exemple 800.00 euros et donc 2.000 euros par mois »

Chaque Eglise négocie indépendamment avec son partenaire bancaire en fonction de son apport et du montant du crédit. Cependant, lorsque le crédit est élevé, au-delà d'un million d'euros, la CEAF intervient au niveau de la caution mais sous couvert de la Fondation du protestantisme français. Elle a préféré verser une garantie à la Fondation, plutôt que sur le compte du crédit coopératif afin de rappeler l'appartenance de ses Eglises au monde protestant, toujours dans la logique selon laquelle les temples doivent rendre visible *« la grandeur du Dieu que nous prions »* et *« la rupture avec la médiocrité des immigrés négro-africains »*.

> « Etre visible comme on est, c'est un témoignage. Aujourd'hui on est visible dans des petites caves, ça ne va pas, on pense que Dieu est plus, est meilleur que ça. Dieu mérite plus que les caves et les immeubles désaffectés. Il faut qu'on essaie de donner à cette grâce particulière de Dieu, une vision extérieure qui lui corresponde. »

En regard des visions pastorales, on peut s'attendre dans les années à venir à des transformations significatives de la culture religieuse et protestante locale, d'une part et du paysage urbain, y compris au niveau architectural, d'autre part. L'importance accordée au chant et à la musique, et bien sûr le volume de ces Eglises contrastent avec la désertion et la moyenne d'âge des Eglises autochtones. En outre, les Eglises établies, y compris en dehors de la CEAF, abordent souvent la question du social à développer, ce qui peut, d'ailleurs, les mettre en porte à faux avec les structures évangéliques. En plus des activités déjà existantes assurées par quelques groupes, on peut ainsi s'attendre à ce que les Eglises développent le soutien scolaire et l'ouvrent à des enfants qui ne sont pas de l'Eglise, y compris « blancs », puisque cela est déjà effectif, de façon marginale. On peut aussi s'attendre à ce que les Eglises assurent des services de type soupe populaire, banque alimentaire etc. Les cours de langues, d'alphabétisation ou le soutien informatique sont aussi souvent en projets. Enfin, si la reprise en main par la seconde génération n'est pas imminente, elle est par contre une question très présente dans l'élaboration de ces dispositifs et participe à transformer la culture des Eglises. En effet, les pasteurs laissent une part importante aux initiatives des jeunes, en même temps qu'ils les exhortent à des parcours d'excellence. Parmi eux, certains suivent des formations de théologie.

6.1.4. Rapports post-coloniaux et légitimités

Dans les modalités de négociation de sa place en tant qu'Eglise d'expression africaine, la CEAF situe souvent les enjeux en termes de contexte post-colonial. En juin 2008, elle organisait à l'espace Charenton, un grand culte rassemblant toutes ses Eglises à laquelle elle avait invité la FPF. De nombreux membres étaient présents ainsi que tous les responsables des deux institutions. Les chorales des différentes Eglises de la CEAF se sont succédées, entrecoupées de prières, de discours et de témoignages des pasteurs de la FPF. Le discours sur l'oppression du peuple d'Israël et sa délivrance voulue par Dieu a constitué le fil directeur des interventions de la CEAF. Il s'agissait de rendre compte du combat que doivent mener les chrétiens migrants mais aussi de convoquer les chrétiens autochtones sur ce que vivent leurs sœurs et frères en Christ, d'origine africaine. La prédication du président de la CEAF développa longuement cette interpellation, que différentes interventions et cantiques avaient déjà annoncée :

> « Je crois que les deux années qui viennent sont très importantes pour tous les protestants. Celle-ci l'est particulièrement pour certains protestants dont nous. L'année prochaine ce sera Calvin. Vous le savez, cette année on a commémoré le 40ème anniversaire de la mort de Martin Luther King[399] qui est pour nous pleine de significations, un moment unique, un grand évènement, qui nous rappelle et nous engage par rapport à la lutte. La lutte qui a été la sienne et qui est désormais la nôtre, celle de tout croyant en Jésus-Christ. J'ai été frappé par la base du combat de Martin Luther King et je pense qu'on a fait de lui un grand homme alors que lui, faisait des petits, des grands hommes. Parce qu'il explique qu'à la base de son engagement, il y a une découverte extraordinaire qu'il a faite. Non pas à l'école de théologie ou à la fac de philosophie mais plutôt en regardant des petites gens qui avaient choisi de vivre avec le Seigneur. Il écrit ceci : j'ai vu des hommes et des femmes briser les chaînes de l'esclavage simplement parce qu'ils ont découvert qu'ils étaient enfants de Dieu et qu'en tant qu'enfants de Dieu, ils ne pouvaient désormais plus accepter d'être esclaves de quiconque'. On ne réalise pas que la base de la révolution de Martin Luther King se trouve dans cette phrase, une phrase qui prend en compte la réalité de notre Dieu, parce que le Dieu d'Israël, celui qui a donné lieu à l'exode est le Dieu de la délivrance. J'ai envie de dire que les temps sont venus d'être ici, partout où nous pouvons être, les bras de notre Dieu pour sa délivrance. Parce que notre Dieu dit la Bible en ce qui concerne Israël à l'époque, avait vu l'affliction du peuple d'Israël et parce qu'il connaissait ses douleurs, il est descendu pour le délivrer.

[399] Martin Luther King (1929-1968) était un pasteur baptiste, cependant il semble que de nombreux chrétiens qui l'ont rejoint étaient de tendance pentecôtiste.

> Mes amis, attentif à nos cris, Dieu est descendu, attentif à nos cris, Dieu nous délivre tous, Dieu est attentif à nos cris, Dieu agit en nous, mais il agit aussi à travers nous. J'aime beaucoup cette phrase de la bible qui nous dit que 'maintenant les Israélites sont venus jusqu'à moi. J'ai vu les oppressions que les Egyptiens leur font subir, maintenant' dit-il à Moïse : 'va, je t'envoie, fais sortir de l'Egypte mon peuple, les Israélites'. Et je me pose toujours la question : qui est aujourd'hui l'Egypte, terre d'oppression, terre d'exploitation ? Qui sont aujourd'hui les Israélites de l'époque ? Qui sont aujourd'hui ces opprimés qui ont besoin de Dieu ? Et aussi cette question terrible : qui les délivrera et comment ? Il me semble frères et sœurs que répondre à l'appel du Seigneur, c'est prendre position, c'est se poser en résistant. Le Seigneur fait de nous des résistants face à l'exploitation, face à l'oppression, le Seigneur fait de chacun de nous en particulier un instrument de sa délivrance (…). »

Puis il appelle à la fraternité et à servir Dieu en faisant cesser toute forme d'esclavage afin que le monde redevienne une terre *« habitable*, *là où dignité a fini par rimer avec liberté*, *égalité*, *fraternité »* et à entrer en contact entre frères et sœurs en Christ. Il annonce la confession de foi qui ne sera pas lue mais chantée, à travers un verset de la bible. D'autres interventions comme celle du pasteur Kamondji sont venues apporter leur voix à ce combat. Ce dernier a notamment appelé à rompre les chaînes de l'esclavage qu'incarnent l'égoïsme et le racisme.

La FPF, invitée, s'est aussi exprimée. Par la voix de son président Claude Baty, de son ancien président Jean-Arnold de Clermont et du président de l'Eglise réformée de France Marcel Manöel qui prêcha :

> « Ce qui nous rassemble, ça n'est pas le partage de nos traditions. Ce qui nous rassemble ça n'est pas le partage de nos cultures. Ce qui nous rassemble (montrant la bible), c'est la parole (Amen), que nous écoutons ensemble, que nous essayons de discerner ensemble. C'est cette parole qui fait qu'aujourd'hui, ce matin, nous sommes ici, ensemble, l'Eglise de Dieu ».

Sa prédication interroge le *« Jésus à tant aimé le monde »*, en regard de l'Ancien Testament mais aussi des souffrances sur terre comme les camps d'Auschwitz où il était invité pour une cérémonie de commémoration. Après quoi, il s'adresse à cette assemblée en grande partie d'origine africaine :

> « Je crois frères et sœurs, que c'est pour nous, aujourd'hui, un jour favorable. Nous avons besoin de réconciliation. Car entre nous, il y a des choses qui nous séparent. Il y a toute l'histoire passée. Et il faudra que nos historiens y travaillent. Il y a toute l'histoire passée. Il y a toute l'exploitation de l'Afrique, il y a l'esclavage dont nous avons parlé, il y a

> quelques années. Il y a notre manque d'accueil. Je me souviens quand j'étais pasteur à Bangui, je devais aller visiter une Eglise dans le nord de Centrafrique, Bakouma, 1.000 km de Bangui. Et la première fois que je suis allé pour aller apporter un enseignement au pasteur qui était là, le pasteur qui était là, m'a reçu. Le pasteur Ayama m'a amené au bout du village et il m'a dit voilà, c'est ta case. Le village a construit une case, c'était la plus grande du village, c'est ta case. Tu vas habiter là et puis ta femme et tes enfants vont venir. J'étais obligé de d'expliquer que j'avais d'autres choses à faire encore en Centrafrique que je ne pouvais pas rester là tout le temps. Mais quel accueil ! Quel accueil ! Et au lieu de ça y'a des gens qui viennent en France pour trouver le Salut et qui dorment sous les ponts, on ne leur construit pas des cases… Je sais que les problèmes sont complexes. Je sais qu'il faut organiser tous les mouvements de population. Mais tout cela nous sépare. Et puis lorsque nous avons parlé de l'étranger dans notre synode national, il y a plus de 10 ans, nous avons dit surtout ce qui nous sépare, c'est la peur. Nous avons peur de vous. Nous avons peur que vous nous envahissiez, que vous nous preniez notre culture, notre travail, nos maisons, nous avons peur de vous ! Il faut le confesser. Il faut le confesser. Et c'est pour ça que bien souvent, naît le racisme. Le racisme naît de la peur. Et nos Eglises, nos Eglises n'ont pas su toujours accueillir. On a dit aux amis qui arrivaient : bon on va vous accueillir là sur le banc et vous suivez le culte et puis quand ils ont voulu dire leur louange, un peu comme ce matin, pff, d'abord c'est trop long, on regarde notre montre, parce qu'on a d'autres choses à faire et puis y'a le rôti qui cuit, et puis dans un temple protestant en France, c'est pas comme ça qu'on fait. Y'a pas eu d'accueil, y'a pas eu, ça c'est peut être la surface, mais au fond, le partage sur la foi, sur la façon de vivre, la façon de se supporter, de se consolider les uns, les autres, y'a pas eu d'accueil. Y'a des choses, y'a une histoire, y'a des gestes qui là, nous séparent. Alors aujourd'hui, devant vous, je veux demander pardon. Il n'y a pas de réconciliation, s'il n'y a pas de pardon (quelques Amens et applaudissements). Je veux demander pardon et je ne le demande pas à votre générosité, je veux le demander à Dieu (quelques applaudissements). Parce que c'est lui seul qui peut nous réconcilier. C'est lui seul qui peut passer par-dessus nos peurs, c'est lui seul qui peut toujours nous dire que malgré le passé, malgré les rancoeurs, malgré le mauvais passé, il nous regarde avec son regard d'amour. Il nous accompagne. »

Et il annonce qu'après sa prédication il ira saluer *« les pasteurs de vos Eglises »* en marque de cette réconciliation qu'il définit comme *« un chemin à poursuivre sans cesse »* pour mieux se connaître et travailler ensemble, *« reconnaître l'autre »*, de *« mieux en mieux »* avec *« respect »* et *« dignité »* tel *« le regard de Dieu »*. Jean-Arnold de Clermont (ancien président de la FPF), Claude de Baty (actuel président de la FPF) interviendront aussi, plus brièvement et en référence à leur passé missionnaire, en l'occurrence le Congo Brazzaville. Ce qui les amènera à conclure sur le mode de la boutade, à la nécessité d'être passé par le Congo-

Brazzaville pour devenir président la FPF. La continuité missionnaire et territoriale, qu'amène à visibilité cette boutade, est en fait l'objet d'une reconfiguration forte autour des enjeux du protestantisme français. L'insertion des chrétiens « issus de l'immigration » participe d'un renouveau religieux d'autant plus fort qu'ils entendent être reconnus en dehors des cadres forgés par le rapport colonial. Dès lors, c'est sur la question de la particularité culturelle « africaine » *versus* de la culture autochtone de l'ordre de l'universel, que l'insertion de la CEAF au sein de la FPF, convoque le protestantisme français. Ce que reconnaît en substance Jean-Arnold de Clermont lorsqu'il commente que *« de manière majoritaire, notre passé colonial fait qu'il y a eu une certaine réticence au mélange culturel »*[400].

Au-delà du mélange culturel, pour la CEAF, c'est surtout l'accès à un statut autre que celui défini par la hiérarchie autochtone qui dérange, y compris au sein de la FPF. Le projet « Mosaïc » qui voit le jour en 2003, un an après l'adhésion de la CEAF à la FPF en serait l'une des expressions, si l'on en croit le président de la CEAF. Tout à la fois consterné et amusé, il revient sur les objectifs de ce projet :

> « Rassembler les Eglises issues de l'immigration et organiser leur dialogue avec la FPF (…) On se rend compte que la CEAF devient populaire, les journalistes ne passent plus par la Fédération protestante pour parler avec eux, ils vont directement vers eux, en fait ils nous échappent…Il faut qu'on trouve un Blanc qui puisse parler au nom des Noirs ! C'est comme ça que nous, nous avons vu la chose. Ils ne vous le diront jamais aussi clairement (rires). (…) voilà ça c'est une réaction complètement post-coloniale, parce que tout d'un coup on se rend compte que ces Africains sont populaires, ils passent à la télé, que les journalistes ne passent plus par la Fédération protestante pour parler avec eux, qu'en fait ils nous échappent.»

Or, dans la revendication d'une liturgie d'expression africaine, ces pasteurs affirment non seulement pouvoir parler en leur propre nom mais avoir quelque chose à transmettre, prenant le contre-pied de l'autochtonie qui les assigne à recevoir (Ger Haar, 2000). L'insertion dans le monde universitaire et théologique autochtone de ces nouveaux missionnaires est alors doublement stratégique :

[400] Eglise pentecôtiste : Entreprises spirituelles en concurrence in Regards, Taoufiqi, 2006.

> « En même temps, en allant prendre des cours comme à Vaux, on apporte ce que nous sommes. Tout d'un coup notre foi d'Africains devient un moment d'observation dans les facultés de théologie d'une manière concrète (…). Les mouvements charismatiques pour moi c'est un peu le surgissement de la conception de deux mondes dans la vie de l'Eglise. Je m'explique, dans la foi africaine y'a deux mondes, le monde réel et le monde spirituel et on passe de l'un à l'autre. Le charismatisme c'est quoi ? C'est de dire que l'esprit de Dieu intervient dans le monde réel, c'est très proche de la cosmogonie africaine[401] (…) Le cours sur la pneumatologie qui n'a jamais été totalement développé d'une manière sérieuse dans les facultés de théologie, c'est simplement le mode et le monde raisonnable de la raison qui a évacué cette possibilité là. Du coup, tout ça c'est devenu des choses qu'on ne comprenait pas, ça ne peut être que des vues de l'esprit, y'a des ouvertures qui sont en train de se faire. On ne peut plus considérer ça comme une simple déviation, on est obligé de le considérer comme une force dans l'Eglise, de se poser la question. Or, nous, à partir de notre culture, on a des réponses. Et tous les ministères de délivrance, de guérison, on est obligé de les voir et de les gérer autrement. ».

L'université apparaît donc aussi comme une situation de conversion même s'il ne s'agit pas à proprement parler d'évangéliser mais plutôt de démontrer et de convaincre. Cette situation offre une lisibilité des possibles modalités de réapparition d'une expression religieuse considérée comme « problématique » dans les Eglises, comme objet de recherche dans l'espace universitaire. Plusieurs niveaux s'imbriquent ici. Car le pasteur qui parle n'est pas issu de ces « nouvelles Eglises » et n'est pas charismatique ; ce sont, en effet, souvent les pasteurs issus des Eglises historiques ou les théologiens qui peuvent débattre dans le champ académique. D'autre part, ces mêmes pasteurs peuvent être, et le sont, étiquetés comme charismatiques en regard d'une expression comme le disait le pasteur réformé qui n'a pas lieu d'être dans les Eglises protestantes locales. Reste alors à recenser l'ensemble des variations de ce qui fait l'expression charismatique : de la place du corps à travers la danse et le chant à la vision d'esprits malins, en passant par la longueur des temporalités liturgiques.

En attendant, et dans cette intention de réhabilitation d'une expérience religieuse stigmatisée, le pasteur parle de la « foi d'Africains ». Cette expression désigne non plus « l'expression » africaine, mais « l'origine » africaine, et comme

[401] C'est également ce qu'a développé le pasteur Congolais Félix Mutombo-Mukendi résidant en Belgique, issu des Eglises historiques et proche de certains milieux du Réveil, lors du colloque organisé par le CIAOSN en juin 2008 sur les « religiosités néo-pentecôtistes africaines : enjeux et controverses », Maison des parlementaires, Bruxelles
.

une plus-value culturelle permettant de saisir ce qui échappe à l'entendement occidental. « L'expression africaine » *a contrario* souligne la volonté de décommunautarisation d'une part et de contournement de toute logique d'assimilation de ces chrétiens, d'autre part. Dans la foulée, cette dénomination anticipe la question de la transmission: aux jeunes générations et aux convertis autochtones. Car rappelons que dans ce recensement des situations dispersées d'évangélisation des indigènes, la CEAF a consacré entre 2008 et 2009, deux pasteurs blancs…

Lorsque donc ce pasteur convoque du point de vue de la CEAF l'origine, pour discuter les frontières dénominationnelles du protestantisme, c'est toute la question de l'apport de ces nouveaux chrétiens qui est posée, en termes culturels. Précisément parce que tout se passe comme si l'expression charismatique localisait dans le champ protestant ce qui, dans la société autochtone, assigne ces migrants à l'altérité. Autrement dit, la forme ou l'étiquette charismatique pourrait bien être le lieu d'où ces chrétiens négocient une liturgie distincte des normes culturelles autochtones en transformant la classification indigène. Ce que laissent à penser un certain nombre de situations, allant bien au-delà de la CEAF, en France comme en Belgique. Par exemple, les pasteurs qui ne sont pas issus du Réveil mais des Eglises historiques (évangéliques ou baptistes) et qui sont perçus comme charismatiques simplement parce qu'ils intègrent le chant, la prière à haute voix et la danse dans leur culte. Ce que certains contestent catégoriquement : *« ce n'est pas parce qu'on valorise l'oralité qu'on parle nécessairement en langues »*. Egalement l'omniprésence de la référence à l'Esprit Saint. Comment situer ce pasteur d'origine baptiste, travaillant comme aumônier au sein des Eglises protestantes autochtones et qui décide de parler d'un sujet autre que celui qu'il avait préparé car « l'Esprit Saint insiste » ? Ou encore cette Eglise « congolo-africaine » qui reprend à l'identique la forme des cultes des Eglises de réveil (adoration/louange, témoignage, prédications etc.) tout en étant affiliée aux Baptistes (Belgique) et dirigée (et initiée) par un pasteur évangélique et Docteur en théologie. Je vais bien sûr revenir sur cette perméabilité des étiquettes et le souci de ces Eglises d'être avant tout reconnues comme chrétiennes, mais d'ores et déjà, ces exemples permettent de souligner une expérience antérieure du christianisme à travers une façon de faire qui apparaît

comme transversale à ces collectifs, quelles que soient leurs étiquettes dénominationnelles, et sans pour autant être fixe. Considérer cette pratique du christianisme sous l'angle de l'*imbrication* avec la culture locale, africaine, suppose alors que qu'il y ait un christianisme universel ou sans culture. Et qui de façon significative coïnciderait avec la norme européenne, voire occidentale, aussi plurielle soit-elle. Toute la question étant de savoir à partir de quel moment, on peut parler d'imbrication et non d'appropriation ?

La question de la transmission, bien qu'elle ne soit pas d'actualité, peut aussi renseigner la façon dont ces migrants chrétiens appréhendent leur liturgie au contact de la société autochtone :

> « Au niveau de la CEAF, nous avons un problème, l'Eglise de demain, elle va être faite par les enfants, qui sont jamais allés au Congo, qui ne savent pas jouer du tam tam, ils sont nés dans la guitare et parlent un lingala francisé. Est-ce qu'il y aura cette expression africaine ? Personnellement je les forme à ne pas oublier, à toujours s'inspirer de ce que nous nous avons eu comme héritage africain, mais adapté à leur réalité. Par exemple chez nous on danse, ça c'est quelque chose que je n'accepterai pas pour mes enfants, même s'ils sont nés en France, qu'ils oublient, l'expression de ma liturgie comme ça, je n'accepterai pas, il faut qu'ils la gardent. L'usage de la langue c'est pas un problème, mais l'Eglise est pour nous une famille. C'est un lieu où je suis sensible à la douleur de l'autre, ça il faut qu'ils le gardent. »

Si donc, la liturgie est aussi ce qui permet de ne pas perdre certaines valeurs culturelles et religieuses, au contact d'une autre façon d'être chrétien tributaire de la culture, il n'en demeure pas moins, une priorité relative à la formation théologique, irréductible à la seule formation de l'Esprit Saint. Ce qui à nouveau amène à des traversées dénominationnelles. Le pasteur Shungu responsable de la commission des ministères à la CEAF dirige parallèlement et indépendamment la « Pastorale congolaise » constituée fin des années 1990, à la suite de « la Conférence européenne des Pasteurs congolais ». A l'initiative des pasteurs congolais résidant en France, cette Conférence a été organisée à la Rochette (Melun) dans la perspective de structures locales (France, Allemagne, Belgique, Grande-Bretagne et Hollande), devant permettre par la suite, une plateforme d'Eglises, au niveau européen. L'objectif premier est de mettre « un peu d'ordre » en incitant les pasteurs à se former et à répondre à une déontologie. Parmi les objectifs repris dans les actes de la conférence : la « réconciliation » entre pasteurs

et Eglises, la « formation » des pasteurs et « l'urgence évangélique » en Europe. En France, la pastorale va viser non pas les Eglises d'expression africaine, mais les pasteurs congolais et en particulier leur formation.

6.1.5. La « Pastorale congolaise »

> « Nous avons fait le constat que ce sont des serviteurs qui ont commencé sur le tas, que peut- être Dieu a utilisés mais qui, bibliquement, théologiquement, avaient des lacunes (…). Notre souci est d'encourager les Congolais à se former, peu importe là où ils vont, qu'ils ne se cantonnent pas seulement à dire Dieu m'a parlé, le Saint-Esprit m'a parlé, c'est vrai, mais ça ne suffit pas. »

Le pasteur Faustin Shungu est arrivé à Paris en 1989 pour faire des études de kinésithérapie respiratoire. Il venait à peine d'être consacré pasteur (1988) après s'être converti en 1984, lui aussi chez mama Ntumba. Il était alors étudiant et avait d'importantes douleurs au niveau du cœur. Il lui arrivait de tomber en syncope sans que les médecins aient pu en détecter la cause.

> « Cette situation a trop inquiété mes parents. Notamment, j'avais un oncle qui était abbé, religieux qui a pris ma situation en charge. Il a voulu m'envoyer en Suisse pour que j'aille faire des examens approfondis. Et comme à Kinshasa, il n'y avait pas un centre de cardiologie assez outillé, j'ai fait un jour le déplacement vers Brazzaville pour aller au centre de cardiologie de Brazza, pour faire un électrocardiogramme. C'est en revenant de Brazzaville, au Beach[402] que je rencontre une de mes collègues de l'université, tout moribond, sous la chaleur. Elle me dit mais Shungu, 'comme tu as l'air fatigué', 'je reviens de Brazza, j'étais faire mon examen'. 'Moi, je connais quelqu'un qui peut te guérir'. 'Qui ?' Vous comprenez, j'ai fait des études paramédicales, je connais un peu. J'ai vu tous les médecins des cliniques universitaires. 'Non, je connais quelqu'un qui peut te guérir. C'est Jésus'. 'Mais tu es en train de rêver ou quoi ?' Moi j'habite, j'habitais avec mon oncle, l'abbé, dans un couvent catholique, 'mais écoute, je vis dans un couvent, comment je vais faire, je vais dire à mon oncle quoi ? Je prie tous les matins, on fait la messe tous les matins'. Alors, elle me tendra un petit prospectus en me disant : 'viens quand même visiter notre Eglise'. C'est donc comme ça que je suis allé à l'Eglise évangélique. Mais pour m'inviter, elle m'a menti, elle m'a dit : 'viens le mardi, on a une fête'. Donc moi, je me suis préparé, en croyant que j'allais à une fête, donc quand j'arrive à l'endroit qu'on m'avait indiqué, je vois qu'il y a des gens qui chantent, je me dis mais c'est quelle fête ça ?

[402] Plage qui accueille les navettes reliant les deux capitales.

> Elle m'attendait, quand elle m'a vu, elle me dit : 'viens, viens, écoute au moins la parole'. C'est mama Ntumba qui prêchait ce jour là. Et elle dit : 'dans cette salle, il y a un jeune garçon qui vient de terminer ses études universitaires et qui est malade'. Dans ma tête, je me suis dit c'est certainement ma collègue qui est allé raconter mon affaire. 'Tu es peut être là, où tu es, tes parents font tout pour que tu ailles te faire soigner en Europe' et ce détail là, la fille ne savait pas. Alors là, je me suis dit, ça il n'y a que Dieu qui peut parler. Elle dit : 'là où tu es, ferme les yeux'. J'étais seul, assis comme ça, je ne sais pas d'où, mais j'ai senti qu'une main est venue et m'a…, j'ai ouvert les yeux, je n'ai vu personne. J'ai encore fermé les yeux, j'ai ressenti qu'une main me touchait. J'ai ouvert les yeux, y'avait personne. Tout d'un coup, j'ai fondu en larmes, comme jamais. Et à la fin, elle a dit : 'est-ce qu'il y a des gens qui ont senti la main de Dieu ?'. Alors moi, j'ai levé le bras. 'Viens devant, c'est quoi ?', 'Pendant que vous parliez, j'ai senti une main qui m'a touché ici'. 'Crois que tu es guéri'. Alors je suis rentré au couvent chez mon oncle. Ce soir là et je lui ai dit : 'tonton, je suis guéri, je ne prends plus les médicaments'. Il m'a dit : 'mais tu es fou ? On a déjà pris un billet pour aller en Suisse, qu'est-ce qu'on fait ?' J'ai dit : 'je ne pars plus, parce que je crois en ce Dieu'. Voilà comment s'est faite ma conversion, voilà comment je suis resté à l'Eglise. On a commencé à m'encadrer. Et parallèlement, je travaillais à l'hôpital général de Kinshasa comme kinésithérapeute. »

C'est donc quelques années plus tard qu'il part pour l'Europe, dans le cadre d'une formation complémentaire en kinésithérapie. Dès qu'il arrive, il s'investit dans l'Eglise « Parole vivante » auprès de Mathieu Kayeye (qui vient aussi de chez mama Ntumba). Et lorsque ce dernier part pour le Canada, où il dirige aujourd'hui une importante Eglise, il le remplace à la tête de l'Eglise. Ce n'est qu'en 2000, qu'il crée sa propre Eglise « Eben Ezer », située à Choisy le Roy. Elle compte entre 200 et 300 membres d'origine majoritairement congolaise, mais aussi angolaise, gabonaise, camerounaise, ivoirienne, martiniquaise et guadeloupéenne. A sa formation de kinésithérapeute, s'ajoute une formation de psychologue et de théologie à Vaux sur Seine.

Plusieurs pasteurs sont à l'origine de la « Pastorale congolaise » dont Moke, Mukuna et Levilola. Au départ, il s'agissait de *« prier pour le pays »* dont la situation ne cessait de se dégrader. Cependant au niveau local aussi la situation se dégradait à vue d'oeil avec les conflits et divisions qui traversaient les Eglises et présidaient à leur multiplication.

> « C'est ainsi que nous avons rechangé les statuts (…) nous avons inclus dans cette démarche des Pasteurs congolais pour que la pastorale devienne un endroit où si tu t'autoproclames, nous te contestons. Un

> petit organe de contrôle, mais des pasteurs congolais, parce qu'il faut le reconnaître, y'a eu beaucoup d'abus. (…) On nous accuse de ceci, de sortir avec les filles, tout ça, ce sont des choses vraies, nous nous sommes dits, il vaut mieux que nous ayons un cadre pour dire ces choses et parfois pour interpeller les auteurs. C'est ainsi que la pastorale est devenue un organe de contrôle qui a aussi le pouvoir de décider sur les autres pasteurs. »

L'objectif de la Pastorale (dont les statuts sont dès le départ, apolitiques) est d'amener les hommes de Dieu à se former :

> « La première difficulté que nous rencontrons quand nous allons vers les pasteurs, c'est la peur : d'être connu dans ses lacunes (…) parce que dans la pastorale, la première chose, c'est : 'présente toi. Dis nous ton parcours. Qui est ton père spirituel ? Où as-tu été formé ? Comment en es-tu arrivé là ? Et c'est justement sur ce point que les gens, on est incapable de savoir. Il y a une période où on ne comprend plus rien. De telle année à telle année, y'a un trou. Et puis tout d'un coup tu deviens Pasteur. Et les gens savent qu'en venant à la Pastorale, certaines questions seront incontournables. Et s'il y a des périodes de sa vie dont il ne veut pas parler, ce sera une difficulté. La deuxième difficulté, non seulement c'est d'être connu, mais aussi d'être connu au niveau de sa capacité ou de sa formation, ça fait un peu honte. Après la peur, y'a la honte. C'est pourquoi, nous encourageons plutôt, en disant nous avons été comme vous. Nous ne serons pas devenus ce que nous sommes sans avoir été ce que vous êtes. »

Entre 300 et 400 pasteurs d'origine congolaise sont au moment de l'entretien (2008) et en région parisienne, affiliés à la Pastorale. Et là aussi, la Pastorale se voit sollicitée par les pouvoirs publics de différentes manières:

> « La plupart des abus qui ont été commis ici, nous sommes quand même dans un pays organisé, remontent ici auprès des Renseignements Généraux qui, pour avoir des informations, reviennent vers nous (…) Ce qui fait que la pastorale, quelque part, commence à faire peur, pas dans le mauvais sens, les gens commencent à se dire, que si je me comporte pas bien, il va me dénoncer. Nous disons aux gens, nous n'avons pas envie que quelqu'un nous décrédibilise, donc nous attirons l'attention de tout le monde que, chaque fois que nous apprendrons une bêtise, nous ne cautionnerons pas, si cela n'est pas cautionnable. Moi en tant que Président de la Pastorale congolaise, je n'ai pas envie lorsque une préfecture, là où est installée une Eglise, me dise, y'a telle Eglise qui a fait du boucan, les gens se sont battus. Je n'interviendrai pas, je ne couvrirai pas parce que c'est un Congolais. Je dirai la vérité, donc c'est à la personne de se tenir, bien se tenir là où elle est, respecter le voisinage, travailler comme il se doit pour que moi je la soutienne. (…)Y'a un pasteur qui a invité un autre pasteur de Kinshasa, et pendant un mois le pasteur n'a parlé que d'argent. Les RG, comme ils ont suivi, se sont dit,

> tiens. Alors, ils m'ont appelé pour dire nous avons appris que dans telle Eglise, telle personne est venue de Kinshasa. Et nous avons écouté, nous nous pensons que ça c'est purement de la manipulation, qu'est-ce que vous en dites ? J'ai appelé le pasteur en question, mais est-ce que chez toi y'a tel ? Oui. C'est quoi que vous faites ? Il m'a expliqué, j'ai dit non, l'Eglise, c'est pas un endroit où on vient s'enrichir, donc je te demande d'interrompre ce séminaire. Si tu n'interromps pas, moi je ne pourrai rien dire. Et comme il s'est entêté, les RG sont venus et lui ont dit : soit tu arrêtes, toi et ton truc, soit vous allez d'abord en prison et nous fermons l'Eglise. »

A contrario, le président de la Pastorale est aussi amené à intervenir et à donner son expertise quant à la moralité ou la citoyenneté de fidèles.

> « Il faut reconnaître que beaucoup de Congolais ici, sont en situation précaire et se sont donnés soit à la vente de la drogue, soit on fait des faux chèques et que peut être ces gens se retrouvent dans nos Eglises, après leur conversion. Mais ayant des casiers judiciaires, des antécédents de vols, de ceci, et ces gens sont là sont suivis, contrôlés, il peut arriver qu'on en arrête un et cette fois- ci, c'est l'Eglise qui devient l'interlocuteur : c'est vrai vous croyez en sa conversion. Y'a même des gens dans nos Eglises en situation irrégulière pour qui nous plaidons auprès des préfectures en disant ; c'est une mère de famille, c'est un père de famille, je le vois dans l'Eglise, vous ne pouvez pas le rapatrier. Nous intervenons dans beaucoup de cas, dans ce sens là.»

A travers les tentatives pour réguler et contrôler les dérives « classiques » des Eglises indépendantes, des acteurs religieux émergent non seulement comme des responsables communautaires, mais comme des interlocuteurs susceptibles de participer au maintien de l'ordre public. Les arrangements opportuns avec certains principes de la laïcité apparaissent comme une forme de contrôle de l'Etat sur ces populations qu'il serait bien évidemment intéressant de pouvoir restituer à partir d'investigations complémentaires. Car en l'occurrence, la reconnaissance de la morale chrétienne comme un garant de citoyenneté[403] est le fait d'institutions qui ont le pouvoir d'empêcher l'exercice d'un culte ou la présence sur le territoire français de ces migrants chrétiens. Cependant, la demande d'expertise de la part des organes de l'Etat apparaît en continuité avec le combat porté par les pasteurs congolais en terme d'intégration et de citoyenneté. Qui plus est, elle renforce

[403] Ce que l'on retrouve dans d'autres contextes, notamment à Montréal. Cf. MOSSIERE Géraldine (2006). *Former un citoyen utile au Québec et qui reçoit de ce pays. Le rôle d'une communauté religieuse montréalaise dans la trajectoire migratoire de ses membres*, Les Cahiers du GRES/Diversité Urbaine, vol. 6, no. 1, p.45-61.

l'autorité des pasteurs à l'échelle de leur Eglise, du dispositif communautaire (la Pastorale) comme du collectif (de la « communauté »). Pour ces religieux, en France comme en Belgique, la laïcité (bien que ses applications soient différentes) je l'ai dit, est un principe contestable en ce qu'elle participe de la « déchristianisation » des sociétés en reléguant dans le privé les croyances et valeurs de l'individu. Cependant, il n'échappe non plus qu'elle est la norme locale avec laquelle il faut composer, d'autant que ces Eglises se savent suspectées d'être des facteurs de désordre, à l'échelle du quartier, voire de la ville. Le cas le plus emblématique est celui de l'incursion en plein culte du Maire communiste Jean Pierre Brard qui dira avoir motivé son action par des plaintes de voisinage relatives au bruit et au stationnement des voitures. Pour rappel, ce parlementaire communiste avait participé à plusieurs groupes d'études et de commissions sur les sectes[404] et s'était déjà distingué par des infractions à l'égard de la liberté religieuse[405].

6.1.6. « Ici on est en France, on prie dans son cœur »

Le dimanche 6 février 2005, le Maire de Montreuil Jean-Pierre Brard intervenait en présence de policiers, dans quatre Eglises « évangéliques » à Montreuil[406], pour demander aux fidèles de prier moins fort par respect pour le voisinage et pour exiger les registres de sécurité. Dans deux Eglises, il arrachait des affiches sur les murs et ordonnait *« d'arrêter de prier si fort* ». Il rappela aussi au nom de l'ordre républicain : *« ici on est en France, on prie dans le cœur »* donnant à voir toute l'ambiguïté de la laïcité française, pétrie de catholicisme. Les Eglises étaient toutes d'origine étrangère : africaines et haïtiennes. Une de ces Eglises était « le Rocher », une des toutes premières Eglises implantées en Europe et dont les

[404] Vice-Président du groupe d'études sur les sectes, Vice-Président de la commission d'enquête sur les sectes (1995), Rapporteur de la commission d'enquête sur les sectes et l'argent (1999), Secrétaire de la commission d'enquête sur l'influence des sectes sur la santé physique et mentale des mineurs (2006), Membre du Conseil d'orientation de la MIVILUDES (Mission interministérielle de vigilance et de lutte contre les dérives sectaires).
[405] Le 18 décembre 2002, il était condamné pour diffamation envers les Témoins de Jéhovah, le 1er juillet 2004, pour diffamation envers le mouvement du Mandarom, le 1er juillet 2005 par le tribunal administratif de Cergy-Pontoise qui a annulé l'arrêté municipal de M. Brard interdisant le défilé de « prêt-à-porter des femmes musulmanes » organisé par la Sarl Jasmeen.
[406] En fait six Eglises, mais deux étaient fermés.

pasteurs sont d'origine baptiste. Elle fait partie des Eglises membres et fondatrices de la CEZAF puis de la CEAF[407].

> « Nous commençons le culte à 10h, à 11h, il est entré par cette porte (arrière), quand on ne connaît pas, automatiquement on passe par ici (devant). Mais quand on connaît, on passe par derrière. Mais lui n'a pas frappé, il est passé directement par derrière. Il a été accueilli à la porte. Moi j'étais assis ici (à droite de l'autel), le pasteur Emmanuel était en train de présider, mais je me préparais pour aller prêcher, il était 11h. Il voulait voir un responsable et celui qui était libre à ce moment là, c'était moi. Il est venu jusqu'ici, il m'a montré sa carte de Maire, de police pour exiger le registre et tout. Ayant ça, en plein culte, je lui ai dit simplement que c'était un dossier administratif et qu'on ne pouvait pas le montrer comme ça : vous auriez dû téléphoner. Il a donné comme raison, qu'en tant que première police, là où il y a des infractions à constater c'est quand il y a des gens »

Le pasteur Félicien Mas Miangu l'informe alors des récents travaux effectués par l'Eglise et du permis de construire signé par lui-même en tant que Maire. Tous ces documents se trouvant en toute logique à la mairie, il lui serait donc possible de vérifier la mise en conformité des lieux sans se déplacer.

> « Il m'a dit simplement en partant d'ici, que dans une demi-heure il reviendrait et que si je ne lui donnais pas, il évacuerait la salle. Mais il s'avère que ce jour là, j'étais avec l'aumônier national des prisons, parce que je suis aumônier de prisons. Il était assis à côté de moi et me voyant parler, il est venu me joindre pour savoir ce qui se passait. Je lui ai expliqué que c'était le Maire, il lui a dit : ' mais vous ne vous rendez pas compte, vous perturbez, c'est une Eglise de la Fédération'. 'Ah, vous êtes couverts par un label alors ?' Il est parti, il n'est pas revenu. Il a dit : 'je ne reviendrai plus'. (…) Aucune Eglise blanche n'a été visitée. Là on a compris qu'il y avait un peu de discrimination derrière. »

C'est aussi ce que pensa la FPF par la voix de son président Jean-Arnold de Clermont[408] qui se porta partie civile pour l'affaire que le Rocher amena en justice en portant plainte *« pour abus de pouvoir et violation de l'article 32 de la loi du 9 décembre 1905 de séparation des Eglises et de l'État »*. La justice relaxa cependant le Député-Maire après avoir prononcé une contravention de 5ème classe,

[407] En 1994, lorsque l'Eglise avait inauguré son lieu de culte, elle avait envoyé une invitation au Maire qui avait répondu ne pas participer à ce qui relevait du religieux. La Mairie avait ensuite cessé d'envoyer des invitations pour les cérémonies officielles comme les voeux.

[408] Arnaud De Clermont avait déclaré: *« Le protestantisme évangélique et l'islam sont aujourd'hui victimes de la même volonté d'un certain nombre de responsables politiques d'avoir en face d'eux du religieusement correct. Le protestantisme apprécie d'être dans un pays où la liberté des cultes est globalement respectée, mais des menaces pèsent aujourd'hui ponctuellement sur cette liberté ».*

mais pour laquelle il y avait prescription, en regard du temps qu'il fallut à la Justice pour instruire le dossier. L'Eglise le Rocher, soutenue par la FPF porta alors l'affaire en appel qui, au moment où je rédigeais mon doctorat était toujours en attente de jugement. Cette affaire présente plusieurs intérêts dont celui d'avoir médiatisé la position de la Fédération protestante vis-à-vis de ces « nouvelles Eglises » qui, comme le fait remarquer Nathalie Luca (2008), ne sont reprises dans aucun des rapports qui se sont multipliés au niveau européen depuis les années 1980, sur les sectes.

Ce sont également et de façon caricaturale, les dérives d'un militantisme anti-secte dans l'espace politique que cette affaire amène à visibilité, sous l'angle du nettoyage « ethnico-religieux ». Cette discrimination religieuse et ethnique est d'autant plus manifeste en ce qui concerne le Rocher qui est, on ne peut plus insérée dans les réseaux protestants français. Y compris de façon médiatique, puisqu'à deux reprises l'émission Présence protestante (dimanche matin sur France 2) a retransmis son culte (1994, 2007) et diffusé le 15 mars 2009, un reportage sur le pasteur Mas Miangu lequel, comme on l'aura compris, est aumônier de prison. Depuis 2008, il est même « aumônier régional des prisons de Paris » et supervise une quarantaine d'aumôniers, pasteurs et laïcs, de différentes confessions associées à la FPF et intervenant dans onze prisons. Enfin, c'est aussi sur les ondes de France culture que l'on a pu suivre un culte de l'Eglise « le Rocher » [409], retransmis par le Service Protestant (le 13 novembre 2005). L'Eglise « le Rocher » rassemble 350 membres, dont la moitié est d'origine congolaise et l'autre moitié partagée entre 18 nationalités : africaines, (francophones, anglophones), des « Juifs Tunisiens » convertis et baptisés dans l'Eglise, et des Français « de souche ».

> « 1à 2% de Blancs, mais qui restent. Mais ils ne viennent pas non plus tout le temps. Hier j'étais surpris, ils étaient trop nombreux, c'est la première fois que je les voyais comme ça, ils étaient trop nombreux. Mais ça fait partie de cette culture ici, elle était très religieuse, après elle s'est déchristianisée, les gens ont été déçus. Ces gens là ont besoin d'écouter autre chose, ces gens là ont besoin de voir autre chose, de vivre autre chose. »

Je lui demande alors si l'évangélisation des autochtones est un projet, un

[409] Egalement d'autres Eglises associés à la CEAF, comme celle du pasteur Kamondji.

rêve, enfin ce qu'il en pense : *« voilà, mais ce rêve là, quand je suis venu, je ne l'avais pas, j'étais venu pour autre chose. »*. Effectivement, le pasteur Félicien est arrivé en France en 1976 faire des études de Beaux-Arts, sculpture et architecture. Il a grandi dans une famille protestante et a toujours été pratiquant. Il s'est investi dans l'Eglise de maison du pasteur Emmanuel Botolo qui se réunissait alors dans la banlieue de Montfermeil (1983). Il est consacré Pasteur par l'Eglise, bien plus tard, en 1995, et s'est formé pendant quatre ans à la faculté de Vaux sur Seine. Durant cette période, il s'arrête de travailler, puisque entre temps, il avait terminé ses études. Aujourd'hui, il travaille dans un bureau d'*engineering*. C'est en 2003 qu'il est nommé aumônier à la Maison d'Arrêt La Santé où il évangélise dans les marges de la société autochtone.

> « Quand je suis arrivé au culte y'avait une dizaine de détenus qui venaient. Mais quand j'ai commencé moi, avec ma façon de faire, en cherchant à comprendre l'autre, je suis passé de dix à une soixantaine de personnes. La salle dans laquelle on fait le culte ne peut accueillir qu'une quarantaine de personnes, ce qui fait qu'une vingtaine de personnes étaient sur liste d'attente. Et à partir de ce moment là, j'ai commencé à avoir des problèmes avec les catholiques. Ils sont venus me voir, ils me disent qu'est-ce que tu leur donnes là- bas ? Même les vrais catholiques veulent venir chez toi là bas. Je ne leur donne rien, je leur présente juste l'Evangile en voulant peut-être comprendre leur façon de…, en leur expliquant ce qu'ils ont besoin de comprendre. L'homme a besoin de comprendre, quand il comprend, il avance. Ils sont allés jusqu'à dire, est-ce qu'il nous faudrait pas un prêtre noir, nous aussi ? Du coup, ils sont montés au créneau au niveau de l'administration : 'écoutez, il faut que les choses soient claires, ceux qui sont catholiques, il faut qu'ils restent catholiques et les protestants, ils restent protestants, il faut pas que les catholiques aillent là- bas'. Moi j'ai dit : 'ils sont en prison, comme ils sont en prison, ils ont besoin de découvrir, le lieu où ils peuvent découvrir les religions qui existent et eux-mêmes, ils pourront faire la différence. Ils sont déjà en prison et on veut encore les embrigader, les mettre encore en prison dans leur religion'. (…) Jean (8 :32) « vous connaîtrez la vérité et la vérité vous affranchira. » La direction de la prison était embarrassée, alors elle a dit : 'il ne faut pas que les gens s'inscrivent aux deux. Et les gens se sont retrouvés du jour au lendemain, eux qui allaient aux deux, on a choisi pour eux. Ils se sont révoltés en disant : 'l'administration est laïque, y'a la séparation de l'Eglise et de l'Etat, de quel droit vous voulez choisir pour nous, nous mettre chez les catholiques et nous enlever des listes protestantes' et y'en a d'autres qui ont dit : 'moi, je suis orthodoxe, je ne suis ni catholique ni protestant, comment vous pouvez m'enlever des protestants et me mettre chez les catholiques ? C'est à moi de choisir. Comment vous pouvez choisir à ma place ?' Ils se sont retrouvés dans l'embarras, du coup ils ont laissé certaines personnes aller aux deux.

> Moi, je leur dis : 'si vous voulez venir, vous écrivez une lettre, pour dire que vous voulez venir chez les protestants, au moins vous aurez une preuve que c'est vous qui avez choisi, que ce n'est pas moi'. Je ne fais pas du prosélytisme ici, je viens pour rencontrer des gens qui sont souffrants, qui sont mal, qui ont besoin d'un soutien et je viens soutenir. Je ne viens pas vendre ma salade ici, je ne viens pas faire des adeptes ici. Si vous venez ici, vous ne trouverez pas un prisonnier ici. Quand ils sortent, ils viennent une fois pour me dire merci, après ils s'en vont. Mais au moins, une fois dans leur vie, ils auront entendu une chose qui leur aura fait se révolutionner et qui leur aura fait réfléchir. Parce que je leur dis, le temps que vous passez ici, mettez-le à profit, au lieu de dormir pour passer moins de peine, et en sortant on est un légume parce qu'on a dormi pendant un an. Travaillez, réfléchissez à ce qui vous a amenés ici pour que vous ne reveniez plus ici. Ni aller-retour, ni yoyo. Réfléchissez, la vie est autre que tout ce qu'on peut croire à voir, la vie d'un homme ne dépend pas de ce qu'il a. Voyez, ce genre de travail, ça intéresse les gens, ils ont peut- être pas encore entendu ça. Ce n'est pas moi qui fait le travail, moi je suis là seulement pour susciter une réflexion. Mais ce sont eux qui font le travail. Donc, cette histoire d'évangéliser l'autochtone, c'est ça. »

Je ne vais pas insister sur ce passage, en lui-même très explicite, mais j'y reviendrai à partir d'autres trajectoires de pasteurs évangélisant également dans les milieux blancs pour interroger les compétences missionnaires que traduit, entre autres, l'augmentation du nombre de fidèles. Cependant, on peut se demander si la conscience aigue de ces missionnaires, qu'une certaine manière de vivre le christianisme a « déçu » les autochtones, n'est pas au fondement de leur compétence. Ce que sous-entend le pasteur Félicien au sujet des « Français de souche » de son Eglise : *« ces gens là ont besoin d'écouter autre chose, ces gens là ont besoin de voir autre chose, de vivre autre chose »*.

6.2. Reconnaissance des protestantismes en Belgique

Les premières Eglises, on l'a vu, se sont implantées en Belgique dans le cadre de partenariats missionnaires, avec au niveau local, la Mission Evangélique Belge. Certains pasteurs ont implanté leurs propres Eglises, tandis que d'autres ont travaillé pour les Eglises de la MEB. La majeure partie d'entre eux ont, en même temps mené à bien des études théologiques, souvent jusqu'au 3ème cycle. Si l'idée de la « Pastorale congolaise » semble être née en Belgique, elle n'a cependant pas réussi à se mettre en place, malgré plusieurs tentatives. De ce fait, la reconnaissance des Eglises initiées par des Congolais, passe exclusivement par une affiliation individuelle à l'une des dénominations protestantes locales. Les

situations sont très diversifiées, selon les structures protestantes au sein desquelles les Eglises et les pasteurs évoluent. Avant de les aborder, il me faut donc, de façon un peu détaillée présenter les structures du monde protestant belge, lequel concerne moins de 0,5% de la population.

Depuis juin 2003, le culte protestant est organisé autour du CACPE (Conseil Administratif du Culte Protestant-Evangélique) qui fédère l'EPUB (l'Eglise Protestante Unie de Belgique) et le Synode fédéral (Synode fédéral des Eglises Protestantes et Évangéliques). L'EPUB qui regroupe les principales familles protestantes et réformées du protestantisme « historique » date de 1978. Elle s'est constituée en plusieurs étapes depuis sa toute première reconnaissance en 1839 avec « l'Union des Eglises protestantes évangéliques de Belgique » qui rassemblait alors, 16 communautés, en un Synode. Aujourd'hui, elle compte plus de cent paroisses pour environ 60.000 membres et sympathisants (Dobbelaere et Voye, 2000, cité par Nefontaine, 2004). Les Eglises évangéliques se sont constituées beaucoup plus tardivement, avec un premier rassemblement en 1989 sous la bannière de la Fédération Evangélique Francophone de Belgique/ Evangelische Alliantie Vlaanderen. Dans le contexte de la réorganisation du financement des cultes, les Eglises évangéliques ont commencé à se faire entendre en contestant le monopole de l'EPUB et en engageant des actions en justice contre les autorités fédérales pour discriminations religieuses. Bien qu'il fournissait déjà, aux cotés de l'EPUB, du personnel pour l'aumônerie et l'enseignement[410], le monde évangélique était (comme en France) sujet à des accusations de sectarisme. Bref, en 1998, le ministère de la Justice a demandé à l'EPUB d'émettre des propositions ou plus exactement d'entrer en dialogue avec la Fédération évangélique, laquelle s'était organisée *« dans le souci de donner une réalité structurée et plus officielle »*, en « Synode fédéral des Eglises Protestantes et Évangéliques », dès 1999.

Le Synode de l'EPUB et le Synode fédéral entrent alors en discussion ou plus exactement en négociations et après 4 années, votent la mise en place du CACPE, effectif depuis le 1er janvier 2003. Le CACPE est une structure administrative

[410] Le cours de religion est un enseignement obligatoire dans le système scolaire belge qui dans le cadre des écoles publiques et officielles laisse le libre choix aux parents : entre religion catholique, protestante, voire orthodoxe, musulmane, juive ou morale non confessionnelle. En 1923, les Eglises historiques s'étaient organisées dans une Fédération des Eglises protestantes pour assurer un enseignement dans les Ecoles de l'Etat.

paritaire où toute décision ou prise de position auprès des autorités publiques, est tenue de faire l'objet d'une double signature. Les services de télévision, de radio, d'enseignement scolaire ou d'aumôneries sont gérés au niveau du CACPE qui perçoit les subsides de l'Etat et les répartit ensuite au niveau de l'EPUB et du Synode. Si par le passé, les Eglises évangéliques ont dénoncé le financement des cultes comme attentant à la séparation de l'Eglise et de l'Etat, leur entrée au CACPE s'est accompagnée d'exigences de compensation, principalement au niveau du financement des « ministres des cultes ». Cette dépendance administrative n'a pas été, et n'est pas sans poser problème à l'EPUB qui a accepté l'association pour éviter des périples juridiques qui l'auraient *in fine* obligée à collaborer. Cependant, les divergences de « conceptions de foi » dans des domaines comme l'éthique (euthanasie, avortement) ou la création du monde (créationnisme, évolutionnisme) demeurent problématiques. Pour ce qui nous intéresse, ce sont surtout les divergences relatives aux modes d'affiliation des Eglises qui retiendront notre attention. Très peu d'Eglises « congolaises » sont associées à l'EPUB. La majorité, soit une centaine, est par contre affiliée au Synode, notamment dans un Réseau charismatique. Les Eglises initiées par des Congolais, associées à l'EPUB le sont essentiellement *via* les dénominations membres de l'EPUB, telle l'Union des Baptistes.

Pour le président de l'EPUB, les critères d'adhésion des Eglises du Synode sont trop différents de ceux de l'EPUB et conduisent à abriter des dérives liturgiques notamment autour du mouvement charismatique/pentecôtiste.

> « (X.) c'est d'un autre calibre, ce sont des charismatiques qui pètent les plombs. En tant que président, ça me pose problème. C'est des gens qui chassent les démons et des trucs comme ça. Je veux bien qu'on chasse les démons, je leur ai dit, je vois bien les résultats, parce que y' pas de démons. Donc ça aide, mais quand même (rires). »

Ce qu'il peut aussi retrouver chez des autochtones :

> « qui ont complètement perdu tous les repères théologiques, qui nagent dans un monde mystérieux de spiritualisme. Je me dis est-ce qu'on est dans une Eglise protestante ou une Eglise pentecôtiste ? Donc y'en a aussi chez les Blancs ».

Ce qui distingue les pasteurs d'origine africaine, c'est l'importance de la mouvance pentecôtiste qui, pour moitié ne répond pas aux critères de l'EPUB. En

outre, le caractère ethnique de ces Eglises les rendrait incompatibles avec la venue d'autochtones qui dans une Eglise à « plus de 60% d'Africains » ne viennent pas ou ne restent pas. L'ethnicité est aussi associée à l'appréhension du pastorat comme une entreprise personnelle et au manque, voire à l'absence de formation. Un certain nombre d'expériences faites avec des Pasteurs congolais dans des Eglises blanches, se sont soldées par des échecs, pour moitié d'entre elles. La raison avancée porte sur « l'accent » du pasteur qui empêchait la compréhension des paroissiens. Ce qui est assez surprenant puisque l'on parle ici de pasteurs de l'EPUB, qui ont donc suivi la formation interne, dont la durée est de sept ans (cinq ans de théologie plus deux ans de stage). Cela dit, parmi les « pasteurs de l'EPUB », on compte quatre pasteurs d'origine congolaise, officiant donc dans des Eglises blanches et quelques aumôniers. Les expériences concluantes d'Eglises « multiculturelles » sont attribuées à des pasteurs autochtones. C'est donc du côté des Eglises évangéliques qu'il faut se tourner pour interroger ce mouvement, car, nous dit le président de l'EPUB:

> « pour le Synode, nous on peut être une sorte de régulateur du système, parce que au moins nous on peut les aider à se corriger. Ce qui est vrai mais en même temps, ça pose quand même problème, parce que beaucoup de ces groupes, sont dans une spiritualité par exemple, de culte de guérison etc. et là, oui, ça pose vraiment, vraiment problème. »

6.2.1. Des largesses doctrinales à l'élan missionnaire

Le « Synode Fédéral des Eglises Protestantes Evangéliques » fédère les Eglises évangéliques, mais aussi des Eglises pentecôtistes et charismatiques. Et pour les responsables du Synode, la question charismatique ne pose pas véritablement problème y compris lorsqu'elle intègre le combat spirituel, sauf s'il s'agit de pratiques comme celles associées aux enfants sorciers. Mais en théorie, puisque sur le terrain, ces pratiques ne sont pas rencontrées. Le Synode a connu une forte augmentation ces dernières années, passant de 12 dénominations et 220 Eglises membres en 1999 et à 425 Eglises membres en 2008. Ces chiffres sont en grande partie redevables de la venue des Eglises d'origine étrangère. Les Eglises peuvent être affiliées à une des dénominations ou de façon indépendante mais cela est plus rare et semble concerner des Eglises assez structurées et établies[411]. Parmi

[411] C'est notamment le cas des Eglises des pasteurs Kibutu et Ilunga, abordés précédemment.

les Eglises étrangères, la moitié est francophone (congolaises, et dans une moindre mesure, rwandaises), un quart anglophone (nigérianes et ghanéennes) surtout situées en région flamande, et un quart mixte (d'Europe de l'est et d'Amérique latine principalement). Cependant, le Synode est conscient de ne toucher qu'à peine la moitié des Eglises existantes. Il arrive ainsi régulièrement que des membres du Synode tombent par le plus grand des hasards sur une Eglise absolument inconnue. Certaines sont même grandes, avec plus de 100 membres, et peuvent avoir un très beau local ou être affiliées à d'importants réseaux internationaux (les exemples donnés concernaient en l'occurrence des Eglises anglophones). En termes de reconnaissance, le Synode intervient rarement dans les procédures qui relèvent de l'autonomie de chaque dénomination. Cependant la base générale du Synode *« la confession de foi de l'alliance évangélique universelle »* doit être reconnue. Ce qui ne pose généralement pas de problème[412].

> « Donc il faut qu'ils acceptent ça. Ce qu'on constate c'est qu'ils rajoutent des choses, notamment des doctrines pentecôtistes ou charismatiques, mais attention qu'ils ont reçu des américains, c'est pas du kimbanguisme, c'est pas du syncrétisme, ou en tout cas c'est pas seulement du syncrétisme africain. Ça vient des Etats-Unis, dans la dernière vague missionnaire, pas de la vague du Congo belge (…) Les différences sont plutôt dans les accents. Par exemple, il y a des Eglises belges où la prière dure 5 minutes et des Eglises congolaises, où la prière publique dure une heure. Mais c'est pas une autre prière, c'est simplement plus de la même chose. Donc il y a d'autres accents mais pas d'autres matières (…) Les cas où les limites sont transgressées est très rares[413]. »

Un autre point généralement sensible porte sur la guérison divine, mais il n'a pas non plus véritablement posé problème. Et il est aujourd'hui, définitivement réglé avec une charte (novembre 2005) dans laquelle le Synode reconnaît l'efficacité de la prière mais de façon non exclusive : *« nous c'est Ambroise Paré, le grand chirurgien 'j'ai pansé la plaie et Dieu a guéri' »*. Quelques cas de « *suggestion ou indication de s'abstenir de consultation de médecin ou de traitement médical »* avaient alerté l'Etat qui s'était tourné vers le Synode.

[412] L'entretien a été réalisé avec l'actuel Président du Synode, francophone et celui qui lui avait précédé, néerlandophone.

[413] La seule dénomination qui « n'est pas acceptable » est la *Celestial Church of Christ* qui selon le Synode concerne 5 à 6 Eglises en Belgique *« c'est une sorte de syncrétisme entre les rites africains et les notions évangéliques, mais pour nous ça ne va pas, mais ils en frappent pas à notre porte non plus. ».* Pour plus d'informations, voir Noret et Henry (2008) pour la Belgique.

> « La suggestion ne venait pas du Pasteur ou du sommet de l'Eglise, elle venait soit d'autres membres disons pas tout à fait équilibrés, ni en position de parler au nom de l'Eglise. Soit de prédicateurs itinérants qu'on n'avait pas suffisamment « screenés », auquel on a donné la parole sans savoir exactement ce qu'ils allaient raconter (…) Le cas le plus dramatique à la Louvière, une personne est décédée, elle avait le cancer, un autre croyant lui avait suggéré d'arrêter son traitement. La personne est décédée, mais il faut l'admettre avec le traitement c'était déjà sans espoir. Mais la personne aurait peut-être vécu quelques semaines en plus. (…) La guérison miraculeuse, c'est plus doctrinal, ça vient des Etats-Unis, du pentecôtisme américain. Mais la façon dont aujourd'hui, les Eglises américaines et africaines traitent la guérison, c'est très différent. Les américains cherchent beaucoup plus le spectacle, ils font beaucoup plus l'étalage (photos et vidéos autour d'une guérison miraculeuse) tandis que dans les Eglises africaines, c'est plus normal. C'est une partie du culte qui est évidente. Et aussi, c'est une conception plus large du miracle, parce que j'ai été dans une Eglise, et c'était un témoignage très court. Il témoignait Dieu m'a donné du travail et tout le monde était très content, et puis la même chose avec le sida, Dieu m'a guérit du sida, comme si c'était équivalent. Je me disais est-ce que c'est vraiment comme ça ? Si c'est vrai, c'est quand même quelque chose de spectaculaire 'non mais ça arrive très souvent chez nous, c'est pas quelque chose de spécial'. 'Est-ce que ça ne vaut pas la peine de faire investiguer ça ?' Il ne voyait pas de quoi je parlais : pour eux trouver un travail comme Noir dans la Belgique blanche était un miracle au moins aussi grand qu'être guéri du sida (rire) donc il en faisait pas de publicité (…) Reste le problème de l'investigation. Nous n'avons pas autorité pour dire si quelqu'un est guéri du sida ou un cancer. »

Les « vrais » problèmes avec les Eglises d'origine africaine ou congolaise ne sont donc pas d'ordre doctrinaires ou liturgiques, mais se posent au niveau des figures de l'autorité qu'incarnent les pasteurs, dont la dimension financière n'est qu'un des aspects. La gestion de l'argent dans ces Eglises est perçue comme un manque d'autonomie du fidèle dans une structure hiérarchique où l'autorité du Pasteur est comparable à celle d'un « chef coutumier ».

> « On essaie d'expliquer beaucoup pourquoi on fait comme ça : par exemple pourquoi, on fait pas de collecte, c'est pas que l'argent n'est pas important et que le chrétien individuel est libre de ne pas don*n*er, parce que quelque part le Nouveau Testament donne l'injonction de préparer l'argent le premier jour de la semaine pour le donner au culte. Mais on explique qu'on ne fait pas un tam tam, parce qu'on attend des chrétiens qu'ils aient une autonomie personnelle suffisante pour intégrer ce que dit la Bible. Et que nous estimons qu'il ne faut pas tous les dimanches leur rappeler les choses élémentaires, parce que pour avoir le café après, pour avoir un Pasteur, il faut des sous. Donc il faut les donner, mais on le répète pas. Ca, c'est ce qui distingue les Eglises

> africaines des Eglises européennes ou mixtes, c'est l'autonomie qu'on peut attendre des croyants. »

La théologie de la prospérité, si elle est d'importation, ne se déploie pas à l'identique dans les Eglises africaines, en regard d'une « culture » peu propice à la démocratie, mais qui, en tant que « culture » ne peut être considérée comme une dérive théologique:

> « C'est la notion culturelle du chef qui s'est ajoutée à la notion américaine de la prospérité qui elle, s'applique plutôt démocratiquement, alors qu'en Afrique, elle est interprétée dans une structure pyramidale, un mélange entre l'identité culturelle et cette doctrine.(…) On voit que les croyants aiment, veulent que leur chef soit prospère, beaucoup plus que eux-mêmes soient prospères, parce que dans la conception africaine, si tu es pauvre, mais que tu appartiens à un grand chef, tu es quelqu'un, ça se reflète sur toi. »

En tant qu'élément cristallisant les différences liturgiques et théologiques à l'intérieur du mouvement évangélique, la « culture africaine » relativise ou plutôt contredit la vision du protestantisme réformé selon laquelle, certaines pratiques religieuses relèveraient de l'entreprise économique ou du délire mystique et donc de la dérive sectaire. Cette position doctrinale renvoie à une option missionnaire au sein du Synode. Et dont le Réseau Antioche, qui m'avait été désigné par le CIAOSN[414] (Centre d'information et d'avis sur les organisations sectaires nuisibles)[415] comme très souvent associé aux plaintes ou inquiétudes enregistrées, offre une lisibilité. Le Réseau Antioche est la dénomination qui abrite le plus grand nombre d'Eglises d'origine congolaise au sein du Synode. A ce titre, il m'apparaissait comme un lieu où les pasteurs congolais du réveil, sans autre formation que celle donnée par l'Esprit Saint, pouvaient obtenir une couverture juridique, sans difficulté aucune. Ce que réfuta catégoriquement son président lorsque je le rencontrai, tout en me confirmant qu'effectivement, un nombre important de pasteurs africains s'adresse à lui dans cette optique.

Ce réseau compte une soixantaine d'Eglises, essentiellement localisées à Bruxelles et à Anvers. Plus de 40% sont d'origine congolaise. Constitué en 1988,

[414] Lors du colloque organisé en juin 2008 à la Maison des parlementaires (Bruxelles) sur le thème *« les religiosités africaines néopentecôtistes »*.
[415] Parmi, les recommandations du Rapport de la Commission d'enquête parlementaire belge sur les pratiques illégales des sectes de 1997, figurait la recommandation de créer un "observatoire des sectes", qui existe donc depuis 1998 à travers le CIAOSN.

le réseau s'est officialisé en 2003, *« par la demande gouvernementale suite à la liste des sectes qui a cité pas mal d'Eglises pentecôtistes à l'époque »*. Les Eglises se sont constituées en ASBL et ont fait partie des membres fondateurs du Synode reconnu par le CACPE. Le Réseau se définit comme charismatique donc *« moins légaliste »* sur certains points, comme les dons de l'Esprit, que le pentecôtisme. Le président membre fondateur a vécu 10 ans en Afrique et voyage régulièrement en tant que missionnaire : au Congo, au Rwanda et au Burundi. Plus de 1.000 Eglises sont affiliées au Réseau. Sur le territoire belge, c'est en repérant le phénomène « d'implantation sauvage » des « Eglises ethniques » et la présence « d'autoproclamés » en Belgique, que le Réseau Antioche a décidé de s'ouvrir à des *« Eglises non belges » :*

> « comme je voyage beaucoup en Afrique, j'étais au courant de la problématique, que ce soit au niveau de la compréhension, des démons, de la sorcellerie (…) je me suis dit : d'abord il faut les accueillir, ensuite faire un tri, ensuite les enseigner et ensuite les recevoir »

Le président me remet un solide dossier comprenant les statuts du réseau Antioche, le règlement d'ordre intérieur, le code de déontologie, une déclaration au sujet du mariage et l'organisation de la formation et de l'administration :

> « Et là, vous allez comprendre que nous sommes difficiles et compliqués pour nos amis Africains (…) On suit nos pasteurs, on va dans leurs Eglises, on veut rencontrer leur Conseil, on parle aux gens de l'Eglise, on fait des évaluations dans les Eglises, on contrôle les finances».

Le réseau a mis en place une école de Ministères avec trois ans d'études « parce que nous avons rencontré des situations où en fait les gens savent à peine lire et écrire mais se disaient ministres parce que apôtres, bishops ou je ne sais pas quoi ». Le processus d'affiliation dure un an puis les Eglises travaillent avec une « Equipe des Ministères » dirigée par le président du Réseau dont l'objectif est de :

> « diriger les Eglises. Donc ce n'est pas une personne, c'est une équipe et le sens de l'équipe est très important pour nous et surtout dans le milieu africain, parce que là, c'est très pyramidal. Y'a le chef et puis tous les autres sont soumis au chef, donc nous essayons de renverser cette philosophie, en disant non, il faut apprendre maintenant à travailler en

> équipe. Un homme qui porte tout le fardeau et y'a pas de contrôle sur sa vie, ça ne peut que produire des désastres »

C'est aussi, la mise en conformité et l'adaptation aux normes administratives et urbanistiques qui posent problème. Le choix des salles, dénué de toute stratégie missionnaire relève de « l'opportunisme »:

> « Ils louent n'importe quoi, n'importe où, c'est le prix qui va déterminer, alors que nous voulons des implantations réfléchies, géographiquement calculées, on voit des rues comme la rue X. où y'a 12 Eglises congolaises »

Quelques expériences ont été faites avec des pasteurs congolais dans des Eglises belges mais n'ont pas « du tout » fonctionné en raison des problèmes de ponctualité et de sonorité: *« le bruit, dans les Eglises congolaises, ils connaissent deux situations, ou sono ouverte ou sono fermée, c'est tout ou rien, chez nous c'est nuancé »*. La « perception culturelle » diffère de la façon de voir « belge » et demande un long temps d'adaptation : *« la transformation de l'intelligence doit faire son travail pour ça. »*

Le déplacement dans les structures du CACPE, depuis l'EPUB jusqu'au Synode amène à visibilité un lien entre la largesse des modalités d'affiliation et la disposition ou la logique missionnaire. Pour le responsable du réseau Antioche, il est clair que l'insertion des Eglises congolaises dans le champ protestant évangélique belge s'inscrit dans la continuité de l'évangélisation entreprise au Congo ; dans la période post-coloniale, puisque, nous l'avons vu, les Eglises protestantes belges n'ont pas été associées à l'entreprise missionnaire coloniale. La problématique autour de la « culture africaine » apparaît d'autant plus forte et précise dans la réflexion missionnaire à mesure que les institutions sont amenées à travailler avec des pasteurs congolais. Ce qui se confirme avec la population des pasteurs ayant une formation théologique irréprochable. C'est-à-dire un master au minimum, obtenu en Europe, souvent là aussi à Vaux sur Seine mais aussi en Belgique, y compris en Flandres. Ces derniers ne sont pas nécessairement charismatiques et surtout la majorité d'entre eux est issue des protestantismes historiques. A ce niveau, il ne s'agit donc plus tellement, comme on pouvait aussi le percevoir dans la situation française, bien que de façon beaucoup plus marginale, de l'expansion du Réveil congolais, mais plutôt de la présence de

missionnaires protestants d'origine congolaise[416] associés à ces « nouvelles Eglises ».

6.2.2. Différence culturelle ou traitement raciste ?

> « Il est relativement rare qu'un pasteur d'une culture devienne pasteur d'une Eglise d'une autre culture, mais dans quelques cas où cela a été fait, ce n'était pas particulièrement un grand succès, non. C'est le cas du pasteur Monga, c'est un pasteur africain, avec de bons diplômes, on pensait un Africain bien formé. Mais la culture était si différente. Sur une position autoritaire, il attendait qu'on lui obéisse et qu'on fasse ce qu'il disait. C'est une approche, c'est une autre culture, avec l'Eglise, avec tout le monde, il développait une attitude qui, dans les milieux protestants évangéliques en Europe est caricaturale. Un pasteur qui est un autocrate, on lui rappelle rapidement, qu'il tient son autorité d'ailleurs et qu'il doit l'exercer avec calme, gentillesse, douceur et pas serrer la vice comme si on était un troupeau (…) Oui, la supériorité, l'autorité, le manque de démocratie, de concertation, un autre style de gérer une Eglise. Ce style avec des Africains, des Congolais, on serait très heureux, mais dans une Eglise belge, on n'est pas heureux du tout. » (Responsables du Synode, Bruxelles, avril 2008)

Le pasteur Monga est arrivé en 1985 avec le missionnaire Win Hurlburt, en tant que missionnaire et pour effectuer un doctorat. Il a travaillé comme missionnaire pour la MEB (Mission évangélique belge) pendant deux ans, puis pour les Eglises évangéliques libres de Belgique (l'Association des Eglises Protestantes Evangéliques de Belgique) pendant 16 ans. Le conflit dont parlent ici les responsables du Synode concerne les deux dernières années, passées au sein d'une Eglise située à Bruxelles, rue X. Ces deux années se sont soldées par le renvoi du pasteur Monga, après 18 années de salariat au sein de différentes Eglises de la MEB et des Eglises évangéliques protestantes évangéliques libres[417]. La trajectoire du Pasteur Monga au sein des milieux évangéliques, si elle est particulière, renvoie cependant à un conflit entre deux mondes chrétiens, qui n'est pas un cas isolé dans ce paysage religieux en recomposition. C'est d'ailleurs ce dont témoigne la portée générale du propos des responsables du Synode, citant le

[416] Lorsque je parle de « pentecôtisme congolais » dans le cadre d'un article paru en 2008 aux Cahiers de Méditerranée, si cela peut se justifier en regard de fragments de trajectoires ou de pratiques, c'est par contre tout à fait irrecevable du point des trajectoires individuelles prises dans leur globalité et du mouvement collectif de ces Eglises ou pasteurs d'origine congolaise. Ce qu'au moment de l'écriture, je ne percevais pas.

[417] Le pasteur Monga insiste bien sur le fait que ce conflit ne concerne que quelques personnes au sein de cette Eglise locale située à Bruxelles et au sein de la Commission permanente des Eglises évangéliques libres de Belgique.

Pasteur Monga non pas comme une exception mais comme un exemple[418], alors même qu'ils n'ont pas été directement mêlés à cette affaire, tout comme le responsable du réseau Antioche, qui lui aussi fit référence au Pasteur Monga. Rentrons donc d'abord dans le cas particulier en retraçant la trajectoire du pasteur Monga.

6.2.3. De « l'évangélisation des immigrés » aux paroisses de la Mission évangélique belge

> « Je suis né dans une famille pastorale (pentecôtiste), mais on ne naît pas chrétien, on le devient. Tout jeune, moi aussi j'ai rencontré le Christ. J'ai appris à connaître sa bonté, aux pieds de mes parents mais aussi aux pieds de missionnaires britanniques, dans ma province le Katanga. J'ai entendu l'appel de Dieu dans mon cœur j'étais encore à l'école primaire, et petit à petit Jésus Christ a posé les pas dans ma vie. Je peux pas aller dans les méandres de toute cette conversion jusqu'au jour où j'ai dit Jésus est mon sauveur et je vais le servir. Quand j'ai commencé à prêcher mon premier Evangile, j'étais en seconde primaire (cycle d'orientation). Petit à petit Dieu m'a tracé des voies à suivre. Je suis de formation pédagogique, j'étais un enseignant, un directeur d'école et puis j'évangélisais, j'évangélisais pendant l'été (…) jusqu'au jour où j'ai décidé d'être à plein temps dans l'œuvre de Dieu. Et alors là, un problème s'est posé, il fallait avoir des études quand même, avoir quelques lumières. »

Il effectue d'abord un graduat de théologie à Bunia (Province orientale) tout en assumant un ministère pastoral, puis une maîtrise à Bangui (République centrafricaine) où la « faculté de théologie évangélique » correspond à ses « options théologiques conservatrices » définies par la *sola scriptura* (l'Ecriture seule). Pendant un an, il est assistant et enseigne plusieurs matières dont l'hébreu. Il a alors 30 ans et a déjà implanté cinq Eglises au Katanga et une à Bangui:

> « Ce n'est pas question de convaincre ou d'avoir le verbe, c'est plus profond que tout ça, c'est inexplicable, j'étais littéralement happé vers le voyage de prédication. Je venais avec ma bicyclette, parfois même pas une assemblée, j'évangélisais pendant une semaine, les gens se convertissaient et puis après on construisait et puis une Eglise naissait. Parfois certaines Eglises sont nées de ces communautés... »

[418] Je n'ai pas pu rencontrer la MEB, la personne qui était la plus impliquée dans cet épisode m'a renvoyée vers les dirigeants actuels, francophones et néerlandophones qui chaque fois me renvoyaient vers une personne plus apte à parler du sujet. Je m'étais présentée comme faisant une recherche sur les Eglises congolaises. Après plusieurs contacts et un refus par mail, j'ai donc abandonné

C'est là qu'il fait la connaissance du missionnaire Win Hurlburt qui tout en étant baptiste, lui propose de venir en Europe pour « évangéliser les immigrés » mais aussi pour poursuivre ses études.

> « Quand je suis arrivé à l'Ambassade la dame qui me donne mon visa voit écrit 'collaborateur missionnaire'. La dame qui me le délivrait, Belge, dit à une personne qui était là : 'tel, viens voir un missionnaire qui va chez nous'. Et l'autre est venu 'où est-il ?' un peu avec ironie elle dit 'voilà, lui il est missionnaire'. Alors moi j'ai dit « puisque ceux de chez vous sont venus nous évangéliser, et nous on ne ferait pas la même chose ? ».

Il est intéressant de relever le passage de l'évangélisation des « immigrés » à l'évangélisation des « autochtones ». Non associée au projet missionnaire de départ, l'évangélisation des « Blancs » est suggérée et contrainte d'être formalisée, dans l'interaction avec les indigènes européens délocalisés. Cela étant, la première mission pour laquelle il est mandaté, en Belgique concerne Louvain-la-Neuve, en partenariat avec le pasteur Paluku, qui a également voyagé comme collaborateur missionnaire de Win Hurlburt (1984), et qui est Baptiste. Après avoir mis en contact les missionnaires congolais avec les Eglises évangéliques libres de Belgique qui développent un « département africain », le missionnaire américain, on l'a vu, a quitté le territoire belge. Au niveau de Louvain-la-Neuve, l'Eglise (qui a commencé à la maison) touche surtout un public d'étudiants étrangers, amenés pour beaucoup d'entre eux, à rentrer au pays. Egalement des autochtones, comme ce couple dont la femme, italienne et protestante n'est plus pratiquante et le mari, catholique. L'homme se convertit et se fait baptiser, par le pasteur Paluku. Tous deux s'investissent dans l'Eglise. Et lorsque des années plus tard, le pasteur Paluku part pour Genval, le frère autochtone lui, est toujours investi dans l'Eglise mais en tant qu'« ancien ». Des années plus tard, lorsque son épouse décède, il s'installe dans la famille du pasteur Paluku. Ce monsieur belge âgé, fait aujourd'hui partie intégrante de la famille. Mais revenons aux débuts de l'œuvre missionnaire. Le pasteur Monga est nommé deux ans plus tard (1987) à Charleroi tandis que le pasteur Paluku reste sur Louvain-La-Neuve.

Tout en donnant des orientations et directives missionnaires, la MEB n'est pas en mesure de dégager un salaire pour ces nouveaux missionnaires. Elle apporte néanmoins un « appui structurel », en orientant vers de possibles financements de

bourses pour le doctorat et en proposant un hébergement gratuit dans la maison paroissiale. Ou encore, et c'est le cas du Pasteur Monga, durant ses deux premières années, en recourant aux allocations familiales :

> « Alors la mission a essayé de contourner la loi pour que je puisse avoir les allocations familiales. Je suis arrivé dans ce pays, j'avais cinq enfants en ce temps là, et la mission m'a déclaré un salaire fictif que je n'avais jamais reçu, seulement il fallait payer les lois sociales, alors les lois sociales, c'est moi qui les payait avec mes allocations familiales (…) Je ne blâme personne mais ils m'ont aidé, je n'avais pas de bourse en ce temps là, l'homme qui m'avait fait venir avait échoué à m'obtenir une bourse. Ça a été une vie, grosso modo, je dis merci Seigneur pour cette vie là parce que ça m'a permis de terminer mon doctorat et la joie c'est de dire j'ai amené des Belges au seigneur, des Blancs, je les ai baptisés, je les ai mariés, je les ai enterrés, c'est plus qu'un salaire.»

6.2.4. La compétence missionnaire : une insulte à l'indigène ?

En 1987, le pasteur Monga arrive donc à Charleroi dans une petite Eglise qui rassemble 10 membres. Le pasteur qu'il remplace annonce la couleur : *« on veut t'avoir pour pasteur, pour un Noir que tu nous amènes à l'Eglise, tu nous amènes deux Blancs »*. L'exigence de chiffre racial pour surprenante qu'elle soit, n'empêchera pas ce pasteur de soutenir pasteur Monga lorsqu'il rencontrera des problèmes au niveau institutionnel. En attendant, à son arrivée dans l'Eglise, les paroissiens ne cachent pas leur surprise :

> « Quand je suis arrivé à Charleroi, l'Eglise m'avait demandé de présenter une étude biblique, ma présence seulement a crée les rires. Je me rappelle une jeune dame où un rire fou comme ça, elle a ri avant même que je n'ouvre la bouche. Elle est excusable, elle n'était pas habituée à voir ça, la mission était plutôt l'Occident vers chez nous, ça n'a jamais été de chez nous vers ici. Après seulement peu de temps, ils ont compris que j'étais un serviteur de Dieu comme n'importe qui. Ils m'ont respecté et puis l'Eglise a commencé à se remplir (...) Mais j'ai souffert avec la mentalité qui était chez certains individus, y'en a qui voulaient me prendre presque comme un serviteur. »

Cette tension va, entre autres, se cristalliser sur l'argent. L'Eglise s'est remplie, et de façon spectaculaire si l'on considère les normes autochtones, puisqu'elle compte une centaine de membres. Et cela se répercute sur les rentrées d'argent. Se pose alors la question de l'augmentation du salaire du Pasteur qui perçoit désormais une rémunération, de 16.000 FB par mois, soit 400 euros. Le trésorier, contre l'avis des paroissiens s'oppose à ce qu'il soit augmenté : « *lui avait dit, si*

vous lui rajoutez un franc, je quitte l'Eglise ». Il a quitté l'Eglise, les membres lui ayant rappelé que c'étaient eux qui cotisaient.

> « C'est le mépris comme ça (…) Un jour j'étais venu évangéliser à Ath : un journaliste de la radio locale qui demande au pasteur qui l'a invité 'quoi, les Noirs commencent à nous évangéliser, la Belgique est un pays sous développé ou quoi ?' (…) Là y'a pas à blâmer les gens, c'est une question d'habitude, de coutume. (…) Mes paroissiens blancs, certains m'échappaient beaucoup. Quand il est coincé, il dit : 'ah oui, mais vous c'est parce que votre culture est autre'. Et moi je revenais toujours à la parole de Dieu, il n'est pas question de la culture, que nous soyons au-delà du Sahara ou ici, il s'agit de la culture biblique.»

Il reste huit ans à Charleroi, puis est muté à Waremme (1995) pour une petite Eglise de, cette fois-ci, 17 personnes. Lorsque huit ans plus tard, il quitte Waremme, l'Eglise compte une centaine de membres et a été « bénie » puisque la communauté a pu acheter un temple. Les rapports sont aussi très bons avec la Commune (Mairie) qui participe aux différentes manifestations. Même si le pasteur admet que l'intérêt concerne peut-être plus les voies électorales que le travail du Seigneur proprement dit, il n'en demeure pas moins que celle-ci lui remet à son départ, « un diplôme du citoyen d'honneur de la ville ».

