

Anne Mélice

## LA DÉSOBÉISSANCE CIVILE DES KIMBANGUISTES ET LA VIOLENCE COLONIALE AU CONGO BELGE (1921-1959)

Dans le texte fameux qu'il avait consacré à « la pensée politique de Patrice Lumumba », Jean-Paul Sartre commençait par souligner qu'à la différence de Fanon, Lumumba se voulait explicitement non violent : « Le mouvement qu'il organise et dont il devient le chef incontesté, il a mille fois dit qu'il serait *non violent* et, en dépit des provocations ou de quelques initiatives locales qu'il a toujours désapprouvées, c'est par la non-violence que le MNC s'est imposé<sup>1</sup>. » Cinquante ans, exactement, après l'accession du Congo à l'indépendance, il nous semble bienvenu de mettre en évidence le sillage dans lequel s'inscrit cette non-violence. Le mouvement kimbanguiste, issu de Simon Kimbangu<sup>2</sup>, a dressé en face de la politique coloniale belge une résistance non violente. Comme le rappelait tout récemment André Mary, « au Congo, dans les années 1920, le pouvoir colonial belge a voulu voir, dans l'effervescence villageoise et les incidents qui entouraient les agissements d'un certain Simon Kimbangu, l'expression d'un mouvement collectif de révolte contre l'ordre colonial. En procédant à son arrestation, son exil et son emprisonnement pendant plus de trente ans, ce même pouvoir a fait de ce catéchiste de village, ne connaissant que les anciens et les Pères Blancs, ayant à peine fréquenté la

---

1. Jean-Paul Sartre, *Situations, V. Colonialisme et néo-colonialisme*, Paris, Gallimard, 1964, pp. 194-195.

2. Sur Simon Kimbangu, cf. notre contribution : Anne Mélice, « Kimbangu », in Prem Poddar, Rajeev Patke and Lars Jensen (eds.), *A Historical Companion to Postcolonial Literatures in Continental Europe and its Empires*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2008, pp. 33-35.

ville, ses commerçants et ses lettrés, un martyr national<sup>3</sup> ». Ainsi, un kimbanguiste qui fut un intime et un compagnon de lutte de Lumumba nous a-t-il assuré de l'admiration que celui-ci portait à la figure de Simon Kimbangu. En s'appuyant notamment sur l'importante publication par Jean-Luc Vellut de sources relatives à Kimbangu<sup>4</sup>, Mary avance qu'en réalité Kimbangu « a toujours plaidé son innocence et totalement récusé les accusations d'encouragement à la révolte et à la désobéissance (sur les conditions de travail et les impôts) que prônaient certains de ses compagnons *ngunza* [prophètes], dénoncés par lui-même comme des faux-prophètes<sup>5</sup> ». Quoi qu'il en soit de la personne historique de Kimbangu lui-même, ce qui nous intéresse fondamentalement ici, c'est davantage, dans une perspective anthropologique, de faire apparaître, dans le sillage des travaux de Maurice Godelier, les effets réels induits par les croyances partagées de l'imaginaire colonial d'une part, et les croyances partagées de l'imaginaire kimbanguiste d'autre part. Les effets de l'imaginaire colonial, ce furent, pendant près de quarante ans, la prison ou les camps de relégation pour ceux qui se réclamaient de Kimbangu. Et les effets des croyances partagées, dans l'imaginaire kimbanguiste, en une non-violence de principe : la désobéissance civile<sup>6</sup>.

La question préjudicielle de la définition anthropologique de la violence fait l'objet de débats que nous nous bornons à évoquer d'abord. Quel est l'objet exact d'une anthropologie de la violence ? Que faut-il entendre par violence dès lors qu'on l'envisage dans une perspective strictement sociale ? La définition qu'en propose Françoise Héritier articule la violence sur la souffrance : « Appelons

---

3. André Mary, *Visionnaires et prophètes de l'Afrique contemporaine. Tradition initiatique, culture de la transe et charisme de délivrance*, Paris, Karthala, 2009, p. 235.

4. Jean-Luc Vellut (éd.), *Simon Kimbangu, 1921 : de la prédication à la déportation. Les sources*, vol. 1, Bruxelles, Académie royale des sciences d'Outre-Mer, 2005.

5. André Mary, *op. cit.*, p. 236.

6. Après l'Indépendance, le mouvement kimbanguiste, devenu une Eglise depuis 1958, a été reconnu officiellement. Nous avons étudié la complexité de ses rapports aux pouvoirs politiques successifs dans un article intitulé « Le kimbanguisme et le pouvoir en RDC : entre apolitisme et conception théologico-politique », in, *Civilisations*, n° 58-2, décembre 2009, pp. 59-80.

violence toute contrainte de nature physique ou psychique susceptible d'entraîner la terreur, le déplacement, le malheur, la souffrance ou la mort d'un être animé; tout acte d'intrusion qui a pour effet volontaire ou involontaire la dépossession d'autrui, le dommage ou la destruction d'objets inanimés<sup>7</sup>. » Didier Fassin, qui commente cette définition, remarque que l'expérience de la violence est ce qui rend la souffrance sociale. Et il souligne que faire l'anthropologie de la violence exige de prendre en considération ce qui excède l'acte de violence. Autrement dit, l'expérience de la violence n'est pas réductible à l'expérience *actuelle* qu'en fait celui qui la subit. « Elle est, dit-il, faite aussi de mémoire, individuelle et collective, de représentations, intimes ou médiatiques. Elle n'est jamais le pur effet de la contrainte ici et maintenant. Son sens, pour les victimes, les bourreaux ou les témoins, excède toujours la seule réalisation de l'acte<sup>8</sup>. » On le voit, la définition anthropologique de la violence commence par soulever des difficultés considérables. S'il n'est évidemment pas question de nier que la violence constitue bien un acte, comme le déclare justement Françoise Héritier, il serait tout aussi réducteur d'en ramener le sens à cet acte seul. Notre attention aux faits, on le constatera, ne se dissocie pas de notre souci des représentations idéelles ou, si l'on préfère, de l'imaginaire qui leur est attaché.