> « L'endroit où l'œuvre a réussi, c'est Waremme (…) parce que le protestantisme à Waremme vivotait, leur temple était comme une chaussette. Dieu m'envoie là-bas, après avoir souffert à Charleroi, Dieu m'envoie à Waremme. Il faut reconnaître que les Blancs que j'ai eus à Charleroi, la majorité était d'un niveau très limité. C'est ouvrier Charleroi, c'est le syndicat presque dans l'Eglise et les gens sont habitués à ça et je ne regrette pas. Dans ce milieu là où j'ai souffert, j'ai trouvé des Blancs qui étaient pour moi comme des mères. Non ma famille ne doit pas être raciste, dans les milieux belges ici chrétiens, nous avons vu des personnes qui nous ont portées comme l'aigle qui protège ses aiglons. Et à Waremme nous avons été bénis au point où nous avons acheté un beau temple. Ce sont mes disciples que j'ai baptisés là-bas (...) qui sont aujourd'hui des Pasteurs belges, des blancs. L'immigration aussi a touché Waremme. Mais quand nous sommes arrivés le seul couple pure couleur d'ébène c'était nous, vraiment pur Noir c'était moi et mon épouse. Et puis y'avait trois dames qui avaient épousé des Blancs. Actuellement ils ont aussi des Noirs, les gens ont immigré, je n'ai pas eu la chance d'avoir des Noirs quand j'étais à Waremme. »

Il est, après ces huit années, muté à Bruxelles (2003) : *« là j'ai vu le racisme non pas dans sa partie soupçonneuse, mais j'ai palpé le racisme, et ça*

m'a détruit ma santé. ». Il précise d'abord ce qu'il entend par racisme, terme selon lui qui ne peut être employé à tout bout de champs :

> « J'ai eu des colons, je les ai respectés avec leur âge, je me souviens de madame x. (Waremme), quand je lui rendais visite, elle me fatiguait avec son album, des Noirs qui la transportaient dans les tipoys et tout ça. Un jour elle nous rend visite, je l'avais invitée à manger et c'est moi qui avait fait la cuisine, mon épouse n'avait pas le temps. J'avais préparé la viande, et tout, elle mange : '-Ah mais Julienne comme tu prépares bien…-Non, non, non c'est ton pasteur qui a préparé'. Elle me regarde, elle me regarde comme ça, avec ses petites mains ridées, son visage ridé, une petite dame, et elle me dit :'Monga -Madame x -Si c'était du temps au Congo, je t'aurais pris pour mon boy'. Qu'est ce que tu veux faire, sur des choses comme ça ! On a rigolé et c'est tout. Moi c'est pas avec ça, mais le racisme je l'ai vécu rue x. (Bruxelles). »

Au sein de la structure évangélique, le pasteur Monga fait aussi partie de la Commission permanente des Eglises évangéliques libres, composée de six membres. Il est chargé du recrutement en Belgique et commence à s'apercevoir que certaines Eglises « « vivotent » voire ferment plutôt que d'y envoyer un Pasteur noir. Il avait, à l'époque, il était encore pasteur à Waremme, posé le problème en Assemblée Générale. Mais un des membres de l'Assemblée avait publiquement apposé son refus et déclaré qu'il n'accepterait pas de *« travailler avec les Noirs »*. Et lorsque le pasteur Monga lui avait demandé pourquoi ? Il avait précisé : *« à cause de leur culture »*.

> « Et moi de réagir : 'oui mais, votre culture est tellement différente qu'on ne puisse pas pénétrer dans la vôtre ? Vous Blancs vous êtes venus chez nous, Britanniques, Suisses, Belges etc., vous êtes arrivés dans mon petit village, vous avez appris ma langue, vous m'avez amené au seigneur, vous avez tellement compris ma culture que vous avez rédigé des idées etc. Donc c'est possible à vous, pas possible à un Noir qui a fait des études dans vos pays, qui a un diplôme dans votre pays en théologie, il est impossible à lui de pouvoir travailler comme pasteur ?'. Et puis, un autre jeune pasteur lève la main, curieusement c'est avec ces deux personnes que j'en ai bavé quand j'ai été chassé de la rue x. : 'oui de toutes façons ce que dit x. à haute voix, c'est ce que beaucoup pensent à voix basse mais ne le disent pas'. Personne ne réagit dans l'Assemblée. Alors j'ai dit : 'mon Dieu, ça y'est, alors je me suis trompé pendant des années, je me suis trompé pendant des années' (….) Y'avait quand même un pasteur blanc qui avait réagit, il avait dit : 'ça c'est du néocolonialisme'. ».

Lorsqu'il arrive à Bruxelles (2003), la communauté a traversé d'importants conflits et se retrouve avec une quarantaine de membres. Son « co-leader », également représenté au niveau national, le convainc de démissionner de la Commission pour pouvoir se consacrer pleinement à son pastorat.

> « Ce sont les autres qui me disent, mais tu es aveugle ou quoi 'lui il est raciste'…peut- être je suis un peu naïf, peut-être je n'aime pas ça, je n'aime pas voir, parce que dans le corps du Christ je sais que l'Evangile n'a pas de limites. Il n'y a pas de barrières raciales, donc je fais tout pour éviter ça. Je préfère compartimenter ça dans le domaine spirituel, c'est- à- dire, dire, c'est un péché tout simplement, c'est un manque d'amour envers l'autre »

6.2.5. L'expulsion d'un pasteur

Le missionnaire se met au travail et très vite, l'Eglise grandit, atteignant jusque 200, 250 personnes, autochtones et étrangers (ou d'origine), parmi lesquels une présence significative de protestants d'origine camerounaise. Il n'y avait pas à l'époque, et je crois que c'est toujours le cas, d'Eglise « camerounaise ».

> « Beaucoup ont commencé à déferler et leur nombre commençait à être important, au point où une dame, une anglaise qui faisait partie des personnes pivotantes de l'Eglise me dit «'Ah Monga, aujourd'hui y'a eu beaucoup de Noirs au culte', mon Dieu 'aujourd'hui y'a eu beaucoup de Noirs au culte', c'est quoi cette équation là ?'Des choses comme ça, c'est une des raisons d'ailleurs pour laquelle j'ai été éjecté 'frappons le berger pour que les brebis disparaissent'. Ça c'est le premier point. Deuxième élément, c'est la jalousie parce que l'Eglise commençait à grandir (…) alors finalement les dominateurs, les quelques familles dominatrices, c'est la tragédie, un des points faibles ici du protestantisme évangélique, c'est que dans chaque Eglise, il existe quelques familles dominatrices, ce sont ces familles là qui chassent les pasteurs, qui font tout, qui ont une autorité (…). »

Certains membres, y compris des proches de ces familles revendiquant la prérogative de l'autochtonie, « l'alertent ». Il apprend ainsi qu'un pasteur d'origine latino-américaine, avant son arrivée, a lui aussi été chassé. En 2005, alors qu'il revient du Congo où l'été, il part souvent enseigner, son épouse lui apprend qu'on est en train de le « chasser ».

> « Voici l'assemblée qui me chasse : on n'interroge pas toute l'Eglise : peut-on chasser ce pasteur oui ou non ? C'est quelques familles qui

> constituent l'assemblée de l'ASBL (…) Finalement y'avait des Belges qui ont dit 'nous nous abstenons, ils ont détruit l'Eglise'. Y'a des Belges qui sont allés ailleurs comme dans l'Armée du salut. Une dame noire est même rentrée chez les catholiques (…) A l'AG, ils ont dit que j'étais orgueilleux et pentecôtiste : j'étais à ma vingtième année de ministère au milieu d'eux, ils ne m'ont jamais taxé de pentecôtiste. Ils ont toujours accepté mes enseignements puisque j'ai animé les grandes conférences, les grandes réunions comme par exemple pour rentrer dans l'An 2000, c'était moi qui étais l'orateur. Il y a déjà un grand raciste là, qui m'a insulté publiquement « ta gueule », « chut up » alors que je me préparais pour entrer dans l'AG pour que je me défende. (…) et lui il a été missionnaire en Guinée, donc des colons. »

D'autres accusations sont portées à l'encontre du pasteur Monga, notamment « d'avoir fait plonger un ancien dans la dépression ». Ce dont il se défend : « cet ancien je l'ai trouvé déprimé, il avait déjà son train de problèmes à son travail, lui même écrivait des lettres qui disaient le contraire ». Egalement, ce que reprennent à leur compte les responsables du Synode : l'entrave à la liberté d'expression du pasteur. Cet autoritarisme est mis en perspective avec l'orgueil du pasteur corrélatif de son niveau d'étude et au contraire de l'humilité qui caractériserait le pasteur protestant autochtone. Il semble que cette accusation soit à situer dans un second temps, puisque le pasteur Monga convoque le « diplôme » (obtenu en Europe) comme argument pour justifier la capacité des pasteurs noirs à exercer au sein de paroisses « blanches » ; plutôt qu'elles ne ferment ou ne fonctionnent a minima. Mais ce qu'à l'époque, ce missionnaire congolais ne percevait pas, c'est qu'au sein de ces milieux évangéliques, contrairement à d'autres milieux protestants, le bagage théologique ne relève pas nécessairement d'une formation universitaire.

> « Finalement ce sont des Blancs qui m'ont ouvert les yeux : 'mais Monga ouvre tes yeux, c'est normal que tu subisses toute ces rafales, tu es dans un milieu où ceux qui sont tes chefs n'ont pas ta formation'. Parce que moi, un des éléments pour me chasser 'il est orgueilleux avec son titre de docteur', comme si je me promenais avec. ».

Le noyau dans l'Eglise qui voulait son départ, dont son co-leader, s'est alors appuyé sur le fait qu'il n'avait plus de titre au niveau de la commission nationale pour faire valoir son incapacité au niveau local. La boucle étant bouclée, il ne restait plus qu'à changer les serrures du bâtiment ecclésial pour prononcer l'expulsion du pasteur de l'Eglise et donc son licenciement, sans préavis.

> « Ce sont les personnes blanches qui ont lancé cette Eglise dans laquelle je suis ici (actuellement), des personnes âgées 'mais pasteur on chasse un pasteur quand il a commis un péché, tu ne l'as pas fait, nous sommes les témoins, on te chasse pour des balivernes, ouvre une Eglise, nous te suivons'. Moi j'ai dit ' pas question. Je n'ai jamais été chassé d'une Eglise, ça fait presque trente ans que je sers Dieu. Aujourd'hui, si je suis chassé d'une Eglise ça signifie alors que Dieu lui même m'a disqualifié'. J'étais découragé complètement, déprimé (...) Et comme Dieu ne dort pas, on a eu deux cultes en pleine rue, comme ça. Parce que les évangéliques avaient changé de serrure, et tout, et des Blancs ont informé les chaînes de télévision, on a eu Télé-Bruxelles et AB3 qui sont venus et qui ont filmé en pleine rue et diffusé ça. Et ça a fait encore des dégâts dans le camp de mes ennemis (…) Ils ont interviewé des Blancs qui étaient là, qui ont dit : 'c'est du racisme, ils ont chassé notre pasteur par pur racisme', 'il n'a rien fait cet homme, nous l'aimons', 'c'est un homme qui nous visite et il est droit et ses messages sont bons' etc. »

Les paroissiens belges de l'Eglise entendent faire appel à la justice. Et ils contactent un avocat dans le but de faire reconnaître le droit à l'indemnité du pasteur en regard des 18 années, qu'il a passées au sein d'Eglises évangéliques. Car pour la Fédération, chaque Eglise au sein de laquelle le pasteur Monga a travaillé, correspond à une nouvelle mission, indépendante des autres. Les responsables évangéliques lui reprochent alors d'avoir contacté un avocat :

> « Je les ai emmenés dans la bible, l'apôtre Paul celui qui dit ne vous entr'accusez pas chez les païens, dans Corinthiens. Pourtant quand je lis Paul, lui même en a appelé à César, dans Actes des apôtres, parce l'autorité juive de son temps n'avait pas le Christ, elle cherchait la mort de Paul sans raison. C'est ainsi que Paul s'est retourné vers des instances païennes. Je leur ai dit ça, ils étaient coincés. »

Un procès est engagé à l'issue duquel la Commission permanente et l'Eglise de la rue X, se voient sommées d'indemniser le pasteur. Il percevra un an d'indemnités. Les paroissiens du 3ème âge belges, quant à eux insistent pour que le pasteur rouvre une Eglise, laquelle trouvera un hébergement dans les très beaux bâtiments de l'Eglise adventiste, membre de l'EPUB.

Lorsque nous terminons l'entretien et visitons les locaux, nous croisons un de leurs membres qui nous apprend la récente nomination du nouveau président, le pasteur Ngoy Kyala, d'origine congolaise. Par la suite je l'interviewerai et le pasteur Kyala m'expliquera être adventiste depuis le Congo, d'où sa logique insertion dans les Eglises adventistes belges. Quant à son ascension comme

président de l'Eglise, il la doit au fonctionnement adventiste : des membres proposent des candidatures, qui sont ensuite soumises au vote. Pour les adventistes belges et blancs donc, l'origine congolaise n'a pas constitué un risque totalitaire, au contraire. Quoiqu'il en soit, lorsque je retourne voir le pasteur Monga en décembre 2009, soit plus d'un an après cet entretien, son Eglise est toujours là. Le pasteur invité qui prêche est sud-africain blanc. Et la population blanche de l'Eglise, ce jour là une quinzaine de membres, est constituée de jeunes et de personnes âgées.

Tout au long de l'entretien, le pasteur oscillera entre l'expression des sentiments associés à ce parcours et leur relativisation à partir d'une compréhension et d'une vision chrétienne. Si le mot racisme est clairement prononcé et advient progressivement comme une catégorie analytique incontournable de sa trajectoire missionnaire, son discours reste cependant au niveau de l'information et du constat.

> « Mais dans toutes ces choses, si je dois me résumer Dieu est fidèle, l'homme est le même partout, parce que je suis un serviteur de Dieu je dois être équilibré. Y'a eu des missionnaires chez nous qui étaient tués, moi je n'ai pas été tué quand même, je n'ai pas été égorgé. J'ai peut- être été tué tacitement (…) »

La perspective missionnaire ne le quittant pas, il me demande lorsque nous terminons l'entretien, si je crois en Dieu, si je suis chrétienne et si j'appartiens à une Eglise. Je lui réponds que je crois en Dieu mais que, et le mot « justement » m'échappe, je tends à me tenir à distance de l'institution religieuse en dehors de ma recherche. Il me répond alors désolé : *« ah, la, la, mon Dieu et moi qui viens de vous raconter tout ça, je n'aurais pas dû vous dire tout ça»*.

Lorsqu'ils m'expliquaient que l'autoritarisme africain empêchait les missionnaires congolais, même diplômés, de travailler avec une Eglise autochtone, les responsables du Synode m'ont donné un autre exemple que celui du pasteur Monga:

> « Un autre exemple, c'était un pasteur africain culturellement africain mais blanc, d'Afrique du sud. Il est venu en Flandres (Vilvoorde) comme missionnaire parce que la langue était très proche, il était aimé comme pasteur, très dynamique avec un tempérament comme ça africain, il était un blanc comme nous, mais à l'intérieur africain et il est

> retourné tout à fait frustré : qu'est-ce que c'est ici ? Les gens n'écoutent pas, les gens n'ont pas de respect, les gens ont tous leurs petites idées à eux, de cette façon on n'avance pas, il faut qu'il y ait un capitaine sur le bateau. Mais les gens ici n'acceptaient pas ils voulaient discuter, dire leurs petites choses, alors à la fin il était tellement frustré qu'il est reparti en Afrique du sud.

Cet exemple est, en effet, significatif. Il fait bien sûr ressortir que la culture n'a rien à voir avec la couleur de la peau, puisque tout en étant « blanc » ce pasteur est « Africain ». Il partage la même vision que ses collègues « noirs » et possède le même tempérament « dynamique ». En outre, l'exemple n'aborde pas les pratiques autoritaires mais seulement la frustration du missionnaire de ne pouvoir exercer à « sa » façon. Si donc tout semble identique, une variable intervient cependant et de taille, celle des paroissiens qui « l'aiment » et du départ du missionnaire, cette fois-ci, à son initiative.

6.2.6. Du département africain à la « désafricanisation » des Eglises implantées par les missionnaires congolais

A la même époque, d'autres Eglises et paroisses de la MEB se confrontent à la ligne idéologique portée par la direction, comme l'Eglise implantée à Louvain-la-Neuve (initiée par les pasteurs Paluku et Monga) qui finira par s'affilier à l'Union des Baptistes.

L'Eglise compte une centaine de membres en 1991, lorsque le pasteur Paluku[419] part aux Etats-Unis pour un voyage missionnaire. A son retour, l'Eglise ne compte plus que 90 personnes : des Européens, des Africains et des Latino-Américains. Cette baisse de fréquentation qui va s'accentuer a à voir avec la politique de « désafricanisation » menée au sein de la MEB. En effet, le missionnaire congolais travaille avec une équipe d'anciens (tous blancs belges) et un « leader » responsable à la MEB, qui annonce dès son arrivée son intention de « désafricaniser » l'Eglise.

> « Il faut que l'Eglise reprenne la couleur locale, c'est-à-dire, moi j'ai beaucoup africanisé l'Eglise, pour lui ce n'était plus au goût de l'Eglise belge ».

[419] Le pasteur Paluku, d'origine baptiste, est aujourd'hui responsable de l'aumônerie des migrants (EPUB).

Entre autres changements : la suppression de la chorale africaine de l'Eglise et la réduction des activités du groupe de prière (majoritairement africains) qui était alors assez dynamique, car *« vous les Africains vous priez trop »*.

> « Je lui ai dit mon point de vue que ce n'est pas parce que de temps en temps on chante les cantiques, en langue africaine, en lingala ou en swahili (…) que l'Eglise 's'africanise'(…) Et pourtant, je trouve que c'est un enrichissement formidable, et d'ailleurs, beaucoup de gens le disent. Donc, pour éviter des tensions et discussions je me suis simplement retiré de l'équipe dirigeante, mais j'ai continué à exercer toutes mes activités pastorales : la prédication, les visites, cure d'âmes etc. Dans les réunions de responsables, les tensions étaient très perceptibles et fortes. Beaucoup d'Africains membres de l'Eglise se sont sentis vraiment mal à l'aise, au point qu'ils ont même vu dans cela une attitude raciste. En tout cas, presque 70% des Africains, étaient partis de l'Eglise. »

L' « africanisation » en question concernait l'usage de langues non autochtones dans les chants et les prières individuelles, la trop grande place accordée au chant et à la danse dans le culte, les modes d'accueil des nouveaux venus et enfin les instruments de musique.

> « A Louvain-la-Neuve, par exemple, on fait l'accueil, c'est une Eglise qui a essayé de s'adapter mais qui est quand même de tendance africaine. Quand quelqu'un arrive, on lui demande son nom. Il se met debout, il dit son nom, et puis on l'accueille par un chant. Mais contrairement aux Africains qui apprécient tellement, cette façon d'accueillir les visiteurs met plutôt très mal à l'aise les Européens. »

Si le pasteur entend « désafricaniser » l'Eglise, c'est bien parce qu'elle n'est pas « africaine » mais mixte, du fait de la présence de Blancs et à l'image de ses responsables. Il y eut d'abord un Congolais et un Belge, ce dernier parti, le Congolais est resté seul, jusqu'à ce qu'à son tour, il parte (dans le cadre de ses activités professionnelles) et qu'un Anglais, ayant travaillé avec l'équipe des anciens, prenne la relève avant de partir à son tour, en Allemagne. C'est aujourd'hui, un Congolais qui dirige l'Eglise, devenue baptiste. Pour le pasteur Paluku, le cadre imposé par la MEB aux Eglises dites africaines va à l'encontre du dynamisme de ces Eglises en termes d'évangélisation. Ce dont atteste le départ d'un certain nombre de membres, et pas uniquement africains, face à cette politique de « désafricanisation ». Cela dit, l'usage de langues ou d'instruments africains n'épuise pas l'ensemble des raisons pour lesquelles, certains des pasteurs autochtones considèrent ne pas pouvoir travailler avec les chrétiens venus

d'Afrique. Ainsi, au reproche d'africaniser l'Eglise, s'ajouta celui de l'orientation pentecôtiste de l'Eglise. Ce que le pasteur Paluku, baptiste, réfute:

> « Alors moi je disais, je ne veux pas qu'on puisse discuter sur le mot pentecôtiste, mais qu'on discute sur les choses essentielles. Ce qui se fait dans cette Communauté là, vous l'avez observé ? Qu'est-ce qui n'est pas biblique, que vous n'acceptez pas ? Alors là ils ne savaient pas me répondre (…). »

Désaccord qui se répètera lorsque les pasteurs iront prêcher au sein de structures non évangéliques :

> « La première fois qu'on est allé prêcher là, dans une Eglise de l'EPUB et un groupe œcuménique charismatique, ils nous ont appelés au niveau de la mission évangélique. On était venu comme missionnaire, nous, c'était notre statut, alors ils nous ont dit, vous ne pouvez pas aller prêcher là bas ; ça ce sont des gens qui vont en enfer, vous ne pouvez pas. Alors nous leur avons dit : 'écoutez, si vous dites que ce sont des gens qui vont aller en enfer, qui va aller leur prêcher l'Evangile ? Vous qui allez au ciel, si vous ne pouvez pas, nous on va y a aller, on va dire comme l'apôtre Paul qui dit être prêt à aller prêcher n'importe où, tant que c'est pour prêcher la bonne nouvelle', j'ai dit ça.

C'est en effet, en tant que missionnaire congolais que le pasteur Paluku est venu en Belgique ; jusqu'à ce jour, il conserve son activité d'enseignant-théologien au Congo, au sein de l'ECC. Outre donc les guerres dénominationnelles, la reconnaissance des Eglises implantées ou développées par les missionnaires congolais, au sein des structures évangéliques, s'accompagne du rejet de l'empreinte missionnaire. Logique proche de celle des responsables au sein du Synode lorsqu'ils affirment le bien fondé théologique de ces « nouvelles « Eglises », tout en réfutant la possibilité d'une coopération sur un mode égalitaire, en raison de l'autoritarisme incontrôlable et intrinsèque à la culture africaine.

Suite à ces données empiriques, je suis retournée auprès d'un certain nombre de pasteurs, aux Eglises établies, et qui n'avaient pas abordé cette dimension du monde protestant autochtone. Cette politique qui me semblait pouvoir être qualifiée de raciste dans le milieu évangélique, sans pour autant la généraliser à l'ensemble de ses structures locales, me fut confirmée, parfois concédée à demi-mot, mais à aucun moment contredite. Et lorsque j'interrogeais les pasteurs sur leur silence, ils me répondaient de façon transversale que s'ils en

parlaient effectivement entre pasteurs, ils ne souhaitaient pas partager cela avec les fidèles : *« ça risque de décourager »*. Parfois aussi, ils mettaient en perspective ces pratiques et représentations avec le faible bagage théologique des milieux évangéliques. Et en tout état de cause, ils préféraient prendre sur eux les sentiments associés à l'expérience de la continuité du rapport, qu'ils appellent les fidèles précisément à subvertir

> « J'ai été dans des endroits où j'ai entendu 'mais on ne peut pas comprendre comment tu peux donner l'onction à un Noir', on te le dit en face, vous êtes là et les gens parlent comme s'il n'y avait personne…Mais moi je m'en fous. »

Pour le pasteur Ilunga, ces pratiques ne diffèrent pas du reste de la société globale et l'expérience qu'il a pu faire dans le monde protestant, en termes de frontières raciales malgré une commune appartenance confessionnelle ou institutionnelle, relève de la continuité. Considérations on l'a vu, qu'il a choisi d'appréhender sous forme d'objet de recherche dans le cadre d'un doctorat sur « les stratégies de pénétrations de l'Evangile en Europe » et dans une université située aux Etats-Unis. Cette configuration territoriale amène à visibilité l'Europe comme une (difficile ?) terre de mission et la localisation institutionnelle de la recherche, comme relevant déjà de la stratégie de rechristianisation du territoire européen. Comme à bien d'autres, les Etats-Unis apparaissent à ce pasteur, « en avance ». En tant que société chrétienne, jusque dans les instances de la maison Banche, d'une part, et en tant que modèle d'intégration offrant une chance à l'excellence, d'autre part. Car *« aux Etats-Unis, on prend le meilleur, ici, on ne vous prend pas parce que vous êtes différents »*.

L'ancrage institutionnel de la réflexion sur les modalités d'évangélisation de l'Europe apparaît très stratégique si l'on considère l'accueil que l'université de théologie protestante de Bruxelles a réservé à la thèse du pasteur Dibudi Way Way (2007). Intitulée *« Mission en retour et réciprocité ? Le cas de la Belgique »*, la thèse proprement dite de l'auteur n'a pu être discutée ni *a fortiori* défendue. Le président du jury, membre de la faculté protestante, a d'emblée réfuté l'idée d'une mission en retour, sans qu'un réel débat théologique puisse avoir lieu de l'avis de

différents observateurs[420]. Le pasteur Dibudi n'avait pas terminé la présentation de sa thèse dans les temps qui lui étaient impartis. Rappelé à l'ordre, il est alors passé de la présentation sociohistorique du phénomène à la conclusion de sa présentation, faisant l'impasse sur ses thèses théologiques proprement dites, en pensant que la discussion y reviendrait. Mais cela n'a pas été le cas. L'affirmation selon laquelle la croissance (quantitative) de l'Eglise protestante autochtone avait à voir avec l'arrivée de nouvelles populations, a été fortement contestée et définitivement entérinée sous couvert de mauvaise méthodologie : *« il y avait une certaine légèreté, un mépris (…) au lieu d'aller au fond du problème, ça a été un procès »*.

Pourtant, les membres du jury avaient des positions partagées sur la question, mais comme celui qui réfutait catégoriquement et *a priori* toute possibilité de « mission en retour » était « de la maison », de la faculté, ils ne sont pas entrés en dissension avec sa position, qu'en amont de la soutenance, rien ne laissait présager. En aparté, l'un des membres du jury, missiologue allemand a regretté que les questions de fond n'aient pu être traitées en regard de cette « appréciation trop sentimentaliste ». Un pasteur de l'EPUB blanc, Emile Carp a écrit par la suite à la faculté pour exiger des explications quant à cette façon de faire, laquelle a mis mal à l'aise le public congolais autant que belge « de souche ». La réponse est restée très vague.

> « C'était comme une discussion politique, y'a eu aucun débat théologique, alors qu'on aurait pu quand même ne serait-ce que questionner l'universalité dans la Bible (…) On pouvait discuter la question sur le plan scientifique, la faiblesse de cette mission, est-ce que c'est vraiment une mission ? Je ne suis pas là pour dire on va vous évangéliser comme vous nous avez évangélisez, non. C'est comme si je cherchais à me justifier, c'était vraiment humiliant, alors qu'on pouvait discuter l'apport de cette mission à la société occidentale, le multiculturalisme, l'apport du sud (…) Par exemple, ma fille, dans l'école où elle est, elle est la seule à suivre le cours de religion protestante, donc le professeur ne vient que pour elle, y'a personne d'autre etc. »

Le pasteur Dibudi est arrivé en Europe par la France, comme missionnaire, en 1994. Il a effectué un DESS de théologie à la faculté de Vaux sur Seine tout en

[420] Ce qui me fut rapporté par plusieurs congolais, ainsi que par l'ex-Président de l'Union des Baptistes Samuel Verhaege et l'anthropologue Maïté Maskens, présents à la soutenance.

s'impliquant bénévolement dans une Eglise baptiste attachée à la FPF. Puis, pour raisons familiales, il est venu s'installer en Belgique, en 1996. Pasteur baptiste de l'ECC, il se rapproche alors de l'Union des Baptistes et, en collaboration avec un autre pasteur baptiste, belge, il reprend une Eglise qui, suite à des dissensions ne compte plus qu' « une membre ». Aujourd'hui, l'Eglise compte une cinquantaine d'adultes et plus de 30 enfants. La moitié est d'origine congolaise, et l'autre moitié d'origines diverses : africaines, roumaine, espagnole, belge, notamment. En venant en Europe, le pasteur Dibudi n'avait cependant pas l'intention d'implanter une Eglise, et encore moins auprès d'une population spécifiquement congolaise. Il venait en tant que missionnaire, et missionnaire africain, et dans l'idée d'apporter sa contribution à l'évangélisation de l'Europe, sa thèse s'est inscrite dans cette logique. En outre, il s'est beaucoup impliqué dans les rencontres entre pasteurs au niveau européen qui ont présidé à la mise en place de la Pastorale congolaise à Paris et de la Pastorale congolaise dite « Pasdoc » à Bruxelles.

6.2.7. Echec de la dynamique collective et intérêts politiques:

Suite à « la Conférence européenne des Pasteurs congolais » de la Rochette, fin des années 1990, plusieurs pasteurs (notamment Paluku, Dibudi, Monga, Kibutu, Mutyebele) ont mis en place la Pasdoc, en 2001, après une année de rencontres et de réunions. Les statuts ont été officiellement établis début 2003, avec la création d'une ASBL. Le pasteur Mutyebele, en regard de son influence, est nommé président, et le pasteur Adama (d'origine burkinabé), également de la « Nouvelle Jérusalem », secrétaire général. Certains pasteurs sont réservés quant à la mise en place d'une structure hiérarchique au détriment d'une plateforme de « communion fraternelle », principalement le pasteur Kibutu qui refuse le poste de vice-président et reste en retrait.

Une première manifestation publique est organisée en 2003, au théâtre Saint-Michel où la « Nouvelle Jérusalem » organise ses conventions. Les pasteurs et les Eglises sont invités, également les politiques qui s'enquièrent de connaître le « chef » de cette organisation : *« pour eux, le président de la Pasdoc, c'était le chef spirituel de la communauté africaine »*. Cette intervention et désignation exogène va miner la Pasdoc de l'intérieur en regard de la structure pyramidale

qu'elle induit et qui ne fait déjà pas l'unanimité. Outre les concurrences de leadership, les charges du président, lui-même responsable d'une grosse structure ecclésiale (la « Nouvelle Jérusalem »), apparaissent comme un facteur de ralentissement du rythme des réunions. En 2005, une nouvelle, et dernière, initiative a lieu au théâtre Saint- Michel. Elle rassemble entre 50 et 70 Pasteurs et de nombreux fidèles pour une campagne d'évangélisation sur plusieurs jours.

Les politiques ont continué à visiter un certain nombre d'Eglises et les pasteurs leur ont souvent laissé un espace de parole pour s'adresser aux fidèles durant la campagne électorale. Néanmoins avec le recul, ils sont globalement critiques vis-à-vis du caractère ponctuel de l'intérêt manifesté à ces collectifs et ne souhaitent plus l'entretenir. Dans certains cas, ce sont des candidats politiques issus des milieux congolais et du Réveil, qui ont donné une suite, voire suscité l'intérêt des politiques ; cela fut particulièrement visible au lendemain du dernier scrutin communal belge (octobre 2006). La « Nouvelle Jérusalem » a, en effet, affiché sur son site web les résultats de « ses » sept élus : quatre CDH (Centre Démocrate Humaniste, anciennement Parti Social Chrétien), un MR (Mouvement Réformateur) et deux en cartel (dont une socialiste). Malgré le déni de la direction du CDH face aux polémiques et controverses qu'a suscitées ce vote communautaire[421], voire ethnique, les scores de Bertin Mampaka, de Lydia Mutyebele, la fille du Pasteur Martin Mutyebele, ou encore de Nestorine Kimbondja Kalengi ont pourtant bel et bien résulté d'une stratégie d'approche du vote congolais par le biais de ces Eglises « communautaires ». Plusieurs manifestations l'ont rendu public. Comme ce meeting (en 2005, dans l'enceinte du stade Heysel) de remerciements du CDH pour le score obtenu par Bertin Mampaka, élu député régional de Bruxelles (29 juin 2004). Le public est essentiellement congolais comme l'annonce la programmation de la soirée : plusieurs groupes de musique congolaise « païenne » se succèdent et la soirée s'ouvre de façon inédite sur une prière du Bishop Martin Mutyebele. Devant une salle comble, recueillie et tête baissée, l'archibishop donne sa bénédiction au candidat et à son parti. Il prie pour la Belgique, en présence de la présidente du CDH, Joëlle Milquet, elle aussi tête baissée, sur l'estrade. Un peu plus tard, en juin 2007, au sein même de la « Nouvelle Jérusalem », c'est le ministre Benoît

[421] Par ailleurs, irréductible aux seuls milieux congolais. cf. « le stemblock à la manière CDH », *le Soir*, 13 octobre 2006

Cerexhe, accompagné de la candidate aux Communales et au Sénat, Lydia Mutyebele et du député Bertin Mampaka, qui vient remercier l'Assemblée, pour son vote et son soutien, assurant que son parti partage les mêmes valeurs de solidarité et de fraternité.

Si ces situations non exhaustives rendent visibles d'évidentes stratégies électorales, du côté des candidats issus des « minorités », on décèle par contre difficilement un discours communautaire spécifique, hormis la preuve par l'élection de la possibilité d'accéder en haut de l'échelle sociale. Dorah Ilunga qui est une autre figure importante de cette double appartenance politique (le Parti socialiste) et religieuse (la « Nouvelle Jérusalem ») l'exprime sans détour. Première échevine (Maire adjointe) noire en Belgique, elle a travaillé au Cabinet de la vice-Première ministre et ministre fédérale de l'Emploi et de l'Egalité des chances, Laurette Onkelinx, à qui elle a ouvert la porte de plus d'une Eglise (y compris « blanche»). Ayant grandi dans les milieux du Réveil, puisque ses parents fréquentaient à Kinshasa l'Eglise « la Borne » de Jacques Vernaud, il lui a semblé important de faire connaître aux politiques, y compris ceux, comme Louis Michel (MR), qui ne sont pas rattachés à la même famille politique que la sienne, le « travail social » qu'effectuent les Eglises.

> « Il y a des choses que l'Eglise apporte que les jeunes n'ont plus, des repères et des valeurs qui n'existent plus dans notre société... Au fond les Pasteurs jouent un peu le rôle que les parents et la famille n'ont plus. Ils sont à la fois des éducateurs et des psychologues, ils ont une vision pour ces jeunes. Ils prêchent l'excellence et refusent la médiocrité. C'est pour ça qu'ils sont aussi importants pour la société. Ils inculquent comment respecter l'autorité et la citoyenneté».

En tant qu'échevine, elle a d'ailleurs incité les Eglises constituées en ASBL, à soumettre des projets sociaux, pour pouvoir bénéficier de soutiens communaux. De façon générale, ces candidats inscrits dans une double appartenance reprennent à leur compte le « combat pour l'intégration » porté par les Eglises, en faisant la démonstration, par leur accès au politique, de la possible ascension sociale que le mérite et la morale chrétienne (honnêteté, justice etc.) autorisent. Interviewée par un journal congolais, sur le message qu'elle voudrait adresser aux Belges et aux Congolais, au lendemain de sa nomination comme échevine à la commune de Saint Josse, Dorah Ilunga répondait :

> « Aux Belges, je voudrais dire toute ma gratitude de m'avoir accueillie dans leur pays et de m'avoir donné une place en tant citoyenne. J'espère pouvoir apporter ma modeste contribution dans le progrès général de la Belgique, ma patrie d'adoption. Aux Congolais, je souhaite que mon parcours personnel leur serve d'exemple et leur donne du courage pour persévérer dans l'effort ». *(Congo Indépendant, 2003)*

Pour Lydia Mutyebele, candidate du CDH à la ville de Bruxelles, membre active de la « Nouvelle Jérusalem » que dirige son père et avocate de formation, le combat politique apparaît étroitement lié à celui que l'individu doit mener sur lui-même. C'est en tout cas, ce que laisse à penser l'énonciation du projet politique synthétisé sur sa carte de visite en 2007 et largement mis à disposition dans les fameux *ngandas* de *Matonge.* On pouvait, en effet, y lire cet appel à lutter *« contre l'indifférence, l'exclusion et la médiocrité ».*

Alors que des trajectoires d'excellence et des formes de reconnaissance individuelle des Eglises ou des acteurs politiques issus des « minorités » sont de plus en plus repérables, la dynamique collective insufflée par la Pasdoc, est pour le moment au point mort. Ce que traduit, d'une certaine manière, la tendance des Eglises à créer leur propre institut biblique. Toutefois, un dernier champ du paysage protestant autochtone reste à aborder en regard de son fort investissement par des pasteurs congolais. Et de la dynamique collective qu'il a accompagnée, voire suscitée sur un tout autre mode. Il s'agit de l'UBB, l'Union des Baptistes de Belgique où un certain nombre de pasteurs acteurs de la Pasdoc se retrouvent.

6.2.8. L'Union des Baptistes de Belgique : réaliser ici et maintenant l'universalité du corps du Christ

L'Union des Baptistes de Belgique (UBB) bien qu'étant une petite structure de 1.500 membres, est la dénomination protestante au sein de l'EPUB où les missionnaires d'origine congolaise sont proportionnellement le plus présents, puisqu'ils représentent la moitié des pasteurs et sont, corrélativement à leur « poids », présents au niveau des instances décisionnelles et administratives de l'Union. Néanmoins, au moment où je rencontre son président Samuel Verhaege (2008), l'Union traverse une crise aiguë, non sans rapport avec l'ouverture voulue par le président, et qui va se solder par une scission. En effet, lorsqu'on lui propose de prendre la présidence en 1991, le pasteur Verhaege accepte mais en posant quelques conditions. Il ne veut pas de discrimination sexuelle ou raciale et

souhaite un fonctionnement collégial sur le mode de la plateforme et non un pouvoir centralisé. De même, l'UBB travaille nationalement, alors que les autres dénominations protestantes sont pour la plupart, « fédéralisées ». Ce qui veut dire que le français, le néerlandais, l'anglais et l'allemand[422] sont les langues usuelles. Des traductions simultanées ont lieu si nécessaire. Le président lui-même est flamand. Il réside à Ostende où il dirige une petite Eglise de 28 membres, avec une cinquantaine de personnes présentes au culte le dimanche et jusque 80 en été, avec la venue des touristes ; son Eglise est d'ailleurs la première Eglise néerlandophone à avoir intégré l'UBB[423]. Enfin, l'Union qui en 1989, rassemblait sept communautés, en compte aujourd'hui 32. Elle est affiliée à l'EPUB depuis 1998. Et l'actuel secrétaire, toujours au moment de l'interview, est le premier Congolais à avoir intégré l'UBB en tant que pasteur. Il était alors étudiant à la faculté protestante et fréquentait une Eglise missionnaire (d'origine américaine).

> « Il était le seul Noir, et c'était une de nos plus difficiles Eglises, je dirai, parce que c'était surtout une Eglise de famille. Je l'avais aussi averti : 'écoute, c'est pas un cadeau qu'on vous donne', c'était très difficile de tenir un pasteur même blanc (…) c'était une Eglise qui était très rude, vraiment. Un missionnaire suisse très bien, très compétent, mais lui, ils l'ont presque mis à la porte. Alors ils ont été quelques années sans pasteur et c'est là que j'en ai profité pour dire c'est facile de mettre quelqu'un dehors, c'est plus difficile d'en avoir un autre. Et si vous allez recommencer comme ça, vous allez être sans pasteur. (…) Alors il a accepté et il a fait un travail vraiment excellent, parce qu'au début, il a vraiment souffert. Mais il a toujours su tenir, mais on l'a toujours aidé, il savait qu'il était pas seul. Et l'Eglise savait qu'on le soutenait et qu'on regardait. Et je dois dire aujourd'hui, il a vraiment bien tenu cette Eglise. Il a pris l'héritage d'une ancienne Eglise qui a commencé à diminuer mais il a pu faire entrer beaucoup de nouvelles personnes, qui sont vraiment bien. Il a cinq chorales, dans son Eglise dont une chorale où ils sont à 25. »

Un autre cas de figure est celui de cet ancien prêtre congolais, converti au baptisme et venu en Belgique dans le cadre de son travail (pour une société congolaise) et de ses études :

[422] Les trois langues nationales en Belgique étant l'allemand, le français et le néerlandais.
[423] Le Baptisme s'implanté en Belgique dès 1900 par des Belges qui se sont convertis en France, alors qu'ils étaient partis travailler de l'autre côté de la frontière. La Fédération baptiste française a alors ensuite, aidé à la mise en place des premières Eglises : à Perwez et à Ougrée.

> « Comme il aimait bien évangéliser il a commencé un petit groupe, avec une quinzaine de personnes. Eux ils ont essayé avec le facteur secte, et ils avaient la mauvaise couleur en plus, de se rallier quelque part. Ils ont été trouver plusieurs dénominations évangéliques qui ont dit non. Par Emmanuel (le précédent pasteur) ils nous ont contactés. Et je pense que cette Eglise est une de nos plus grandes Eglises, avec 250 membres, donc il m'a devancé de loin et c'est mixte. Son Eglise est multiculturelle mais la façon de faire aussi est multiculturelle. »

Enfin, on trouve aussi des Eglises déjà constituées, comme celle du pasteur Kubulana pasteur évangélique depuis le Congo, tout comme son épouse. Originaires du Bandundu, tous deux ont fait la théologie et ont un passé missionnaire antérieur à l'Europe, notamment dans l'enseignement. Lui était préfet (directeur de l'école) et elle professeure. De 1983 à 1991, ils résident à Kinshasa où le pasteur Kubulana a été appelé pour un poste d'assistant à la faculté de théologie protestante, tandis que son épouse dirige l'école des « femmes de pasteurs ».[424] En 1990, il se rend en Belgique, dans le cadre de son doctorat, avec une bourse suisse. Son épouse le rejoint plus tard, quelques jours avant les premiers pillages. Comme les pasteurs précédents, son itinéraire n'est pas celui des pasteurs issus du mouvement du réveil. Cependant, comme ses collègues il touche un public mixte au niveau des itinéraires religieux des membres. D'autre part, avant de s'adresser aux Baptistes, il avait contacté les Evangéliques, mais n'a jamais reçu de réponse. Et bien qu'évangélique, la liturgie de son Eglise relève, dans la classification européenne, du charismatisme. Ce qui ne pose pas de problème à l'UBB pour laquelle il est important, dans la limite du possible, d'accueillir des Eglises de différentes tendances. Depuis les « conservatrices » utilisant l'orgue pour louer le Seigneur aux « charismatiques » comme celle du pasteur Kubulana où la louange laissée à l'initiative des jeunes est entre autres, chantée sur le mode reggae. Cette pluralité liturgique se retrouve lors des évènements communs de l'Union, où les Eglises célèbrent ensemble leur culte. Ici aussi, la croissance de la Dénomination a à voir avec l'affiliation de chrétiens d'origine étrangère, principalement d'origine congolaise. Présence religieuse qu'il était donc logique pour le président de rendre visible au niveau du Conseil

[424] L'objectif de cette école est notamment de donner un minimum de bagage théologique aux femmes de façon à ce qu'elles puissent s'impliquer dans le ministère de leur époux. Et le cas échéant être capable de prêcher à leur place. La première fois que je vis prêcher une femme lors d'un culte en Europe, ce fut dans cette Eglise. La Nouvelle Jérusalem a récemment consacré deux femmes pasteurs, dont l'épouse du pasteur Mutyebele. En dehors de ces cas, je n'en connais pas d'autres sur Bruxelles (hormis CIFMC).

d'administration.

> « On était la seule Union où dans le CA y'avait des congolais : deux Belges, un missionnaire, deux Congolais, comme ça c'était bien partagé. Mais je dois avouer qu'il y a des adaptations des deux côtés, ça faut pas nier, y'a des différences, on a des différences. Mais bon, on a ça en tant que néerlandophones et francophones aussi, parce que la Belgique est un pays mais la manière de faire ici à Ostende et la manière de faire à Gand, c'est tout différent. (…) Mais je dois dire que pour moi, faire rentrer des gens du Congo, c'est un enrichissement (son épouse acquiesce). (…) Par exemple nous ici dans nos pays, on est devenu trop 'established', on est là. Si on fait quelque chose dans l'Eglise par exemple, ça va se passer bien rationnellement donc on va tout bien préparer en avance et tout essayer d'encadrer, planifier, et tout va dans une structure, une méthode. Eux aussi mais ce qu'ils ont un peu en plus que nous, c'est encore vraiment la foi. Mais pas que la dépendance, la communication avec Dieu (son épouse acquiesce). Le jeûne, par exemple, les nuits de prière, ça c'est quelque chose que nous, je pense, dans nos Eglises de l'ouest, on a quelque part oublié. On a des diplômes, eux aussi, ils ont parfois des diplômes mieux que les nôtres, mais en plus de ça, ils ne perdent pas leur dépendance de Dieu. Ce que je pense que nous, des fois, on doit réapprendre. Et je pense aussi qu'en étant ensemble avec des peaux différentes, on peut quand même montrer la vraie Eglise de Dieu qui nous a quand même formés tous différents, mais quand même un en Lui. L'approche que eux ils ont et que nous, nous avons, quand on les met ensemble, on a quelque chose qu'on ne pourrait pas avoir séparément. »

Il reconnaît qu'aussi enrichissante soit cette rencontre, celle-ci demande une adaptation de part et d'autre. *« Y'a aussi la montre… le quart d'heure académique, c'est des heures »*. La gestion du temps est fort différente, mais ne lui pose pourtant pas véritablement problème, car il la déplace en termes de temps d'adaptation pour les uns et pour les autres *« c'est pas facile non plus pour eux»* (son épouse acquiesce). Il importe donc de prendre en compte ce temps: *« donc tu vois y'a un mouvement mais ça passe d'abord comme par une plateforme de sécurité avant que les gens puissent s'ouvrir »*. Ce qu'il constate dans sa propre Eglise, puisqu'en son absence, c'est souvent un pasteur congolais qui le remplace, pour la plus grande joie de ses paroissiens. Outre la force de la foi des chrétiens africains, c'est dans la façon de « vivre l'Evangile » propre à la culture africaine, que ce pasteur baptiste pointe une particularité et un enrichissement :

> « C'est ça qu'on doit apprendre d'eux aussi c'est peut-être une grande leçon. Quand ils ont quelque chose, ça appartient à tout le monde (le partage, dit son épouse), à toute la famille. Et tu peux venir, chez nous

> tu dois téléphoner, tu dois être invité, chez eux pas, tu rentres. Ils vont être en train de manger, tu prends l'assiette, et y'a que pour cinq, mais tu es le sixième, ça va se partager en six. Tu dois rester dormir, ben tu vas rester dormir, y'a pas de problème, on met un matelas quelque part et les enfants dorment, non ça je dois dire, c'est sans regret. »

« Sans regret », parce qu'il va cesser son mandat et avec 200 autres membres, mettre en place une nouvelle structure. Au sein de l'Union, certains membres n'ont pas accepté que des postes décisionnels soient accordés aux « Noirs » :

> « Parce que nous, quand on a une place vacante que ce soit dans un comité ou une Eglise, on regarde si y'a quelqu'un, la capacité, si y'a quelqu'un de compétent, et que ce soit un Blanc, Flamand, Français, Noir, on prend la personne que Dieu nous met sur le chemin. Tandis que là, j'entendais : 'on est à sept : trois Congolais pour quatre Blancs c'était beaucoup'. Mais je dirai c'est 10% pour toute l'Union, même pas des gens de l'Eglise, des pasteurs qu'on a aidés et qui sont devenus des parvenus, excuse-moi de dire ça comme ça. »

Le désaccord s'est rapidement transformé en véritable campagne contre le conseil actuel, y compris avec des attaques personnelles, auxquelles l'intervention du président de l'EPUB n'a rien pu changer. Sans m'y attarder, je donnerai juste deux exemples, au niveau local et au international. Au niveau local, en plus de la parité au Conseil d'administration, la répartition des fonds pour l'achat des bâtiments a été contestée. En effet, sous l'actuelle présidence avaient été prises des « lignes de crédits » et un système d'hypothèque des locaux qui permettaient aux Eglises, à tour de rôle, d'accéder à la propriété de leurs bâtiments ecclésiaux. Le fonctionnement est devenu problématique pour des Eglises qui, elles-mêmes, en avaient déjà bénéficié et ne souhaitaient pas prendre le risque pour les nouvelles Eglises, en l'occurrence étrangères et congolaises. C'est deuxièmement, au niveau international, dans le cadre de « l'Alliance Baptiste Mondiale » [425] et d'un partenariat mené avec des Eglises de la Caroline du sud, que le problème s'est posé :

> « Eux ils étaient très intéressés parce, c'est ça que je dis s'enrichir les uns, les autres, parce que eux, ils ont encore un plus grand problème encore, racial, parce que plus tu vas dans le sud, le Ku Klux Klan et tout ça, c'est né dans l'Eglise baptiste, soyons honnête et disons-le, c'est pas le « monde » qui a commencé, c'est nous qui avons commencé. Et je dois vous dire, à ma grande surprise, parce que nous on l'a eu avec

[425] Soit en partenariat avec 217 Unions dans plus de 196 pays.

> quelqu'un qui était là, et ça a, tout de suite, cassé nos relations. Je n'étais pas au courant, il était encore membre du Ku Klux Klan et il pouvait pas comprendre que je pouvais parler avec un Noir. Et tu sais, excuse-moi mais y'a l'extrême, un Belge par exemple, qui m'a dit : 'mais enfin pourquoi tu perds ton temps avec eux ? Tu sais bien qu'un Nègre, il a autant de grammes de cervelles en moins qu'un Blanc ?' (son épouse : « ah oui c'est encore là »). Alors quand les gens viennent une fois ici, puis ils voient tous ces Congolais qui sont là, mais comment tu as fait pour mettre tout ça ensemble. Ben je dis premièrement c'est pas la grâce à Dieu et tous ensemble on met un grand effort, on veut aller de l'avant. »

Si cette Eglise pose la question, c'est qu'elle se confronte à une arrivée importante de populations étrangères d'origine latino-américaine et africaine anglophone. Elle cherche à mettre en place une Eglise « multiculturelle » mais ne sait pas comment s'y prendre. Et elle demande de l'aide au pasteur belge, président de l'Union des Baptistes, en lui proposant de revenir l'été prochain en compagnie d'un de ses collègues congolais, pour une aide logistique. Le président de l'Union des Baptistes accepte, mais propose plutôt d'envoyer deux collègues congolais qui seront tout à fait aptes à s'exprimer en anglais. Le pasteur américain est enchanté et de retour en Belgique, le pasteur belge rend compte, en réunion, du projet.

> « Un de nos Belges qui étaient là a pris contact dans notre dos pour dire qu'on en avait discuté ensemble. Et qu'on n'avait pas tellement compris que ça devait se faire comme ça, mais qu'il devait y avoir au moins un Blanc avec. Et il se proposait. Non seulement on n'en avait pas parlé mais ce n'est pas vrai qu'on a besoin d'un Blanc, je ne pense pas qu'on ait besoin de donner la main à des docteurs et professeurs pour aller là bas. »

Bref, au moment où se déroule cet entretien, l'UBB est en train de se scinder, scission qui sera officialisée avec l'avènement d'un nouveau mandat en mars 2009 pour lequel l'équipe de l'ancien président ne souhaite plus se battre.

> « Ils ont commencé à trouver d'autres fautes, des accusations d'argent comme quoi on faisait payer nos impôts par l'UBB, le seul problème c'est que nos salaires sont tellement petits qu'on paie pas de contribution, c'est pas très difficile à prouver, mais ça fait de la fumée (…) On n'a même pas de bureau, c'est ici là haut (dans une pièce de sa maison), on n'a pas de secrétaire pour justement épargner et dégager des mi-temps. Pour la première fois de ma vie, j'ai failli faire une dépression. Mon collègue en a fait une, mais ça vous pèse lorsqu'on vous accuse de choses que vous n'avez pas faites. Et qu'ils savent que

> vous n'avez pas faites (…) je dois dire ça fait, quelque part ça fait mal, maintenant ils se sont repris. Vous allez voir que sur le web et tout ça, ils vont vous montrer des photos avec des p'tits blancs, des p'tits noirs et ça fait doublement mal, parce qu'on sait très bien que c'est du lobbying (…)»

Le mois où est entériné le nouveau Conseil d'administration de l'UBB, est inauguré à Bruxelles (le 2 mars 2009), un « Centre Universitaire Protestant d'Etudes Interculturelles » (CUPEI), rassemblant des pasteurs congolais de tendances baptiste, évangélique et pentecôtiste[426], associés au Synode comme à l'EPUB, et des pasteurs belges baptistes. Présidé par Samuel Verhaege, le CUPEI comprend une « faculté de théologie protestante »[427], un « institut pastoral », une « formation Permanente pour Pasteurs en fonction » et une « Ecole des disciples »[428].

7. L'Evangélisation des autochtones : « une évangélisation à l'envers » ?

Les premières Eglises « congolaises » sont à l'initiative d'étudiants dont certains étaient déjà pasteurs au pays mais *« ne s'étaient pas fait connaître »*. Elles se sont constituées d'abord sous la forme des « Eglises de maison » et suite à l'expérience des Eglise locales qui apparaissaient « froides », dans leur liturgie comme au niveau relationnel. Processus que l'on retrouve de façon récurrente dans l'avènement d'Eglises initiées par des Africains ou des Antillais en France et en Europe (Ter Haar, 1998 ; Adogame, 2001 ; Simon, 2001 ; Kounkou, 2000 ; Girondin, 2008). Les Eglises congolaises n'ont globalement aucun lien avec les Eglises d'origine des pasteurs, qu'ils soient de la mouvance du Réveil ou issus des Eglises historiques. Quant aux missionnaires présents dès le début des années 1980, de façon marginale en France et plus systématique en Belgique, leur évangélisation avait pour objectif premier les Congolais et les Africains, en partie

[426] Parmi les pasteurs congolais, certains sont associés aux Baptistes (Pelete, Mukwege, Kubulana), d'autres aux pentecôtistes (Ilunga Ngoy, Eglise évangélique, indépendante dans le Synode), d'autres encore à l'EPUB (Paluku, aumônier de l'EPUB) ou à l'université protestante (pasteur Mukendi, enseignant).

[427] Assurant *« un programme complet d'études théologiques et de pratiques axées sur une expérience du ministère sur terrain de niveau universitaire dont la durée est de 3 ans pour le Bachelier (Bachelor) et de 2 ans pour la Maîtrise (Master) conformément aux règles internationales.» www.cupei.org*

[428] Pour des périodes de un à neuf mois et pour *« toute personne désireuse, membre d'une Eglise qui veut se faire former et mieux s'équiper pour servir Dieu dans un domaine ou un autre de l'Eglise ».*

dans la perspective de leur retour. L'évangélisation des autochtones, annoncée comme un des objectifs de ces « nouvelles » Eglises, n'est donc pas immédiate et pour cette raison, se doit d'abord d'être resituée en regard de son émergence, sur la scène religieuse européenne. Ce qui nous renvoie aux processus d'installation de ces collectifs de migrants : aux retours différés, à l'augmentation des flux migratoires, au durcissement des politiques d'immigration et à l'assignation durable à l'altérité qu'expérimentent ces étrangers de fait ou d'origine.

La permanence du thème de l'insertion sociale et professionnelle dans la société d'installation apparaît comme l'élément clé de la recomposition religieuse observable dans la migration, de part et d'autre de la frontière franco-belge. Dans les petites Eglises comme dans les Eglises établies, la référence au peuple d'Israël met en récit l'exil et l'oppression, comme cadre et continuité avec lesquels le chrétien doit rompre. Ces deux catégories méritent donc que l'on s'y arrête, au risque de percevoir le contexte de la migration comme un simple arrière- fond des pratiques religieuses, alors que sur un mode interactif, ce contexte participe de la transformation du discours et des pratiques religieuses.

7.1. L'exil : la migration et la mobilité

Dans les prédications, la thématique de l'exil parle de la migration des Congolais (voire des Africains), en termes de déplacement en Europe (par voie de terre ou par avion) et de parcours juridique, prolongeant la trajectoire migratoire dans la sédentarisation. La première phase de la migration, depuis l'obtention du visa à Kinshasa jusqu'à la régularisation de la présence sur le sol européen, dure plusieurs années : de quelques unes dans des cas plutôt exceptionnels[429], à plus de dix ans, là aussi dans des cas exceptionnels, mais non rares. Dans quasiment toutes les Eglises, même celles implantées au début des années 80 et dont la seconde génération née sur le sol européen entre aujourd'hui dans la vie active, cet aspect de la migration est repris dans les prédications. Rares sont les Eglises, à vrai dire je n'en connais pas, qui soient coupées de cette réalité et qui n'accueilleraient pas régulièrement des « primo- arrivants ».

Parallèlement, se développe un autre discours, lequel correspond à la

[429] Par exemple en Belgique avec les différentes procédures de régularisation collective, à l'instar de la vaste campagne de régularisation lancée en 2000 (Martiniello et Réa, 2002).

« seconde phase » de la migration, à savoir l'insertion dans la société autochtone, au niveau professionnel et social. Discours qui concerne donc, aussi, ceux et celles qui n'ont pas « migré ». La permanence de la référence au récit du peuple d'Israël amène à visibilité l'exil qui se prolonge dans la société d'installation et une mobilité qui n'est plus territoriale mais sociale. Cette mobilité n'a pas de lieu d'arrivée mais plutôt des étapes qui sont tout à la fois des épreuves et des défis sous l'angle de la traversée des systèmes de hiérarchies autochtones. Hiérarchies sociales, culturelles, économiques ou encore raciales.

L'acquisition de lieux de culte propre est une étape collective majeure dans le processus d'établissement des Eglises. En outre, elle vient sanctionner la compétence du pasteur à réaliser une « vision », et à susciter la confiance des membres (et souvent du banquier) qui s'engagent individuellement dans un projet collectif. Et ce malgré des situations souvent marquées par la précarité. Si les pasteurs en quête de crédibilité et de régulation critiquent les systèmes économiques « verticaux » des pasteurs entrepreneurs, ils n'en rappellent pas moins la nécessité d'une autonomie religieuse, soulignant au passage les discriminations que peut véhiculer la question de l'argent. Dans cette perspective, la pauvreté des membres n'épuise pas la nécessité d'une force et d'une indépendance économique qui participent pleinement de la « dignité » des migrants et du désir de sortie des lieux de cultes « médiocres ».

> « Alors que nos Eglises sont grandes mais avec des pauvres, ailleurs vous trouverez dans des Eglises blanches, une petite Eglise mais où tout le monde est salarié, c'est de l'argent, la gestion n'est pas la même, quand dans nos Eglises, le pasteur lui même il est immigré, y'a des attentes du pays là- bas (…) »

Si nombreux sont ceux qui s'engagent dans l'aventure pastorale, nombreux sont aussi ceux qui échouent, y compris à mettre en œuvre une entreprise économique individuelle. Les tensions et le discours permanent dans certaines Eglises sur l'argent sont aussi un indicateur de cette difficulté, tout comme la plainte des pasteurs relative au départ des chrétiens dès lors qu'ils ont résolu « leur problème ». Autrement dit, dans le vaste marché de l'offre religieuse que signalent les circulations des fidèles, l'établissement d'une Eglise requiert des qualités entreprenariales fortes, irréductibles au charisme prophétique. L'investissement des fidèles concerne l'aspect financier, mais pas uniquement.

C’est ainsi que les compétences des membres, parfois ignorées ou inexploitables dans la société globale, se voient mobilisées dans le développement de ces communautés religieuses. Depuis les travaux de bâtiments (maçonnerie, électricité, plomberie etc.) jusqu’à la mise en place de chorales professionnelles se produisant en dehors du culte, en passant par la mise en place de soutien scolaire, d’un conseil juridique, par la réalisation du ménage ou de la décoration. Ces investissements individuels vont permettre à la communauté religieuse de se constituer sur le mode d’une microsociété. Ce peut être bien sûr le cas avant l’accès à la propriété, si le bâtiment est loué au mois (et donc non partagé en semaine) et suffisamment spacieux pour accueillir d’autres activités que celle du culte (salles pour l’« Ecodim »[430], la cuisine, le bureau du pasteur etc.).

A ma connaissance, toutes les Eglises inscrites dans ce processus ont adopté la langue locale (ou l’une des langues locales) comme langue usuelle, sans pour autant interdire aux croyants qui le souhaiteraient, de prier dans leur langue maternelle. Si le lingala est la langue la plus usitée dans les milieux congolais, malgré l’expansion forte du swahili[431], elle n’est néanmoins pas la langue maternelle de tous les Congolais. Originaire de l’Equateur, le lingala s’est, en effet, imposé au cours de la période coloniale comme langue de l’armée, puis de la capitale, centre administratif. Véritable reflet de la culture urbaine kinoise, le lingala est traversé par des processus très dynamiques d’appropriation d’éléments extérieurs (d’autres langues ou expressions), de recompositions et d’inventions qui donnent à voir toute la réactivité et l’humour des Kinois dans la vie quotidienne. C’est peut-être ce qui explique que cette langue soit dite « pauvre » par les Congolais eux-mêmes, tout en étant répandue. Il n’est ainsi pas rare, dans la migration, de voir d’autres Africains s’agréger aux milieux congolais et apprendre le lingala, sans avoir vécu en RDC[432]. Ceci étant dit, le français est la langue officielle au Congo et il s’est imposé sans difficulté dans l’espace du culte

[430] L’ « Ecole du dimanche » destinée aux enfants.
[431] Mais plutôt à Kinshasa, avec l’avènement du Président Joseph Kabila et de la préférence linguistique qui semble désormais présider aux nominations politiques. Le swahili est parlé à l’est (nord et sud Kivu, Maniema, Katanga, Province orientale).
[432] Le lingala de Makanza c'est-à-dire « pur » (ou fixe), n’est parlé que par les vieux de l’Equateur et difficilement compréhensible, même pour ceux qui, à Kinshasa, ont grandi avec le lingala. En ce sens, le lingala usuel est perçu comme une langue qui manque de respect comparativement au kikongo, au tshiluba ou au swahili mais une langue qui circule beaucoup. Enfin, les trois autres langues nationales n’épuisent pas non plus, l’ensemble des langues parlées au Congo, estimées au nombre de 400 langues et dialectes, et dont certaines peuvent se retrouver dans les interstices du culte.

de la majorité des Eglises. Les Eglises qui utilisent toujours le lingala sont plus rares, pour ne pas dire exceptionnelles et je n'ai pas eu l'occasion d'en rencontrer. Par ailleurs, le choix du français est aussi une option qui s'inscrit dans le « combat pour l'intégration », porté par les pasteurs et qui passe par l'ouverture des Eglises aux autres nationalités[433]. De façon générale, si en dehors du culte une pluralité de langues est parlée, la position de l'Eglise est de dire que le culte lui-même et la prédication doivent recourir à la langue locale, anticipant par là même, la venue d'autochtones. La rechristianisation des sociétés européennes annoncée par ces nouveaux mouvements chrétiens s'est imposée comme un angle de questionnement majeur de ces innovations religieuses. En particulier, la capacité de ces Eglises de migrants à mettre en œuvre la dite « «évangélisation à l'envers » et à « s'ouvrir » aux autochtones (Fancello, 2008b ; Mary, 2008). Cependant, d'un point de vue socio-anthropologique, on ne peut reprendre la notion d'« évangélisation à l'envers » sans la questionner en amont de ses procédures de mise en œuvre. Principalement parce que la notion d'inversion suggère la symétrie des contextes dans lesquels se sont déployées et se déploient des entreprises missionnaires. Or, si le sens des trajectoires géographiques de ces mouvements missionnaires est effectivement inversé, les moyens et le cadre régissant la présence des missionnaires étrangers qui entendent apporter la bonne nouvelle aux autochtones, ne le sont pas. Outre qu'ils ne sont pas équivalents, ni *a fortiori* symétriques, les contextes coloniaux et migratoires tendent de plus en plus à être pensés sur le mode d'une continuité : celle de rapports asymétriques

[433] Concernant la présence rwandaise dans les Eglises congolaises, il est difficile de laisser dire que l'usage du français relève d'une « langue de réconciliation » entre Congolais et Rwandais (Fancello, 2008b) dans un contexte où les réconciliations ne sont pas d'actualité, puisque rien n'est venu mettre un terme à l'agression (*a fortiori* au moment où l'article est rédigé). En outre, si les Rwandais se greffent aux milieux congolais, religieux ou autres, l'inverse n'est pas vrai. La notion de « réconciliation » se doit alors d'être restituée en regard de certains indicateurs, puisque l'Eglise décrite par l'anthropologue apparaît plutôt rwandaise bien que le pasteur se présente comme Congolais. Car aucun Congolais ne parle le kinyarwanda, hormis les réfugiés rwandais et Banyarwanda (de migrations plus anciennes). Or, si cette langue rwandaise a initialement été choisie par l'Eglise avant d'être remplacée à l'initiative du pasteur « congolais » par l'anglais qui est aussi en passe de remplacer le français au Rwanda dirigé par les Tutsis (de retour d'exil aux Etats-Unis), il se pourrait bien que la langue de réconciliation en question, concerne plutôt les Rwandais, entre Hutus et Tutsis ou bien entre Rwandais du Rwanda et ceux émigrés au Congo. Ce que laisse aussi entendre la fameuse organisation Hope Rwanda associée à cette Eglise » Zion Temple » et le discours sur la réconciliation que le pasteur adresse à la seconde personne du pluriel aux « Congolais » en disant: *« car votre problème n'est pas militaire, ni politique, il est spirituel ! »*. L'usage de la seconde personne du pluriel dans la prédication relevant des cas tout à fait particulier, qui se pourrait bien relever d'un subtil brouillage de l'ethnicité, dont on saisira toute la portée en regard du contexte plus macrosocial sur lequel je reviens dans le dernier chapitre.

hiérarchisants entre « Européens » et « Africains » ou entre « Blancs » et « Noirs ».

7.2. Penser l'asymétrie hiérarchisante

Si les étiquettes de « Blanc » ou « Noir » ne peuvent être tenues en sociologie comme des catégories sociales signifiantes, les modes d'énonciation d'un rapport social historique, où la couleur est venue particulariser une altérité et hiérarchiser une différence, sont par contre, une donnée sociale pertinente. D'une manière générale, si l'on peut s'accorder sur l'idée que les termes de « Blancs » ou « d'Occident » font sens par rapport à des situations vécues de façon réelle, que les récits de ces acteurs amènent à visibilité, alors la restitution de ces modes de désignation au regard de leur contexte d'énonciation a une valeur heuristique irréductible à un *« langage racial (qui) fait partie depuis l'époque coloniale du parler ordinaire »* (Mary, *Ibid.* : 22). Assertion anthropologique qui, dans le contexte migratoire laisse entendre que les sociétés européennes seraient des sociétés dénuées de pratiques ou de discours racistes, au niveau des individus comme des politiques publiques et nationales. Pourtant, si l'on prend au sérieux les narrations de ces acteurs (en amont des espaces religieux), l'usage des catégories de « Blancs » et de « Noirs » dans les Eglises, ne semble pas pouvoir être appréhendé en tant que problématique identitaire, ni *a fortiori* comme une spécificité langagière africaine. Mais plutôt comme mode d'objectivation d'un rapport collectif, voire historique conduisant à penser la question de l'identité ou du communautaire de façon décloisonnée ; c'est-à-dire en prenant en compte les interactions avec la société hôte et l'ensemble des situations où des individus font l'expérience d'une assignation à l'altérité, souvent sur le simple fait du degré de pigmentation de leur peau. Si l'on a là, une définition de l'ethnicité produite par la société d'accueil, j'éviterai par contre de recourir au qualificatif de « l'ethnique » qui présente le risque de figer des processus de différenciation et de réduire le lien social entre l'individu et le collectif, à l'origine. D'autre part, à défaut d'un recensement exhaustif de ces « discriminations », lequel aurait nécessité l'inventaire d'une littérature vaste et disparate, et bien sûr sa mise en perspective comparative avec le champ anglophone autrement plus défriché des *Cultural studies*, des *Colonial studies* et des *Post-colonial studies* ou encore de l'école indienne des *Subaltern studies* (Sibeud), on considérera ces catégories discursives

comme les indicateurs d'un rapport qui ne relève pas du cas particulier ou de l'accidentel. Ce qui nous conduit à nous intéresser aux marges idéologiques des sociétés européennes que ces modes d'énonciation amènent à visibilité. Et plus précisément au rapport qui s'énonce dans ces marges. Et que l'on pourrait appréhender, dans la perspective d'une longe durée, en termes de normes et de leurs transgressions : territorialement disjointes dans le contexte migratoire, et que la migration tendrait à superposer, voire imbriquer.

La notion d' « évangélisation à l'envers » convoque sans l'objectiver, un référentiel historique dont l'origine réfère à l'évangélisation de l'Afrique, que l'on date avant la colonisation, et dans le cas du Congo, avant même les déportations vers le Nouveau monde. Depuis le XV^{ème} siècle jusqu'à nos jours donc, un rapport s'est construit entre l'Europe et l'Afrique au gré des explorations, des échanges, des affrontements, de la traite, de la colonisation ou encore de l'évangélisation. Durant cette même temporalité, sur un autre territoire, l'Europe a traversé différentes étapes dont les Etats Nations actuels, sont la résultante. Parmi les étapes majeures de cette évolution civilisationnelle, l'élaboration de chartres à visée universelle établissant les droits universels et inaliénables de tout être humain, quel que soit le droit positif en vigueur et les autres facteurs locaux tels que l'ethnie, la nationalité ou la religion. La fin du XVIII^{ème} a été marquée par la « Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789 », et la moitié du XX^{ème} siècle, par la « Déclaration universelle des droits de l'homme » des Nations- Unies en 1948. Or, la première déclaration est contemporaine du système de la traite entre l'Afrique, l'Europe et les Etats-Unis (malgré une brève interruption française 1794-1802), qui ne sera définitivement abolie qu'en 1848 (l'Angleterre dès 1833). Et quelques décennies plus tard, dès 1884-85, c'est le système de la colonisation qui se met en place. Bien que n'étant pas reconnus, ou de façon très exceptionnelle, comme crimes contre l'humanité[434], ces systèmes, qui se sont développés sur une très longue durée, ont donné à voir un ensemble de pratiques prohibées en Europe mais normalisées dans l'ailleurs.

[434] **L**'esclavage a été reconnu comme « crime contre l'humanité » uniquement par la France et à l'instigation d'une député « d'Outre mer », Christiane Taubira. La loi en question est la « loi n°2001-434 du 21 mai 2001 tendant à la reconnaissance de la traite et de l'esclavage en tant que crime contre l'humanité. »

L'opération symbolique majeure qui permit de maintenir cette *schize civilisationnelle* a consisté à déclarer ou à douter de l'humanité, de l'âme, de la civilisation, de la conscience, des sentiments etc., des populations territorialisées dans ces espaces lointains ; ou pour reprendre la terminologie de Park au moment de la campagne anti-léopoldienne, en amont des travaux sociologiques de l'école de Chicago (Grafmeyer et Isaac, 1992), dans ces « régions morales ». Considérées dans la longue durée, les migrations africaines en Europe créent donc une situation inédite, en ce qu'elles localisent sur un même territoire un principe et sa transgression jusque là dissociés, du point de vue bien sûr des « systèmes »[435] ou grands ensembles. Car dans une perspective historique, on pourrait se demander si la migration, régie par un ensemble de lois que viendrait récapituler la politique de l'espace Schengen (et l'ensemble des lois afférentes), ne gagnerait pas à être appréhendée sous l'angle de cette « région morale » en recomposition. Le terme étant bien sûr à discuter en regard de son usage ultérieur chez Park. On pourrait ainsi parler de « zones de non-droit », d' « espaces de non droit », de « *schize civilisationnelle* » etc.

Si l'usage des mots est important, en particulier pour rompre avec une forme de pensée participant à la production de l'ethnicité et des frontières sociales, il ne faudrait cependant pas considérer que le changement lexical équivaut à un changement de logique. Ce que la rhétorique protestante évangélique belge rend intelligible, lorsqu'elle substitue à la pratique raciste, un discours culturaliste. Egalement la catégorie de « l'oppression » qui structure les prédications et sur laquelle je vais à présent revenir, en m'attardant, cette fois-ci, sur les marges du discours religieux. Et plus précisément sur ce qui ne se dit pas dans l'espace du culte ou de façon très exceptionnelle et informelle, mais qui préside à l'identification de ces migrants chrétiens au peuple d'Israël. Identification que Gerrie Ter Haar relève également dans le cas du pentecôtisme ghanéen aux Pays-Bas (1998).

[435] Si la notion de système est communément admise pour parler du cadre ou de l'entreprise coloniale, il n'en va pas de même pour parler de la migration en Europe. Pourtant si l'on considère les politiques de l'immigration, en termes de lois, de conventions, de décrets régissant la mobilité de certains groupes sociaux en raison exclusivement de leurs origines, le terme de système pourrait tout à fait s'appliquer. Mais là n'est pas tout à fait mon objet.

7.3. Continuité des politiques intérieure et extérieure de la société dite d'accueil

> « Mes amis, attentif à nos cris, Dieu est descendu, attentif à nos cris, Dieu nous délivre tous, Dieu est attentif à nos cris, Dieu agit en nous, mais il agit aussi à travers nous. J'aime beaucoup cette phrase de la bible qui nous dit que 'maintenant les Israélites sont venus jusqu'à moi. J'ai vu les oppressions que les égyptiens leur font subir, maintenant' dit-il à Moïse : 'va, je t'envoie, fais sortir de l'Egypte mon peuple, les Israélites'. Et je me pose toujours la question : qui est aujourd'hui l'Egypte, terre d'oppression, terre d'exploitation ? Qui sont aujourd'hui les Israélites de l'époque ? Qui sont aujourd'hui ces opprimés qui ont besoin de Dieu ? Et aussi cette question terrible : qui les délivrera et comment ? »

La thématique de « l'oppression » réfère aux causes de la migration d'une part, et au traitement juridique et social des migrants en Europe, d'autre part. Pour *tous* les Congolais que j'ai rencontrés : le Congo est un pays martyr parce qu'objet de toutes les convoitises. Ce qui a à voir avec la très forte immigration économique au Congo, toutes nationalités confondues (africaines, occidentales, asiatiques etc.). Selon le niveau d'instruction et de connaissance des personnes, ce discours sera étoffé de références chiffrées, historiques etc. Dans la diaspora, le discours se précisera aussi en fonction de l'implication du pays d'installation, comme l'emblématique Anvers en Belgique où *« l'on (Juifs et Libanais) exploite le diamant du Congo »*.

L'agression rwandaise, succédant aux 32 années de règne mobutiste imposé par « l'Occident », est perçue comme sous traitant une demande occidentale. Ce que ne cesse de conforter l'actualité puisque c'est dans un contexte où le Congo est sous embargo militaire que l'agression s'est déployée, se soldant, après dix années, par plus de cinq millions de morts et des milliers de femmes violées et mutilées. L'appropriation des ressources du sous-sol congolais par le Rwanda, apparaît d'autre part, en lien avec les pressions américaines, belges, britanniques, canadiennes et françaises qui ont abouti en 2009, à la cessation d'une grande partie des sous sols congolais et à la privatisation de la majorité des entreprises minières jusqu'à là étatiques (Braeckman, 2009). A cette violence effective, se greffe une violence symbolique qui, là aussi, n'échappe à personne : celle de l'intervention des instances internationales *via* l'ONU, non seulement inefficace mais impliquée dans des viols sur les population locales, y compris sur

mineures[436] ; et alors même que le viol s'est donné à voir comme une arme majeure de cette guerre[437]. Et, bien sûr, une absence de médiatisation de l'horreur sauf pour en faire une affaire intérieure au Congo. Brouillage qui se répercute au niveau congolais par un étrange mode de désignation de l'ennemi du dedans que j'aborderai ultérieurement. En attendant, les Congolais associent très fortement la « bénédiction » divine d'un pays *« qui a tout »* à la « malédiction » des convoitises étrangères qui ont à voir avec l'avènement du territoire congolais comme territoire universel, de par son histoire coloniale, et dont les Congolais payent le tribut. L'idée d'un « complot international » fort présente, ne relève cependant pas, à proprement parler, d'une représentation fantasmatique en regard de l'affirmation plurilocalisée de ce discours. C'est le président français Nicolas Sarkozy (janvier 2009) estimant que le Congo doit « partager ses richesses avec ses voisins[438] » (le Rwanda). Et avant lui (mai 2008), le ministre belge des affaires étrangères, Karel de Gucht, qui avait rappelé que le Congo était un pays sous tutelle, provoquant une importante crise diplomatique entre les deux pays (cf. *infra*). Et à leur suite, la secrétaire d'Etat américaine aux Affaires étrangères, Hillary Clinton[439], expliquant aux Congolais qu'ils devaient à présent « tourner la page ». Ces quelques expressions, parmi tant d'autres, ont donné lieu à une levée de boucliers dans la presse congolaise, à des rappels historiques et des leçons de démocratie dénonçant l'atteinte à la souveraineté du pays et la dénégation du droit

[436] Accusé d'avoir violé 23 fillettes en République centrafricaine puis en République démocratique, l'ancien employé de l'ONU, Didier Bourguet comparaissait aux assises de Paris en octobre 2008. L'ONU ayant confirmé qu'une centaine de ses agents seraient impliqués dans des abus sexuels sur garçons et filles, en RDC, cf. « Viols en Afrique : l'employé de l'ONU aimait trop les 'bonbons' », Afrik, 10 septembre 2008, http://www.afrik.com/article15184.html

[437] Leslie Moswa Mombo a réalisé sa thèse sur « la répression des infractions se rapportant aux violences sexuelles dans le contexte de crise de la Justice congolaise : Cas du Violé » (2008). Elle explique qu'il est très difficile d'avoir un chiffre exact sur ces violences sexuelles en raison notamment de l'état permanent depuis dix ans d'insécurité dan cette région du pays. Cependant, « l'Organisation Mondiale de la Santé (OMS) estimait en 2004 à 40.000 le nombre de victimes de viol au cours des cinq années de conflit armé en RDC. Pour la seule province du Sud Kivu, on comptait en 2005 près de 14.200 cas de violences sexuelles recensés par les structures de santé (statistiques du Bureau des droits de l'homme des Nations unies au Sud-Kivu). Tandis qu'en 2006, les Nations-Unies ont rapporté 27.000 cas d'agressions sexuelles au Sud - Kivu. Selon la « Synergie provinciale du Sud-Kivu de lutte contre les violences sexuelles », plus de 12.000 cas de viols et violences sexuelles faites aux femmes et aux petites filles ont été recensés au Sud-Kivu en 2007. Selon le sous secrétaire général pour les affaires humanitaires des Nations-Unies, John Holmes, « la violence sexuelle au Congo est la pire qui soit dans le monde entier. »

438 Adressant ses vœux au corps diplomatique français, cf. « La France prépare une initiative de paix pour l'est de la République démocratique du Congo », le Monde, 18 janvier 2009

[439] Au cours de sa tournée au Congo et au Rwanda, Mme Hillary Clinton, Secrétaire d'Etat américaine aux Affaires étrangères, s'est adressé depuis Goma aux Congolais le 6 août 2009, en ces termes : *« Nous voulons travailler avec des gens engagées pour un meilleur avenir et non avec des gens qui se réfèrent au passé »*.

à l'histoire *et* la mémoire. Des réactions diplomatiques significatives ont aussi eu lieu que je ne vais pas développer[440] mais dont l'évocation permet de situer l'arrière-fond des discours religieux évoquant la « captivité » de la terre d'origine. Ceci étant posé, lorsque la situation du pays d'origine fait retour dans le discours religieux proprement dit, et en Europe, c'est de façon très marginale et en second lieu, comme ce pasteur cité plus haut :

> « Nous ce que nous vivons, Africains en général, nous sommes en Belgique pour chercher notre pain mais n'oublions pas qu'il y a un Dieu pour nous. Vous êtes dans une nation qui vous a accueillis, il faut respecter ses lois. Puis faire comprendre à nos partenaires le devoir qu'ils ont de libérer le Congo, loin de moi les visées nationalistes, j'ai conscience de la destinée de mon peuple, ce Dieu qui a sauvé, Israël, il peut le refaire, il va nous sauver »

Ce pasteur évoque une continuité territoriale entre le pays d'origine et d'arrivée des migrations, qui n'est pas seulement celle de l'histoire des individus, mais celle de la politique étrangère et intérieure du pays d'accueil. La délivrance des chrétiens migrants est alors étroitement liée à celle du pays d'origine, ce qui ressortira avec l'implication de la diaspora dans la politique intérieure du Congo. Cela dit, dans la pastorale chrétienne proprement dite, c'est essentiellement la politique intérieure de la société d'accueil qui alimente le discours religieux. En particulier le rapport aux institutions de l'Etat face auxquelles, il importe de *« ne jamais s'avouer vaincu » :*

> « Tu es en Belgique, tous les gens de la commune sont tes ennemis que tu as à conquérir (…) Tu dois retourner à Dieu qui redonne le moral et conduit les peuples à la victoire

On ne peut objectiver ce discours religieux si l'on n'intègre pas les *espaces de non droits* engendrés par la politique de contrôle des flux migratoires des Etats-Nations et éprouvés par les migrants. Les territorialités (frontières, centres fermés), d'une part, et les temporalités (les procédures administratives) d'autre part, offrent une lisibilité de l'accès réglementé aux droits, auquel se confronte une catégorie d'individus, au sein des sociétés européennes. Ce dispositif de contrôle social et policier particulier repose, en premier lieu, sur les centres de

[440] En particulier la fermeture de consulats à la demande du Congo et tout récemment (2009), la demande du Président congolais aux instances internationales, d'un plan de retrait progressif des troupes de l'Onu.

rétention, pierre angulaire en quelque sorte de cette politique d'immigration. Sans être un passage obligé pour les migrants, les centres de rétention n'en demeurent pas moins un dispositif à l'usage exclusif de certains étrangers. De la cellule de commissariat ou de gendarmerie aux camps entourés de barbelés avec miradors et garnisons, en passant par les « zones d'attente », ces camps ou centres ont pour fonction de « retenir » l'étranger, le temps de décider du sort qui lui sera réservé. La durée légale de cinq mois en Belgique est dans la pratique renouvelable de façon illimitée[441] tandis qu'en France la durée légale est restée de 32 jours[442] malgré l'adoption par le Parlement européen de la directive « retour » en juillet 2008, portant à dix-huit mois, la durée maximale de rétention. Ces centres de « transit » sont à classer dans le registre de la détention (Fischer 2004, 2005 ; Noiriel, 2000) sous sa forme la plus aboutie. Les centres de rétention n'étant pas reconnus comme des lieux de détention, les « retenus » ne peuvent se référer à aucune réglementation susceptible de faire valoir des droits[443]. Le pouvoir discrétionnaire absolu dont ces administrations sont dépositaires fait de cet enfermement, le lieu d'un « double effacement » (Fischer, 2005): de l'individu *« du monde humain entendu comme ordre des interactions ordinaires »* et du lieu même de l'enfermement, *« escamoté de l'espace public et de toute possibilité de contrôle démocratique »*. Les étrangers qui ne sont pas en règle administrativement dans les sociétés dites d'accueil sont donc susceptibles de transiter de façon plus ou moins durable au sein de centres où ils feront l'expérience de la perte *« du contrôle sur leur propre corps »* (Fischer, 2005). En outre, ces dispositifs affectent aussi ceux qui n'en font pas l'expérience directe,

[441] Selon le CIRE (Coordination et Initiatives pour réfugiés et étrangers), Il est indiqué dans la Loi de 1980 que l'étranger ne peut être détenu que pendant la durée *« strictement nécessaire à l'exécution de la mesure d'expulsion »*. Le texte de loi précise que l'étranger visé par une mesure de détention ne peut être détenu plus de 5 mois. Passé ce délai, le Ministre de l'Intérieur peut décider de la prolonger, pour des motifs d'ordre public, jusqu'à 8 mois, mais en aucun cas plus. Toutefois, une pratique administrative permet à l'administration de prolonger indéfiniment la durée de détention. En effet, dès lors qu'une tentative de rapatriement se solde par un échec, l'administration peut prendre une nouvelle décision de détention qui n'est pas considérée comme une prolongation. Les délais de détention repartent alors à zéro. Ceci signifie, en pratique, une durée d'enfermement illimitée. Des personnes ont déjà, ainsi, passé plus d'un an en détention. http://www.cire.irisnet.be/ouvrons/fr/centres-fermes.html#duree

[442] Depuis la loi Sarkozy du 26 novembre 2003, la durée légale de rétention administrative a triplé, passant de 12 jours à 32 jours.