LA VIOLENCE COLONIALE COMME CONDITION DE POSSIBILITÉ  
DU KIMBANGUISME

Dans la perspective d'un imaginaire kimbanguiste, on comprendra que la violence symbolique du pouvoir colonial et les transformations, tout autant effectives que symboliques, qu'elle a induites sur la société kongo soient déterminantes. Les analyses anthropologiques de Georges Balandier, de Luc de Heusch, et surtout celles de Wyatt Mac Gaffey, convergent autour de l'idée selon laquelle, tout en conservant une logique propre, les mutations religieuses kongo furent provoquées par les transformations du système politique kongo, transformations induites par la « situation » ou le régime coloniaux. De même que ces anthropologues démontrent le lien

7. Françoise Héritier, *De la violence*, Paris, Odile Jacob, 1996.

8. Didier Fassin, « Et la souffrance devint sociale », in *Critique*, n° 680-681, 2004, p. 23.

intrinsèque qui noue la religion ou la cosmologie kongo au système politique kongo, ils partent du lien structurel entre religion et politique dans l'entreprise coloniale belge. Cherchant à dégager la logique des mutations religieuses au sein de la culture kongo, Luc de Heusch pense que « le phénomène religieux possède sa propre dialectique, quelle que soit l'influence qu'exercent sur lui les facteurs socio-économiques. [...] Les changements majeurs sont en fait associés aux transformations du système *politique*, auquel la religion était intimement liée<sup>9</sup> ». Les problématiques de la politique d'administration indirecte — dont le principe, on le sait, consistait à gouverner à travers la médiation des structures politiques traditionnelles — et de l'imposition religieuse du christianisme mènent à considérer certaines contradictions sociales et culturelles indépassées et qui ont certainement favorisé l'éclosion du kimbanguisme. Le grand tournant historique se situe, dans le cadre de l'administration indirecte, au moment du déclin de la chefferie causé par l'apparition des chefs médaillés, c'est-à-dire des chefs désignés par l'administration coloniale belge. Balandier et Mac Gaffey interprètent, en effet, dans ce sens la logique du changement radical qui survient au début du xx<sup>e</sup> siècle. La pensée de Balandier est tout occupée de ce qu'il nomme « la situation coloniale », dont il développe dans son *Anthropologie politique* les « conséquences politiques immédiates » : « la dénaturation des unités politiques traditionnelles », « la dégradation par dépolitisation », « la rupture des systèmes traditionnels de limitation du pouvoir », « l'incompatibilité des deux systèmes de pouvoir et d'autorité » et, enfin, « la désacralisation partielle du pouvoir »<sup>10</sup>. Dans un article de la revue *Africa* de 1977, Mac Gaffey a nettement cerné la destruction du système politique, la corruption de la mémoire du *chiefship* (la « chefferie ») avec l'apparition des chefs désignés, les bouleversements subis par les cultes locaux associés aux *chiefships* et les modifications des significations de *nkisi* (« fétiche ») et *nganga* (terme générique pour « féticheur, guérisseur, "prêtre" traditionnel, etc. ») provoquées par l'endoctrinement missionnaire<sup>11</sup>. Toutefois, dans *Religion and Society in Central Africa*.

9. Luc de Heusch, *Le Roi de Kongo et les monstres sacrés. Mythes et rites bantous III*, Paris, Gallimard, 2000, p. 17.

10. Georges Balandier, *Anthropologie politique*, Paris, Quadrige/PUF, 1995 (3<sup>e</sup> éd.), pp. 188-191.

11. Wyatt Mac Gaffey, « Fetishism Revisited : Kongo *Nkisi* in Sociological Perspective », in *Africa*, vol. 47, n° 2, 1977, p. 180.

*The Bakongo of Lower Zaïre*<sup>12</sup>, Mac Gaffey remarque également que l'administration indirecte a aussi « favorisé la perpétuation de l'organisation sociale indigène ». Ainsi, « les accusations de guérison, la divination et la sorcellerie persistent sous des formes camouflées » et, ajoute-t-il avec acuité, « les ethnographes coloniaux ont activement encouragé la “mémoire” d'une idéologie de la société “traditionnelle” quelque peu artificielle<sup>13</sup> ». En outre, Mac Gaffey constate que non seulement « les chefs mais aussi les prêtres furent abolis ». Dès lors, écrit-il, « l'expression et la gestion idéologiques des intérêts collectifs locaux, anciennement assurées par les prêtres *simbi*, furent empêchées par les autorités coloniales qui, à juste titre pense-t-il, voyaient dans les mouvements “politico-fétichistes” une menace pour leur contrôle ». En fait, selon lui, « la fonction de prêtre, adaptée aux nouvelles circonstances, fut prise en main par le prophète<sup>14</sup> ».

D'un point de vue plus sociologique, il ne suffit pas d'invoquer la nature charismatique du prophète, en l'occurrence Kimbangu, pour comprendre le pouvoir symbolique dont il se trouve porteur. Pierre Bourdieu, adoptant résolument la perspective sociologique, suggère qu'il faut renoncer et même, dit-il, « en finir complètement » avec l'explication weberienne du charisme en termes de « qualité mystérieuse de la personne ou don naturel ». Pour Bourdieu, la parole et la personne du prophète explicitent « des représentations, des sentiments et des aspirations qui lui préexistaient, mais à l'état implicite, semi-conscient ou inconscient<sup>15</sup> ».

Il n'est pas négligeable de rappeler que Simon Kimbangu lui-même, avant son ministère, était attaché en tant que *boy*, puis en tant que catéchiste, à la mission de Ngombe Lutete de la londonienne Baptist Missionary Society. Dans le sillage, nous semblait-il, de l'Introduction de Lévi-Strauss à Mauss, Bourdieu<sup>16</sup> insiste sur la position « *en porte-à-faux* dans la structure sociale<sup>17</sup> » du

12. Wyatt Mac Gaffey, *Religion and Society in Central Africa. The Bakongo of Lower Zaïre*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1986.

13. *Ibid.*, p. 179. Nous traduisons.

14. *Ibid.*, p. 180. Nous traduisons.

15. Pierre Bourdieu, « Une Interprétation de la religion selon Max Weber », in *Archives européennes de sociologie*, t. XII, n° 1, 1971, p. 15.

16. Pierre Bourdieu, « Genèse et structure du champ religieux », in *Revue française de sociologie*, t. XII, 1971, pp. 295-334.

17. *Ibid.*, p. 324.

bas-clergé, qui offre à celui-ci une capacité critique. En particulier, la dénonciation du monopole sacerdotal se réclame « de l'égalité distribution du don de grâce<sup>18</sup> ». Balandier situe d'ailleurs la vocation de Kimbangu dans un « incident déterminant » : « [...] il échoue aux examens qui lui permettraient d'être consacré ultérieurement en tant que pasteur et ne conserve que le titre inférieur de "catéchiste" : cet échec constitue le choc favorisant (ou suscitant) la séparation, faisant naître le besoin d'agir en marge de l'Église officielle et, dans une certaine mesure, contre elle<sup>19</sup>. » Selon l'écrivaine Jeanne Maquet-Tombu, une contemporaine de Kimbangu, ce serait le titre de catéchiste qui aurait été refusé à Kimbangu. Mais elle aussi situe néanmoins dans cet échec l'origine de la vocation de Kimbangu : « Simon Kimbangu avait ardemment souhaité devenir catéchiste de la mission protestante de Lutete. A son grand dépit, l'autorisation lui en avait été refusée à plusieurs reprises : il ne lisait pas assez couramment. Atteint, à n'en pas douter, dans son orgueil, peut-être aussi dans un désir sincère de prosélytisme, il eut une inspiration ou plutôt, selon lui, un songe le visita<sup>20</sup>. »

Plus largement, il s'agirait de dégager les nécessités sociale et culturelle auxquelles le kimbanguisme entend effectivement répondre. On pourrait évoquer ici ce que René Devisch a nommé « le colonialisme culturel », c'est-à-dire « ce regard colon et missionnaire qui a façonné en "primitif" et en "païen" le sujet colonial ». Ce colonialisme culturel a fait « de l'État colonial une entreprise civilisatrice qui a exercé une influence durable et aliénante sur l'identité culturelle collective ». Dès lors, « aux étapes marquantes de l'érection de cet État, les Églises prophétiques ont cherché à contrer cette aliénation<sup>21</sup> ». Pour leur part, les analyses de Mac Gaffey permettent d'appréhender la situation tendue, équivoque, à bien des égards contradictoire, dans laquelle se trouvaient confinés les Congolais. Cette situation génératrice de frustrations

18. *Ibid.*, p. 325.