[443] En septembre 1995, la FIDH (Fédération internationale des ligues des droits de l'Homme) remet son rapport de mission sur les centres fermés en France, qu'elle intitule « *la situation des étrangers et demandeurs d'asile en France, le Seuil de l'intolérable* ». En 1999, elle remet celui d'une mission internationale d'enquête sur la Belgique, qu'elle intitule « *Belgique : les « centres fermés »* : *l'arrière cour de la démocratie* ».

parce qu'ils ont un proche interné, ou tout simplement parce que ces espaces de non droit font partie des dispositifs de la société autochtone, destinés à contrôler les déplacements de certaines populations, notamment d'origine africaine. Ces zones étatiques de non droits, en contradiction avec certains principes démocratiques, comme l'affirment les Nations-Unies[444], renvoient à un système qui articule immigration, criminalisation et discriminations raciales, avec une forme de banalisation ou de normalisation qui a à voir avec leur absence de visibilité dans la société de droit ou l'espace démocratique. Pourtant les procédures d'arrestation, d'internement ou d'expulsion, dans la brutalité de leurs manifestations (insultes racistes, passage à tabac de femmes et d'hommes, lâcher de chiens, étouffements, écrasement du corps ou de la tête, internement de bébés, d'enfants sans leurs parents, de lycéens, de personnes âgées, malades, viol etc.), ne peuvent être pensées de façon isolée ou exceptionnelle au regard de leurs répétitions, mais comme faisant partie du système social global du groupe qui les énonce, les produit et les reproduit.

En second lieu, ce sont aussi les pratiques policières qui doivent être intégrées comme une réalité incontournable de l'application différenciée du Droit à laquelle une catégorie donnée d'individus se confronte[445], en dehors, ici, de toutes considérations liées à la possession de la nationalité autochtone ou à l'insertion sociale et professionnelle. Quoique non généralisable, le caractère opérationnel du racisme au sein des pratiques policières se donne à voir comme un marqueur incontournable. Parmi tant d'autres rapports, volontairement sélectionné en amont de l'avènement en France d'un gouvernement ayant fait de la lutte contre l'immigration son cheval de bataille et principal projet de société, celui de la « commission nationale Citoyens Justice Police[446] » (2004). Cette commission

444 Observations finales du Comité des droits de l'homme des Nations-unies du 30 juillet 2004 (CPR/CO/81/BEL) n° 17. Cet avis faisait suite à l'avis du Comité des Nations unies contre la torture rendu le 14 mai 2003.

445 Rapports d'Amnesty international : France, 2005, 2006, Belgique, 2006, Rapport Fédération International des Droits de l'Homme, Belgique, 1999, rapport de la commission nationale Citoyens Justice Police, qui regroupe la Ligue des droits de l'homme (LDH), le Mouvement contre le racisme et pour l'amitié entre les peuples (MRAP), le Syndicat des avocats de France (SAF) et le Syndicat de la magistrature (SM), 2004.
Cf également Jobard, 2002, Sur le racisme ordinaire de la police, on peut aussi lire le récit édifiant de l'avocat français, d'origine martiniquaise Alex Ursulet sur son aventure lors d'un contrôle de police, *Pourquoi me tutoyez-vous ?*, Flammarion, 233p.

446 Communiqué de *The Associated Press* « Les étrangers, premières victimes des violences policières en France, selon un rapport », vendredi 3 décembre 2004

regroupant la Ligue des droits de l'homme (LDH), le Mouvement contre le racisme et pour l'amitié entre les peuples (MRAP), le Syndicat des avocats de France (SAF) et le Syndicat de la magistrature (SM), estime que *« dans 60% des cas (des bavures policières en France), les victimes sont des ressortissants étrangers »*, principalement en situation régulière. *« Dans les 40% restants, les victimes sont de nationalité française mais, à quelques exceptions près, leur nom ou leur apparence physique peut laisser penser qu'elles sont d'origine étrangère »*. En Avril 2005, un rapport d'Amnesty International sur les pratiques policières mettait en exergue, non pas un ensemble d'actes ou une procédure accidentelle, circonstanciée, mais un système producteur de violences sur des individus en raison de leur « origine ethnique ». Presque toutes les affaires dont l'organisme avait connaissance concernaient des personnes d'origine non européenne, principalement originaires d'Afrique du Nord ou d'Afrique subsaharienne.

> « L'une des conséquences de ce climat d'impunité est que les victimes de violations sont réduites au silence, soit parce qu'elles ne se sentent pas capables de dénoncer les violences qu'elles ont subies, soit parce que la police ou le parquet décident de ne pas entendre ou de ne pas enregistrer leurs plaintes, ou encore n'y donnent pas suite[447] ».

Côté belge, dans un rapport au Parlement, le Comité permanent de contrôle des services de police faisait part en 2001 d'un accroissement *"inquiétant"* du nombre de plaintes déposées contre des forces de l'ordre belges[448]. Une grande partie d'entre elles portait sur des insultes, des comportements racistes et xénophobes et des violences physiques. La Belgique est régulièrement épinglée par l'ECRI (*European Commission against Racism and Intolerance)* en regard des lois antiracistes qui *« sont encore très rarement appliquées »* malgré trois rapports de l'ECRI depuis 1998 *« notamment en ce qui concerne la réponse des institutions face aux partis politiques faisant usage d'une propagande raciste ou xénophobe»*[449]. A partir de ces quelques références, extraites de la masse des rapports existant sur la question, il est difficile de ne pas s'accorder sur la

[447] Disponible sur http://www.amnesty.fr/ (consulté le 25 juin 2006)
[448] Repris dans le rapport d'Amnesty International/ Belgique 2002, « La remise en cause de la loi dite de "compétence universelle » (2002)
[449] Communiqué de presse du 21.03.2000, conseil de l'Europe, cf. aussi, *« Country Reports on Human Rights Practices »* uspolicy, rapport 2005, Rapport d'activités de la coordination nationale belge d'ENAR, Novembre 2001/ Octobre 2002

proposition d'Abdelmalek Sayad, (1999) selon laquelle *« la délinquance n'est pas seulement celle des délits dont la police a à connaître »*, mais *« une délinquance qu'on dirait de situation ou statutaire »*, irréductible à la couleur politique d'un gouvernement, quand bien même il est ostentatoirement xénophobe.

Centres fermés, pratiques policières, on pourrait aussi interroger, dans le détail, les procédures de régularisation qui restent jusqu'à ce jour relativement opaques et arbitraires. Et, bien sûr, prendre en compte l'ensemble des formes de discrimination éprouvées par les migrants au contact de la société autochtone pour appréhender de façon précise ces pratiques et espaces de non-droit. S'il est impossible de recenser l'ensemble des travaux qui ont mis en perspective ces différentes formes d'assignation à l'altérité, on peut toutefois s'accorder sur la nécessité d'une position décentrée ou plutôt « ethnodécentrée », appelant à relocaliser les marges, ou plus exactement à considérer leur centralité. Car ces marges qui me semblent pouvoir être qualifiées de *schizes civilisationnelles,* sont centrales dans l'expérience que font certains étrangers, de fait ou d'origine, des sociétés européennes dites de droit et démocratiques. Et lorsque les Eglises objectivent les parcours migratoires à la lumière de l' « oppression » du peuple d'Israël, elles traduisent en langage religieux un rapport, historique et pluriterritorialisé, qui n'est pas nécessairement visible pour les autochtones dits de souche, précisément parce qu'il n'est pas une réalité quotidienne.

Lorsque la CEAF interpelle les protestants français et leur demande de se positionner pour identifier qui sont aujourd'hui les Egyptiens, les Israélites et qui va les délivrer, elle récapitule une thématique récurrente dans les Eglises et se fait le relais voire le porte-parole d'une revendication collective. Outre qu'elle apparaît transversale, quelque soit le bagage théologique des hommes de Dieu, cette grille de lecture énoncée en présence de la FPF, nous renseigne sur les enjeux d'une évangélisation des autochtones. Car en l'occurrence, il ne s'agit pas ici, d'amener au baptême ces autochtones chrétiens mais de les acquérir à une cause sociale, et donc de les convertir en procédant à un décloisonnement culturel, voire racial : en rendant visibles et en déplaçant des frontières. Cette forme de « conversion » des autochtones rappelle que le religieux est un phénomène social total, irréductible à la religion et que, par conséquent, l'évangélisation des autochtones ne peut se réduire à la seule conversion religieuse.

7.4. La mission en retour, un contre-don ?

> « La religion a aussi sa place dans la cité, quand j'accompagne quelqu'un, mon voisin, quelqu'un d'à côté et que j'aide ses enfants pour les devoirs, ça fait poser des questions. Pourquoi, tu fais ça ? Je suis censé être celui à qui on donne des leçons, et quand j'en donne à d'autres enfants, ça interpelle les parents. » *(Pasteur Mas Miangu, 2008)*

La question de l'inversion n'épuise définitivement pas la logique de continuité entre les contextes coloniaux et migratoires, malgré l'inversion des trajectoires missionnaires entre le nord et le sud, ni la permanence de dynamiques missionnaires dans le sens nord-sud. En outre, à cette ère de la globalisation, c'est aussi la diversification des nords avec les Etats-Unis et qui font des nations européennes dites missionnaires (Mary, 2008) aussi des « terres de missions ». De fait, si l'on souhaite maintenir un cadre binaire pour penser la venue des christianismes de l'Afrique vers l'Europe, il apparaît indispensable d'établir le cadre historique susceptible de donner une assise sociologique à la notion religieuse d' « évangélisation à l'envers » ou de « mission en retour ». Autrement dit, il s'agit de pouvoir penser la bipolarité dans l'asymétrie et la non-équivalence. Car, en l'occurrence, apporter à « notre tour » l'Evangile à ceux qui nous l'ont apporté, et qui sont aujourd'hui « déchristianisés », n'est pas la même chose qu'apporter l'Evangile à des populations déjà croyantes mais en d'autres dieux. De même, le rapport des missionnaires à l'Etat (dans le cadre colonial ou des Etats-Nations à l'ère de Schengen) introduit des variables significatives dans la mise en œuvre des entreprises d'évangélisation. Ne serait-ce qu'en regard de la mise à disposition (ou non) de moyens (matériels, financiers ou coercitifs) susceptibles de favoriser ces œuvres d'évangélisation. Cependant, là n'est généralement pas la question pour les acteurs religieux qui se focalisent sur ce qui a été donné. La « mission en retour » s'inscrit alors dans une logique de contre-don étroitement liée au processus de décolonisation.

La réorientation missionnaire annoncée par les Eglises d'obédience pentecôtiste et évangélique n'est, on l'a vu, pas inédite dans les milieux chrétiens congolais. Dès 1973, elle apparaît dans l'espace public congolais, à l'initiative de la hiérarchie catholique et en lien avec la dynamique d' « inculturation » du christianisme. Ce que l'on retrouve ici dans le double mouvement d'appropriation du christianisme dit « africanisé » et de réciprocité missionnaire. La « mission en retour » énoncée

par les migrants-missionnaires, me semble pouvoir être appréhendée en termes de contre-don en se référant aux différentes formes de don et d'échange mis en perspectives par Mauss (1923-24).

Dans son étude magistrale sur le Don, Mauss a en effet, mis en relief trois règles : donner, recevoir et rendre, constitutives de l'Echange. Si ces formes d'échanges sont irréductibles les unes aux autres, dans les formes archétypales des sociétés polynésiennes comme dans leurs formes plus contemporaines (Godelier, 1996), il n'en demeure pas moins que le refus de donner ou de recevoir fait rupture, laquelle s'étend à l'ensemble des relations liant donateur et donataire. Le conflit qui peut en résulter s'offre dès lors comme moyen ultime pour maintenir le lien social rompu, précisément parce que l'Echange n'est pas réductible à l'objet de l'échange, mais qu'il renvoie à tout un ensemble de faits sociaux. Mauss a montré que le don est l'acte fondateur et qu'il suppose une reconnaissance de l'autre, destinataire, comme *alter ego*. Lorsqu'il accepte le don, le receveur reconnaît la valeur du don mais aussi le lien qui le lie au donneur. Et en donnant à son tour, ce que Mauss appelle le contre-don, le receveur annule la valeur matérielle de l'échange pour mettre en avant la valeur sociale de l'échange. A l'échelle spatio-temporelle des « missions en retour », cette théorie suppose bien évidemment des aménagements. Principalement en regard du fait qu'elle n'obéit pas à toutes les règles, principalement la première qui exige des rapports sociaux librement consentis et associe au don, l'obligation. Cependant pour les migrants-missionnaires, la notion de « mission en retour » s'énonce bel et bien comme un « contre-don ». Il ne s'agit pas de rendre ce qui a été donné, l'Evangile, à l'identique et ce contre-don rompt avec la logique de la dette pour ouvrir à une logique de l'échange, de la réciprocité. Or, ce qu'amène à visibilité un certain nombre de situations, au niveau des rapports individuels comme institutionnels, c'est bien le refus autochtone d'un rapport inversé en termes de donner/recevoir. Et pour Gerrie Ter Haar (2008), c'est précisément là que réside l'obstacle de la « mission en retour ». Si le contre-don participe pour ces missionnaires africains d'un processus de décolonisation, les formes de refus autochtone touchant au « recevoir » pourraient, elles, bien relever d'une crainte de « colonisation ». Ce que traduit toute la thématique autour de « l'africanisation » des Eglises, non sans lien avec le contexte plus global des politiques de contrôle des flux migratoires.

Car là aussi, c'est bien la peur d'une colonisation, sous couvert d'envahissement, de désordre ou de menace de l'identité nationale locale qui est activée. Ce que traduit de façon ostentatoire l'avènement en mai 2007 d'un ministère français « de l'immigration, de l'intégration, de l'identité nationale et du développement solidaire ».

D'après ses recherches dans les Pays-Bas, Gerrie Ter Haar affirme que la préoccupation identitaire est essentiellement indigène, européenne : depuis la constitution des frontières nationales aux frontières raciales qui s'énoncent au travers des concepts de l'ethnicité (Ter Haar, 2008). *A contrario*, pour cette auteure, c'est avant tout le maintien de l'identité chrétienne *« dans un environnement sécularisé et souvent hostile qui ne supporte pas leur présence »* (2000) qui constitue une préoccupation pour les chrétiens venant d'Afrique.

> « La mise en place de frontières est une opération consciente ou inconsciente de la société hôte, qui est le corollaire social et intellectuel d'un processus politique de ségrégation ou d'exclusion. » (Ter Haar 2000 : 60)

Adogame (2003) relève également les modalités d'accueil autochtone explicites et implicites, comme motif de constitution des Eglises dites africaines, y compris, là aussi, avec des chrétiens issus des Eglises historiques (en l'occurrence des Nigérians en Grande-Bretagne).

> « The earlier decades of the existence of African Christian movements in different parts of the European continent shows that many were localised with their activities partly as a result of the unwholesome and hostile attitude of the host society » *(2001: 3).*

Cependant, l'établissement de ces Eglises sur un mode dit ethnique, en raison de la faible présence d'autochtones, le conduit *in fine* à considérer que *« the African Christian churches in Europe remain the focus of identity, community and security primarily for African immigrants. »* (Adogame, 2001). Constat que reprennent un certain nombre de chercheurs en privilégiant la question identitaire pour expliquer le fait que ces communautés religieuses touchent essentiellement un public migrant voire « africain » :

> « Au-delà du souci de ces Eglises d'être à la fois « indigènes » et « mondiales », « africaines » et universelles, il faut bien admettre que les

> problématiques identitaires y sont fortement présentes et omniprésentes » *(Mary, 2008 : 21)*

Dans cette perspective, la problématique identitaire est donc exclusivement et *a priori* africaine. Avant toutefois d'admettre l'omniprésence des problématiques identitaires de ces Eglises, il me semblerait important de discuter le qualificatif d'Eglises « indigènes ». Les Eglises évoquées ci-dessus[450] englobent des Eglises pentecôtistes du type de la « Nouvelle Jérusalem » à Bruxelles (Maskens, 2008) comme des Eglises prophétiques qui réinterprètent la bible à la lumière des révélations d'un prophète, tel le kimbanguisme (Mokoko-Gampiot, 2008) ou le christianisme céleste (Henry et Noret, 2008). Je rentrerai donc en débat avec cette assertion, à partir de mes données de terrain, à savoir les Eglises qui se disent chrétiennes et s'inscrivent « quelque part » dans l'éventail des courants protestants, d'obédience charismatique si l'on considère la classification autochtone. D'usage dans le monde anglophone et francophone, le qualificatif d'« Eglises indigènes », *« indigenous churches »* désigne les Eglises constituées à l'initiative des Africains et qui, selon le lexique missionnaire, sont *self-supporting, self-propagating and self-governing.*

Les Eglises issues du Réveil congolais, quelles soient d'obédience pentecôtiste, évangélique ou charismatique sont effectivement des Eglises indépendantes, non rattachées à un ordre missionnaire. Elles annoncent leur intention de renouvellement du christianisme en révélant, notamment par le détour de l'Esprit Saint, ce que les évangélisations précédentes, coloniales, leur avaient voilé, pour ne pas dire « caché » : opposant en quelque sorte à un particularisme, un universalisme pouvant accueillir leurs particularismes. En langage missionnaire, on a donc bien affaire à une dynamique d' « inculturation » du christianisme et d' « indigénisation » des Eglises. Cependant, la reprise de ce terme en anthropologie et dans des sociétés issues de l'histoire coloniale, est problématique. On ne peut légitimement pas ignorer que l'*indigène*, dans la pensée et le lexique colonial, est l'autochtone colonisé et, à ce titre, considéré comme non civilisé et inférieur. Le recours à ce terme, bien qu'il entende spécifier la réappropriation locale du christianisme (Laurent, 2003 ; Fancello,

[450] Cf. « Introduction. Africanité et christianité : une interaction première » in *Christianismes du sud à l'épreuve de l'Europe*, Archives de sciences sociales des religions, n°143, juillet- septembre 2008

2007 ; Mary, 2003) y compris les composantes ethniques forgées par l'évangélisation missionnaire (Mary, 2003), reste marqué par une historicité, dont l'ambiguïté ressort avec le déplacement de ces Eglises en dehors de leur terroir. Fancello explique, par exemple, retenir le terme d'Eglises *indigènes,* plutôt qu'africaines, d'expression africaine, d'outre-mer ou indépendantes en regard de son usage par les acteurs pentecôtistes eux-mêmes, et des *« revendications pour une « religiosité indigène » (…) (qui) jouent sur l'inversion de la valeur négative de l'indigénat. »* (2007). Si dans un certain nombre de contextes coloniaux, dont congolais, la revendication d'une Eglise indigène protestante (ou catholique) a clairement relevé du processus d'indépendance, on peut, par contre, se poser la question de l'intérêt anthropologique qu'il y a, à conserver ce terme au-delà de la période et du cadre colonial. Ou pour le dire autrement, si « l'inversion de la valeur négative de l'indigénat » ne relèverait pas d'une fixation d'un moment donné du processus d'indépendance et d'autonomisation de l'Eglise, dans un statut identitaire.

Au cours de ses recherches, Sandra Fancello (2006a) constate qu'avec la migration, et l'évangélisation des autochtones, les acteurs en viennent à qualifier les locaux, les Blancs visés par l'évangélisation, d'*indigènes.* Néanmoins, elle maintient le qualificatif d'Eglises *indigènes* pour décrire les dynamiques missionnaires. Cette dissociation terminologique donne alors à voir un décalage entre les acteurs, qui font un usage contextuel du terme « indigène », et l'anthropologie qui vient ici réifier des dynamiques religieuses en recourant à une classification identitaire, non seulement désuète mais enfermant les individus dans cette « valeur négative de l'indigénat ». L'usage du terme *indigène* n'est alors pas sans donner à voir une forme de production de l'ethnicité. D'autant plus que ce terme n'est pas utilisé, ou peut-être rarement, pour qualifier l'ensemble des processus de constitution des Eglises en Europe, consécutifs d'une entreprise missionnaire. Outre que ces processus sont rarement pour ne pas dire jamais qualifiés de processus d'indigénisation, ils ont bien lieu et sont à relier à cette même transnationalisation religieuse.

J'évoquerai pour exemple, les campagnes de Billy Graham avec ses venues successives en France en 1947, 1954, 1955, 1963, 1986 (Fath, 2002) ou la venue de T.L. Osborn en France et en Belgique, et les réveils, moins spectaculaires que

dans le Tiers monde ou aux Etats-Unis, mais néanmoins significatifs, qui s'en sont suivis. Certaines communautés existantes se sont renforcées et développées, tandis que d'autres se sont créées[451]. En outre, à partir des années 1960, le monde missionnaire américain s'est fait de plus en plus prégnant en France. On estime aujourd'hui, malgré un léger recul, entre 700 et 750 le nombre de missionnaires américains et à cinquante-six celui des missionnaires canadiens (Fath, 2005 : 271-272). Cette dynamique missionnaire a donné à voir un *« déplacement du centre de gravité du protestantisme français en direction des évangéliques »* (Fath, 2005 : 214). Estimés à 50.000 en 1945 et à 100.000 début 1960, ils rassembleraient près de 400.000 fidèles en 2005, dont 45.000 issus des populations migrantes (*ibid*.: 214). L'évaluation des pentecôtistes, plus délicate, concernerait plus de 140.000 fidèles, décrivant un paysage religieux où « *le Réveil est en train de se muer en Eglise »* (Baubérot, 1988, cité par Fath, 2005 : 218). Enfin, le mouvement charismatique, plus transconfessionnel que le pentecôtisme, a travaillé de l'intérieur un certain nombre de dénominations déjà existantes (baptistes, catholiques etc.), en même temps qu'il a favorisé l'émergence de nouvelles Eglises, plus d'une centaine dans les années 1970. Les années 1980, quant à elles, ont vu l'avènement de quelques *mega-churches*.

Les Eglises implantées et renforcées par la venue de missionnaires évangéliques outre-atlantique ont donc récemment et significativement transformé le paysage protestant et évangélique français. Cependant, on n'assiste pas, là non plus, à une stricte transplantation de la culture évangélique américaine[452], mais à des aménagements locaux et à des réappropriations qui ont à voir avec la culture locale et les stratégies poursuivies par les acteurs. En outre, ce développement s'est appuyé sur l'existence de réseaux antérieurs. Ce qui veut dire que, ces « nouvelles Eglises » se fondent dans le paysage évangélique français établi et on l'a vu, en cours de restructuration avec l'avènement en 2010 de la CNEF.

[451] Par ailleurs, c'est aussi dans l'évolution des Eglises historiques, l'EPUB ou la FPF, que cette transformation s'observe : en termes de pratiques liturgiques mais aussi d'intégration d'Eglises de tendance évangélique.

[452] Fath donne l'exemple du milieu mennonite qui n'a pas cédé à l'influence américaine de faire *tabula rasa* du social et a, au contraire, donné lieu à un développement spectaculaire des « œuvres sociales ». Dans certaines de ces collaborations bilatérales *« la large marge d'action »* qui constituait la condition du partenariat s'est traduit par *« une totale autonomie »* (Fath, 2005 : 272-273).

Il suffit alors d'un pas pour arriver à une situation où ces Eglises autochtones, inscrites dans un processus d'*indigénisation*, soient en position de fournir une reconnaissance juridique et théologique à des Eglises issues des migrations (voire à des pasteurs issus des Eglises historiques), et qu'en raison de la singularité de leur origine nationale, ces Eglises « étrangères » soient qualifiées d' « indigènes » par l'anthropologie, qui oppose *« christianismes indigènes »* et *« nations missionnaires »* (Mary, 2008). Or, de part et d'autre, ces Eglises sont inscrites dans une dynamique de renouveau évangélique portée par d'importantes circulations transnationales. Outre qu'elles ne sont pas forcément affranchies des liens missionnaires, il n'est pas non plus démontré que leur culture locale n'ait pas participé à transformer le christianisme « reçu » par les missionnaires étrangers. Enfin, le contexte post-missionnaire est aussi celui de réagencements importants dont la situation évangélique en Belgique offre une lisibilité. Là aussi, les missions canadiennes et américaines ont considéré la Belgique comme une terre de mission, mais ont commencé à « s'essouffler », confrontant les Eglises belges à une certaine récession financière (Nefontaine, 2004)[453].

7.5. La réciprocité dans l'institution, le *hic* du contre-don

Le retrait des missions américaines et canadiennes a engendré une dynamique de réorganisation forte dans le milieu évangélique belge qu'a traduit l'avènement du Synode Fédéral (1998) affirmant l'intention des courants évangéliques, pentecôtistes et charismatiques d'être traités sur pied d'égalité avec les vieilles Eglises de l'EPUB. Cela s'est concrétisé, on l'a vu, avec la structure du CACPE (2003). Mais derrière cette dynamique, c'est en fait un double mouvement qui est repérable avec l'insertion des Eglises évangéliques naguère dispersées dans le champ protestant d'une part, et l'accroissement de la structure par l'insertion d'Eglises étrangères, d'autre part. Ces Eglises étrangères donnent du poids au protestantisme, d'autant plus important que, dans la répartition du financement des cultes par l'Etat au sein du CACPE, le nombre d'Eglises dans les dénominations ou Synodes est loin d'être un critère mineur. Et tout porte à croire

[453] Cependant, n'ayant pu embrasser la totalité des milieux protestants dans la mise en perspective de l'implantation des Eglises congolaises, je ne peux fournir une approche strictement comparative. Ce qui aurait été intéressant en prenant l'exemple de l'ECOC dirigée par le pasteur Watto, affiliée au CNEF (Conseil National des Evangéliques de France).

que l'accessibilité des critères d'adhésion du Synode n'est pas indifférente à cet enjeu.

Pour un certain nombre d'observateurs, protestants belges ou chercheurs comme Luc Nefontaine (2004), les modalités d'implantation des Eglises évangéliques traduisent une volonté de « faire du chiffre » que traduit la fréquence des mouvements d'ouverture et de fermeture des Eglises. Ceci étant posé, le processus d'établissement des Eglises évangéliques qui ne sont pas tout à fait mises à l'abri du soupçon sectaire, a engagé d'importants réagencements : au niveau structurel bien sûr, mais également au niveau identitaire. Ce que traduit la venue de l'étiquette « protestante » dans la dénomination du « Synode Fédéral des Eglises Protestantes et Evangéliques de Belgique » ou encore l'alliance avec l'EPUB, à travers le CACPE. Egalement, l'acceptation, ou plutôt la demande, au titre de la compensation, de financements de l'Etat, posture en totale rupture avec la tradition séparatiste jusque là revendiquée.

Avec l'accueil des Eglises étrangères, notamment congolaises, c'est plus une préoccupation identitaire nationale qui se donne à voir à travers l'affirmation d'une frontière culturelle absolue. C'est le cas, lorsque le Réseau Antioche s'ouvre à des Eglises « non-belges », sous couvert de savoir-faire missionnaire élaboré par des voyages continus en Afrique. Ou encore, lorsque au niveau du Synode comme du réseau Antioche, la façon de faire du pasteur Monga est donnée en exemple de l'impossibilité de « travailler avec les Africains ». Sans qu'il ne soit, par ailleurs, mentionné le fait qu'il ait été licencié après 18 années d'exercice et parce que sa culture était incompatible avec le respect de l'opinion de l'autochtone. Mais non, on l'aura relevé, avec l'évangélisation de l'autochtone.

Le refus catégorique d'inscrire la dynamique ecclésiale dans une réciprocité est intelligible à différents niveaux de ce monde évangélique. Dans le choix de fermer des paroisses plutôt que d'y mettre des pasteurs « noirs », dans la focalisation sur l'autorité des pasteurs africains et plus généralement, dans la traduction de ce refus, en termes d'incompatibilité culturelle avec les principes démocratiques qui régiraient les Eglises évangéliques belges. Ce qui aboutit *in fine* à réaffirmer la nécessité d'un rapport hiérarchique missionnaire à l'égard de ces mêmes pasteurs africains. Or, cette affirmation s'énonce dans une structure marquée par un processus d'*indigénisation* que traduit la permanence de certaines

problématiques, repérables au cours des entretiens avec les responsables évangéliques : le sérieux, l'organisation, la capacité des mouvements à assurer une formation théologique et pastorale irréductible à la descente de l'Esprit-Saint, ou encore la dispense des multiples conseils pour contrôler les déviances des Eglises « étrangères ». C'est ainsi que, dans cette quête de crédibilité, le responsable du Réseau Antioche m'objecta que la constitution en réseau des Eglises charismatiques (1989) *« n'est pas si récente que ça »*.

A l'opposé, le partenariat de la CEAF avec la FPF annonce le principe de rapports égalitaires dans une Eglise devant refléter la pluralité du corps du Christ. La CEAF l'a dit : elle entend *« rompre avec la commisération ou/et des ponctuelles émotions amicales pour entrer dans des réseaux de relations sérieuses et durables »*. Pour cela, elle a privilégié le système de formation théologique autochtone et dans un second temps, négocié sa place dans l'institution et son droit à la différence. Consciente de faire partie de l'avenir du protestantisme dans une société « déchristianisée » où les Eglises se vident et les vocations se raréfient, la CEAF affirme aussi son intention et sa légitimité pour « apporter » au protestantisme autochtone. Par la capacité de ses pasteurs à remplir les Eglises, d'une part, et par le « vécu de l'Evangile » et la « foi des Africains », d'autre part. Ce que la FPF a reconnu, à plusieurs reprises, publiquement. La réciprocité missionnaire vis-à-vis du protestantisme local se traduit alors par la croissance de l'institution et par sa diversification. A l'image du « Royaume du Christ », de la globalisation, mais aussi de la société française, l'insertion des chrétiens d'expression africaine relève ici d'un « enrichissement ». Constat qui rejoint celui du pasteur baptiste belge, mais dont l'expérience n'a pas pu s'ancrer dans la structure. On pourrait, d'ailleurs, se demander si l'espace-temps des négociations de la CEAF avec la FPF et le dépassement de tensions qui ont aussi traversé, et continuent de traverser, l'institution, ne seraient pas en partie, redevables de l'ancrage et de la crédibilité de l'institution protestante dans la société globale. Et si, *a contrario*, les conflits qu'a suscités l'insertion des nouveaux acteurs religieux, et auxquels n'a pas résisté l'Union des Baptistes en Belgique, ne seraient pas tributaires de la jeunesse de cette institution, dont l'essor était associé à cette même Présidence (depuis 1995). La répartition des fonctions et postes décisionnels, sur base des compétences et non de quotas à la faveur de la

préférence nationale, linguistique ou même d'une discrimination positive avait, pour mémoire, abouti à la constitution d'un conseil d'administration représentatif des pasteurs de l'Union qui, pour moitié, était Congolais. S'il s'est surtout agi d'une concurrence pour le pouvoir, c'est néanmoins la trop forte présence et indépendance des pasteurs « noirs » qui a fourni le déclencheur et le cheval de bataille de la nouvelle équipe[454].

A partir de la typologie maussienne, la « mission en retour » comme contre-don apparaît étroitement liée à la façon dont, donneurs et receveurs reviennent sur l'acte fondateur de l'échange : le don. Et plus précisément, sur la façon dont les règles fondamentales du don ont été « dérogées ». Car les trajectoires des missionnaires ou des Eglises d'origine africaine dans les institutions protestantes européennes donnent à voir un rapport de corrélation significatif entre l'insertion et l'ascension de ces acteurs religieux dans la hiérarchie indigène et le « retour » sur l'histoire partagée dont fait partie la migration. Comme si au fond, l'histoire faisait blocage. Vue sous cet angle, la qualification des Eglises initiées par des Africains comme « indigènes » apparaît donc définitivement marquée par une logique de continuité historique et de discontinuité territoriale, laquelle engendre une véritable confusion dans les modes de désignation. Il n'est alors peut-être pas inutile de rappeler qu'au sens étymologique du terme, l'indigène est celui qui est originaire du pays où il vit, du latin *indigena* : *indi* ou *endu* à l'intérieur, dans le pays et *gena*,ou *geno* engendrer. Ce qui veut dire que dans la langue française le mot indigène renvoie à l'autochtonie, au terroir. Et dans le lexique colonial, à l'autochtone colonisé et situé au bas de la stratification sociale. Lorsque le terme « indigène » est utilisé dans le contexte français des migrations, c'est pour désigner des étrangers d'un point de vue statutaire. Il s'agit alors pour anthropologues et historiens, également pour des militants, de souligner les recompositions du statut de « l'indigène » à « l'immigré » qu'amène à visibilité le traitement des populations issues de l'histoire coloniale par l'Etat français[455].

[454] Il est d'ailleurs significatif de relever, dans la série des brouillages de l'ethnicité, qu'en 2008, alors que j'étais en France, un pasteur de la CEAF m'a demandé : *« Il paraît qu'il y a un problème chez les Baptistes, entre les Wallons et les Flamands ? »*. Il est vrai que le pasteur sortant était Flamand et la nouvelle équipe de Liège était francophone, mais que surtout le contexte politique favorisait ce genre de grille de lecture *a priori…*

[455] L'ouvrage collectif dirigé par P. Blanchard, N. Bancel et S. Lemaire, *la fracture coloniale* (2006) a mobilisé une vingtaine d'auteurs sur la question de l'héritage colonial de la société française et des processus de continuité à l'œuvre au niveau des territorialités, les cités- ghettos

L'attachement au qualificatif d'« Eglises indigènes » pour qualifier des Eglises chrétiennes implantées en Europe par des migrants africains, est donc assez illogique et nécessite que l'on s'attarde sur les modalités de restitution des migrations qui lui sont associées.

7.6. La société française : civilisatrice ?

Dans la partie de sa recherche consacrée à l'expansion du pentecôtisme ghanéen en Europe, Sandra Fancello (2006a) aborde les parcours migratoires de fidèles résidant en Europe, dont celui de Victoire, qui a aussi fait l'objet d'un article (2005). Victoire est une jeune femme béninoise venue en France à l'âge de 20 ans pour des études qui lui donnent accès à un poste de secrétaire de direction. Elle gagne alors bien sa vie, réside dans le XVI^{ème} arrondissement à Paris et se définit elle-même comme une jeune femme « privilégiée ». Cependant, elle va tout quitter. Sa quête spirituelle la conduit dans une Eglise pentecôtiste où elle se convertit puis épouse un pasteur nigérian, accédant nous dit Fancello au statut social « le plus élevé » qu'une femme puisse espérer dans une Eglise pentecôtiste. Au statut de « femme de pasteur » s'ajoute le prestige du monde anglophone et de l'Eglise plus moderne car « néo-pentecôtiste ». Elle cesse en contrepartie toute activité professionnelle et perd, nous dit l'auteur,

> « toute forme d'autonomie et d'indépendance, y compris vis-à-vis de son mari. Alors que, par la migration et son émancipation première, Victoire pouvait espérer profiter des formes de libération qu'offre la société française par rapport aux sociétés africaines, elle a choisi de renouer avec des formes plus traditionnelles de dépendance. Ainsi, l'implantation des Eglises africaines en France semble avoir rattrapé les migrants -et les migrantes- qui, par leur nouvelle vie, avaient accès sans le savoir à de nouvelles formes d'émancipation, vis-à-vis de la famille et de la religion par exemple. » (Fancello, 2006a : 312)

On a là deux idées centrales chez l'auteure : d'une part, les formes de libération qu'offre la société française en comparaison des sociétés africaines, d'autre part, l'émancipation à laquelle donne accès la France mais que

(Lapeyronnie, Wieviorka) et les territoires d'outre- mer (Verges), des corps (Guénif-Souilamas), de l'enseignement de l'histoire à l'école (Lemaire) ou encore des constructions médiatiques (Deltombe, Rigouste, Barlet) donnant à voir la prégnance des imaginaires dans le traitement de l'information.

refuseraient ou dont ne seraient pas conscients les migrants. Elles ne sont malheureusement pas démontrées[456] à travers les quelques lignes faisant état de l'opposition des lois entre société d'origine et société d'installation des migrations. Deux précisions sont toutefois données pour démontrer le renouement avec des « formes plus traditionnelles de dépendance ». Premièrement le *« renoncement au divorce »* par le mariage dans l'Eglise, qui l'interdit. Cela, en soit, n'apparaît pas très spécifique et relève plutôt de l'institution du mariage en tant que tel. Dans les Mairies comme les Eglises catholiques ou protestantes (pour celles qui marient) françaises, on ne peut guère s'attendre le jour du mariage à un rappel du droit au divorce comme liberté fondamentale. Le second point de démonstration par contre, concerne « l'héritage » appréhendé à partir d'un article de la « constitution » de l'Eglise, qui ne reconnaît que l'héritage de père en fils. Mais il est dommage qu'il n'ait pas été développé à partir de cas concrets permettant d'établir la connaissance ou non des fidèles de cette loi écrite, son respect, l'existence ou non de stratégies de contournement, la rigidité de l'Eglise à l'égard de cet article, les conflits ou départs qui ont pu être engendrés au moment d'un héritage ou, au contraire, la dépossession de la femme etc. Dans le même ordre d'idée, l'auteure parle, comme dans d'autres passages du livre, de « mariage arrangé », sans que l'on puisse savoir ce que recouvre exactement ce terme. Ni les éléments qui permettent à l'anthropologue de déclarer (2006a : 303) que le mariage de Célia, une fidèle de l'Eglise, est « probablement arrangé ». Or, il serait important de savoir si l'auteure fait référence à des alliances qui se contractent dans les Eglises et que consacrent les pasteurs, ou si les femmes sont prises dans un système de contrôle et jusqu'à quel point. Car c'est là manifestement une seconde hypothèse, que l'auteure sous-entend, puisqu'en conclusion, on retrouve l'idée du *« statut des femmes subordonnées, culpabilisées et victimisées dans un environnement masculin »* (*ibid.* : 350). Mise en perspective avec l'appel à la soumission des femmes dans les Eglises congolaises, cette assertion pose question. Car si les pasteurs reprennent avec force l'idée selon laquelle l'ordre social repose sur le contrôle des femmes, cela ne veut pas dire que les femmes, qui adhèrent massivement à ces propositions religieuses, soient nécessairement

[456] Il faudrait alors distinguer les sociétés africaines et à l'intérieur même de chacune les espaces rural/urbain, les classes sociales, les types de socialisation, les groupes d'âge etc.

passives. Il serait d'ailleurs intéressant de recueillir leur définition de la soumission et de les mettre en perspectives avec leurs pratiques. L'adultère, par exemple est aussi une pratique existante chez les sœurs en Christ, et y compris chez les chrétiennes qui mettront un point d'honneur à revendiquer leur soumission. Sans que cette pratique soit généralisable ni quantifiable, il est indispensable d'être attentif à ce qui se passe dans les marges de ses espaces religieux. Les Eglises sont effectivement des lieux où l'on se marie mais au terme d'un long processus. Et si le pasteur peut être un « arrangeur d'alliances » (Laurent, 2003), et si le mariage chrétien obéit à un ensemble de règles, cela ne signifie pas pour autant que les mariages sont des mariages « arrangés », et qui s'imposeraient à la volonté des fidèles [457]. A nouveau, si je me réfère aux Eglises congolaises, il est clair que le mariage procède d'un choix en regard des exigences posées par les frères et sœurs de l'Eglise. Comme cette sœur pressée de se marier pour avoir des papiers, mais en même temps cherchant un homme « sérieux », doté d'une bonne moralité. Les alliances qu'elle avait, jusque là, contractées, n'avaient abouti à rien de « sérieux » et elle avait décidé de se tourner vers l'Eglise. Et effectivement, il y avait urgence, puisque quelques mois plus tard, elle était expulsée. Le degré de sanctification du partenaire peut également motiver les femmes en regard de la fidélité du mari qu'elle garantirait. Enfin, outre ce marché de l'offre matrimoniale, l'Eglise est aussi un lieu où l'on courtise, pour ne pas dire on drague, on se refait une réputation, voire une virginité, dans des réagencements spirituels qui recomposent le charnel. Autrement dit, les femmes peuvent avoir tout un tas de bonnes raisons de fréquenter les Eglises, voire de mettre en scène une « soumission », à définir. Et le mariage, aussi pris en charge soit-il par l'Eglise, qui ne manquera pas de rappeler à l'épouse le jour de la célébration, qu'elle doit être soumise à son mari, est l'aboutissement de trajectoires irréductibles à un seul scénario. En l'occurrence, celui de Victoire est effectivement peu habituel, pour ne pas dire inédit, bien que l'on manque

[457] Mayrargue montre ainsi que pour le Bénin, que les fidèles non seulement adaptent différemment leurs pratiques aux messages et recommandations des pasteurs mais peuvent être porteurs de critiques fortes en regard des prescriptions entourant le mariage : *« On ne peut en effet réduire le converti à sa seule appartenance religieuse, à son unique identité chrétienne. Cette dimension s'inscrit dans un espace social complexe et mouvant, où les individus sont des acteurs pluriels et possèdent simultanément, et de manière différenciée, plusieurs identités. C'est cette pluralité de références identitaires qui permet de relativiser la dimension totalisante de certaines Eglises et d'expliquer les comportements et les représentations variés des fidèles au sein d'un même mouvement. »* (Mayrargue, 2002 : 350-353)

d'éléments pour en saisir toute la portée. De façon discontinue, il apparaît que la jeune femme a quitté l'Afrique parce qu'elle fuyait :

> «le monde occulte de l'Afrique (…) le Bénin est un pays où la sorcellerie est quotidienne, elle est installée, elle est partout! Tu es obligée de te cacher parce qu'il y a une personne qui t'en veut. Donc, j'ai quitté l'Afrique.» (Ibid. : 310-311)

Le choix de partir pour l'Europe en quittant une Afrique persécutrice apparaît ici comme un acte d'indépendance fort chez cette jeune femme de 20 ans. Toutefois, ce sont ses parents qui ont financé ses études jusqu'à ce qu'elle trouve un travail. Ce qui suggère des éléments de l'itinéraire migratoire dont cette mise en récit *a posteriori* ne rend pas compte. Le témoignage cherchant avant tout à rendre compte du « plan divin » à l'instar du nouveau prénom que la jeune femme « Victoire » s'est choisi. Pourtant, l'explication que donne l'anthropologue à ce choix « incompréhensible », celui de la conversion, se calque sur le témoignage de Victoire, car l'auteure conclut :

> « Mais la liberté et la réussite personnelle sont aussi sources d'angoisse, elles réveillent les vieux démons, et l'Eglise est là pour offrir ses protections, formant ainsi ce qu'Alain Marie appelle son 'périmètre de sécurité' » (Ibid. :313)

C'est, en effet là, l'offre pentecôtiste décrite par Pierre-Joseph Laurent (2003) en milieu paysan mossi au Burkina-Faso, et à laquelle se réfère plus loin l'auteure.

> « Alors que la conversion 'au village', en pays Mossi, se traduit par un changement de vie, une rupture avec son environnement social (c'est 'le groupe de la sortie du groupe' décrit par P.-J. Laurent, 1999), nous avons vu comment, en ville, et dans l'aventure de la migration, à l'inverse, elle se présente comme une reconversion associée à une recommunautarisation religieuse. Cette forme de regroupement en milieu urbain se traduit par une sorte d'enkystement au sein de la société d'accueil où la communauté prend forme. La problématique de l'identité est fortement marquée par ce processus d'ethnicisation ou de ré-ethnicisation, ce noyau qui se reconstitue dans la transnationalité, par contraste avec l'idée d'une assemblée délocalisée de ' frères et sœurs en Christ'. (…) Dans ce contexte l'imaginaire de la diaspora se replie dans les limites de la communauté retrouvée : le mal, c'est les autres. » *(Ibid. : 350)*

Tout se passe alors comme s'il y avait une continuité territoriale entre le village africain et la ville européenne qui devrait se traduire de façon linéaire par

l'affranchissement de l'individu et sa progressive émancipation de toute forme d'appartenance collective. Et que sanctionnerait une intégration au sens le plus républicain et assimilationniste du terme français. Ce que suggère Sandra Fancello en conclusion de son article « Pouvoirs et protection des femmes dans les Eglises pentecôtistes africaines » (2005) :

> « Au regard, par exemple, de la question du mariage des migrants africains, au sein des Eglises pentecôtistes africaines en Europe, ou plus globalement la question de la citoyenneté, il apparaît assez clairement que ces types d'Eglises ne sont pas travaillées par les questions de citoyenneté ou de droit des individus. »

Dans ce même article pourtant, on apprenait que le mariage de Victoire, *« cette 'promotion' s'accompagne d'un retour en Afrique où son mari est affecté. »* (Fancello, 2005). Rien de plus n'est dit sur ce retour, apparemment durable, ce que l'on ne peut toutefois affirmer. De même, ce mariage apparaît relever de la « bénédiction », mais aucun élément ne nous informe de ce que la désormais « femme de pasteur » pense de cette rupture non seulement professionnelle mais territoriale avec la société française. Si le témoignage insiste sur la logique causale présidant à la venue en Europe, en dehors du fait que Victoire retourne en Afrique doublement protégée : par sa conversion et par sa proximité avec un homme de Dieu, on ne sait rien de ce « retour ». Il aurait pourtant été intéressant de pouvoir localiser dans ce « plan divin » le retour en Afrique et comprendre de quelle manière, il accompagne la promotion sociale et participe à reconfigurer le territoire religieux sur un mode plus circulaire. Car dans ce cas, il s'agirait de prendre acte que, pour la migrante, la réussite n'est pas nécessairement associée à l'intégration professionnelle en Europe ou à une assimilation culturelle, mais qu'elle peut être élaborée dans la mobilité et la transnationalité. L'idée de la France émancipatrice des sociétés africaines ne va pas de soi, non seulement parce que l'auteure ne le démontre pas, mais aussi parce que d'autres témoignages de fidèles le contestent, comme celui de Célia. Arrivée en 1982 en France, à l'âge de 23 ans, Célia adresse à l'anthropologue un *« constat amer » : « si un pays ne m'a rien donné, c'est bien la France (…) j'y ai gaspillé ma jeunesse et je n'ai rien eu en retour. »* (2006a: 302). Cependant pour l'anthropologue, il ne s'agit là que de *« malentendus qu'engendrent les fluctuations politiques de migrations,*

régulièrement bouleversées par l'alternance politique des gouvernements (…) » (2006a).

Or, si fluctuations politiques il y a, il n'en demeure pas moins un processus structurel et continu dont les lois anti-immigration amorcées en 1973 offrent une lisibilité on ne peut plus claire. En outre, ces politiques de l'immigration relèvent de dynamiques plus globales en Europe, si l'on considère le caractère transversal de ces « discriminations », pour utiliser un terme qui est au fond assez passéiste, dans la mesure où il ne restitue pas le caractère structurel présidant à des traitements particuliers et que ne résout définitivement pas l'idée d'une société de droit. Ceci étant dit, un certain nombre de recherches s'accorde à identifier le caractère central de l'assignation à l'altérité, dans les itinéraires religieux des migrants, que ce soit dans le contexte hollandais (Ter Haar, 1998), allemand (Simon, 2000) ou encore britannique avec la monographie de Hermione Harris (2006), résultant d'une longue immersion (près de 30 ans), sanctionnée par une conversion au sein d'une Eglise prophétique aladura du Nigeria. Hermione Harris (2006) insiste sur le statut de « prolétaires noirs » dans lequel sont confinés les migrants convertis qui, aussi qualifiés et diplômés soient-ils, se voient massivement assignés à des « jobs d'étudiants » dans le contexte britannique. Et si les modalités d'insertion dans le paysage social et religieux londonien ne traduisent aucune volonté d'installation durable, ni d'intégration, l'*empowerment* est central dans la fonction assignée au dispositif religieux.

Concernant le contexte français, les différences et divergences des politiques de l'immigration, apparaissent bien plus saisissables en termes de degré que de nature. Et le sentiment d'avoir perdu sa vie en Europe est non seulement très généralisé au sein des populations migrantes congolaises, mais perceptible dans des formes de retour (y compris chez les jeunes générations nées en Europe). Egalement en regard du contexte macrosocial, de réorientation des flux migratoires africains vers les Etats-Unis et le Canada qui contourneraient les rapports post-coloniaux perdurant en Europe (Mbembe, 2006). De fait, lorsque Sandra Fancello considère que les migrants « *par leur nouvelle vie, avaient accès sans le savoir à de nouvelles formes d'émancipation, vis-à-vis de la famille et de la religion par exemple »* (2006a: 312), elle adopte une posture prescriptive qui entre en conflit avec la position de ces Eglises, lesquelles annoncent la nécessité

d'une moralisation des mœurs, correspondant à ce que l'auteure appelle la « régénération morale » et associe à la « réethnicisation » de ces collectifs[458] (Fancello, 2007 : 64). Or, tout en composant avec la laïcité, ces Eglises en réfutent le bien fondé, *a fortiori* celui de l'athéisme auquel appelle la chercheure autochtone. Outre que cette posture francocentrée serait intenable dans le contexte belge ou britannique, ramenant d'une certaine manière, selon l'heureuse formulation d'Albert Bastenier, *« la catégorie nationale française (…) au rang de groupe ethnique »* (2008), elle tend à considérer les acteurs comme des « idiots culturels » (Garfinkel, 1967) et les femmes comme d'éternelles victimes. Et le fait est, que la parole de l'acteur apparaît en définitive diluée dans l'institution normative, alors même que des marges apparaissent comme de possibles lieux de négociation des normes religieuses. C'est notamment le cas concernant Célia que l'auteure présente comme « séparée » *« probablement pas officiellement divorcée (l'Eglise refuse le divorce) »* (*ibid.* : 304). Cette séparation, qui n'a pas été investiguée, donne à voir un espace interstitiel pouvant questionner la norme religieuse, mais au lieu de cela, elle est invisibilisée par le recours de l'anthropologue à la norme de l'institution religieuse.

La fonction de « recommunautarisation » des migrants, attribuée à ces Eglises, apparaît dès lors biaisée par l'approche des dispositifs religieux en migration. Bien que non définie, la « recommunautarisation » est évoquée comme une *« instance de structuration communautaire »*, un *« lieu d'émergence de la collectivité »* (citant Quiminal et Temera, *ibid.* : 284). Mais cette émergence et organisation d'une collectivité est, ici, essentiellement appréhendée sous l'angle de la fonction d'*« encadrement »* des fidèles et du *« contrôle social »* vis-à-vis des formes d'émancipation que les sociétés européennes autoriseraient (libéralisation sexuelle, familiale, religieuse etc.).

Bien qu'il s'agisse d'une Eglise anglophone et centralisée, nécessairement distincte des Eglises du réveil francophones et indépendantes, certaines objectivations du dispositif religieux semblent relever de biais méthodologiques favorisant une approche en termes de fixité que traduit la notion de

[458] « Le rôle d'encadrement social et la mission de régénération morale que se donne l'institution religieuse, contribuent à forger l'identité des communautés chrétiennes africaines dans le paysage religieux européen. *(Fancello, 2007 : 54).*

« recommunautarisation ». La prérogative accordée à *« la problématique de l'identité (est) fortement marquée par ce processus d'ethnicisation ou de ré-ethnicisation »* (*ibid*.) semble souffrir de ce même biais. Outre que le concept d'ethnicité, malgré des usages on ne peut plus contrastés, n'est, ici, pas défini, l'ajout du suffixe (-ation), et à combien plus forte raison du préfixe (ré-), vient désigner des dynamiques identitaires et un processus de différenciation sociale, exclusivement endogènes. Or, on sait que l'ethnicité relève d'une classification sociale qui ne peut être pensée de façon isolée car elle renvoie nécessairement à des interactions, voire à des « inégalités structurelles » (Martiniello, 1995).

On peut alors se demander si l'intérêt pour les « politiques identitaires » de la *Church of Pentecost* que Sandra Fancello (2006a) s'est attachée à restituer avec minutie, en regard des stratégies d'implantation de l'Eglise ghanéenne chez ses voisins francophones (Burkina Faso, Côte d'Ivoire, Togo), ne vient pas surinterpréter les formes d'organisation collective de ces migrants chrétiens dans le contexte migratoire. Dans la façon dont Fancello a mis en perspective son terrain, il apparaît une relation d'étroite proximité entre les options méthodologiques de l'anthropologue et une conceptualisation qui affirme la fermeture du dispositif religieux à la société autochtone : en termes identitaires, culturels et même civilisationnels, puisque les questions de droit et de citoyenneté apparaissent étrangers, voire incompatibles avec l'appartenance religieuse. Ce sur quoi je souhaiterais, à présent, m'attarder, au vu des implications d'une telle perspective[459].

8. Préparer depuis l'Afrique, le terrain européen

> « Dès mes premiers contacts avec l'Eglise de pentecôte, lors de mon séjour au Burkina Faso en 1999, j'ai appris que cette Eglise était

[459] Dans cette perspective transnationale, Sandra Fancello s'est intéressée à l'implantation de l'Eglise en Europe : en France, en Belgique et en Hollande. C'est dans la partie européenne de sa recherche que l'anthropologue explicite sa position dans l'Eglise (2006a : 267- 273). Le livre étant la publication d'une thèse, probablement réduite dans cette version, ce passage a pu faire l'objet de coupes, auxquelles je n'ai pas eu accès. Je me réfère donc à l'unique passage du livre posant la question de la méthode de recueil des données.

> également implantée en France. Le projet de travail formulé intégrait dès le départ la perspective audacieuse d'une analyse comparative d'un mouvement religieux implanté à la fois en Afrique et en Europe, ce qui impliquait, à terme, un double terrain France/Afrique. La relation difficile que j'entretenais avec le responsable national de l'Eglise de Pentecôte du Burkina Faso fut la source des plus grandes difficultés et je ne parvins pas, dans un premier temps, à obtenir l'adresse de l'Eglise de Pentecôte de France. Je quittais le Burkina une première fois, sans cette information. (…) Excédée d'abord, puis découragée par une telle rétention d'information de la part de mon relais le plus officiel, et une méfiance que je jugeais excessive à l'égard de mon travail, je faillis renoncer, jusqu'au jour où, peu de temps avant mon départ pour la France, je me retrouvais seule, pour un instant, dans le bureau du secrétariat de l'Eglise. On me faisait attendre, comme il est de coutume en Afrique, pour me signifier que personne ici n'était empressé à mon égard. Ce traitement me permit néanmoins d'user de cette posture à mon avantage. Une somme de documents officiels laissés négligemment sur le bureau s'offrait à ma vue. Placée dans cette situation, une tentation irrépressible s'empara de moi et je me préparai presque malgré moi à passer une « limite » jusque-là insoupçonnée. Dans l'état de fébrilité où j'étais, je décidai de tenter ma chance, le tout pour le tout et, d'une main coupable mais déterminée, l'œil aiguisé, je m'approchai des documents qui se trouvaient à ma portée. Ma bonne conscience m'ordonnait de stopper net cette transgression manifeste des règles d'éthique qui sont à la base du travail d'enquête, tandis que mon désir passionné d'accéder à l'information me poussait à la transgression de mes propres limites. Finalement, en l'espace de quelques dizaines de secondes que dura cette scène de grande émotion, dans un sentiment mélangé de crainte et d'espoir, ma main se posa sur un document comportant la liste des « missions extérieures » de la Church of Pentecost. Je parcourus le document rédigé en anglais, jusqu'au moment où mes yeux se posèrent sur le nom « Eglise de Pentecôte en France ». L'adresse suivait ». *(Fancello, 2006a :267)*

Ce paragraphe introduit le chapitre sur la migration « une Eglise africaine en Europe » et la question méthodologique, laquelle s'ouvre sur une difficulté relationnelle avec le responsable religieux, et dont on comprend qu'elle a marqué, pour ne pas dire caractérisé, l'accès au terrain. Pourtant, bien que cette relation soit posée comme à l'origine de la transgression d'une « règle d'éthique », la « relation difficile » à la hiérarchie n'est pas problématisée. La place des acteurs apparaît essentiellement du point de vue de ce qui fait obstacle à l'enquête, en quelque sorte réduit à un élément dans le champ d'action de la chercheure. L'apôtre national présenté comme une *« résistance »* lors du premier séjour est conforté dans cette posture lors du second séjour, sans qu'à nouveau, aucun échange ne soit restitué. De fait, alors que l'on a connaissance de la pensée de la

chercheure qui « juge » excessive la méfiance à son égard, et est « excédée » devant la « rétention d'information », les manifestations à proprement parler de cette méfiance ou les situations dans lesquelles elle s'énonce, ne sont pas portées à notre connaissance. On saisit juste un agacement face aux acteurs qui ne sont pas disposés, voire à la disposition de la recherche.

Ce qui amène l'auteure à présenter l'Afrique comme un tout homogène, à partir de laquelle l'attente imposée à l'anthropologue est interprétée comme l'expression d'un rapport de force culturel, voire racial. Mais passons, le fait que l'auteure n'explicite pas cette situation aboutit à un cadre fixe au sein duquel, la chercheure se décrit « obligée » de passer outre le consentement de l'acteur pour la progression de son terrain. Les quelques lignes centrées sur les émotions de la chercheure, pour laquelle le « vol » s'avère l'unique moyen d'accéder à une information, font, en outre, l'impasse sur une situation qui est l'indicateur sinon d'un rapport de l'institution observée à la chercheure observante, du moins de « l'identité » de cette institution religieuse dont Sandra Fancello souligne le caractère hautement hiérarchique et centralisé. On saisit alors mal le fait, que la nécessité de recourir à un « vol » ne soit pas plus explicitée comme matériau ethnographique. D'autant plus que ce n'est pas tant dans le fait de laisser aller le regard sur ces papiers officiels que réside une « *transgression manifeste des règles d'éthique* », mais peut-être bien plutôt dans la façon de restituer *a posteriori* la situation : l'objet de cette relation difficile à la hiérarchie de l'Eglise. Cela dit, la difficulté d'accès au terrain se confirme sur le terrain français, en particulier parisien, et fait l'objet de plus amples descriptions, car pour la chercheure, « *l'expérience de l'ethnologie de 'l'autre chez soi' nous conduit à expliciter plus qu'en Afrique les conditions d'enquête* ». Pourquoi la pratique de l'ethnologie dans l'ailleurs et le lointain nécessiterait-elle d'être moins explicitée que celle du proche ? On ne le saura pas. Par contre la façon dont les conditions de l'enquête en Europe sont explicitées nous donne quelques pistes.

8.1. L'exotisme comme curiosité scientifique ?

> « (…) vu d'Afrique, une Eglise africaine implantée en région parisienne représente à la fois quelque chose d'inespéré et de troublant. Ce n'est que deux mois plus tard, en février 2001, que je me décidai à me rendre à Saint-Denis, le premier dimanche de mon séjour à Paris. Une Eglise africaine en France, un culte pentecôtiste africain en France, « comment cela peut-il bien être ? » A Saint-Denis, la vision de la place de la gare faillit me faire renoncer totalement. Mais là encore, ma curiosité face à cet « exotisme » africain en France me poussa jusqu'aux portes de l'Eglise. Le sentiment mélangé que peut ressentir un anthropologue qui se pense « africaniste » devant les portes d'une Eglise africaine en banlieue parisienne bouscule momentanément les repères que l'on peut avoir. On ne « visite » pas une Eglise ou une « assemblée » comme on visite un musée ou un parc, et la posture d'extériorité que l'on peut adopter vis-à-vis de la religion pentecôtiste ne nous garantit pas contre tous les préjugés qu'éveille cette perception nouvelles des religions africaines en Europe. » *(*Ibid. *: 268)*

La posture d'extériorité est ici revendiquée comme garde-fou contre les préjugés que la chercheure pourrait avoir à l'égard de son objet, du fait se son déplacement en Europe, comme si les « migrations » et l'anthropologie du proche (Ghasarian, 2004) constituaient un objet mineur pour l'africaniste. La tension se donne effectivement à voir dès l'arrivée à la place de la gare à Saint-Denis, dont la seule vision donne envie à la chercheure d'abandonner sa quête, que vient contrebalancer la « curiosité » entendue comme attrait de l'*« 'exotisme' africain en France »*. Bien que mis entre guillemets le terme d'exotisme vient qualifier la motivation de la chercheure que la banlieue semble confronter au *summum* de l'étrangeté et de l'altérité au point de perdre ses repères. On peut alors se demander quel impact ce nouveau contexte des banlieues européennes, plus loin décrit comme sale et abandonné, peut avoir sur la « disponibilité » de la chercheure à l'égard d'un terrain que l'absence d'exotisme révulserait.

> « (…) j'arrive pour la première fois dans un monde inconnu et plein d'agitation. Mes premiers pas dans le hall d'entrée puis dans le large couloir qui mène à l'entrée du temple sont remarqués et ponctués d'exclamations, d'étonnement, de gloussements de la part des femmes. « Bonjour la belle » me lance l'une d'elles avec un sourire. Les femmes se pressent toutes du même côté dans une salle de bains où elles se remaquillent, se recoiffent et se racontent des histoires qui les font régulièrement éclater de rire. (…) Arrivée moi aussi devant les portes battantes qui ouvrent sur l'espace du temple, je fais mes premiers pas, cherchant un endroit pour m'asseoir discrètement, en attendant d'avoir identifié le pasteur principal auprès duquel je me

> réserve la possibilité de me présenter à la fin du culte. Mais l'un des pasteurs qui m'a déjà repérée depuis l'avant du temple se dirige vers moi, bras ouverts, tout sourire, et me propose de m'installer à l'avant, à la place des invités. Cette prise en charge est conforme à l'accueil que l'on fait à un Blanc en Afrique. Or ma posture d'observateur m'incite plutôt, comme à l'habitude, à m'installer en arrière ou au centre de l'assemblée afin d'en avoir une vue plus large et d'être plus proche des fidèles. Etre d'emblée accueillie comme une personnalité marquerait une limite vis-à-vis des fidèles qui m'accorderaient moins facilement leur confiance à l'avenir. Mais prise de court, je me contente de quelques mots relatifs à ma timidité excessive avant de questionner mon nouveau contact sur l'identité du pasteur principal. « Il n'est pas encore arrivé mais de quoi s'agit-il ? » interroge-t-il, laissant retomber son sourire et la main qui s'était posée sur mon épaule. Selon la posture que je me suis fixée dès mes premières enquêtes, j'explique alors brièvement mon statut et la nature de mon travail, m'en remettant d'emblée à la réceptivité des pasteurs et misant sur la possibilité que la confiance s'acquière par la confiance témoignée de prime abord. Mais son visage se durcit et ses bras se raidissent. Après un silence tendu pour nous deux (un premier refus trop catégorique serait difficile à transformer), il dit simplement : « il n'est pas encore arrivé, nous en discuterons quand il sera là ! ». Je le remercie et m'installe pour suivre le culte, sans la moindre certitude de l'avenir de mon enquête dans ce lieu. » (Ibid. :268-269)

On voit que cette fois-ci la position normative du rapport au « Blanc » est dans l'accès immédiat à une place de prestige, ce qui peut expliquer l'impatience précédemment évoquée de l'anthropologue face à « l'indifférence » dont elle fut l'objet. Serait-ce alors le fait de ne pas avoir reçu l'accueil habituellement réservé *« à un Blanc en Afrique »* qui aurait justifié le recours à des catégories raciales pour penser un rapport social ? D'autre part, on apprend ici que la posture d'observateur nécessite *« comme à l'habitude »* un positionnement dans l'assemblée en retrait, pour « mieux voir » et surtout pour ne pas introduire de limite vis-à-vis des fidèles. Ce qui amène la chercheure, dès cette première rencontre, à refuser la place qu'un des responsables lui désigne, exigeant du « terrain » qu'il s'adapte à l'ethnologue, conformément à une posture « fixée » d'avance. Ce mode de présentation (Goffman, 1973), relevant finalement de la simple information à l'égard de l'acteur, concernant le déroulement de la présence de la chercheure dans l'Eglise, n'est pas sans introduire un autre type de « limites ». On voit alors se dessiner les prémices d'une relation à nouveau difficile avec les responsables, mais dont la responsabilité serait attribuée aux

acteurs, l'anthropologue *« s'en remettant d'emblée à la réceptivité des pasteurs et misant sur la possibilité que la confiance s'acquière par la confiance témoignée de prime abord »*. Or, le fait d'énoncer sur le mode de l'imposition et de la non négociation les modalités d'une présence relève-t-il vraiment d'un rapport de confiance ? D'autant qu'à l'examen des raisons avancées dans le refus de s'installer à la place des invités, c'est bien la volonté de « garder ses distances » vis-à-vis des responsables qui prime, projetant un fossé incommensurable entre fidèles et responsables. Or, si le fait d'être accueillie comme une personnalité dans l'Eglise, autrement dit d'être intronisée, empêche les fidèles d'accorder leur confiance à cette jeune femme, on peut se demander ce qui fait tenir cette communauté religieuse ? Heureusement, plus loin dans son texte, l'anthropologue explique que :

> « De ce premier contact dépend quasiment toute la marge de manœuvre dont disposera l'observateur, et le degré d'intrusion que peuvent tolérer les dirigeants, autant que les fidèles qui adaptent leur conduite à celle des dirigeants. » *(*Ibid. *:270)*

La confiance rétablie entre responsables et fidèles d'une même communauté religieuse, où à l'opposé les fidèles « calquent » leurs conduites sur celle des dirigeants, les raisons du refus de « l'accueil » de la chercheure n'en sont alors que plus obscures. Qui plus est, la position d'électron libre du chercheur dans l'Eglise, qu'annonce *« la nécessité d'enregistrer de photographier, voire de filmer les séquences de cultes, les baptêmes etc.* », devient fort scabreuse, surtout si l'on considère les situations d'irrégularité dans lesquelles se trouvent nécessairement certains membres de l'assemblée. Et en effet, cette « stratégie » va se révéler relativement inopérante, puisque dans une note de bas de page, l'ethnologue explique avoir, par la suite, appris que:

> « Le responsable national était régulièrement interrogé et parfois littéralement assailli par les fidèles inquiets de ma présence dans le temple. Les rassurant, il leur expliquait stratégiquement en quoi il était nécessaire de donner une bonne image de l'Eglise, pendant tout le temps que durerait mon travail dans le lieu, qu'il n'était pas totalement inintéressant que quelqu'un s'intéresse à l'Eglise, en retrace l'histoire et conclue à son caractère « inoffensif. » *(*Ibid. *: 271)*

8.2. Négocier et restituer l'extériorité

Finalement tolérée dans l'Eglise, laquelle cherche à contredire l'étiquette de secte, c'est par les responsables que l'ethnologue peut finalement espérer gagner la confiance des fidèles (*sic*). Mais surtout les conditions de l'enquête en Europe semblent réduites à des négociations autour du cadre d'observation en termes d'imposition d'une posture d'extériorité *versus* de ce qui lui fait résistance. Il en résulte une sortie de l'ethnologue du dispositif d'observation qui, tout en rendant intelligible une « intégration » très partielle, voire une non-intégration, oriente par contre significativement la perception que cette dernière a de son terrain. Mais revenons d'abord à l'espace-temps de ce premier culte qui éclaire la notion de « recommunautarisation »:

> « (…) le culte qui commence officiellement à 10h ne démarre pas avant 10h30. Pendant ce laps de temps, où les fidèles arrivent par petits groupes, les musiciens jouent une musique douce et lente, répètent quelques chants ou accompagnent les prières des premiers fidèles en recueillement. Cette ambiance doucereuse apaisa mon trouble pour laisser place à la fascination et la satisfaction. L'Eglise était bien là, semblable à ce que je connaissais d'elle, à six mille kilomètres de là, sur un autre continent. La fidélité de l'Eglise à ses formes esthétiques, autant que liturgiques, est l'un des éléments forts de la « recommunautarisation » des fidèles en migration. La reproduction à l'identique de la structure, sorte de matrice originelle, est une source de réconfort et de bien- être pour les fidèles, mais aussi pour l'ethnologue qui voyage au sein de ce réseau d'Eglise (sic), entre l'Afrique et l'Europe, dans la certitude acquise que la fidélité aux formes constitue un point de repère à travers les mondes, un point d'ancrage sécuritaire pour ces « aventuriers ». *(*Ibid. *:270)*

On retrouve l'identification surprenante de la chercheure aux fidèles qui s'énonce en termes de réconfort, de bien-être et de satisfaction face au dispositif religieux qui, malgré le lieu de son implantation, reprendrait à l'identique les formes de celui laissé en Afrique. On a toutefois du mal à imaginer que les motivations des fidèles et de l'ethnologue soient les mêmes, surtout si l'on considère la position d'observateur revendiquée par cette dernière. Cependant, de façon inattendue, la « certitude » de l'ethnologue selon laquelle la fixité des formes du dispositif religieux assure une fonction essentielle de refuge pour les fidèles, s'énonce comme ce qui fait lien entre la chercheure et les fidèles. L'anthropologue n'est-elle pas alors en train de nous dire que la transformation du dispositif religieux

dans ce nouveau contexte serait l'objet de désordre et de déstabilisation, avant tout pour elle même? C'est en tout cas, ce que sous-tend la notion de « recommunautarisation » qui réduit, ici, doublement l'individu à une « communauté d'origine », éludant au passage des formes sociales plus complexes, comme une appartenance à plusieurs milieux migrants ou des usages différenciés de l'espace-temps communautaire que constitue l'Eglise.

> « (…) Lorsque le dirigeant qui n'était pas encore arrivé, entra dans le temple, il fut pris à l'écart. On me désigna de loin, puis les deux pasteurs se dirigèrent vers moi et m'invitèrent à les suivre dans un bureau attenant au temple. Les pasteurs africains, qui ne sont pas tout à fait ignorants des cursus universitaires, saisissent immédiatement ce que signifie la présence d'une étudiante dans une Eglise africaine à Paris : « une enquête ! » compléta mon interlocuteur, interrompant mon discours qui se voulait plus rassurant. J'apprendrai que mon interlocuteur n'était autre que l'Ancien principal en charge de « l'assemblée en français », laquelle se réunit le dimanche matin, moment que j'avais choisi pour me présenter à l'Eglise. L'autre pasteur, plus discret et paradoxalement plus confiant, se trouvait être le Président de l'Eglise de Pentecôte de France. Ce dernier me donna son accord, devant les yeux écarquillés de l'Ancien principal, visiblement contrarié (…) De ce premier contact dépend quasiment toute la marge de manœuvre dont disposera l'observateur, et le degré d'intrusion que peuvent tolérer les dirigeants, autant que les fidèles qui adaptent leur conduite à celle des dirigeants. Sur ce point l'Eglise de Pentecôte est une Eglise plutôt « résistante », moins sans doute que l'Eglise universelle du Royaume de Dieu qui entend dissuader toute intrusion de la part d'observateurs non « chrétiens », mais tout aussi « policière » dans ses méthodes de contrôle. Cette méfiance justifiait par exemple de me faire suivre à la sortie du culte. Lorsque je sortis du temple, l'un des fidèles posté seul sur le trottoir semblait m'attendre. A mon passage, il m'accosta et nous prîmes le chemin de la gare. Il prit le même RER que moi (je sus plus tard qu'il habitait en banlieue) et m'accompagna jusqu'à la gare du Nord où, ayant compris la manœuvre, je réussis à m'en défaire, prétextant un rendez-vous dans le quartier. Ce recours visait plus à me faire parler qu'à identifier mon lieu de résidence puisque j'avais déjà dit que j'habitais Marseille et n'étais que de passage à Paris. Nul doute que les appels vers Ouagadougou et Accra se sont multipliés après mon départ, et je demeurais dans l'incertitude du prochain accueil que me réservaient les dirigeants à ma prochaine venue. » (*Ibid.* :270-271)

L'anthropologue malgré son incertitude de l'accueil qui lui sera fait, est bel et bien autorisée, à l'issue de cette première rencontre, à enquêter. Le fait que les pasteurs africains saisissent ce que signifie une « enquête », au-delà du discours de l'anthropologue qui se veut « rassurant », renvoie à la position stratégique de

l'Eglise déjà précisée, à savoir éviter un étiquetage. Lequel a toutefois lieu, puisque l'Eglise est malgré tout et à nouveau considérée comme « résistante » et qui plus est « policière ». Rien ne permet pourtant d'avancer que le fait d'être attendue et de faire une partie du chemin avec l'un des fidèles de l'Eglise soit à l'instigation de la direction de l'Eglise plutôt qu'à la simple initiative de ce fidèle, peut être lui aussi doté de « curiosité » et d'attrait pour « l'exotisme ». En outre, la tolérance de la chercheure traduit aussi une ouverture de l'Eglise, tout comme l'invitation du pasteur à s'asseoir parmi les invités « *bras ouverts*, *tout sourire* ». Le fait que cette situation ne puisse relever de la simple « rencontre » mais d'une « *méthode de contrôle* » est relativement interpellant. D'autant que « la manœuvre » en question et la méthode de contrôle ne sont pas démontrées, ce qui dans la mise en perspective de « l'identité » de l'Eglise serait pourtant hautement significatif. Tout comme la situation où la chercheure attend le pasteur principal, qui est, à son arrivée, pris à l'écart par le pasteur suppléant pour lui parler de la venue de la chercheure, laquelle interprète la situation comme une « manœuvre politique ». En l'absence de développement plus convaincant, on peut par contre signaler le fait qu'être l'objet de questionnements de la part des « enquêtés » est somme toute relativement ordinaire, sauf à considérer qu'une discussion ne peut s'engager qu'à l'initiative du chercheur, seul acteur autorisé à poser des questions et à en savoir sur l'autre. C'est ce que va suggérer la notion de « transparence » énoncée comme une règle éthique non négociable, mais dont les limites amènent à visibilité le caractère avant tout fonctionnel :

> « une fois acquise la tolérance des pasteurs, reste à gagner leur confiance, une confiance suffisante pour permettre de passer plusieurs paliers d'observations jusqu'à disposer d'une totale liberté de mouvement dans le temple, parmi les fidèles, rassurés eux aussi par la relation tranquille qui s'instaure bientôt, grâce à l'assiduité aux cultes, la discrétion de l'observateur, la présence prolongée au-delà du culte et l'opportunité d'échanges informels que peuvent offrir la proximité de l'espace du temple, un trajet commun, le partage des premières impressions. Comme j'ai eu l'occasion de le préciser précédemment, dans chacune de mes enquêtes, y compris en Afrique, j'optai toujours pour une certaine transparence quant aux raisons de ma présence, mon statut et l'objet de mon travail. Ceci implique pour garder la confiance des fidèles autant que celle des dirigeants, de répondre à toutes les questions que peuvent susciter mes méthodes de travail (…) de ne jamais refuser d'explication, voire le partage de données, ou encore de

> respecter le refus de certains fidèles d'apparaître sur un film ou d'être photographiés »

Les limites de cette transparence sont introduites dans une note de bas de page (p.272) :

> « Il me faut néanmoins préciser que cette transparence n'exclut pas certaines limites. La disponibilité que l'on peut témoigner à l'égard des interrogations de fidèles n'exclut pas que l'on protège aussi une certaine intimité inhérente au travail d'enquête et que l'on reste discret sur ses véritables sentiments à l'égard de ce que l'on est amené à observer. Par « partage des données », j'entends le fait d'avoir transmis parfois des copies de films ou la restitution d'un entretien enregistré à la demande de son « auteur ». Ou encore, il est arrivé que des diacres chargés de filmer eux aussi une séquence de culte- lors de la venue d'une personnalité par exemple- me demandent une copie de mon propre film afin de compléter l'image et inversement. Ce type de concessions permet d'instaurer et d'alimenter une certaine relation de confiance réciproque qui rend l'enquête plus aisée ».

Bref, la transparence apparaît finalement comme une posture de politesse circonstanciée, voire condescendante, mais qui à aucun moment, ne conçoit les acteurs comme capables de produire un savoir pertinent sur ce qui constitue l'objet de l'observation. Et si effectivement *« la posture d'extériorité »* définissant la situation d'observation ne garantit pas *« contre tous les préjugés »*, on peut par contre se demander jusqu'à quel point elle n'est pas produite par les préjugés et productrice de préjugés. L'exemple le plus parlant étant incontestablement celui où l'anthropologue raconte comment on la « fit suivre » à la sortie du premier culte mais qu'*« ayant compris la manœuvre »*, elle réussit à *« s'en défaire »*. Associée à la place choisie au moment du culte, aux limites de la « transparence », aux « relations difficiles » avec les responsables religieux ou encore à l'insécurité des fidèles, cette distance ou « extériorité », si elle ne démontre pas le caractère objectif de l'interprétation des situations, traduit par contre une asymétrie radicale entre le savoir du chercheur et celui des acteurs sur l'objet de la recherche. Or, la décision des responsables de l'Eglise de Saint Denis de *« tolérer »* l'enquêteure en vue de démontrer le caractère *« inoffensif »* de l'Eglise relève bien d'une stratégie et donc d'une capacité d'analyse de la situation. Premièrement du « climat anti-sectes » que relève l'anthropologue, deuxièmement des implications d'une « enquête » étant donné que ces pasteurs

africains, rappelons- nous *« ne sont pas tout à fait ignorants des cursus universitaires ».*

8.3. De la proximité du terrain comme impensé

> « A partir de ce premier contact, j'obtins les coordonnées de l'assemblée de Marseille et y entamai une enquête parallèle. La recherche d'une assemblée pentecôtiste africaine à Marseille est en fait aussi aventureuse qu'en région parisienne »

L'adresse donnée à la périphérie de la ville s'avérant ne pas être celle de l'Eglise, l'ethnologue doit faire face à la *« même suspicion qu'à Saint-Denis »*. Elle se sent observée alors qu'elle erre dans la zone où l'Eglise est censée se trouver en périphérie de la ville de Marseille. Elle appelle alors le pasteur et n'obtiendra l'adresse de l'Eglise qu'après plusieurs appels téléphoniques, et après que les responsables aient vérifié son identité auprès du siège national.

> « Au quatrième appel, l'adresse me fut donnée et déclencha un rire de ma part : non seulement l'assemblée se réunissait à proximité de mon domicile, « en bas de la rue », mais de plus, il m'aurait été impossible de la localiser sans ces contacts préalables du fait qu'elle était hébergée par une Eglise anglicane du centre ville, un lieu à la fois connu et insoupçonné, le dernier où j'aurais imaginé trouver une assemblée pentecôtiste africaine ».

Le fait que « *la recherche d'une assemblée pentecôtiste africaine à Marseille »* puisse relever d'une « aventure » apparaît en rapport avec ce qui relève *in fine* de l'impensable pour l'anthropologue, à savoir la proximité de l'Eglise avec son lieu d'habitation. Egalement avec le flou autour de la place de la chercheure souhaitant *« une totale liberté de mouvement »* (*ibid.* : 272) au sein de cet espace religieux, et malgré le fait qu'il soit structuré autour d'une institution centralisée. Malheureusement, l'auteure ne nous en dira pas plus sur la façon dont cette proximité territoriale a participé à la construction de ce terrain marseillais enchaînant directement sur le terrain hollandais, en emmenant le lecteur dans les dédales de la banlieue d'Amsterdam. Au fil de la lecture, il apparaît que la proximité comme l'interaction ne semblent présenter aucun intérêt en tant que matériau ethnographique. Cela aurait pourtant été l'occasion de questionner cette « évangélisation à l'envers » dont Sandra Fancello conclut à l'échec, en regard du faible temps de résidence des Blancs que ces Eglises parviennent à toucher. Et,

peut-être aussi, l'occasion de revenir sur la question des indicateurs permettant de définir ce que peut être, en définitive, une « évangélisation à l'envers ». Enfin, si la transparence est définie comme une posture d'honnêteté consistant à ne rien cacher, ce que les limites posées en termes d'« *intimité inhérente au travail d'enquête* » (*ibid.* : 272) rendent *in fine* inconcevable, elle apparaît ici, surtout, comme une forme idéale- typique d'invisibilité. Car c'est essentiellement dans la perspective d'être pensée en dehors du champ de visibilité des acteurs, et de n'être qu'un sujet observateur, et rien d'autre, que la notion de transparence peut s'appliquer à ce travail d'enquête. Or, la position d'extériorité (d'autant plus si l'anthropologue est le seul « Blanc » dans l'assemblée, ce qui semble être le cas) et ses implications en termes de non-participation ou de participation partielle, peuvent au contraire présider à une situation de grande visibilité et introduire des variables non négligeables. Ne serait-ce que dans la perception de « l'enquête » menée par l'autochtone dans le lieu de culte d'« étrangers » qui, « à l'extérieur », se confrontent aux politiques migratoires. La dimension « policière » attribuée à l'institution pourrait alors bien être retournée au chercheur, ce qui est fréquemment le cas et que l'on perçoit, ici, à travers la crainte des fidèles, et nécessairement induire un biais dès lorsqu'elle n'est pas mise en perspective.

Se référant à Michel Foucault (1994), Ruth Marshall-Fratani et Didier Péclard rappellent que pour penser une « religion du sujet en Afrique », il importe :

> « d'observer le 'comportement réel des individus dans [leur] rapport aux règles et aux valeurs qui leur sont proposées' et de voir 'comment, et avec quelles marges de variation et de transgression, les individus ou les groupes se conduisent en référence' à ce 'code' » (2002).

Ceci aurait constitué un préalable important pour penser le lien social qui se développe dans ces dispositifs religieux sans préjuger d'un écrasement de l'individu par le collectif que les notions de « recommunautarisation » ou de « ré-ethnicisation » sous-entendent. Car on peut véritablement se demander si ces notions ne sont pas au contraire des modes de production de l'ethnicité, à la faveur d'une approche fixiste que traduit l'insistance sur les problématiques identitaires des migrants d'une part et sur l'identité résistante, policière etc. de l'Eglise, d'autre part.

Il est en définitive dommage que la dimension transnationale qui a justifié la configuration plurilocalisée de l'enquête entre l'Europe et l'Afrique, soit réduite, dans la migration, à la question du « rôle » et de la « réponse » que peuvent apporter ces Eglises *« dans un contexte de tension entre le besoin de refuge identitaire et l'intégration dans les sociétés européennes? »* (Fancello, 2007 : 51). Le choix de la langue, irréductible à des problématiques d'ordre identitaire, n'épuise en aucun cas les différentes formes de présence et d'investissement du territoire européen qui peuvent coexister avec l'usage d'une langue non accessible aux autochtones. En outre, cette dialectique identité/intégration élude toute la dimension de la mobilité et de l'entre-deux des migrations qui recomposent l'ordre des hiérarchies identitaires et sociales autochtones (Tarrius, 2000 ; Missaoui, 1995), y compris lorsque ces migrations sont associées à des pratiques religieuses peu ou pas ouvertes aux autochtones des sociétés d'installation ou de transit (Bava, 2002, 2004, 2005). Or, prendre en compte les « fluidités identitaires » (Tarrius, 2000 : 141) permet d'une part, de restituer les logiques métisses (Laplantine et Nouss, 1997) qu'élaborent les migrants en traversant des univers de normes différenciés, et d'autre part, de souligner les problématiques identitaires des Etats nations qu'annonce la volonté de contrôle des mobilités spatiales et sociales de certains étrangers.