19. Georges Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Paris, Quadrige/PUF, 1982 (1<sup>re</sup> éd. 1955), p. 428.

20. Jeanne Maquet-Tombu, *Le siècle marche... Récit historique*, Bruxelles, Office de publicité, 1936, p. 190.

21. René Devisch, « "Le pillage de Jésus" : les églises de guérison et la villagisation de Kinshasa », in Gauthier de Villers (sous dir.), « Phénomènes informels et dynamiques culturelles en Afrique », dans *Cahiers Africains*, n<sup>os</sup> 19-20, 1996, p. 95.

correspond plutôt à une violence symbolique qu'à une violence physique caractérisée. A l'idée d'administration indirecte correspondait le respect du droit coutumier ; mais elle signifiait « *en pratique* que, pour des raisons politiques légitimées par une idéologie de l'évolution raciale et sociale, si les Congolais étaient capables de faire partie de l'Eglise, de l'Etat, et de l'Industrie, c'était seulement au titre de membres d'une catégorie passive et dépendante ». De la sorte, « le gouvernement colonial a institutionnalisé deux idéologies différentes et incompatibles, la "tradition" et la chrétienté, qui étaient chacune l'aspect religieux d'un ordre social distinct<sup>22</sup> ». En dépit des conversions nombreuses au christianisme, constate Mac Gaffey, « l'intégration des Congolais dans les institutions européennes fut systématiquement frustrée ». D'où le sentiment répandu chez les Congolais, que « les missionnaires cachaient la "véritable" Bible aux Africains ». En outre, les convertis furent, à plusieurs égards, déçus par le nouveau régime. En particulier, « le nouveau régime échouait à faire face à la sorcellerie et aux affections qu'elle apportait » ; il ne guérissait pas. Ces mécontentements ont « contribué au surgissement, en 1921, du mouvement de masse inspiré par Simon Kimbangu<sup>23</sup> ». Balandier rappelle que « Max Weber déjà interprétait le prophétisme messianique en tant que réaction à l'encontre de la frustration subie<sup>24</sup> ».

De plus, si les Blancs étaient perçus comme impuissants à remédier aux fléaux attribués à la sorcellerie, ils furent aussi, on le sait, largement soupçonnés de la pratiquer. On se rappelle la rumeur du *Mundele ya ngulu* (littéralement « Blanc de porc »), selon laquelle, écrit Zola Mululendo : « [...] le Blanc transforme des êtres humains en animal par des moyens magiques [...] ou par des pratiques occultes<sup>25</sup>. » Cette rumeur rapporte que les victimes étaient métamorphosées pour nourrir les Belges qui souffraient de la faim en raison de la Première Guerre mondiale. Ndaywel l'atteste, les Congolais pensaient que les victimes « étaient tué(e)s, dépecé(e)s et partagé(e)s entre Européens. Quand ils n'avaient plus de réserves

22. Wyatt Mac Gaffey, *Religion and Society...*, p. 214. Nous traduisons.

23. *Ibid.*, p. 215.

24. Georges Balandier, *Sociologie actuelle...*, p. 496.

25. Zola Mululendo, *Les Comportements « extatiques » et la naissance du ngounzisme, une analyse du prophétisme dans l'Eglise baptiste au Zaïre*, Paris, Paris IV-Sorbonne, 1984, p. 368.

de viande humaine, les Européens recommençaient l'opération<sup>26</sup> ». Le recrutement forcé de travailleurs dans l'après-guerre a, semble-t-il, sinon suscité, du moins renforcé, cette croyance en un cannibalisme sorcier blanc. Cette rumeur aurait, de l'avis de Mululendo, « contribué énormément à l'expansion<sup>27</sup> » du kimbanguisme.

Contre la sorcellerie, Kimbangu en appelle au pouvoir du *Mpeve*, l'Esprit ou souffle divin, assimilé à l'Esprit-Saint. Il institue sa pratique de guérison par imposition des mains et par immersion dans l'étang de Nkamba, son village. Pour Luc de Heusch, même si « les prophètes kongo [...] ne sont pas tout à fait un corps étranger dans le système magico-religieux traditionnel des Kongo, l'initiative de Kimbangu et des prophètes kongo n'en représente pas moins, par leur contribution à la destruction de la culture kongo, une rupture radicale<sup>28</sup> ». En 1921, Kimbangu promulgua trois lois à l'encontre de pratiques propres à son système magico-religieux : l'interdiction du fétichisme et la destruction de tous les fétiches, la destruction des tambours de danse appelés *ngoma* et l'interdiction de la polygamie. Dès lors, s'il y a lieu de penser que les discours et les pratiques de Kimbangu et de ses imitateurs ultérieurs, les *ngunza*, c'est-à-dire les prophètes, s'érigent contre la violence et la coercition inhérentes à toute situation de domination politique et religieuse, il convient de reconnaître la complexité à la fois dialectique et dialogique de ce processus. Les notions, développées par les Comaroff<sup>29</sup>, de « rencontre », de « conversion », de « conversation », ou encore d'« interaction », permettent, sans nier la violence de la domination coloniale, de reconnaître aux acteurs congolais des stratégies pratiques et idéologiques. Cette disposition pratique, ou encore cette agencéité indigène dont les prophètes sont la manifestation la plus éclatante, « associe, dit André Mary, l'excès de zèle ou le mimétisme par rapport aux manières des Blancs, aux ruses du détournement et de la récupération du message biblique<sup>30</sup> ». Il est significatif que, dans

26. Isidore Ndaywel è Nziem, *Histoire générale du Congo*, Bruxelles, De Boeck, 1998, p. 408.

27. Zola Mululendo, *op. cit.*, p. 374.

28. Luc de Heusch, *op. cit.*, p. 18.

29. John & Jean Comaroff, *Of Revelation and Revolution. Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa*, vol. 1, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1991.

30. André Mary, « Conversion et conversation. Les paradoxes de

son journal<sup>31</sup>, qu'il rédigea ou dicta dans la prison d'Elisabethville en 1929 et 1930, Kimbangu mesure clairement les enjeux : « Les pères catholiques sont mécontents de moi parce que j'ai renseigné la Bible de [du] Nouveau Testament » (6/9/1930). Le document intitulé « Histoire de Simon Kimbangu, prophète, d'après les écrivains Nfinangani et Nzungu », qui étaient les secrétaires de Kimbangu, rapporte la lecture du passage d'un psaume — interprétée comme une allusion au combat entre David et Goliath par les coloniaux — que Kimbangu aurait faite devant l'Administrateur territorial Léon Morel, envoyé le 11 mai 1921 en mission d'observation. Il la décrit en ces termes : « Le Blanc interrogea et dit de raconter "tout ce qu'il y a sur votre compte, vous prophète". Simon pria et lut le psaume de David 3 [ce Psaume est intitulé l'appel du juste persécuté]. La force du Saint-Esprit se manifesta en lui et il cria à haute voix : "J'ai appelé Jéhovah de ma voix." [...] Simon dit : "Est-ce que vous allez persécuter le Saint-Esprit ? Est-ce l'orgueil qui vous a amené ici ?"<sup>32</sup>. »

Or, cette capacité d'agencéité — dont Kimbangu fit incontestablement preuve — lui fut fondamentalement refusée par ses détracteurs. La répression du kimbanguisme fut largement alimentée par le soupçon d'un complot contre la sûreté de l'Etat, un complot dont Kimbangu n'aurait été que l'instrument. Plus précisément, Kimbangu et son mouvement auraient surtout été instrumentalisés par ceux-là qui, en effet, l'ont quelquefois défendu : les garveyistes, les communistes et les protestants anglais. C'est à dénier à son mouvement une capacité d'auto-institution que ses détracteurs s'appliquèrent.

#### LA CRISE SOCIALE ET L'OBSESSION DU COMLOT : PROBLÈME ÉTIOLOGIQUE

Il n'est certainement pas indifférent que Simon Kimbangu ait, en 1920 et 1921, avant son ministère, résidé à Léopoldville à une

l'entreprise missionnaire », in *Cahiers d'Etudes africaines*, n° 160, 2000.

31. Journal de Simon Kimbangu, recueilli par le Procureur d'Elisabethville, Léon Guébels (*Archives privées de P.-P. Gossiaux*).

32. Paul Raymaekers, « Histoire de Simon Kimbangu, prophète, d'après les écrivains Nfinangani et Nzungu », in *Archives de sociologie des religions*, n° 31, 1971, pp. 34-35.

époque où la capitale se trouvait dans un climat de crise. On peut se réclamer à nouveau des travaux de Pierre Bourdieu sur les conditions de crise sociale nécessaires au surgissement des prophètes : « En fait de même que le prêtre a partie liée avec l'ordre ordinaire, de même le prophète est l'homme des situations de crise, où l'ordre établi bascule et où l'avenir est tout entier suspendu<sup>33</sup>. » Il n'est peut-être pas indifférent non plus que Kimbangu ait travaillé dans la firme britannique des Huileries du Congo belge, qui était un foyer de circulation des idées garveyistes. Mais, dans l'imaginaire des coloniaux, alimentée par de tels faits, l'idée de complot va tourner à l'obsession.

Les années 1919-1920 voient l'éclosion à Kinshasa, d'une part, de mouvements syndicaux et de grèves chez les fonctionnaires et les agents coloniaux<sup>34</sup> et, d'autre part, de mouvements pré-révolutionnaires d'inspiration garveyiste, dont les leaders sont André Yengo, fondateur du *Congomen*<sup>35</sup> et le Noir américain Wilson<sup>36</sup>, travailleur des Huileries du Congo belge, tous deux baptistes, comme l'était Kimbangu ; le pannégriste congolais Paul Panda Farnana<sup>37</sup>, actif en Belgique, et son correspondant, à Kinshasa,

33. Pierre Bourdieu, « Genèse et structure... », p. 331.

34. Dans les différentes provinces du Congo, les fonctionnaires et les agents coloniaux, mécontents de leurs salaires inadaptés au coût de la vie, fondent un syndicat, en 1919, et se mettent en grève en 1920.

35. Les revendications d'André Yengo — l'un des rares Congolais, à l'époque, à posséder une compagnie commerciale — portaient sur le départ des Belges et sur la liberté des Congolais. Cf. Damaso Feci, « Vie cachée et vie publique de Simon Kimbangu selon la littérature coloniale et missionnaire belge », in *Cahiers du CEDAF*, n° 9-10, série 4, 1972, p. 23.

36. D'après Feci, Wilson aurait été à la tête d'une association, d'inspiration garveyiste, de Noirs américains qui travaillaient aux Huileries du Congo belge. Andersson confirme que Wilson fut présumé être « the mediator of pan-African ideas to Kinshasa ». Wilson fut expulsé du Congo belge en 1921, expulsion qu'Andersson relie à la sentence de Kimbangu. Cf. Damaso Feci, *Id.*, pp. 24 et 28 ; et Efraim Andersson, *Messianic Popular Movements in the Lower Congo*, Uppsala, Studia Ethnographica Upsaliensia, 1958, p. 251.

37. Le Congolais Paul Panda Farnana séjourna et étudia en Belgique dès son adolescence. En 1919, il fonde la « Société de secours et de développement moral et intellectuel de la race congolaise », baptisée Union congolaise. Panda Farnana représenta sa société au premier Congrès panafricain qui se tint à Paris en février 1919, « organisé par Du Bois, le

Emmanuel John qui recevait son courrier<sup>38</sup> dans une mission baptiste du quartier des Huileries du Congo belge.

*L'Avenir colonial belge* avance, dans son édition du 17 juillet 1921, qu'« [...] il ne faudrait pas s'étonner qu'il y ait entente entre Marcus Garvey, Kibango [Kimbangu], John et Panda Farnana<sup>39</sup> ». De San, le vice-gouverneur général, dans un rapport du 14 août 1921, s'interroge : « Y a-t-il des promoteurs étrangers ? Ceux-ci sont-ils Panda Farnana à Bruxelles, des missionnaires étrangers dans la colonie, ou la ligue pan-nègre de Marcus Garvey, ou les uns et les autres associés ?<sup>40</sup> » En 1936, l'écrivaine Jeanne Maquet-Tombu prétend que, lors de son procès, Kimbangu aurait avoué « avoir été en rapport, à Léopoldville, avec un Noir d'Amérique » ; et elle s'interroge en ces termes : « Le kibanguisme se rattacherait donc au vaste mouvement pan-nègre dont d'autres colonies africaines ont eu à souffrir ?<sup>41</sup> » Andersson avance qu'il est permis de penser qu'une influence panafricaine fut exercée sur Kimbangu et estime qu'en tout cas, en 1921, le Congo était l'objet d'une considérable « infiltration panafricaine<sup>42</sup> ». Feci, en 1972, juge « très vraisemblable que les attaches de Kimbangu avec le garveyisme aient été réelles. Dans sa prophétie, les implications du garveyisme sont si évidentes qu'il nous semble plus difficile de les nier que de les admettre<sup>43</sup> ». Il est vrai qu'au thème du renversement du pouvoir des Blancs, thème nodal et récurrent dans le kibanguisme

---

père du panafricanisme, et son NAACP (Didier Mumengi, *Panda Farnana. Premier universitaire congolais 1888-1930*, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 246). La participation de Panda Farnana à plusieurs congrès panafricains (1919, 1921, etc.) fait dire à Feci qu'il était imprégné de garveyisme, et à Andersson qu'il était l'« avocat d'idées panafricaines » (Efraim Andersson, *op. cit.*, p. 258).