9. Migrations, mémoires et recompositions

En 2007, le Pasteur Mayimona qui avait implanté en région parisienne, la « mission évangélique zaïroise » (1988), décède et est enterré en France : *« chose invraisemblable jusqu'alors »*. Pour un certain nombre de Congolais, souvent arrivés dans les années 1980, il devient évident qu'ils seront enterrés sur le sol européen, puisque leurs enfants grandissent ici, tel ce pasteur :

> « J'ai une famille, des enfants, des petits enfants, on a vraiment fondé une famille, on a trouvé ce pays comme un deuxième pays, d'accueil, qui est devenu notre pays d'ailleurs. »

Ces changements sont aussi perceptibles au niveau des associations communautaires dont une des actions prioritaires concerne la gestion de la mort : l'organisation des *matanga*, la levée du deuil en Europe, l'envoi d'une somme au pays pour l'organisation des funérailles (si la personne décède au pays) ou le

rapatriement du corps (si la personne décède en Europe)[460]. Cependant, avec le temps, si certains ont commencé à prendre des assurances pour que leur corps puisse être rapatrié, de plus en plus de Congolais décident que leur corps restera en Europe, là où sont leurs enfants. Cette installation durable (qui n'exclut néanmoins pas l'idée d'un retour), et l'acquisition de la nationalité autochtone dans bien des cas, ne font cependant qu'annoncer l'accès à la citoyenneté qu'il s'agit de « gagner », de conquérir. A commencer par la négociation d'une mobilité sociale perçue comme une subversion du système de hiérarchisation autochtone.

L'excellence à laquelle exhortent les Eglises donne à voir une stratégie qui s'inspire de la société américaine où malgré l'histoire de l'esclavage et de la ségrégation, les Noirs américains ont aujourd'hui, accès à des secteurs professionnels et à des statuts sociaux encore impensables dans la vieille Europe. Le « combat » à mener en soi, s'il visait des esprits maléfiques au Congo concerne ici des esprits de peur, de timidité ou de médiocrité qui empêchent de se projeter socialement. Egalement les esprits de révolte, de haine ou de colère que les parcours de migrations engendrent et qui ont à voir avec le passé, ou plus exactement avec une histoire partagée entre les migrants et les autochtones :

> « Oui ça a été imposé, mais pas à nous, aux grands parents. Est-ce que moi, j'ai le droit d'être en colère parce que ça a été imposé à mes parents? Sinon, ce que je suis en train de transmettre, c'est la haine. Beaucoup de nos enfants aujourd'hui, sont révoltés, à cause de l'histoire qui leur est mal présentée, alors ils font quoi ? Ils brûlent, ils font le désordre, en disant, ils sont en train de payer ce que les parents ont vécu. Moi je dis non, c'est le contraire, la Bible ne nous présente pas ça. On nous donne l'exemple de ces Juifs qui ont été déportés à Babylone et on leur dit : 'prie pour le pays, dans lequel je vous ai amenés, parce que le bonheur, votre bonheur dépend du bonheur de ce pays là. Priez pour les autorités, pour que les autorités ouvrent les yeux et voient ce que vous êtes'. »

Toujours dans l'idée selon laquelle c'est par un travail sur lui-même que l'individu peut changer le social (Marshall-Fratani et Péclard, *ibid.*), il s'agit de rompre avec tout ce qui peut conforter l'assignation à une place voire à un rôle dans la hiérarchie indigène. En l'occurrence, la délinquance, l'assistanat, la

[460] Les cotisations des membres assurent à celui ou celle qui sera « éprouvé » par la perte d'un proche, une somme minimum pour faire face à tous ces frais, à laquelle s'ajouteront de façon spontanée d'autres soutiens au sein de la « communauté », par-delà les frontières européennes.

dépendance, l'échec, l'immoralité mais aussi le communautarisme, l'infériorité ou encore des visions étroites (le sport comme seule possibilité d'exceller par exemple) etc. Bref tout ce qui peut reconduire, ou être perçu comme reconduisant, un statut inférieur. La moralité chrétienne et l'excellence, sont alors des armes pour traverser les hiérarchies autochtones et transformer le social en modifiant le regard de l'indigène sur l'étranger. C'est dans cette perspective que l'évangélisation des autochtones est progressivement devenue un enjeu et une stratégie d'« intégration », en vue d'établir des règles de vie et des valeurs communes, ou du moins un espace de rencontre permettant de les élaborer de façon progressive. Et d'un point de vue collectif, force est de constater que les protestants autochtones sont la première population visée par cette évangélisation.

Les négociations menées dans le monde protestant nous renseignent sur cette « mission en retour » : l'objectif et les modalités d'évangélisation des autochtones, la perception des indigènes à l'égard des missionnaires d'origine africaine et ce que veulent transmettre ces missionnaires à travers l'Evangile. Car l'objectif de l'évangélisation est religieux mais aussi civilisationnel, comme l'étaient d'ailleurs les missions coloniales. La lecture de l'Evangile et la présentation de la vie chrétienne ne peuvent, cependant, pas être équivalents à ce que l'Europe a apporté à l'Afrique. D'abord, parce que la situation d'évangélisation suppose que l'indigène conçoive le missionnaire, aussi africain ou noir soit-il, comme susceptible de lui transmettre quelque chose. Et ensuite, parce que la « déception » des autochtones vis-à-vis de la religion a un écho particulier chez ces migrants-missionnaires, en regard de l'histoire religieuse coloniale, indissociable d'une violence qui fait mémoire avec la migration. Non pas en amont mais dans l'expérimentation de la permanence des frontières.

La déchristianisation des sociétés européennes, contemporaine de l'entreprise de décolonisation, politique et religieuse, qui a présidé au Réveil et aux différentes formes d' « inculturation » des Eglises historiques en RDC, apparaît comme un aveu d'échec des missionnaires locaux, en même temps que la résultante d'une dynamique sociétale où le matériel a remplacé Dieu. De fait, si les protestants autochtones se posent la question de la capacité des Congolais, Africains à sortir de leurs *habitus* et cultures pour évangéliser les autochtones, les pasteurs congolais, eux, se poseraient plutôt la question de la compétence

autochtone à présenter l'Evangile à leurs propres frères, à l'instar des modalités d'accueil de leur frères et soeurs en Christ d'Afrique. C'est dans cette disposition d'esprit, que les pasteurs réfutent une « évangélisation agressive » et privilégient une évangélisation au travers des relations qui se nouent sur les lieux de vie, de travail ou dans les rapports de voisinage. Cependant si des conversions sont observables, religieuses et, ou culturelles, c'est plutôt dans les milieux autochtones que cette évangélisation est « spectaculaire » dans le cadre de l'aumônerie ou des paroisses des Eglises protestantes locales. Il est d'ailleurs important de souligner à quel point les catégories raciales sont, dans ces contextes, mobilisées par les autochtones : depuis l'aumônerie catholique de la prison qui veut concurrencer le pasteur en recourant à un prêtre noir au pasteur évangélique belge qui veut deux convertis blancs pour un converti noir.

Le développement des activités culturelles, comme le Gospel, est un indicateur des stratégies d'évangélisation *soft* qui amènent à visibilité de nouvelles pratiques et cultures dans l'espace public, bref un visage chrétien inédit dans ces sociétés européennes. Et à ce niveau aussi, l'identité religieuse donne à voir une évolution proche du paysage états-unien, mêlant charismatisme, oralité, danse et chant (Ter Haar, 2004). Si ces nouvelles Eglises semblent ethniques de l'extérieur, parce que majoritairement « noires », force est de constater qu'elles sont souvent constituées de plusieurs nationalités, en premier lieu africaines, mais aussi européennes (migrants et autochtones), et avec, en France, une forte présence d'Antillais.

La CEAF met en avant ce « multiculturalisme » qui résulte de sa proximité avec les banlieues pour présenter la venue de ce courant protestant qui rassemble des Eglises de tendance baptiste, méthodiste, pentecôtiste ou évangélique, autour d'une expression religieuse accordant un temps important au chant et à la danse. La logique est alors la suivante : transformer la classification indigène pour s'adapter à l'évolution de la société française.

> « La Ceaf ne veut pas se limiter à une seule théologie ou forme de spiritualité. Les Eglises proposent un espace, dont le cadre est défini par une confession de foi chrétienne, où chacun peut partager avec l'autre.

> Cette démarche d'adaptation et d'intégration à une société française laïcisée laisse une porte ouverte à l'expression spirituelle. »[461]

De façon originale, la laïcité est convoquée dans l'espace religieux pour négocier les frontières confessionnelles et culturelles du protestantisme et faire reconnaître une nouvelle étiquette dénominationnelle. La nécessité de transformation du monde chrétien autochtone pour être reconnue comme l'une de ses composantes, a amené la CEAF, on l'a vu, à des prises de position publiques et collectives sur la persistance de rapports post-coloniaux. Force est alors de considérer que ce positionnement s'inscrit dans une dynamique plus globale : celle des débats qui traversent la société française depuis plusieurs années[462] autour de l'histoire coloniale et du post-colonialisme. On se souvient qu'en 2005, le parlement avait voté une loi (la loi du 23 février) dont le deuxième alinéa de l'article 4 stipulait: *« les programmes scolaires reconnaissent en particulier le rôle positif de la présence outre-mer, notamment en Afrique du Nord »*. Les historiens avaient alors réagi de façon virulente en lançant une pétition qui exigeait l'abrogation de cette loi :

> « parce qu'elle impose une histoire officielle, contraire à la neutralité scolaire et au respect de la liberté de pensée qui sont au cœur de la laïcité,- parce que, en ne retenant que le « rôle positif » de la colonisation, elle impose un mensonge officiel sur des crimes, sur des massacres allant parfois jusqu'au génocide, sur l'esclavage, sur le racisme hérité de ce passé, - parce qu'elle légalise un communautarisme nationaliste. » [463]

---

[461] Entretien avec Majagira Bulangalire : « Créer des Eglises indépendantes », Propos recueillis par Linda Caille, .Défap, *Revue Mission*, n°187 janvier-février 2009

[462] Il serait impossible de restituer l'ensemble des sources relatives à ces débats, mais on peut toutefois se référer à *La Fracture coloniale : la société française au prisme de l'héritage colonial* de Blanchard, Bancel et Lemaine, *de « quels legs colonial » parle-t-on ?* Bayart et Bertrand (2006) ou encore au débat sur les « lois mémorielles » suscité par l'article publié par Catherine Coquery-Vidrovitch , Gilles Manceron et Gérard Noiriel (historiens et membres du Comité de vigilance sur les usages publics de l'histoire) « *Les historiens n'ont pas le monopole de la mémoire. Les citoyens ont leur mot à dire dans la gestion de leur propre passé. N'en déplaise aux spécialistes»* dans *le Monde* du 8 novembre 2008. Et la réponse de Guy Pervillé l'association *Liberté pour l'histoire* qui « *estime au contraire que toutes les lois mémorielles, depuis la loi Gayssot de 1990, constituent des étapes dans un processus de plus en plus dangereux, tendant spontanément à s'accélérer en suscitant de nouvelles revendications. Et que ce processus met en danger le droit des historiens à exercer librement leur métier sans être sommés de se soumettre à la volonté politique de l'État ou de se démettre. »*
http://etudescoloniales.canalblog.com/archives/18___ideologies_memorielles/index.html (consulté le 3 novembre 2009)

[463] Cf. la « Pétition des historiens » lancée dans *le Monde* du 25 mars 2005, à l'initiative de Claude Liauzu, Gilbert Meynier, Gérard Noiriel, Frédéric Régent, Trinh Van Thao, Lucette Valensi,. Elle a reçu plus d'un millier de signatures d'enseignants et de chercheurs de toutes disciplines.

L'alinéa fut abrogé le 15 février 2006 par décision présidentielle. Cependant, la question de l'élaboration d'une histoire qui soit commune demeure, tout comme la distance qui sépare les mises en formes différenciées de la mémoire qu'amena à visibilité cet épisode. En 2006, l'historien P. Blanchard signalait une absence de volonté politique en rappelant que la France est :

> « le seul pays ayant eu un empire colonial qui n'a pas de musée spécialisé. Il y a dix-sept musées du sabot en France et aucun sur l'histoire coloniale (…) On dénombre aujourd'hui six fois plus de thèses sur la question coloniale française aux États-Unis qu'ici. Il n'y a pas de demande sociale organisée par l'État. On recrute peu, il n'y a pas de chaire d'histoire coloniale dans les facs : les spécialistes changent donc de sujet. C'est plus facile de travailler sur Vichy que sur les colonies. »

C'est aussi dans ce contexte, qu'en 2005, on vit apparaître le CRAN, le « Conseil Représentatif des Associations Noires », rendant visible un groupe social organisé et porteur de revendications, en l'occurrence *« 120 associations et fédérations d'associations, qui ont pour objectif la lutte contre les discriminations, ainsi que la mémoire de l'esclavage et de la colonisation. »*. Lutte qu'il est intéressant de situer en regard de la composition mixte du « conseil scientifique » du CRAN[464]. L'année suivante, paraissait un état des lieux de la question « noire » en France[465], significativement signé par l'auteur de *« Négrologie : pourquoi l'Afrique meurt ? »*, (Smith, 2003) dont les thèses firent grand scandale, et auquel avait répondu l'auteur du concept de la Françafrique François-Xavier Vershave dans l'ouvrage *« Negrophobies »* (Diop, Tobner-Biyidi, Vershave, 2005).

En tant qu'Eglise issue des migrations, insérée dans l'institution protestante française la plus établie, la CEAF participe de cette dynamique globale, et de façon très stratégique[466]. Elle multiplie les partenariats : avec la Fondation de France, la FPF ou encore le département des missions de la FPF, le

---

[464] Patrick Lozès, Michel Wieviorka, Elikia Mbokolo et Pap Ndiaye, Souleymane Bachir Diagne, Catherine Coquery Vidrovitch, Christine Delphy, Mamadou Diouf, Geneviève Fraisse, Yves Lacoste, Hervé Le Bras, Bernard Lecherbonnier, Michelle Perrot, Diana Pinto, François Raveau, Abdelkader Sid Ahmed, Benjamin Stora, Francis Terquem, Louis-Georges Tin, Paul Veyne, Françoise Vergès. site du CRAN (consulté le 27 août 2009).

[465] *« Noir et Français ! »* (Faes et Smith, 2006)

[466] Il est cependant problématique d'affirmer qu'au sein du CRAN la *« présence d'Eglises est hautement significative »* (Mary, 2008) puisque aucune Eglise ne peut y adhérer étant donnée la structure laïque du Conseil ; ce qui n'empêche des formes de sympathie au niveau individuel ou les relais que pourraient devenir les Eglises.

Défap dont elle est membre, estimant avoir une expertise à donner pour que l'aide apportée à l'Afrique soit « efficace ». Dans une perspective d'acculturation du protestantisme français, elle est aussi entrée, depuis 2009, au conseil d'administration de la Faculté de Vaux sur Seine. Et l'un de ses pasteurs, on l'a vu, est « aumônier régional des prisons de Paris ».

Lorsqu'elle parle du post-colonial, la CEAF évoque un rapport abstrait, transformant le rapport historique, particulier en « essence ». Il ne s'agit pas de faire l'histoire de la colonisation du Congo mais de refuser les formes de continuité en ancrant l'histoire chrétienne et missionnaire, dans la contemporanéité des situations. La CEAF n'est pas congolaise mais d' « expression africaine » et, à ce titre, le rapport colonial renvoie à des histoires différenciées et partagées. En outre, si pour les acteurs congolais, la France ne constitue pas l'ancienne métropole, elle l'est pour 22 autres nationalités. De fait l'histoire particulière se dilue nécessairement dans une histoire plus globale qui, avec la présence des Antillais, lie d'emblée la question coloniale à celle de l'esclavage. Au contraire du référent colonial en Belgique où le Congo constitua l'unique colonie, jusque la reprise du Rwanda et du Burundi après la première guerre mondiale. Et même au-delà, elle garda un statut très particulier à l'image de sa superficie démesurée (près de 8 fois la France et 80 fois la Belgique). Ce rapport entre la petite Belgique et le grand Congo crée une situation post-coloniale dans la migration tout à fait singulière, sur le mode du face-à-face et de la proximité. Cela se traduit par la récurrence de la thématique du divorce, essentiellement à l'initiative des Congolais et qu'au niveau politique et économique les Belges, *banoko* (les oncles), tendent à réfuter.

En outre, la question coloniale n'a pas fait l'objet dans le contexte belge, d'une appropriation associative et militante susceptible d'amener à visibilité les dissensions pourtant fortes quant à l'histoire partagée. La seule mise en forme officielle et publique fut celle en 2005 du Musée de Tervuren. Elle n'a pas donné lieu à un débat de société, ni à une confrontation des mémoires, voire des savoirs, que le titre de l'exposition, annonçant « *la* mémoire du Congo », semblait avoir

réglé une fois pour toutes, non sans poser le problème du caractère conciliable ou non de ces mémoires[467] à cette étape d'écriture de l'histoire.

Au niveau religieux, si la Pasdoc a permis aux politiques de localiser un électorat, elle n'est pas parvenue à générer une dynamique collective, comme elle l'avait projeté. Les dynamiques concurrentielles de quelques individualités ecclésiales, semblent en être la raison principale, dans l'officialité, l'échec de la Pasdoc est régulièrement attribué aux leaderships, *« à celui qui aura la plus grande Eglise »*. Il en découle un développement très segmenté des Eglises qui tendent à créer leurs propres instituts bibliques et à développer des initiatives en dehors des institutions protestantes locales. Ou en se délocalisant, comme en Allemagne, avec la création par le pasteur Kany wa Kany (dont l'Eglise très mixte est implantée à Liège) de l'IBTB, « l'Institut Biblique et Théologique de Bochum ». Plusieurs pasteurs résidant en Belgique (issus de l'ECC) s'y rendent pour donner des cours à des laïcs et à des pasteurs venant de Belgique, de France, de Hollande ou d'Allemagne. Les pasteurs congolais de la CEAF sont opposés à la création d'instituts de formations dissociés du monde protestant autochtone, en raison du risque d'inflation des idiosyncrasies locales et des dérives sectaires que cela comporte. Ils ne comprennent d'ailleurs pas « l'incapacité » de leurs compatriotes à s'organiser collectivement dans le champ protestant belge, et les taxent de « communautaristes ».

On serait tenté de voir dans cet étiquetage un prisme français qui nous amènerait à considérer que ce sont les formes d'organisation sociale prévalant dans les sociétés d'installation qui président à cette différenciation des paysages religieux français et belges. Et c'est en partie le cas, ne serait-ce qu'en regard de l'organisation fédérale de la Belgique, qui se reproduit dans le champ du protestantisme (hormis l'Union des baptistes). Cependant pour les pasteurs de l'ECC présents en Belgique, l'incapacité ou le refus indigène de penser de façon unitaire le protestantisme est très surprenant en comparaison avec leur structure d'origine rassemblant dans une même institution les 62 Eglises protestantes du Congo.

[467] Sur le caractère inconciliable des mémoires cf. BARHELEMY Gérard, 2004, « Réflexions sur deux mémoires inconciliables : celle du maître et celle de l'esclave. Le cas d'Haïti », *Cahiers d'études africaines*, 173-174, pp.127-139

Les modalités d'implantation des premières Eglises en Belgique ont à voir avec ce fonctionnement, puisqu'elles ont favorisé une insertion immédiate et individuelle des Eglises et des pasteurs congolais dans les réseaux et fonctionnements belges. En outre, la majorité des pasteurs à l'initiative de la Pasdoc sont de l'ECC, au contraire de la CEZAF puis de la CEAF où de nombreux pasteurs sont issus du Réveil. Cette continuité formelle peut avoir joué en faveur d'une dépendance institutionnelle des pasteurs congolais.

Ceci étant dit, l'insertion individuelle des Eglises établies, et des pasteurs théologiens au sein du CACPE, apparaît nettement à la faveur du monde protestant évangélique. Et on peut se demander si l'élan missionnaire évangélique a à voir avec le fait qu'il fut exclu de l'aventure coloniale et jusqu'il y a peu, associé aux missions outre-Atlantique ? Et plus généralement, si les « *actions civilisatrices remarquables au Congo, ensuite au Rwanda et au Burundi notamment (…)*» que le site Internet du CACPE attribue à la « Société Belge des Missions protestantes au Congo », alors qu'elle ne fut active qu'après 1920 et au Rwanda et au Burundi exclusivement, participent de dynamiques identitaires associant l'évangélisation coloniale à la recomposition d'un passé glorieux[468] ?
Dans une perspective comparative, la segmentation des Eglises congolaises en Belgique semble alimenter la posture missionnaire du « monde » évangélique à l'égard des nouveaux chrétiens. Car en l'absence d'un dispositif « communautaire » susceptible de faire transition entre deux mondes protestants, la régulation du paysage religieux congolais et de ses « dérives » est à la charge des protestants autochtones. Mais les enjeux sont plus complexes qu'il n'y paraît, dès lors que l'on prend en compte la catégorie des pasteurs théologiens, souvent issus des Eglises historiques, et dont le niveau d'études ne pose généralement pas problème, sauf lorsqu'il est supérieur à celui de l'autochtone.

A la proximité confessionnelle correspond alors une incompatibilité culturelle forte que les autochtones analysent en termes de totalitarisme africain, et les missionnaires africains, en termes de complexe de supériorité voire de pratiques racistes. Bien que ces tensions soient transversales et redevables des transformations du champ protestant, qu'engendrent la venue et l'expansion de cette nouvelle branche, ces considérations n'adviennent pas à forme de façon

[468] cf. www.protestanet.be, consulté le 8 mai 2008

publique et restent cantonnées au cas particulier. Ce qui a le mérite d'amener à visibilité, là aussi, le caractère secondaire des sensibilités confessionnelles, pour les protestants autochtones comme pour les protestants congolais,bien que sous des modes différenciés.

Un dernier aspect reste, maintenant, à aborder pour restituer de façon un tant soit peu globale la question des Eglises issues du Réveil congolais, à savoir les rapports qui se sont tissés entre les Eglises de réveil, ou leurs responsables, et le politique, sur la scène congolaise. Outre que ces expressions politico-religieuses s'inscrivent dans une historicité, celles-ci se déploient sur un territoire qui dépasse largement les frontières géographiques de le RDC, dont l'espace politico-religieux se voit recomposé en regard des territoires diasporiques. L'approche plurilocalisée du mouvement du réveil est alors ce qui permet de saisir les formes de continuité territoriales mais aussi temporelles.

CINQUIEME PARTIE

Les Eglises et la politique

Comme pour le catholicisme et le protestantisme, la reconnaissance de la confession s'est accompagnée d'alliances significatives avec le pouvoir ou plutôt avec les pouvoirs. Premièrement au cours de la transition politique avec la réouverture du pays au multipartisme (1990) et la Conférence nationale souveraine (1991-92). Deuxièmement, lors de la transition sous Joseph Kabila (2003-06) qui a conduit à des élections législatives et présidentielle après l'assassinat de Laurent-Désiré Kabila (2001), lequel avait évincé et remplacé à la tête de l'Etat, le président Mobutu (1997). Ces transitions politiques ont donné à voir les Eglises comme des dispositifs de conversion pour ne pas dire de blanchiment politique, puis, dans un second temps, d'ascension sociale pour les pasteurs. Dans les deux cas, l'opération politico-religieuse a reposé sur la désignation d'un pouvoir maléfique et destructeur associé à l'Etat : accusé de pactiser avec le Diable *via* des pratiques occultes sous Mobutu et accusé de servir les intérêts de l'ennemi *via* l'origine supposée étrangère, rwandaise du chef de l'Etat, sous Joseph Kabila.

L'analyse de ces transitions permet d'une part, de souligner le maintien d'acteurs politiques dans des contextes d'importants changements de régime, grâce à leur conversion religieuse et d'autre part, d'appréhender les alliances politico-religieuses de la seconde transition à la lumière des trajectoires de leurs acteurs.

1. La démystification du dieu Mobutu, un préalable au retour du multipartisme ?

Il nous faut donc revenir à la fin des années 1980, début des années 1990, au moment où les chrétiens du réveil ont quitté le fonctionnement des groupes de prière et se sont constitués en Eglises. La situation économique et sociale du pays est très critique et va progressivement devenir explosive. Les Congolais commencent à fuir le pays et à arriver comme « immigrés » en France puis en Belgique. En outre, la chute du mur de Berlin reconfigure l'échiquier politique, y compris en Afrique et Mobutu perd de ses appuis en Occident où il est de plus en plus indexé comme un dictateur. A l'intérieur du pays, les contestations se multiplient. Même l'Eglise protestante, qui s'était de façon inconditionnelle alignée au pouvoir, commence à se joindre aux critiques de l'Eglise catholique. Conscient du mécontentement populaire croissant, le président Mobutu annonce le 14 janvier 1990, qu'il va procéder à des consultations populaires pour recueillir l'avis du peuple sur les institutions du pays. Lui-même se

déplace à l'intérieur du pays pendant trois mois. Aux termes de ces consultations, les 6.128 mémorandums qui sont dénombrés, font état de critiques très sévères à l'encontre du régime et de propositions radicales en termes de changements politiques et sociaux (Ndaywel, *ibid.* : 764). L'absence d'unanimité au sein de l'Eglise protestante, l'ECZ, vis-à-vis du pouvoir en place devient visible et publique, en particulier sous forme de mémorandum (Kabongo-Mbaya, 1991). Le 25 février 1990 le Comité exécutif régional pour le Synode de I'ECZ au Kasaï-Oriental met ainsi en cause « *le cumul des fonctions qui a donné lieu à des abus de pouvoir »,* la non-exécution de décisions pourtant bonnes et recommande une révision de la Constitution (Kabongo-Mbaya, 1991). Le 30 mars de la même année, le président de 1'ECZ en personne, Monseigneur Bokeleale, adresse à son tour un mémorandum au président Mobutu. En maintenant un style dont la courtoisie réaffirme son allégeance inaliénable au président Mobutu, il défend le principe de la consultation qui traduit « *le souci légitime du peuple zaïrois de participer directement, et, ceci pour la première fois, à la conception et* à *l'élaboration des principes fondamentaux devant régir sa destinée »* (Kabongo-Mbaya, 1991 : 78). Après avoir évoqué la crise en terme d'écart entre *« quelques cadres opulents »* et *« la base déshéritée »***,** le document propose au président de la République *« le rôle de garant de l'unité et de la souveraineté nationales, en rendant le gouvernement responsable devant le peuple (le parlement) des actes qu'il pose »* (Kabongo-Mbaya, 1991 : 79). Bokeleale prend également position en faveur d'un multipartisme politique et syndical. Autrement dit, il suggère des réformes institutionnelles en vue de revenir au pluralisme mais tout en préservant l'autorité personnelle du président. Ces propositions maintiennent l'idée selon laquelle ce n'est pas le mobutisme qui est à remettre en question mais *« les cadres politico-administratifs et l'immaturité générale du peuple »* (Kabongo-Mbaya, 1991 : 80). Cette conviction fortement établie à la direction nationale de I'ECZ, fait écho au *« discours auto-critique que le système mobutiste a su développer, notamment depuis les fameux discours de Mobutu sur le mal zaïrois et les « interpellations » des parlementaires de novembre et de décembre 1978 »* (Kabongo-Mbaya, 1991 : 80). Mobutu y dénonçait globalement les manques de ses agents dans l'application de sa politique.

L'Eglise catholique, fidèle à sa position critique, rédige lors de la conférence épiscopale du Zaïre, un énième mémorandum dénonçant les logiques d'un pouvoir autoritaire et injuste. Mais un incident vient accentuer la crise entre l'Etat et l'Eglise,

celui de la publication de ce mémorandum épiscopal, par le journal Jeune Afrique (le 4 avril, Paris), avant même que la Présidence n'en ait eu connaissance. Le document est alors déclaré irrecevable, accusé d'avoir été *« confectionné dans l'intention de nuire et d'attirer les projecteurs de l'actualité internationale sur ses signataires »* (Cité par Makiobo, ibid. : 128). Ce que Makiobo (2004: 126) analyse sous l'angle des possibles fuites au sein de la CEZ (Conférence épiscopale zaïroise) mais aussi de la difficulté de l'Etat totalitaire de prendre acte du caractère supranational de l'institution catholique ; tout texte publié par les conférences épiscopales, devant être porté à la connaissance du Saint-Siège (*via* le Nonce Apostolique, sur Kinshasa). En attendant, cette réaction ne fait qu'attirer l'intérêt des médias locaux et de la population à l'égard du contenu du mémorandum qui critique le *« système politique hybride »* mis en place, avec d'un côté, le libéralisme et de l'autre, les avantages offerts pour une minorité. Egalement, le totalitarisme institué par la primauté du parti-Etat, la confusion des pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire, la perte de notions comme le bien public et autres « anti-valeurs » tels que le tribalisme, le népotisme ou le clientélisme.

Bref, le 24 Avril 1990, Mobutu fait un discours qui restera dans les annales de l'Histoire au cours duquel il concède, les larmes aux yeux, la réouverture du pays au multipartisme après 23 années de parti unique. Les interdictions imposées par le recours à l'authenticité sont levées : noms chrétiens, port des perruques, costumes à l'occidental, cravates. C'est également, le retour de la liberté, bien que restrictive, d'associations, de presse et de syndicats. A cette brèche dans l'appareil politique vient se greffer l'annonce d'une Conférence nationale souveraine (CNS)[469] qui, pour la première fois, autorise une critique de la politique mobutiste. Chaque province et organisation envoie ses délégués, 2.850 en tout, pour participer à la CNS que préside l'archevêque de Kisangani (aujourd'hui de Kinshasa), Mgr Laurent Monsengwo. C'est aussi lui qui dirigera le parlement de transition succédant à la CNS. Plus de 350 communications de Politique générale se succèdent pendant trois mois, d'août à novembre 1991. La Conférence nationale, elle, ira jusqu'à décembre 1992. Les intervenants font une relecture sévère du régime en place depuis 1965 mais aussi de cinq années qui l'ont précédé (1960-1965) et se constituent en commissions. Le

[469] Des conférences nationales ont été organisées dans plusieurs pays d'Afrique à la même période (Niger, Togo, Mali, Congo-Brazzaville etc.), à la suite de l'expérience prionnière menée au Bénin, sous la Présidence de Kérékou, avec la conférence nationale souveraine de février 1990 (Mayrargue, 2002 : 7)

renversement du rapport de forces qui avait jusque-là prévalu, est à la mesure du caractère public de ces dénonciations, retransmises en direct à la télévision durant toute la conférence. Les critiques insistent sur les dérives totalitaires du président-fondateur, le népotisme, le tribalisme, le clientélisme et la corruption généralisée que récapitule jusqu'aujourd'hui la notion d' « anti-valeurs ». Ces accusations publiques entendent aussi faire l'éclairage des responsabilités de ceux qui ont « vendu le pays » : depuis les modes d'affiliation locaux jusqu'à l'établissement de liens étroits avec des partenaires étrangers. Les intéressés en tentant de se dédouaner accusent à leur tour. Et en dernière instance, Mobutu l'instigateur de cette grande « mystification » est toujours désigné comme la cause du mal. *« Il était tout »*, dira un intervenant : président-fondateur, Grand Timonier, Maréchal, Bâtisseur, etc. Cette configuration de l'accusation est à distinguer de la Conférence nationale du « Congo d'en face » qui avait eu lieu quelques mois auparavant (du 25 février au 10 juin 1991). On avait alors assisté à un retour spectaculaire du religieux dans l'espace public et politique de ce pays, dirigé par un régime marxiste-léniniste athée, pendant 28 années (Gruénais, Mouanda Mbambi et Tonda, 1995). Bien que présidée par une autorité catholique (Monseigneur Ernest Nkombo) qui s'était attachée à traduire dans le registre chrétien l'évènement politique, la conférence s'était déroulée *« sur le modèle des conjurations familiales organisées pour traiter d'un problème de sorcellerie* » (Gruénais, Mouanda Mbambi et Tonda, ibid. : 170). La conférence s'était d'ailleurs clôturée par une cérémonie de lavement de mains de tous les participants *« désormais d'accord pour travailler ensemble à soigner le malade, c'est-à-dire le Congo »* (ibid. : 174).

Au Congo-Zaïre, la Conférence nationale n'est pas le lieu *« d'une libération religieuse »*, ni même d'une traduction des forces politiques en présence en fonction de leurs pratiques religieuses (chrétiennes, fétichistes, athéistes, etc.), comme au Congo-Brazzaville (Gruénais, Mouanda Mbambi et Tonda, *ibid.*). Néanmoins, l'édifice politique du système mobutiste fut indissociable de l'avènement d'un pouvoir autoritaire et d'une théocratie qui, on l'a vu, réinventa les traditions et institua le chef de l'Etat comme un messie, devant conduire la renaissance d'un peuple, après sa colonisation. Or, à l'heure des bilans, *« l'Etat zaïrois passait pour être une réalité abandonnée par tous, sauf lorsqu'elle servait « d'instrument » nécessaire pour aboutir à des fins personnelles »* (Ndaywel, ibid. : 762). Et dès le début de la Conférence nationale, les critiques portées à la tribune, comme celles qui

s'exprimaient dans la rue après des années d'adhésion obligatoire, furent radicales. La figure du chef, à laquelle la population avait dû, de façon quotidienne, rendre un culte, était au centre de la CNS qui, sans pouvoir être qualifiée de *« grande liturgie politique »* comme dans le cas du Bénin (Mayrargue, ibid. : 122), n'en fut pas moins lue à travers le prisme religieux. *« Nous avons été dirigés par un Dieu qui nous a conduits en enfer »*, dira un intervenant[470]. La radicalité du rejet à l'égard du président Mobutu dont la pure et simple destitution est exigée, incite le Premier ministre Nguza a Karl I Bond à suspendre, sur ordre de la Présidence, la CNS (16 janvier au 6 avril 1992). La commission des laïcs catholiques, en association avec des prêtres, organise alors une « marche de l'espoir » (le dimanche 16 février 1992) qui réclame la réouverture de la Conférence nationale. S'y joignent les protestants, les kimbanguistes et toute l'opposition en général, soit près de 500.000 personnes (Jewsiewicki, Mbuyamba et Mwadi wa Ngombu, 1995). Annoncée comme non violente (Makiobo, ibid. : 207), la manifestation n'en est pas moins brutalement réprimée, on parle de plusieurs dizaines de victimes sans que le chiffre exact ne soit connu, puisque les militaires jetaient les corps dans le fleuve (Jewsiewicki, Mbuyamba, Mwadi wa Ngombu, ibid.). Un mois plus tard, la CNS reprend, tandis que les Premiers ministres ne cessent de se succéder. Le 15 août 1992, l'opposition parvient à imposer un Premier ministre, Etienne Tshisekedi le leader de l'UDPS[471], élu avec 70% par la CNS, mais il est révoqué début janvier 1993.

Entre le 23 au 25 septembre 1991, des pillages militaires ont eu lieu, auxquels s'était jointe une population aux abois. Il s'en était suivi de fortes répressions à l'encontre de l'opposition et de la presse écrite qui la soutenait. Alors que la CNS vient à peine de se terminer, on assiste à nouveau à des pillages militaires, du 28 janvier au 1 février 1993, à l'instigation des soldats de la Division spéciale présidentielle. Cette fois-ci, c'est quasiment toute l'armée qui participe aux pillages des magasins, des usines mais aussi des quartiers résidentiels. Exceptés les parachutistes du Centre d'entraînement des troupes aéroportées (CETA) qui s'y opposent violemment. Conséquences de ces affrontements : des dizaines de morts dans les deux camps.

Au cours de cette période, les Congolais cherchent de plus en plus à quitter le pays, et tandis que la migration s'impose comme une stratégie de survie pour le peuple

[470] Interview J. Mayimba Ndandu, à l'époque journaliste pour le quotidien kinois *la Référence plus.*
[471] Il est à l'époque la figure incontestée de l'opposition, capable de mobiliser toute la population.

zaïrois, Mobutu quitte Kinshasa. Il réside 6 mois à Goma au Nord-Kivu, puis s'installe dans le palais qu'il a fait construire à Kawele, près de Gbadolite dans l'Equateur, sa région d'origine. Il ne fera désormais que des apparitions ponctuelles à Kinshasa.

> «Tout le monde croyait que penser du mal de Mobutu, dire le moindre mot qui ne soit pas à la gloire de Mobutu, ça devait entraîner la mort immédiate (…) Mais Tshisekedi le faisant en public, devant 100.000 témoins, et tout le monde ayant applaudi, on a attendu, mais il n'était pas mort. C'était une preuve, et tout le monde s'est dit, oh le lion n'a plus de dents. Il ne peut plus mordre. Il n'a plus de griffes. Et tout le monde dans la rue a commencé à injurier de tous côtés. Il était démystifié »[472].

2. La conversion dans les Eglises de réveil : un dispositif de reconversion politique prisé

C'est dans ce contexte d'ébranlement d'un pouvoir toujours en place, que les années 1990 ont vu la conversion de nombreux dignitaires du régime. Politiciens et militaires ont commencé à fréquenter les Eglises de réveil et surtout à témoigner publiquement des pratiques occultes qui régissaient le pouvoir dictatorial : le recours permanent aux fétiches, les « dons de sang » et autant de pratiques du pouvoir qui avaient livré le pays aux puissances de Satan. Outre qu'ils sont venus conforter le soupçon pesant sur les « hommes forts » (Augé, 1975), ces récits de conversion sur la sorcellerie et le pouvoir ont alimenté l'imaginaire collectif et durablement marqué les Eglises de réveil.

L'item organisateur de ces témoignages fut le *mea culpa*, comme en témoignent les titres des rares récits de conversion écrits : *« les repentances de Bofossa wa Mbéa Nkoso »* (ancien ministre de l'économie et ancien gouverneur de la banque centrale) ou encore *« les confessions de frère Dominique (Sakombi) »*. L'aveu et la repentance furent de véritables dispositifs de « blanchiment » politique et certains de reconversion politique. En effet, par la dénonciation du pouvoir satanique de cette gouvernance du ventre, la responsabilité politique de ces chrétiens nés de nouveau était en quelque sorte expulsée, telle une puissance occulte. Parmi les conversions les plus notables, on peut citer celles de Boboliko Lokonga, ancien 1er commissaire d'Etat (1er ministre) sous Mobutu, deux fois président du Conseil

[472] Interview Albert Mukendi *in* Mobutu, roi du Zaïre, 1999

exécutif (Assemblée Nationale), de Bofossa wa Mbea Nkoso, ancien ministre de l'Economie et ancien gouverneur de la Banque centrale, de Lengelo Muyangandu riche homme d'affaires propriétaire de l'unique usine congolaise de fabrication des ampoules, de Kibabu Madiata Nzau ancien gouverneur de la ville de Kinshasa, de Sakombi Inongo Dominique, plusieurs fois ministre de l'information ou encore du célèbre Honoré Ngbanda, Conseiller spécial de Mobutu et responsable des services de Sécurité. Mais le cas le plus emblématique est certainement celui de Dominique Sakombi Inongo, fondateur incontournable du mobutisme et de l'authenticité.

2.1. Quand l'idéologue de l'authenticité se convertit

« Personnage central dans l'énonciation du discours sur l'authenticité » (Ngandu, 1995), Sakombi est indissociable de l'élaboration et de l'apogée du mobutisme. Nommé ministre de l'Information dès 1970, il est tour à tour Ministre de la presse et de la propagande, , Député (à partir de 1975), Gouverneur de la ville de Kinshasa (1976-78), secrétaire général de la JMPR, la Jeunesse du Mouvement Populaire de la Révolution (1979-80), secrétaire exécutif de la MOPAP, Mobilisation, Propagande et Animation Politique (1983-85), membre du Comité central (1984-85) et Ambassadeur (en Europe et en Afrique) avant d'être à nouveau nommé ministre de l'information. Il a siégé également comme membre du Bureau politique (avec deux mandats, en 1974 et en 1981). Depuis la création du «jingle» précédant le journal de Télé-Zaïre où Mobutu apparaissait dans les nuages comme descendant du ciel, aux diverses cérémonies qui faisaient danser et chanter le peuple zaïrois pour la gloire de Mobutu, Sakombi a tout à la fois été un chantre de premier ordre et l'idéologue attitré du régime.

La Conférence nationale a commencé depuis près de 8 mois, lorsque le 22 avril 1992, devant 10.000 personnes (dans l'immeuble « ex-1-2-3 », dans la commune de Kasa-Vubu), celui que l'on avait surnommé le « Goebels du régime » rend publique, sa confession.[473] Organisée par des groupes de prière et des Eglises de réveil (Kinshasa), cette « journée nationale de repentance » doit aboutir à la « délivrance du peuple zaïrois ». Sakombi présente son témoignage comme une *« mission donnée par Dieu »* à celui *« qui n'est plus »* celui que vous *« avez eu l'habitude d'entendre à la*

[473] Ce témoignage filmé a par la suite largement circulé à destination des Congolais de l'intérieur comme de l'étranger. Je me suis basée sur deux sources. Pius Ngandu Nkashama (1995) qui a retranscrit le témoignage, en lingala, à partir d'une cassette vidéo, et l'a traduit en français. Et Ndaywel (1993) qui a directement traduit le témoignage en français à partir d'un autre enregistrement.

radio, de voir à la télévision pendant des années », mais un nouvel homme, Frère Dominique alias « Frère Jacob ». Cette mission est d'autant plus importante que le pays, à travers le mobutisme, a été vendu à Satan.

Il commence par effectuer un bref récit de sa vie, visant à démontrer de quelle manière « la vie mondaine » qu'il a menée, l'a exposé au monde de l'occultisme, tout en précisant être issu d'une famille pauvre et avoir reçu une éducation catholique. Au cours de ses études supérieures en Belgique, il commence à fréquenter des boîtes de nuit et des prostituées, et consomme de l'alcool et du tabac. Il mentionne une agrégation obtenue en 1969, à l'ULB[474], avant son retour à Kinshasa où il est engagé comme professeur - assistant à l'université Lovanium. Ce qui lui assure deux salaires[475], en francs belges et en zaïre, et un standing de vie grâce auquel, ou plutôt « à cause » duquel il va embrasser *« une existence entièrement tournée vers des jouissances matérielles (…) j'ai connu le vice à l'état brut, et j'ai mené une véritable vie de péhés »* (Cité par Ngandu, 1995 : 55).

Quelques mois après cette première entrée en fonction, il est appelé par le Ministre de l'Information et des Affaires culturelles pour travailler comme Chef de cabinet et explique se retrouver alors, avec trois salaires. C'est avec cet accès au pouvoir et à la réussite matérielle qu'il recourt sur conseil de ses amis, à des protections vis-à-vis des *« méchants et des jaloux »*. Dans le témoignage retranscrit par Ndaywel (1993), l'exigence de « blindage », de protection spirituelle, accompagne chaque étape de son ascension, à la demande de son entourage, y compris pour protéger ses supérieurs hiérarchiques, de façon à ce que lui-même ne soit pas la cause d'une « chute ». Bref, il commence à s'intéresser aux offres du « maraboutisme ». Le terme de marabout renvoie à l'Afrique islamisée et en l'occurrence à la traversée des frontières de ces pouvoirs occultes. Avec en particulier l'évocation permanente dans son discours, de marabouts originaires d'Afrique de l'Ouest, du Mali, du Sénégal, de la Côte d'Ivoire ou encore de la Guinée. Il évoque aussi des *« maisons célèbres »* venant d'Asie, d'Inde, du Pakistan, plus rarement d'Israël, et bien sûr des « féticheurs » du Zaïre. Aucune région n'est oubliée (Bandundu, Kasaï, Bas-Zaïre, Haut Zaïre, Equateur, etc.).

[474] Il semble à l'époque n'être que licencié en Education physique.
[475] A l'époque et pendant plusieurs années, les enseignants à Kinshasa, dont la majorité est Belge, perçoivent deux salaires : belge et congolais.

> « Mes frères et sœurs, à cette période dont nous parlons maintenant, je commençais à connaître une étonnante promotion dans la carrière des disciples de Satan. Et tout cela, afin de mieux protéger mon corps contre la malfaisance (…). Ce que je me mis à accomplir dépassait l'entendement (…) une promotion réelle au service de Satan, surtout celui du diable et du démon, mais j'ai pu bénéficier d'une véritable ascension politique. » (Cité par Ngandu, 1995 : 58)

A partir de là, son témoignage va imbriquer de façon étroite le succès de sa carrière, le recours aux marabouts et sa mise au service de Satan dont il devient l'« esclave » en participant de façon active à la « vente » du pays. Par la dénonciation et le dévoilement d'un système politique satanique, la repentance individuelle prend alors la forme d'une délivrance collective. Et l'envoûtement collectif dont il a été l'un des orchestrateurs les plus notables, se voit mis au grand jour, à la lumière de son propre envoûtement. Le culte de la personnalité est présenté comme le plus grand péché : l'idolâtrie. Tandis que l'implication de tous les échelons du pouvoir dans cette politique de l'occulte est dénoncée eu égard aux mécanismes de protection hiérarchique liant entre eux, les agents. Dans cette opération de déballage des secrets d'Etat dans l'espace religieux, le mobutisme est dénoncé comme une vaste supercherie ayant en premier lieu floué les acteurs de ce système politico-religieux.

> « En dehors des mensonges, j'étais au courant de beaucoup de choses : enlèvements ! Vols ! Pillage ! Mais je ne le dénonçais pas. J'étais envoûté. J'ai participé activement aussi à la vente de notre pays à Satan. C'est dommage mais c'est vrai ! » (Cité par Ndaywel, 1993 : 41)

La mise en exergue de sa contribution active à l'édifice mobutiste procède de la légitimation de sa conversion, laquelle est, par ailleurs, située bien en amont de la Conférence nationale (mars 1989). De façon paradoxale, mais suscitée par le dispositif religieux, son dédouanement politique passe alors par une insistance et une accentuation des modalités de sa participation à cette politique « satanique ». Car c'est bien de cette position privilégiée à l'intérieur du système politico-religieux qu'il dénonce, qu'il effectue des révélations spectaculaires en mettant en rapport son envoûtement, celui du peuple zaïrois et celui du Zaïre.

> « Il fallait que je les travaille sataniquement avant que le peuple ne les écoute afin qu'il soit envoûté (…) C'est ainsi que je sais que je suis grand responsable de la situation du pays car avant qu'une information ne parvienne au peuple, il fallait que je l'envoûte pour que vous obtempériez à

> tout ce qui sera dit dans la presse. C'est ainsi que vous avez commencé à chanter, à danser, sans comprendre pourquoi. » *(cité par Ndaywel, 1009 : 40).*

C'est ainsi que l'« on » apprend comment le nom Zaïre, le drapeau (les couleurs, l'emblème), la monnaie (le zaïre) et même l'hymne national « la Zaïroise » ont été envoûtés, élaborés avec l'aide de marabouts avant d'être présentés au peuple. Tout comme l'eau du fleuve (les boissons locales sont fabriquées avec l'eau de la Regideso) qui a été « envoûtée » par le déversement de plusieurs tonnes de « produits mystiques », d'où l'interdiction d'importer des boissons étrangères pour s'assurer de cet envoûtement général, directement relié à Satan qui :

> « a pleinement pris « possession » du peuple zaïrois vers les années 71, années qui ont vu la révolution culturelle prônant la politique du recours à l'authenticité. Cette politique, qui n'était rien d'autre que la mysticité, a abouti, pour des fins démoniaques, à la débaptisation du pays, du fleuve, de la monnaie et du rejet des prénoms (chrétiens). » (Cité par Diawaya in Ngandu, 1995 : 47)

Les marabouts et féticheurs *« les plus grands farceurs et menteurs qu'on ait jamais vus au monde »* sont les intermédiaires omniprésents de cet « envoûtement » général dont « frère Dominique » s'attache à démontrer les ruses. Il revient alors sur l'exercice de son pouvoir. Premièrement avec l'épisode de l'expulsion des chômeurs de la capitale (décennie 70) vers leurs régions d'origine, alors qu'il était gouverneur de la ville de Kinshasa. Il se présente comme *« l'exécutant »* de mesures qu'il reconnaît *« contraires »* à la Constitution et met en scène la vindicte populaire dont il est injustement victime. Car ce n'est pas lui l'instigateur de cette loi injuste, mais un gouvernement lui-même sous l'emprise de Satan, raison pour laquelle le gouvernement a desservi *« les intérêts du peuple »*. Et il insiste sur sa position de *« victime »*, en évoquant un attentat sur sa propre personne, à l'initiative des chômeurs, mettant en déroute sa garde militaire rapprochée. Peu crédible, car sa garde est composée de militaires de carrière, cette menace est toutefois énoncée comme ce qui le pousse une fois de plus dans ses retranchements, c'est-à-dire dans le recours à de nouvelles et plus puissantes protections. Mais alors qu'il se tourne vers l'Afrique de l'Ouest, c'est une de ces *« maisons d'Asie »* qui va lui faire une offre : lui annonçant au préalable qu'il ne doit sa survie qu'à l'intervention de ses magiciens, et lui proposant un rituel pour renforcer sa protection. Il doit se procurer une grosse valise, la mettre dans le coffre de sa voiture, se rendre en pleine nuit au cimetière de

Kimbanseke (une commune de Kinshasa), et en faire un tour complet avant de rentrer chez lui. A son retour à la maison, la valise est devenue tellement lourde qu'il ne parvient à la sortir du coffre de sa voiture qu'avec l'aide de ses gardiens, qui la déposent dans son salon. Il la traîne alors dans son *« temple »*, pièce *« spéciale »* comprenant tous ses gris-gris et fétiches, bref, rassemblant, selon sa propre formulation, tous les *« symboles de son pouvoir »*. Il commence par invoquer et réciter les prières sataniques qui lui ont été *« prescrites »*. Puis toujours selon ces recommandations, il sort, referme le temple et déplace la valise jusqu'à sa chambre à coucher avant de s'y enfermer à clefs. Lorsqu'il ouvre la valise, il voit alors *« surgir un gros serpent-boa de dimensions incroyables »* qui se déroule à n'en plus finir. Croyant l'heure de sa mort arrivée, il s'aperçoit alors que ce serpent a des yeux humains lui évoquant quelqu'un de sa connaissance mais qu'il ne parvient pas à identifier. Sur la queue du boa, une lettre est collée, reprenant les indications, à suivre précautionneusement :

> « Mon cher Dominique, c'est moi Elise (l'assistante du grand prêtre de la maison d'Asie en question). Ne crains rien, ne t'effraie surtout pas. Ce n'est pas un python ordinaire qui est là, c'est moi qui me trouve en lieu et place du serpent. » (Cité par Ngandu, 1995 : 67)

Ensuite le message s'énonce par la voix.

> « Tu es en danger de mort. Ne t'effraie pas. Tu demeureras avec moi dans ta chambre à coucher pendant trois jours. Tu ne sortiras pas, tu ne mangeras rien. Tu ne boiras que de l'eau. Ensuite il te faudra enlever tous tes vêtements. Tu resteras nu. Tu m'abandonneras ton corps, j'en ferai selon mes caprices et ma fantaisie. » (Cité par Ngandu, 1995 : 67)

Il raconte alors comment le boa, énoncé au masculin, malgré l'identité et le regard féminin d'Elise, se met effectivement à *« disposer »* de lui à sa guise, d'abord en le léchant partout, il insiste sur le « partout », mais sans entrer dans le détail manifestement non-dicible.

> « Je me souviens seulement de quelque chose d'horrible qu'il m'obligeait à subir, lorsqu'il se superposait sur moi et qu'il pesait de tout son poids sur mon ventre (rires). Il approchait sa bouche de la mienne, et il introduisait sa langue, puis l'enroulait autour de la mienne (…). » (Cité par Ngandu, 1995 : 68)

Après trois jours de cohabitation avec cet être hybride, il doit s'habiller et faire

appel à l'un de ses gardes du corps et lui remettre une de ses propres armes. Ce dernier devra tuer le serpent d'une balle dans la tête, une fois qu'Elise aura « disparu », c'est-à-dire quand le boa aura repris sa forme animale, avec ses vrais petits yeux. L'exécution a ainsi lieu,

> « Le brave soldat tremblait de tout son corps. Il devait certainement se murmurer en lui-même mais comment cela se fait-il que le patron soit resté avec un boa pendant trois jours ? (…) J'ai alors compris pourquoi les militaires m'ont toujours témoigné du respect jusqu'à ce jour ». (Cité par Ngandu, 1995 : 70)

Après cette étape, il doit, de nouveau seul, et avec un couteau n'ayant jamais servi, découper la tête du serpent dans laquelle se trouve une bague en or, qu'il devra porter en signe de *« protection de sa personne »*. Puis, il va devoir ouvrir le ventre du boa dans lequel il découvre un sac tissé en lin fin contenant une graisse spéciale dont il va devoir, tous les matins, s'enduire le corps avant de se rendre au travail.

Quelques temps après, Elise, l'assistante du « grand prêtre », lui aurait redemandé cette bague pour la *« prêter »* à *« mon ami Bofossa, ministre des Finances »*, qui rencontrait des problèmes. Dans son témoignage[476], Bofossa évoque effectivement avoir passé une nuit avec un boa. Il était secrétaire général au ministère des Finances et en difficulté avec l'un de ses supérieurs hiérarchiques. Cependant, le scénario diffère puisque c'est lui qui choisit la forme du « Grand Maître », avec lequel il doit passer la nuit. Il a simplement reçu l'ordre de caresser le cou du « Grand Maître » transformé en boa, lequel a passé la nuit dans sa garde-robe et a laissé *« un brin d'excrément pour que je sache vraiment qu'il est passé. »* (Cité par Ndaywel, 1993 : 35). Quoiqu'il en soit, c'est au cimetière que le ministre Sakombi va chercher une puissance, dont il ne pourra bénéficier qu'après être devenu l'objet du désir sans limite de cette femme serpent. Cet esprit évoque celui de Mami Wata, la sirène tentatrice à laquelle sont associées toutes les séduction de la modernité : *« être hybride, mi-aquatique, mi-terrestre, blanche[477], d'apparence parfois asiatique, son buste est dénudé. Ses attributs sont les objets marchands et le serpent, en référence à la modernité, au pêché et à la magie »* (Jewsiewicki, 2003 : 111).

Dans l'iconographie congolaise, les seins nus de Mami Wata réfèrent aux images de la modernité et à l'érotisme occidental, tout comme le baiser d'Elise à

[476] Egalement repris par Ndaywel dans *La société zaïroise dans le miroir de son discours religieux* (1993).
[477] Dans d'autres régions africaines, mami Wata est noire.

Sakombi renvoie ici à un référentiel sexuel occidental[478]. Par ailleurs, à la fin de ce récit, le contraste entre l'allégeance des militaires à Sakombi en regard de l'énorme serpent présent dans son « temple » et la position de totale passivité par laquelle ce dernier doit passer pour posséder les fétiches de sa protection et de sa puissance, n'est pas sans évoquer les rouages du système politique. Il est en effet de notoriété publique que Mobutu devait sans cesse s'assurer de l'allégeance de ses agents. Par des moyens financiers, créant la dépendance voire l'humiliation et bien sûr par une autorité parfois proche de la terreur. D'autre part, les jeux sexuels semblent avoir été omniprésents dans les rouages du pouvoir. D'abord dans une logique d'accumulation individuelle : Sakombi reconnaît dans son témoignage avoir abusé de femmes, évoque des mineures et de nombreux enfants hors mariage (quinze enfants légitimes et sept épouses). Ensuite, sous forme de partage collectif, avec ce qui a pu être énoncé en termes d'orgie ou de rapport hiérarchique en regard d'une sorte de droit de cuissage (consentant ?) à l'égard des épouses de ses ministres ou, pour mieux « dominer » ces derniers. Sakombi mentionne aussi avoir été contraint par le pouvoir, d'avoir des rapports sexuels avec des femmes balubas, supposées posséder une grande force magique (Ngandu, 1995). C'est donc à la lumière de ces pratiques du pouvoir que l'on peut interpréter l'épisode de la femme serpent, et dans un contexte « psychanalytique probable » nous dit Ngandu (1995)

A cette époque, comme un certain nombre d'épouses de dignitaires du régime, toujours absents et suspectés de liaisons extraconjugales, la femme de Sakombi, Mama Germaine, se convertit. C'est au début des années 80 et Sakombi vient de provoquer un très grave accident de voiture en Belgique, où il réside en tant qu'Ambassadeur. Il était en état d'ébriété très avancé, ce qu'il ne mentionne pas dans son témoignage[479], et avait pris l'autoroute à contresens. De même, il évoque le décès d'une seule personne, alors que ni la femme avec laquelle il était, ni le couple belge qu'il percuta, ne survécurent. L'affaire fut enterrée grâce aux sommes faramineuses

[478] La Sirène des peintres populaires congolais doit beaucoup à l'imagerie coloniale disponible en ville. A l'image de la « ménagère blanche » et de l'homme moderne, elle est une femme libre, agent dépositaire d'une force qui aboutit à la peindre en objet sexuel, probablement parce qu'il faut que son apparence soit occidentale pour signifier la modernité. Il demeure toutefois une incertitude quant à l'antériorité de la représentation d'Eve par rapport à Mami Wata, alors même que toutes d'eux donnent accès à un interdit, un univers de savoir et de pouvoir (Jewsiewicki, 2003)

[479] Il avait notamment quitté le club du Mambo (à *Matonge*, Bruxelles) et au vu de son état d'ivresse avancé, le patron lui avait conseillé de laisser la jeune femme qui l'accompagnait conduire. Ce qu'il avait refusé déclarant que c'était lui, l'homme, qui devait conduire. Cf. Interview, Henri Kadiebwe Hockins, Patron du Mambo, à l'époque.

engagées par Sakombi, qui, en outre, bénéficiait de l'immunité diplomatique. Bref, dans le cadre de son témoignage, il revient sur cet « accident » qu'il réinterprète comme un appel de Dieu et un signe de la grâce qui l'a touché:

> « Vous me voyez maintenant devant vous, je me tiens debout, en chair et en os. Si ce n'était pas par la grâce du Seigneur, je ne pouvais même pas en parler ». (Cité par Ngandu, 1995 :76).

Néanmoins, il refuse cet « appel », bien que dans la version retranscrite par Ndaywel, il ait accepté sur son lit d'hôpital *« Jésus comme mon Seigneur et Sauveur personnel »*. Et en 1983, lorsqu'il sort de sa longue hospitalisation en Belgique et rentre à Kinshasa, *« les marabouts, les représentants des féticheurs, les magiciens se sont de nouveau rabattus sur moi »*. Ils le convainquent de devoir sa récente nomination, comme ministre de l'information et de la MOPAP (Mobilisation, Propagande, Animation Politique), à leurs interventions.

> « Avec de tels arguments ils m'ont possédé complètement. J'ai admis leurs preuves, effectivement, car je n'avais plus aucune possibilité pour réintégrer mon poste à cette époque ». (Cité par Ngandu, 1995)

Dans ce témoignage, l'occultisme apparaît aussi comme une offre soumise à la concurrence entre les différents experts évoluant autour de ce « client » fortuné, lequel se voit un jour *« élu »* par le *« cercle mondial du monde invisible »* auquel il participe sous forme de rédaction d'articles, comme l'un des 12 meilleurs *« clients »* du monde. L'offre, à nouveau relayée par une maison d'Asie, consiste en une mallette magique ayant la possibilité de multiplier à souhait ce qui serait mis à l'intérieur. Et bien évidemment, le pacte réside dans son impossibilité de rendre cette mallette. Alors qu'il est un habitué des offres magiques, Sakombi ne demande pas le prix de cet *« article »* et s'étonne même que l'impossibilité de la rendre puisse être une condition. Il essaie avec prudence, avec un billet de 5.000 zaïres qui, à sa très grande satisfaction se multiplie, dans l'instant suivant ses invocations. Rappelons le contexte de forte circulation de faux billets, fabriqués, monnayés et distribués sur ordre du chef de l'Etat lui-même à partir de 1991 (jusqu'en 1994). Cela étant, ce n'est qu'après l'avoir expérimenté, qu'il prend connaissance du pacte exigeant un don annuel de deux enfants (à lui). Ce qu'il refuse, dénonçant la perfidie des féticheurs qui lui conseillent de continuer à « abuser » des femmes pour pouvoir s'acquitter de sa dette, en offrant des bébés. C'est alors qu'il sollicite « madame Bouddha », de la « maison

d'Asie », pour qu'elle intercède auprès du grand prêtre. Sa démarche échoue et elle demande à Sakombi de se résigner au risque de devoir donner sa propre vie. Dans son refus obstiné, celui-ci s'entend alors dire à son propre étonnement *« je m'en remets à mon seigneur Jésus-Christ qui m'a créé. Je ne me donnerai pas et je ne donnerai pas non plus mes enfants »*. Alors qu'il s'interroge pour comprendre comment cette phrase a pu sortir de sa bouche, madame Bouddha sort d'un long silence et soupire, *« mon fils, ton Dieu vient de te sauver »*. Rassuré mais toujours sous l'emprise de « Satan », il demande à madame bouddha la marche à suivre pour se débarrasser de cette mallette et se met à creuser un trou de 5 mètres dans son jardin, nu, avec la crainte que ses enfants n'en viennent à découvrir leur père, ministre de l'information, nu, *« alors qu'il me suffisait de dire à cette mallette : au nom de Jésus, disparais ! »*. Outre l'impossibilité de creuser un trou de 5 mètres au cours d'une nuit, par un seul homme et à la pelle, cette partie du témoignage amène à visibilité un brouillage des registres spirituels et religieux classiques des témoignages de sorcellerie. Tandis qu'il recourt à une puissance supérieure à celle des marabouts et magiciens, « Jésus », pour négocier une règle avec le monde de l'occultisme auquel il reste attaché, la féticheuse, telle un homme d'Eglise, l'appelle « mon fils » *(sic)*.

Il continue de rejeter ces « appels » qui vont se répéter d'abord à Paris puis à Dakar, où il est successivement nommé ambassadeur. A Dakar, sa mission vise essentiellement à convaincre du bien-fondé de l'authenticité et du projet de la Ligue des Etats Noirs auquel le Sénégal est réticent. Présentant Dakar comme le sanctuaire du maraboutisme, Sakombi explique s'être juré de ne rentrer à Kinshasa que lorsqu'il aurait *« occupé la place de grand prêtre, dans le domaine du maraboutisme »*. Cependant, il semble que cette nomination ne soit pas à proprement parler de l'ordre d'une promotion, et toutes ses tentatives pour revenir en Europe ou au gouvernement se sont avérées infructueuses. Quoiqu'il en soit, tandis qu'il mange dans les cimetières avec des esprits, sa femme prie pour lui :

> «Elle s'infligeait des jeûnes, des veillées, pour mon rachat, pour m'amener à avoir foi en Dieu, mais je contestais avec véhémence (…), j'avais même décidé que lorsque nous serions rentrés à Kinshasa, à notre retour de Dakar, je m'impose comme grand prêtre (…) si je vous l'avoue aujourd'hui c'est parce que avant de vous décrire l'itinéraire de ma conversion, il fallait que je vous montre les souffrances endurées par mon épouse, afin de m'arracher de cette prison des plaisirs terrestres». (Cité par Ngandu, 1995 : 95).

Prières individuelles et collectives, jeûnes, elle organise aussi des retraites avec des frères et sœurs de l'Eglise qui sont désormais présents quotidiennement à la maison, pour son Salut. Alors que l'idée de chasser sa femme et de divorcer commence à germer en lui, cette dernière en son absence, détruit ses fétiches, d'où son déclin professionnel, puisque spirituel :

> « Alors parfois, je m'apercevais avec regret que le succès que je recherchais ne se réalisait jamais, parce que quelqu'un prenait le risque de briser mes propres fétiches. Elle m'en a parlé que bien tard à Kinshasa, juste après ma conversion. Elle me l'a avoué, heureusement que j'étais déjà converti. Autrement, j'allais la chasser de chez moi (rires) ». (Cité par Ngandu, 1995 : 95).

Il encourage au passage, les femmes de l'assemblée, se confrontant à pareil comportement marital, à ne pas abandonner et à persévérer. Si le repenti insiste sur le combat spirituel ayant, à son insu, présidé à son déclin professionnel, un autre paramètre de taille est toutefois, à signifier : celui de l'effondrement politico-social du régime. Mais pour écarter tout soupçon d'opportunisme relatif à sa conversion, Sakombi insiste sur le fait que sa conversion, en date du 8 mars 1989, est nettement antérieure aux évènements actuels, la CNS. Il explique alors s'être converti après avoir reçu en songe, par trois fois, un message de Dieu: *«C'est moi l'éternel ton dieu Dominique je te donne la vie et la mort. Je te conseille de choisir la vie. Je te sauverai et je t'utiliserai ».* Il annonce alors aux frères et soeurs omniprésents chez lui qu'il accepte de croire en Jésus-Christ comme son seul Seigneur et Sauveur. Il arrête l'alcool, le tabac et toutes ses *« activités perverses »* dont la politique de l'époque dirigée par Satan. Et reçoit un autre type d'instructions, par différents canaux : visions, songes et prophéties:

> « Dominique, tu as servi un homme pendant plus de 20 ans. Tu as mobilisé, tu as fait danser mon peuple pour cet homme. Je me fais à cela. Désormais tu mobiliseras encore, tu informeras mon peuple pour ma seule gloire à moi, ton Seigneur ». (Cité par Ngandu, 1995 : 105-106).

Encore membre du Comité central du MPR (comme Rapporteur général), le Seigneur l'avertit de quitter ce parti dont il a été l'un des co-fondateurs. Le récit de son départ n'est pas clair, il évoque une rencontre avec le chef de l'Etat à Gbadolite (village-refuge de Mobutu vers la fin de son règne), au moment où le Comité central est en conclave, un an avant ce témoignage, donc en 1991. Le président lui aurait

demandé de retourner comme ambassadeur en Europe afin de redorer l'image de marque du Zaïre. Et lui n'aurait ni acquiescé, ni refusé, mais ne serait tout simplement pas parti, entamant la « reconversion » de ses compétences au service d'un autre « Guide ». Dieu lui demande de convaincre le PDG de l'OZRT (l'office zaïrois de la radiodifusion et de la télévision) d'organiser une émission « l'heure du Seigneur » avec pour objectif l'édification du peuple zaïrois. Puis Dieu lui demande de créer un journal « La voie de Dieu », dont il fait d'ailleurs la promotion dans l'Eglise, qui sera *« l'instrument de mon œuvre pour l'information et l'édification de mon peuple »*. Cinq numéros sont alors déjà sortis dont « la délivrance du Zaïre » et « Dieu parle à son peuple ». Dans ces messages, qui viennent directement de Dieu, il est aussi révélé « *les évènements (qui) vont se dérouler, en particulier tous les faits et gestes qui entourent la Conférence nationale. Dieu a précisé que c'est lui seul qui conduit les évènements»*. Lorsque Sakombi livre son témoignage à la « journée nationale de repentance » du 22 avril 1992, la Conférence nationale a déjà commencé depuis 8 mois (le 15 août 1991) et ne prendra fin qu'au mois de décembre de cette même année.

C'est par une double révélation : comment le pays et sa population ont été livrés à Satan et comment Dieu l'a élu et lui transmet les instructions pour cette délivrance collective, que l'ancien ministre met en scène sa nouvelle naissance, *« j'ai eu une vision extraordinaire. J'aurais bien voulu que chacun d'entre vous, puisse avoir la faveur d'accéder à de telles visions »*. Il peut alors conclure, en donnant à entendre une superbe rhétorique qui transforme sa culpabilité, et sa repentance individuelle en une repentance collective, impliquant désormais tout un chacun :

> « C'est pour cela que moi qui suis sauvé, je me suis retiré. Le Seigneur m'a sauvé. Je ne pourrais affirmer que parce que je suis sauvé, je me comporte comme si je devais abandonner mes amis qui sont dans la souffrance. Ce ne serait pas correct. Donc le message que je vous annonce est un message d'amour. Celui qui se considère comme un frère, comme une sœur, doit se sentir concerné par cette circonstance, mes frères et sœurs. Qu'est-ce que je représente, moi ? Je me pose toujours la même question. En ce moment précis, j'ai envie de vous retourner cette interrogation. Levons-nous, prions Dieu. Soumettons-nous à la repentance individuelle. Chacun individuellement, de la manière dont le Seigneur me l'a recommandé ». (Cité par Ngandu, 1995 : 117)

A la question qui lui était posée par un journaliste quelques années plus tard, de savoir s'il assumait son passé, Sakombi répondit : *« Je suis lavé dans le sang de*

l'agneau et je suis devenu une nouvelle créature »[480]. Il venait alors tout juste d'intégrer le gouvernement de Laurent-Désiré Kabila qui, en 1997, renversa le régime de Mobutu et dont une des premières actions fut la suppression de tous les symboles du mobutisme. Mais avant d'aborder cette nouvelle page de l'histoire et les trajectoires politico-religieuses qui lui sont associées, certains éléments de contextualisation doivent être apportés à ce témoignage.

2.2. Logiques sécuritaires de l'Etat dictatorial et ministère-marabout

Le témoignage de Sakombi souligne le fait que l'accaparement des forces mystérieuses pour se préserver des maléfices s'inscrit dans une logique d'accumulation qui concerne ici autant l'argent, les voitures, que les résidences luxueuses : en RDC et en Europe (en Belgique et en France notamment) et bien sûr les femmes : jeunes filles, concubines, deuxième bureau, « femmes d'autrui », etc. Les multiples témoignages oraux ou écrits de l'ère mobutiste rendent intelligible une sphère politique marquée par une gestion outrancière, extravagante, de l'argent public, à l'image des ressources extraordinaires de ce pays, tant convoitées par ses proches voisins ou « partenaires » lointains. Au sein de ce pouvoir dictatorial, les sciences occultes ont constitué une branche complémentaire pour ne pas dire interdépendante de la sécurité, laquelle monopolisait une part significative du budget de l'Etat.

C'est du moins ce que signale le vaste mouvement de « déballage informel » qui a accompagné la Conférence nationale, malgré les précautions prises par son président Monseigneur Mosengwo (Ndaywel, 1993 : 50). Ce « déballage » a été un mouvement collectif que l'on peut dater au moment des consultations populaires et localiser avec différents témoignages oraux et écrits, politiques et religieux. Comme le souligne Ndaywel (1990 : 50) ces révélations sensationnelles, sont rarement inédites, et souvent précédées par radio-trottoir. En revanche, elles nous informent de l'existence de nombreux réseaux de distribution de l'information qui posent véritablement la question de savoir *« s'il existe des secrets d'Etat au Zaïre »* compte tenu du fait qu'*« une simple disgrâce peut être à l'origine du 'bradage' des plus grands secrets »* (Ndaywel, 1990 : 50-51). Cette problématique « transparence » aurait à voir avec l'avènement de la *Prima Curia*, société secrète au sens fort, dont

[480] Interviewé par *le Soft* en mars 1998, http://www.lesoftonline.net/Archinter.html, consulté le 20 novembre 2009.

l'existence fut dénoncée en décembre 1990 par la presse kinoise. Au départ, en 1985, la *Prima Curia* aurait été *« une tentative pour se soustraire à l'impérialisme de la 'radio-trottoir' »* (Ndaywel, 1990 : 51). D'autres sources, mais qu'il est difficile de dissocier précisément de la rumeur et de la fantasmagorie, considèrent sa naissance avec la constitution du noyau originel des mobutistes dit « groupe de Binza », en 1965. Cela dit, il semble plutôt que ce soit l'exercice du pouvoir qui a nécessité cette institution, en regard de la fuite systématique et incontrôlable des informations, imputée aux cadres supérieurs. Et réunissant ses éminences grises pour élaborer un dispositif susceptible de parer à ces fuites, le président-fondateur s'accorda sur l'idée d'un « pacte de sang » avancée par un ancien ambassadeur du Zaïre en Italie, dont on peut supposer que l'« invention » s'était nourrie de la lecture d'ouvrages ésotériques ou de récits des sociétés secrètes italiennes (Gbabendu Engunduka et Efolo Ngobaasu, 1991). Quoiqu'il en soit la *Prima Curia* vit le jour en 1985, et avant d'être à son tour l'objet d'un « déballage », cinq ans après, réglementa les rapports au sein du pouvoir, de façon très codifiée et hiérarchisée.

Les témoignages amènent à visibilité une société secrète dans laquelle, les adeptes entraient par un pacte de fidélité scellé dans le sang qui liait le « Maître Inspirateur », le président Mobutu, à ses membres prêts au sacrifice suprême pour sauver la *Prima Curia*. Ce serait dans le cadre de ces rituels occultes visant à consolider le pouvoir, que certains firent un voyage en Inde pour acquérir les « fétiches de la monnaie », destinés à « envoûter » ceux qui utilisaient l'argent, de façon à ce qu'ils soient subjugués par le pouvoir et ne puissent le contester. Les témoignages ont aussi révélé que le symbole de la loge était frappé sur la monnaie zaïroise, sur les billets. Cela dit, l'argent semblait effectivement avoir « envoûté » ceux qui y avaient accès. Qu'il s'agisse des « intellectuels » au service du pouvoir ou des partenaires français, belges et américains qui, malgré la politique intérieure très contestable du pays, entretenaient des relations des plus amicales et respectueuses avec le président Mobutu d'une générosité hors du commun. Même si, là aussi, le don participait de l'exercice d'un pouvoir fort, non sans humiliation pour ceux qui étaient prêts à « tout » pour y accéder, « Zaïrois » ou étrangers. C'est également dans le cadre des rites d'initiation de la *Prima Curia* que les échanges d'épouses ou plutôt la possession par le grand Maître, des épouses de ses sociétaires, aurait eu lieu, afin d'augmenter la puissance de son pouvoir. Y compris de façon prosaïque, dans le contrôle de l'information : *« Quand tu prends la femme d'un voisin (surtout ceux qui*

lui faisaient ombrage), tu sais tout du voisin »[481]. Interrogé sur cet aspect du pouvoir[482], Sakombi a analysé cette pratique, manifestement en connaissance de cause, comme une forme d'émasculation des potentiels rivaux. Précisant que ce sont quasiment « tous » les collaborateurs du président-fondateur qui ont eu à subir cet affront[483] : *« Vous savez, quand un homme sait que son épouse est allée avec le chef, il est diminué. Diminué totalement ».*

En 1993, Emmanuel Dungia, exilé en Belgique, publiait un livre sur *« l'argent du Zaïre »* à partir de ses années passées dans la diplomatie et les services de renseignements de la Présidence de la république (1977-90). Il estimait l'importance des fonds engagés pour la protection spirituelle à 3% du budget public, considérant qu'à ce stade, on pouvait véritablement parler de « ministère marabout[484] ». Il évoque notamment le célèbre marabout sénégalais Kébé sans lequel aucune décision importante ne pouvait avoir lieu, tel un remaniement ministériel, et les honoraires faramineux empochés en liquide, en lingots d'or ou en carats de diamants. Le « maraboutage » apparaît en ce sens, aussi, comme une stratégie entreprenariale pour l'accès aux pierres précieuses. Ce qui amène Ndaywel à faire l'hypothèse des ficelles tout à fait africaines des « maisons d'Asie » évoquées par Sakombi et d'autres (1990 : 55). Cela étant dit, les marabouts deviennent comme ailleurs des éminences grises incontournables du palais présidentiel, auxquelles sont assignées les missions de sécurité (Diallo, 1988). Entre autres exemples, en 1977, après l'invasion des forces rebelles « katangaises » du Shaba (Katanga), Mobutu recourt à un groupe de marabouts guinéens pour « imperméabiliser » les frontières, à grands coups de moutons égorgés, qu'il paie en lingots d'or. Dans les années 1970 toujours, il décide de faire éliminer l'ancien gouverneur du Kasaï, M. Monguya, réfugié en Belgique, accusé de complot contre sa propre personne. Le féticheur qui vient cette fois-ci de Lisala (Equateur) est emmené à Bruxelles aux frais de l'Etat pour procéder à l'élimination du traître. Il reçoit une enveloppe de 10 000 $ pour ses achats et un *« acompte avant l'exécution finale du contrat »* qui n'aura pas lieu. Le féticheur

[481] Interview de Lye mudaba Yoka dans le film de Thierry Michel, *Mobutu, roi du Zaïre*
[482] Dans le film de Thierry Michel, *Mobutu, roi du Zaïre*.
[483] Il est très difficile de savoir quelle était la marge d'initiative, de consentement ou de refus des femmes, dans le cadre de ces pratiques qui s'inscrivaient toujours dans le style de la générosité et des cadeaux somptuaires. Les seuls refus dont j'ai pu prendre connaissance étaient ceux d'hommes et se sont traduits par des pressions, obligeant l'homme à « reprendre » sa femme, au risque d'être révoqué de ses fonctions sur base d'accusations généralement fabriquées par les services de renseignements.
[484] C'est à travers ses contacts avec ses homologues ouest-africains que le président zaïrois aurait songé à associer les marabouts musulmans aux féticheurs locaux (Dungia, 1993 : 47-48).

décède quelques mois plus tard, tandis que l'ancien gouverneur se porte comme un charme, jusqu'à ce jour. C'est encore avec l'élection du président François Mitterrand en 1981, augurant un durcissement des relations diplomatiques, jusque-là, on ne peut plus heureuses avec son prédécesseur Valery Giscard d'Estaing, qu'un envoûtement du président français lui-même, est décidé.

« Le chef d'Etat-major chargé des affaires occultes, M. Séti Yale[485]*, est prié de battre le rappel des marabouts les plus puissants. En plus de M. Kébé, le marabout Cissé »*, un *« marabout hindou »* et un quatrième, dont la nationalité n'est pas spécifiée, sont convoqués (Dungia, 1993). Deux semaines avant le sommet franco-africain (novembre 1981)[486], à Paris, le traitement commence, à Kinshasa. Le détail du rite de Cissé consiste à piétiner l'effigie du président français, une grande photo posée sur une peau de léopard :

> « Doucement de la hauteur de la bouche au sommet du crâne, en se concentrant profondément. Il répète l'opération quatre fois. Ensuite le marabout le fait asseoir, lui donne la même effigie. Mobutu doit alors fixer avec une très grande détermination les yeux de son ennemi, en prononçant une formule donnée, etc. » (Dungia, 1993 : 47).

Trois jours avant l'entrevue, les marabouts débarquent à Paris pour venir dicter les dernières consignes : poignée de main, regard et formule rituelle à réciter dans son esprit à la montée des marches de l'Elysée. A quoi viendra s'ajouter l'aide-mémoire préparé par la branche des renseignements. La rencontre se passe à merveille et dure plus longtemps que prévu. Le coût de la victoire s'élève à 4 millions de dollars sans compter les lingots d'or. Dans une étude comparée du rôle politique des *witch-doctors* (guérisseurs) africains et des *spin-doctors* (experts en communication politique) américains, Gershiere (2001) met en perspective de façon très intéressante une dialectique du secret et de la publicité consubstantielle à l'exercice du pouvoir que l'on retrouve ici avec les marabouts qui apparaissent comme des conseillers en communication, dans une logique sécuritaire. Le chef de la sécurité touche d'ailleurs lui aussi, une belle somme : 10 millions de francs belges (250.000 euros). On a alors affaire à une extension du budget de la Sécurité, lequel est central dans l'économie de l'Etat zaïrois, associant de façon étroite le spirituel au

[485] D'origine congolo-portugaise, Séti Yale a, lui aussi, été chef des renseignements pendant la décennie 1970 et conseiller spécial en matière de sécurité pendant une partie de la décennie 1980. Puis, à la fin du règne de Mobutu, il fut le conseiller privé du président.
[486] La rencontre était programmée en marge du sommet franco-africain, le 3 novembre 1981.

militaire. Dans cette perspective, le recours aux marabouts et aux féticheurs a nécessairement un coût « humain ». Ce que sous-entendent les supplications des femmes de la parenté de Mobutu au moment des obsèques de son fils Konga décédé à Bruxelles, lui demandant :

> « de ne plus avoir recours aux rituels infernaux de la magie noire… Président, lui dirent-elles, quand donc comprendrez-vous ? Maintenant ça suffit, si vous continuez, toute votre famille y passera ! Et un jour vous finirez même par y passer vous aussi. » (Janssen, 1997)[487]

Ce rapport à l'occultisme du chef de l'Etat, qui aurait eu *« les plus grands sorciers de ce monde »*, est alors mis en perspective par radio- trottoir avec les massacres perpétrés sur la population congolaise, obligatoires « dons de sang ».

> « Les gens disaient qu'en réalité, il faisait des sacrifices humains et qu'à partir du moment où il n'a plus pu donner ce qu'on lui demandait, les esprits s'installent, ils prennent votre enfant, votre femme, votre ami, etc. »[488]

Outre qu'elles sont marquées par la perte de ses enfants[489], les années 1990 sont aussi celles de l'indexation politique de Mobutu. Allié majeur des Etats-Unis, et de l'Occident en général, durant la guerre froide contre le communisme, Mobutu devient *persona non grata* avec la chute du mur de Berlin. Au sein même de sa cour naguère zélée, nombreux sont ceux qui lui tournent le dos. Plusieurs membres de la *Prima Curia* se convertissent et se repentent publiquement pour leur Salut, en désavouant le mobutisme, relégué en lieu et place d'une politique diabolique. Mobutu qui a dans son entourage de brillants évangélistes internationaux ne participe pas à ce mouvement collectif de conversion. Si le pasteur Vernaud témoigne de relations passablement conflictuelles à l'ECZ avec l'Evêque Bokeleale, les évangélistes Jean-Louis Jayet ou Pat Robertson ont par contre entretenu sur des registres différents, des relations plus que cordiales avec le président. Jean-Louis Jayet a été installé aux frais de l'Etat à l'hôtel Memling, après que Mobutu l'eut entendu prêcher (à Mbuji-Mayi, Kasaï-Oriental). Touché par le charisme de l'évangélique, il ne se convertit pas mais l'« entretient »[490]. Ce dernier aurait alors fait partie du cercle des « favoris » percevant

[487] Cité par son ex-gendre, le Belge Pierre Janssen, « A la cour de Mobutu » (1997).
[488] Interview Albert Mukendi *in* Mobutu, roi du Zaïre.
[489] Jean-Paul Niwa Mobutu, ancien ambassadeur itinérant et ancien ministre de la Coopération internationale, en 1993 et Mobutu Konga, lieutenant des Forces armées zaïroises, en 1992.
[490] Interview pasteurs Lokadi et Bravo, ERC, Décembre 2007.

des sommes importantes au vu et au su de tous, eu égard à son nouveau train de vie. Jusqu'au moment où son goût pour l'alcool et *a fortiori* celui pour les jeunes filles, devint de plus en plus prononcé, voire incontrôlable, « lassant » Mobutu. Quant à Pat Robertson à qui Mobutu aurait demandé de l'aide pour le « dédiaboliser » (Jansen, ibid.), l'étroitesse de leurs relations n'est pas uniquement basée sur un échange spirituel. Pat Robertson comme au Libéria auprès du président Taylor, a des intérêts économiques majeurs, au travers de plusieurs organismes (Reno, 1999). *Operation Blessing*, organisme de bienfaisance au travers duquel il exploite une mine d'or (navettes et avions à l'appui) dont Mobutu lui aurait fait don et l'*African Development Company* (ADC) qui assure l'extraction de diamants (Reno, ibid. : 166-167). Egalement, une énorme exploitation agricole le long du fleuve Zaïre. Bien qu'il ne soit pas parvenu pas à « redorer son blason », Robertson défendit Mobutu corps et âme, essayant notamment de lui obtenir un visa pour se rendre aux Etats-Unis (en 1993), mais sans succès. Cela dit, ce soutien n'a pas empêché l'évangéliste, à l'arrivée de Laurent-Désiré Kabila à la tête de l'Etat congolais, de lui offrir ses services, mais ceux-ci lui ont été refusés.

S'il a donc cherché une efficacité politico-spirituelle aussi auprès des acteurs évangéliques et pentecôtistes, Mobutu ne s'est pas converti, restant malgré son conflit avec le cardinal Malula, un fervent catholique[491]. Ce qu'engageait la conversion dans les Eglises de réveil apparaissait, en effet, difficilement concevable en regard de la lutte entre religion chrétienne et puissances sorcières devant advenir en lieu et place d'une cohabitation. Mais surtout la dénonciation de cette politique théocratique et dictatoriale livrée à Satan aboutissait toujours, que ce soit dans l'espace politique de la Conférence nationale ou dans les espaces religieux des Eglises de réveil, à accuser Mobutu. De la figure du Dieu à celle du Diable, il était celui qui pendant trois décennies, avait détenu les ficelles de cet édifice politico-religieux, bien qu'avec le temps, les marges de liberté d'autres acteurs apparaîtront, et de façon considérable. En attendant, et comme l'a analysé l'écrivain et romancier Lye Mudaba Yoka[492], la quête d'accumulation de Mobutu avait fini par se retourner contre lui « comme un boomerang »:

Seti Yale était d'abord le grand boss des services de renseignement pendant la décennie '70 et Conseiller spécial du Maréchal-président pendant la décennie '80. Un personnage-clé du pouvoir dont l'influence sur les grandes décisions politiques, économiques et diplomatiques était patente.

[491] C'est d'ailleurs le Zaïre qui avait accueilli le Pape Jean-Paul II lors son premier voyage africain, en mai 1980.

[492] Interviewé dans le film *Mobutu, roi du Zaïre*, 1999.

> « Il a capitalisé la malédiction tout au long de son règne. C'est ça la tragédie nègre. C'est qu'en réalité, sans le savoir, ce qu'il croyait être « de conquête en conquête » était en réalité « de malédiction en malédiction », qu'il accumulait en lui. Il croyait braver l'ordre établi mais en réalité, il allait de sacrilège en sacrilège ».

C'est précisément sur cette logique, que prend appui l'offre des Eglises du réveil. Car la supériorité de Jésus sur les fétiches a aussi à voir avec le succès, le pouvoir et la richesse, autorisés en dehors de toute contrepartie liée à la « jalousie » des autres ou à l'« endettement » vis-à-vis de la puissance occulte sollicitée. Quant à l'exercice de cette politique mue par des intérêts exclusivement personnels, Joseph Tonda souligne que « *la politique que l'on dit du ventre et qui trouverait l'un de ses fondements culturalistes dans l'idéologie de la sorcellerie* » doit être comprise comme *« une puissante volonté de sortir du statut négatif du colonisé et d'accéder au statut civilisé qu'offre l'accès à la consommation »* (Tonda, 2000 : 11-12). Accès à la consommation qui, pour cette élite, s'est aussi manifesté par une très large redistribution, donnant à voir des formes d'allégeance fortes depuis le village de Gbadolite jusque Paris, Bruxelles ou Washington. Dès lors, rejeter les pratiques « païennes » et la sorcellerie associées à « l'authenticité » ne serait-il pas revenu à faire l'aveu de l'échec des « traditions bantoues » au travers desquelles Mobutu avait tout à la fois affirmé sur la scène locale et internationale, l'idée d'un chef sans partage ni opposition et la dignité du Zaïrois ? Quoiqu'il en soit, le 17 mai 1997, le « dinosaure »[493] quitte le pouvoir, débouté par l'arrivée de Laurent-Désiré Kabila. Il s'exile avec sa famille au Maroc où quatre mois plus tard, il décède d'un cancer de la prostate (le 7 septembre, à Rabat).

Alors que Kabila va déclarer la guerre aux mobutistes considérés comme des « traîtres », certains barons du régime se maintiennent dans les sphères du pouvoir, notamment Sakombi nommé ministre de l'information dès septembre 1998, puis Conseiller en communication à la Présidence de la République. Interviewé le mois suivant (mars 1998) sur sa nomination par le journal congolais *le Soft*[494], il explique avoir anticipé la venue du « libérateur », Laurent-Désiré Kabila, dans trois articles, publiés dans son « mensuel chrétien international » *La Voie de Dieu* (dont le fondateur est « Jésus-Christ »). Ces articles (« le dernier avertissement de Dieu », « le

[493] Comme l'avait surnommé dans l'un de ses ouvrages Colette Braeckman (1990).
[494] http://www.lesoftonline.net/Archinter.html, consulté le 20 novembre 2009.

jugement de Dieu » et « la libération ») sont présentés comme des *« messages clairs destinés à la multitude »* et à Laurent-Désiré Kabila : *« Ma mission est double auprès du président Kabila. Lui apporter la parole de Dieu et ma contribution politique. »*. Celui qui se dit aujourd'hui pasteur (et prêche dans son Eglise) rappelle être un « ancien lumumbiste », puisqu'il fut premier vice-président de la jeunesse du MNC-Lumumba à Kinshasa, en 1959. Bref, maniant avec dextérité, les symboles et les registres du discours prophétique, Dominique Inongo Sakombi se maintient dans ce contexte politique changeant qu'il participe à définir:

> « Derrière tous ces attributs de notre souveraineté, il y avait eu l'action de Lucifer. Il y avait eu aussi la vente de notre pays à Satan, pour que nous demeurions dans la servitude. Ce qui a fait que nous avons vécu dans la misère et dans des problèmes insolubles touchant tous les secteurs de la vie nationale, jusqu'à la libération spirituelle de notre pays, de notre peuple, le 19 avril 1992 - avec l'organisation de la journée de repentance - et à la libération matérielle de notre pays le 17 mai 1997. »

Honoré Ngbanda, bras droit de Mobutu, responsable des renseignements (Sécurité intérieure) s'est aussi converti en 1990, mais il n'a pas renoncé à la *Prima* Curia. Il est resté fidèle à Mobutu jusqu'à la fin, puisque c'est lui qui a négocié son départ sur la frégate sud-africaine « Outenika » sous la médiation de Nelson Mandela. Il n'a pas non plus cherché à intégrer le nouveau pouvoir et a préféré s'exiler en France. Par contre, dans les années 2000, il fait depuis Paris, un retour spectaculaire sur la scène politique congolaise, en accusant (2004) le président de transition Joseph Kabila, fils du président néo-lumumbiste et nationaliste Laurent-Désiré Kabila assassiné le 16 janvier 2001, d'être un Rwandais. Le Congo est alors agressé par le Rwanda et l'Ouganda depuis 1998 et enregistre déjà près de 4 millions de morts dans un silence assourdissant des instances internationales.

Les « révélations » de Ngbanda reconfigurent totalement l'échiquier politique congolais en offrant à « l'opposition » une arme de premier choix eu égard à sa connaissance incontestable des rouages et ramifications internationales des services secrets congolais et à la légitimité morale que lui confère désormais sa conversion. Les différents partis et acteurs politiques en concurrence avec le PPRD (Parti du peuple pour la reconstruction et la démocratie) de Joseph Kabila pour les élections présidentielles programmées au 30 juin 2005, se saisissent de cette accusation qui devient *le* discours de l'opposition, monopolisant littéralement tout l'espace du débat de la campagne électorale présidentielle (2004-06). Avant d'aborder cette autre

catégorie d'expressions politico-religieuses associées au Réveil, un minimum de contextualisations s'impose.

3. Des alliances de circonstance à la guerre d'agression ougando-rwandaise

En octobre 1996, Laurent-Désiré Kabila entreprend avec l'AFDL (l'Alliance des forces démocratiques pour la libération du Congo) et le soutien de plusieurs pays frontaliers (l'Ouganda, le Rwanda, l'Angola, le Burundi, le Zimbabwe et dans une moindre mesure l'Erythrée et l'Ethiopie)[495] de renverser Mobutu. Celui-ci avait depuis un moment déjà, perdu le soutien des Etats-Unis qui apportent leur aval à la « rébellion », pour ne pas dire, la commanditent [496]. Cette guerre dite de libération se solde par un changement de pouvoir, en date du 17 mai 1997. Laurent-Désiré Kabila devient chef de l'Etat, non plus du Zaïre mais de la République démocratique du Congo. Le Congo-Kinshasa retrouve son ancienne dénomination et dans la foulée, certains symboles du régime déchu sont remplacés[497]. Les réformes économiques, sociales et politiques entreprises, font naître l'espoir et depuis l'Europe, d'importants mouvements de « retour » sont enregistrés. En effet, la capitale « Kin la poubelle » redevient petit à petit « Kin la belle » grâce au travail des cantonniers et l'inflation qui était de plus 8000% est ramenée à un peu moins de 15%. Les salaires des fonctionnaires sont à nouveau payés et les enfants de la rue sont rassemblés sur les plateaux de Bateke dans la banlieue de Kinshasa où ils s'adonnent à l'agriculture (Braeckman, 2003).

Cependant, cette dynamique est de courte durée car le 27 juillet 1998, sous les pressions populaires le président Kabila renvoie les soldats rwandais et ougandais installés en RDC, pour « mauvaise conduite » à l'égard de la population congolaise[498]. La réaction du Rwanda et de l'Ouganda est immédiate et s'organise sous forme de

[495] Aux côtés des armées régulières, ce sont aussi les *kadogo* (petits en swahili), enfants soldats (c'est-à-dire des mineurs) qui prennent une part active, à cette campagne militaire (octobre 1996 à mai 1997).
[496] Dans un message du gouvernement américain à Mobutu, l'envoyé de Bill Clinton, Bill Richardson, ambassadeur des Etats-Unis aux Nations unies, dit à Mobutu de céder le pouvoir car « *nous ne voulons pas voir votre cadavre traîné dans les rues de Kinshasa* » (Ngbanda, 1998).
[497] L'avenue du 24 novembre (jour du coup d'Etat de Mobutu) devenait l'avenue de la libération, le camp militaire Mobutu dans la commune de Lemba à Kinshasa devenait le camp Kabila, la monnaie aussi reprend son ancienne appellation, le franc congolais, l'hymne national etc.
[498] « *Le 27 juillet 1998, en prenant la décision de renvoyer les militaires étrangers, notamment rwandais, dans leurs pays d'origine, les dirigeants congolais avaient pris soin de condamner par avance les actes de haine tribale contre les Tutsi, qu'ils soient congolais ou étrangers. Tous les quotidiens kinois s'étaient fait l'écho de cette mise en garde* » (Mayoyo 2006)

« rébellions » à laquelle s'associent pêle-mêle des mobutistes, d'anciens de l'AFDL, principalement des Tutsis et des rwandophones qui font valoir leur nationalité congolaise (ils occupent souvent des postes clés), ou encore des membres de la diaspora, etc. Le Rwanda crée le Rassemblement congolais pour la démocratie (RCD) et l'Ouganda, le Mouvement de libération du Congo (MLC). Et le 2 août 1998, le Congo est attaqué. Parmi les raisons invoquées : l'insécurité qui menacerait le Rwanda et l'Ouganda, depuis le Congo ou encore le non respect par L.D. Kabila des accords (jamais rendus publics) conclus avec ses anciens partenaires. Le tout exacerbé par ce que Colette Braeckman (2003) appelle le « nationalisme » de Kabila qui refuse d'être le *« Proconsul des présidents rwandais et ougandais au Congo »*. A un niveau plus international, le nouveau président congolais refuse les remaniements ministériels qu'exige la secrétaire d'Etat américaine Madeleine Albright et annule certains contrats miniers signés avec des multinationales occidentales, notamment anglo-saxonnes[499] (à la fois par le pouvoir de Mobutu et par les rebelles dans le cadre de leur compagne militaire). Enfin, il exige la renégociation d'autres contrats, signés avec des multinationales anglo-saxonnes lors de la campagne de l'AFDL[500]. Dans la presse occidentale, on assiste alors à une campagne de diabolisation relativement proche de celle qui s'était déchaînée contre Lumumba en 1960 (Braeckman, 2003 ; Mayoyo, 2006). Au point que, lors du sommet des chefs d'Etat d'Afrique centrale sur la crise congolaise tenu à Libreville au Gabon, Laurent-Désiré Kabila, qui reçoit la communauté congolaise du Gabon, en vient à annoncer son futur assassinat par les puissances occidentales (Nashi, 2007 ; Braeckman, 2003). Le pouvoir Kabila est un pouvoir autoritaire, taxé de dictatorial par certains et de nationaliste, au sens de patriotique, par d'autres. Je ne rentrerai pas dans ce débat relevant des sciences politiques, mais je me dois de souligner la force des divergences dans la lecture des évènements politiques, et la nécessité de contextualiser fortement les différentes « lectures ». Car c'est là, toute la difficulté de la restitution des enjeux autour de la rumeur de la nationalité rwandaise de Joseph Kabila.

Le 16 janvier 2001, Laurent-Désiré Kabila est assassiné, dans son bureau. Est-ce le fait d'une *« main noire armée par l'Occident »* comme il l'avait annoncé[501], et

[499] (AMFI : American Minerals Fields International dont le siège se trouve dans l'Etat de Massachussets fief de Bill Clinton, etc. (Denault, Abadie, Sacher 2008).
[500] Lundin Group, Mindev, Barrick Gold, South Atlantic Resources, First Quantum Minerals, Emaxxon, etc. (Denault, Abadie, Sacher 2008) .
[501] Au mois de septembre 1998 à Libreville au Gabon lors d'un sommet sur la guerre du Congo.

comme ce fut le cas de Lumumba, on n'en saura rien. La version officielle désignant et condamnant son entourage n'a convaincu personne et a ouvert la voie à de multiples interprétations souvent liées aux intentions politiques de leurs locuteurs.

3.1. La mise au pouvoir militaire du fils, après l'assassinat du père : dynastie des Kabila ou résistance nationaliste ?

Il semble que ce soit le chef d'état-major des Forces armées congolaises, feu le Général Luetcha qui avait fait venir (de Lubumbashi) le fils du président assassiné, le Général Joseph Kabila, pour le mettre face à « ses responsabilités » (Martens, 2002): à savoir prendre la relève de son père. Ceci afin d'éviter une guerre de succession dans un contexte où la sécurité et la stabilité du pays sont menacées ; la moitié du pays est alors occupée par les troupes armées rwandaises et ougandaises.

Ce jeune homme inconnu des Kinois, est swahiliphone et anglophone. A son arrivée à Kinshasa, il parle un français très approximatif (qu'il maîtrise aujourd'hui parfaitement) et ne parle pas le lingala, la langue de la capitale. Né à Hewa Bora en 1971 dans le maquis de son père au Sud-Kivu, à l'est de la RDC, il fait la majeure partie de ses études à l'école consulaire française à Dar-Es-Salam en Tanzanie où son père s'installe dans les années 1977-78. Sa légitimité politique est rapidement contestée par « l'opposition », notamment les mobutistes et l'UDPS d'Etienne Tshisekedi, qui parlent de monarchie tandis que d'autres y voient une stratégie pour maintenir le nom du nationaliste congolais et ne pas reproduire les évènements de 1960.

Lorsqu'il prend les fonctions de chef de l'Etat, Joseph Kabila opère cependant d'importants remaniements ministériels, qui conduisent à l'éviction de proches notoires de son père[502]. Si ces remaniements vont dans le sens d'un démantèlement du gouvernement « Kabila-père », exigé par « les Occidentaux », ils ne sont pas sans lui attirer une certaine désapprobation voire même de la rancoeur. Mais l'objectif annoncé du jeune chef de l'Etat est de faire revenir la paix en RDC et de mener à bien le processus démocratique et électoral. Les instances internationales, notamment l'ONU organisent un « dialogue intercongolais ». Et les négociations politiques de Sun City aboutissent, en juin 2003, aux Accords de Prétoria à l'issue desquels une Constitution transitoire est adoptée. C'est aussi la mise en place du système « 1 + 4 »

[502] Notamment Yerodia, ministre d'Etat chargé de l'Education, Kakudji, ministre d'Etat chargé de l'Intérieur, Mwenza Kongolo, ministre de la Justice et Mpolo, ministre d'Etat chargé du Pétrole.

qui est décidée, à savoir : un président et quatre vice-présidents de tendances politiques opposées, devant conduire la Transition et le processus électoral. Les quatre vice-présidents sont issus des rébellions du RCD : Azarias Ruberwa, et du MLC : Jean-Pierre Bemba, ainsi que de l'opposition politique non armée : Zaïdi Ngoma et de l'ancien gouvernement : Yerodia Abdoulay Ndombasi.

Programmé pour le 30 Juin 2005, date anniversaire de l'Indépendance, les élections présidentielles ont finalement lieu le 30 juin 2006, après qu'aient eu lieu « l'enrôlement » de la population (inscription sur les listes électorales) et les élections législatives. L'ambiance de campagne électorale qui se développe tout au long de cette période de transition donne à voir une effervescence politique à la mesure de la multiplication des partis, plus de 400 : depuis les vieilles institutions jusqu'aux partis politiques de type « entreprise familiale » créés pour l'occasion. La diaspora, aussi, est en ébullition déplorant l'absence d'infrastructures qui lui auraient permis de participer au vote, mais n'en manifeste pas moins des formes de soutien ou de contestations fortes, lesquelles participent pleinement du débat congolais. Certains n'hésitent pas non plus à faire le déplacement pour le Congo. Enfin, à ces élections présentées par les médias, principalement occidentaux, comme les « premières élections démocratiques », ignorant significativement les élections de 1960 ayant abouti à la constitution du premier gouvernement congolais, il convient d'ajouter le fait que la mission onusienne visant à « ramener la paix » au Congo, la MONUC, est l'une des plus importantes au monde, dotée de près de 18.000 casques bleus et d'un budget d'un milliard de dollars par an. Bref, c'est dans un contexte bouillonnant que la question des droits de l'homme bafoués à l'Est du pays, fait son retour dans l'arène politique, à Kinshasa, à l'Ouest, sur le mode de la désignation d'un ennemi de l'intérieur.

3.2. « Kabila est Rwandais, nous avons des preuves »

En 2004, Honoré Ngbanda, qui est donc exilé à Paris, publie un livre intitulé *« Crimes organisés en Afrique centrale. Révélations sur les réseaux rwandais et occidentaux »,* dans lequel il révèle les intérêts économiques faramineux qui sous-tendent la guerre à l'Est (qui a déjà fait 3,5 à 4 millions de morts et des milliers de femmes violées). Les révélations de celui qui fut dans les arcanes d'un pouvoir mis en place par l'ancienne métropole, la Belgique et les Etats-Unis, ont un impact spectaculaire au sein de la population congolaise et de la diaspora. Fort de cette

légitimité, il dénonce la nationalité rwandaise de Joseph Kabila qui, de l'intérieur se ferait le complice de cette agression, et au passage remet en cause sa formation, le présentant comme un « idiot ». Joseph Kabila est alors appelé Hypolite Kanambe et aurait été adopté par Laurent-Désiré Kabila qui aurait épousé sa mère, à la mort de son père biologique[503]. En 2005, Honoré Ngbanda fonde un parti politique, l'Apareco (Alliance des patriotes pour la refondation du Congo) dont le secrétaire général est le Pasteur Faustin Shungu. Responsable, on l'a vu, de la Pastorale congolaise et de la commission des ministères de la CEAF. Explicitant les origines de son engagement politique, il revient sur sa rencontre avec Honoré Ngbanda :

> « J'ai dans mon Eglise le neveu de monsieur Ngbanda ; je ne savais pas qu'il était dans mon Eglise ; depuis que moi je suis parti de Kinshasa, je ne l'avais jamais vu monsieur Ngbanda, j'entendais, je savais qu'il était le conseiller spécial de Mobutu, basta. Lorsqu'il est venu en France, il a demandé à son neveu où il priait. Donc ils sont venus dans l'Eglise un dimanche ; je n'ai même pas vu, ce n'est qu'au quatrième dimanche qu'il dira à son neveu 'est-ce que tu peux me prendre rendez-vous avec le pasteur ?', c'est comme ça qu'un dimanche après le culte, le neveu me dit : 'pasteur, est-ce que tu veux dire bonjour à mon oncle' ?Je dis : 'ok', je m'avance, je tends la main à l'oncle.'-Pasteur est-ce que tu le connais ?-Non, je ne connais pas -Pasteur, tu connais pas, mais celui que l'on appelle Terminator ! -J'étais étonné, j'ai dit : enchanté. Il m'a invité à la maison et dit que le neveu s'organiserait pour m'y amener, c'est comme ça que je suis allé. -Cela fait 4 dimanches que je viens, je vous ai écouté, je décide de devenir membre de votre Eglise'. C'est comme ça que j'ai fait sa connaissance de chrétien à pasteur et ça c'est à vous que je fais la confidence, je suis en train d'écrire un livre. Je dormais, j'ai fait un rêve, banal rêve que j'avais une bombe lacrymogène entre mes mains, et que j'étais dans un avion et je la pulvérisais sur toute l'étendue de la République Démocratique du Congo et pendant que j'étais entrain de la pulvériser, dans ce songe quelqu'un me disait va dire à Monsieur Ngbanda, pourquoi, il se tait ? J'ai sursauté de mon rêve et le lendemain matin, je l'ai rencontré et lui ai raconté. Il me dira alors, pasteur puisque tu me poses cette question, je me tais parce que Laurent-Désiré Kabila nous a renversés et que le peuple congolais a droit à ce que les autres fassent ce que nous, nous n'avons pas fait. Voilà pourquoi j'ai décidé de me taire, c'est par

---

[503] *« Joseph Kabila, de son vrai nom Hypolite Kanambe est né le 4 juin 1971 d'un père rwandais du nom de Christopher Kanambe et d'une mère rwandaise nommée Marcelline Mukambukuje. Son père fut un opposant à l'ancien président rwandais Juvénal Habyarimana. Il fit connaissance avec Laurent-Désiré Kabila, opposant à l'ancien président zaïrois Mobutu, dans les maquis des montagnes à la frontière rwando-zairoise, où ils luttaient contre leurs ennemis communs : Mobutu et Habyarimana. Après la mort de son ami Christopher Kanambe en 1977, L.-D. Kabila épousa sa veuve Marcelline et adopta ses deux enfants jumeaux en bas âge, une fille et un garçon : Jenny Kanambe et Joseph Kanambe. »* (Ngbanda, 2004)

> honnêteté, mais je me rends compte que ceux que nous croyions bien faire, ont fait plus que nous en mal, voilà pourquoi, maintenant ce rêve pasteur, je vais me lever. Veux-tu m'accompagner dans ce combat ? J'ai dit oui, on va y aller. C'est comme ça que nous avons commencé à réfléchir, réfléchir jusqu'à ce qu'il écrive le livre « Crimes organisés en Afrique centrale ».Dans ce livre-là, c'était ça le départ et c'est dans ce livre qu'il parle de la formation de l'Apareco, alors en gestation. Nous sommes allés en Belgique, à Tervuren, pour voir les Banyamulenge. Nous sommes allés aux Etats-Unis, nous avons circulé, nous sommes allés à Addis-Abeba, nous avons circulé, c'est comme ça que le 5 juin 2005, l'Apareco est née avec comme objectif de refuser l'occupation de notre pays, parce que nous sommes convaincus et nous avons des preuves que Kabila n'est pas Zaïrois, nous ne pouvons pas accepter qu'un non Congolais dirige notre pays. Quand c'était Laurent-Désiré Kabila nous nous sommes tus, parce que c'était un Congolais, mais quand c'est le fils, nous le contestons, il n'est pas fils, sa maman n'est pas sa maman. C'est connu, nous sommes convaincus que notre combat est juste, les langues se délieront, pardonne- moi, n'en déplaise à la Belgique, qui couvre tout, c'est la Belgique qui a fait la constitution, c'est la Belgique qui couvre tout. Bon, nous, on va pas y aller par 4 chemins, il faut changer le régime chez nous ».

Le pasteur fait référence aux *Banyamulenge* (les habitants Tutsi des collines de Mulenge dans le Sud-Kivu), qui sont originairement des réfugiés rwandais, déplacés au Congo pendant la période coloniale (MIB, Mission d'immigration des Banyarwanda). A cette population, se sont greffés les Rwandais déplacés au cours de l'opération turquoise française lors du génocide de 1994.

Il fait donc le lien entre l'agression rwandaise actuelle et des migrations rwandaises au Congo, anciennes et plus récentes, qui font qu'aujourd'hui, certains observateurs et experts parlent de « Tutsis congolais » (Lanotte, 2003) ou revendiquent la reconnaissance de cette « minorité ». Cette construction de l'ethnicité est problématique dans la mesure où au Congo toute ethnie est minoritaire, les plus volumineuses ne dépassant pas les 2% de la population[504]. En outre, ce brouillage opéré par la fabrique de l'ethnicité a pour effet de légitimer, voire d'asseoir une agression, laquelle vise, entre autres, l'annexion d'une partie du Congo, la partie Est, le Kivu (Braeckman, 2003 ; Willame, 1997). Ceci pour plusieurs raisons. Premièrement, pour l'appropriation des ressources naturelles (colombo-tantalite ou coltan, cassitérite, diamant, étain, or etc.) ; le Rwanda est un pays pauvre, vivant essentiellement d'agriculture (café, thé et élevage), à l'instar du rôle capital de la

[504] « *Au Congo, l'expression minorité à l'échelle nationale ne traduit aucune réalité qui vaille la peine d'être discernée. On peut parler de grandes et petites ethnies, mais pas d'ethnies majoritaires et minoritaires. Chaque ethnie congolaise constitue une minorité par rapport à l'ensemble des autres ethnies* » (Mayoyo, ibid. : 51).

vache, animal quasi-sacré, dans l'économie locale. Deuxièmement, pour résoudre le problème de la très forte densité de ce petit pays (342 habitants au km²), d'autant plus problématique en regard des conflits internes récurrents qui n'échappent désormais à personne. Cela étant dit, l'agression rwandaise au Congo donne à voir des pillages dont les ramifications sont internationales. La colombalo-tantalite (ou coltan) est tout particulièrement convoitée. Indispensable à la haute technologie, on estime selon les sources, qu'entre 50 et 80% des ressources mondiales se trouveraient au Congo[505].

3.3. Derrière le droit des minorités, une fabrique opportune de l'ethnicité

Le Rwanda, on le sait, est traversé par d'importants conflits ethniques que le génocide de 1994 a rendu visibles. On tend de plus en plus à considérer que ces conflits ethniques se sont mis en place avec le système colonial venu renforcer, en la fixant par des critères raciaux et au moyen de classifications anthropologiques, la hiérarchisation *sociale* qui prévalait entre les Tutsis (seigneurs-éleveurs) d'origine nilotique et les Hutus (serfs-agriculteurs) d'origine bantu (Chrétien, 1985). La folie meurtrière de 1994 a eu comme origine la frustration sociale d'un groupe ethnique majoritaire (Hutu) dont le président venait d'être assassiné et qui se voyait contraint de partager le pouvoir avec les réfugiés Tutsi de l'Ouganda, non sans menaces militaires. Cependant bien que les chiffres soient difficiles à établir (un million de morts en cent jours), on sait désormais que le génocide Tutsi a aussi touché les Hutus non extrémistes, dits modérés, et les Twas, les pygmées, aujourd'hui fortement menacés de disparition. Cela étant, l'opération « Turquoise » menée par la France, a consisté à déplacer un million cinq cent mille Rwandais, dont l'ex-armée rwandaise et les Interahamwe, milices génocidaires. Ceux-ci ont été installés sur la frontière rwando-congolaise (dans des camps au Nord-Kivu et au Sud-Kivu), entre juin et juillet 1994 (Chrétien, 2009). L'attaque du Congo par le Rwanda a son origine et sa justification dans l'entreprise du président rwandais Tutsi Paul Kagame de poursuivre les génocidaires Hutus réfugiés au Congo, et de démanteler les camps de réfugiés[506]. L'attaque du Congo par le Rwanda et l'Ouganda, consécutive au renvoi des soldats

[505] cf. Dominique Dhombres, « Du sang dans les téléphones portables ? », *le Monde*, 15 décembre 2007. *La guerre du coltan en RDC- Repositionner le jeu des acteurs dans le paradigme des stratégies de puissance*, sous la direction de Christian Harbulot, novembre 2008

[506] Déjà, au cours de la campagne militaire de l'AFDL, on avait enregistré la disparition et le massacre de plus de 200.000 réfugiés hutus.

rwandais et ougandais, a donné à voir une nouvelle passivité des instances internationales, pourtant présentes, comme si la culpabilité de l'inertie face au génocide rwandais justifiait une nouvelle passivité sur le territoire congolais. Pour pleinement saisir pourquoi l'idée d'un complot international contre le Congo est fortement ancrée dans les esprits congolais (à l'intérieur comme à l'extérieur du pays), il importe de souligner qu'à la présence des troupes onusiennes accusées de « ne rien faire »[507] et de viol sur des femmes congolaises, s'ajoute l'embargo sur l'importation des armes dont a été frappé le Congo et alors même que les différentes milices, congolaises comme rwandaises, opérant à l'Est ont bénéficié et bénéficient d'importantes livraisons d'armes[508].

L'accusation relative à la nationalité rwandaise de l'actuel chef de l'Etat, Joseph Kabila, désigne donc celui sur qui reposerait tout un système, dont les ramifications débouchent sur un échiquier politique international. Pourtant, la présence rwandaise, tout comme les migrations rwandaises au Congo sont nettement antérieures à cette agression. Et si de nombreuses nationalités sont présentes en RDC (angolaise, libanaise, chinoise, ouest africaine, européennes, etc.), les migrations rwandaises se singularisent par leur occupation massive de hautes fonctions, politiques ou économiques, et ce depuis l'époque de Mobutu. C'est à partir de 1966-67, nous dit Jean-Claude Willame que :

> « le mouvement de promotion « économique » des notables « rwandais », principalement Tutsi, devient évident. Le soutien dont ils bénéficient est inscrit dans la stratégie politique de Mobutu qui consiste à « faire monter » au pouvoir les représentants de groupes ethniques qui ne constituent pas une menace pour le régime du fait de leur faiblesse numérique et l'ambiguïté de leur statut social et politique. C'est l'époque où les notables 'rwandais sont promus dans les affaires'[509]. » (1997 : 53)

[507] Ce que vient de confirmer un rapport des Nations Unies, donnant à voir l'organisation des activités et des réseaux de soutien internationaux (Belgique, France, Grande-Bretagne, Etats-Unis, Ouganda, Tanzanie, Burundi, Rwanda, etc.) dont jouissent les Forces démocratiques de libération du Rwanda (FDLR), Commission d'experts : Raymond Debelle (Belgique), Kokouma Diallo (Guinée), Christian Dietrich (Etats-Unis), Claudio Gramizzi (Italie) and Dinesh Mahtani (Grande Bretagne), cf. *Diplomatic double-standards and an international resource grab are stoking one of the worst wars in the world,* Africa Confidential, November 2009. Rapport accessible sur http://www.un.org/french/documents/view_doc.asp?symbol=S/2009/603, consulté le 15 décembre 2009.

[508] L'Union européenne a ainsi empêché en 2002, une livraison d'une cargaison d'armes achetées par la RDC à la Tchéquie.

[509] Ainsi, M. Bisukiro est nommé représentant du premier gouvernement auprès d'une grosse compagnie d'élevage, filiale de la Gécamines (Elvaluilu) ; Rwakabuba fonde la RWACICO (Rwakabuba commerce et industrie du Congo) qui cherchera à s'attribuer plus tard une immense

Barthélemy Bisengimana Rwema apparaît comme celui qui a ouvert la voie politique aux « réfugiés » rwandais, jouant un « *rôle déterminant dans la promotion socio-économique des immigrés Banyarwanda* » nous dit Jean-Claude Willame (1997) alors qu'il est au Secrétariat général de la Présidence dès 1965. En 1969, il est nommé directeur de cabinet du chef de l'Etat jusqu'en 1977.

> « Ce grand commis de l'Etat, qui sera de toutes les missions internationales d'importance, se trouvera à la tête de nombreuses entreprises d'Etat et sera le grand inspirateur des projets d'industrialisation somptuaires initiés par les sociétés d'ingénierie italiennes, américaines, françaises, etc. Il sera aussi considéré comme le grand « parrain » des Rwandais et en particulier des Tutsi installés légalement ou illégalement au Zaïre » (Willame, ibid. : 53).

Entre autres, il a influencé l'entreprise de la zaïrianisation qui fut une stratégie importante pour les réfugiés rwandais, acquérant eux aussi les biens « spoliés » aux étrangers, principalement belges, grecs et portugais[510]. Il a également fait adopter au Bureau politique du MPR la loi de 1972 dont l'article 15, octroyait de façon collective, la citoyenneté zaïroise aux originaires du Rwanda-Urundi. Bref, outre que l' « authenticité » a permis de « zaïrianiser » des noms rwandais, légalement entérinés par la facilité avec laquelle les « faux papiers » s'obtenaient au Zaïre des années 1970, les réseaux migratoires rwandais, en particulier tutsis, ont été renforcés par le haut grâce à Bisengimana (Willame, ibid. : 53). Ce qui est ressorti avec force, au cours de la Conférence nationale souveraine concernant la validation des mandats des représentants[511] à la « nationalité douteuse ». Et ce qui ressurgit aujourd'hui, en regard de la stratégie politique et militaire qu'assoit cette double appartenance nationale. A l'étranger, la guerre d'agression rwandaise, et dans une moindre mesure ougandaise, est cependant abordée sous un tout autre angle. Lorsque les médias français et belges ont commencé à parler de la situation qui sévissait depuis plus de dix ans au Congo, la version a été celle d'une « guerre civile » ou d'une rébellion menée par les Tutsi congolais, dits Banyamulenge, de 1998 à 2003. Ce brouillage de l'ethnicité s'est

---

concession foncière à Walikale (Nord-Kivu) ainsi que des postes d'administrateurs dans de nombreuses sociétés d'Etats ; J. Midiburo est désigné comme représentant du gouvernement dans la puissante minoterie du Katanga.

[510] C'est notamment le cas, Gaïga, Rwakabuba Shinga, Mutiri wa Bashasa ou encore du PDG de la Cimenterie nationale, la CIZA pendant 17 ans, de Miko Rwayitare, directeur financier de la Gécamines, dans les années 70 et Président-directeur général et fondateur de première entreprise de téléphonie cellulaire en Afrique TELECEL.

[511] Certains rwandophones virent leurs mandats invalidés comme Bisengimana, (mais aussi Rwakabuba ou Mutiri) dont la nationalité rwandaise fut prouvée à l'appui des témoignages à l'époque où il était étudiant à l'université Lovanium. Comme le précisa le recteur de l'époque, le père jésuite Léon de Moulin, il était même le président de « l'association des étudiants rwandais ».

encore manifesté en 2004, lorsqu'en pleine Transition, un officier Tutsi, Laurent Nkunda du RCD promu au grade de général de brigade (congolais) a refusé d'intégrer la nouvelle armée nationale en gestation. Il met en avant la notion de protection de son groupe ethnique, supposé menacé de génocide, et fomente une rébellion. Il s'empare de Bukavu la capitale du Sud-Kivu (en juin 2004) et pendant dix jours, ses troupes, appuyées par l'armée régulière rwandaise et évaluées entre 2.000 et 3.000 hommes, sèment la terreur (massacres, pillages, viols) sous le regard impassible des soldats de la Monuc (Mission des Nations unies au Congo).

Outre l'argument sécuritaire ethnique, Laurent Nkunda proclame avoir la mission de rétablir l'ordre au Congo ; il se dit par ailleurs, pasteur et prêche dans une petite Eglise où les seuls adeptes sont ses hommes de troupe. Lors d'un reportage diffusé en 2008[512] par la RTBF (la télévision belge francophone), on pouvait se rendre compte, avec un peu d'attention, que tous ses hommes, auxquels il demandait explicitement de ne pas intervenir, étaient anglophones, dans un pays rappelons-le, francophone. Dans la continuité du génocide rwandais, ce conflit est en effet, traversé par la vieille querelle pré-carré français/ Etats-Unis-Grande-Bretagne (Chrétien, 2009). Le président rwandais Paul Kagame a ouvertement, et à plusieurs reprises, déclaré son désaccord avec la France « colonialiste » et ceci n'a pas été sans répercussion quant aux modalités françaises de réparation, par la RD-Congo interposée[513]. Enfin, et pour conclure avec cette contextualisation, au lendemain de l'élection du nouveau président américains, Barak Hussein Obama qui déclara la fin des climats d'impunité, on a assisté, hasard ou pas, à l'arrestation par l'armée rwandaise de Laurent Nkunda, placé depuis en « résidence surveillée » au Rwanda (mars 2009). La demande congolaise d'extradition n'a jusqu'à ce jour, pas été honorée, en raison de la nationalité désormais rwandaise du seigneur de guerre, reconnaissant avoir servi dans l'APR, l'armée patriotique du Rwanda, comme n'avaient cessé de le clamer les médias congolais, refusant le concept de « rebelle

[512] Mais dont je n'ai malheureusement pas noté la date ni les références, lorsque je suis par hasard « tombée » dessus.

[513] De façon extrêmement raccourcie, on peut se référer aux mandats d'arrêts du juge Bruguière contre des proches du président Paul Kagame, et à la requête déposée en réaction, par le Rwanda, contre la France (2007) devant la Cour internationale de justice, estimant que ces mandats d'arrêt « violaient sa souveraineté ». La rupture est également repérable vis-à-vis de l'Organisation de la Francophonie et dans les tentatives d'approche vis-à-vis du *Commonwealth* (Chrétien, 2009). Enfin, dans les modalités françaises de « réparation » avec le Rwanda, l'injonction adressée au Congo de partage de ses richesses et de son espace avec son voisin rwandais, est sans conteste l'acte de soutien le plus inaliénable de la France au Rwanda, dont on ne peut mesurer toute la portée qu'à l'aune des exactions commises par ces mêmes « voisins » sur le territoire congolais.

tutsi congolais ». C'est donc dans ce contexte que le soupçon relatif à la nationalité rwandaise du président congolais, de transition puis candidat aux présidentielles de 2005, s'est imposé comme le thème principal de la campagne électorale. Aussi populiste soit-il, ce discours ne peut toutefois pas être considéré comme une expression de xénophobie, comme l'ont suggéré les différentes formes de pression pour la reconnaissance de la minorité « tutsi congolaise ». D'une part, parce que ce discours politique n'est pas parvenu à s'extraire du statut de la rumeur et d'autre part, en regard de la rhétorique de l'ennemi de l'intérieur, dans laquelle il est en définitive, resté cantonné. Les nombreux « troubles » qui ont marqué la période de transition, à Paris, Bruxelles et Kinshasa, exigeaient essentiellement le départ de Joseph Kabila accusé de servir les « intérêts étrangers », c'est-à-dire rwandais et occidentaux.

Dans le milieu du Réveil à l'instar de la société globale, deux grandes tendances se sont distinguées autour de quelques figures pastorales, très médiatisées. Celle de « l'opposition » appelant à la « désobéissance civile » et celle de la participation au processus électoral, appelant au calme et à l'expression par le vote. Ces dynamiques ont traversé les milieux religieux de la RDC et de la diaspora ainsi que les institutions de reconnaissance des Eglises issues du Réveil, principalement l'ERC, l'Eglise du Réveil au Congo (reconnue lors des accords de Sun City, en 2002). A Kinshasa, le pasteur Fernando Kutino, figure pionnière de la théologie de la prospérité, a porté cette accusation avec force, devenant une véritable icône du martyre imposé à la population congolaise par un « pouvoir aux mains des étrangers ».

4. L'affaire Kutino et la logique de cumul des pasteurs du Réveil

4.1. De la prospérité à la dénonciation d'un pouvoir *« aux mains des étrangers »*

Le pasteur Ferdinand Kutino de l'Eglise « Armée de victoire », issu des groupes de renouveau est devenu le représentant au Congo du richissime évangéliste hollandais John Maasbach avec lequel il organisa des « croisades miracles » au Congo. Ce dernier avait mis à sa disposition la première station chrétienne[514] (du Réveil) de radio et de télévision RTMV (Radio Télé Message de Vie) en 1998 (dès 1996 pour la seule

[514] Sur le site de la RTMV, on peut y lire qu'il s'agit de la première station chrétienne en Afrique centrale et francophone.

radio). La réussite sociale mise en scène pendant des années par l' « Archibishop Kutino », patron de chaîne de télévision et grand sapeur, est celle d'un standing de vie luxueux : grands hôtels, habits et chaussures griffés qu'il affiche de façon ostentatoire. Il circule dans des voitures de luxe et voyage fréquemment en Europe. Non seulement il rassemble des foules autour de l'Evangile de la prospérité mais il est aussi considéré comme celui qui a initié ce courant au Congo et constitue un véritable modèle pour nombre de pasteurs.

En 2003, de retour d'un voyage en Europe et aux Etats-Unis, il lance sur les antennes de sa télévision, l'émission « Sauvons le Congo » ayant pour thème *« Réflexions sur la situation générale du pays au bord du chaos et de l'éclatement »*. Sur son site on peut alors lire que :

> « L'homme de Dieu fustige le comportement profondément égoïste qui caractérise le politique congolais, connu pour son manque de patriotisme et la recherche du profit personnel. Le pays est en proie à une guerre venue de l'extérieur, certes, mais avec l'appui très actif de certains de ses fils, si bien que l'opinion internationale est divisée entre une guerre civile et une agression extérieure »[515].

Cet « éveil patriotique » connaît une audience spectaculaire au sein de la population congolaise et en vient très vite à se focaliser sur la figure du chef de l'Etat, articulant l'idée d'un pays *« aux mains des étrangers »* responsables de la pauvreté du peuple à la critique du processus électoral en cours. Le 14 juin 2003, le pasteur Kutino organise une grande action au stade Tata Raphaël à Kinshasa à la suite de laquelle une descente de la police a lieu dans les locaux de la chaîne de télévision. Cela se traduit par une destruction du matériel et l'arrêt de l'émission pendant 6 mois. Kutino part alors en exil « forcé » pendant près de trois ans en France où il implante une paroisse de l'Eglise Armée de victoire. A son retour en RDC, en 2006, « l'archevêque » est accueilli en héros, symbole de résistance congolaise.

Il organise un nouveau culte au stade Tata Raphaël au terme lequel il est arrêté dans ses bureaux en possession d'armes de guerre (le 14 mai 2006). Intervenant dans la soirée sur la chaîne publique de radio-télévision (RTNC), le gouverneur de la ville de Kinshasa accuse l'homme de Dieu d'avoir tenu lors de sa prédication, des *« propos d'incitation à la haine et à la division »* et affirme que des *« armes et effets de*

[515] Historique de « Sauvons le Congo » http://www.sauvonslecongo.org/historique.htm, consulté le14 avril 2009

guerre » ont été trouvés dans sa résidence. Plusieurs manifestations de soutien ont lieu et dénoncent la machination politique. Certaines sont réprimées par les forces de l'ordre et des manifestants sont arrêtés. Le 16 juin 2006, la Cour militaire de Kinshasa/ Gombe condamne l'homme de Dieu à 20 ans de prison avec 10 ans de durée incompressible pour *« incitation à la haine, détention illégale d'armes de guerre, association des malfaiteurs et tentative d'assassinat »* sur un autre Pasteur. Il s'agit du pasteur Ngoy Ngalasi de l'Eglise « La Louange », dont le siège principal est situé dans la même rue que l'Eglise « Armée de Victoire » du pasteur Kutino. La presse parle d'un *« règlement de comptes entre pasteurs »* autour d'un problème de *« parcelle »*. Tandis que dans le milieu chrétien et l'opinion publique, on accuse le pasteur Ngalasi d'être corrompu, tout comme les pasteurs de l'ERC, dont les ténors ont rendu publique leur soutien au chef de l'Etat. Depuis la prison, le pasteur Kutino clame que s'il acceptait *« lui aussi »* l'argent qu'on lui propose, il serait déjà en liberté.

4.2. Reconnaissance et contestations de l'« Eglise du réveil au Congo »

C'est en 2002, lors du dialogue intercongolais de Sun City en Afrique du Sud, que les Eglises du réveil obtiennent un statut légal. En 1997, le changement de régime avait incité plusieurs d'entre elles à s'organiser et à se constituer en « Eglise du réveil du Congo » (ERC) pour porter leurs revendications. Aujourd'hui, reconnue comme la 6ème confession du pays, l'ERC est entrée en partenariat avec l'Etat en signant deux conventions, avec le ministère des affaires sociales d'une part et avec le ministère de l'éducation nationale, d'autre part. L'Etat lui a aussi octroyé un bureau qui, bien que petit (dans la commune de Kalamu), dote l'Eglise d'un siège social. Par ailleurs, au titre de participant au dialogue intercongolais, le pasteur Albert Kankienza qui dirige l'ERC, a été désigné député et a siégé comme représentant à l'Assemblée Nationale durant la transition. Son siège a, par la suite, été reconduit. Il a également été nommé membre du « présidium de la Commission préparatoire du dialogue intercongolais » et été choisi comme vice-président de la « Commission de lutte contre la corruption ». Pour les ténors de l'ERC, il s'agit donc d'une victoire mais,

> « cet engagement nous crée des ennuis partout, ici en Europe : Londres, Paris (…) On a eu des problèmes de sécurité, simplement parce qu'on est l'ami de Kabila, or moi je suis l'ami de Kabila et le jour où un autre est

> président, je suis prêt à lui offrir mes services, à offrir mes services à la nation par le biais de celui qui sera là. Mais c'est pas encore ça, on n'a pas encore compris malheureusement, peut-être ça viendra. Parce qu'aujourd'hui quand même un pasteur d'une Eglise de réveil est nommé, ami du président de la république, on n'a jamais connu ça; chez nous c'était plus les catholiques, les prêtres ou les évêques protestants, donc il faut dire que nous, on a apporté de grands changements dans ce pays. Quand nous on était ici avec Mobutu, on ne pouvait jamais imaginer qu'un pasteur d'une Eglise de réveil puisse se retrouver dans les sillages politiques » (Interview Pasteur Albert Kankienza)

Pour le bishop Albert Kankienza, ces accusations sont une question de « culture politique ». Et c'est à l'image du conseiller Billy Graham indétrônable de la maison blanche, qu'il explicite sa relation de proximité avec le président Joseph Kabila. Néanmoins, l'amitié entre les deux hommes est, y compris au sein de l'ERC, attribuée à leur origine ethnique commune, tous deux sont des Luba du Katanga. En outre, il semble que des subsides plus informels soient venus consolider ce soutien comme radio-trottoir n'a cessé de le répéter. Au travers des entretiens que j'ai pu mener avec les pasteurs de l'ERC, il apparaît une réelle « rivalité » entre les favoris du pouvoir et les autres, sur base de l'appartenance ethnique ou plus exactement provinciale, katangaise du chef de l'Etat. Bien que des sommes soient difficiles à avancer, les non-Katangais cachent difficilement leur frustration et leur agacement. L'affinité ethnique allant jusqu'à construire un passé commun pour l'un d'entre eux, affirmant connaître le président depuis son enfance. Ce discours supposé démontrer la nationalité congolaise du chef de l'Etat, a toutefois été adressé à la chercheuse blanche, en privé et non publiquement. Chacun sait que le chef de l'Etat n'a précisément pas grandi au Congo, d'où la force de ce soupçon... Quoiqu'il en soit, dans ce contexte d'éclatement des structures politiques, sociales et économiques, la capacité de mobilisation des foules qu'ont les Eglises n'échappe visiblement pas au jeune chef de l'Etat. Et les pasteurs défendent non sans concurrence ce potentiel électorat.

> « Nous, nous faisons de la politique participative, parce que je suis le chef du peuple, je suis un meneur des foules, je dirige des milliers et des milliers de gens, mais non active. Il est vrai que l'opposition avait un discours que je peux appeler de vendeur d'illusions, ils ont utilisé la manipulation, l'intoxication sous forme de sentiment de patriotisme, le Congo est congolais et qui est congolais et qui ne l'est pas. Ce n'est pas correct, moi je crois qu'un homme politique doit avoir un discours qui est un projet de société auquel tout le monde peut adhérer. » (Interview Pasteur Sony Kafuta)

La reconnaissance de l'ERC a ainsi favorisé un courant opposé à celui largement populaire, du pasteur Kutino qui est aussi membre de l'ERC. L'appel au calme des Eglises et au respect du déroulement du calendrier électoral a eu un rôle significatif dans la canalisation voire le contrôle de la colère populaire. Même si l'échec des tentatives de médiation entre les deux pasteurs (Kutino et Ngalasi), puis vis-à-vis de l'Etat a alimenté le discours sur la « corruption » des responsables de l'ERC. Car la rumeur a persisté, y compris dans les Eglises de l'ERC des pasteurs ayant affiché leur soutien au processus électoral. Dans l'une de ses grandes Eglises, une soeur m'explique que le président est un Rwandais et responsable de la misère actuelle, mais comme le pasteur *« a dit qu'il fallait respecter l'autorité, car toute autorité vient de Dieu, alors pour ne pas aller contre la volonté de Dieu, nous on n'a pas voté ».* Outre les divisions en termes d'option politique, de fortes divergences se sont aussi exprimées quant à la place du pasteur dans la société. Le Pasteur Mukuna qui est l'un des pionniers de l'ERC a quitté la plateforme, qu'il critique très ouvertement sur sa chaîne de télévision, dénonçant les scandales régulièrement associés aux pasteurs, ainsi que leur participation au jeu politique. En 2005, il a fondé l'AMEC (l'Alliance mondiale des Eglises du Congo) qui revendique aujourd'hui 3.000 Eglises. Comme l'ERC qui parle de 6.000 Eglises affiliées pour la seule ville de Kinshasa, ces chiffres sont des approximations qui doivent être prises avec précaution, tout en sachant qu'aucune statistique fiable et officielle n'existe à l'heure actuelle. Cependant, tout porte à croire que le crédit accordé à ces pasteurs, et les avantages qui découlent de cette reconnaissance, sont relatifs à leur « poids ». En 2006, le linguiste Alexis Matangila se référait à une étude mentionnant 3.000 groupes et Eglises de réveil pour la ville de Kinshasa, sans autre précision. Tandis que dans la presse, une enquête de police, mentionnait en 2008, là aussi sans autre précision, le nombre de 9.000 Eglises. Ces réseaux d'Eglises sont en concurrence et il est plus que probable que leurs chiffres doivent être divisés de moitié pour appréhender la réalité de leur effectif, sans qu'il ne soit toutefois, possible de l'affirmer. En attendant, la reconnaissance par l'Etat du mouvement du Réveil vise aussi à réguler ce paysage mouvant et fragmenté, puisque les Eglises doivent désormais être affiliées à une plateforme reconnue et répondre à certaines exigences théologiques (le pasteur principal doit avoir une formation minimum) et administratives. La constitution de l'Eglise en association est exigée ainsi que l'acquittement d'une somme avoisinant les 150-200 dollars. La reconnaissance s'opère dans un premier temps, au niveau de la

commune puis du ministère de la Justice. Pour certaines Eglises, cette somme représente un véritable obstacle à l'acquisition d'une personnalité juridique. L'ERC a choisi d'organiser les Eglises en Communauté (par quartier) rassemblant chacune, 25 Eglises. Ce qui ramène la participation financière à 7-8 euros par Eglise, somme que certaines Eglises ne parviennent pas à rassembler. Pour l'Etat, il s'agit de « mettre de l'ordre », ce que reprend également à son compte l'ERC qui ne veut pas être assimilée aux « sectes » et à certaines pratiques dites fétichistes, ni *a fortiori* aux pratiques d'accusation, de torture et de mise à la rue des enfants dits sorciers.

Cela dit, aux côtés de ces deux plates-formes, on compte celle des « Eglises indépendantes », celle des Eglises indépendantes ayant leur propre couverture juridique, et également, la plateforme du « Renouveau charismatique » à laquelle est affiliée l'Eglise du Pasteur Ngalasi, « la Louange », qui fut mêlée à « l'affaire Kutino » autour d'une question de parcelle.

4.3. La politisation du pionnier de la prospérité : un cache-misère ?

En 2001, l'Eglise la Louange (ELL) apprend que les bailleurs de l'Eglise Armée de Victoire (EAV) dirigée par le pasteur Kutino et située à quelques mètres de son Eglise, mettent en vente la parcelle (av. Kanda-Kanda, commune de Kasa-Vubu, Kinshasa) : *« Nous étions surpris, nous pensions que Kutino avait déjà acheté »*. Cela fait pourtant 78 mois que les bailleurs ne perçoivent plus le loyer qui est de 800$/ mois et qu'ils ont lancé une procédure en justice. En 2000, bien que les propriétaires soient autorisés à faire la saisie conservatoire, l'EAV continue d'occuper les lieux et intente une action en Justice auprès de l'OBEMA (l'Office des Biens Mal Acquis), en regard de l'identité du bailleur : Victor Nendaka, un notable dignitaire du régime mobutiste[516]. Nendaka démontre qu'il a acheté la parcelle avant ses fonctions politiques et l'Eglise est déboutée. Mais ce denier étant malade, il décèdera en 2002, le couple Nendaka propose à l'EAV d'acheter la parcelle, passant ainsi l'éponge sur ses dettes. L'Eglise refuse. Les bailleurs lancent alors un appel d'offre auquel répondent des musulmans prêts à donner 100.000$[517]. L'ELL, elle, ne se voit pas

[516] Ancien ministre de l'Intérieur (1963-1964), ancien responsable de la Sûreté de l'Etat, ancien Président-délégué général de l'ex-Office zaïrois du café

[517] L'intérêt des musulmans pour la parcelle de l'EAV semble être liée à la page du Coran que Kutino avait brûlé en public (ce pour quoi il avait été condamné sous le régime de L.D. Kabila). Pour Kutino, ce n'était toutefois pas le Coran, mais une formule magique écrite en arabe : « *Il faut combattre la magie; elle est contraire au message de Jésus-Christ.* », cf. Christophe Ayad, *Les sectes, sauve-qui-peut* au *Congo-Kinshasa,* Libération 31.01.01

cohabiter avec des musulmans et se déclare aussi prête à acheter. En tant que chrétien, Nendaka préfère céder sa parcelle à l'ELL qui propose 80.000 $ cash, grâce aux cotisations des fidèles. L'ELL compte à l'époque 15.000 membres pour une quarantaine de paroisses sur Kinshasa. La transaction est donc conclue mais l'EAV refuse toujours de libérer la parcelle, les membres étant persuadés que l'Eglise en est la propriétaire (grâce à leurs cotisations). Le pasteur Kutino multiplie alors les procédures judicaires dilatoires ; il accuse l'ELL de faux ou encore, déclare « preuves à l'appui » que la désormais veuve, Maman Nendaka s'est rétractée. En 2002, l'ELL fait alors un point de presse, sa première prise de position publique sur cette question, et confirme à l'appui des documents officiels l'achat de la parcelle. Et le fait que la parcelle et son bâtiment ne lui sont, jusqu'à ce jour, pas remis.

Peu de temps après, en décembre, le pasteur Ngalasi est victime d'une tentative d'assassinat, chez lui. Les malfaiteurs qui se trompent de cible, s'attaquent au pasteur hôte hébergé (venant de Suisse) tandis que le pasteur Ngalasi, alerté par le bruit, téléphone depuis sa chambre, à la police. Lorsque celle-ci arrive, les assaillants ont fui, mais laissé un petit sac dans lequel se trouve la photo d'un militaire en uniforme angolais. Le pasteur Ngalasi porte plainte contre inconnu. Deux mois plus tard, alors qu'il rentre d'une mission en Afrique du Sud, une seconde attaque a lieu. C'est à nouveau un autre pasteur (venu de Likasi, au Katanga) qui en fait les frais. Un an plus tard, le pasteur Ngalasi reçoit une convocation de la police. Arrivé sur place, il trouve un homme menotté, l'un des agresseurs de la première attaque, qui veut lui parler et lui demander pardon. Depuis qu'il s'est introduit dans la maison du pasteur, « *ses affaires ne marchent plus* ». Il souhaite faire des aveux. C'est alors que le nom du pasteur Kutino est mentionné:

> « Il ne nous avait pas parlé d'un pasteur, il nous parlait de quelqu'un avec qui, il avait un problème de parcelle. Il avait dit, je veux que cette personne disparaisse, parce qu'il me dérange. Nous avions convenu 20.000$, il nous avait avancés 1.400$. Il avait dit, si vous réalisez l'affaire, vous venez, je vous paie le reste ». (Cité par les avocats de l'ELL, membres de l'Eglise)

Les différents malfaiteurs identifiés sont emprisonnés tandis que le pasteur Kutino se trouve à l'étranger. Lorsqu'il rentre de son exil en 2006, et organise son meeting au stade Tata Raphaël, c'est donc juste après le décès d'un des prisonniers

(celui dont on avait trouvé la photo) et qui s'avère être un policier (d'où la saisine de l'affaire par un tribunal militaire). Pour les avocats de l'ELL, il n'est pas indifférent que le retour de l'homme de Dieu au Congo ait eu lieu après la disparition de ce témoin. Quoiqu'il en soit, au fil du procès, la défense concède progressivement sur plusieurs points, mais le pasteur Kutino dément toute intention d'assassinat. Il dénonce la machination politique et l'absence de respect des droits de l'homme à l'encontre de sa personne, malgré son statut d'archevêque (autoproclamé). Ce qui ne convainc pas la cour militaire, laquelle confirme sa condamnation. Toutefois, il est acquitté pour les infractions d'association de malfaiteurs et de détention illégale d'armes de guerre qui étaient à l'origine de son arrestation. Justifiant la décision de la Cour, le président du tribunal précisa que le procès-verbal de saisie d'objets n'avait pas été établi. Et que les armes en question avaient été trouvées dans une salle qui ne relevait pas de la résidence ni du bureau de l'inculpé. La peine de 10 ans est donc confirmée pour le pasteur, tandis que le pasteur Ngalasi qui avait d'abord été cité comme témoin, demande pour toute réparation un franc (congolais) symbolique.

Bien qu'elle n'ait pas été retenue, pour vice de procédure, la détention d'armes par le pasteur Kutino est pourtant bien une facette de la personnalité multiple de « l'homme de Dieu ». En effet, la biographie « obscure » du Pasteur Kutino contient des antécédents judicaires et une première condamnation sous Mobutu en 1996 pour *« détention illégale d'armes de guerre, détournement de main d'œuvre, incitation de militaires à commettre des actes hors-la loi, violation de consigne »*.

4.4. La militarisation du prophète, une mise en scène de la prospérité ?

Lorsque j'assistais au procès en appel, je fis la connaissance du Berger que j'appellerai Cleophas. Après force négociations, il accepta de me parler, sous couvert d'anonymat, des années qu'il passa comme garde du corps auprès du Pasteur Kutino (1992-96).

Cleophas est un simple fidèle de l'EAV, lorsque le pasteur Kutino « s'intéresse » à lui et demande son détachement auprès de son supérieur hiérarchique, un certain Colonel de la Garde civile. Celui-ci avait déjà fourni d'autres gardes pour la « protection » du pasteur.

> « Quand il l'a contacté, moi j'ai reçu un document officiel avec une arme Sar 180 qui était de l'unité ; alors quand j'arrive sur place, je découvre qu'il était avec un autre garde, de la Garde civile avec deux éléments : une autre garde de la DSP avec deux éléments et avec moi qui étais venu du Service d'action et de renseignement militaires (SARM), ça faisait 5 éléments, en plus de cela y avait un de ses cousins, Jules, qui était un ex-gendarme qui lui aussi faisait partie de l'équipe de sécurité ».

En tant que nouvel « élément », Cleophas reçoit alors une prime mensuelle de trois fois son salaire, de même que ses supérieurs hiérarchiques qui ferment les yeux sur cette transaction. Cleophas fait partie de la garde rapprochée du pasteur, et l'accompagne dans tous ses déplacements, tandis que les autres militaires sont affectés à la résidence ou à l'Eglise. A ce titre, il perçoit de nombreux autres avantages : *« Chaque fois qu'il revenait de l'Europe, il m'amenait quelque chose : des habits, des souliers »*. Cleophas remarque qu'ayant un détachement militaire pour sa garde personnelle, le pasteur Kutino ne fait pas l'objet de fouilles lors des contrôles aériens. Et que la protection de sa propre personne fait de lui une personne d'influence. Il évolue ainsi auprès des autorités militaires et politiques du pays comme Ngbanda (Conseiller spécial à l'époque du président de la république), Nzimbi (Commandant de la Division spéciale présidentielle, la garde prétorienne), Baramoto (Commandant de la Garde Civile qui fréquentait son Eglise), Mananga (président régional du parti-Etat dans la province du Bas-Congo), le Colonel Bangadebia ou encore le Colonel Lembi.

En 1991, une descente de police a lieu chez lui. Six armes sont saisies : trois appartenaient aux gardes du corps, et trois étaient en permanence chez le pasteur (soit 2 Sar 180, 2 Kalachnikov FA (physio-automatique), 1Uzi (Uzil ganin), 1 Mastor. Les policiers l'interrogent le jour même mais par la suite, les procès-verbaux disparaîtront et le pasteur reviendra sur sa déposition. En l'absence de preuve matérielle, il sera condamné après 8 mois d'audience à un an de prison ferme, en 1996. Cléophas, lui, n'a pas été condamné. Son chef a soutenu que sa présence entrait dans le cadre des renseignements puisque le pasteur Kutino se déplaçait beaucoup, notamment à l'étranger. Ce qui autorisait une collecte significative d'informations. La défense fabriquée pour l'occasion n'est cependant pas si fantaisiste. De façon relativement confidentielle et avare de détails, un certain nombre de pasteurs m'ont « avoué » que sous Mobutu toute personne d'influence était approchée en vue de travailler pour les renseignements et *« qu'on ne pouvait pas refuser »*. Pour Fernando

Kutino, le pastorat (après des études de psychologie auxquelles il échoue) offre un véritable dispositif d'ascension sociale. Figure pionnière de la théologie de la prospérité en RDC, Kutino institue la réussite au travers des marqueurs de prestige qu'il s'attache à afficher et à mettre en scène : sape, bijoux, voitures, voyages en Europe, mais aussi militarisation de sa personne et réseaux d'influence. L'« éveil patriotique » de l'émission « Sauvons le Congo », en déplaçant le conflit qui oppose le pasteur à la justice sur un registre politique, permet d'anticiper un scandale et révèle, une fois de plus, la capacité extraordinaire du pasteur à être en phase avec des aspirations populaires. Car au cours du procès en appel, le montant des dettes a progressivement été établi, tout comme l'insolvabilité absolue et inattendue du pasteur, prétendument à la tête d'un *« véritable empire financier »*[518]. Néanmoins, la disparition des offrandes destinées au loyer ou à l'achat de la parcelle n'a, à aucun moment, suscité une réaction publique de la part des membres quant à l'usage individuel (ou familial) de cet argent collectif. La « puissance » charismatique du leader, l'utilisation des médias et la traduction politique du conflit opposant le pasteur à la justice de l'Etat, semblent avoir totalement pris le dessus. Comme si, au fond, l'élan d'espoir et la foi suscités par le message de la prospérité devait, envers et contre tout, à travers cette icône, demeurer. La possession d'armes si elle relève d'une machination pour ses adeptes (dépassant la seule population des fidèles de l'Eglise) apparaît entrer dans une « logique de cumul » des attributs de puissance qui assure la distinction de l'homme de Dieu, plus que sa sécurité à proprement parler. En cela, le pasteur Kutino est une figure typique des Eglises de réveil kinoises des années 2000, lesquelles ont quitté le fonctionnement « égalitaire » des groupes de prière pour des assemblées aux structures hiérarchiques fortes. Les titres de « bishops » et d'« archibishops », version anglophone et protestante des évêques et archevêques qui ont été très importants dans le processus d'établissement du protestantisme congolais sous l'ère Mobutu, sont repris, parfois jusqu'à la caricature. Le fauteuil de type Louis XIV, de contrefaçon, est alors un élément incontournable de la composition scénique des cultes qui donnent à voir de véritables petites papautés. Non sans évoquer le culte de la personnalité de Mobutu Sese Seko, président-fondateur. Ces pasteurs ne participent généralement pas aux cultes de louange et d'adoration. Ils siégent et observent les fidèles ou n'apparaissent qu'après cette séance, pour prêcher. Leur

[518] Christophe Ayad, *Les sectes, sauve-qui-peut* au *Congo-Kinshasa*, Libération 31.01.01

introduction réitère toute la sacralité dont ces hommes de Dieu, « saints hommes » et « prophètes », sont investis. Dans ces Eglises, l'argent occupe une place importante pour ne pas dire prédominante, en ce qu'il est associé à la puissance du Christ. Et la frontière est parfois difficile à établir entre la réussite comme manifestation de la grâce divine et l'accumulation des biens de prestige et de pouvoir, comme fétiches.

L'offre du Réveil est venue renverser la logique sorcière en affirmant le droit à l'accumulation, voire le devoir, en lieu et place du soupçon de sorcellerie pesant sur les riches et les puissants. Pourtant force est de constater que les figures de réussite pastorales sont durablement associées à l'ambivalence. Sans pour autant repérer, comme dans le cas nigérian, des affaires de sorcellerie associées aux Eglises de la « nouvelle vague »[519] (Marshall-Fratani, 2001), les itinéraires d'accumulation des pasteurs sont constamment soumis à l'appréciation de radio-trottoir en regard d'un rapport à l'argent « non-chrétien ». Entre fétiche et indépendance, il se pourrait bien que la frontière réside dans le caractère vertical *versus* horizontal de circulation de cet « argent de Dieu ». Interrogeant les venues de ces nouvelles figures de la réussite qui rompent avec l'image du pasteur autrefois associée à la pauvreté, au sacrifice et à l'ascétisme, Ruth Marshalla-Fratani souligne que l'argent est *« l'objet symbolique par excellence qui lie la lutte pour l'espace public et la communication individuelle avec le sacré »* (2001b : 35). Dans le contexte congolais, les pasteurs qui ont pris position de façon publique dans l'arène politique, sont des figures incontestables de réussite. Ce sont, d'ailleurs, souvent eux, les patrons de la chaîne de télévision de leur Eglise. Cet investissement de l'espace public des pasteurs traduit la transformation du rapport au « monde » de la nouvelle vague pentecôtiste, associée, sans nécessairement le revendiquer, au courant de la prospérité. Ce qui impose, dans ce chapitre sur les rapports du religieux au politique, d'ouvrir une petite parenthèse sur la place de l'argent dans les Eglises de réveil de Kinshasa.

[519] *« La réussite de certains fidèles, et surtout celle des dirigeants, semble suivre un modèle qui est difficile à distinguer de celui que l'on trouve dans les récits et les rumeurs populaires de pouvoirs occultes maléfiques et d'enrichissement par des moyens secrets, illicites, voire surnaturels. »*(Marshall-Fratani, 2001 : 39)

5. L'argent : fétiche ou indépendance ?

> *« C'est l'argent qui entraîne les gens à se jalouser et à se détruire, à s'adonner au fétichisme et à la sorcellerie : l'argent est en quelque sorte le premier fétiche, un fétiche qui mène le monde mais ne conduit pas forcément au bonheur. » (Dozon, 1995 : 166).*

5.1. « Dieu rend au centuple » : de l'économie des miracles à l'économie ecclésiale

C'est en raison de l'ambivalence associée à l'argent que les « services » du prophète ivoirien Koudou sont gratuits et que les dons au prophète ne sont effectués qu'une fois les malades guéris (Dozon, 1995). Ceci n'est pas le cas dans les Eglises de réveil dont les systèmes économiques sont largement régis par le principe selon lequel *« Dieu rend au centuple »*. L'argent vient quasi systématiquement en amont de l'action miraculeuse et sous-tend deux systèmes économiques imbriqués. Celui d'un double endettement entre le fidèle et son Dieu *via* l'Eglise d'une part, et celui de l'entreprenariat pastoral qui se déploie à travers l'Eglise du pasteur ou son réseau d'Eglises, d'autre part. Plusieurs pasteurs de la diaspora m'ont affirmé qu'à Kinshasa, les offrandes sont plus importantes et que *« les gens donnent plus* ». Il est vrai qu'à Kinshasa, on voit des pasteurs rouler en Jeep, vivre dans des maisons luxueuses, avoir un *standing* de vie que sont loin d'avoir les pasteurs résidant en Europe, quels qu'ils soient. La loi du nombre est, à n'en pas douter, une des raisons de la « supériorité » des offrandes à Kinshasa ; ces Eglises comptent au minimum plusieurs centaines, et le plus souvent, plusieurs milliers de fidèles. En outre, à côté de ces « grandes » Eglises, on trouve aussi, et en nombre, des pasteurs en difficulté pour lesquels les offrandes ne suffisent pas à couvrir les frais qu'engage le culte. C'est le cas de cette petite Eglise qui existe depuis le début des années 1980. La parcelle est louée dans un quartier populaire pour 300$ par mois, auxquels il faut ajouter les frais de l'eau et d'électricité et la location du matériel de musique entre 22$ et 30$ par dimanche : *« Parfois on fait le culte 'à sec', c'est-à-dire sans instruments »*. Les offrandes, qui sont réservées au fonctionnement de l'Eglise, atteignent rarement plus de 15.000FC, soit 30$; en général 8.000FC le dimanche et 4.000 FC en semaine. Quant à la dîme qui permet de payer les salaires des pasteurs :

> « C'est quand vous faites un large écho, c'est-à-dire, quand vous en parlez, quand vous insistez dessus, vous prêchez, là vous allez voir les gens vont donner, vont faire attention, mais si vous n'en parlez pas, y a pas. On peut alors atteindre 30.000 à 50.000 FC (100$) qu'on partage en trois (pour un salaire mensuel) (…) C'est un peu difficile de travailler dans ces conditions-là, on espère que le Seigneur va nous aider, d'une manière ou d'une autre pour donner des solutions à ça, vous avez vu les conditions dans lesquelles on travaille, c'est pas vraiment bon, sous la bâche, si y a le soleil, si y a la pluie, y a pas moyen de travailler ».

Face à cette difficulté, certains pasteurs font appel à des « experts » comme le Pasteur Franck dont je fais la connaissance en accompagnant le prédicateur invité (et qui vient d'Europe). L'Eglise est pauvre, constituée d'un toit en tôle, le mur derrière l'autel est en briques, tandis que les autres « murs » sont des tissus tendus de chaque côté de l'assemblée. Ce dimanche-là, après le culte, un pasteur vient terminer le séminaire qu'il a tenu durant la semaine sur le thème des « prémices »[520]. Et alors qu'il prêche et que nous attendons que la pluie cesse pour rentrer, le frère que j'accompagne commente : *« Regarde bien comme on parle d'argent ici, chez nous (en Europe), si on fait ça, c'est fini ».* En effet, après avoir prêché et demandé aux fidèles de se « mettre en règle » (avec Dieu), le pasteur demande à ce qu'on descende le tapis sur l'autel. Il le pose devant l'autel, par terre, demande aux fidèles qui veulent être bénis de s'approcher et les oint d'huile, leur impose les mains, tout en criant la parole de Dieu. Certains fidèles entrent en transe et tombent. Ils sont nombreux à « s'entasser » sur ce tapis. Une femme enlève ses bijoux en or, un homme apporte un frigo. L'importance des offrandes est à la mesure de la rareté des biens des fidèles, voire de leurs liquidités. Lorsque je revois deux semaines plus tard le pasteur de cette Eglise, il m'explique que les offrandes reviennent à son Eglise, mais qu'il remet une somme à celui qui est venu prêcher pendant une semaine. Et qu'il est plus facile à un pasteur invité d'insister sur les offrandes et la dîme qu'au pasteur titulaire. Il me précise aussi que celui qui avait amené un frigo a été « béni », il a trouvé une voiture grâce à un système de crédits.

Les offrandes dépendent de l'habileté et du charisme du pasteur à associer l'enfant de Dieu à l'avancée de « l'œuvre », à travers le don mais aussi l'acquittement mensuel des dîmes, de façon à ce qu'une économie se mette en place pour financer la salle de culte, le salaire du pasteur et les équipements divers (instruments de musique,

[520] Cf. Deutéronomes (26.2) *« tu prendras des prémices de tous les fruits que tu retireras du sol dans le pays que l'Éternel, ton Dieu, te donne, tu les mettras dans une corbeille, et tu iras au lieu que choisira l'Éternel, ton Dieu, pour y faire résider son nom. »*

bureaux, chaises, etc.). C'est de cette manière que le pasteur d'une très grande Eglise, m'explique les lois et principes bibliques qui président à l'entreprenariat de l'Eglise et à l'engagement du chrétien.

> « Je donne un exemple : on n'a pas de crédits à la banque, nous n'avons pas de financements des organisations, mais comment nous parvenons à nous en sortir ? C'est tout simplement la prise de conscience de la cause commune. Je vais donner un exemple : j'ai besoin de 1.000 sacs de ciment, ça revient à 10.000$, j'ai 10.000 membres, je demande à chaque membre de me donner 1$, si je suis bien organisé, je n'ai pas besoin de crédit. Il faut que les gens nous approchent pour nous demander quels sont les principes. Donc nous, ce sont nos fidèles qui contribuent. Et la gestion est transparente. C'est clair. Donc si vous êtes fidèles vous savez que vous devez contribuer, c'est comme un parti politique, y a des cotisations ».

Si certains fidèles n'hésitent pas à donner sans compter, notamment les femmes et certains hommes d'affaires, les négociations sont toutefois omniprésentes, ce dont témoigne la récurrence du thème de l'offrande dans les prédications. Quel que soit le thème principal de la prédication, celle-ci se termine quasi invariablement sur la nécessité de donner pour recevoir en retour. Je retranscris ici les extraits d'un prêche (Kinshasa) qui montrent comment, dans sa progression, le pasteur d'une Eglise bien établie associe la protection divine à l'offrande :

> « Ceux qui choisissent le chemin de la perdition, le chemin de la défaite, le chemin de l'échec, ce sont ceux-là qui ne savent pas pourquoi ils sont à l'Eglise, ni même pourquoi Dieu est leur Dieu. Tout ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-le pour eux, dit la parole. Ce n'est pas tout le monde qui peut passer par le chemin étroit qui mène à la vie, qui mène au succès, qui mène à la réussite. La Bible dit : entrez par la porte étroite, une petite porte, très serrée, où tout le monde n'a pas accès, où tout le monde ne peut pas passer par là, parce qu'il y a trop d'exigences. Mais la porte qui est large, où il n'y a pas trop d'exigences, il n'y en a pas d'ailleurs. Tout le monde peut passer par là-bas, c'est facile. C'est tellement facile, mais c'est un chemin qui ne mène qu'à la perdition, la défaite, l'échec, aux angoisses, aux pleurs, aux lamentations. Pour passer par la petite porte, étroite, il faut avoir une dimension spirituelle pour faire la lecture spirituelle prophétique des choses. (…) Dis à ton voisin, j'ai choisi le camp de la minorité, une minorité qui a de l'espérance, une minorité qui croit au changement, une minorité qui croit à la victoire, une minorité qui croit au succès (…)».

Le procédé consistant à s'adresser à son voisin ou à la levée de la main pour manifester son accord ou l'approbation de la parole de Dieu, est « classique » dans les Eglises de réveil et vaut pour engagement du fidèle, vis-à-vis de lui-même et vis-à-vis

du collectif. Le thème de la minorité, de l'élection du peuple de Dieu que le pasteur développe, l'amène à un autre grand thème : celui de la temporalité de Dieu, et d'une volonté qui n'est pas celle de l'homme et qui, pour cela, exige une foi absolue en Jésus, protection ultime, que médiatise le pasteur :

> «(…) Ne fais rien sans Dieu. Ne va nulle part sans Dieu. Ne t'engage pas dans quelque chose sans Dieu, dans un mariage (parce qu'après un an, tu vas revenir en disant, c'est un démon, c'est ceci, cela), ne t'associe pas avec un païen qui n'a pas la conviction de Dieu. Tu dois avoir la lecture du temps de Dieu. Moi, ce qui m'étonne, il y a des gens qui s'associent dans les affaires, sans me consulter. C'est quand ça capote, qu'on vient me voir : mais quand vous vous êtes associés, vous n'êtes pas venus me voir (…) Tout ce que tu peux lever, je te dis que tu peux le faire, ceux qui changent le monde, ce sont ceux qui se réveillent de leurs rêves, ils ne se contentent pas de souhaits mais ils passent aux actes; passe aux actes de tes rêves, dépasse l'étape de tes souhaits, entre au niveau des actes, concrétise tes rêves. Et Dieu va le faire, désirer c'est vouloir quelque chose jusqu'à se sacrifier pour l'obtenir. Vous pouvez le faire. Un cantique et j'accueille ceux qui peuvent offrir 5.000 FC, tous ceux qui avaient pris l'engagement dimanche dernier ».

Pendant près de quarante minutes, les fidèles seront appelés à déposer leurs offrandes dans les grandes corbeilles prévues à cet effet devant l'autel. Comme dans d'autres Eglises de Kinshasa, les offrandes sont « catégorisées », après les offrandes de 5.000 FC et plus, celles entre 5.000 FC et 2.000 FC puis celles de moins de 2.000 FC. Cette hiérarchisation des offrandes, et leur visibilité, laissent entendre une hiérarchisation des bénédictions qui n'est pas sans rapport avec la place du fidèle dans l'Eglise ou avec le traitement différencié qui peut résulter de ces dons. Ainsi dans une autre Eglise, de plus de 10.000 membres, lors du passage au Nouvel An, le pasteur fait d'abord un appel aux offrandes de 50 $ et au-delà. Plus de 200 personnes font la file pour recevoir la bénédiction du pasteur qui impose les mains en bénissant une petite bouteille d'eau, vendue pour l'occasion devant l'Eglise. Cette eau accompagnera l'*« année de changement »* à venir, elle pourra être utilisée par les fidèles lorsqu'ils en auront besoin. Bien que l'on soit dans une des plus grandes Eglises de réveil de Kinshasa, on assiste ici à un rituel, forgé pour l'occasion par l'esprit d'entreprenariat du pasteur, qui relève de la pratique fétichiste (dans la pensée pentecôtiste ou du réveil et en référence aux catholiques ou aux féticheurs). Ceci étant dit, après les offrandes de 50 $, viennent celle de 30 $ à 50 $, également bénies et enfin, celles de 8.000 FC qui constituent l'offrande spéciale, minimum pour la cérémonie. Celles-ci font l'objet d'une bénédiction collective. Les fidèles qui ont

essayé malgré leurs « petites offrandes » de recevoir l'imposition des mains du prophète ont été sévèrement rappelés à l'ordre. Le temps des offrandes a duré 1h40.

Le don est un engagement chrétien et une obligation qui rend intelligible deux niveaux ou systèmes économiques. Celui de l'Eglise et de la communauté, d'une part, celui du rapport à Dieu et de la dynamique des miracles d'autre part. Le chrétien doit donner parce que Dieu rend au centuple mais aussi parce que l'homme de Dieu, à la disposition des fidèles, est l'intermédiaire privilégié de l'agir divin et de la mise en œuvre de la délivrance. En outre, il est aussi celui qui guide et donne du sens à l'attente des miracles et des transformations annoncés. Pour un certain nombre de fidèles, le pasteur doit instituer la réussite prônée par l'Evangile, à l'instar de l'archibishop Kutino. Il n'est pas rare d'apprendre que certaines soeurs de l'Eglise, à Kinshasa, comme à Bruxelles ou Paris, ont fait spontanément des offrandes. Elles ont acheté un téléphone portable au pasteur ou lui ont offert des habits, des chaussures, et parfois même, une voiture. On est alors dans une logique où la réussite du pasteur justifie le système économique, mais aussi hiérarchique de l'Eglise. L'usage des offrandes peu ou pas soumis à l'Eglise se traduisant par un contraste entre le niveau social du pasteur et le développement matériel et social (les membres) de l'Eglise, significatif. D'autres procès que celui du pasteur Kutino ont cours à Kinshasa impliquant des Eglises importantes et dont les responsables paraissent « riches » mais dont les loyers impayés conduisent les bailleurs à se tourner vers la justice terrestre. Lorsque j'ai interrogé les pasteurs des Eglises établies, ils m'ont tous répondu ne pas devoir leur niveau de vie à l'assemblée, dont les membres sont relativement pauvres, mais à leur esprit d'entreprenariat voire leur talent personnel.

5.2. Indépendance et logiques entreprenariales

Ces compétences personnelles concernent les « affaires », parfois menées avec d'autres pasteurs, le plus souvent lors de voyages pastoraux, mais en dehors de l'Eglise. Et d'autre part, les dons charismatiques qui favorisent l'accomplissement de miracles, en général auprès de femmes fortunées (ou des épouses d'hommes fortunés) lesquelles, en retour d'une guérison ou de leur fertilité, effectuent d'importantes offrandes. Les pasteurs se réfèrent le plus souvent à des prédications tenues en dehors de leur Eglise, dans le cadre d'une invitation ou d'une campagne d'évangélisation. Il s'agit donc de registres plus spectaculaires que ceux qui régissent le « quotidien » de leurs Eglises ; c'est d'ailleurs, peut-être la raison pour laquelle, il ne m'a jamais été

donné d'assister à un « miracle », proprement dit. Ceci dit, une autre source importante de financement concerne les partenariats avec des chrétiens situés en Europe ou aux Etats-Unis. Sur les aides extérieures que les Eglises ont pu percevoir, les pasteurs sont plutôt avares de détails. S'ils mentionnent l'aide, ils sont en général très discrets sur le détail et les modalités de cet apport. *« Je préfère la discrétion* », m'explique ce pasteur *« comme la Bible dit : quand la main gauche donne, la main droite ne doit pas savoir (...). Je ne peux pas non plus exposer mes relations en Europe ou autre»*. Cette discrétion a à voir avec la crainte d'attiser la convoitise ou la concurrence à l'égard des Eglises étrangères qui cherchent à aider leurs « frères et sœurs d'Afrique ». Mais on peut aussi y voir la mise en scène de réseaux internationaux reconfigurant le local eu égard aux aspirations collectives (Marshall-Fratani, 2001a). Cependant, lorsqu'il s'agit de soutiens passés, d'une aide reçue au début d'un ministère, les pasteurs sont un peu plus prolixes, comme le pasteur Kankienza:

> « J'ai commencé mon ministère à Mbuji-Mayi (Kasaï-Oriental) où j'ai fait deux ans. Je suis revenu ici, en 1986, je suis parti à Paris et là, je suis allé rester à côté de mon père spirituel dans le ministère qui est Jean Louis Jayet, c'est vraiment l'homme qui m'a engendré dans le ministère, qui m'a appris à prêcher, à servir Dieu. C'est lui qui a permis aussi que je prêche dans beaucoup d'Eglises françaises. En 1989, je déciderai de revenir dans mon pays ici. En 1990, j'ai commencé comme itinérant, et en 1994, enfin, j'ai décidé de commencer l'Eglise « Foi abondante ». Jayet a contribué matériellement, il est venu en 1996, il m'a donné sa part. Jusqu'aujourd'hui, quand je vais à Paris, on se voit, on mange ensemble, il me conseille, il m'encadre ». (Interview Pasteur Kankienza, décembre 2007)

Signe d'une reconnaissance par le pentecôtisme établi, ces trajectoires généralement connues dans le « milieu », apparaissent comme des modèles de réussite où le réseau a toute son importance. Néanmoins, pour significatifs qu'ils soient, ces soutiens sont très isolés à l'échelle de ce champ religieux[521]. Et dans cette quête de subsides, de nombreux pasteurs déchantent:

> « Je suis allé plusieurs fois aux USA, en 1992, en 1993. J'ai rencontré des amis américains, Blancs, Noirs. Je leur ai demandé de nous soutenir, vous savez quelle réponse ils m'ont donnée ? Nous avons le même Dieu, le même Dieu qui nous bénit ici, il peut vous bénir chez vous. Prêcher le

[521] Pour les Eglises pentecôtistes affiliées à des maisons mères à l'étranger comme la Borne de Jacques Vernaud ou la Nouvelle Jérusalem de Martin Mutyebele à Bruxelles, les soutiens viennent des Eglises associées à leur Communauté. Il s'agit le plus souvent d'aide au « démarrage », pour l'achat du temple voire de l'équipement.