38. C'est *L'Avenir colonial belge* qui intercepta et publia, en mars 1921, une lettre d'Emmanuel John à Panda Farnana dans laquelle il écrivait que « the Congo needed black deputys, commissioners of police and missionaries, likewise black » (*Avenir colonial belge*, n° 17, dans Efraim Andersson, *op. cit.*, p. 256).

39. « L'Affaire de Gombe-Lutete. L'état-major de Kibango arrêté », in *L'Avenir colonial belge*, 17-7-1921, p. 3 (*Archives privées d'E. Libert*).

40. Rapport de De San, vice-gouverneur général, 14-8-1921 (*Archives Africaines*, A.I. 1405 bis).

41. Jeanne Maquet-Tombu, *op. cit.*, p. 199.

42. Efraim Andersson, *op. cit.*, p. 251.

43. Damaso Feci, *op. cit.*, pp. 28-29.

et dont l'expression était strictement prophétique, furent associées, entre autres figures, celles des Américains ou des Afro-Américains. A cet égard, dans un rapport de l'Administration coloniale du 13 juin 1921, le commis-auxiliaire Paul Zuzi atteste tenir de deux Congolais que « Kimbangu aurait déclaré publiquement que depuis tant d'années les Belges sont nos chefs et n'ont rien fait pour nous jusqu'à ce jour, mais sous peu des Américains arriveront ici pour faire la guerre avec les Belges et devenir nos chefs<sup>44</sup> ». Un passage du journal de Kimbangu, daté du 10 février 1929, relate un songe au cours duquel il vit un bateau : « [...] Un m[onsieur] venant de Léo[poldville]-ouest se trouvait dans le bateau, puis il y avait plusieurs soldats ; alors un Honorable sorti [...] lui, le grand Noir, a frappé une giflle au Blanc ; vraiment les soldats lorsqu'ils ont vu cela que leur chef a été frappé, certes ils se sont préparés avec leurs fusils, pour nous tuer ; Mais lui le grand a dit que nous restons tranquilles, dès qu'il a frappé la main par terre vraiment les Blancs ont été disparu sur place (en présence) les Noirs (deviennus) [sont devenus] blancs<sup>45</sup>. » La thématique du navire était associée, dès les années 1920, au retour de Kimbangu ou/et des Américains. A certains, dans la colonie, elle paraissait évoquer la *Black Star Line*, le projet — avorté — de Garvey qu'une ligne maritime relie les Amériques, l'Europe et l'Afrique. De son côté, Mac Gaffey la rapporte à la cosmologie kongo : pour cette dernière « les navires, comme les canoës, les camions et les trains, étaient considérés comme des moyens de transport entre les Mondes ». Comprenons : entre le monde des vivants et le monde des morts. Il ajoute qu'étant donné qu'en 1960 « les kimbanguistes pensaient encore l'Amérique comme le monde de la mort », « il est très improbable qu'en 1921 le "retour des Américains" ait réellement comporté une dimension internationale<sup>46</sup> ».

Le communisme, anticolonialiste par définition, est actif dès la fin des années 1910 par le biais de relais européens (les marins notamment) et de relais congolais. Des numéros du *Drapeau Rouge* circulent sous le manteau. Il n'est pas insignifiant de constater

---

44. Lettre de l'administrateur L. Cartiaux et du commis-auxiliaire Paul Zuzi au Commissaire de district du Bas-Congo à Boma, Luozi, 13 juin 1921 (*Archives Africaines*, Bruxelles, AI 1405 bis).

45. Journal de Simon Kimbangu, 10 février 1929. Nous conservons la graphie originale.

46. Wyatt Mac Gaffey, *Religion and Society...*, p. 7.

qu'en 1925 le *Drapeau Rouge* qualifia Kimbangu de « martyr de la cause nègre<sup>47</sup> », et qu'en décembre 1927 un texte de la Ligue contre l'Impérialisme propose « Le kimbanguisme comme moyen principal de propagande<sup>48</sup> ». Du reste, garveyisme et communisme étaient volontiers confondus par certains. Ainsi le journaliste Eaton écrit-il, en 1924, que Garvey « reçoit ses instructions de Moscou<sup>49</sup> ».

Tout aussi obstinément, de nombreux catholiques sont convaincus que les missionnaires protestants, anglais et suédois, sont impliqués dans le mouvement. Ainsi le père Louis Philippart, de la mission rédemptoriste de Thysville, écrit-il, le 15 mai 1921 : « Les protestants se sont emparés de ce mouvement pour exciter les foules et les détacher du catholicisme [...]»<sup>50</sup>. Le 16 mai 1921, dans le rapport relatif à sa visite à Nkamba, l'Administrateur territorial, Léon Morel, témoigne avec inquiétude que « Kimbangu possède un pouvoir moral presque illimité sur la foule qui l'entoure et il est certain qu'il pourrait orienter l'esprit des natifs vers l'hostilité envers la race blanche. [...] ». Mais quant à l'influence éventuelle que les protestants exerceraient sur lui, il conclut fermement par la négative<sup>51</sup>. Il faut savoir que les missionnaires protestants avaient, sur la répression du kimbanguisme, un avis plus modéré, moins tranché et plus prudent que les catholiques. Ainsi, le 16 mai 2001, les révérends R.L. Jennings et A.W. Hillard de la mission de Wathen écrivent à Morel en ces termes : « May we be permitted to point out that we fear precipitate action in arresting the man as you have contemplated [...], we fear his arrest might be construed as a certain form of religious persecution, and, consequently, tend to breed a fanatical spirit in the community which may not be easy

47. Isidore Ndaywel è Nziem, *op. cit.*, p. 433.

48. SEPES, Société d'Etudes politiques, économiques et sociales, Note du 5.2.1929 : « Le communisme, le Congo et les transports vers la Colonie » (*Archives Africaines*, Bruxelles, A.I. 1405).

49. Extrait du livre du journaliste R. Eaton, cité dans « Le communisme en Afrique », *Congo*, t. II, 1924, p. 752 (*Archives Africaines*, Bruxelles, A.I. 1405).

50. Notes du père Louis Philippart, 15-5-1921 (*Archives privées de la mission rédemptoriste de Mbanza-Ngungu - ex-Thysville, Bas-Congo*).

51. Rapport de l'administrateur territorial Léon Morel, 16-5-1921 (*Archives Africaines*, Bruxelles, A. I. 1405 bis).

to allay<sup>52</sup>. » De même, à l'issue d'une réunion, le 1<sup>er</sup> juin 1921, entre Léon Morel, le révérend Jennings et le père Van Cleemput, Morel rapporte que ces derniers sont tous deux « unanimes à condamner le mouvement ». Mais alors que le père Van Cleemput estime qu'il est « absolument nécessaire d'arrêter immédiatement et partout ce mouvement », le pasteur Jennings « craint cependant [...] qu'une action précipitée telle que son arrestation pourrait entraîner des troubles<sup>53</sup> ». Le 12 juillet 1921, le même Morel reviendra sur ses propos pour laisser percer sa suspicion : « Je ne suis pas éloigné de croire que les "fonds secrets" d'Albion y sont pour quelque chose.[...]. Tout le mouvement [de Kimbangu] émane de Noirs soumis à des influences anglaises ou américaines : catéchistes protestants, employés des HCB (Huileries du Congo Belge), etc<sup>54</sup>. »

Depuis le 14 juin 1921, la chefferie de Zundu — la chefferie de Kimbangu — était placée sous le régime de l'occupation militaire. Constatant le manque de succès des promenades militaires, le 12 août le vice-gouverneur De San place le territoire des Cataractes nord et sud sous « régime militaire mitigé » et rend les suspects éventuels justiciables d'un Conseil de guerre établi à Thysville<sup>55</sup>. C'est chaînes au cou que les kimbanguistes y sont amenés. Les réprobations à l'égard des missionnaires protestants vont s'accroissant. De San écrit à ce propos, le 26 août 1921, au gouverneur général Lippens qu'« au départ vers Thysville de quelques indigènes inculpés, le supérieur de la mission protestante de Kinshasa, le révérend Kirkland, de nationalité anglaise [...] a entretenu les prisonniers et leur a publiquement serré la main. [...] Le commandant de Rossi m'écrit [...] que les R. Pasteurs Thomas et Jennings à

---

52. Lettre des rév. R.L. Jennings et A.W. Hillard à L. Morel, Administrateur territorial des Cataractes sud, à Thysville, Wathen, 16-5-1921, dans Evelyne Libert, « Les missionnaires chrétiens face au mouvement kimbanguiste. Documents contemporains (1921) », in *Etudes d'histoire africaine*, II, 1971, pp. 145-146.

53. Lettre 364, 1-6-1921, de l'A.T. Thysville à C.D.D. Boma, dans Paul Raymaekers & Henri Desroche, *L'Administration et le sacré*, Bruxelles, Académie royale des sciences d'Outre-Mer, 1983, pp. 63-64.

54. Léon Morel, Administrateur territorial, 12-7-1921 (*Archives Africaines*, Bruxelles, A.I. 1405 bis).

55. Vice-gouverneur De San au gouverneur général (*Archives Africaines*, Bruxelles, A.I. 1405 bis).

Thysville lui ont demandé d'être agréés comme défenseurs des inculpés qui seront traduits devant le Conseil de guerre pour les faits connexes au mouvement Kimbangu [...]»<sup>56</sup>. Le 24 septembre 1921, De San écrit à nouveau à Lippens pour lui suggérer « d'expulser de la Colonie les missionnaires protestants Jennings, Thomas, Bowskill et Davis ». Par la même occasion, il est d'avis que l'enseignement destiné aux indigènes devrait se faire exclusivement en français<sup>57</sup>.

Faisons un bond dans le temps. En 1924, le père rédemptoriste Dufonteny publie une lettre<sup>58</sup> dans laquelle il s'érige contre la récente politique de tolérance<sup>59</sup> à l'égard du mouvement provoquée par le rapport du commissaire de district Noirot. Ce rapport attestait du caractère purement religieux du mouvement ; il assurait que les kimbanguistes ne marquaient pas d'attachement aux protestants. A l'inverse de Noirot, le père Dufonteny juge que le mouvement est « anti-belge et pro-anglais ». Il rappelle que « Kimbangu a été formé chez les missionnaires anglais ; tous les déportés [...], compromis dans la révolte de 1921, sont absolument tous des gens formés dans ces missions ». Maniant pesamment les certitudes, il écrit : « [...] pour pouvoir diriger, avec un ordre parfait, des Noirs tels que les nôtres, ignorants, passifs, casaniers, il faut une intelligence autre que celle d'un Noir. [...]. Des Européens sont seuls capables de donner cette formation. Or, ces meneurs n'ont jamais été en contact avec d'autres instructeurs que les missionnaires étrangers. » A l'en croire, les kimbanguistes clament : « Angelezo

---

56. Léopoldville, 26-8-1921 (*Archives Africaines*, Bruxelles, A.I. 1405 bis, n° 4178).

57. Lettre n° 4765 du vice-gouverneur général De San au gouverneur général, Léopoldville, le 24 septembre 1921 (*Archives Africaines*, Bruxelles, A. I. 1405 bis)

58. Lettre de Dufonteny partiellement reproduite dans le bulletin de la « Ligue pour la protection et l'évangélisation des Noirs », 1924, n° 2 (*Archives Africaines*, Bruxelles, A.I. 1405 bis). Cette lettre a été publiée, dans son intégralité, dans Paul Raymaekers & Henri Desroche, *op. cit.*, pp. 198-213.

59. Politique de tolérance dont les directives, issues du gouverneur de la province du Congo-Kasaï, furent transmises le 14 janvier 1924 par le chef de province à Noirot. Cf. Paul Raymaekers & Henri Desroche, *op. cit.*, pp. 125-126.

tuna = Nous sommes anglais<sup>60</sup>. » Le père Dufonteny va jusqu'à affirmer que la religion kimbanguiste s'identifie à celle de la londonienne Baptist Missionary Society. Le 17 janvier 1925, Voisin, dans sa contre-enquête administrative<sup>61</sup>, s'érige contre le soupçon d'espionnage dont les missionnaires protestants étrangers font l'objet. Il s'oppose également à l'opinion de Dufonteny, lequel flaire, chez certains agents de l'Etat, un antipatriotisme découlant de leur adhésion à la « Pensée libre ». Il demeure qu'en définitive Voisin juge que le kimbanguisme constitue un danger réel, même si ce danger est d'une autre nature que celle avancée par Dufonteny. Le 6 février 1925, à la suite des conclusions de l'enquête Voisin, le kimbanguisme est interdit par Rutten, le gouverneur de la province du Congo-Kasaï. Un décret du 11 février 1926, sur les associations indigènes, permet l'interdiction des mouvements dits politico-religieux<sup>62</sup>. A la question de savoir si le kimbanguisme fut, à l'époque, « politique » dans un sens restreint, c'est-à-dire s'il projetait d'attaquer directement l'autorité gouvernementale et, en particulier, si l'action des kimbanguistes n'était pas au service d'intérêts étrangers, Mac Gaffey tranche sereinement par la négative<sup>63</sup>.