> même Dieu comme nous le prêchons. Au début, je les prenais pour des méchants, ces gens n'ont pas de cœur. Mais aujourd'hui je comprends, en fait ils nous ont aidés à ne pas dépendre ». (Interview Pasteur Kankienza, décembre 2007)

C'est aussi la position du Pasteur Delvaux Mukendi de l'Eglise des « rachetés » qui refuse d'aller *« quémander des subsides »* y compris dans ses contacts internationaux, parce que « *celui qui donne est supérieur par rapport à celui qui demande* » mais aussi parce qu'ayant mené un certain nombre de démarches dans ce sens, aucune n'a abouti.

> « On dirait qu'il faut un pacte, qu'ils trouvent d'abord leurs intérêts chez nous. En 87, quand j'ai commencé, il y a des Coréens qui sont venus me demander si je pouvais leur donner l'Eglise pour qu'ils me financent, vous comprenez ? C'est pas biblique ». (Interview Pasteur Delvaux, janvier 2008)

C'est en ce sens que les pasteurs développent une logique d'entreprenariat selon laquelle Dieu est un partenaire permanent, *« on vit de Dieu*, *Dieu devient votre prise en charge »*. Cela concerne la subsistance quotidienne et les entreprises individuelles comme la mise en place d'un système économique susceptible de matérialiser l'Eglise qui existe avant tout par la réunion des chrétiens. La réussite est présentée comme la manifestation de la grâce divine dans une logique qui associe dons charismatiques et qualités entreprenariales, en rupture avec l'ordre des Eglises missionnaires, catholiques et protestantes, dont le développement a reposé sur un rapport de « dépendance » vis-à-vis des Eglises mères situées à l'étranger.

> « Prenez un pasteur protestant, donnez-lui une de nos Eglises, dans une semaine il va fuir, idem avec un prêtre catholique, il va fuir, parce qu'ils sont habitués à la prise en charge. Nous sommes des garçons à féliciter. Les protestants, ils ont des origines suédoises, américaines, ils reçoivent l'argent de construction des temples, etc. Mais nous on n'a rien. C'est à partir d'un appel, nous nous sommes levés, on a commencé le travail. Maintenant ils ne peuvent plus obtenir ce qu'ils obtenaient, ils ont honte de devoir demander, or nous on en a fait notre vie. On doit casser avec l'habitude de croire que tout doit venir de l'Amérique et de l'Europe.». (Interview Pasteur Kankienza, décembre 2007)

A Kinshasa, j'ai rencontré un certain nombre de pasteurs de l'ECC dont certains sont effectivement dans une grande précarité, les Eglises d'Outre- Mer ayant coupé les subsides. Un des pasteurs de l'ECC, me confirme qu'il est difficile de responsabiliser les fidèles au sujet de l'argent ou de la dîme, qu'il est mal à l'aise

avec ce sujet, au risque d'être assimilé aux pasteurs de ce que lui appelle « secte ». Il semble en aller de même pour l'Eglise catholique. Ainsi, à la lecture des comptes-rendus de la « 17ème Semaine des intellectuels catholiques de Kinshasa »[522], on peut prendre connaissance des différentes recommandations et notamment de celles adressées à l'économat de l'archidiocèse, demandant *« d'initier une campagne de sensibilisation au paiement effectif de la dîme et autres droits dus à l'Eglise »*.

> « Moi, j'ai des amis prêtres qui me disent, mais Kankienza, vous êtes forts, c'est dur, nous on a coupé toutes les rations, c'est fini, on peut plus, on ne peut plus. Ils avaient des systèmes de procure, la procure ne produit plus. Et les prêtres sont obligés de vivre comme des mendiants. Ce sont les fidèles qui doivent penser à un peu de fufu, un peu de ceci, de cela. C'est comme l'aumône ; non, c'est un ministre de Dieu il ne doit pas vivre de l'aumône. L'aumône c'est pour les orphelins, c'est pour les veuves, les indigents (…) Nous devons croire que si nous prêchons un Dieu vivant, ce Dieu est capable de susciter des hommes et des femmes, des frères, des sœurs, pour financer nos ministères. Mais les autres pendant des années ont vécu dans cette dépendance ». (Interview Pasteur Kankienza, décembre 2007)

C'est en ce sens que les pasteurs exhortent les fidèles à se « révolutionner » et à s'impliquer dans la vie de l'Eglise. Comme ce pasteur, dont le développement de l'Eglise est des plus rudimentaires malgré ses 450 membres. La parcelle louée, entourée d'habitations, n'a pas de murs. Il économise depuis quelques années les offrandes des fidèles pour acheter une parcelle, mais les quelques milliers de dollars épargnés ne suffisent, pour le moment, pas. Lui-même « survit ». Il ne possède pas de voiture, ce qui est signe de précarité à Kinshasa où « le transport est difficile » et où un pasteur se déplaçant à pieds est quasiment suspect. Pour lui la prospérité est tout à fait « biblique » car elle permet la concrétisation des projets, au contraire de la pauvreté qui n'est que « blocage ». Il a lui-même beaucoup de projets mais aucun ne peut se réaliser, en l'absence de moyens :

> « Le verset de la prospérité dit : je désire que tu prospères comme prospère l'état de ton âme et à tous égards : la santé d'abord et ce qui peut me permettre, si j'ai la possibilité d'acheter une Jeep, tant mieux, je l'achète, si je ne peux pas, je vais pas me casser la tête pour en avoir. Nous, on dit aux fidèles : vous ne pouvez pas vous croiser les bras, vous devez chercher de l'emploi, travailler, chercher à vendre quelque chose, on stimule les gens ; d'ailleurs, elle-même la Bible nous enseigne : on ne vient pas à l'Eglise

[522] Dimanche 11 mai 2008, à la Cathédrale Notre-Dame du Congo,

> mains vides, mais comment tu vas amener quelque chose si tu n'as rien, donc tu dois travailler ». (Interview pasteur Obed, janvier 2008)

Ce pasteur connaît Kutino depuis des années, ils étaient à l'époque dans le même groupe de prière. Il est allé plusieurs fois le voir en prison et est convaincu que l'emprisonnement de ce « grand homme de Dieu », résulte de son engagement politique et de son refus d'être corrompu comme les autres pasteurs de l'ERC. C'est pourquoi, il ne veut pas intégrer l'ERC qui n'a pas su défendre l'un de ses pasteurs, et a préféré s'affilier à la plate-forme des « Eglises indépendantes ». En outre, comme d'autres chrétiens, il pense que Kutino dérange parce qu'il a publiquement dénoncé la corruption du pouvoir et sa monopolisation par un « étranger ». Dans cette optique, le pasteur Ngalasi est responsable de la « persécution » que vit Kutino et même si ce dernier avait des dettes au niveau de sa parcelle, Ngalasi a *« mauvais cœur »*. Car c'est *« honteux »* que des chrétiens s'attaquent ou se traînent mutuellement en justice, *« un chrétien doit savoir pardonner »*. Cette idée a largement prévalu durant le procès et au-delà, bien qu'il soit difficile de le mesurer. Dans la rue ou les transports publics, il m'est ainsi souvent arrivé d'entendre ces propos de la part de chrétiens qui n'appartenaient pas à l'Eglise de Kutino mais fréquentaient d'autres Eglises de réveil. L'investissement médiatique de l'archibishop Kutino n'est pas étranger à cette répartition des rôles, surtout si l'on considère le fait que l'Eglise « La Louange » du Pasteur Ngalasi n'a fait en tout et pour tout, que deux points de presse.

5.3. Recourir au pouvoir des médias

L'Eglise « La Louange » est une grande Eglise et bien que n'organisant pas de croisade ni de campagne d'évangélisation, elle comptait au moment de l'affaire de la « parcelle », 15.000 membres. Aujourd'hui, elle en compte 12.000, certains des fidèles n'ayant « pas compris » que l'Eglise ait pu être mêlée à cette polémique ou que le pasteur ait assigné en justice un autre pasteur (même si c'est en fait l'Etat qui a assigné le pasteur Kutino et convoqué le Pasteur Ngalasi comme témoin). Le pasteur Ngalasi, à l'instar des Eglises affiliées à la plateforme du renouveau charismatique, privilégie la *« discrétion »* et refuse d'investir l'espace médiatique, raison pour laquelle La Louange ne possède pas de chaîne de télévision. L'essentiel des offrandes de l'Eglise est utilisé pour l'achat des parcelles et dans la construction des Eglises. On se souvient que l'Eglise rassembla 80.000$ *cash*, lors de l'appel d'offre lancé par le couple Nendaka pour l'achat de la parcelle. En contre-partie, les pasteurs de l'Eglise

ne perçoivent que de simples défraiements relatifs à leurs déplacements et doivent travailler. Outre qu'ils ne peuvent « dépendre » des offrandes, ils sont appelés à « montrer l'exemple ». Raison pour laquelle le Pasteur Ngalasi lui-même n'a jamais cessé d'exercer sa profession de médecin. Cette circulation horizontale des offrandes associée à l'effacement du Pasteur Ngalasi dans l'espace public, contraste avec la culture du Réveil qui s'est développée au cours des dernières années.

En 2006, Bazonzi (2006 :7) soulignait que sur les *« 22 stations de radio émettant à Kinshasa, 13 sont confessionnelles parmi lesquelles figurent 8 appartenant à des 'Eglises de réveil'; et sur 27 chaînes de télévision, 11 sont confessionnelles dont 9 de 'Réveil' »*[523].

Si les pasteurs populaires sont alors aussi patrons de chaînes de télévision (religieuse le plus souvent mais parfois aussi commerciale), il importe de souligner qu'ils ne s'inscrivent pas nécessairement dans le même courant du Réveil ou peuvent être associés à un même courant du Réveil sans pour autant relever d'une plateforme commune. Si l'on reprend la typologie que Bazonzi propose, on peut entre autres distinguer les courants: *de la prospérité* avec les pasteurs Fernando Kutino (ERC), Sony Kafuta (ERC), Mutombo Kalombo (ERC) ou encore Denis Lessie (ERC), *de la puissance spirituelle* avec les pasteurs Kiziamina Kibila (ERC), Kankienza (ERC), *de la sanctification* avec le pasteur Mukuna (ex-ERC, AMEC) ou encore du *combat spirituel et de la délivrance des liens aux coutumes* avec le couple berger Olangi (CIFMC) qui a sa propre plateforme, et dans une moindre mesure le pasteur Ngalasi (Renouveau charismatique).

L'investissement médiatique de ces nouvelles figures pastorales renvoie à l'idée forte d'une mobilité sociale que seul Dieu peut limiter ; l'autorité sur les fidèles justifiant ou annonçant l'autorité morale des pasteurs dans l'espace public et pour certains, sur la scène politique.

> « The Pentecostal 'project' of remoralising the public sphere is not understood in terms of debate or negociation with the other groups or associations who have their own contributions to make ; rather, pentecostals want to colonise it completely » (Marshall-Fratani, 1995: 259)

L'accès aux sphères du pouvoir participe de la traversée des hiérarchies visée

[523] Nombre de parallèles peuvent être faits avec le paysage religieux du Congo Brazzaville où, par ailleurs, un certain de pasteurs rd-Congolais ont implanté des paroisses. Cf. Dorier-Apprill (1996 ; 1998 ; 2005)

par les pasteurs et mise en scène comme manifestation de la grâce divine. Outre qu'elles constituent un réseau favorable au déploiement de la carrière pastorale, les relations avec le pouvoir peuvent aussi constituer une manne financière significative, non sans susciter une certaine concurrence entre les hommes de Dieu. Il m'a ainsi été rapporté par un pasteur de l'ERC comment, suite à une rencontre de quatre grands pasteurs avec le chef de l'Etat, ce dernier leur avait remis de l'argent pour le « transport », coutume relativement répandue sauf que le coût du transport se comptait en quelques milliers de dollars. Et que le partage effectué en second temps par l'un des pasteurs, ne fut pas équitable d'où l'ébruitement de l'affaire qui devait rester confidentielle… La recherche de bonnes relations avec le pouvoir est aussi visible chez plusieurs pasteurs, à travers des photos, accrochées au mur et immortalisant une poignée de mains entre le président Joseph Kabila et l'homme de Dieu. Relativement protocolaires, ces photos, qu'il m'a été donné de voir dans le bureau ou le salon des pasteurs, ont à voir avec le rappel que font ces derniers de leur autorité sur les foules. Et de leur capacité sur simple annonce, à remplir le stade des martyrs (80.000 places) ou le stade tata Raphaël (60.000). Cet impact sur la population congolaise dépasse, effectivement, largement le nombre des fidèles de leurs Eglises, et ceci précisément grâce à leurs médias.

L'appel au calme et au respect de l'autorité, car « *toute autorité vient de Dieu* », a contrebalancé l'appel « *à la désobéissance civile* » de l'opposition politique et religieuse. Car c'est bien dans l'espace médiatique congolais, de la RDC et de la diaspora *via* le Net, que la question des droits de l'homme non respectés à l'Est a ressurgi à l'Ouest du pays (à plus de 2.000 km) sous forme de menace d'implosion. L'incapacité du chef de l'Etat à mettre un terme à l'agression rwandaise et à son système de ramifications économiques et politiques internationales, en était la justification première. Pour rappel, l'agression du Congo sous embargo militaire avait abouti près de 8 ans plus tard, à plus de 4 millions de morts et au viol de milliers de femmes (des petites filles aux vieilles femmes, devant leurs maris, pères ou frères) puis de garçons et d'hommes (Moswa Mombo, 2008). Cette violence, dont on peut se demander si elle ne relève pas aussi de la purification ethnique (Nahoum-Grappe, 1997) lorsque les Congolais comme les Hutus sont associés aux Bantus, incluait donc viol, obligation d'assister au viol, grossesses contraintes, mutilations sexuelles, contamination au VIH par les armées rwandaise et ougandaise (dont le taux élevé de

séroprévalence est notoire) et torture[524]. A l'Ouest, c'était l'arrivée de réfugiés qui faisait doubler la population kinoise, laquelle était passée, en quelques années, de 4 millions à 8 millions d'habitants. Et à la paupérisation d'une population vivant désormais au-dessous du seuil de pauvreté, se greffaient le développement du phénomène des *shegues* (les enfants de la rue), l'insécurité urbaine et une forte augmentation du coût de la vie due à la présence massive des agents de l'ONU ayant un très fort pouvoir d'achat (également les coopérants, ONG, organismes humanitaires et autres).

Bref, la question « des droits de l'homme » est bien d'actualité lorsque l'archibishop Kutino l'adopte en lieu et place de la prospérité qui avait jusque-là prévalu. Et l'évolution du discours pastoral affirmant le droit de la population à rompre non plus avec la misère mais avec le climat d'impunité régnant dans le pays, révèle toute sa potentialité prophétique.

> « Mais cet homme de Dieu (le prophète) se fait si bien le porte-parole des attentes collectives et trouve à ce point les mots pour le dire dans un langage faisant immédiatement sens pour tous qu'il apparaît comme l'homme des situations de crise, et autorise toutes les lectures en termes de métaphore des réalités politiques fondamentales ou en termes d'instrumentalisation religieuse des enjeux identitaires du présent. » (Mary, 2002a :69)

La transformation du thème de prédilection du pasteur-prophète amène à visibilité la permanence d'une logique : celle de l'énonciation des aspirations populaires comme un droit collectif, mais dont la mise en œuvre est avant tout l'objet d'une quête personnelle. Ce dont rend compte le parcours de Kutino jusqu'au moment de la clôture du procès. Prenant la parole sous forme de prédication, avant la délibération de la Cour, Kutino s'adressa au jury pour rappeler que les droits de l'homme n'étaient pas respectés en RDC. Ce qu'il illustra en dénonçant le fait qu'il ait été brutalisé et incarcéré, sans aucune considération pour son statut d'« archibishop ».

Durant la campagne électorale, cette rhétorique religieuse ou plutôt politico-religieuse a eu un écho fort, à l'instar des comités de soutien qui se sont multipliés, à Kinshasa et à l'étranger au sein de la diaspora. L'EIB, l'Eglise du pasteur Kibutu

[524] Les références sont nombreuses et accessibles dans une multitude de rapports d'ONG ou de l'ONU, cependant, on peut se référer à la thèse de Leslie Moswa Mombo *op.cit.* qui fait le point à partir de ces différentes sources.

organisa par exemple une conférence au sein de son Eglise (en dehors d'un culte). Le Pasteur Mutombo-Mukendi, qui venait de faire paraître aux éditions l'Harmattan un ouvrage *« Du mirage nationaliste à l'utopie en action du messie collectif »* (2006), fut invité. Egalement, Justine Mpoyo Kasa-Vubu, fille de Joseph Kasa-Vubu, le premier président congolais. Candidate à l'élection présidentielle, elle était venue exposer son programme et faisait partie des treize candidats à la présidentielle ayant exigé la libération sans conditions du Pasteur Kutino. Dans une pétition, ceux-ci avaient dénoncé :

> «la multiplication des arrestations arbitraires dont la dernière en date concerne l'archibishop Kutino Fernando, marque une escalade inadmissible dans la répression des forces sociales et politiques »[525].

Les signataires avaient estimé que ces *« menaces et intimidations »* étaient le fait de la Haute Autorité des médias et relevaient d'une *« dérive totalitaire »*, c'est pourquoi ils interpellèrent la « Communauté internationale » en vue de rétablir des libertés nécessaires à la bonne tenue des élections :

> «Nous exigeons la libération immédiate et sans conditions des détenus d'opinion et la mise en place d'une commission d'enquête indépendante pour élucider les faits qui entourent l'arrestation et la détention de l'archibishop Kutino Fernando »[526].

Dans la lignée de ces manifestations et pétitions et surtout de la confusion régnant autour de ces élections, l'association de défense des droits de l'homme et de lutte contre la torture, Amnesty international, dénonça à son tour, le jugement par un tribunal militaire et la condamnation du pasteur Kutino. Outre que cet organisme n'avait pas pris connaissance de l'affaire[527], ni même de l'itinéraire de l'homme religieux, ne serait-ce que judiciaire, Amnesty international sembla manifestement s'être laissé prendre au jeu médiatique des élections. Celui des religieux, celui des politiques mais également celui des médias occidentaux ne cessant de réitérer le caractère inconnu de toute notion de démocratie en RDC, puisqu'il s'agissait des « premières élections démocratiques ». Dans une perspective plus longue, le fait que le discours politique de Kutino ait repris l'accusation d'Honoré Ngbanda, mobutiste

[525] 13 candidats à la présidentielle exigent la libération du pasteur Kutino, Radio Okapi - 21 mai 2006
[526] Dépêche de l'AFP, « arrestation musclée du responsable d'une secte évangélique à Kinshasa, 14 mai 2006
[527] L'implication d'un soldat dans la tentative d'assassinat justifiant que l'affaire soit saisie par une cour militaire.

de la première (et jusqu'à la dernière) heure, est aussi à considérer. D'autant plus qu'Honoré Ngbanda a, lui aussi, des liens anciens avec le milieu du Réveil.

6. L'accusation comme dynamique fédératrice d'une opposition plurielle

6.1. Le soutien aux Eglises de réveil, une stratégie de sécurité intérieure ?

Si le discours de Ngbanda sur l'agression rwandaise et ses enjeux fait l'objet d'une démonstration relativement irréfutable dans les milieux congolais, y compris chez ses détracteurs, la désignation de Joseph Kabila comme la clé de voûte de la machination occidentale, sous-traitée par les Rwandais prête par contre à polémique. En premier lieu, parce qu'elle s'énonce implicitement comme un règlement de comptes avec Laurent-Désiré Kabila qui avait ouvertement déclaré la guerre aux mobutistes : « *Quand c'était Laurent-Désiré Kabila nous nous sommes tus, parce que c'était un Congolais* » précise le pasteur Shungu. Ensuite, en regard de la trajectoire politique *et* religieuse d'Honoré Ngbanda qui donne à voir une continuité de logique, malgré la rupture qu'entend affirmer sa conversion et son retrait du pouvoir. Ce mobutiste du sérail fut, en effet, surnommé « Terminator » devant la terreur qu'il fit régner au Zaïre comme à Bruxelles lorsqu'il servait les services de renseignement[528]. En 1990, lorsqu'il se convertit, Ngbanda fait son *mea culpa* et demande pardon pour le mal que le régime a fait au peuple zaïrois, mais contrairement à Sakombi, il ne renie pas la *Prima Curia*, l'institution secrète du pouvoir politico-religieux du mobutisme. Tout en restant à son poste, il ouvre chez lui une Eglise *Amor Déi*, après avoir suivi une formation biblique aux Etats-Unis. A la même époque, il dirige le très célèbre « *Bataillon Hibou* » composé de commandos (qui auraient suivi un entraînement spécial en Afrique du Sud) auxquels sont associés des enlèvements et assassinats d'opposants (en RDC, comme à l'étranger). On les a vus, en effet, surgir à partir des années 1991-92 dans l'espace public, en plein processus de démocratisation et alors que le pouvoir absolu de Mobutu était sérieusement contesté par les nouvelles forces politiques. Au niveau de son Eglise, bien qu'un certain flou persiste quant à

[528] Les Congolais de l'époque se souviennent, par exemple, de la façon dont les étudiants opposants étaient traqués par l'antenne de sécurité de l'ambassade de l'ex-Zaïre à Bruxelles qu'il dirigea de 1977 à 1980.

son autoproclamation ou non comme pasteur (aujourd'hui il se dit simplement converti), il est établi qu'il prêche et que son Eglise est fréquentée par de nombreux pasteurs. Les acteurs de cette période ne sont, à nouveau, pas très prolixes en détails, mais chacun, y compris ses proches comme le pasteur Shungu, s'accorde à dire qu'il a « beaucoup » financé les pasteurs de l'époque (du Réveil). Les Eglises, rappelons-le, sont encore considérées comme des sectes mais ne cessent de se multiplier. Certains pasteurs sont très engagés dans son Eglise, tandis que d'autres ne viennent que pour « toucher », un peu dans la logique des « cadeaux » offerts par le pouvoir, mais apparemment sur ses deniers propres. La conversion de ce responsable n°1 de la Sécurité, dans un Etat dictatorial amène à visibilité sur un nouveau mode, un rapport de proximité entre protection spirituelle et militaire, en deux temps.

Le retour de Ngbanda sur la scène politique congolaise, depuis Paris où il s'est exilé, s'opère en tant qu'« *éveilleur de conscience* » ; légitimé par sa notoire connaissance de l'intérieur du système politique en matière de sécurité d'une part, et par une conversion religieuse au cours de laquelle il annonce rompre avec les méfaits du régime mobutiste, d'autre part. Cependant, celui que la presse kinoise caricaturait tenant une bible dans une main et une arme dans l'autre, continua à servir le régime mobutiste jusqu'au bout, puisque c'est lui qui, à l'arrivée de Kabila négocia pour le maintien au pouvoir de Mobutu qui n'entendait pas partir. Bien qu'il ne soit plus actif dans les arcanes du pouvoir, son combat politique continue de viser la sécurité du pays. Et l'ennemi de l'intérieur, Joseph Kabila, est désigné avec d'autant plus de facilité, qu'ayant grandi à l'étranger, le dispositif du témoignage local et oral ne peut être activé pour y opposer une contestation. La seule réaction présidentielle a été un communiqué officiel de la présidence, rappelant le lien de filiation du président Joseph Kabila avec feu Laurent-Désiré Kabila et Mama Sifa Mahanya, laquelle a aussi apporté son témoignage en répondant en juin 2006 à une interview de Colette Braeckman, dans le quotidien belge *le Soir*[529]. Dans l'espace public, ces formes de démentis ne firent manifestement pas le poids face à l'investissement médiatique des politiques et religieux clamant leur opposition au président, sur le mode de la « colonisation de l'espace public » pour reprendre l'expression de Marshall-Fratani (1995).

C'est alors la proposition d'une grille de lecture de la situation politique du

[529] Braeckman Colette, « L'enfance d'un chef », *Le Soir*, 2 juin 2006

pays, coupée de toute historicité qui s'impose. La libération est dans le départ de Kabila, qui mettra un terme à la « descente aux enfers » que vit le peuple congolais. Ce que défendra à son tour, et avec force, Jean-Pierre Bemba, candidat au second tour de la présidentielle, en opposant le slogan *mwana mboka* (l'enfant du pays), à l'étranger. Au populisme de son thème de campagne, il associera d'ailleurs la menace d'une « guerre civile ».

La menace avait déjà marqué le ton de l'ensemble des acteurs religieux et politiques qui reprirent l'accusation de Ngbanda lors de la campagne électorale. En attribuant l'agression extérieure au président de transition, l'état de dictature était déclaré et semblait donner droit aux insultes, aux accusations personnelles, aux appels à la désobéissance civile et à des agressions physiques. Plusieurs variantes de ce procédé de diabolisation se sont données à voir, allant jusqu'à accuser Joseph Kabila de parricide comme ne cessa de le clamer le pasteur-banquier Jonathan Koma[530]. Durant toute la campagne, il annonça un soulèvement populaire si le pouvoir en venait à ne pas respecter ses engagements électoraux.

6.2. L'accusation de parricide comme paroxysme de la frustration politique

6.2.1. Le mouvement politico-religieux du Pasteur Koma

A Bruxelles, en 2005, le révérend Jonathan Koma annonce de façon réitérée et à grand renfort de coups médiatiques, la sortie d'un livre destiné à démontrer l'origine rwandaise du président et son implication dans l'assassinat de « *son propre père* » feu Kabila. Ce pasteur n'a pas d'Eglise à Bruxelles, ni en RDC où il vient de passer quelques années, mais un mouvement politique à dénomination religieuse. Depuis l'Europe, il organise plusieurs conférences de presse dans des hôtels chics destinées à médiatiser son contre-pouvoir à celui qu'il accuse d'être l'assassin de Laurent-Désiré Kabila. Alors qu'il était en prison pour insulte au gouvernement congolais (Kinshasa), le Colonel Kapend (aide de camp et proche conseiller de Laurent-Désiré Kabila), accusé de complicité dans l'assassinat du président Kabila, lui aurait fait des confessions. Les preuves qu'il annonce tout au long de la campagne ne sont pas apportées, en dehors d'une photo. Relativement floue, elle désigne Hypolite Kanambé

[530] Dans le passage suivant, concernant le mouvement politico-religieux du Pasteur Koma (pseudonyme), un certain nombre d'informations ont été anonymisées pour respecter la demande de confidentialité du pasteur Koma au moment de l'entretien.

Kazemberembe alias « Joseph Kabila » qui est présenté comme l'ancien garde du corps du Général Paul Kagame, pendant le génocide du Rwanda en 1994[531].
Le pasteur Koma s'institue en quelque sorte comme un garde-fou de la mauvaise gouvernance au Congo et pose un ultimatum au gouvernement, celui d'un « *tsunami* » défini comme un « soulèvement populaire »:

> « Nous sommes en train de nous organiser. Quand je dis « nous », je parle bien entendu de la population. Le 4 juillet, nous serons tous dans la rue avec des cantiques et des revendications. C'est ce qui va se passer.»[532]

En janvier 2005, au moment où il donne cette interview, il ne cache pas ses intentions politiques en mettant en avant une moralité et une compétence que récapitule le concept de *leadership*, hautement significatif de l'inspiration américaine des mouvements pentecôtistes et évangéliques de la nouvelle vague:

> « Le Mouvement propose un changement de mentalités qui passe d'abord par un esprit nouveau et un cœur nouveau. (…) Le Congo est le Jardin d'Eden. Aujourd'hui quand on regarde le Congo, on a l'impression que ce pays ne représente plus grand chose même au sein du continent africain. L'homme congolais est devenu aujourd'hui la risée du monde. Je dis que le peuple congolais est destiné à la toute première place. (…) Un bon gouvernement ne peut être formé que de « bons bergers ». Un gouvernement est, avant tout, une équipe et non des individualités. Nous parlons de « bons bergers » qui travaillent ensemble pour le bien commun - je tiens à préciser ici - dans une vision de leadership. (…) Un bon gouvernement congolais aujourd'hui doit être constitué de leaders qui incarnent les valeurs et les aspirations du peuple congolais. Il s'agit des gens qui ont la crainte de Dieu ; qui peuvent rapidement s'atteler à leur priorité à eux : la nourriture, l'éducation, la santé et le travail ; qui peuvent leur redonner leur fierté en tant que peuple. Aujourd'hui, le peuple congolais est complètement humilié et il se cherche un « Moïse ». Le temps est venu pour lui. (…) Quand on a l'amour de Dieu, l'amour de son pays et l'amour de sa patrie – ce qui est la devise du Mouvement – il y a des actes qu'on ne peut pas poser. Des actes qu'on ne peut pas poser par conscience. Le Mouvement présentera ses candidats, le moment venu, aux prochaines élections. Y compris à la présidence de la République. (…) Dieu ne peut pas apparaître devant vous et moi pour nous nourrir en tant que brebis. Il utilise des « bergers ». Des hommes. Qui, eux, sont là pour accomplir sa volonté. Dans le cas du Congo, ce sont les dirigeants politiques qui jouent, principalement, le rôle de « berger »[533].

Le mouvement constitué au Congo, aurait formé au cours de « campagnes

[531] L'information en question a été démentie par un communiqué officiel de la présidence.
[532] Interview, Congoindépendant, 5 janvier 2005
[533] ibid.

missionnaires » des centaines de personnes. L'objet de sa mission est d'exiger la mise en place rapide des élections démocratiques et de démontrer l'illégitimité du président actuel, à travers des formations de civisme. Depuis l'Europe, le pasteur Koma fait un usage sophistiqué des médias, en particulier d'Internet, au travers du site « Journal Orientation Avenir » qu'il semble diriger. Il est régulièrement interviewé par Pauline Mujinga qui apparaît comme un pseudonyme du mouvement sinon du pasteur lui-même[534]. Le site annonce le compte à rebours du « tsunami ». Le 27/06/05, à J-4 (4 jours avant les élections), le site rend compte d'une petite marche effectuée à *Matonge* et qui fut l'objet d'une très précise mise en scène que je restitue en partie, en reproduisant le commentaire du « Journal Orientation Avenir » :

> « C'est autour de quinze heures que l'homme du tsunami, le Révérend Pasteur Jonathan Koma est descendu sur le quartier 'Matonge', escorté par deux camionnettes de la police belge et deux colonels des Forces Armées Zaïroises, ainsi que deux militants du 'comité bleu' de Bruxelles. Cette petite équipe compacte a été accueillie par les partisans du tsunami devant l'établissement de fast food belge, Quick. Un membre de la municipalité de Houston (Capitale de l'Etat du Texan) et membre du parti républicain était également présent, accompagné d'une petite équipe et une journaliste du Washington Post. Le Révérend Koma a salué chacun d'entre eux, en disant à la journaliste américaine : 'You can take any picture you want, Belgium is a free country' (Traduction : Vous pouvez prendre toutes les photos qui vous plairont, la Belgique est un pays libre). Ce commentaire faisait suite aux intimidations du commissaire NUTZ de Matonge qui avait menacé la journaliste, en lui interdisant de ne prendre aucune photo des forces de police et du service de sécurité interne du Révérend Pasteur Koma. (…) L'homme du changement, le Pasteur Jonathan Koma portait une petite canne, de sculpture africaine en bois, surplombée d'une petite tête et des longs poils serrés sur l'autre extrémité du bâton. Interrogé à ce sujet par l'un des nombreux activistes de la mouvance, rencontré sur la chaussée de Wavre, l'homme de Dieu expliqua que c'était le bâton du Berger, signe de commandement et de protection pour les brebis. Les longs poils servaient à chasser les 'mouches' qui peuvent venir parfois tracasser les brebis et nuire ainsi à leur quiétude. Il a précisé qu'il s'agissait d'un symbole et rien de plus.
>
> L'objet de cette sortie 'Matonge' était de distribuer les tracts ayant trait à la 'Révolution' du 30 Juin 2005, dans la diaspora et le 4 Juillet 2005, dans la capitale Kinshasa, selon le mot d'ordre du Mouvement. C'est ainsi que le petit cortège, encadré par les forces de la police belge en tenue et en civil, cachées dans la foule, se promena sur la chaussée de Wavre. De très nombreux passants étaient intrigués par l'apparence de cet homme au centre, sous haute protection, qui faisait penser à une autorité de très haut

[534] Accessible, aux côtés de nombreux sites congolais, sur le site Africatime.com, le site de ce journal associé au mouvement politico-religieux du pasteur Koma a disparu après les élections.

> rang. C'est ainsi qu'une dame du Cap Vert demanda: s'agirait il du prochain président du Congo ? »

Après sa tournée dans quelques rues et la distribution de tracts, le pasteur quitte les lieux avec « son garde du corps ». La composition de la présence militaire qui participe de la mise en scène de cet « homme important » est relativement intéressante puisqu'il s'agit d'un référentiel mobutiste, avec d'anciens militaires de l'armée zaïroise et belge, avec la police locale présentée comme une escorte. Aux côtés de cet agencement sécuritaire belgo-zaïrois, un « syncrétisme » afro-anglophone achève de présenter les différents référentiels mobilisés par le pasteur. La sculpture africaine de la canne, censée chasser les « mouches » qui gênent les brebis du « pasteur-berger », donne à voir un objet mystérieux. Au-delà du simple « symbole », on peut voir la figure du chef « africain » au travers de ce qui se donne à voir comme un fétiche investi d'une puissance spirituelle.

A contrario, lorsqu'il convoque des journalistes du *Washington Post* auxquels il s'adresse en anglais, le pasteur donne à voir un réseau transnational. La culture anglophone de cet homme belge d'origine congolaise, décidé à mettre de l'ordre dans la politique congolaise, s'exprime aussi dans la référence à « Big Brother » que traduit l'appellation du « gouvernement de l'ombre ». Egalement dans le projet de société formalisé par le mouvement en termes de « Plan Marshall des Etats-Unis du Congo ». Bref, la présentation du mouvement laisse entendre un vaste réseau et une organisation prête à renverser le pouvoir s'il ne respecte pas ses engagements. Cela dit, cette marche dans le quartier *Matonge* met en scène une personne plus qu'elle ne rend visible un mouvement, lequel se pourrait bien *in fine* ne reposer que sur une poignée de personnes. En outre, la propre présidente du mouvement, qui l'avait accompagné ce jour-là, quittait un mois plus tard le mouvement, rendant visible un conflit autour de la façon de penser la reprise du pouvoir aux autorités de Transition:

> « S'il y a six choses que hait l'Eternel, et même sept qu'Il a en horreur : les yeux hautains, la langue menteuse, les mains qui répandent le sang innocent, le coeur qui médite des projets iniques, les pieds qui se hâtent de courir au mal, le faux témoin qui dit des mensonges, et celui qui excite des querelles entre frères (Proverbes 16 : 16-19). Il n'y a rien de caché qui ne soit découvert, rien de secret qui ne soit connu. »

Le pasteur Révérend Koma ne commenta pas l'incident. Si la journaliste

Colette Braeckman mentionna dans le quotidien *Le Soir* en juin 2005[535], la menace de ce « tsunami », il n'en demeura pas moins difficile d'estimer, au-delà de l'annonce qui occupa fortement l'espace médiatique, ce mouvement.

En outre, le 30 juin 2005 arriva et les élections n'eurent pas lieu en raison de l'enrôlement de la population en cours, lequel oblige au report des élections, législatives et présidentielles. Et le « tsunami » non plus, n'eut pas lieu. Des manifestations ont toutefois été enregistrées à Paris et Bruxelles. Certaines ont dégénéré comme à Paris le 22 juillet 2005 et le conférencier, Vital Kamerhe (secrétaire général du parti présidentiel, le PPRD, fut pris à parti par les participants venus de Belgique, qui en vinrent aux mains. Il ne dut son salut qu'à l'intervention de son équipe rapprochée et de la police. À Bruxelles, une marche eut lieu et fut dispersée en fin d'après-midi par l'intervention de la police, à grands coups de jets d'eau. Les manifestants avaient répondu à l'appel de l'opposition, notamment de l'UDPS, mais pas seulement. L'un des policiers interrogé, m'expliqua que les *Bana Congo*[536] et Jonathan Koma faisaient aussi partie des organisateurs, mais que ces différentes fractions parvenaient rarement à s'entendre. La manifestation, quant à elle, dénonçait tout à la fois la nationalité rwandaise de Kabila, le non-respect des droits de l'homme en RDC et la Belgique la « femme des Etats-Unis » accusée d'apporter son soutien à Joseph Kabila, qualifié d'imposteur.

Bref, en décembre 2005, la question de la candidature du Révérend Koma à la Présidence est devenue floue. Dans une interview qu'il accorde depuis New-York au « Journal Orientation Avenir », toujours interrogé par Pauline Mujinga, il est même réticent :

> « Je ne peux m'avancer sur une quelconque proposition sans l'aval des instances dirigeantes du Mouvement que je dirige et sans le soutien de mon gouvernement [de l'ombre]. Je pense également que mon rôle est de montrer la voie, sans nécessairement viser des ambitions précises. A ce stade de ma carrière politique, j'ai tout le temps. »

Fin 2005, le pasteur a, en effet, quitté Bruxelles pour un poste de « consultant » pour l'acquisition des minerais bruts au Congo, principalement le diamant, à New-York. Il ne rentrera qu'en juillet 2006 après les élections, et ne

[535] Colette Braeckman *La période de tous les dangers*, le Soir, 10/06/05
[536] Les *Bana Congo* (enfants du Congo) sont un « mouvement de pression pour la libération du Congo », constitué à Bruxelles autour de quelques Congolais, dont il est parfois difficile de saisir la ligne politique.

prendra plus position, me précisant que la nomination d'Antoine Gizenga comme premier ministre l'avait mis dans l'embarras ; Gizenga, également originaire de la province du Bandundu comme le pasteur Koma, est surtout un lumumbiste de la première heure[537].

Si les activités et surtout le projet de prendre le pouvoir au Congo sont toujours d'actualité pour le Pasteur Koma, en regard des sollicitations et recherches d'alliance qu'il engage auprès de certaines personnalités congolaises, son usage des médias est par contre jusqu'à ce jour, réduit au point mort.

6.2.2. Profession : pasteur, banquier et gendre

Lorsque j'interviewe le pasteur Koma début 2007, je lui demande, comme je le fais toujours, de commencer par se présenter[538]. Il m'explique alors être originaire du Bandundu, de l'ethnie Yansi et plus particulièrement d'une dynastie Binkie qui aurait hérité de *« l'imperium royal »*[539]. Son père est donc « roi des Yansi » et son nom a une origine juive qui signifie *« brun, clair, dans la langue juive »*. On le trouve encore à Jérusalem, dans la *« liste des familles juives »*, cette lignée remonte à 700 ans avant Jésus-Christ. C'est par la transmission écrite de son père et ses *« contacts internationaux »* qu'il a pu établir cette filiation avec le peuple d'Israël. Les ancêtres de sa « tribu », des « Juifs noirs », faisaient le commerce de café ainsi que d'autres produits *« dans lesquels nous étions spécialisés »*. Partis d'Oman (Moyen-Orient) au XII^{ème} siècle, la tribu s'est dispersée et un groupe est parti vers l'Afrique : l'Ethiopie, l'Erythrée. Au XVII^{ème} siècle, *« nous sommes en Angola »*. La façon de *« s'intégrer »* et de *« progresser »* singularisait la *« tribu »* qui occupait une *« fonction de direction du royaume Kongo »*. Au commerce s'ajoutait l'activité guerrière, mais *« on ne faisait jamais la guerre, on envoyait des espions »*. Il s'agissait *« d'identifier tous les symboles du pouvoir »* et *« d'estimer combien il*

---

[537] Proche de Patrice Lumumba et chef du Parti solidaire africain (PSA), Gizenga a été Vice-Premier ministre en 1960 et 1961 et Premier ministre de la « rébellion » en 1961. Et c'est lui qui a dirigé le gouvernement de Stanleyville (Kisangani) lorsque Lumumba a été arrêté.
Il a connu un long exil à l'accession au pouvoir de Mobutu : en Guinée et au Congo-Brazzaville notamment. L'Europe, à travers la Belgique et la France, semblent lui avoir refusé l'exil.

[538] Cet entretien n'a pas été enregistré à la demande du pasteur.

[539] Une partie des informations se retrouve dans une interview accordée au Journal Orientation Avenir 21/06/2006, accessible sur http://www.africatime.com/dynamique/Forum/affiche.asp?num=306579&grp=177856&IdSujet=105&IdPays=16. Egalement accessible sur le site de l'Apareco http://www.aparecordc.org/forum/viewtopic.php?t=462&view=next&sid=0fcaa0e568eb0815e427ee17411cc601, consultés le 19 décembre 2009.

fallait dépenser pour les acquérir de façon frauduleuse ». Il me donne alors l'exemple de la peau du léopard. Une fois l'argent donné *« on s'habillait avec »* et revêtu du symbole du pouvoir des villageois, *« on entrait dans le village »*, dans le *« territoire à intégrer (…) Tout le monde se mettait à genoux, on avait les symboles de chez eux ».* Je lui demande alors si cela a à voir avec son combat politique, car nous en sommes encore aux présentations. Il me dit que non : *« Je te raconte juste ça comme ça »*, précisant toutefois, qu'aujourd'hui *« on a remplacé les peaux par la technologie ».*

La stratégie de « progression » et « d'intégration » que met en exergue ce récit des origines, organise pourtant bel et bien la suite du discours du pasteur sur sa propre trajectoire et son entrée en politique que nous abordons à présent de façon plus conventionnelle. Certains éléments manquent pour saisir la cohérence de sa trajectoire personnelle qui apparaît comme une recomposition *a posteriori* très élaborée de la trajectoire « destinée ». J'apporterai donc au fur et à mesure certains éclairages. Enfin, je précise que c'est en tant que Pasteur et par rapport à son mouvement politique, à dénomination religieuse, que je l'ai contacté.

Jonathan Koma arrive en Belgique, enfant en 1977. Sa mère a divorcé 5 ans plus tôt et s'est remariée à un Belge. Avant cela, il était dans un pensionnat au Bandundu. Il grandit donc à Namur qui ne compte que *« trois ou quatre Noirs »* et vit une *« adolescence très heureuse ».* Il ne connaît pas le racisme dont il ne découvre l'existence qu'à l'âge de 30 ans : *« auparavant, je faisais semblant de comprendre ».* Pour lui, le racisme fait partie des *« maladies de l'homme »*, il est un *« outil »* que développent les hommes : outils d'exclusion, de défense, de préservation de sa vie, etc. Cette position explique que ses amis lui disaient toujours *« Jonathan, tu n'es pas comme les autres Noirs ».* Il effectue deux ans de médecine à l'instigation de sa mère. Mais lui aurait préféré la diplomatie : *« Tout le monde me disait que je m'entendais bien avec tout le monde ».* Sa facilité des langues (il est parfaitement anglophone) et son *« ouverture sur le monde »* l'incitent à entreprendre des études d'économie à Harvard où il est le plus jeune de sa promotion : 22 ans. Il avait auparavant transité par l'Ecosse où pendant un an, il avait étudié à St Andrews. Mais c'est la grève de la faim qu'il fit pendant 4 jours qui le marqua, car elle a remplacé *« des années d'expérience ».* Cette grève de la faim avait pour but le combat contre « l'injustice » et plus particulièrement contre le « président dictateur du Malawi » de l'époque : *« C'était tout un cinéma, on ne pouvait communiquer avec moi qu'avec un morceau*

de papier (il est enfermé dans sa chambre), on avait créé tout un mythe pour alerter tout le monde ».

Le passage à Harvard apparaît également avant tout marqué par l'expérience sociale, *« c'est un milieu fort stimulant (…) tous les grands y passaient, c'était l'excellence »,* plus que par l'acquisition d'un diplôme qu'à l'écoute du témoignage on ne parvient pas à identifier. Cela étant, il revient à Namur où tout en étant assistant, il continue ses études pendant trois ans et décroche une maîtrise en économie financière, bien que là aussi il soit difficile de saisir le moment où elle a été obtenue. Il suit aussi des études de droit. C'est à cette période qu'il reçoit l'appel, sa mère s'est déjà convertie au protestantisme évangélique. Jusque-là, lui n'est pas pratiquant : *«Tu es beau, intelligent, ça va t'apporter quoi ? L'orgueil fait que j'en avais pas besoin ».* Cette expérience *« particulière avec Dieu »* est comme une *« réconciliation entre Dieu et moi »,* très *« puissante »* et très *« personnelle ».* Il commence alors à suivre des cours du soir à l'école biblique.

Après ces trois années passées à Namur, il repart en pays anglophone, mais cette fois-ci pour Londres où il est nommé *« Directeur adjoint de la 'planification stratégique' en Europe, Moyen-Orient et en Afrique »* de Citibank. Il doit *« cibler des marchés »* et *« identifier des besoins »* auprès d'une *« clientèle uniquement internationale ».* Il gère « 2 milliards de dollars ». Après deux ans, il est embauché comme vice-président de la Citibank. Et grâce à l'une de ses supérieures hiérarchiques, *«elle me voulait absolument. Je m'étais fait ma réputation »,* il monte en grade et en salaire. Cela lui attire les honneurs, mais aussi la jalousie, *« les gens se demandaient ce que je lui avais fait (…) y avait dix niveaux de différence entre nous ».* Elle lui avait demandé de diriger une étude sur les transactions financières sur Internet, suite à laquelle il avait mis au point un projet qui rapporte aujourd'hui *« 30 trilliards de transactions financières par Internet et par an ».* Cette carrière qui se donne à entendre comme sensationnelle est interrompue par l'assassinat de son frère qui lui fait découvrir l'existence du racisme et le transforme complètement. La *« façon dont la police a géré ça »,* en faisant passer pour un suicide un *« assassinat crapuleux »* le révolte. Il veut *« se venger contre le système injuste des Blancs (…). Ca se manifeste par certaines bêtises que je ne dirai pas ici »* et un *« nouveau caractère que j'ai aujourd'hui, très dur».*

Le besoin de prendre du recul l'amène alors à s'engager dans le ministère pastoral : *« Ceux qui m'ordonnent sont des protestants belges, blancs, donc j'intègre*

leur réseau (Eglises blanches)». Pendant trois ans de 1996 à 1999, il s'investit 24/24h pour les besoins de l'Eglise (évangélique) située à Namur. C'est alors que *« les Noirs commencent à m'approcher (…) beaucoup »*, d'autant qu'il mène parallèlement une enquête sur l'assassinat de son frère, et découvre deux autres cas similaires : *« Cela attire une forme de sympathie des Noirs »*, ou pour le dire autrement des Congolais. Il découvre la diaspora *« dans toute sa réalité, insoupçonnée (…) pour eux, c'est une lutte de s'intégrer administrativement »*, et entre dans une période de *« sacrifice de soi et surtout d'humilité, une recherche sincère et une compréhension de l'humilité »*. Il fait des efforts pour reparler le lingala, *« retrouver l'accent »* et il intègre des chants en lingala dans son Eglise, *« fallait que je sorte de mon répertoire »*. Il se détache aussi de l'argent (il ne perçoit pas de salaire), non sans alarmer ses amis banquiers, *« c'est une révolution totale »*. Et en 1999, en allant au cinéma il découvre Lumumba à travers le film de Raoul Peck : *« Cela me choque, voilà un autre type assassiné, sauvagement comme mon frère »*. Il s'intéresse alors au *« procès »* et prend sur lui *« la charge d'emmener le gouvernement belge au tribunal (…) fallait avoir la foi, nos avocats nous décourageaient, premièrement y avait prescription, deuxièmement il fallait passer par un membre de la famille »*. Mais il parvient à surmonter cela *« par son réseau blanc »*, en montrant qu'il s'agit d'un *« symbole humanitaire et international »* et d'un *« crime contre l'humanité »*. Il implique des membres de la famille dont Roland Lumumba[540], le fils de Lumumba et Mama Okito sa veuve, mais *« côté cash, c'est difficile »*. Il reprend alors ses fonctions dans la finance à travers un projet de télécommunication en RDC. Son père lui apprend que tout est à développer au Congo et que le ministre chargé des télécommunications est un ami personnel. C'est ainsi qu'il part en RDC, qu'il avait quitté enfant, dirigée depuis deux ans par Laurent-Désiré Kabila.

A cette étape du témoignage, le récit pastoral se construit par l'emprunt significatif d'éléments de l'histoire congolaise contemporaine. La plainte effectivement portée par Roland Lumumba ne donna pas lieu à un procès et fut associée à l'ouvrage de Ludo de Witte qui suscita une enquête parlementaire, aux termes de laquelle comme on l'a vu, l'Etat belge présenta ses excuses. Dans cette réécriture de l'histoire du pasteur Koma et de l'histoire congolaise, l'affaire Lumumba présentée comme un symbole « humanitaire et international », apparaît

[540] Le fils Lumumba était effectivement au titre de la famille à la cérémonie de demande de pardon du gouvernement suite à l'enquête parlementaire déclenchée par le livre de Ludo de Witte (cf. supra).

comme ce « symbole » acquis « frauduleusement », dans le récit des origines, et dont le pasteur se « revêt » pour tenter d' « intégrer » et de « dominer » ce nouveau territoire. Ce qui se confirmera avec sa pénétration effective du territoire congolais et la négociation d'une place dans l'histoire en train de se faire.

A ce « symbole » s'en ajoute un autre de taille, le mariage à la même période avec la fille d'un notable. Cette alliance l'inscrit dans la parenté présidentielle, puisque ce notable est un parent et allié politique de longue date de Laurent-Désiré Kabila.

6.2.3. Négocier sa place dans l'histoire en train de se faire

Le 13 janvier 2001, le pasteur Koma participe à une émission télévisée : *« Je fais coup double avec mon effet Lumumba (…) et je dis si nous ne réglons pas ce problème, l'évènement va se répéter»*. Trois jours après, le 16 janvier 2001, le Mzee (surnom de L.-D. Kabila qui signifie sage ou vieux sage, en swahili) est assassiné. Et Koma devient le *« petit chouchou. Tout le monde veut un morceau de Jonathan Koma»*. S'ouvre la période des *« négociations »* pour le choix des représentants au dialogue intercongolais :

> « Les Congolais disent : on veut que ce soit Jonathan Koma (en remplacement du président botswanais médiateur du dialogue intercongolais, qui 'n'était pas aimé'). En plus, j'étais venu avec l'idée géniale de pré-dialogue (…) Mzee avait lancé un pré-dialogue mais sa formule n'avait pas marché à Libreville, donc on ne veut pas en entendre parler. Mais quand j'en parle, tout le monde dit, c'est ça qu'il faut faire (…) les ministres disent ce pasteur est en train de nous distraire. La notion n'existe nulle part dans les accords de Lusaka (…) Il y a eu trop de

[541] Venu avec une bourse de l'Etat sécessionniste katangais.

> blessures pour mettre tout le monde autour de la table (…) il faut formaliser le balisage pour aplanir les angles, identifier les points communs (…) voir d'abord les gens séparément. ».

C'est alors qu'il devient un « rival » pour Joseph Kabila : « *Joseph commence à me haïr à ce moment-là, il dit que je parle trop, il reconnaît que je suis fort, et intelligent* ». Néanmoins, Joseph Kabila lui aurait quand même demandé *« en face à face »* de faire partie de son *« premier cercle »*. On est alors en avril 2001 et Koma part en voyage, il est invité par le président namibien. Et lui répond : *« On verra au retour »*. A son retour, les collaborateurs du président font barrage et il ne parvient pas à accéder à la Présidence, on lui dit de téléphoner. Le mois qui suit, il est dans l'opposition :

> « Les Eglises, la société civile, tous les partis sauf l'UDPS étaient derrière moi. C'est lui qu'on veut pour négocier la paix (…) Joseph se sent trahi (…), il met en place une stratégie d'intimidation pour me faire taire »

Cette stratégie d'intimidation se manifeste par une *« filature »* de lui-même et de ses proches: *«Très vite, les Belges, l'Ambassade avec qui j'ai de très bons rapports me mettent au courant »*. L'affaire Lumumba se confirme comme ce « symbole » dont l'acquisition vise, dans son récit des origines, à « agenouiller » le peuple du territoire qu'il entend conquérir. Si l'histoire personnelle avec l'assassinat du frère (et la gestion par la police belge), épouse l'histoire collective avec l'assassinat de Lumumba (et sa gestion par l'Etat belge), le « système blanc » qu'il entend combattre est à présent décrit comme un allié dans la lutte contre « Joseph » qui serait jaloux de sa popularité. C'est ainsi qu'est perçu le communiqué du gouvernement le *« diabolisant »* et qui serait passé à la télévision, matin, midi et soir, du 26 au 29 mai, en l'accusant « d'opportunisme ». C'est *« une période qui me révèle »* et bien qu'il se sente en danger, il refuse de se cacher. En août, un nouveau communiqué annonce un pré-dialogue et nomme dans la commission le « Révérend Koma » , *« pour qu'on puisse bien sucer tout ce que j'avais dans la tête (…) c'était une victoire, je pouvais pas refuser»*. Mais dès la première réunion, *« on en est arrivé aux poings avec Vital Kamerhe (ministre de l'information à l'époque et proche de Joseph Kabila) »*. La raison ? Le pasteur *« refuse le volontariat et exige un salaire »*, en l'absence de quoi, il rendra publique sa démission. Ce que *« refuse »* Kamerhe arguant du « déshonneur » du chef de l'Etat, en regard de leurs liens d'alliance. Koma accepte de se taire et l'affaire en reste là. En novembre, il doit retourner en Europe et aux Etats-

Unis pour ses affaires dans les télécommunication : *«Mon nom est là comme représentant des Eglises du réveil devant participer au dialogue intercongolais »*. Qui plus est, les Nations Unies le nomment *« modérateur de la société civile »*. Lorsque je l'interroge sur le salaire, il me répond qu'il n'y en a pas eu. Mais que cela ne pose pas de problème. Cependant, lorsqu'il revient de son voyage en janvier 2001, *« mon nom n'est plus là. On l'a remplacé »*. Bien plus tard, il apprendra qu'on avait cherché à le joindre mais sans succès.

« Il faut avouer qu'à ce moment là, avec un maximum de modestie, ce que j'apporte, parce que c'est important pour l'histoire, c'est un rôle de bulldozer » en tant qu'homme religieux. Car il fait comprendre que tout ce qui touche la politique n'est pas *« de l'ordre du diable »*. Il estime avoir *« facilité la tâche »* de Monseigneur Marini (actuel président de l'ECC) en l'incitant à accepter son *« rôle »* au Sénat (président du Sénat puis sénateur). Il a prié avec lui pendant quarante minutes avant sa nomination, *« pour le booster, comme font les Américains »*.

Le 12 mai 2002, il est *«enlevé devant l'ambassade des Etats-Unis »* et mis en prison, pour insulte au gouvernement. Il entame une grève de la faim, pendant quarante jours et reste dans le coma pendant six jours. Il est emmené à l'hôpital pour son *« élimination finale (…) On était douze, je suis le seul survivant »*. A l'hôpital il parvient à s'entretenir avec la sœur jumelle de Joseph Kabila, Janette Kabila, il ne peut donner les détails mais lorsqu'il est emmené hors de l'hôpital, pour être tué, le militaire *« fait semblant »*. Il sort du trou où il a été mis, rejoint Kinshasa puis sort du Congo avec son épouse, par la Zambie, avant de rejoindre l'Europe où, jusqu'aujourd'hui il réside. Dix jours plus tard, commente-t-il, c'est le pasteur Albert Lukusa qui est arrêté (en fait en août 2004) à Lubumbashi. Il meurt le 25 décembre 2004 (en fait le 26 décembre 2004) des suites d'un « empoisonnement ». Le pasteur Koma qui était « *membre du collège de son Assemblée* » conclut :

> « Moi, je gêne mais je suis quelque part de la famille (présidentielle), on n'ose pas vraiment, ça a beaucoup joué, sinon on m'aurait déjà liquidé.».

Dans la fabrique du danger qu'il constituerait pour le pouvoir en place, le pasteur Koma a en effet, souvent mis en avant son lien de parenté avec la famille Kabila *via* son beau-père comme légitimation de son combat politique et des informations qu'il avance. Ce qui n'a toutefois pas empêché la critique de l'exercice du pouvoir de son beau-père, notamment lorsque celui-ci apporta son soutien à

Joseph Kabila . Cependant, le discours politique du Pasteur Lukusa diffère fortement de la politisation du pasteur Koma, par son contenu comme par sa forme et mérite que l'on s'y arrête. En effet, le décès du Pasteur Lukusa a été brandi par différents acteurs, religieux et politiques, comme la preuve sans appel, des dangers qu'encourent ceux qui osent dénoncer la nationalité rwandaise du chef d'Etat et sa complicité avec l'agression rwandaise. Pourtant à l'écoute de cette prédication, force est de constater que la question d'*« un pouvoir aux mains des étrangers »* n'est pas l'objet de la préoccupation pastorale.

6.3. La congolité, une grille de lecture *a priori* ?

6.3.1. L'instrumentalisation de l'autocritique congolaise du pasteur Lukusa

Le pasteur Albert Lukusa est Luba du Kasaï. Il a suivi des études de sciences commerciales et financière et travaillé cinq années au Katanga[543], avant de se convertir (1979) dans une des plus grandes Eglises pentecôtistes, à Lubumbashi, appelée « Viens et vois », fondée par le pasteur Monot.

La prédication qui aurait coûté la vie au pasteur Lukusa a eu lieu le 30 juin 2004, dans son Eglise la « Nouvelle Cité de David », à Lubumbashi (Katanga) et en commémoration du 44ème anniversaire de l'indépendance du Congo. Elle a été filmée et diffusée sur Internet[544]. Il ne s'agit pas d'un culte ordinaire mais d'une réunion « improvisée » par le pasteur Lukusa qui fait, pour l'occasion, un *« état des lieux de la situation du pays »*. C'est donc une prise de position politique circonstanciée et qui se focalise essentiellement sur les pasteurs et de façon plus annexe sur l'ANR (l'Agence Nationale de Renseignements), laquelle sera d'ailleurs à l'origine de son arrestation du 3 au 10 août 2004. En toute fin de discours, le pasteur pose la question du sens que cela a, pour un pays et un peuple, d'être dirigé par un étranger. La

[543] à la Gécamines à Lubumbashi, à l'Entreprise Minière de Kisenge Manganèse à Kisenge, à la Société Nationale des Chemins de Fer à Lubumbashi, et à l'Agence Maritime Internationale à Lubumbashi, dans la province du Katanga.

[544] Accessible sur plusieurs sites, notamment http://www.congonetradio.com/pasteur-Lukusa-in-memoriam22080730.htm, consulté le 23 mars 2009

question de la nationalité avait été débattue de façon intense au Parlement congolais pendant la transition et avait abouti après des mois, à l'octroi collectif de la nationalité congolaise aux Rwandophones.

Pendant deux heures, l'homélie a donc porté sur les pasteurs que l'orateur qualifie de « pasteurs marabouts » et dont il fustige la politique du ventre : *«Nous ne sommes pas les marabouts des hommes politiques, ni des féticheurs pour leur donner la tranquillité au pouvoir par des moyens malhonnêtes ».*

La critique vise les pasteurs katangais de l'ERC installés à Kinshasa, et de façon plus locale, ceux de Lubumbashi qui s'adressent aux autorités de la ville ou de la province, en faisant valoir leur nombre important d'Eglises et de chrétiens, et leur volonté de servir en échange de quelques « moyens » : *«Donc, vous pasteurs, vous vous faites marabouts d'un président en garantissant la pérennité du pouvoir ».* Les flatteries et logiques tribales sont tout particulièrement visées dans cette description des rapports que les « hommes de Dieu » cherchent à établir avec le pouvoir, non sans continuité avec l'ère mobutiste ; et au lieu de se faire, comme le souhaiterait le pasteur Lukusa, les relais de la situation de crise qui sévit en RDC. Bref, c'est déjà bien avancé dans sa prédication (1-30/2h), que le pasteur aborde la question de l'étranger,

> «La Bible dit qu'on doit protéger l'étranger dans son pays mais qu'il doit être soumis aux lois du pays d'accueil, nous ne devons pas chasser l'étranger (…) La Bible dit, si tu es béni par Dieu, « l'étranger travaillera dans ton champ ». Mais au Congo, le Congolais est tellement naïf que lui-même se soumet à l'étranger (…) Tout le monde ici nous domine, il faut voir comment les Libanais traitent nos frères dans les magasins, avec arrogance et mépris, même quand un ministre vient, il va plus te malmener toi que le Libanais qui lui offre un poste de radio. Et quand ça se passe, tout le monde, nous rions, et puis ça va passer (…) Parce que nous parlons des étrangers, je passe au 5ème point, je voudrais aborder la question de la nationalité et apporter une lumière. Quand est-ce qu'un étranger peut diriger un pays ? (…) Si les enfants de ce pays sont des stupides, des insensés, des ignorants, etc., vous voulez que Dieu laisse ce pays se détruire ? »

L'autocritique collective, est un trait que l'on pourrait presque qualifier de culturel et que mobilise ici le pasteur Lukusa, par sa prédication même, et en faisant référence au sens de l'humour et de la dérision congolais, qui a effectivement à voir avec une philosophie de la vie quotidienne. La tolérance qui en résulte, apparaît ici, et c'est un point de vue répandu dans les milieux congolais, comme de la « bêtise », compte tenu

des conséquences politiques et humanitaires qui en découlent. Les Congolais de la diaspora, du moins en Europe, ajoutent un élément de comparaison supplémentaire : celui de l'accueil fort différent qui est réservé aux Congolais lorsqu'ils sont à l'étranger. La question des limites de l'accueil de l'étranger apparaît d'autant plus problématique que l'accueil est une valeur forte dans les milieux congolais. En outre, toujours dans ces considérations générales, le pays est « tellement vaste » et « tellement riche » que l'accueil et même l'enrichissement d'étrangers ne peuvent pas « poser problème ». Principe que la guerre rwandaise remet en cause, puisqu'elle prend appui sur des migrations et donc sur un accueil. D'autre part, la référence à la « bêtise » des Congolais renvoie à la façon dont les Congolais peuvent être perçus par les populations migrantes pour lesquelles le Congo constitue un eldorado. On raconte cette histoire d'un Sénégalais venu faire fortune au Congo et qui, de retour au pays, a fait construire un commerce sur le fronton duquel on pouvait lire « Zaïrois *zoba* » (le Zaïrois est bête). C'est encore à Bruxelles, cette jeune femme rwandaise Tutsi qui au cours d'une discussion, défend la politique de l'actuel président rwandais Paul Kagame, et justifie la guerre d'agression, en regard de l'incapacité des Congolais « *à gérer leur pays* ». Cela ne l'empêchant pas de fréquenter une Eglise à majorité congolaise. A un tout autre niveau enfin, c'est dans le décalage entre « la » vision des médias ou experts « occidentaux » et « la » vision ou l'expertise « congolaise », malgré les conflictualités internes, que ressort cette auto-critique : *« On est tellement faible, qu'on nous accuse de l'agression dont on est victime »*[545].

La situation politique du pays qui ne cesse d'alimenter discussions et débats dans les milieux congolais dissocie rarement la dénonciation de l'autocritique, non sans alimenter la virulence des oppositions internes. Ce que reprend à son compte la prédication du pasteur Lukusa, posant de façon réitérée, la question de la responsabilité des Congolais. Il effectue un parallèle avec le Joseph de la Bible, convoqué en Egypte parce que tous les *« sorciers (et) magiciens d'Egypte n'ont pas su interpréter les songes »* de Pharaon, et revient sur l'épisode de la Conférence Nationale Souveraine. Il souligne l'incapacité des Congolais à *« trouver des solutions »*, malgré les différents titres et diplômes des orateurs. Et c'est à la suite de tout ce développement, qu'il aborde le problème de la nationalité de Joseph Kabila:

[545] Récapitule excédé, un journaliste congolais, devant le discours répandu selon lequel les milices et rebelles congolais seraient tout autant responsables, sinon plus, des exactions commises à l'Est du pays.

> « Vous voulez que je fasse quoi ? Kabila est Congolais, il n'est pas Congolais, le problème, c'est que vous les vrais Congolais, vous n'êtes pas en mesure de prendre les choses en mains, maintenant il fait quoi ? Il laisse tout ? (…) Pour les étrangers voilà le principe, Dieu n'a jamais dit qu'il veut utiliser les étrangers pour qu'ils gèrent le pays, mais quand il les trouve là, dans le pays où il y a tous les insensés, il va susciter un étranger. »

Et il donne l'exemple de la dynastie royale belge dont la neutralité (l'origine allemande) a permis de faire tampon entre les Wallons et les Flamands ou encore le cas des Etats-Unis *« dirigés par les Irlandais. Les Indiens ? (Rires) On les a eus »*. Il donne enfin l'exemple des Rwandais dont la force des *« lobbys »* leur permet *« à tout moment »* d'intervenir aux Etats-Unis *« jusqu'au parlement »* pour défendre leur cause. Alors que les Congolais se divisent en fonction de leurs « appartenances ethniques ». Et d'interpeller son public :

> « Je ne suis contre personne, si vous continuez comme ça, les Rwandais vont nous diviser. Vous qui avez des origines vraies, les origines indiscutables, vous faites quoi ? (…) Nous sommes des chrétiens, ne mettons pas des émotions. Nous ne voulons pas les Rwandais, nous ne voulons pas les Hutus, nous ne voulons pas les Tutsis, d'accord. Mais nous allons trouver qui ? (…) D'abord en tant que Congolais, nous ne nous acceptons pas, Dieu va trouver quelqu'un pour nous départager. Je sais que c'est choquant. »

La critique du pouvoir et des hommes publics est surtout énoncée au travers des pasteurs. L'exercice du pastorat, décrit à l'image des féticheurs qui entouraient Mobutu, vise indirectement le fonctionnement interne à l'ERC dans sa logique tribale et les scissions qui la traversent. On peut, d'ailleurs, relever en filigrane, l'expression d'un conflit local, ethnique, entre Kasaïens et Katangais qui prévaut depuis les années 1990[546]. Enfin, il dénonce l'incapacité des hommes de Dieu, qui *« s'insultent, surtout à Kinshasa »*, à trouver une solution à leurs divergences :

> « Les hommes publics ne doivent pas écouter les pasteurs marabouts (…) Les pasteurs qui ont écrit, méfiez-vous, et ceux qui n'ont jamais écrit, faites votre travail avec prudence. Vous ne savez pas qui fait quoi, avec qui, quand et pour quelle raison (…) Nous, en tant qu'Eglise, nous avons un rôle à jouer. Ce n'est pas une association de pasteurs à cause de la tribu qui

[546] En 1992, les Kasaïens furent chassés du Katanga à l'appel du gouverneur katangais et sur directive du Premier ministre de l'époque, Nguz a Karl I Bond (Katangais). Celui-ci craignait que les Kasaïens du Katanga ne votent pour son adversaire politique Etienne Tshisekedi (Kasaïen). La présence massive de Kasaïens au Katanga remonte à la période coloniale et à l'avènement de l'Union minière du Haut Katanga pour laquelle ces derniers travaillaient, essentiellement dans les mines. On compte près de 2 millions de Kasaïens, pour une population totale de 6 millions d'habitants.

> pourra donner la force au chef de l'Etat. Les pasteurs qui se sont réunis par rapport à leur tribu pour soutenir le chef de l'Etat, j'aimerais leur dire que c'est faux, j'aimerais dire au chef de l'Etat que c'est une illusion, c'est un leurre. C'est Dieu qui décide de te donner le pouvoir, de t'y maintenir ou de te l'enlever (…) alors autant écouter un pasteur qui peut te dire : excellence, ici évite le tribalisme, évite la corruption, évite l'injustice, et Dieu te bénira »

Lorsqu'il va plus précisément aborder la thématique de l'étranger et de la présidence, c'est en termes « d'espace présidentiel », soit le fameux système 1 président + 4 vice-présidents avec lequel, il commence par dire qu'il n'a *« pas un problème »*, tout en reconnaissant que :

> « Tous dans cet espace présidentiel, ne sont pas des Congolais authentiques, donc qu'ils s'acceptent et qu'ils comprennent que Dieu est capable de maintenir qui il veut, quand il veut. Nous avons aussi des Sénégalais, nous avons des Tutsis, nous avons tout, alors moi je pense comme nous les Congolais nous avons échoué, Dieu lui-même était capable de mettre qui il veut ».

Effectivement Yerodia Abdoulay Ndombasi est né au Congo de père Sénégalais. Lumumbiste, il a longtemps été exilé à Cuba puis à Paris, il est l'un des ténors du parti présidentiel le PPRD. Azaria Ruberwa Manyiwa, est Tutsi d'origine rwandaise, il a d'ailleurs fréquenté l'Eglise pentecôtiste « La Borne » de Jacques Vernaud, et est aujourd'hui le président contesté du RCD[547]. Il rappelle aussi que sous les gouvernements Laurent-Désiré Kabila et Joseph Kabila, des chrétiens ont chaque fois été nommés et qu'ils n'ont rien fait : *« Est-ce qu'on peut leur reprocher de ne pas avoir nommé un chrétien ? »*, demande-t-il avant d'exiger une prise de conscience, *« nous n'avons rien fait »* et d'annoncer que pour sa part :

> « Je ne crois pas que je soutiendrais encore la candidature d'un chrétien. Tous les chrétiens sont en train de travailler en politique comme ils font les affaires quand ils travaillent dans les sociétés pour les familles, etc. »

A la fin de son prêche, il remercie l'assemblée d'être venue nombreuse à cette invitation « improvisée ». L'assemblée, chose rare dans les Eglises de réveil, est ce jour, très majoritairement masculine. Par ailleurs, le modérateur qui reprend la parole rappelle que cette prédication est à la disposition de tout un chacun et donne le numéro de téléphone pour la commander. Puis il annonce la conférence de presse qui

[547] La rébellion pro-rwandaise muée en parti politique, considéré par un certain nombre de Congolais comme le Cheval de Troie du Rwanda dans les institutions congolaises.

va suivre la réunion. Suite à cette prédication, le pasteur répond à une interview qui n'est pas datée mais n'a pas lieu le jour même, puisqu'il confirme avoir adressé une lettre à la Présidence *« pour présenter des excuses pour tout propos jugé discourtois à l'endroit de la personne »* du chef de l'Etat, rappelant qu'en ce qui le concerne « *toute autorité vient de Dieu* ».

Le 3 août 2004, le pasteur Lukusa est arrêté par l'ANR et relâché le 10 août avant d'être à nouveau arrêté, transféré au Parquet général près la Cour d'appel de Lubumbashi et placé en détention provisoire. Le 13 août 2004, le tribunal de paix de Lubumbashi, à la demande du parquet, ordonne sa mise en détention pour 15 jours, soit jusqu'au 28 août 2004. Mais, il est maintenu en détention jusqu'au 31 août. Sur décision de la Cour de sûreté de l'Etat de Kinshasa le pasteur est remis en liberté, considérant qu'il n'a pas commis de délit d'opinion comme l'argumentait le Parquet général de Lubumbashi qui l'accusait « *d'avoir tenu des propos diffamatoires à l'égard des membres de l'espace présidentiel en août dernier à Lubumbashi. »*. Près de 4 mois plus tard, le 26 décembre 2004, le pasteur Lukusa décède. L'opposition (UDPS, les pasteurs Kutino, Koma, etc.) parle d'empoisonnement suite à sa prédication qui se voit récapitulée dans la dénonciation *« d'un pouvoir aux mains des étrangers »*. Des « faux » sont fabriqués sous forme de prédication ou de témoignage et circulent sur Internet. Cependant d'autres sources proches de la famille, mais très peu audibles dans l'espace médiatique, démentent l'information et disent que le Pasteur était malade depuis longtemps.

La diabolisation de Joseph Kabila qu'autorise la prédication de Lukusa, si elle est une stratégie opportune pour des acteurs en litige avec l'Etat, apparaît aussi comme une opération que l'on pourrait qualifier de magique. En effet, tout se passe comme si le pouvoir n'était que celui d'une seule personne, dont la toute-puissance supposerait son plein contrôle des différents organes et services de l'Etat, malgré leur inévitable autonomisation en regard de l'effondrement de l'Etat et des institutions sous Mobutu puis avec la guerre. Cette focalisation évacue également la marge de manœuvre pourtant conséquente de ses quatre vice-présidents et ce, alors même que le pasteur Lukusa parle « d'espace présidentiel ». En outre, en mentionnant la présence d'un Tutsi, il fait ouvertement référence à Azarias Ruberwa et à la présence indiscutable d'un Rwandais à la tête de l'Etat, bien que celui-ci ne se dise pas Rwandais ; ce faisant, il insiste sur le fait que la question du soupçon n'a pas lieu d'être. Et que Kabila soit Rwandais ou pas, là n'est en définitive pas la question pour

ce pasteur, d'autant que *« toute autorité vient de Dieu »*.

6.3.2. Le slogan « Mwana Mboka » (l'enfant du pays) et la continuité des alliances mobutistes

Si « l'opposition » renvoie à une mouvance plus qu'à une organisation politique, on peut néanmoins relever, parmi les alliances de circonstances, celle de Jean-Pierre Bemba, Honoré Ngbanda et l'Udps d'Etienne Tshisekedi qui ne présenta finalement pas sa candidature, et bien sûr l'éveil patriotique du pasteur Fernando Kutino. Cette force politique va littéralement « matraquer » les médias pendant des semaines opposant en dernière instance l'étranger Joseph Kabila au *mwana mboka* (l'enfant du pays) Jean-Pierre Bemba, dont, au cours de la campagne, Ngbanda apparaît comme l'un des conseillers politiques, informel[548]. Le discours de Bemba donne lieu à une campagne aux accents populistes où le *leader* haranguant la foule rappelle à de nombreux observateurs le pouvoir fort de Mobutu[549].

Le 27 juillet 2006, il organise une marche de contestation des résultats électoraux qui reconduisent ou plutôt confortent le président de transition, désormais élu avec 58,05% des voix contre 41,95% pour Jean-Pierre Bemba. L'opposition dénonce le « trucage » des élections et la complicité des instances internationales, malgré l'arsenal d'observation déployé pour ces élections[550]. Jean-Pierre Bemba fort de son pouvoir militaire, puisqu'il possède une milice privée (de 700 à 800 hommes) menace de mettre la capitale Kinshasa à feu et à sang. Ses militants auxquels se joignent une partie de la population, partent de la place de la Victoire où ils commencent par brûler des pneus sur leur passage puis s'attaquent à des « symboles » du pouvoir en place : le siège de la Haute Autorité des Médias (HAM), où l'une des fonctionnaires est brutalisée et violée, l'Observatoire National des droits de l'homme et les bureaux du Secrétariat Général à la Jeunesse et aux Sports. Ce sont également deux personnalités qui avaient apporté leur soutien à Kabila qui sont visées, accusées de corruption : Werrason (vedette et star congolaise de musique *via* le siège de son orchestre Wenge

[548] Ils sont tous deux originaires de l'Equateur et le père de Bemba fut un proche du pouvoir mobutiste. Jean-Pierre Bemba est un partisan de l'ancien dictateur Mobutu. En 1998, il est entré en révolte contre le président de l'époque, Laurent-Désiré Kabila et a collaboré avec les troupes ougandaises qui ont occupé certaines parties du Congo oriental. Sous pression de la communauté internationale, Bemba est devenu l'un des quatre vice-présidents du gouvernement de transition, de 2003 à la fin du processus électoral, en novembre 2006.

[549] *Kisangani n'est pas solidaire de la violence de Kinshasa*, le Carnet de Colette Braeckman, Le Soir, 28 juillet 2006

[550] Les élections ont lieu le 30 juin mais le comptage des voix prit trois semaines.

Musica) et le pasteur Sony Kafuta dont le temple de l'Eglise « l'Armée de l'Eternel » a été en partie détruit et incendié. Enfin, quatre policiers sont brûlés vifs. Cette « contre-attaque » post-électorale par les armes se prolonge dans les jours qui suivent avec un pic de violence du 20 au 22 août 2006. Le 20 Août, une nouvelle manifestation à l'initiative du candidat défait est organisée, tout porte à croire que Jean-Pierre Bemba entend prendre le pouvoir par la force. Des policiers et des militaires sont blessés, violentés et tués par la milice de Bemba. Un peu plus tard dans la journée, l'escorte de l'Ambassadeur américain Swing essuie les tirs de la milice, alors qu'elle passe sur le boulevard du 30 juin, au niveau du cimetière de la Gombe. Le lendemain, le Palais de la Nation (bureau présidentiel) est attaqué au mortier. Le gouvernement congolais réagit en accusant le sénateur et ancien rebelle Jean-Pierre Bemba de haute trahison et lance contre lui un mandat d'arrêt, lui contestant l'usage d'*« éléments de l'armée à des fins personnelles »*. Car c'est en tant que vice-président que Bemba était autorisé à avoir une garde de protection personnelle[551].

L'armée congolaise (FARDC) parvient progressivement à reprendre le contrôle des communes où les combats ont éclaté et qui auraient fait une dizaine de morts et un certain nombre de pillages. La MONUC intervient pour évacuer des ressortissants étrangers, essentiellement occidentaux, tandis que Jean-Pierre Bemba se réfugie à l'ambassade d'Afrique du Sud à Kinshasa. Les instances internationales quant à elles, relayées par le représentant de la MONUC, William Swing (ancien ambassadeur des Etats-Unis) exigent *« de la discipline de la part des deux parties belligérantes afin qu'elles mettent un terme aux accrochages »*. Etrangement, alors que Bemba et ses partisans n'ont cessé de clamer que Joseph Kabila était la « *marionnette des Occidentaux* », ses propres infractions à la Constitution par le recours à la violence armée se voient en quelque sorte, tolérées par les instances internationales sous couvert d'opposition[552]. Ceci dit, suite à ces évènements, Bemba se retire au Portugal (son grand-père paternel est Portugais) où il possède une très

[551] La Constitution congolaise en son article 188 stipule que *« les Forces armées sont républicaines. Nul ne peut, sous peine de haute trahison, les détourner à des fins propres »*. L'article 190 quant à lui, décrète que « *Nul ne peut, sous peine de haute trahison, organiser des formations militaires, paramilitaires ou des milices privées, ni entretenir une jeunesse armée* ». Il est donc explicitement interdit d'entretenir des milices privées. Cf. *« on va vous écraser »*, Human Right Watch, 25 novembre 2008. http://www.hrw.org/en/node/76199/section/4 - _ftn10

[552] Ces mêmes instances internationales ont d'ailleurs décidé du maintien de certains avantages pour les ex-vice-présidents comme, la conservation de trois-quarts de leur salaire, la prise en charge des soins en Europe. Et ce, alors même que leurs nominations comme vice-présidents étaient déjà et aussi sujettes à contestation.

vaste propriété à Faro. Il se rend régulièrement en Belgique, où il possède une propriété, à Rhodes Saint-Genèse à Bruxelles.

Fin mai 2008, alors qu'il est en Belgique, Jean-Pierre Bemba est arrêté pour « crimes de guerre et crimes contre l'humanité » associés à l'intervention de sa milice dans la guerre civile en République de Centrafrique (2002-2003). Cette arrestation intervient en pleine crise diplomatique belgo-congolaise suite aux propos tenus par le ministre belge des affaires étrangères Karel de Gucht (début mai 2008), excédé par les contrats signés entre l'Etat congolais et la Chine[553]. Ce dernier réclamant un « *droit moral* » de son pays sur le Congo[554] en regard des 200 millions d'euros que la Belgique octroie chaque année à la RD Congo dans le cadre de la coopération. Aujourd'hui incarcéré à la Haye par la Cour pénale internationale, Jean-Pierre Bemba est en attente de son procès.

Kutino condamné, Koma silencieux, Bemba incarcéré, les accusations à l'encontre de Joseph Kabila ont significativement perdu de leur vigueur, à mesure que se consolidait sa légitimation politique : par les urnes, puis avec les premiers signes de sortie de « crise ». Comme Mobutu, bien que suivant un tout autre scénario, Kabila s'est vu « accusé » en situation de faiblesse. Si pour Mobutu les accusations sonnaient comme une fin de règne, pour Kabila, c'était plutôt son entrée légitime dans l'arène politique qui s'est vue contestée en regard de tout un ensemble de paramètres tributaires de son itinéraire, son statut, sa culture et la situation explosive du pays. Outre qu'il est un président de transition parachuté, l'effacement et la discrétion propres à la culture de l'Est dont il fait preuve, donnent à voir un certain contraste avec l'extraversion de la culture kinoise qui alimente la suspicion à l'égard de ses origines de l'Est. De même, l'usage qu'il fait des médias est très loin de faire le poids face à l'investissement de la sphère publique par ses détracteurs religieux et politiques, même si *in fine* il l'emporte par les voies électorales.

La force du soupçon qui a mobilisé les foules pendant plus de deux ans, a tout à la fois à voir avec la logique sorcière (on soupçonne le puissant mais on accuse le faible) et le registre de l'émotionnel que maîtrisent parfaitement les pasteurs, comme

[553] Pour les « cinq chantiers de l'Etat » : les infrastructures, la création d'emplois, le logement, l'eau et l'électricité, la santé et l'éducation.