#### LA RÉPRESSION DU KIMBANGUISME

Nous avons montré comment, entamée par les missionnaires catholiques, la campagne anti-kimbanguiste s'est généralisée dans les milieux coloniaux de la presse et du capital, et finalement de l'Administration. Nous avons indiqué sur la base de quelles accusa-

60. Paul Raymaekers et Henri Desroche, *op. cit.*, pp. 205-206.

61. Ce rapport est reproduit dans Paul Raymaekers et Henri Desroche, *op. cit.*, pp. 214-238.

62. Cf. Georges Housiaux, « Rapport au nom de la Commission des colonies (2 avril 1958) », in *Chambres des représentants*, 798 (1957-1958), n° 2 (*Archives privées d'E. Libert*).

63. Wyatt Mac Gaffey, « Kimbanguism in the Independence process », in *Recueil d'études « Congo 1955-1960 »*, Bruxelles, Académie royale des sciences d'Outre-Mer, 1992, p. 334 : « *We can safely reply that Kimbanguism owed nothing to communism, Garveyism, Senegalese secret societies, British imperialism, the Germans or the Americans, no matter how vivid these presences seemed to certain sectors of Belgian opinion.* »

tions et de quelles présomptions s'est organisée la répression du kimbanguisme. Il nous reste à évoquer la violence de cette répression du kimbanguisme après l'arrestation de Kimbangu. Pour le dire d'un mot, le motif « légal » — au regard de la Charte coloniale — qui fut constamment invoqué pour surveiller, réprimer, punir et interdire le mouvement a résidé dans la menace qu'il constituait pour l'ordre et la tranquillité publics.

Le 12 septembre 1921, Kimbangu est arrêté alors qu'il est de retour dans son village Nkamba. L'agent territorial Snoeck atteste que « Kimbangu s'est laissé arrêter sans résistance<sup>64</sup> ». Dans l'imaginaire collectif du kimbanguisme, son attitude est analogue à celle du Christ. Ainsi, le fils de Mikala Mandombe nous dit tenir de sa mère que Kimbangu aurait déclaré à ses collaborateurs, en septembre 1921 : « On rentre, c'est notre temps maintenant, on doit nous arrêter<sup>65</sup>. » Kimbangu fut traduit devant un Conseil de guerre. Aucun avocat ne lui fut proposé et il dut se défendre par ses seuls moyens. Le 2 octobre, alors que le procès a commencé la veille, *L'Avenir colonial belge* exhorte à la condamnation la plus sévère : « Il faut un exemple, il faut un châtement qui impressionne la population. Kibango est un criminel [...]. Kibango a comploté contre la sûreté de l'État<sup>66</sup>. » Le 16 octobre, le même journal rapporta en ces termes un incident survenu lors du procès, au moment de l'interrogatoire de la jeune Mikala Mandombe : « Kibango, craignant qu'elle ne parle trop librement, simula son tremblement de prophète. [...]. C'était pure simulation et pour éviter le retour de pareils faits, douche froide et correction paternelle de douze coups de fouet furent administrées à Kibango<sup>67</sup>. »

A l'issue du procès, le 3 octobre, le juge de Rossi rendit un jugement qui dépassait le réquisitoire plus modéré du Ministère public Dupuis. Il condamnait Kimbangu à la peine de mort ; ses proches collaborateurs à la servitude pénale à perpétuité ; Mikala Mandombe à deux ans de servitude pénale, en raison de son jeune âge. Dans les attendus du jugement, Kimbangu et sa dite « secte »

64. Procès verbal de l'A.T. Snoeck, 13-9-1921 (*Archives Africaines*, Bruxelles, AI 1405bis).

65. Entretien avec Robert Wabiakan, Kinshasa, janvier 1997.

66. « L'affaire Kibango », in *L'Avenir colonial belge*, 2-10-1921, p. 7 (*Archives privées d'E. Libert*).

67. « L'affaire Kibango », in *L'Avenir colonial belge*, 16-10-1921, p. 11 (*Archives privées d'E. Libert*).

sont, en substance, condamnés pour atteinte à la sûreté de l'Etat et à la tranquillité publique, pour incitation à la haine du Blanc, par les moyens suivants : « faux bruits de guérisons et de miracles », enseignement de la Bible et de « fausses idées de religion », fanatisme, « chants, séditieux, injures, outrages et quelques rebellions isolées »<sup>68</sup>. L'avocat Jules Chomé, dans son livre *La Passion de Simon Kimbangu*, publié en 1959, qualifiera le jugement du Conseil de guerre<sup>69</sup> et la condamnation de Kimbangu à la peine capitale de « monstruosité juridique », compte tenu de « l'indigence de motifs, susceptibles de personnaliser dans le chef de Simon Kimbangu un crime ou un délit<sup>70</sup> ».

Après la lecture du jugement, le Ministère public Dupuis annonça qu'il allait introduire un recours en grâce. Cette attitude fut abondamment critiquée dans la Colonie<sup>71</sup>. Les missionnaires protestants Ross-Philipps et Clarck introduisirent, eux aussi, auprès du gouverneur général, une requête de clémence. Par contre, le 30 octobre, les délégués du commerce Van Wyn et Nunes adressèrent au roi ce télégramme : « Les commerçants de Thysville réunis en une séance extraordinaire implorent de Sa Majesté le rejet du recours en grâce<sup>72</sup>. »

Le 15 novembre 1921, le roi Albert décida de commuer la peine de mort en une peine de servitude pénale à perpétuité. Kimbangu fut transféré à la prison d'Elisabethville où il demeura jusqu'à sa mort, en 1951. Marie Mwilu, l'épouse de Kimbangu, fut placée, jusqu'à sa mort survenue en avril 1959, en résidence surveillée à Nkamba.

Dès 1922, les kimbanguistes furent emprisonnés et déportés dans des « camps de relégation » disséminés à travers toutes les provinces du Congo belge. L'existence de ces camps se fondait sur un décret du 5 juillet 1910. En 1958, le député socialiste Housiaux,

68. « L'affaire Kibango », in *L'Avenir colonial belge*, 16-10-1921, p. 11 (*Archives privées d'E. Libert*). Et repris dans Jules Chomé, *La Passion de Simon Kimbangu*, Bruxelles, Présence africaine, 1959, pp. 66-69.

69. A partir du texte de ce jugement repris dans *L'Avenir colonial belge* du 16-10-1921 que nous avons cité plus haut.

70. Jules Chomé, *op. cit.*, p. 72.

71. Voir notamment la lettre du vice-gouverneur au gouverneur général, 7-10-1921 (*Archives Africaines*, Bruxelles, AI 1405 Ter).