[554] Le ministre belge avait manifesté la volonté de son pays d'avoir un droit de regard sur les contrats de plus de 15 milliards de dollars que Kinshasa venait de signer avec Pékin. En réaction, la RDC a demandé la fermeture des consulats : congolais à Anvers (Belgique) et belges à Lubumbashi (Katanga, sud-est) et Bukavu (sud-Kivu, est). Elle a aussi fait rappeler pour consultation l'ambassadeur à Bruxelles. Ce n'est qu'en janvier 2009 que fut décidé la réouverture des consulats pour le mois d'août suivant.

le charismatique archibishop Kutino. En cela, le soupçon accusateur de l'origine présidentielle relève d'une opération magique dont l'ambivalence réfère aux éléments qu'il emprunte. En particulier le schème politico-religieux du mobutisme révélé une décennie plus tôt au sein des Eglises charismatiques. Dénoncée par des pasteurs et convertis, l'origine supposée rwandaise du président congolais, et donc de sa culpabilité dans une guerre sans précédent depuis la seconde guerre mondiale, donne à voir un procédé de diabolisation, en partie seulement inédit.

Conclusion

L'Europe dans l'hétérotopie religieuse

Kinshasa – Dans l'Eglise du pasteur Denis Lessie, « prophète des nations » et figure incontournable du courant de la prospérité, le culte vient de se terminer et j'attends pour rencontrer celui qui fit la une du film de Gilles Remiche « Marchands de miracles ». Pendant ces quelques minutes, je fais la connaissance du pasteur Tambwe venu demander un soutien. D'apparence modeste, il m'explique avoir besoin de matériel pour son Eglise située non loin de là et m'invite à venir la « visiter » en me précisant les horaires de culte. J'acquiesce et lui dis qu'à l'occasion, je passerai. Le dimanche suivant alors que j'assiste au culte, toujours dans la même Eglise, on me fait passer un petit papier et j'aperçois dans l'assemblée le pasteur Tambwe qui me salue de loin et me demande d'inscrire mes coordonnées sur ce bout de papier. Après le culte, il me rejoint en compagnie de son collègue pasteur et me dit, à ma grande stupéfaction, que le samedi passé, l'Eglise était prête à me recevoir et m'a attendue.

Quelques jours plus tard, me voici en route pour l'Eglise du pasteur Tambwe située dans la zone de *Limete*, accompagnée d'une « collègue »[555] également blanche. Je connais un peu la quartier pour y avoir résidé quelques temps, mais ne me retrouve pas dans cet espace périurbain, à quelques rues de l'artère principale. Les informations dont je dispose s'avèrent rapidement insuffisantes et m'obligent à demander mon chemin à plusieurs reprises aux personnes que je croise et finalement à demander « l'Eglise du pasteur Tambwe », manifestement peu connue. Nous apercevons après un bon moment une petite Eglise, malheureusement son nom ne correspond pas à celle que je cherche, et dont j'ai seulement retenu dans sa dénomination, le mot « international ». Nous retournons alors sur nos pas et suivons le chemin de terre, entre la boue et les flaques d'eau engendrées par la saison des pluies, avant d'arriver, après avoir fait un très long détour, devant une maison dont les quelques mètres de parcelle, une fois la grille franchie, nous sont présentés comme l'Eglise du pasteur Tambwe. Une vingtaine

[555] Il s'agissait en l'occurrence de Géraldine Mossière tout juste arrivée à Kinshasa dans le cadre de ses recherches sur les logiques expansionnistes d'une Eglise pentecôtiste congolaise implantée à Montréal développant une dynamique missionnaire Nord-Sud.

de chaises blanches sont impeccablement alignées et pour toute assemblée, une poignée de jeunes gens. L'Eglise ne contient ni autel, ni micro, ni murs ou tissus susceptibles d'abriter cet espace-temps religieux. Cependant, un modérateur est déjà à l'œuvre, un peu gauche il semble faire tout ce qui est en son pouvoir pour tirer de sa torpeur une assemblée on ne peut moins réactive. Quelque chose d'un peu décalé ressort de cette scène religieuse à laquelle vient se greffer l'exotisme de notre venue. Selon le rituel habituel, on nous installe au tout devant de l'assemblée. Peu de temps après, le pasteur Tambwe arrive et vient chaleureusement nous saluer. Tandis que l'Eglise se remplit progressivement, essentiellement de jeunes, ma collègue doit repartir, au grand regret du pasteur et de sa petite équipe qui installe des chaises sur le côté de l'autel. Ils me convient à les rejoindre pour suivre la prédication, au terme de laquelle le pasteur m'introduit comme une personnalité de marque et m'invite à venir témoigner. Du mieux que je peux, je m'attache à rendre hommage au pasteur et à l'assemblée et lorsque je retourne m'asseoir, le pasteur reprend le micro et explique, que si les Blancs peuvent venir ici, dans cette Eglise c'est que Dieu va faire de grandes choses. Retournant à son tour s'asseoir, pendant les annonces, il me remercie vivement, en me prenant les mains. Lorsque nous quittons l'Eglise, il fait nuit. Avec ses collègues, le pasteur me raccompagne jusque la grande artère où je dois prendre mon « transport ». On échange sur leurs difficultés quotidiennes, la misère de la vie à Kinshasa et leurs projets de formation pour développer l'Eglise. Ils me demandent si avant mon départ, j'aurais le temps de revenir à l'Eglise, ce qui ne me sera pas possible. Ils n'insistent pas et me souhaitent une bonne fin de séjour ; et le pasteur de me préciser qu'il attendra mon appel depuis l'Europe. Puis je les vois sortir des billets, compter et me remettre « l'argent pour le transport », ils insistent. Toutes les offrandes du jour, sinon plus, sont rassemblées dans cette somme que je ne suis pas en droit de refuser et qui, tout en étant une pratique relevant de l'accueil à la congolaise, s'apparente aux offrandes que l'Eglise remet aux prédicateurs pour leur prestation.

Comme dans toute Eglise où l'obtention du visa pour l'Europe est une forme majeure de la bénédiction divine, et l'Europe un eldorado dont l'accès fera rupture avec les logiques du malheur et de l'échec, la présence d'un Blanc vient reconfigurer le territoire religieux à l'échelle de l'Eglise. Dans les Eglises établies

où le pasteur est lui-même inscrit dans la mobilité, ma présence ne revêt pas la même importance même si elle peut être l'occasion de rappeler l'inscription de l'Eglise ou du pasteur dans des réseaux transnationaux *« cette dame est venue de Toulouse (ou de Bruxelles) pour voir votre pasteur »*. L'enjeu autour de ma présence relève en définitive, d'un ailleurs : spatial, social ou culturel et qui renvoie à la mobilité recherchée par les fidèles. Et lorsque l'Eglise et son pasteur sont réduits à une sédentarité, ma présence en tant que Blanche peut, de façon performative, appuyer le discours religieux opposant aux « blocages », une possible mobilité. Dans cette logique, mon intégration en tant qu'indigène dans une Eglise « congolaise » ou étrangère implantée en Europe, vient signifier la capacité des migrants à s'intégrer dans la société autochtone. C'est aussi pour cela que la modalité itinérante de ma présence s'est inscrite dans le fonctionnement en réseau des Eglises et dans des « territoires circulatoires » (Tarrius, 1993) auxquels, tout en ignorant les contours, je participais.

Si l'on prend maintenant en compte les différentes modalités d'appartenance et d'entrée dans l'espace religieux, force est de constater que l'on a affaire à un discours religieux qui fait territoire et mémoire. Au sens d'un territoire religieux qui embrasse plusieurs territoires et, ou étages territoriaux, et dont les agencements renvoient aux recompositions spatio-temporelles de la forme religieuse. L'hétérotopie religieuse est l'outil conceptuel qui m'a permis de penser la communauté des croyants en tant qu'*élaboration d'un espace autre* par rapport à la société, et régi par des systèmes d'ouverture et de fermeture, pour reprendre la terminologie foucaldienne.

La conversion et le respect d'un système d'interdits qui font rupture avec « le monde » (païen, du péché) ritualisent les modes d'entrée dans le « monde chrétien », lequel comporte trois niveaux, interdépendants : l'individu, l'Eglise et le Royaume du Christ. Par la nouvelle naissance, l'enfant de Dieu entre dans la famille chrétienne que sanctionne l'appellation de frères et soeurs en Christ. Irréductible à une Eglise, le monde chrétien désigne l'ensemble des communautés chrétiennes, « nées de nouveau », quelles que soient leurs localisations. Et pour cette raison, si les mariages doivent impérativement se faire entre chrétiens, ils ne

sont pas tenus de s'opérer au sein d'une même Eglise[556]. Les transes, les visions ou les prophéties relèvent bien évidemment des modes d'entrée ritualisés dans l'hétérotopie religieuse, cependant, à cette étape d'établissement du Réveil et de routinisation des charismes, ils apparaissent plutôt comme des formes mythiques ayant à voir avec le récit fondateur du réveil d'une part, et avec un autre territoire spirituel frontalier, le territoire sorcier, d'autre part.

L'exploration de ce courant chrétien au début des années 1970 a débouché sur un espace spirituel amenant à visibilité les mauvais esprits et les fétiches, traditionnellement cantonnés dans le domaine de l'invisible et du non dit. S'est alors forgée une grille de lecture religieuse opposant puissances chrétiennes et puissances occultes sous forme de synthèse entre des mondes religieux jusqu'alors « compartimentés », si l'on reprend la terminologie de Bastide (1975), où le monde des fétiches et des esprits a intégré la cosmogonie chrétienne en tant que composante du royaume de Satan. Les péchés sont alors devenus un espace intermédiaire, favorisant la venue des esprits maléfiques qui bloquent le croyant : dans son corps, dans sa vie conjugale ou encore dans sa vie professionnelle. S'il est mythiquement localisé dans l'espace villageois, le territoire sorcier renvoie plus précisément à la parenté et à tout un ensemble de puissances dites occultes et concurrentes, à ce qui divise et à ce qui maintient dans l'échec et le malheur. La puissance du Dieu chrétien, mise au service de la transparence de l'espace public a alors entrepris la domestication de ce territoire sorcier et païen en s'attaquant aux pratiques fétichistes et par extension aux traditions, aux coutumes des ancêtres et à ce qui, dans les rapports sociaux est susceptible de favoriser le recours à *« cette science qui refuse l'évolution des autres »* : à savoir les sentiments de jalousie ou la méchanceté.

Bien qu'affirmée avec force par les convertis et objet de divisions dans la société globale, la frontière entre monde chrétien et monde païen n'est pas toujours identifiable à partir de la morale revendiquée. Il en résulte que si l'Eglise est le lieu d'adhésion à une utopie normative, en construction, elle peut aussi être le lieu privilégié d'hébergement de pratiques précisément contradictoires avec la norme chrétienne. De fait, la façon de « marcher en Christ » n'est pas, comme

[556] Même si se posera la question, dans des petites Eglises, du lieu que fréquentera le couple, en l'occurrence l'Eglise qui organise le mariage, enjeu qui peut donner lieu à des prérogatives plus ou moins explicitement revendiquées.

tend à le faire croire l'absolu du discours chrétien, fixe, mais objet de négociations. Les « sorties » du monde chrétien et « retours » sont, d'ailleurs, permis par les dispositifs de délivrance et de repentance, privée (avec une autorité religieuse) ou publique (avec les témoignages), à l'instar de la performativité de la Parole. Ces espaces-temps de brouillage que constituent les retours ou alternances avec des ambiances ou pratiques dites païennes, *« avoir un pied dans le monde et un pied en Christ »* peuvent être qualifiés d'espaces liminaux ou interstitiels, car ils ne sont pas facteurs d'exclusion, en témoigne la permanence des rappels à l'ordre. Ainsi, de même que la conversion assure des reconversions sociales, conjugales ou politiques, les écarts vis-à-vis de la morale sont constitutifs de l'entreprise de moralisation religieuse par laquelle les chrétiens entendent transformer, voire purifier « le monde ».

Ces espaces interstitiels offrent une lisibilité des usages circonstanciés et opportuns de fidèles pour lesquels ces dispositifs religieux et communautaires sont fonctionnels. Et vu sous cet angle, le paysage du Réveil renvoie à un vaste marché de l'offre religieuse où les fidèles recherchent tout à la fois, miracles, spectacles, ambiances, sociabilités et distinctions. Dans sa dimension fonctionnelle voire utilitaire, l'adhésion circonstancielle au monde chrétien a aussi à voir avec la « force » recherchée à travers l'Esprit Saint et le collectif, au cours de la trajectoire migratoire. Ce qui n'est pas sans faire écho aux itinéraires religieux de certains commerçants, dont Albert Bastenier montre comment, ces derniers « redécouvrent » la religion, en Europe, comme *« un lien puissant »* entre les hommes, et qui assure une sécurité et une *« confiance mutuelle »*, en l'occurrence favorable aux affaires (Bastenier, 1998). Dans le contexte congolais, la transgression de l'éthique chrétienne, en RDC comme au sein de la diaspora, est régulièrement l'objet de litiges. De fait, les systèmes économiques qui se développent dans ces espaces religieux, notamment autour du commerce des femmes ou des entreprenariats pastoraux, diffèrent globalement peu de ceux que l'on observe dans la société globale. Ceci étant dit, l'appartenance commune des frères et sœurs en Christ au monde chrétien se donne néanmoins à voir et à entendre comme un garant de moralité, à laquelle exhortent les pasteurs. Les fidèles doivent rendre visible l'appartenance au monde chrétien au travers de pratiques, d'attitudes et de réactions qui diffèrent du « monde »: ne pas mentir, ne

pas voler, ne pas provoquer la querelle etc. Ces transformations que les pratiques rituelles, les prescriptions et les interdits doivent susciter à l'échelle individuelle d'une part, et que les chrétiens entendent générer à l'échelle du social, d'autre part, rendent intelligible un *ethos* chrétien que j'ai qualifié de *civilisationnel* (Elias, 1939).

Dans son étude magistrale sur le protestantisme, Max Weber (1904-05) a montré comment, à un moment donné, une religion peut être productrice d'une certaine éthique dont l'intériorisation constitue un *ethos*. Ce passage de normes sociales imposées de l'extérieur à un rapport d'autocontrainte de l'individu renvoie ici à la reprise du mouvement missionnaire sur le mode de l'arrachement aux origines révélant l'individu dans sa toute potentialité, dès lors qu'il s'allie avec le Dieu chrétien et qu'il « marche en Christ ». La moralisation des mœurs, brandie pour mettre en œuvre la transformation de la société ou de la mentalité congolaise dans des situations de « crise », inscrit une continuité avec les prophétismes de l'époque précoloniale et coloniale. En même temps, elle fait référence aux « anti-valeurs » qui ont régi les trois décennies de mobutisme, durablement associées à la culture bangala du chef de l'Etat et de la majorité de la classe dirigeante. A tort ou à raison, il est significatif de souligner le faible nombre de pasteurs bangalas aux côtés des nombreux Bacongos (dont on sait la longue tradition de réveils), et Kasaïens et Katangais (familiarisés dès le début du XX^{ème} siècle avec le pentecôtisme missionnaire). Toutefois, la variable ethnique se fond dans un ensemble bien plus large redevable du caractère transnational de cette mouvance religieuse (Marshall-Fratani et Corten, 2001 ; Mayrargue, 2008 ; Marshall-Fratani, 1998).

En effet, dans une perspective macrosociale, le continuum allant des péchés et coutumes païennes faisant blocage dans la vie de l'individu aux pratiques occultes faisant obstruction à la bonne gouvernance et à l'ordre démocratique, s'inscrit dans une dynamique transversale aux « nouveaux » mouvements religieux (chrétiens ou musulmans), selon laquelle *« le changement de soi est une manière de changer la société »* (Marshall-Fratani et Péclard, 2002). Dynamique qui ne veut pas dire que la notion d'individu émerge avec ces innovations religieuses, à l'instar de l'idée plus ou moins implicite selon laquelle les économies sociétales africaines seraient incompatibles avec l'individualité.

D’autre part, tout en cultivant la « construction de soi » (van Dijk, 2001) au quotidien, sous des modalités différenciées, les Eglises de réveil sont traversées, et participent d’un vaste mouvement de transnationalisation religieuse (Corten et Marshall-Fratani, 2001 ; Bastian, Champion et Rousselet 2003). L’implantation des Eglises, d’une part, et la circulation des pasteurs, migrants et missionnaires, d’autre part, s’inscrivent dans cette dynamique, où la logique de la rupture propre à la conversion, cède le pas à celle de l’alliance. Cela concerne les réseaux, au travers desquels s’élaborent des entreprises économiques et des carrières pastorales (Fourchard, Mary et Otayek 2005), comme la connexion entre elles des Eglises constitutives du Royaume du Christ, à l’échelle mondiale, et dont les croisades et campagnes d’évangélisation, ne sont en définitive que la partie visible et spectaculaire.

L’Europe, mise en scène par les musiciens, les Sapeurs, les pasteurs de la prospérité ou encore les migrants lors de leurs retours transitoires, institue un territoire dont l’accès fait rupture avec les logiques de l’échec et du malheur. Toutefois, cette perspective évolutionnelle territorialisée, depuis le village africain jusqu’à la métropole européenne, est revisitée par l’expérience de l’Europe. Les politiques migratoires, associées à la déchristianisation de la société et au modèle civilisationnel individualiste, amènent à reconsidérer les traditions africaines, cette fois-ci sous l’angle des valeurs chrétiennes qu’elles véhiculent. L’expérience de la continuité et non de la rupture à l’échelle de la trajectoire migratoire, individuelle et collective, reconfigure alors la logique linéaire et binaire de la pastorale chrétienne qui prévalait en amont de la migration.

Trajectoires migratoires et territoires religieux

La trame principale et fédératrice des prédications, que l’on peut entendre dans les Eglises implantées en Europe, issues du Réveil ou des Eglises missionnaires, est celle du récit du peuple d’Israël persécuté et en exil. Identification que souligne également Ter Haar (1998) au sujet des migrants ghanéens d’obédience pentecôtiste, aux Pays-Bas. Cette grille religieuse offre une lisibilité de la façon dont la migration est vécue et objectivée par ces chrétiens, pour lesquels, comme dans les autres milieux congolais, la vie en Europe est un « combat ». Par extension, elle nous renseigne également sur les composantes

même de cette religiosité dont la recomposition dans l'espace et le temps vient redéfinir les enjeux de la délivrance en regard de blocages qui ne sont pas associés à la sorcellerie.

Le processus d'établissement des Eglises est concomitant d'une disparition des manifestations de transe et de possession dans l'espace du culte, et donc de la conflictualité à l'échelle du corps, qui se traduit par un déplacement du combat spirituel. Il ne s'agit plus de chasser les fétiches ou les mauvais esprits mais les sentiments de doute, de révolte, de peur, de paresse ou encore de médiocrité. Toujours dans l'idée des changements sociétaux induits par la transformation de l'individu, l'excellence et la moralité sont alors convoquées, et permettent aussi de combattre le racisme, les préjugés ou encore l'égoïsme. Ce sont, ici, tout à la fois le manque de qualités et de force des chrétiens, les stéréotypes intériorisés des Noirs et des Africains et les préjugés des Européens qui font blocage.

L'identité chrétienne se donne alors à voir comme un moyen de subversion des stigmates statutaires qui se greffent aux différentes étapes du processus de régularisation juridico-administrative, que récapitulent les appellations de « réfugié » et « d'immigré ». D'une façon générale, le parcours juridique des migrants, depuis l'obtention du visa à Kinshasa jusqu'à la régularisation de la présence sur le sol européen est décrit comme un « parcours du combattant » que les Eglises insèrent dans un objectif plus global, le « combat pour l'intégration ». La mobilité visée n'est plus spatiale ou juridique, mais sociale et professionnelle. La *délivrance* progressive et partielle des droits, qui aboutissent à la légalité de l'existence sur le territoire européen, fait de l'attente une dimension incontournable de l'expérience migratoire, laquelle débute pour un certain nombre sur le sol congolais avec la recherche du visa. Dans la mise en scène et en sens de l'Attente, qui est aussi celle du retour du Christ, l'espace-temps du culte canalise de façon discursive et émotionnelle les sentiments engendrés par les situations individuelles de « blocage » pour les réinterpréter et les inscrire dans une trajectoire collective. Celle du peuple de Dieu, des Congolais et des Africains migrants, à la fois élus, car *« ce n'est pas tout le monde qui peut aller en Europe »*, et en même temps exclus par cette Europe qui réaffirme une asymétrie hiérarchisante entre autochtones et certains étrangers, entre Blancs et Noirs.

Si le « blocage » était localisé dans les origines africaines : le village, les traditions, le pays ou le continent, sa non disparition avec le déplacement en Europe, voire son accentuation durant le temps de conquête des droits à la résidence, à la mobilité, au soin, au travail, bref à l'existence, reconfigure le lieu du blocage et la territorialité de la délivrance. Le traitement des migrants y apparaît en continuité avec le traitement du pays d'origine et donne à voir une logique commune à la politique étrangère et intérieure des pays dits d'accueil de ces migrations.

Cependant, l'*institutionnalisation de l'attente* associée au culte n'est pas fixe, et si elle peut avoir les accents millénaristes des premiers temps du culte messianique du Cargo (Lanternari, 1962), elle relève plutôt de l'espace transitionnel, car ces chrétiens sont en marche. Et chaque étape du processus d'insertion est une victoire au niveau de la trajectoire individuelle, juridique, sociale comme de la trajectoire collective avec l'ancrage, matériel et social, de l'Eglise sur le territoire européen. La volonté de rupture avec la « médiocrité du statut d'immigré » et l'intention de témoigner, au travers des temples, de la « grandeur de Dieu » laisse entendre que dans les décennies, peut-être les années à venir, de nouvelles configurations architecturales et urbaines verront le jour. Logique parallèle avec celle de l'excellence et de la moralité auxquels les pasteurs exhortent les fidèles, non sans référence au modèle d'intégration américain, important foyer d'identification, en particulier pour les jeunes. L'élection de Barak Hussein Obama a en effet, définitivement entériné la représentation d'un territoire où la force des discriminations raciales n'épuise pas le fait de la reconnaissance des trajectoires d'excellence individuelle. En faisant la démonstration de la possible ascension des Noirs, le tiers Etats-unien vient souligner le face à face post-colonial qu'expérimentent ces collectifs en Europe. La mise en perspective du « combat pour l'intégration » ne peut en ce sens, faire l'impasse sur l'injonction contradictoire à l'intégration à laquelle se confrontent les migrants chrétiens non plus en tant que Congolais mais en tant que Noirs.

Pour Chantal Bordes-Benayoun et Dominique Schnapper (2007), l'intégration ne peut être une donnée en soi mais une reconstruction *a posteriori* du processus interactif entre la société d'installation (ou de transit) et les migrants, qui participent de sa dynamique interne. Dans le cadre de l'entreprise annoncée d'évangélisation des autochtones, la mise en perspective de cette stratégie

d'intégration suppose la restitution des interactions avec les autochtones, et plus précisément, la façon dont ces étrangers perçoivent et objectivent l'autochtonie. Dès lors, si questions identitaires il y a, celles-ci doivent faire l'objet d'une contextualisation. Au risque d'analyser le traitement de l'altérité comme une problématique identitaire de celui qui en est l'objet, non sans violence symbolique et production de l'ethnicité (Martiniello et Simon, 2005). Ceci étant posé, la perspective historique et macrosociale qu'induisent ces logiques migratoires-missionnaires amène à reconsidérer cette « immigration » comme l'une des formes d'un rapport polymorphe, relevant de la très longue durée. En ce qu'il met en contact deux ensembles socioculturels (Belgique, France/ Congo, Afrique/ Occident, Noir-es/ Blanc-hes) sur un mode continu et asymétrique, le contexte migratoire, offre un angle de questionnement heuristique de cette religiosité dont certaines composantes ont un précédent, voire leur origine dans les prophétismes de l'époque précoloniale et coloniale.

Forme religieuse et historicité

En historicisant l'implantation du christianisme au Congo, je me suis intéressée à ce qui permettait d'établir une continuité dans les formes d'appropriation autochtone de la religion chrétienne, en termes de récurrence comme de différenciation. La reprise du mouvement missionnaire par les Eglises issues du Réveil me semblait, en effet, l'indicateur d'une profondeur historique indissociable de l'opposition entre christianisme et sorcellerie. Ce que je trouvais confirmé à la lecture des prophétismes de l'époque coloniale (Augé, 1995 ; Balandier, 1953, 1965; Dozon, 1995 ; Mary, 2002a). Dans le contexte congolais, les travaux de George Balandier amenaient à visibilité l'interdépendance des prophétismes messianiques de Kimpa Vita, Kimbangu ou Simon Mpadi avec le contexte d'occupation et d'oppression précolonial et colonial. A la lumière de cette historicité, l'affirmation des chrétiens *born again* de leur droit à *« la sortie de l'humiliation, de la misère et de la dépendance »* (Corten, 2001) ne me semblait donc pas pouvoir être pensée comme quelque chose de tout à fait nouveau. Et, par effet de miroir, cela induisait l'irréductibilité du Réveil congolais au pentecôtisme. Ce que confirmaient les trajectoires migratoires et religieuses des pasteurs, et qu'annonçait la pluralité des courants chrétiens qui avaient, au Congo, participé à l'avènement d'une société christianisée. Car c'était bien des

formes du christianisme, confessionnellement et culturellement différenciées qui avaient présidé aux mouvements de réveil congolais depuis le XVIII[ème], alors même qu'ils étaient peu, voire pas du tout, en lien avec les missions pentecôtistes. Le fait que ces réveils aient été invariablement marqués par le rejet des fétiches et le recours à une force supérieure rendait la perspective d'un temps long, incontournable. Et ceci posait le problème de la prise en compte du changement d'échelle et des reconfigurations territoriales que cette perspective engageait.

Si l'on considère l'implantation chrétienne depuis le Royaume Kongo jusqu'à la République démocratique du Congo et ses prolongements diasporiques, en passant par l'Etat indépendant du Congo et le Congo belge, force est de constater que la pluralité du visage de « la » religion chrétienne occidentale. Et cela a des incidences sur l'appréhension du Réveil associé à la vague pentecôtiste des années 1970 car, d'où partir pour penser des processus d'appropriation et de réappropriation du christianisme ou du pentecôtisme, africain ou congolais ? Et le fait est, que l'ethnographie, missionnaire ou anthropologique, a privilégié la connaissance de l'autre, en l'occurrence le colonisé, s'étant très peu intéressée à l'objet « colonisateur ». Ce qui rend difficile aujourd'hui la mesure des recompositions religieuses dont le christianisme, voyageant de l'Europe vers le Congo, a pu être l'objet[557]. Et alors même que l'insertion de l'évangélisation dans le projet colonial ou encore les concurrences entre missions signalent des dynamiques religieuses porteuses de différenciations et de recompositions. Dans cet effort de mise en perspective du réveil, il nous faut donc partir de l'impossibilité de qualifier « la » religion chrétienne, laquelle ne semble pouvoir être pensée au singulier, que comme composante du monde Blanc dominant et occupant.

> « Le christianisme débarque avant ou sans le colonisateur, parlant de la vraie force et des vrais miracles, en un sens la force matérielle des conquérants militaires lui sert de preuve, comme s'il en était le secret chaque jour dévoilé ; l'évidence de cette force constitue par elle-même un message et une démonstration, dont l'existence du christianisme à son tour formule la réalité historique en vérité essentielle » (Augé, 1974 : 7).

[557] Ce vaste chantier a toutefois été ouvert par Jean et John Comaroff, *in Of Revelation and Revolution*, dans une perspective d'« ethnographie historique de l'évangélisme colonial », interrogeant la rencontre entre les missionnaires non-conformistes d'origine britannique et les Tswana d'Afrique du Sud. cf. *Modernity and Its Malcontents : Ritual and Power in Postcolonial Africa* (1993).

C'est effectivement ce que reprirent à leur compte les prophètes tout au long de la période coloniale, en partant du principe de la supériorité technologique du Blanc pour *« 'imaginer' des rites nouveaux, plus 'forts' que les anciens »* (Bastide, 1972 : 153). On sait depuis Weber (1922), que le prophète révèle la crise des fondements de l'institution sociale en même temps qu'il élabore une nouvelle définition du religieux, laquelle vient renouveler les rapports entre religion et société. Pour ces prophètes africains, par-delà leurs différences idiosyncrasiques, l'avènement du nouvel ordre social a, de façon transversale, reposé sur une double rupture : avec les missions chrétiennes associées à l'ordre colonial d'une part, et avec les pratiques religieuses traditionnelles et la magie ancestrale associées aux divisions et à l'infériorité, d'autre part. En ce sens nous dit Bastide, les mouvements messianiques, doivent être considérés comme des *« reprises d'initiative de la société dominée ou du groupe social dominé dans une société en transition en vue d'élaborer une nouvelle voie vers l'avenir»* (Bastide, 1972 : 155). La réinterprétation en termes autochtones des apports culturels chrétiens relevant d'une tentative pour faire face à des besoins nouveaux ou aux désagrégations sociales engendrés par l'arrivée des Européens, et auxquels la société ne peut répondre (Balandier, 1953 ; Lanternari, 1962). La réponse religieuse en ce sens est pragmatique *« car on ne peut lutter contre l'Occident qu'en lui empruntant ses armes. »* (Bastide, 1975 : 157), même lorsqu'il s'agit de lutter pour un rapport basé sur « l'équivalence ». C'est avant tout parce qu'elle n'a su opposer une résistance suffisante pour contrecarrer l'entreprise civilisatrice de la colonisation que la sorcellerie (au sens large du terme englobant différentes modalités de recours aux puissances invisibles), est tenue de laisser la place à la religion chrétienne, dont la puissance symbolisée par la Bible, est tout à la fois démontrée par la technologie du Blanc et par les miracles qu'accomplissent les prophètes. Les expressions prophétiques congolaises, depuis Kimpa Kita au mouvement kitawaliste s'inscrivent dans une dynamique plus globale d'appropriation du christianisme que je voudrais à présent éclairer en faisant un détour vers la Côte d'Ivoire[558]. Et plus précisément en m'attardant sur l'itinéraire emblématique du prophète libérien William Wade Harris (Dozon, 1995) dont

[558] Il aurait, d'ailleurs, été intéressant d'ouvrir une brèche comparative des alliances politico-religieuses congolaises contemporaines avec la situation ivoirienne dont les expressions prophétiques ont marqué ces dernières années la scène politique (Mary, 2002a)

l'entreprise comme celle du prophète Simon Kimbangu est à l'origine d'une Eglise aujourd'hui établie, et qui a commencé à s'exporter en Europe (Mokoko-Gampiot, 2002a).

D'origine méthodiste et ancien « krouman » (personnel naviguant) dans la marine marchande anglaise, Harris débarque en Côte d'ivoire en 1913, après avoir reçu, en transe, la visite de l'ange Gabriel. Il était alors emprisonné au Libéria (1912), pour avoir manifesté son opposition au soulèvement contre le régime américano-libérien, et l'ange lui demanda d'aller « convertir ses frères africains ». C'est ainsi qu'il entreprit de proclamer l'Evangile, de lutter contre la sorcellerie et les féticheurs, parfois au prix de sa vie, et d'opérer des guérisons miraculeuses. Dans un premier temps, le succès de son évangélisation est bien accueilli par les autorités administratives, qui se voient débarrassées des féticheurs qu'elles peinaient à combattre. Les missionnaires qui jusque là s'étaient confrontés à une *« indifférence massive à l'égard du culte et du message chrétiens »* (Dozon, 1995 : 59) y voient quant à eux, la possibilité de récolter les fruits de cette évangélisation. D'autant que Harris qui, baptise à tour de bras, enjoint les convertis de fréquenter les Eglises établies, non sans susciter d'âpres concurrences entre missionnaires catholiques et protestants : *« nous sommes loin de l'attitude des missionnaires qui vilipendent et diabolisent l'animisme ou le fétichisme sans faire la preuve de leur propre puissance »* (*ibid.* : 59). En outre,

> « Harris n'est manifestement pas en totale rupture loin s'en faut, avec ce qu'il prétend combattre et annihiler (…) Par le fait de s'en prendre, à ses risques et périls, au fétichisme et à la sorcellerie, le prophète leur reconnaît, au moins implicitement, une certaine efficacité, celle d'engendrer le malheur et, dans la confrontation entre 'Blancs et Noirs', de démontrer l'infériorité et la faiblesse des Africains face à la toute puissance des Européens » (Dozon, ibid. : 59-60).

Pour cela, il prône l'« obéissance des colonisés », dont la visée ultime est l'appropriation de la « puissance du colonisateur » :

> « Harris explicite la 'vérité' de la situation coloniale en mettant très littéralement en 'cause' la puissance des Blancs et la faiblesse des Noirs : tout ce dont sont capables les premiers serait dû à leur dieu et à cette longue histoire prophétique déposée dans les 'Saintes Ecritures', et tout ce qui ferait l'infortune des seconds est imputé aux croyances investies en ces 'choses', lieux sacrés et fétiches, fragments de nature (arbre,

> colline, mare) ou conglomérats d'éléments minéraux, végétaux, animaux, voire humains » (Dozon, ibid. : 60-61).

Il s'agit d'accepter Dieu et les commandements et de rejeter les fétiches. Car pour Harris qui n'hésite pas à se déclarer « prophète des temps modernes » (Dozon, *ibid.* : 26), la colonisation relève en définitive du:

> « cours inéluctable de la modernité ; d'une modernité en quelque sorte enchantée, puisque, au dire du prophète, les Africains peuvent et doivent la saisir rapidement en s'appropriant ce qu'il considère être la condition première, à savoir la foi en dieu et en Jésus Christ- Dieu (…) faire en sorte que tout ce qu'elle (la colonisation) contient de puissance civilisatrice advienne au plus tôt pour que les Noirs soient les égaux des Blancs.» (Dozon, ibid. : 55)

Le gouverneur central le reconnaît comme un allié contribuant à l'européanisation des Africains, cependant nous dit Jean-Pierre Dozon, à l'image des symboles qu'il porte, une calebasse locale et une croix chrétienne, Harris prêche pour un ordre nouveau où le pouvoir serait mieux réparti, ce qui est incompatible avec l'ordre colonial qui décidera de son expulsion. Il est reconduit à la frontière du Libéria en 1915, après avoir, en l'espace de dix-huit mois, baptisé 100.000 personnes, et formé dans les lieux qu'il traversait, une douzaine d'apôtres ayant pour fonction d'empêcher tout regain de fétichisme (Shank, 1999).[559] Si le recours à la « modernité enchantée » est à mon sens difficilement exportable pour qualifier les prophétismes congolais en regard de la dimension d'oppression qui a marqué ces mouvements (Lanternari, 1962), il n'en demeure pas moins une dynamique commune articulant rejet des fétiches, démonstration de la puissance supérieure de Dieu et mise en œuvre d'un nouvel ordre ; lequel se traduit par un ensemble de prescriptions, associant commandements bibliques et pratiques ou croyances autochtones (tels que la polygamie, le recours aux ancêtres etc.). Configuration, que l'on retrouve dans les pentecôtismes actuels, hormis les références aux traditions et coutumes ancestrales avec lesquelles il s'agit de rompre totalement.

[559] Comme le kimbanguisme, le harrisme a aujourd'hui donné lieu à une religion instituée. Elle compte deux millions de fidèles, est membre du conseil oecuménique depuis 1998, et a aussi commencé à s'exporter en Europe. Le kimbanguisme et le harrisme, se sont installées en France respectivement en 1984 et en 1999, en tant qu'associations de loi de 1901 (Mokoko-Gampiot, 2002).

Les fondements pentecôtistes du prophétisme d'Harris ont été investigués par David A. Shank (1999) qui a retracé l'itinéraire religieux de Harris depuis sa conversion chez les méthodistes, et en se basant sur un certain nombre de témoignages dont celui d'un missionnaire protestant français. Pour Shank, *« l'expérience personnelle de l'Esprit de Dieu »* de Harris, est pentecôtiste:

> « L'effusion spontanée qu'il vécut en 1910, sous le régime colonial américano-libérien, dans la solitude de sa prison, avait les accents d'une 'inculturation africaine' ; ce qui a conduit, de fait, à assimiler Harris aux prophétismes africains, plutôt qu'à un christianisme pentecôtiste. D'un strict point de vue phénoménologique pourtant, Harris fut bel et bien un chrétien pentecôtiste. » (Shank, 1999 : 53).

Autrement dit, c'est dans l'*« effort d'appropriation du monde et de la spiritualité biblique »* par une *« spiritualité africaine »* que réside le pentecôtisme de Harris, habité en permanence par l'Esprit Saint. Ce qui, pour Shank, est en lien avec le pentecôtisme actuel dont le succès a à voir avec sa *« distance vis-à-vis de la piété occidentale typique des christianismes catholiques, protestants ou évangéliques des missions coloniales 'modernes'»*. Il en déduit que :

> « dans la mesure où cette spécificité biblique prend une dimension grandissante dans la résurgence religieuse mondiale actuelle, le pentecôtisme de Harris aura bien contribué au projet de 'christianisme universel' reconstruit préconisé par ce 'cheval de christ'[560]» (Shank, 1999 : 69).

Car pour Shank, la venue tardive du courant pentecôtiste en Europe n'épuise pas le fait de son expansion spectaculaire en Afrique et de sa pleine appartenance au monde chrétien. Et, peut-être, de son caractère central dans les modalités africaines d'appréhension de la Bible. Dans cette perspective, Harris n'est pas un prophète précurseur des pentecôtismes contemporains, mais bien un prophète pentecôtiste comme il le signalait lui-même: *« l'esprit qui est en moi est l'esprit descendu de pentecôte »*.

La problématique posée par Shank est en définitive fort proche de celle des pasteurs africains en Europe lesquels, à l'inverse, voient leur façon d'être chrétien assignée au pentecôtisme, alors même qu'ils pouvaient être pasteurs Baptistes ou Evangéliques au Congo. Et, y compris parmi les pasteurs du Réveil,

[560] *« Harris se donna cet honneur »*, notamment en réaction au *« mépris »* d'un chef de cercle, puis lorsqu'il fut *« maudit »* par un prêtre. (Shank, ibid. : 69)

l'étiquette pentecôtiste n'est que de façon très marginale adoptée dans le processus de reconnaissance des cultes.

L'étiquette pentecôtiste est-elle bien nécessaire ?

Parce qu'elle valorise l'oralité et l'expression corporelle, la mouvance pentecôtiste et charismatique, apparaît comme le courant chrétien le plus apte à accueillir ces « nouvelles » Eglises. Outre qu'elle n'est pas particulièrement prisée par les Eglises de réveil, cette étiquette dénominationnelle est marginale dans les institutions protestantes autochtones. Ce qui annonce une classification indigène peu apte à lever le soupçon de sectarisme pesant sur ces nouveaux mouvements religieux, que l'opinion publique associe généralement aux « traditions africaines » ou aux « mouvements américains ». Ces localisations dans l'ailleurs, d'Eglises chrétiennes de tendance charismatique à l'initiative d'Africains, soulignent le fait que les frontières dénominationnelles sont en définitive étroitement liées à des frontières culturelles, voire à des particularismes locaux. En effet, dans le contexte congolais, le succès de la mouvance pentecôtiste a à voir avec une tentative répétée et inscrite sur la très longue durée, d'appropriation du christianisme et de la puissance dont il peut être porteur : depuis l'adoption du christianisme par la noblesse kongo comme source de *ngolo* (puissance spirituelle en kikongo) à la fin du XV^{ème} à la convocation de l'Esprit Saint par Kimbangu et les Eglises de réveil, en passant par les tentatives d'inculturation du père Tempels axées sur la « force vitale » du *muntu* (l'âme en swahili).

C'est dans un contexte politique et religieux travaillé par les questions de l' « authenticité » et de la décolonisation mentale et spirituelle, que naît le Réveil. Les groupes de renouveau charismatique qui se réunissent en marge des Eglises missionnaires, au début des années 1970 sont tout à la fois l'aboutissement de ces politiques ecclésiales *et* de leurs divergences. Dans son programme d'inculturation du christianisme, l'Eglise catholique démocratise son fonctionnement institutionnel en déléguant aux laïcs une part importante des activités et des initiatives, mais refuse tout forme de laïcité et *a fortiori* de déification du chef de l'Etat. Naguère pilier de la trinité coloniale, elle devient, après avoir soutenu l'ascension de Mobutu, un symbole fort de l'opposition au régime, lequel a annoncé son intention de combattre toute forme d'aliénation mentale, parmi lesquelles l'aliénation spirituelle. Pour cela, il a entrepris la

déchristianisation de l'espace public, à la faveur d'un messianisme politico-religieux. On assiste alors à une formidable « invention de la tradition » (Hobsbawm, 1995), à grand renfort de constructions idéologiques et culturelles. Tandis qu'une politique pro-occidentale, ne cessant de creuser le fossé entre le « peuple zaïrois » et une classe dirigeante mue par une légendaire politique du ventre, est menée en parallèle (Bayart, 1996).

L'Eglise protestante à laquelle ont été associées différentes formes de résistance coloniale, collabore par contre ouvertement avec le régime. Elle s'organise autour d'une structure unitaire et s'aligne sur le programme idéologique du parti-Etat, lui offrant sa caution morale et chrétienne. En même temps, elle favorise la venue des premiers évangélistes internationaux avec la Campagne « Christ pour tous » dont l'objectif est de mettre fin aux conflits engendrés par la passation des pouvoirs et infrastructures missionnaires, qui parasitent son institution (jusqu'en 1972). Le Réveil apparaît comme un des prolongements de l'évangélisation à laquelle le Conseil Protestant appelle de ses vœux : une évangélisation qui doit véritablement « pénétrer les cœurs ». La question du rapport aux missionnaires se pose, aussi, au sein de l'Eglise catholique (1973), en lien avec l'africanisation du christianisme.

Il s'agit de redéfinir les places dans l'Eglise, au niveau local, comme au niveau international avec la nécessité d'impulser des missions sud-nord, et dans une logique de rupture avec le complexe d'infériorité des Zaïrois forgé par la dépendance et la passivité produites par le système colonial. Ce que reprennent à leur compte les Eglises de réveil, lorsqu'elles exhortent les chrétiens à se « r-évolutionner », en affirmant leur droit à la traversée des hiérarchies sociales, à l'indépendance, à la réussite ou encore leur refus de la médiocrité. La rupture avec l'ordre missionnaire, sans être celle annoncée par les Eglises protestante et catholique, est fondatrice du mouvement du Réveil et repose sur un double mouvement. D'intériorisation de la guerre des religions présidant à l'évangélisation, d'une part, et de démocratisation des dons charismatiques, d'autre part. Outre qu'il opère une synthèse rompant avec l'ordre des Eglises missionnaires qui n'avaient pas empêché la cohabitation de la sorcellerie avec la religion chrétienne, le Réveil subvertit l'ordre des centralités et des hiérarchies ecclésiales en revendiquant le caractère accessible à tout un chacun de la Bible et des dons charismatiques.

La réaction répressive, « persécutrice », de la hiérarchie catholique conforte aux yeux des chrétiens nés de nouveau, l'idée selon laquelle les missionnaires avaient volontairement caché le pouvoir de libération du Christ. Revendiquant un « vrai » christianisme, les chrétiens nés de nouveau dénoncent, à la suite de Kimpa Vita, de Simon Mpadi et des kitawalistes, les formes de pouvoir plus occultes que l'Eglise catholique lui aurait préférées: religieuses (saints, statuettes, croix etc.) et politique (collaboration avec le pouvoir colonial). La rupture comme chez les prophètes de l'époque précoloniale et coloniale est double : avec les fétiches missionnaires d'une part, et avec les fétiches traditionnels, d'autre part.

En ce qui concerne l'Eglise protestante, la rupture est moins brutale mais tout aussi inévitable, en regard de l'autonomisation progressive des groupes de réveil qui ne cessent de s'agrandir et de se multiplier, à l'instigation des « faux prophètes ». Pour les Eglises établies, les groupes de réveil sont des sectes. Appellation qui prévaudra durant trois décennies. Au début des années 2000, cette mouvance chrétienne obtient la reconnaissance juridique. Elle compte alors des milliers de groupes et d'Eglises qui rassemblent souvent plusieurs centaines voire plusieurs milliers de membres, dans tout le pays. En attendant, l'effervescence religieuse locale est en phase avec des dynamiques plus globales qui redéfinissent ce territoire religieux et sa place dans le paysage religieux local. Les pratiques des prédicateurs internationaux, pentecôtistes et évangéliques, qui investissent au cours des années 1980 l'espace public kinois (stades, télévision etc.), encouragent, en effet, l'association théologie de la prospérité et combat spirituel (Gifford, 2001).

Avec l'avènement des Eglises de réveil, l'ordre ecclésial se reconstruit en partie sur le modèle de l'ECZ (Eglise du Christ au Zaïre) avec des formes de hiérarchisation très sacralisées autour de la figure pastorale, rompant avec le fonctionnement égalitaire des groupes du Renouveau. En outre, en Europe comme en RDC, la reconnaissance des Eglises issues du réveil passe par la formation des responsables religieux, tributaires des instituts bibliques ou des universités rattachés aux protestantismes établis.

En attendant que l'ERC (Eglise du Réveil au Congo) ouvre sa propre université, et développe une théologie qui lui soit propre, les pasteurs doivent donc « retourner », même de façon ponctuelle, auprès des Eglises issues des

missions. Ces temporalités de formation sont aussi le lieu de négociation des frontières au sein d'un protestantisme en mutation. Pour certains pasteurs de l'ECC, l'Eglise du Christ au Congo, le Réveil n'est pas nécessairement associé aux sectes et son manque de bagage théologique n'épuise pas le fait du réel renouveau dont il est porteur. De même, des pasteurs du Réveil sollicitent, sans qu'ils y soient tenus, une formation théologique et « administrative » auprès des Eglises historiques, susceptible de garantir le sérieux et la pérennité de leur autonomie religieuse. Les communautés pentecôtistes de l'ECC au Congo, peuvent être le lieu de ces parrainages mais pas uniquement. Les Baptistes sont aussi souvent disposés à apporter leur concours à ce protestantisme en cours d'établissement.

Les proximités entre pasteurs du Réveil et pasteurs des Eglises missionnaires (pentecôtistes, évangéliques et baptistes notamment) sont encore plus visibles en Europe, où le protestantisme établi n'est pas celui d'une confession protestante particulière, mais celui de l'autochtonie, en l'occurrence irréductible aux frontières nationales, puisqu'il peut renvoyer à l'espace européen ou occidental. Et, aussi éloignées soient les trajectoires des pasteurs congolais issus des Eglises établies ou des Eglises du réveil, le contact avec le protestantisme européen, en soulignant leurs particularités « africaines », fait ressortir sinon une dynamique d' « inculturation » commune, du moins une identité religieuse qui relègue au second plan les sensibilités religieuses.

C'est d'abord dans l'accueil que cette frontière a été expérimentée dès les années 1980, à travers la « froideur » de la liturgie et des rapports sociaux. Depuis la simple absence d'espace dans le monde protestant européen pour « louer le Seigneur » selon des normes africaines, au refus signifié très explicitement de faire la place à cette autre manière d'être protestant, en passant par le doute quant à la capacité du lingala à être entendu par Dieu, différentes assignations à l'altérité ont eu lieu et incité ces chrétiens venus d'Afrique à créer leurs propres Eglises, pour pouvoir rendre le culte. L'autonomie et l'insertion progressive de ces cultes dans les paysages protestants européens ont amorcé une transformation de la classification indigène locale en donnant à voir d'importantes négociations autour des dites « particularités africaines», lesquelles concernent généralement l'introduction de la percussion, l'usage des langues maternelles dans les prières individuelles ou les cantiques, la présentation des nouveaux venus et la louange,

dont le temps accordé et la forme diffèrent des normes locales. Le poids de ce nouveau protestantisme a dans certains cas largement plaidé en faveur de sa reconnaissance et de la négociation de certaines frontières. Egalement de la reconnaissance des particularismes que l'identité protestante locale, pouvait elle aussi revêtir, sous couvert d'universalisme. Dans d'autres cas, le reproche d' « africanisation » adressé par les pasteurs autochtones aux missionnaires congolais travaillant pour leurs structures relève d'une politique inamovible de l'institution indigène. Et ce, alors même que les missionnaires africains, souvent théologiens, sont peu ou pas rémunérés pour le travail qu'ils effectuent au sein d'une dénomination autochtone et dans un contexte où le protestantisme souffre de la désertion des lieux de culte.

Mais surtout, le refus d' « africanisation » vient signifier le caractère non ethnique de ces Eglises par la présence de Blancs qui, aussi minoritaire soit-elle, souligne l'association implicite que peuvent faire les protestants autochtones entre évangéliser et coloniser. Tout se passe alors comme si l'identité africaine de certains chrétiens menaçait le protestantisme indigène, renseignant une « évangélisation à l'envers » nécessairement colonisatrice. C'est alors toute la question de la mémoire coloniale et de l'imaginaire religieux des protestantismes indigènes qui se pose. Car certaines croyances apparaissent de façon récurrente et nécessiterait d'être investiguées, comme le fait de savoir si le protestantisme indigène se perçoit comme relevant d'un universel en quelque sorte dénué de culture, et auquel les autres chrétiens africains, débordant de culture, devraient s'adapter. Ou si, *a contrario* sa culture protestante serait *a priori* supérieure à celle des protestants venant d'Afrique. En tout état de cause, l'exigence autochtone d'effacement des marqueurs culturels dans l'espace religieux, dont la territorialisation en Europe supposerait la rupture avec les « traditions africaines », relève d'une injonction à l'assimilation ou à l'asymétrie hiérarchisante qui, pour ces migrants chrétiens, fait continuité. Avec les politiques migratoires, d'une part et avec l'histoire coloniale missionnaire, irréductible à l'historicité des protestantismes locaux, d'autre part.

La dynamique de transformation à laquelle exhorte le combat pour l'intégration, n'épuise en effet, pas le fait que la réciprocité missionnaire est intrinsèquement liée au droit à la différence dans la façon d'être chrétien. Et la reconnaissance de cette identité religieuse et de son intégration dans le champ

protestant est support de l'ancrage social et de la place de ces migrants dans la société d'accueil. Outre qu'elle est historique, l'avènement d'une Communauté des Eglises d'expression africaine de France au sein de la Fédération protestante de France est donc tout autant un marqueur de la recomposition du Réveil congolais que du protestantisme français dont on ne peut mesurer l'ampleur des enjeux identitaires pour l'autochtonie, que dans une perspective comparative, en l'occurrence avec la situation belge. Ce qui nous ramène une fois de plus à la nécessité de problématiser la notion d'« évangélisation à l'envers », en amont des constats d'échec ou de succès, et sans situer *a priori* dans les domaines de l'imaginaire ou des problématiques identitaires africaines une intention de réciprocité et les modalités de sa mise en oeuvre.

Enfin, dans ce paysage religieux fragmenté, et dont certaines composantes sont au bord de la légalité, des figures pastorales intermédiaires et des plates formes comme la CEAF la Pasdoc ou la Pastorale congolaise en quête de régulation amènent à visibilité une dynamique de décolonisation/ « inculturation » commune aux pasteurs du Réveil et au protestantisme congolais issu de l'histoire missionnaire. D'où l'importance de ne pas figer ces courants religieux et de les appréhender à partir d'une approche longitudinale offrant une lisibilité des processus de recompositions. Ce « détour » européen permettant en outre, de revenir sur la singularité du Réveil comme théologie du salut pour laquelle l'opposition entre monde occulte et monde chrétien, forgée par les prophétismes de l'époque précoloniale et coloniale, est, ou a été, pertinente.

Mémoire et imaginaire

En 2000, sortait un ouvrage collectif sous la direction d'André Corten et d'André Mary[561] qui, pour la première fois, offrait une approche comparative des pentecôtismes africains et latino-américains, en prenant comme angle d'approche les « imaginaires politiques », *« commune matrice structurante »* de cet *« imaginaire religieux »* :

> « Notre thèse est que le discours pentecôtiste tire toute sa force de sa capacité à mobiliser ces deux imaginaires de l'espace public et des

[561] CORTEN André et MARY André (éds), 2000, Imaginaires politiques et pentecôtismes, *Afrique/Amérique Latine*, Paris, ed. Karthala, 368 p.

> forces invisibles en les traduisant l'un dans l'autre et en inventant une nouvelle syntaxe (…) Cet imaginaire religieux du pentecôtisme s'attache à donner un certain sens à la symbolique de l'espace public véhiculée par les institutions politiques plus ou moins importées. (…)La modification de l'équilibre des forces invisibles mis à mal par la crise des systèmes sociaux et le sentiment d'un renforcement de la corruption, altère la crédibilité de la symbolique et notamment de la transparence de l'espace public.» (Corten et Mary, 2000 : 17).

Pour André Corten et André Mary, il s'agit, ici, d'appréhender la *« crise des systèmes sociaux »* à l'origine de ces expressions religieuses, à partir d'un cadre analytique mobilisant les thèses de Castoriadis et de façon plus implicite celle du nœud borroméen de Lacan[562]. C'est donc du *« travail symbolique de façonnage des forces invisibles »* auquel se livre le pentecôtisme, *« en les reprenant telles qu'elles se trouvent dans les systèmes en crise »*, qu'il s'agit :

> « Le caractère fictif de l'imaginaire des sociétés traditionnelles comme celui des sociétés modernes, n'a jamais empêché celui-ci de remplir pour les sujets sa fonction de symbolisation et de socialisation. Le problème surgit, en période de crise, lorsque la matrice des significations imaginaires qui fondent la vie d'une société se met à fonctionner, si l'on peut dire, 'à l'imaginaire'. On mesure alors l'ambiguïté d'un terme qui désigne à la fois, dans son usage substantif, la fonction symbolique en général et, dans son usage modal, une sorte de dérive de cette fonction où la référence au passé mythique ou au fondement du pouvoir, du savoir et de la loi, devient 'imaginaire' - non pas tant parce qu'elle est fictive ou rêvée, ce qui est toujours plus ou moins le cas mais parce qu'elle opère sur la base d'une relation narcissique, duelle, spéculaire (en miroir, pour reprendre la métaphore et les termes du lexique lacanien) c'est-à-dire en dehors des médiations symboliques et des régulations sociales d'une mémoire collective disposant de cadres, de lieux et de repères. Dans la perspective d'inspiration lacanienne, l'imaginaire livré à lui-même est condamné à l'impasse de la répétition du même et à l'enfermement narcissique, le salut ne pouvant venir que de la puissance structurante de l'ordre symbolique qui instaure la séparation de l'un et de l'autre, qui garantit l'ouverture à l'autre et le renouvellement du même.(…) Centrer son attention sur cet imaginaire ou ces imaginaires en s'employant à les voir d'abord comme un mode dynamique d'ouverture du symbolique, de redéploiement de l'espace du possible, ne conduit pas à négliger les glissements vers la répétition du même qui en l'occurrence peuvent se traduire aussi bien par la dérive narcissique du populisme latino-américain que par les impasses identitaires de l'authenticité à l'africaine. » (Corten et Mary, 2000 : 18).

[562] Aussi appelé R.I.S., Réel, Imaginaire et Symbolique dont l'assemblage ne peut se faire deux à deux, et ne tient que dans l'enchevêtrement des trois anneaux.

Dans cet effort d'explicitation des modalités d'une bonne articulation entre l'imaginaire et le symbolique, évitant les écueils d'une relation duelle, narcissique et spéculaire ou encore des impasses identitaires qui pourraient découler d'un imaginaire livré à lui même, en dehors de la puissance structurante de l'ordre symbolique, cette proposition théorique néglige la troisième dimension du dispositif lacanien : le « Réel ». S'il est « indéfinissable » et « insaisissable » dans la théorie de l'inconscient et du Sujet, il n'en est pas moins inscrit dans un rapport d'interdépendance avec les deux autres dimensions. Cette absence de théorisation n'est pas sans signaler la prérogative accordée à une dialectique en dehors des contingences qui viennent actualiser un schème ancien. Or, en dehors d'une histoire singulière, le recours au nœud borroméen produit un dispositif fonctionnel et un sujet collectif privé de mémoire. Et si, comme l'annoncent les auteurs, les pathologies de l'imaginaire ont à voir avec une absence de *« médiations symboliques et des régulations sociales d'une mémoire collective disposant de cadres, de lieux et de repères »* (2002 : 18), alors l'absence d'investigation et de théorisation autour de cette mémoire collective sans ancrage est assez problématique. Les contextes africains et latino-américains diffèrent à bien des égards et je me garderai de réagir de façon généraliste à cet ensemble de propositions. Cependant, en ce qui concerne le contexte africain (Mary, 2002) et à la lumière des données congolaises dont je dispose, ce dispositif théorique annonce une perspective dynamique dans une certaine mesure tronquée, que traduit le recours à la nosologie psychanalytique[563]. En effet, dans « le » contexte africain, les mises en forme de la mémoire collective renvoient à une historicité, autre médiation symbolique, dont l'absence d'objectivation par les sciences sociales voire politiques, n'est pas sans donner lieu à un autre type de dérives imaginaires. Non sans conforter l'idée selon laquelle *« l'Afrique est cette médiation grâce à laquelle l'Occident accède à son propre inconscient et rend publiquement compte de sa subjectivité »* (Mbembe, 2008 : 11).

Pour interroger le lien qui peut exister entre la relation spéculaire dans laquelle s'enfermeraient les acteurs et le traitement anthropologique de l'altérité privilégiant la catégorie de l'imaginaire, j'aimerais me tourner vers les travaux de René Devisch pour qui « *la figure duelle et réversible de l'Esprit Saint/Satan »* est

[563] Sans que ce ne soit pour autant le cas des contributions de l'ouvrage.

« un personnage parodique, de farce » (2000 : 133) à partir duquel les Eglises de guérison à Kinshasa créent *« un miroir où le peuple peut s'observer lui-même dans les modèles de l'Occident et du parti-État »* (2000). Pour cet auteur, la reprise du mouvement missionnaire des Eglises de réveil évoque la première entreprise d'évangélisation au Congo où *« l'ethos bourgeois occidental préoccupé par la maîtrise de soi [et] la droiture morale »* construisit une *« image de l'Africain païen à convertir et à développer »*. Vues sous cet angle, les Eglises de guérison *« représentent, en partie, une réponse à l'intrusion coloniale belge, l'État moderne et le consumérisme capitaliste »* (Devisch, 2000). La dimension thérapeutique résidant dans une sorte de « gestion » du souvenir :

> « les membres des Eglises de guérison se remémorent dans cette bipolarité, le souvenir traumatisant de leur identité obscure, définie comme arriérée et comme celle d'un Noir ' blanchi', 'évolué' ou 'déraciné'. Dans la figure de Satan les adeptes des Eglises de guérison rejettent donc le 'fardeau de l'homme blanc', à savoir les définitions négatives et les 'identités dans le miroir de la métropole' ; ces identités leur ont été imposées par les missionnaires et les experts en développement tous azimuts » (Devisch, 2000 : 133).

Bien qu'il suggère une longue durée dans l'imposition d'assignations identitaires négatives, Devisch n'estime pas nécessaire d'interroger la transformation des configurations sociales au sein desquelles ont lieu ces productions et ce qu'elles impliquent dans la continuité d'un rapport[564]. Or, si effectivement on peut établir une continuité entre la période coloniale et post-coloniale, la recomposition de ce rapport de domination récapitulé dans une abstraction, le « fardeau de homme blanc », est pour le moins folklorique. Outre la confusion des agencements temporels présidant à la mise en perspective de ces dynamiques identitaires, cette analyse reconduit la vision unilatérale et monopolaire d'une « rencontre », qui n'est pas sans lien avec l'appréhension proprement dite de l'expression chrétienne, que déconstruit Joseph Tonda,

> « René Devisch opère une dissociation du Dieu civilisateur où Jésus incarne l'Etat, l'Eglise missionnaire, le pouvoir, l'ordre, la raison, l'écriture ; et le Saint-Esprit ancestralisé, la subversion de l'ordre symbolisé par Jésus. Or face à l'historicité de Jésus, ses incarnations

[564] Pourtant il cite pêle-mêle les missionnaires, les coloniaux, les coopérants etc.

> dans l'Etat-Bula Matari[565], dans l'Eglise missionnaire et dans le Mouvement populaire de la révolution de Mobutu, il apparaît que c'est à 'l'autorité invisible' et 'surgissant de nulle part' du saint-Esprit que les Kinois s'abandonnent dans les Eglises de guérison. L'historicité de Jésus contre l'ahistoricité du Saint-Esprit' : Devisch dissocie le Dieu civilisateur pour reproduire le 'Grand partage' entre les sociétés 'chaudes' et les sociétés 'froides', les sociétés 'dans l'histoire' et les sociétés 'hors de l'histoire'. En conséquence, dans les Eglises de guérison à Kinshasa ou ailleurs en Afrique centrale, les gens s'abandonneraient, obéiraient et donc se soumettraient au Génie sorcier du 'paganisme'. » (2002a : 33)

Cette approche culturaliste conduit à une décontextualisation que souligne Tonda (2002a) lorsqu'il fait remarquer que l'analyse de René Devisch en termes de « pillage de Jésus » (1996), à travers l'Esprit Saint subvertissant l'ordre colonial récapitulé dans les Ecritures, est contemporaine des pillages (1991, 1993) qui ont marqué l'effondrement du pouvoir mobutiste. Et vu sous cet angle, le « pillage de Jésus » serait plutôt à considérer au regard de ce qui est matériellement et effectivement inaccessible, qu'il s'agisse des marchandises, des soins médicaux, de la sécurité psychologique et sociale, du pouvoir social ou politique ou encore de la dignité. Dans cet effort de déconstruction des oppositions binaires, Joseph Tonda a proposé le concept de « Souverain moderne » (2005) pour penser :

> « la puissance civilisatrice qui définit les fins en fonction desquelles des 'techniques de soi' conflictuelles sont mises en oeuvre et perçues comme efficaces, (et qui) est nécessairement constituée par les 'forces' ou les significations imaginaires sociales relevant à la fois des temporalités précoloniales, coloniales et postcoloniales (…), à savoir : la science, la technique, l'État, le capital, le Dieu chrétien, le Blanc, le Noir, le génie sorcier ».(Tonda, 2002b : 24)

Il s'agit alors de théoriser la post-colonie dans une perspective où la guérison divine est tout à la fois *« un lieu et un moyen de réalisation du projet de la mission civilisatrice »*, nécessairement constitutive de la modernité africaine, au même titre, d'ailleurs, que l'actuelle explosion de sorcellerie (Tonda, 2000 ; 2002b : 39 ; Gerschiere, 2000). L'*ethos civilisationnel* véhiculé par la religiosité du Réveil est alors définitivement indissociable d'une historicité et de quelque

[565] Le sobriquet de Bula Matari, « briseur de rocs » fut attribué à H.M. Stanley par les autochtones puis est devenu un terme quasi officiel pour désigner un représentant de l'administration coloniale (Jewsiewicki, 2003), non sans récapituler « *les expériences traumatiques de l'imposition coloniale* », à l'appui d'un *« référentiel identitaire binaire qui impose sans alternative de se penser par rapport aux 'Blancs' »* (Tonda, 2002a).

chose qui fait mémoire sur le mode de la conflictualité. Ce dont fait abstraction le concept d' « imaginaire politique » en localisant le lieu de cette conflictualité de façon exclusive, dans l'espace public. Outre que le succès de la conversion des mobutistes et de la politisation des pasteurs repose sur un brouillage symbolique, sous couvert de transparence, de l'espace public et de la sphère politique, les trajectoires de ces acteurs politiques et religieux donnent à voir une multiplicité d'appartenances, irréductible au monde pentecôtiste que la conversion engage.

Cela dit, si les Eglises apparaissent comme d'importants dispositifs de *« travestissement du réel »* en regard du lien intrinsèque entre la *« puissance libératrice de la foi en Jésus »* et le *« réel du fiduciaire »* (Tonda, 2008), il est indispensable d'aller au-delà de la thématique de l'escroquerie prévalant dans la société congolaise, et bien au-delà, comme en témoigne le succès que fit le film « Marchand de miracles ». Car en l'occurrence, le rapport entre la problématique de la libération et celle de la puissance de la matérialité (occidentale) n'est pas inédit, précisément parce qu'il est au cœur de la christianisation coloniale (Tonda, 2008 ; Mbembe, 1993). Dans une perspective post-coloniale et néo-foucaldienne, Jean-François Bayart a théorisé ce « contentieux matériel » (Tonda, 2005) à travers le concept autochtone de « politique du ventre» [566], qui *« n'est pas seulement un régime de sous-exploitation économique, mais aussi un imaginaire social enraciné dans la longue durée historique*[567] *»*, et marquant les institutions politiques et religieuses, à commencer par l'Eglise catholique (Bayart, 1989 : 23). En ce sens, la politique du ventre et *a fortiori* la sorcellerie, relèvent de

[566] Cette expression généralisée en Afrique centrale, en particulier au Cameroun et au Congo a été théorisée par Jean-François Bayart (Bayart, 1998) comme système politique africain post-colonial, renvoyant tout à la fois aux situations de précarité et d'accumulation économique qu'offrent l'accès et le maintien au pouvoir, politique ou administratif, et à tout un ensemble de pratiques impliquant clientélisme, corruption, sorcellerie. *« Manger, c'est certes se nourrir, chose qui ne va pas de soi dans des économies de la rareté ou de la pénurie, en pleine phase d'un ajustement structurel des plus problématiques. C'est aussi accumuler, exploiter, vaincre, attaquer ou tuer en sorcellerie.* » (1989 : 9)

[567] « *Les missions chrétiennes, dès avant la colonisation et tout au long de celle-ci, ont attribué aux Africains qu'elles cooptaient des positions d'accumulation économique et culturelle par le biais des salaires, du savoir, des influences et de la respectabilité qu'elles leur dispensaient. En d'autres mots, les Eglises ont été des rouages primordiaux de la procédure de construction de l'inégalité contemporaine, même si les atouts qu'elles étaient en mesure de fournir ont eu tendance à se dévaluer progressivement, au fur et à mesure que se diversifiait l'économie politique du régime colonial. La sociologie historique de la conversion admet aujourd'hui volontiers que la recherche de tels avantages a joué un rôle non négligeable dans l'adhésion au christianisme. Plus important encore : la dissidence par rapport aux Eglises occidentales semble avoir eu pour origine la frustration de telles attentes, autant que l'apparition d'une conscience protonationaliste »* (Bayart, 1989 : 13).

composantes incontournables de la modernité africaine (Bayart, 1998 ; Gerschiere, 2000 ; Ashforth, 2000 ; Bernault et Tonda, 2000).

Pour Joseph Tonda, la *« prégnance de la sorcellerie comme mode d'intellection du monde »* renvoie à la transformation de la *« 'conversion' à la foi chrétienne »* en *« conversion à la 'sorcellerie du dieu des blancs' »* toujours en regard de la *« 'force' de ce dieu (qui) ne peut être expliquée que par celle de sa sorcellerie surpuissante (…) dont la figure du diable est la figure paradigmatique.»* (Tonda, 2008 : 328). Il résulte de cette conversion au diable, consécutive à la *« défaite historique face à la sorcellerie des blancs »*, le fait qu'elle *« dresse plus que jamais la 'sorcellerie des Noirs' ainsi enrichie des puissances des dieux du christianisme, contre les Noirs eux-mêmes, autour de la matérialité spiritualisée, fascinante et 'humanisante' des Blancs »* (Tonda, 2008 : 329).

Au Congo, l'émergence dans les années 1990 de figures pastorales qui accusent, succède à la venue des prophètes et pasteurs autoproclamés des années 1980 et est contemporaine d'un contexte d'aggravation de la crise sociale. Il en résulte une transformation du dispositif de délivrance qui ne réside plus dans l'expulsion en soi de ce qui fait blocage, mais dans l'expulsion de la parenté, d'un membre dit sorcier, et accusé d'être à l'origine du blocage que vit le fidèle. L'accusation relative à l'origine supposée rwandaise du chef de l'Etat congolais, qui déferle au début des années 2000 dans l'espace public kinois, reprend cette grille de lecture.

Dans ce qu'il véhicule comme représentation du pouvoir, ce soupçon accusateur fait écho aux révélations qui dix ans plus tôt, avaient marqué la démystification du pouvoir mobutiste. Outre qu'ils venaient confirmer les soupçons portés à l'encontre des « grands hommes » et à l'endroit du politique, ces témoignages alimentèrent durablement l'imaginaire collectif sur la sorcellerie et le pouvoir[568]. Le succès de la rumeur relative à la nationalité rwandaise de Kabila est donc en grande partie redevable des Eglises de réveil : de leurs modalités de participation d'une part, et de leur historicité, d'autre part. A l'initiative d'un mobutiste confirmé et converti dans les Eglises de réveil, cette rumeur a mobilisé un schème d'accusation qui s'est développé, tout au long de la

[568] Ce que Filip De Boeck (2000) mentionne, à l'appui d'un bref témoignage, dans la présentation de son objet sur les enfants dits sorciers.

décennie 1990, dans les Eglises de réveil. On peut d'ailleurs se demander si le courant du Réveil, producteur d'accusations sorcières au niveau de la parenté, n'est pas aussi redevable des témoignages mobutistes sur la sorcellerie.

En attendant, le lien entre la fabrique des enfants dits sorciers et celle du président congolais dit Rwandais est à souligner. Car dans les deux cas, il s'agit bien de localiser *en soi*, à l'échelle de la parenté ou du pays, le mal, ainsi que les pouvoirs anthropophages, meurtriers ou diaboliques supposés détenir les ficelles de ces situations de « crises » individuelles ou collectives ; même si ces manifestations religieuses relèvent aussi de rhétoriques opportunes asseyant des entreprises fort lucratives, d'une part, et des stratégies d'insertion ou de réinsertion politiques, d'autre part. La rumeur retombée, sans pour autant avoir disparu, le courant des accusations n'en est pas moins toujours constitutif du paysage religieux congolais, en RDC comme en Europe, où le Réveil est inscrit dans un processus d'établissement qui passe par la transformation des dispositifs de délivrance réduisant voire supprimant tout discours sur la sorcellerie.

Conflictualité, territorialités et recompositions religieuses

Le contexte migratoire déterritorialise le Réveil pour la reterritorialiser en Europe, confrontant ces migrants chrétiens à un autre type de société post-coloniale, principalement éprouvée à travers l'Etat, le christianisme européen, les rapports individuels et la supériorité de son développement matériel. Avec la venue à forme et à visibilité de revendications collectives, la question des sensibilités religieuses des migrants-missionnaires et pasteurs du réveil est, on l'a déjà évoqué, reléguée au second plan à la faveur d'une autre frontière, collectivement expérimentée sous l'angle de l'altérité.

Ainsi, lorsque le président de la CEAF, pasteur *réformé* demande aux pasteurs de la FPF de *« répondre à l'appel du Seigneur »* et de *« se poser en résistant »*, il fait entendre une lecture de la bible en phase avec celle, que les pasteurs *du réveil* adressent aux fidèles, quels que soient leur bagage théologique. Adressée aux protestants européens, cette lecture de la bible ne vise plus la recherche d'une « force », mais l'ouverture d'un espace de rencontre et d'implication des autochtones en regard des principes bibliques, et de façon plus implicite d'une histoire partagée.

A la lumière des prophétismes, se pose alors la question de savoir si l'articulation entre la force recherchée et la lutte engagée décrit une forme religieuse que l'on doit appréhender en tant qu'indicateur de quelque chose ne pouvant s'exprimer dans l'espace du politique. Ce à quoi on ne peut tout à fait répondre compte tenu des autres champs d'investigations qu'un tel questionnement engage, notamment dans la comparaison avec les expressions politiques proprement dites. Néanmoins, cette situation met en exergue le fait que la religion chrétienne n'est pas, ici, seulement de l'ordre d'une puissance supérieure, redevable d'un pouvoir spirituel ou des miracles technologiques et économiques auxquels elle serait associée. Elle est également le lieu d'un code civilisationnel commun, qui n'est pas une donnée en soi mais une élaboration, laquelle renvoie à la double dynamique d'africanisation du christianisme et d'adaptation aux normes européennes dans la migration. Dans cette perspective, la reconnaissance d'une réciproque appartenance au monde chrétien (né de nouveau ou pas, d'expression charismatique ou pas) entre missionnaires africains et protestants européens, principalement dans le cadre d'institutions communes, « doit » amener les autochtones à prendre en considération le traitement particulier qui s'applique à cette catégorie de chrétiens en raison de son origine. Ou pour le dire autrement, l'identité chrétienne doit *rendre visible* le rapport différencié et injuste que la société autochtone, à laquelle appartiennent les protestants, produit à l'égard des migrants chrétiens. Le référentiel chrétien joue alors, effectivement, le rôle de « méta-ethnicité » (Girondin, 2003) cherchant à supplanter les référentiels culturels ou ethniques qui enferment les individus.

Cette reconnaissance passe par un déplacement des marges, invisibilisées ou brouillées pour les autochtones chrétiens, mais centrales pour les migrants qui les expérimentent quotidiennement, et depuis le pays d'origine. Ces marges et *zones de non droit* ont à voir avec ce que j'ai proposé d'appréhender en termes de « région morale » en reprenant la terminologie de Park et surtout l'historicité de ce terme dans son application au Congo de Léopold II, territoire soumis aux pulsions et *desiderata* d'une personnalité morale située dans un ailleurs. Au-delà de la situation particulière qui amena Park à qualifier la colonie, propriété privée du roi Léopold II, de « région morale », ce sont les modalités de la présence européenne dans ce territoire africain, au travers des systèmes de la traite puis de la colonisation, qui ont donné à voir un ensemble de pratiques prohibées en

Europe mais normalisées dans l'ailleurs africain, qu'il s'agit de signaler[569]. Egalement l'opération symbolique que j'ai qualifiée de *schize civilisationnelle*, qui permit à la métropole colonisatrice de maintenir cette dissociation morale et territoriale, à savoir : déclarer et, ou, douter de l'humanité, de l'âme, de la civilisation, de la conscience, des sentiments, des capacités intellectuelles, démocratiques etc., des populations territorialisées dans ces *espaces autres*. Les transgressions des principes démocratiques et du droit commun, de, et par la société d'accueil des migrations, relèvent pour ces migrants, chrétiens ou pas, de la même logique que celle prévalant dans le territoire d'origine, et présidant à ces déplacements de population ou aux motifs individuels poussant à l'émigration ou au report des retours. Dans un effort d'élaboration d'un dispositif de recherche décentré, le regard de l'étranger sur la société autochtone apparaît donc incontournable au risque d'ignorer le caractère structurant des marges pour l'ordre social d'une part, mais aussi le décalage des référentiels spatio-temporels qui président à la rencontre entre migrants et autochtones.

Lorsqu'elle demande aux protestants autochtones d'identifier qui sont aujourd'hui les Egyptiens et les Israélites, ceux qui oppressent et ceux qui sont en attente de délivrance, la CEAF en appelle à ce décentrement, lequel relève de la « mission en retour », indissociable des négociations relatives à la place attribuée à ces migrants dans les hiérarchisations autochtones. Car c'est bien la place de la CEAF au sein de la FPF (la vice-présidence étant occupée par une membre de la CEAF) qui autorise en ce mois de juin 2008, pareille interpellation.

D'autre part, l'altérité à laquelle sont assignés les migrants ne renvoie pas uniquement au pays d'origine des migrations, mais à quelque chose de plus global et de plus lointain que traduit, la référence au tiers états-unien avec *« la lutte de Martin Luther King »* qui sera *« désormais la nôtre, celle de tout croyant en Jésus- Christ »*. Le combat n'est pas celui des migrants chrétiens ou des chrétiens noirs mais « doit » être celui de tout chrétien. Assertion qui rejoint l'engagement du pasteur baptiste belge pour lequel c'est même l'héritage raciste de l'Eglise qui doit être considéré : *« Ku Klux Klan et tout ça, c'est né dans l'Eglise baptiste, soyons honnête et disons- le, c'est pas le « monde » qui a commencé, c'est nous*

[569] Cette déterritorialisation et reterritorialisation d'un rapport dans un espace débordant les frontières de la ville, couplée avec le paramètre temporel reconfigurent totalement, on l'aura compris, le concept de « région morale » associé à la « ville mosaïque » et à l'école de Chicago.

qui avons commencé ». Dans ces temporalités migratoires, le territoire états-unien donne une profondeur historique à la présence des migrants d'origine africaine en Europe, en se référant à un autre type de déplacements et de hiérarchisation sociale sur base raciale, antérieurs à l'histoire coloniale. En ce sens on pourrait dire que la question coloniale n'apparaît en définitive spécifique qu'en tant qu'elle formalise à un moment donné un rapport, sans pour autant en délimiter le cadre historique et territorial.

Dans l'ouvrage collectif dirigé par Nicolas Bancel, Pascal Blanchard et Sandrine Lemaire (2006) sur « la fracture coloniale » traversant le territoire français, Achille Mbembe rappelait que *« la décolonisation n'a pas mis un point final à la question de savoir que faire des histoires partagées une fois que celles-ci ont été plus ou moins désavouées (…) une fois les liens formels de sujétion juridiquement répudiés. »* (2006 : 11). Et il semble bien que la forme prise par la mission en retour soit redevable des réponses apportées de part et d'autre, à cette question.

L'évangélisation des autochtones émerge comme une stratégie incontournable du combat pour l'intégration mené par les migrants chrétiens, lequel s'énonce tout à la fois en termes de tolérance dans l'espace social autochtone, de bonnes relations avec le voisinage, et d'insertion et d'ascension dans l'espace socioprofessionnel voire politique local. L'entreprise de rechristianisation de la société européenne concerne la moralisation de la société autochtone, mais aussi l'individualisme, le racisme ou l'insatisfaction permanente et autant de formes de mal-être social pouvant faire de l'étranger un « ennemi du dedans », pour reprendre la terminologie simmelienne (1903). De fait, le discours que l'on peut entendre sur la « pourriture morale » de l'Europe est adressé aux migrants sommés de ne pas épouser ou mimer, voire singer, le modèle européen mais pas aux autochtones, qu'il s'agit avant tout de rassurer et de garder. Ce sont alors les valeurs et « traditions » africaines qui sont convoquées pour donner une autre image de l'Evangile aux Européens, « déçus » par la religion chrétienne, et par la même occasion, une autre image des « immigrés » d'origine africaine. Cependant si la dimension collective donne un ancrage aux valeurs chrétiennes et un prolongement aux sociabilités religieuses en dehors du culte, elle peut aussi être une gestion du collectif perturbante pour l'indigène, en regard de la

circulation de biens individuels (argent, nourriture) pour le collectif, en dehors de toute « rationalité économique » au sens individualiste du terme.

L'évangélisation des autochtones vise, effectivement, et en premier lieu, la transformation de l'image que ces derniers se font des « immigrés » et, ou des missionnaires noirs. La réciprocité que la « mission en retour » ou « l'évangélisation à l'envers » signalent, se donne à voir comme une intention et un droit à la rupture. Non plus avec les logiques du malheur et de l'échec engendrées par la sorcellerie, les traditions ou les coutumes mais avec l'assignation à la dépendance et à l'infériorité relevant également d'une logique de continuité, mais d'un autre type[570]. Ce changement de logique renvoie à un processus d'externalisation de ce qui fait « blocage » et à un rapport non plus de soi à soi, mais de soi à l'autre, qui pourrait aussi se traduire en termes de rapport construit dans le temps et intériorisé à un rapport éprouvé actualisant un rapport historique.

Dans cette optique, l'évangélisation dite à l'envers ne peut en aucun cas se résumer à la conversion et au placement sur une longue durée de Blancs dans des Eglises de Nègres, et renvoie à une pluralité de situations, de formes et de lieux de conversion qui ont à voir avec le fait de donner, de transmettre ou d'apporter. Si anthropologues et religieux[571] tendent à considérer que la difficulté rencontrée par les migrants-missionnaires tient à leur culture, aux problèmes d'adaptation à la culture de l'autre ou à des problèmes identitaires, le décorticage des situations d'évangélisation des autochtones proprement dites, rend incontournable la question des problématiques identitaires indigènes. En particulier l'idée selon laquelle les missionnaires d'origine africaine, n'auraient rien à apporter en dehors d'une main d'œuvre. Croyance qui relève bien évidement d'une idéologie plus macrosociale, relative au filtrage des étrangers en fonction de places assignées dans l'échelle sociale autochtone, mais aussi à l'idée d'une autosuffisance voire d'une supériorité culturelle incompatible avec l'idée que des missionnaires noirs et, ou venant d'Afrique puissent être en position d'autorité religieuse ou théologique.

[570] On se souvient que le Cardinal Malula, au début des années 1970, faisait de la transformation des rapports missionnaires la condition *sine qua non* de la sortie de la dépendance et du sentiment d'infériorité des Congolais.

[571] Je me réfère ici à un débat mené dans le cadre d'une journée d'étude, où le théologien Marc Spindler émettait en quelque sorte le regret que ces compétences missionnaires ne puissent pas plus bénéficier à un renouveau religieux local.

Nous voici donc, à nouveau, revenus à la question incontournable des problématiques identitaires autochtones qui gagneraient à être investiguées de la même manière que le sont les imaginaires religieux en terre africaine, au risque de reconduire la vision monopolaire de l'ethnographie coloniale, missionnaire et anthropologique. Vision qui peut sembler abrupte ou excessive, mais induite par la bipolarité de ces pentecôtismes africains et les enjeux de la « mission en retour ». Car l'idée de l'absence de culture particulière ou d'une supériorité (religieuse, intellectuelle, culturelle ou civilisationnelle) ne sont pas démontrées et doivent, par contre, être interrogées en tant que constructions imaginaires, singulières à la cosmogonie chrétienne autochtone. Les négociations relatives à la réciprocité missionnaire peuvent nous renseigner sur certaines de ces représentations et croyances indigènes.

Bien que non systématiques, ni *a fortiori* localisables, des croyances apparaissent transversales et s'expriment avec d'autant plus de force que la compétence missionnaire se traduit par une insertion voire une ascension dans la hiérarchie institutionnelle locale. Irréductibles à un groupe social défini par une appartenance dénominationnelle ou culturelle, ces expressions sont par contre transfrontalières, c'est du moins ce que permet d'avancer l'approche bilocalisée en Belgique et en France. On ne peut donc pas dire que l'on ait affaire à des coutumes ou à des traditions, bien que les représentations et croyances, dont se nourrit le soupçon à l'endroit des fondements rationnels, démocratiques, culturels ou chrétiens des migrants-missionnaires, ne soient pas, à proprement parler, inédites. A défaut de précisément identifier le statut de ces croyances, constructions et imaginaires, je les qualifierai de « courant », et les mettrai en perspectives avec le courant des accusations sorcières qui traverse le Réveil congolais.

En effet, si l'on fait abstraction de l'enveloppe culturelle, qui ne constitue *in fine* qu'un détour pour questionner des logiques, des processus ou des structures, ces deux courants donnent à voir des parentés significatives. Principalement en ce qu'ils accentuent une logique et exacerbent un soupçon plus qu'ils ne le créent. Ce sont alors les marges qui nous renseignent sur les centralités, car si ce soupçon peut faire l'objet de repentances et de procédures de réconciliation, comme dans le cadre de partenariat de la CEAF avec la FPF (depuis l'esclavage à l'accueil dans les Eglises protestantes des chrétiens africains

au début des années 80), il peut aussi être à l'origine de procès de diabolisation comme au sein de milieux évangéliques belges où l'expulsion d'un « pasteur africain » s'est donnée à voir comme une forme paroxystique de cette « désafricanisation ». Enfin, dans leurs excès, ces formes de soupçon, aussi différenciées soient-elles, renvoient à quelque chose de l'ordre des origines africaines à éradiquer, qu'il est important de penser dans un même ensemble, ne serait-ce que pour questionner le fond commun ou non de ces traitements de l'altérité et formes de violences.

Ceci étant posé, appréhender le rapport à la sorcellerie qu'entretiennent les Eglises d'obédience pentecôtiste ou prophétique africaines, en termes de *« représentations persécutrices »* (Fancello, 2008a) ou de *« tendance à la paranoïa »* (de Surgy, 2001), est problématique. Car en enfermant les croyants dans une *réaction*, celle des dispositifs de délivrance et de conversion, ces catégorisations ne nous disent rien de ce qui préside aux expressions religieuses, ni de leur interdépendance avec le contexte. Or, la « crise » ou la « misère », systématiquement posées comme arrière-fond de ces pentecôtismes africains (Gifford, 2001), renvoient nécessairement à des contextes et des historicités singulières dont on ne peut faire l'économie, au risque d'analyser « autre chose » que la réalité des processus sociaux (Mbembe, 2008). Perspectives qui rappellent la nécessité de penser les recompositions du réveil en termes de variations dans le temps et dans l'espace et d'éviter autant que possible les procédures de fixation.

Outre que le protestantisme européen est lui aussi pluriel et traversé par des mouvances et des formes plus anciennes et établies que d'autres, la dynamique interne de régulation du Réveil renvoie à un processus classique à l'échelle du christianisme et du protestantisme (Willaime, 1999), celui de mouvements naissants dont on sait, à la suite de Weber (1905) que l'étiquetage premier comme secte n'épuise pas la destinée ecclésiale. Processus récurrent dans l'histoire du christianisme, à l'instar de la naissance des grandes Eglises, protestante (Luca, 1998) et catholique comme l'a, entre autres, amené à visibilité Maurice Halbwachs (1941) ; et bien que cela n'ait pas été son objet, puisqu'il s'intéressait aux « lois » de la mémoire collective et à la façon dont des groupes distincts pouvaient investir différemment un même territoire[572].

[572] On peut aussi se référer à la très belle thèse de Maud Lasseur sur les « *dimensions spatiales du pluralisme confessionnel* » au Cameroun. Dans une approche comparative à l'échelle du pays, la

De façon magistrale, Halbwachs a, en effet, montré que des souvenirs religieux fluctuants ne peuvent se fixer qu'à partir du moment où ils trouvent un ancrage et deviennent les composantes d'une histoire et d'un système religieux. Dans notre questionnement des rapports entre souvenir, histoire, mémoire collective et lieux, on pourrait considérer que la conflictualité structurant la théologie du Réveil relève d'une mémoire collective au sens d'un signifiant flottant dont les différentes formes du Réveil, seraient les facettes ou déclinaisons, nous renseignant sur les enjeux de l'opposition Bible/Sorcellerie comme théologie du salut.

Le ministère de Mama Ntumba offre une lisibilité des ramifications et différents courants du Réveil qu'engendrent ces déclinaisons religieuses. Réputée pour ses miracles, Mama Ntumba développe un ministère de guérison divine et de combat spirituel à Kinshasa tout en étant associée aux Assemblées de Dieu, puisqu'elle se forme à « Fepaco *Nzambe Malamu* » dirigé par Aydini Abala. Elle marque les premiers temps du Réveil à Kinshasa mais aussi à Paris et à Bruxelles. Elle est, en effet, à l'origine de la conversion et de la vocation de plusieurs pasteurs de la CEAF (et de la CEZAF qui lui a précédé) qui représente aujourd'hui le protestantisme français d'expression africaine. Elle a également participé à l'expansion du Réveil en Europe, en organisant des croisades[573], le pasteur Kamondji qui devait rentrer avec elle en RDC est resté en France pour prolonger l'œuvre missionnaire. Et quelques années plus tard, le voilà en train de rassurer les villageois du nord de la France sur le fait que « la maison hantée » a bien été exorcisée. C'est aussi le pasteur Shungu qui s'est converti chez Mama Ntumba. Engagé pour la reconnaissance et la régulation des églises congolaises issues du réveil et d'expression africaine en France, il est aussi le secrétaire général du mouvement politique d'Honoré Ngbanda, à l'origine de la rumeur sur la nationalité rwandaise du Président congolais. A Bruxelles, c'est l'expansion de la « Nouvelle Jérusalem » qui est associée à Mama Ntumba. Représentante en Belgique de la *Church of God* dénomination pentecôtiste des plus historiques aux USA, la « Nouvelle Jérusalem », tout en touchant un public majoritairement

géographe met en perspectives l'épaisseur spatiale et temporelle des territoires religieux, en proposant la notion d'*« espace feuilleté des religions »*, pour rendre compte de l'*« espace dynamique et multicouche, structuré par des identités religieuses diverses et emboîtées. »* (2008 :439)

[573] Elle a d'ailleurs tenté d'implanter un ministère mais qui fut un échec (Kibutu, *ibid.*), son charisme tenant manifestement à son itinérance, bien qu'elle ait implanté une Eglise à Kinshasa.

« africain », contourne la logique missionnaire du protestantisme belge à l'égard des Eglises d'origine africaine, du fait de son statut missionnaire, d'origine américaine. Enfin, c'est auprès des ministères féminins que Mama Ntumba a eu un impact significatif, comme celui de Mama Olangi qui a radicalisé le combat spirituel et à laquelle on attribue souvent l'origine du courant des accusations sorcières.

A travers cette figure religieuse, se déclinent donc différents modes de recomposition du Réveil, en termes de formes, de milieux et de courants, lesquels amènent à visibilité une imbrication de réseaux et de territoires religieux entre le Congo et l'Europe et de façon plus marginale avec les Etats-Unis.

Si l'on peut s'accorder sur l'idée que cet agencement religieux est l'expression d'une mémoire collective, alors la disparition de la conflictualité corporelle qui accompagne la migration a à voir avec l'ancrage mémoriel associé au territoire européen. De la même manière, on pourrait considérer que l'enjeu de l'« évangélisation à l'envers » réside dans la capacité d'externalisation de la conflictualité fondatrice de cette théologie du salut. Dans cette perspective, la conflictualité est tout à la fois l'indicateur et l'analyseur des modes de différenciation et de recomposition d'une forme religieuse dont la violence apparaît essentiellement localisée en soi. Et son externalisation dans le contexte migratoire, redevable d'une forme très élaborée de traduction à l'adresse de l'indigène, dont l'entendement reconfigure le rapport à l'histoire partagée.

BIBLIOGRAPHIE

Religieux, pentecôtismes, prophétismes et sorcellerie

ANDERSON Allan H, 2007, *Spreading Fires: The Missionary Nature of Early Pentecostalism*, Orbis Books, 312 p.
ANDERSON Allan H, 2004, *An Introduction to Pentecostalism: Global Charismatic Christianity*, Cambridge University Press, 316 p.
ANDERSON Allan H, 1997, « The Origins, Growth and Significance of the Pentecostal Movements in the Third World » (a paper given at a postgraduate seminar, University of Leeds.
AUGE Marc, 1995, « La leçon des prophètes » *in* Dozon J.-P. *La Cause des prophètes: politique et religion en Afrique contemporain*, Paris, Le Seuil, pp.277-295.
AUGE Marc, 1979, « Ici et ailleurs : sorciers du Bocage et sorciers d'Afrique (Note critique) », *Annales (Économies, Sociétés, Civilisations)*, 34 (1), pp.74-84.
AUGE Marc (ed.), 1974, *La Construction du monde. Religion, représentations, idéologie*, Paris, Maspéro.
ASCH Susan, 1983, *L'Eglise du prophète Kimbangu: de ses origines à son rôle actuel au Zaïre*, Pais, Karthala, 342p.
ASCH Susan, 1981, « Contradictions internes d'une institution religieuse. L'EJCSK au Zaïre », *Archives des sciences sociales des religions*, Vol. 52, n°52-1, pp. 99-124.
ASHFORTH Adam, 2000, « Réflexions sur l'insécurité spirituelle dans une ville africaine moderne (Soweto) », *Politique africaine*, n°77: « Philosophie et politique en Afrique », 143-169.
BASTIDE Roger, 1975, *le sacré sauvage*, Stock, 229 p.
BASTIDE Roger, 1972, « le millénarisme comme stratégie de la recherche d'une nouvelle identité et dignité » *in Le sacré sauvage*, Stock, pp. 149-160.
BASTIDE Roger, 1955, « Le principe de coupure et le comportement afro-brésilien », *Anais do 31° Congresso internacional de americanistas*, Anhembi, São Paulo, vol 1, pp. 493-503
BERNAND Carmen, CAPONE Stefania, LENOIR Frédéric et CHAMPION Françoise, 2001, « Regards croisés sur le bricolage et le syncrétisme», *Archives de sciences sociales des religions*, 114 - Varia, [En ligne], mis en ligne le 19 août 2009. URL : http://assr.revues.org/index20727.html. Consulté le 30 novembre 2009.
BOYER Véronique, 1996, « Possession et exorcisme dans une Église pentecôtiste au Brésil », *Cahiers des Sciences humaines*, Paris, ORSTOM, vol.32, n°2, pp.243-264.
CORTEN André, 2003a, « Rwanda : du réveil est-africain au pentecôtisme», *Canadian Journal of African Studies*, Volume 37, Number 1, pp.28-47.
CORTEN André and MARSHALL-FRATANI Ruth, 2001, *Between Babel and Pentecost: Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*, Hurst Publisher/Indiana University Press, Londres/ Bloomington, 311p.
CORTEN André, 1999b, « Pentecôtisme et «néo-pentecôtisme» au Brésil », *Archives des sciences sociales des religions*, vol. 105, pp.163-183.
CORTEN André, 1994, Le pentecôtiste au Brésil, Paris, Karthala, 304p.
COX Harvey, 1995, *Retour de dieu, voyage en pays pentecôtiste*, Desclée de Brouwer, Paris, 296 p.

DE BOECK Filip, 2000, « Le « deuxième monde » et les « enfants-sorciers » en République démocratique du Congo », *Politique africaine*, n° 80, décembre 2000, pp.32-57.
DEVISCH René, 2000, « Les Eglises de guérison à Kinshasa : leur domestication de la crise des institutions » in Corten A. et Mary A. (eds.) *Imaginaires politiques et pentecôtismes, Afrique/Amérique Latine*, Paris, Karthala, pp.119-141.
DEVISCH René, 1998, « La violence à Kinshasa, ou l'institution en négatif », *Cahiers d'études africaines*, 38-150/152, pp.441-469.
DEVISCH René, 1996, « "Pillaging Jesus": Healing churches and the villagisation of Kinshasa », *Africa*, 66 (4), pp.555-585
De ROSNY Eric, 1981, *Les yeux de ma chèvre*, Paris, Plon, 486p.
DORIER-APPRILL Elizabeth et KOUVOUAMA Abel, 1998, « Pluralisme religieux et société urbaine à Brazzaville », *Afrique Contemporaine*, n°186, pp. 58-76.
DORIER-APPRILL Elizabeth et ZIAVOULA Robert Edmond, 2005, « La diffusion de la culture évangélique en Afrique centrale. Théologie, éthique et réseaux », *Hérodote*, n°119, pp. 129-156
DOUGLAS Mary, 1987, « Sorcery, Accusation Unleashed : the Lele Revisited », *Africa*, LXIX, 2, pp.177-193.
DROZ Yvan, 2000, « Les origines vernaculaires du Réveil pentecôtiste kenyan : conversion, guérison, mobilité sociale et politique » in CORTEN A. et MARY A. (eds.) *Imaginaires politiques et pentecôtisme ; Afrique/Amérique latine,* Paris, Karthala, pp. 81-101.
DURAN-NDAYA TSHITEKU Julie, 2007, *« 'prendre le bic': 'le combat spirituel'congolais et les transformations sociales*, Leiden, African Studies Centre, African studies collection 7, 250p.
DURAN-NDAYA TSHITEKU Julie, 2005, « Entre le marteau et l'enclume ou la dialectique être proche / faire des analyses dans la recherche du terrain » *An African Journal of Philosophy / Revue Africaine de Philosophie*, XVII: 125-140
DURAN-NDAYA TSHITEKU Julie, 2003, *Mi figues mi raisins : Une réponse des congolaises à travers le mouvement religieux le Combat Spirituel*, Paper ASC-2-2003
EVANS-PRITCHARD E.E., 1972, *sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, Paris, Gallimard
FABIAN Johannes, 1971, *Jamaa. A Charismatic Movement in Katanga*, Northwestern Univ Pr, 284p.
FANCELLO Sandra, 2004, « Un ethnologue chez les pentecôtistes du pays mossi », *Civilisations* [En ligne], 51 | 2004, mis en ligne le 07 janvier 2009, Consulté le 30 novembre 2009. URL : http://civilisations.revues.org/index697.html
FATH Sébastien, 2005, *Du ghetto au réseau, le protestantisme évangélique en France (1800-2005)*, Genève, Labor et Fides, 425p.
FATH Sébastien, 2004, *Militants de la Bible aux Etats-Unis : évangéliques et fondamentalistes du Sud*, Paris, Autrement, 222p.
FATH Sébastien, 2003, *Les protestants*, Paris, Le Cavalier Bleu, 128p.
FATH Sébastien, 2002, *Billy Graham, pape protestant ?* Paris, Albin Michel, 308p.
FATH Sébastien, 2001, « L'autorité charismatique au coeur de l'Eglise : Pentecôtisme et débat sectaire », *Etudes théologiques et religieuses*, vol. 76, no3, pp. 371-390.
FAVRET-SAADA Jeanne, 1977, *Les mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard, 427p.
FOURCHARD Laurent, MARY André et OTAYEK René, (eds.), 2005, *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'ouest*, Paris, Karthala, 538 p.
GERARD Jacques E., 1969, *Les fondements syncrétiques du Kitawala*, Centre de recherche et d'information socio-politiques, Bruxelles, 119p.

GERSCHIERE Peter, 2000, « Sorcellerie et modernité : retour sur une étrange complicité », *Politique Africaine*, n°79 : « Pouvoirs sorciers », octobre 2000, pp.17-32.
GIFFORD Paul, 2001, « The complex provenance of some elements of african pentecostal theology » in Corten A. and Marshall-Fratani R. (eds.), *Between Babel and Pentecost. Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*, Bloomington, Indiana University Press, pp. 62-79
GIFFORD Paul, 1994, « Ghana's Charismatic Churches », *Journal of Religion in Africa*, n°64 (3): 241-65.
GUTWIRTH Jacques, 1998, *L'Église électronique. La saga des télévangélistes*, Paris, Bayard, 312 p.
HARRIS Hermione, 2006, *Yoruba in Diaspora: An African Church in London*, Londres, Palgrave Macmillan, 304p.
HENRY Christine, 2008, « le sorcier, le visionnaire et la guerre des Eglises au sud-Bénin, *Cahiers d'études africaines*, n°189-190 : Territoires sorcier, pp.101-130.
HENRY Christine et NORET Joël, 2008, « Le Christianisme Céleste en France et en Belgique », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n°143, pp. 91-109.
HENRY Christine, TALL Kadya (eds), 2008, Territoires sorcier, numéro thématique des *Cahiers d'études africaines*, Paris, n°189-190.
HERVIEU LEGER Danièle, 1993, La religion comme mémoire, Paris, Le Cerf, 273 p.
HOBSBAWN Eric, RANGER Terence, 1995 (1è édition en anglais en 1983), *L'invention de la tradition*, éd. Amsterdam, 2006, 370 p.
HOLLENWEGER Walter J., 2001, « Le pentecôtisme, avenir du christianisme dans le Tiers-Monde? », *Cahiers de l'IRP*, n° 39 Avril 2001, http://www.fsa.ulaval.ca/personnel/vernag/EH/F/cause/lectures/Le%20pentec%C3%B4tisme%20et%20le%20Tiers-Monde.htm consulté le 2 décembre 2009
HOLLENWEGER Walter J., 1998, Interview , The Rise of Pentecostalism: An Interview with Walter J Hollenweger in Christianity Today, Jan 1998, 3p.
HOLLENWEGER Walter J., 1992, *L'expérience de l'Esprit, Jalons pour une théologie interculturelle*, Genève, Labor et Fides, 230 p.
HOLLENWEGER Walter J., 1986, « Intercultural Theology Theology », *Today*, 43.1, pp. 28-35
HOLLENWEGER Walter J., 1972, *The Pentecostals. The Charismatic Movement in the Churches*, Augsburg Publishing House, Minneapolis
KABONGO-MBAYA Philippe, 1992, *L'Église du Christ au Zaïre*, Paris, Karthala, 467p.
LANTERNARI Vittorio, 1962, *les mouvements religieux des peuples opprimés*, Paris, Maspero, 383p.
LAURENT Pierre Joseph, 2004, « En guise de réponse : les Assemblées de Dieu du Burkina Faso et la trans-nationalité du pentecôtisme », *Civilisations* [En ligne], 51 | 2004, mis en ligne le 07 janvier 2009, Consulté le 30 novembre 2009. URL : http://civilisations.revues.org/index701.htmlp. 201-223.
LAURENT Pierre Joseph, 2003, *Les pentecôtistes du Burkina Faso, mariage, pouvoir et guérison*, Paris, Karthala, 442 p.
LUCA Nathalie, 1999, « Pentecôtismes en Corée », *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 105, pp. 99-123.
MAC GAFFEY Wyatt, 2005, « Nationalisme kongo et ethnographie coloniale » *in* Vellut J.-L. (ed.) *La mémoire du Congo, le temps colonial*, ed. Snoeck Musée royal de l'Afrique centrale, pp. 121-125.
MADUNDU TUMWAKA P., 2002, « La violence faite à l'enfant dit sorcier à Kinshasa », 11e Colloque de l'AIDELF (Enfants d'aujourd'hui : Diversité des contextes, pluralité des parcours), Dakar, 10-13 décembre.

MARSHALL-FRATANI Ruth et PECLARD Didier, 2002, « la Religion du sujet en Afrique », *Politique africaine*, n°87 : « Les Sujets de dieu », pp.5-19.
MARSHALL-FRATANI Ruth, 2001a, « the Global and Local in Nigerian Pentecostalism » in Corten A. and Marshall-Fratani R. (eds.), *Between Babel and Pentecost. Transnational. Pentecostalism in Africa and Latin America*, Bloomington, Indiana University Press, pp. 80-105
MARSHALL-FRATANI Ruth, 2001b, « Prospérité miraculeuse: Pasteurs pentecôtistes et argent de Dieu au Nigeria », *Politique africaine*, n° 82 : « Figures de la réussite et imaginaires politiques », pp. 24-44.
MARSHALL-FRATANI Ruth, 1998, «Mediating the global and local in Nigerian pentecostalism », *Journal of religion in Africa*, vol. 28, no3, pp. 278-315.
MARSHALL Ruth, 1995, « "God is Not a Democrat": Pentecostalism and Democratisation in Nigeria » in Gifford P. (eds), *The Christian Churches and the Democratisation of Africa*, Leiden, Brill, pp. 239-260.
MARSHALL-FRATANI Ruth, 1993, «Power in the Name of Jesus´: Social Transformation and Pentecostalism in Western Nigeria `Revisited'» in T. Ranger and O. Vaughan (eds.), *Legitimacy and the State in Twentieth Century Africa*, Oxford, Macmillan, pp.213-246.
MARY André, 2003b, « L'invention chrétienne de l'identité yoruba. Les racines missionnaires d'une nation africaine », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n°124, pp. 49-61.
MARY André, 2001, « D'un syncrétisme à l'autre : transe visionnaire et charisme de délivrance », *Social Compass* 48 (3), pp.315-331
MARY André, 2000a, *Le Bricolage africain des héros chrétiens*. Paris, Cerf, 213 p.
MARY André, 2000b, « La violence symbolique de la Pentecôte gabonaise », in Corten A. et Mary A., *Imaginaires politiques et pentecôtismes, Afrique-Brésil*, Karthala, pp.143-163.
MARY André, 1999, « Culture pentecôtiste et charisme visionnaire au sein d'une Eglise Indépendante Africaine », *Archives de Sciences Sociales des Religions* n° 105, janvier-mars « Le pentecôtisme: les paradoxes d'une religion transnationale de l'émotion », pp. 29-50.
MARY André, 1998a, « la diabolisation du sorcier et le réveil de Satan », *Religiologiques*, 18, pp.53-77.
MASSAMBA MA MPOLO, 2002, *Le Saint Esprit interroge les esprits. Essai de relecture et pistes psychopastorales de la spiritualité en Afrique - le cas de la République Démocratique du Congo*, Cameroun, coll.Théologie, ed. Cle, 220p.
MATANGILA Alexis, 2006, « Pour une analyse du discours des Eglises de réveil à Kinshasa », *Civilisations* [En ligne], 54 | 2006, mis en ligne le 01 avril 2009, Consulté le 18 décembre 2009. URL : http://civilisations.revues.org/index343.html
MAYRARGUE Cédric, 2008, Les dynamiques paradoxales du pentecôtisme en Afrique subsaharienne, *Note de l'IFRI*, avril 2008, 21 p.
MAYRARGUE Cédric, 2004, « Trajectoires et enjeux contemporains du pentecôtisme en Afrique de l'Ouest », *Critique internationale*, n° 22, janvier 2004, pp. 95-109.
MEYER Birgit (eds.), 2008a, « Le Diable », *Terrain*, n°50 : « le Diable », 179 p.
MEYER Birgit 2008b, « Images du mal ou images maléfiques ? Les images populaires du Diable chez les chrétiens du Ghana », *Terrain*, n° 50: « le Diable », pp. 32-43.
MEYER Birgit 2001, « Prières, fusils et meurtre rituel. Le cinéma populaire et ses nouvelles figures du pouvoir et du succès au Ghana », *Politique africaine*, n° 82, pp.45-62.

MEYER Birgit, 1999, *Translating the Devil: Religion and modernity among the Ewe in Ghana*, Trenton, Africa World Press, 265p.
MEYER Birgit, 1998, «Make a complete break with the past.' Memory and Post-colonial Modernity in Ghanaian Pentecostalist Discourse», *Journal of Religion* in Africa XXVII (3):316-349.
MEYER Birgit, 1995, «Delivered from the Powers of Darkness.' Confessions about Satanic Riches in Christian Ghana», *Africa* Vol. 65 (2): 263-55.
MEYER Birgit, 1992, «If you are a Devil, you are a Witch and if you are a Witch, you are a Devil ». The integration of « Pagan » Ideas into the Conceptual Universe of Ewe Christians in Southeastern Ghana», *Journal of religion in Africa*, vol. 22, no2, pp. 98-132.
MORISS Brian, 2005, *Religion and anthropology, a critical introduction*, Cambridge University Press, 350p.
MPISI Jean, 2005, *Le cardinal Malula et Jean-Paul II: dialogue difficile entre l'église africaine et le Saint-Siège*, Paris, l'Harmattan, 552 p.
MUCHEMBLED Robert, 1979, *la sorcière au village (XVè-XVIIIè)*, Julliard- Gallimard, 241p.
MVUEZOLO BAZONZI José, 2006, « Les églises du réveil de Kinshasa à l'ombre du mouvement néopentecôtiste mondiale : entre nivellement et déconstruction culturels », *Centre d'Etudes Politiques*, Université de Kinshasa, 16p.
OTAYEK René, 1999, *Dieu dans la Cité. Dynamiques religieuses en milieu urbain ouagalais*, Bordeaux, CEAN, 172p.
PEZERIL Charlotte, 2008, *Islam, mysticisme et marginalité : les Baay Faal du Sénégal*, Paris, L'Harmattan, 326p.
SHANK David A., 1999, « Le Pentecôtisme du prophète William Wadé Harris », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n°105, pp. 51-70
TONDA Joseph, 2008, « La violence de l'imaginaire des enfants-sorciers », Territoires sorciers, *Cahiers d'études africaines*, XLVIII(1-2), 189-190, pp. 325-343.
TONDA Joseph, 2002a, *La guérison divine en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, ed. Karthala, 243 p.
TONDA Joseph, 2002b, « Économie des miracles et dynamiques de subjectivation/ civilisation » en Afrique centrale », *Politique africaine* n° 87 : « Les Sujets de dieu », pp.20-44
TONDA Joseph, 2000, « Capital sorcier et travail de Dieu », *Politique africaine*, pp.48-65
TROELTSCH Ernst, 1991 (1è édition en 1912), *Protestantisme et modernité*, Paris, Gallimard, 165p.
WEBER Max, 1967 (1ère édition allemande : 1905) *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 285 p.
WEBER Max, 1971 (1è édition allemande en 1922), *Économie et Société*, Paris, Plon, 650p.
WHITE Luise, 2000, « Histoire africaine, histoire orale et vampires Procès et palabres à Kampala dans les années 50 », *Politique Africaine* n°79, octobre 2000, pp.83-100
WILLAIME Jean-Paul, 1999, « Le Pentecôtisme : contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel », *Archives des sciences sociales des religions*, vol. 105, pp.5-28.
YENGO Patrie, 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*, n°189-190 : Territoires sorcier, pp.297-323.

Religieux et politique

BALANDIER George, 1953, « Messianismes et nationalismes en Afrique Noire », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 14, pp. 41-65.
BAYART Jean-François, 1989, « Les Églises chrétiennes et la politique du ventre : le partage du gâteau ecclésial », *Politique africaine*, n°35, pp.3-26.
BERNARD Guy, 1970, « Diversité des nouvelles églises congolaises », *Cahier d'études africaines*, volume 10, numéro 38, pp.203-227.
BERNAULT Florence, 2005, « Magie, sorcellerie et politique au Gabon et au Congo-Brazzaville », *in* Mve Mbekale M., *Démocratie et mutations culturelles en Afrique noire*, Paris, L'Harmattan, pp. 21-39
BERNAULT Florence, TONDA Joseph, 2000, « Introduction au thème Dynamiques de l'invisible en Afrique », *Politique Africaine*, n°79 : « Pouvoirs sorciers », pp.5-16.
CHABAL Patrick et DALOZ Jean-Pascal, 1999, *L'Afrique est partie ! Du désordre comme instrument politique*, Paris, Economica, 196 p.
COMAROFF Jean et COMAROFF John, 1993, *Modernity and Its Malcontents : Ritual and Power in Postcolonial Africa*, Chicago University Press, 272p.
CORTEN André, 2003b, « les pentecôtismes dans le recodage du politique par le religieux », *Religiologiques*, 26, printemps 2003, pp. 257-280.
CORTEN André et MARY André (eds), 2000a, *Imaginaires politiques et pentecôtismes, Afrique/Amérique Latine*, Paris, ed. Karthala, 368 p.
CORTEN André, MARY André, 2000b, « Introduction par André Corten et André Mary » in Corten A. et Mary A. (eds.) *Imaginaires politiques et pentecôtismes, Afrique/Amérique Latine*, Paris, Karthala, pp.11-33
DIALLO Tidiane, 1988, « Pouvoir et marabouts en Afrique de l'Ouest », *Islam et Sociétés au Sud du Sahara*, n°2, pp. 7-10.
DORIER-APPRILL Elizabeth, 1996, « Les enjeux socio-politiques du foisonnement religieux à Brazzaville », *Politique Africaine*, numéro 64, pp. 129-135.
DOZON Jean-Pierre, 1995, *La Cause des prophètes: politique et religion en Afrique contemporain*, Paris, Le Seuil, 299 p.
DOZON Jean Pierre, 1984, « Compte rendu Asch, Susan - L'Église du prophète Kimbangu. De ses origines à son rôle actuel au Zaïre (1921-1981) », *Cahiers d'études africaines*, Volume 24,
n°http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/issue/cea_0008-0055_1984_num_24_93 93, pp. 105-107.
DOZON Jean-Pierre, 1974, « Les mouvements politico-religieux. Syncrétismes, messianismes, néo-traditionalismes » in M. Augé (ed.), *La construction du monde*, Paris, Maspero, pp. 75-111.
ELLIS Stephen and HAAR Gerrie Ter, 2004, *Worlds of power: religious thought and political practice in Africa*, Oxford University Press Inc, 272p.
FATH Sébastien, 2004, *Dieu bénisse l'Amérique. La religion de la Maison Blanche*, Paris, Seuil, 300 p. (pour la 2 e impression)
GERSCHIERE Peter, 2001, « Witch-doctors et spin-doctors : Le rôle des « experts » dans la vie politique en Afrique et aux Etats-Unis », *Politix*, no54, pp. 15-42.
GERSCHIERE Peter, 1995, *Sorcellerie et politique en Afrique*, Paris, Karthala, 300 p.
KABONGO-MBAYA Philippe, 1991, « Protestantisme zaïrois et déclin du mobutisme », *Politique Africaine*, n°41, pp. 72-90
MARSHALL-FRATANI Ruth, 2006, « The War of "Who Is Who": Autochthony, Nationalism, and Citizenship in the Ivoirian Crisis », *African Studies Review* - Volume 49, n° 2, pp. 9-43

MARY André, 2002a, « Prophètes Pasteurs : la politique de la délivrance en Côte d'Ivoire », *Politique Africaine*, n°87 :« Les sujets de Dieu », pp. 69-94.
MBEMBE Achille, 1993, « la prolifération du divin en Afrique subsaharienne » in G. Kepel (ed..) *Les politique de Dieu*, Paris, Seuil, pp. 177-201.
TONDA Joseph, 2005, *Le Souverain moderne. Le corps du pouvoir en Afrique centrale (Congo, Gabon)* Paris, Karthala, 297p.
TOULABOR Comi, 1993, « Le culte Eyadéma au Togo », in Bayart J.-F. (ed..), *Religion et modernité politique en Afrique noire. Dieu pour tous et chacun pour soi*, Paris, Karthala, pp. 277-297

Religieux et migrations

ADOGAME Afeosemine, 2008, « I am married to Jesus! The feminization of new African diasporic religiosity », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 143 (juillet-September), pp. 129-148.
ADOGAME Afeosemine, 2003, « Les Eglises africaines se développent en Europe - Entretien avec Afe Adogame », *Religioscope*, 19 janvier 2003.
ADOGAME Afeosemine, 2001, « Betwixt Identity and Security: African New Religious Movements (ANRMs) and the Politics of Religious Networking in Europe », *A paper presented at The 2001 Conference. Preliminary Version*, http://www.cesnur.org/2001/london2001/adogame.htm
ADOGAME Afeosemine, 1998, « A Home Away from Home: The Proliferation of Celestial Church of Christ in Diaspora Europe », *EXCHANGE - Journal of Missiological and Ecumenical Research*, vol. 27, n° 2, pp. 141-160.
BASTENIER Albert, 1998, « L'incidence du facteur religieux dans la 'conscience ethnique' des immigrés marocains en Belgique », *Social Compass*, 45- 2, pp. 195-218.
BASTIAN Jean-Pierre, CHAMPION Françoise, ROUSSELET Cathy, 2003, *La globalisation du religieux*, Paris, l'Harmattan, 283p.
BASTIAN Jean-Pierre (eds.), 1994, *Le protestantisme en Amérique latine. Une approche socio- historique*, Genève, Labor et Fides, 324 p.
BAVA Sophie, 2002b, « Entre Touba et Marseille: le mouride migrant et la société locale », *in* Momar Coumba Diop (ed.), *La société sénégalaise entre le local et le global*, Paris, Karthala, pp. 579-594.
BAVA Sophie, 2004, « Le dahira urbain. Lieu de pouvoir du mouridisme », *Les annales de la recherche urbain*, n° 96 : « Urbanités et liens religieux », p. 135-143.
BAVA Sophie, 2005, « Variations autour de 3 sites mourides » *in* Bredeloup S. et Pliez O. (eds.) *Autrepart* n°36 : « Migrations entre les deux rives du Sahara » pp.105-122
FANCELLO Sandra, 2008a, « Sorcellerie et délivrance dans les pentecôtismes africains », *Cahiers d'études africaines*, « Territoires sorciers », XLVIII (1-2), n°189-190, pp. 161-183. http://cairn.webnext.com/revue-cahiers-d-etudes-africaines-2008-1-p-161.htm
FANCELLO Sandra, 2008b, « Les pentecôtismes "indigènes" : la double scène africaine et européenne », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n°143 : « Christianismes du Sud à l'épreuve de l'Europe », pp.69-89.
FANCELLO Sandra, 2007, « Réveil de l'ethnicité et pentecôtisme indigène en Europe », *Diversité Urbaine*, Montréal (Québec), vol. 7, n°1, pp. 51-67
FANCELLO Sandra, 2006a, *Les aventuriers du pentecôtisme ghanéen. Nation, conversion et délivrance en Afrique de l'Ouest*, Paris, Karthala, 378 p.

FANCELLO Sandra, 2006b, « ‘Akanité’ et pentecôtisme : identité ethno-nationale et religion globale », *Autrepart*, « La globalisation de l’ethnicité ? », n°38/2, pp. 81-98.
FANCELLO Sandra, 2005, « Pouvoirs et protection des femmes dans les Églises pentecôtistes africaines », *Revista de Estudos da Religião*, 3 : « Gender and Religion », São Paulo (Brazil), pp. 78-98.
FANCELLO Sandra, 2003, « Les politiques identitaires d’une Église Africaine transnationale : The Church of Pentecost (Ghana) », *Cahiers d’Études Africaines*, XLIII (4), n°172, pp. 857-881.
GIRONDIN Jean-Claude, 2008, « Les Eglises d'expression antillaise dans la région parisienne », *Les cahiers de l'Ecole pastorale Baptiste*, janvier 2008, pp. 58-71.
HAAR Gerrie Ter, 2008, « Enchantment and Identity. African Christians in Europe », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n°143, pp. 31-48.
HAAR Gerrie Ter, 2000, « Les théories de l’ecclésiogenèse et les diasporas chrétiennes d’outre-mer en Europe » *in* Spindler M. et Lenoble-Bart A. (eds.) *Chrétiens d’outre-mer en Europe. Un autre visage de l’immigration*, Paris, Karthala, pp.49-66
HAAR Gerrie Ter, 1999, « Imposing identity: the case of African Christians in the Netherlands», *DISKUS (The on-disk journal of international Religious Studies)*, vol.5, ch.46
HAAR Gerrie Ter, 1998, *Halfway to Paradise. African Christians in Europe*, Cardiff Academic Press, 220p.
KOUNKOU Dominique, 2000, « Les Eglises chrétiennes d’expression africaine en France » *in* Spindler M. et Lenoble-Bart A. (eds.) *Chrétiens d’outre-mer en Europe. Un autre visage de l’immigration*, Paris, Karthala, pp.217-228.
LUCA Nathalie, 2008, « Postface Entre l’ethnie et la secte : les dérives de l’essentialisme », *Archives de sciences sociales des religions*, n°143 : « Christianismes du Sud à l'épreuve de l'Europe », pp.235-251.
LUSANDA Ndamina, 1993, « Y a-t-il des immigrés zaïrois en Belgique? », *Agenda Interculturel*, n° 112, pp. 4-8.
MARY André, 2008, « Introduction. Africanité et christianité : une interaction première » in *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n°143 : « Christianismes du Sud à l’épreuve de l’Europe», pp.9-30
MASKENS Maïté, 2009, « Identités sexuelles pentecôtistes : féminités et masculinités dans des assemblées bruxelloises » in Broqua C. et Eboko F.(eds.), *Autrepart*, n°49 : « La fabrique des identités sexuelles », pp. 65-81.
MASKENS Maïté, 2008, « Migration et pentecôtisme à Bruxelles. Expériences croisées », *Archives des Sciences Sociales des Religions*, n°143 : « Christianismes du Sud à l'épreuve de l'Europe », pp. 49-68.
MASKENS Maïté et NORET Joël, 2007, « La nouvelle Jérusalem. Éléments d'histoire et de sociologie », *Le Figuier*, Bruxelles, n°1, pp. 117-137
MELICE Anne, 2006, « Un terrain fragmenté : le kimbanguisme et ses ramifications » *in* Petit P. et Trefon T. (eds.), *Expériences de recherche en République démocratique du Congo. Méthodes et contexte*s, Civilisations, vol. LIV (1-2), 2006, pp. 67-76.
MOKOKO GAMPIOT Aurélien, 2002a, « Harrisme et kimbanguisme : deux Églises afro-chrétiennes en Île-de-France », *Hommes et Migrations*, n°1239, pp.54-66
MOKOKO GAMPIOT Aurélien, 2002b, « Le kimbanguisme en France, un cas de rapport religion/ ethnicité et d’intégration d’une Eglise africaine indépendante en France », *Cahiers du CERIEM*, 6, pp.10-31.
MOSSIERE Géraldine, 2006, « Former un citoyen utile au Québec et qui reçoit de ce pays. Le rôle d'une communauté religieuse montréalaise dans la trajectoire migratoire de ses membres », *Les Cahiers du GRES/Diversité Urbaine*, vol. 6, no. 1, p.45-61.

NEFONTAINE Luc, 2004, « les transformations ecclésiologiques et théologiques d'un protestantisme conversionniste en Belgique francophone » *in* Bastian J.P. (ed.) *Le protestantisme en Amérique latine. Une approche socio-historique*, Genève, Labor et Fides pp. 139-149.
SIMON Benjamin, 2001, « Christian Pluralism and the Quest for Identity in African Initiated Churches in Germany », *A Paper presented at The 2001 International Conference in London.* Preliminary Version, http://www.cesnur.org/2001/london2001/simon.htm
SIMON Benjamin, 2000, « la situation des Eglises africaines en Allemagne: le cas de la Churcch of the Lord (Aladura) » *in* Spindler M. et Lenoble-Bart A. (eds.) *Chrétiens d'outre-mer en Europe. Un autre visage de l'immigration*, Paris, Karthala, pp.229-237.
VAN DIJK, 2001, « Time and Transcultural Technologies of the self in the Ghanaian Pentecostal Diaspora», in Corten A. and Marshall-Fratani R. (eds.), *Between Babel and Pentecost. Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*, Bloomington, Indiana University Press, pp. 216-234.
VAN DIJK Rijk, 1997, «From Camp to Encompassment: Discourses of Transsubjectivity in the Ghanaian Pentecostal Diaspora», *Journal of Religion in Africa*, 27 (2): 135-60.

Migrations

ARNAULT Karel, 2007, *Mediating Matonge: relocations of Belgian postcoloniality*, African Perspectives Conference (6-8/12/2007), TU Delft, The Netherlands
BARKAT Sidi Mohammed, 2005, *Le corps d'exception: les artifices du pouvoir colonial et la destruction de la vie*, Éd. Amsterdam, 94 p.
BASTENIER Albert, 2008, « Pour une sociologie de l'ethnicité, *La vie des idées*, http://www.laviedesidees.fr/Pour-une-sociologie-de-l-ethnicite.html#nh8, Consulté le 2 décembre 2009.
BASTENIER Albert, 2004, *Qu'est-ce qu'une société ethnique*, Paris, PUF, 346p.
BLANCHARD Pascal, BANCEL Nicolas et LEMAIRE Sandrine, 2006, *La fracture coloniale*, Paris, ed. La découverte, 311 p.
BORDES-BENAYOUN Chantal, SCHNAPPER Dominique, 2007, *Diasporas et nations*, ed. Paris, Odile Jacob, 222 p.
CEUPPENS Bambi *How to Represent and/or Exhibit Diversity in Europe* (Bambi Ceuppens, document non daté).
CORNET Anne, 2004, « Les Congolais en Belgique aux XIXe et XXe siècles », in Morelli A. (éd.), *Histoire des étrangers et de l'immigration en Belgique de la préhistoire à nos jours*, Bruxelles, Couleurs Livres, pp. 375-400.
FISCHER Nicolas, 2005, « Clandestins au secret. Contrôle et circulation de l'information dans un centre de rétention administrative français », *Cultures et Conflits*, n° 57, pp. 11-38.
FISCHER Nicolas, 2004, « Les expulsés inexpulsables. Recompositions de la surveillance des étrangers dans la France des années 1930 », *Cultures et Conflits*, n° 53, pp. 25-41.
GANDOULOU Justin Daniel, 1984, *Entre Paris et Bas-Congo*, Paris, ed. Centre Georges Pompidou. 213 p.
KAGNE Bonaventure et MARTINIELLO Marco, 2001, *L'immigration subsaharienne en Belgique*, Bruxelles, CRISP, Courrier hebdomadaire n° 1721, 50p.
LUTUTALA Bernard, 2006, « L'ubiquité résidentielle des migrants congolais », *Civilisations* [En ligne], 54 | 2006, mis en ligne le 01 avril 2009, Consulté le 30 novembre 2009. URL : http://civilisations.revues.org/index375.html

LUTUTALA Bernard, 1997, « L'élargissement de l'espace de vie des Africains : comment le pays des 'oncles' européens devient aussi celui des 'neveux' africains », *Revue Tiers-Monde*, 150, pp. 333-346
MARTINIELLO Marco, REA Andréa et DASSETTO Felice (eds), 2007, *Immigration et intégration en Belgique francophone, Etat des savoirs*, Louvain-La-Neuve, Academia Bruylant, 590 p.
MARTINIELLO Marco et SIMON Parick, 2005, « Les enjeux de la catégorisation. Rapports de domination et luttes autour de la représentation dans les sociétés post-migratoires », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 21 - n°2 : « Catégorisation et classification, enjeux de pouvoir », pp.7-18
MARTINIELLO Marco et REA Andréa, 2002, « Les sans-papiers en Belgique », *Revue Hommes et Migrations*, n°1238: « Les frontières du droit d'asile, pp.89-99.
MARTINIELLO Marco, 1995, *L'ethnicité dans les sciences sociales contemporaines*, Que sais-je ?, PUF, 127p.
MAYOYO Bitumba Tipo-Tipo, 2006, *La deuxième guerre occidentale contre le Congo : offensive des médias et dessous des cartes*, l'Harmattan, 283 p.
MAYOYO Bitumba Tipo-Tipo, 1995, M*igration Sud/Nord: levier ou obstacle? : les Zaïrois en Belgique*, L'Harmattan, CEDAF - Institut africain (MRAC), Cahiers africains - Afrika studies ; 13, 167 p.
MBEMBE Achille, 2006, « La république et « l'impensé de la race » *in* Blanchard P., Bancel N., Lemaire S., *La fracture coloniale*, Paris, ed. La découverte, pp.139-141
M'BOKOLO Elikia, 1985, *l'Afrique au XXè siècle, le continent convoité*, ed. du Seuil, 400 p.
M'BWILU MOBA Gabriel, 1998, *L'intégration des immigrants zaïrois en France : 1980-1994*, These a la Cart, Septentrion, 336p.
MISSAOUI Lamia, 1995, « Petit ici, notables là bas » : trajectoires de réussite de Tunisiens en France », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. n°11 (1), pp.53-75.
MORELLI Anne, SCHREIBER Philippe, 2007, « histoire des migrations » *in* Martiniello M., Réa A. et Dassetto F. (eds), *Immigration et intégration en Belgique francophone, Etat des savoirs*, Louvain-La-Neuve, Academia Bruylant, pp. 21-42.
MORELLI Anne, 1997, *Lettre ouverte à la secte des adversaires des sectes*, Mons, Editions Labor, coll. Quartier Libre, 93p.
MORELLI Anne, 1994, « Les Zaïrois en Belgique sont-ils des immigrés ? », *Cahiers africains*, n°9-10-11, Institut africain/CEDAF, pp. 152-154.
NOIRIEL Gérard, 2000, *Etat, nation et immigration. Vers une histoire du pouvoir*, Paris, Belin, 2001, 399 p.
NOIRIEL Gérard, 1988, *Le creuset français : Histoire de l'immigration XIXe-XXe siècle*, Seuil, 447p.
PARK Robert Ezra, 1984, (1è édition en 1915), « La Ville. Propositions de recherche sur le comportement humain en milieu urbain », *in* Grafmeyer Y. et I. Joseph (eds.), *l'École de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*, Paris, Éditions Aubier, « Champ urbain », pp.83-130
SAYAD Abdelmalek, 1999, « Immigration et « pensée d'Etat », *les Actes de la recherche en sciences sociales*, Délits d'immigration, Seuil, n° 129.
SHUNGU Ekanga, 1986, *L'Afrique noire à Bruxelles*, Bruxelles, les éditions européennes, 174p.
TARRIUS Alain, 2007, *La remontée des Sud. Afghans et Marocains en Europe méridionale*, La Tour d'Aigues, Ed. de l'Aube, 208 p.

TARRIUS Alain, 2002, *La mondialisation par le bas: les nouveaux nomades des économies souterraines*, Paris, Balland, 220p.
TARRIUS Alain, 2000, *Les nouveaux cosmopolitismes: mobilités, identités, territoires*, La Tour d'Aigues, ed. De l'Aube, 265 p.
TARRIUS, Alain, 1993. « Territoires circulatoires et espaces urbains », *Les annales de la recherche urbaine*, 51-60, pp.51-60

La question coloniale, pré-coloniale et post-coloniale

AMSELLE Jean-Loup, M'Bokolo Elikia, 1999, *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et Etat en Afrique*, La Découverte/Poche (la Découverte, 1985), 226p.
BALANDIER George, 1965, *La vie quotidienne au royaume du Kongo du XVIe au XVIIIe siècle*, Paris, Hachette, 286 p.
BARHELEMY Gérard, 2004, « Réflexions sur deux mémoires inconciliables : celle du maître et celle de l'esclave. Le cas d'Haïti », *Cahiers d'études africaines*, 173-174,, pp.127-139
BAYART Jean-François et BERTRAND Romain, 2006, « De « quels legs colonial » parle-t-on ? », *Esprit*, n°330, pp. 134-160
BAYART Jean François, 2006, *L'Etat en Afrique : La politique du ventre*, Fayard, 439 p.
BERGOUGNIOU Jean-Michel, CLIGNET Rémi, DAVID Philippe, 2001, *"Villages noirs" et autres visiteurs africains et malgaches en France et en Europe: 1870-1940*, Paris, Karthala, 303p.
CHRETEN Jean-Pierre, 2009, « France et Rwanda : le cercle vicieux », *Politique africaine*, n°113, pp .121-137.
CHRETIEN Jean-Pierre, 1985, « Hutu et Tutsi eu Rwanda et au Burundi » in Amselle J.-L. et M'Bokolo E. *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et Etat en Afrique*, La Découverte/Poche, pp. 129-165.
CESAIRE Aimé, 1955, *Discours sur le colonialisme*, Présence Africaine, 59 p.
DIOP Boubacar, TOBNER-BIYIDI Odile et VERSHAVE François-Xavier, 2005, *Négrophobie*, Paris, Les Arènes, 201p.
DURPRAIRE François, 2005, *Les États-Unis ont-ils décolonisé l'Afrique noire francophone ?*, Paris, l'Harmattan, 356p.
DWORKIN Ira, 2006, « American Congo ». Booker T. Washington, l'Afrique et l'imaginaire politique noir américain, *Civilisations*, 55, pp.165-179.
EMERSON Barbara, 1979, *Léopold II. Le royaume et l'empire*, Paris, Gembloux, ed. Duculot, 324p.
FAES Geraldine, SMITH Stephen, 2006, *Noirs et Français!*, Paris, ed. du Panama, 445p.
FRANCK Louis, 1930, *Le Congo belge, la renaissance du livre*, I. 311 p, II. 208 p
FRANCK Louis, 1924, *Quelques aspects de notre politique indigène au Congo, dans le recueil Études de colonisation comparée*, Bruxelles, p.123
HOCHSCHILD Adam, 1998, *les fantômes du roi Léopold, un holocauste oublié*, Belfond, 439 p.
HUNT Nancy Rose, 2005, « Hommes et femmes, sujets du Congo colonial » *in* J.-L. Velllut (ed.) *La mémoire du Congo, le temps colonial*, ed. Snoeck Musée royal de l'Afrique centrale, pp.51-56.
GRYSEELS Guido, 2005, « Avant-Propos *in* J.-L. Velllut (ed.) *La mémoire du Congo, le temps colonial*, ed. Snoeck Musée royal de l'Afrique centrale, p.5

MARECHAL Philippe, 2005, « La controverse sur Léopold II et le Congo dans la littérature et les médias. Réflexions critiques » *in* J.-L. Velllut (ed.) *La mémoire du Congo, le temps colonial*,ed. Snoeck Musée royal de l'Afrique centrale, pp. 43-50.
MBEMBE Achille, 2008, *De la postcolonie: essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 293p.
MBEMBE Achille, 1988, *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et État en société postcoloniale*, Paris, Karthala, 222 p.
M'BOKOLO Elikia, 1985, « le 'séparatisme' katangais » in Amselle J.-L. et M'Bokolo E. *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et Etat en Afrique*, La Découverte/Poche, pp.185-226.
NKAY Malu, 2004, « missionnaires belges et recherches ethnographiques au Congo » *in* Servais O. et van't Spijker G., *Anthropologie et missiologie XIXe-XXe siècles: Entre connivence et rivalité*, pp.341-370.
NGALAMULUME Kalala, 2006, « Léopold II et les missionnaires : Les circulations contemporaines d'un faux », *Politique africaine*, vol. 102, pp. 128-133.
SIBEUD Emmanuelle, « Post-Colonial et Colonial Studies : enjeux et débats », *Revue d'histoire moderne contemporaine* : « Table ronde: Faut-il avoir peur des Cultural Studies ? », pp.87-95
SMITH Stephen, 2003, négrologies : Pourquoi l'Afrique meurt, Paris, Calmann-Lévy, 252p.
STENGERS Jean, 1989, *Congo, mythes et réalités, 100 ans d'histoire*, Paris, ed. Duculot, 283p.
TEMPELS Placide, 1962, *Notre rencontre, volume II, pro manuscripto*, Limete-Léopoldville, Centre d'Etudes pastorales, 155p.
TEMPELS Placide, 1958, « Lettre » *in Aspects de la culture noire*, Paris, pp.172- 173.
TEMPELS Placide, 1945, *La philosophie bantoue*, Lovania, 152p.
VAN LIERDE Jean, 1963, *La pensée politique de Patrice Lumumba, textes et documents recueillis et présentés par Jean Van Lierde*, Paris-Bruxelles, Ed. Présence africaine
VANSINA Jean, 2005, « l'Histoire de l'Afrique centrale dans la perspective d'un temps long » *in* J.-L. Vellut (ed.) *La mémoire du Congo, le temps colonial*, ed. Snoeck Musée royal de l'Afrique centrale, pp.23-35.
VANSINA Jean, 1965, *les anciens royaumes de la savane*, Léopoldville- Kinshasa, IRES, coll. Etudes sociologiques.
VELLUT Jean Luc (ed.), 2005, *La mémoire du Congo, le temps colonial*, ed. Snoeck Musée royal de l'Afrique centrale, 271p.
VELLUT Jean Luc, 1994, « Ressources scientifiques, culturelles et humaines de 'africanisme en Belgique, *Cahiers africains*, n°9-10-11, Institut africain/CEDAF, pp.115-144.
VELLUT Jean Luc, 1987, « Résistances et espaces de liberté dans l'histoire coloniale du Zaïre : avant la marche à l'indépendance (c.a. 1876-1945) » *in* Coquery-Vidrovitch, C. et alii, *Rébellions et révolutions au Zaïre, tome 1*, Paris, L'Harmattan, pp. 24-73
VELLUT Jean Luc, 1982, « Matériaux pour une image du Blanc dans la société coloniale du Congo belge », *in* Pirotte J. (ed.), *Stéréotypes nationaux et préjugés raciaux aux XIXe et XXe siècles. Sources et méthodes pour une approche historique*, Louvain-la-Neuve et Leuven, pp. 91-116
YOUNG Crawford, 2005, « l'époque coloniale au Congo : étude comparative *in* J.-L. Vellut (ed.) *La mémoire du Congo, le temps colonial*, ed. Snoeck Musée royal de l'Afrique centrale, pp. 61-68

ZORN Jean-François, 2008, « photographies et images de la propagande missionnaire » *in* Ceillier J.-C. (ed.), *Vous avez dit « pères blancs » ? La société des missionnaires d'Afrique, 1868-2008*, Histoire et Missions chrétiennes n°8, Paris, Karthala, pp.198-200

Au sujet du Congo

BALLET Jérôme, DUMBI Claudine, LALLAU Benoît (2007) « Enfants sorciers à Kinshasa (RD Congo): De la décomposition à la marchandisation/ Sorcerer Children in Kinshasa (RDC): From decomposition to commodization», *7ème Conference of the HDCA: "Ideas Changing History, September 17-20, 2007*, The New School, New York City.
BRAECKMAN Colette, 2003, *Les nouveaux prédateurs : politique des puissances en Afrique centrale*, Paris, Fayard, 305 p.
BRAECKMAN Colette, 1990, *Le dinosaure*, Paris, Fayard, 382p.
BRASSINE Jacques, KESTERGAT Jean, 1991, *Qui a tué Patrice Lumumba?*, Paris, Louvain-la-Neuve, Duculot, 229p.
CHOME Jules, 1974, *L'ascension de Mobutu*, Bruxelles, ed. Complexe, 202p.
DE BOECK Filip, 2005, « le Congo en quête de nouvelles identités : les évolutions socioculturelles après l'indépendance », *in* Vellut J.-L. (ed.) *La mémoire du Congo, le temps colonial*, ed. Snoeck Musée royal de l'Afrique centrale, pp.209-212.
DE BOECK Filip, PLISSART Marie-Françoise et JACQUEMIN Jean-Pierre, 2005, *Kinshasa: Récits de la ville invisible*, Luc Pire, 285p.
DE VILLERS Gauthier, 1995, *De Mobutu à Mobutu. Trente ans de relations Belgique-Zaïre, Bruxelles*, de Boeck université, 256p.
DE VILLERS Gauthier, 1994a, « Caractéristiques et évolution de la politique belge à l'égard du Zaïre », *Cahiers africains*, n°9-10-11 : Belgique/Zaire: une histoire en quête d'avenir, Institut africain/CEDAF, pp.191-197.
DE VILLERS Gauthier (ed.), 1994b, « Belgique/Zaire: une histoire en quête d'avenir », *Cahiers africains*, n°9-10-11, Institut africain/CEDAF, 347p.
DE WITTE Ludo, 2000, *L'assassinat de Lumumba*, Paris, Karthala, 407 p.
DENAULT Alain, ABADIE Delphine et SACHER William, 2008, *Noir Canada : pillage, corruption et criminalité en Afrique, Montréa*l, ed. Ecosociété, 327 p.
GALBRAITH John S., 1971, « Mackinnon, and Leopold: The Scramble for Africa, 1876-84 », *Victorian Studies*, Vol. 14, n°4, pp. 369-388.
GBABENDU ENGUNDUKA, EFOLO NGOBAASU, 1991, *Volonté de changement au Zaïre: Archives 1990-91,* Paris, l'Harmattan, pp.173-174.
JACQUEMIN Jean-Pierre (ed.), 1985, *Zaïre 1885-1985 : cent ans de regards belges*, Bruxelles, C.E.C.
JEURISSEN Lissia, 2005, « Le contexte historique du métissage », Communication au Colloque de l'union des femmes africaines (UFA): Le métissage afro-européen : une histoire entre deux continents, Parlement Européen, Mercredi 28 septembre 2005, accessible sur http://www.cedem.ulg.ac.be/m/cdc/9.pdf
JEWSIEWICKI Bogumil, 2003, *Mami Wata, la peinture urbaine au Congo*, Paris, Gallimard, 236 p.
JEWSIEWICKI Bogumil, MBUYAMB Flory-Kante et MWADI WA NGOMBU Marie Danielle, 1995, « Du témoignage à l'histoire, des victimes aux martyrs : la naissance de la démocratie à Kinshasa », *Cahiers d'études africaines*, n°137, p. 209-237.
KAMBAYI Bwatshia, 2007, *L'illusion tragique du pouvoir au Congo-Zaïre*, Paris, L'Harmattan, 255p.

KABUE Buana, 1975, *L'expérience zaïroise du casque colonial à la toque de léopard (L'Afrique en marche),* Afrique biblio club, 271p.
KAMITATU Cleophas, 1971, *La grande mystification du Congo-Kinshasa. Les crimes de Mobutu*, Paris, Maspero, 298p.
KAKAMA, Mussia, 1983, « Authenticité, un système lexical dans le discours politique au Zaïre », *Mots*, 6, pp. 31-56.
LANOTTE Olivier, 2003, *Guerres sans frontières en République démocratique du Congo. De Joseph-Désiré Mobutu à Joseph Kabila*, Bruxelles : Complexe / Grip, Coll. « Les Livres du Grip », 264 p.
MAKIOBO Clément, 2004, *Église catholique et mutations socio-politiques au Congo-Zaïre. La contestation du régime de Mobutu*, Paris, L'Harmattan, coll. « Congo/Zaïre Histoire & Société », 264 p.
MARTENS Ludo, 2002, *Kabila et la révolution congolaise. Panafricanisme ou néocolonialisme*? Tome 1, Epo
M'BOUKOU, 2007, Mobutu, roi du Zaïre. Essai de socio-anthropologie politique à partir d'une figure dictatoriale, *Le Portique* [En ligne], 5-2007 | Recherches, Altérités, identités, mis en ligne le 06 décembre 2007, Consulté le 02 décembre 2009. URL : http://leportique.revues.org/index1379.html
MUKALA Kadima-Nzuji, 1984, *La littérature zaïroise de langue française: 1945-1965*, l'harmattan, 342 p.
MUTOMBO-MUKENDI Felix, 2005, Du mirage nationaliste à l'utopie-en-action du messie collectif : le cas du Congo-Kinshasa, Paris, l'Harmattan, 212p.
NASHI M.A. Emmanuel, 2007, *Pourquoi ont-ils tué Laurent-Désiré Kabila ?*, Ed. L'Harmattan 2007, 193 p.
NDAYWEL Ê NZIEM Isidore, 1998, *Histoire générale du Congo. De l'héritage ancien à la République Démocratique*, Paris/ Bruxelles, De Boeck & Larcier, 955 p.
NDAYWEL Ê NZIEM Isidore, 1994, « Importance et état du patrimoine scientifique et culturel de la Belgique concernant le Zaïre », *Cahiers africains*, n°9-10-11, Institut africain/CEDAF, pp.145-151.
NDAYWEL Ê NZIEM Isidore, 1993, « La société zaïroise dans le miroir de son discours religieux (1990-1993) », *Zaïre*, année 90, volume 3, *Cahiers Africains*, n °6
NDAYWEL Ê NZIEM Isidore, 1992, « Un nouveau champ heuristique à Kinshasa au Zaïre : le groupe de prière », *mélanges Pierre Salmon I : méthodologie et Politiques africaines, Tome 1*, Bruxelles, Ed. Guyot, 102 p.
OMASOMBO TSHONDA, 2004, « Lumumba, drame sans fin et deuil inachevé de la colonisation », *Cahiers d'études africaines*, 173-174, pp.221-226.
PONCELET Marc, 2008, «Colonisation, développement et sciences sociales. Éléments pour une sociologie de la constitution du champ des "arts et sciences du développement" dans les sciences sociales francophones belges», *Le bulletin de l'APAD*, n° 6, *Numéro 6* , [En ligne], mis en ligne le : 10 mars 2008. URL: http://apad.revues.org/document2503.html. Consulté le 3 janvier 2010.
TSHINGI KUENO NDOMBASI Sébastien, 2007, *Kinshasa à l'épreuve de la désagrégation nationale*, Paris, L'Harmattan, 313p.
RENO William, 1999, *Warlord politics and African states*, Lynne Rienner Publishers, pp.147-182.
REYNTJENS Filip, 1994, « la nouvelle 'conditionnalité' dans la politique belge. Applications aux relations avec le Zaïre, *Cahiers africains*, n°9-10-11, Institut africain/CEDAF, pp.214-218.
VANDERLINDEN Jacques, 1985, *1959-1960 La crise congolaise*, Bruxelles, Editions Complexe, 190p.

VERHAEGEN Benoît, 1994, « Exposé introductif », *Cahiers africains*, n°9-10-11, Institut africain/CEDAF, pp.17-22
WILLAME Jean-Claude, 1997, *Banyarwanda et Banyamulenge : Violences ethniques et gestion de l'identité au Kivu*, Cahiers africains- CEDAF n° 25, Paris L'Harmattan, 156p.
WILLAME Jean-Claude, 1994, « les 'conseilleurs' belges d'hier et d'aujourd'hui : acteurs ou figurants des crises zaïroises », *Cahiers africains*, n°9-10-11, Institut africain/CEDAF, pp. 42-52
YOUNG Crawford, 1968 (1è édition en anglais en 1965), *Introduction à la politique congolaise*, Bruxelles, Editions Universitaires du Congo/CRISP, 392 p.

Anthropologie générale

APPADURAI Arjun, 2001, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot, 326p.
AUGE Marc, 1994, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Éditions Aubier, coll. Critiques, 197p.
BALANDIER George, 1955, *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire. Dynamique des changements sociaux en Afrique centrale*, Paris, PUF, 511 p.
BALANDIER George, 1985, *Le Détour : pouvoir et modernité*, Paris, Fayard, 1985, 266 p.
BALANDIER George, 1988, *Le Désordre : éloge du mouvement*, Paris, Éd. Fayard, 252 p.
BALANDIER George, 1971, *Sens et puissance. Les dynamiques sociales*, Paris, PUF (Quadrige), 334 p.
BAYART Jean François, 1996, *L'illusion identitaire*, Paris, ed. Fayard, 306p.
DAVIS Angela, 1981, *Women, Race and Class- The Approaching Obsolescence of Housework: A Working-Class Perspective*, Great Britain, The Women's Press Ltd,
ELIAS Norbert, 1991 (1è édition allemande : 1939) *La civilisation des mœurs*, Calmann-Lévy, 387p.
GODELIER Maurice, 1996, *l'Enigme du don*, Paris, Fayard, 315p.
GOFFMAN Erving, 1973, *Les mises en scène de la vie quotidienne*, Paris, les éditions de minuit, 256 p.
HALBWACHS Maurice, 2008 (première édition 1941), *La Topographie légendaire des Evangiles en Terre sainte : Etude de mémoire collective* (édition préparée par Jaisson M., avec des contributions de Hervieu-Léger D., Cléro J.-P., Gensburger S. et Brian E.), Paris, PUF, Quadrige, 205p.
HEGEL Friedrich, 1963, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, librairie philosophique J. Vrin., 356 p
MERLA Laura, 2007, Merla L., 2007, « Pères au foyer : une expérience hors norme », *Recherches et Prévisions*, n° 90, pp. 17-28
MAUSS Marcel, 2001 (1è édition 1950), *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 482p.
SIMMEL Georg, 1995 (1é édition allemande en 1918), *Le conflit*, Belval, Circé, 158p.
SIMMEL Georg, 1996, (1ère édition allemande en 1908), *Secret et sociétés secrètes*, Belval, Circé, 119 p.
SIMMEL Georg (1999, 1ère édition allemande : 1903), « Digressions sur l'étranger », in Grafmeyer Y. et Joseph I, *L'Ecole de Chicago, naissance de l'écologie urbaine*, Paris, Aubier, pp.53-77
FOUCAULT Michel, 2001 (1967), « Des espaces autres », *Dits et écrits, t.II*, (360), Gallmard. pp. 1571-1581

FRESTON Paul, 1994, « Popular Protestants in Brazilian Politics : A novel Turn in Sect-State », *Social compass*, n°41 (4), pp.537-570
GUTH Suzie, 2008, *Modernité de Robert Ezra Park: Les concepts de l'Ecole de Chicago*, Paris, l'Harmattan, 312p.
MARIE Alain, 1997, *L'Afrique des individus*, Paris, Karthala, 442 p.
NAHOUM-GRAPPE Véronique, 1997, « La purification ethnique et les viols systématiques. Ex-Yougoslavie 1991-1995 », *Clio*, n° 5: Guerres civiles, [En ligne], mis en ligne le 14 novembre 2006. URL : http://clio.revues.org/index416.html. Consulté le 07 décembre 2009.

Questions de méthode

COULON Alain, 1987, *L'Ethnométhodologie*, Paris, Presses universitaires de France, « Que sais-je ? », 127p.
FAVRET-SAADA Jeanne, 2009, *Désorceler*, Paris, L'Olivier, 167p.
GHASARIAN Christian, 2004, *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, Paris, Armand Colin, 248p.
GARFIENKEL Harold, 1967, « qu'est-ce que l'ethnométhodologie ? », *Arguments ethnométhodologiques*, Cahier n° 3, pp. 54-99.
GRAFMEYER Yves et JOSEPH Isaac, 1992, *L'Ecole de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*, Paris, Aubier, 377 p.
HUSSERL, Edmund, 1976 (1è édition 1936), *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Gallimard, 589p.
LAPLANTINE François, 1995, *l'Anthropologie*, Paris, Petite bibliothèque, Payot, 223p.
LAPLANTINE François, 1996, *La description ethnographique*, Coll. 128, Nathan, 127p.
LAPLANTINE François et NOUSS Alexis, 1997, *Le métissage*, Paris, Flammarion, 127p.
LEVI SRAUSS Claude, 1974, *Anthropologie structurale*, 191-275, Plon, 480 p.
MAUSS Marcel, 1967, *Manuel d'ethnographie*, Paris, Payot, 363p.
PETONNET Colette, 1982, « L'Observation flottante. L'exemple d'un cimetière parisien », *L'Homme*, volume 2, °4, pp. 37-47.
SCHÜTZ Alfred, 1987, *Le chercheur et le quotidien*, paris, Mérideins-Klincksieck, 286p.

Mémoires et Thèses

BULANGALIRE Majagira, 1991, *Religions et intégration à la société française dans la période actuelle. Le cas des négro-africains en région parisienne et des protestantismes*, Thèse de doctorat d'Histoire et Anthropologie des Religions, Université de Paris-Sorbonne Paris IV.
ESCOFFIER Claire, 2006, *Communautés d'itinérance et savoir– circuler des transmigrant-e-*
s au Maghreb, Thèse de doctorat, Université Toulouse-le- Mirail, 281p.
KIBUTU Celestin, 2000, *Les nouvelles Eglises Indépendantes Africaines (NAIC). Un phénomène ecclésial observé au Congo Kinshasa et auprès de ses extensions en Europe occidentale. Approche historico-missiologique*, Thèse soutenue à la faculté évangélique de théologie de Heverlee (Leuven), 351p.
LASSEUR Maud, 2008, *Religions et territoires au Cameroun. Les dimensions spatiales du pluralisme confessionnel*, Université Paris, Panthéon Sorbonne, 505p.

MAYRARGUE Cédric, 2002, *Dynamiques religieuses et démocratisation au Bénin. Pentecôtisme et formation d'un espace public*, thèse soutenue à l'Institut d'études politiques de Bordeaux, thèse soutenue à l'Institut d'études politiques de Bordeaux, 616p.
MOSWA MOMBO Leslie, 2008, *la répression des infractions se rapportant aux violences sexuelles dans le contexte de crise de la Justice congolaise : Cas du Viol*, thèse en Droit Fondamentaux, université de Nantes.
NOMANYATH A MONGO, 2005, *Les églises de réveil dans l'histoire des religions en République démocratique du Congo. Questions de dialogue œcuménique et interreligieux*, Thèse soutenue à l'Université Lille III - Charles de Gaulle.
SCHOONVAERE Quentin, 2009, *Etude de la migration congolaise et de son impact sur la présence congolaise en Belgique : Analyse des principales données démographiques*, Mémoire présenté dans le cadre du Master en Sciences de la Population et du Développement, université catholique de Louvain-la-Neuve, 128p.
HARBULOT Christian (sous la dir.) *La guerre du coltan en RDC- Repositionner le jeu des acteurs dans le paradigme des stratégies de puissance*, travail de recherche réalisé dans le cadre de la préparation du master en stratégie d'intelligence économique, novembre 2008

Témoignages

KIBUTU Célestin, 2002, *Erreurs fatales et délivrance- témoignages sensationnels*, ed. Cmir, 127p.
KIZIAMINA Jean-Oscar, *De la poussière à l'élévation*, 168p.
DUNGIA Emmanuel, 1993, *Mobutu et l'argent du Zaïre : Les révélations d'un diplomate ex-agent des services secrets*, Paris, l'Harmattan, 215p.
JANSSEN Pierre, 1997, *A la cour de Mobutu*, ed. Michel Lafon, 261p.
LUBETH Marie-Françoise, 2008, *Sprinteuse de Dieu*, Paris, Presses de la Renaissance, 197p.
NGBANDA Honoré, 2004, *Crimes organisés en Afrique centrale : révélations sur les réseaux rwandais et occidentaux*, Ed. Duboiris 451 p.
OSBORN Tommy Lee, *La vie comblée*
SCHEYVEN Raymond, 1956, *Et le Congo ?(*Articles publiés sous le titre: 'Congo 1956' dans le journal La Libre Belgique du 30 novembre au 16 décembre 1956), ed. Raymond Scheyven
LUMUMBA Patrice Emery, 1961, *Le Congo terre d'avenir est-il menacé* , Bruxelles, Editions office de Publicité,
WAY Yossa Ayidini Abala Alexandre, 2001, « Env.1927 à 1997 Eglise indépendante 'Nzambe Malamu' République démocratique du Congo », disponible sur http://www.dacb.org/stories/demrepcongo/f-ayidini_abala.html, consulté le 4 avril 2009
WILKERSON David, 1998, *Are you made at God ?*, Lindale Texas, World Challenge, disponible sur http://www.intotruth.org/dev/angry.html, consulté le 22 décembre 2009

Rapports et coupures de presse

BULLETIN OFFICIEL DE L'ETAT INDEPENDANT DU CONO, 1905, « Rapport de la commission d'enquête » *in* Touchard et Louwers, *La Législation du Congo* cité par Alexis Sluys (Dictionnaire Ferdinand Buisson).

CENTRE POUR L'EGALITE DES CHANCES ET LA LUTTE CONTRE LE RACISME, 2009A, « Rapport annuel Migration 2008 », www.diversite.be, Bruxelles, 178 p.
CENTRE POUR L'EGALITE DES CHANCES ET LA LUTTE CONTRE LE RACISME, 2009B, « Migrations et populations issues de l'immigration en Belgique »,www.diversite.be, Bruxelles, 171 p.
INED « Statistiques des flux d'immigration en France », 2005, Institut national d'études démographiques,http://www.ined.fr/fichier/t_telechargement/13884/telechargement_fichier_fr_immigration05.pdf
BARRETT David and JOHNSON Todd M., 2003, « Annual Statistical Table on Global Mission: 2003»,.International Bulletin of Missionary Research, Volume 27:1, pp. 24-25.
AMNESTY INTERNATIONAL/ Belgique, Rapport sur « La remise en cause de la loi dite de compétence universelle », 2002
ENAR, « Rapport d'activités de la coordination nationale belge d'ENAR », Novembre 2001/ Octobre 2002 « Country Reports on Human Rights Practices » uspolicy, 2005
FIDH (Fédération internationale des ligues des droits de l'Homme), Rapport sur « la situation des étrangers et demandeurs d'asile en France, le Seuil de l'intolérable », 1995
FIDH (Fédération internationale des ligues des droits de l'Homme), Rapport sur « Belgique : les « centres fermés » : l'arrière cour de la démocratie », 1999
NATIONS UNIES « Observations finales du Comité des droits de l'homme des Nations-unies du 30 juillet 2004 » (CPR/CO/81/BEL) n° 17, 2004
NATIONS UNIES, « Rapport final du Groupe d'experts sur la République démocratique du Congo, 2009 », accessible sur http://www.un.org/french/documents/view_doc.asp?symbol=S/2009/603
Communiqué de The Associated Press « Les étrangers, premières victimes des violences policières en France, selon un rapport », vendredi 3 décembre 2004
« La France prépare une initiative de paix pour l'est de la République démocratique du Congo », le Monde, 18 janvier 2009
« On va vous écraser », Human Right Watch, 25 novembre 2008.
« Kisangani n'est pas solidaire de la violence de Kinshasa », le Carnet de Colette Braeckman, Le Soir, 28 juillet 2006
« La période de tous les dangers », Colette Braeckman, le Soir, 10/06/05
« Du sang dans les téléphones portables ? », Dominique Dhombres, le Monde, 15 décembre 2007
« Les sectes, sauve-qui-peut au Congo-Kinshasa », Christophe Ayad, Libération, 31 janvier 2001
« Le stemblock à la manière CDH », le Soir, 13 octobre 2006
« Les enfants « sorciers » de Kinshasa », Bernard P., le Monde, 16 novembre 2006
« A propos du Kitawala. Jéhovah et ses témoins en Afrique », « la secte kitawala et les témoins de Jéhovah. D'une doctrine idyllique aux réalités africaines », La Libre Belgique, mai-juin 1956.
« Les historiens n'ont pas le monopole de la mémoire. Les citoyens ont leur mot à dire dans la gestion de leur propre passé. N'en déplaise aux spécialistes», Catherine Coquery-Vidrovitch , Gilles Manceron et Gérard Noiriel, le Monde du 8 novembre 2008.
« Instruments de l'Impérialisme ou culture populaire ? Explosion des pentecôtismes africains et latino-américains », André Corten, le Monde diplomatiques, Décembre 2001.
« Comment les pays créanciers décident en République démocratique du Congo », Colette Braeckman, le Soir, vendredi 27 novembre 2009
« Diplomatic double-standards and an international resource grab are stoking one of the worst wars in the world », Africa Confidential, November 2009.

Films et Documentaires

Mobutu, roi du Zaïre, Thierry Michel, 1999
Une mort de style colonial, l'assassinat de Patrice Lumumba, Thomas Giefer, 2001
Lumumba, Raoul Peck, 2000
Marchands de miracles, Gilles Remiche, 2005
Congo, l'abattoir, Jean-Luc Omar Kienge
Il était une foi en prison, Présence protestante, diffusée sur France 2, dimanche 15 mars 2009
Culte à Montreuil (Seine-Saint-Denis), cultes célébrés en 1994 et en 2007, Présence protestante, diffusée par France 2, 2007
Une foi engagée, Culte enregistré en l'Eglise Nouvelle Alliance de Villeneuve d'Ascq, près de Lille. Prédication du pasteur Emmanuel Kamondji, Service protestant, France culture, émission du dimanche 6 juillet 2008

Sites Internet consultés

http://blogs.lesoir.be/colette-braeckman/
www.le Potentiel.com
www.digitalcongo.net
www.lesoftonline.net
www.congovision.com
www.syfia.info
www.deboucongolais.info
www.deboutcongolais.be
www.lesoir.be
www.lemonde.fr
www.lingalafacile.com
www.lanouvellejerusalem.be
www.congoindépendant.com
www.lesoir.be
www.lemonde.fr
http://www.protestants.org/
http://www.protestanet.be/index_splash.php

Publications de l'auteure

« De la distinction au stigmate, Matonge, un quartier congolais dans Bruxelles », *les Cahiers de la fonderie*, n°38 : « Bruxelles et le Congo », 2008a, pp.58-62
« La recomposition de l'ordre des hiérarchies par le pentecôtisme congolais (République démocratique du Congo) à travers l'évangélisation des autochtones (France et Belgique) », , les *Cahiers de la Méditerranée* : n°76 : « Migration et Religion en France 1 (XIXe- XXe siècles) », Juillet 2008b, pp.135-151

« Le ‘combat pour l’intégration’ des églises congolaises (RDC) d’obédience pentecôtiste », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, volume 24, n°3, 2008c, pp.145-167

« De la "secte" au représentant communautaire… Processus de reconnaissance différenciés des églises de réveil congolaises (RDC) dans les contextes migratoires français et belges» *in* CREPON S. (ed.) *Les nouvelles minorités religieuses dans l’espace public : Demandes de reconnaissance et réponses institutionnelles dans les pays occidentaux*, à paraître 2010

« De l’élévation à la faute. La place de la sexualité dans les nouvelles églises pentecôtistes à Bruxelles » (avec Maskens Maïté), *in* GAISSAD L. et TARAUD C. (eds.) *Les hétérotopies sexuelles : Formes et pratiques du désir d’ailleurs*, à paraître 2010

« Histoire orale Matonge », *Diasporas* : « Quartiers et mémoires de migrations », Presses Universitaires du Mirail, à paraître 2010

Communications de l’auteure

Automne 2009 « Matonge, un quartier congolais dans la ville de Bruxelles », Immigration Patrimoine et Quartier urbain, Framespa et La Cité nationale de l’histoire de l’immigration, Paris

23-24-25 Octobre 2008 « De l’élévation à la faute. La place de la sexualité dans les nouvelles églises pentecôtistes à Bruxelles » avec Maïté MASKENS, Colloque International Les hétérotopies sexuelles : Formes et pratiques du désir d’ailleurs, ULB, Bruxelles

7-11 juillet 2008, « De l’ethos civilisationnel porté par les églises pentecôtistes congolaises (RDC) aux dynamiques conflictuelles », Session 7, Usages sociaux des religions, CR12, sociologie des religions, Association Internationale des Sociologues de Langue Française, XVIIIème congrès, Istanbul

16 juin 2008 « Secte ou église de réveil ? Le cas des églises congolaises », Colloque du dixième anniversaire de la loi du 2 juin 1998 portant création du CIAOSN : Religiosité néo-pentecôtiste africaine : enjeux et controverses, CIAOSN, Maison des parlementaires, Bruxelles

7-8 décembre 2007 « La recomposition de l’ordre des hiérarchies par le Pentecôtisme congolais dans le contexte migratoire (France et Belgique) », Colloque Migration et religion en France XIX et XXème siècles, Centre de la Méditerranée Moderne et Contemporaine (CMMC), Nice

14-16 novembre 2007 « Perdre son temps en Europe: enjeux et difficultés du retour des Congolais (RDC) qualifiés », Colloque international du REMIDAC: l’exode des compétences en Afrique Centrale, Université Marien Ngouabi, Brazzaville

25-26 septembre 2007 « De la secte au représentant communautaire…Stratégies d’investissement de l’espace public des églises congolaises (RDC) du réveil dans le contexte migratoire (France, Belgique) », Les nouvelles minorités religieuses dans l’espace public : Demandes de reconnaissance et réponses institutionnelles dans les pays occidentaux, Colloque transdisciplinaire Université Paris X - Nanterre / Université Libre de Bruxelles

23-27 juillet 2007 « Le religieux comme dispositif de mobilité sociale et de conversion politique: le cas du pentecôtisme congolais », (ST 44), 29ème conférence de l’ISSR, Leipzig

14-15 juin 2007 « L'irréductibilité de la présence congolaise (RDC) à l'immigration comme mise en perspective du rapport post-colonial », Migrations internationales et intégration: vers de nouveaux paradigmes interprétatifs ?, Ecole Doctorale Thématique «migrations et diversités culturelles»: ULB/UCL/ULG, Université Libre de Belgique
14 mai 2007 « L'ethos civilisationnel porté par les églises du réveil congolaises dans le contexte migratoire (France, Belgique) », Séminaire du Laap «Corps et conflit», Louvain-la-Neuve
21-23 mars 2007 « L'expansion du pentecôtisme congolais (RDC) ou l'imbrication des logiques de mobilité et de sédentarité », rencontre scientifique entre les doctorants du Cers, de Migrinter et du Cadis, Poitiers
Septembre 2006 « Migrations et implantation du pentecôtisme congolais en Europe : processus d'alliance et intégration des églises diasporiques à la globalisation », (RT 43) Sociologie des religions, Deuxième congrès de l'association française de sociologie, Bordeaux
Juin 2006 « L'injonction contradictoire à l'intégration comme continuité du rapport colonial. L'exemple congolais (RDC) », (atelier n°5) Colloque international Migrinter, 1985-2005: 20 ans de recherche sur les migrations internationales, Poitiers
13 Mars 2006 « Le paradigme pentecôtiste à l'épreuve du phénomène migratoire », séminaire Axe genre et migration, Cirus-Cers, Université Toulouse-le-Mirail
2 Avril 2004 « Eglises pentecôtistes diasporiques: le cas d'une assemblée de dieu congolaise à Toulouse », journée d'étude: L'évangélisation à l'envers : les christianismes du Sud à l'épreuve de l'Europe, organisée par André Mary et Nathalie Luca, Ceifr / Ehess , Paris
1er Décembre 2004 « Femmes d'Afrique confrontées au sida, stratégies individuelles et collectives », conférence donnée dans le cadre de la Journée mondiale du sida, Université Toulouse-le-Mirail

Résumé / Summary

Les territoires de la délivrance - Mises en perspectives historique et plurilocalisée du Réveil congolais (Bruxelles, Kinshasa, Paris, Toulouse)

A partir d'une anthropologie sociale d'inspiration compréhensive et phénoménologique, cette thèse interroge les processus d'émergence, de déplacement et de recomposition du Réveil congolais qui, depuis les années 1970, s'est développé de façon exponentielle, à l'intérieur comme à l'extérieur de la République démocratique du Congo (RDC). La perspective adoptée est historique (de la fin du XV^{ème} à date contemporaine) et plurilocalisée (Bruxelles, Kinshasa, Paris, Toulouse). Elle est justifiée par les formes de continuité que donne à voir cette théologie du Salut avec les prophétismes des périodes précoloniale et coloniale, tout en étant inscrite dans un vaste mouvement de globalisation religieuse, le pentecôtisme. C'est à partir de ce cadre que sont examinés les dispositifs de « délivrance », la venue de migrants-missionnaires en Europe et les modes de participation au politique (en RDC), significativement marqués par des procédés de diabolisation. Les différents angles d'approche de la thèse entendent contribuer à l'appréhension de la conflictualité intrinsèque à cette religiosité (Bible/Sorcellerie) en considérant les différents courants et les recompositions spatiotemporelles du Réveil comme les déclinaisons de quelque chose qui fait *mémoire*, irréductible à un imaginaire ou à des problématiques identitaires. La mise en perspectives de la façon dont le discours religieux fait *territoire* amène alors à visibilité la profondeur historique de ces nouvelles dynamiques migratoires et missionnaires.

The territories of deliverance - Historical and multiple locations perspectives of the congolese Revival (Brussels, Kinshasa, Paris, Toulouse)

Grounded on a social anthropology of inspiration and phenomenological understanding, this doctoral dissertation questions the emergence, mobility and reconstruction process of the congolese Revival, which has grown exponentially since the 1970s within and outside of the Democratic Republic of Congo (DRC). The perspective adopted is historical (from the late fifteenth to nowadays) and multisite (Brussels, Kinshasa, Paris, Toulouse). It is justified by the forms of continuity of this theology of Salvation with the prophecies of precolonial and colonial periods, while inserting it in a vast movement of religious globalization, pentecostalism. Basing on this framework, various "deliverance" devices are examined, missionary migrations in Europe and modes of political participation (in DRC), significantly marked by processes of demonization. The different angles of the thesis aim to contribute to the understanding of this religiosity's intrinsic conflicts (Bible/Witchcraft) considering the different trends and spatiotemporal reconfigurations of the Revival taken as a potential memory construct that is impossible to reduce to imaginary or identity issues. The development prospects of the way that religious discourse "makes" territory then leads to the historical depth of the new missionaries' and migratories' dynamics.