72. Repris dans *L'Avenir colonial belge*, 30-10-1921, p. 1 (*Archives privées d'E. Libert*).

commentant cette décision, allait rappeler que « toute mesure de relégation est une mesure administrative qui se fait sans la collaboration des autorités judiciaires et sans l'organisation de droit de défense pour le prévenu<sup>73</sup> ». Comme le précise Isidore Ndaywel, la relégation fut généralement appliquée pour des délits politiques. Aussi fut-elle assimilée à la « prison politique » coloniale<sup>74</sup>. La jeune Mikala Mandombe qui, après deux ans d'emprisonnement, fut placée, de 1924 à 1959, dans le camp de relégation de Lowa, dans la Province orientale, apporte un témoignage sur les conditions de vie du moment où ce camp fut édifié : « Arrivés à Lowa, nous avons été jetés dans des huttes [...]. Il n'y avait pas de place pour héberger tout ce monde [...]; pendant plusieurs mois, nous vivions dans des conditions lamentables et inhumaines. Il y eut plusieurs décès dus aux mauvais traitements que nous faisions subir les militaires<sup>75</sup>. » Abraham Yambuya<sup>76</sup>, qui intégra le même camp en 1938, nous a confirmé que les relégués ont dû construire eux-mêmes leurs habitations et assurer leur autosubsistance par la culture de terres mises à leur disposition. Quant à la surveillance, elle consistait en un appel qui était fait chaque matin à 6 h. Selon le témoignage que nous avons recueilli de Robert Wabiakan, le fils de Mikala Mandombe, né en 1930 dans le camp de Lowa, « un relégué peut sortir du camp, mais il ne peut pas faire plus de cinq kilomètres sans autorisation spéciale. Un sergent-major est là pour surveiller ». Le statut de relégué pesait jusqu'au-dehors du camp : « Beaucoup de relégués travaillaient chez les Blancs, envoyés par le gouvernement. Mais, nous précise-t-il, ils étaient payés moins cher : "Puisque vous êtes relégués, vous n'avez pas besoin d'argent!"<sup>77</sup>. »

Une ordonnance du 4 mai 1940 réglementant l'internement pour « mesures d'ordre » fonda l'établissement, en plus des camps de relégation, de colonies agricoles pour relégués dangereux

73. Georges Housiaux, *op. cit.*, p. 24.

74. Isidore Ndaywel è Nziem, *op. cit.*, p. 423.

75. M'vuendy, « Le kimbanguisme de la clandestinité à la tolérance, 1921-1957 », Paris, Diplôme EPHE, 1969, cité dans Joseph Diangienda Kuntima, *L'Histoire du kimbanguisme*, Kinshasa, Editions kimbanguistes, 1984, p. 129.

76. Entretien, Liège, 2005.

77. Entretien, Kinshasa, 1997.

(CARD<sup>78</sup>). Les relégués de ces colonies étaient soumis aux travaux forcés et placés sous haute surveillance militaire.

#### LES MODES DE RÉSISTANCE KIMBANGUISTES

Quelles furent les modes de résistance kimbanguistes après l'interdiction du mouvement ? En 1930, alors qu'une certaine accalmie avait suivi cette interdiction depuis 1926, une réactivation du mouvement se dessina au Congo belge et au Congo français. Des rumeurs annonçant le retour de Kimbangu recommencèrent à circuler. A titre d'exemple, en 1931, une correspondance entre kimbanguistes, interceptée par l'Administration coloniale, proclamait que « [...] viendra notre roi [Kimbangu] et la foule des soldats. Ils viendront pour lutter, pour arracher (délivrer) notre pays qui est prisonnier et esclave des Blancs<sup>79</sup> ». Raymaekers et Desroche rapportent et commentent les propos tenus par certains relégués, en août 1936, que, disent-ils, « leur style apocalyptique ne rend pas moins séditieux : “Quand notre jour sera venu les Blancs disparaîtront comme l'éclair”... Dieu nous placera au-dessus des Blancs et alors nous les chasserons. Nous les écraserons alors avec nos pieds et ils seront nos esclaves<sup>80</sup> ». Les relégués firent, dès 1930, l'objet d'une surveillance plus étroite parce qu'ils étaient soupçonnés de répandre par courriers des idées hautement subversives<sup>81</sup>. Abraham Yambuya nous a confirmé qu'il y eut des échanges de correspondances entre relégués des différents camps et, plus rarement, entre relégués et kimbanguistes du Bas-Congo. Vers 1940, un alphabet, l'alphabet *kiduma* ou *kidouma*<sup>82</sup>, fut inventé par le kimbanguiste Thomas Duma, relégué du camp de Lowa. Cet alphabet a permis

78. Une CARD dans la province de Coquilhatville, une dans celle de Léopoldville, une dans celle d'Elisabethville, et une dernière dans la province de Stanleyville.

79. Paul Raymaekers et Henri Desroche, *op. cit.*, p. 158.

80. *Ibid.*, p. 151.

81. Voir notamment la « Note au sujet des relégués de Katakombé » (*Archives Africaines*, Bruxelles, J 5384).

82. Cet alphabet est reproduit dans Susan Asch, *L'Eglise du prophète Kimbangu. De ses origines à son rôle actuel au Zaïre*, Paris, Karthala, 1983, p. 36.

aux kimbanguistes, relégués et non relégués, de communiquer en minimisant les risques.

Hors des camps, dans le Bas-Congo, au Congo français (Afrique équatoriale française) et au Congo portugais, des protagonistes de tous horizons furent les acteurs d'une réactivation du prophétisme dès les années 1930 : tout d'abord, des prophètes (*ngunza*) isolés ; ensuite, d'anciens collaborateurs de Kimbangu comme Philippe Bumba ; enfin, de nouveaux meneurs qui, eux, tentèrent de fonder, de leur côté, des mouvements plus structurés, inspirés par la figure de Simon Kimbangu. Parmi ces mouvements apparut, au Congo belge, la « Mission des Noirs », ou « mpa-disme », fondée, en 1939-1940, par Simon-Pierre Mpadi<sup>83</sup>. En septembre 1939, Mpadi sollicita vainement du gouverneur général le droit de fonder une Eglise indépendante. Bien qu'éconduit, il fonda néanmoins en 1939-1940 un mouvement dénommé la « Mission des Noirs ». Mpadi s'attribua lui-même le titre de « chef des apôtres » de Kimbangu qu'il qualifiait de « Sauveur des Noirs ». Un texte de Mpadi annonça : « Et maintenant l'avènement du roi des Noirs est arrivé. Il se lèvera pour régner et pour faire finir

---

83. Cf. notamment Efraim Andersson, *op. cit.*, pp. 138 et sv. ; Georges Balandier, *Sociologie actuelle...*, pp. 442-463 ; « Le kimbanguisme », in *Courrier africain du CRISP*, n° 47, 8 janvier 1960, pp. 8-9 ; Henri Desroche, *Dieux d'hommes. Dictionnaire des messianismes et millénarismes de l'ère chrétienne*, Paris-La Haye, Mouton, 1969, p. 158 ; Paul-Ernest Joset, « Quelques mouvements religieux au Bas-Congo et dans l'ex-Afrique équatoriale française », in *Journal of Religion in Africa*, vol. 1, fasc. 2, Leiden, 1967, pp. 112-118 ; Vittorio Lanternari, *Les Mouvements religieux des peuples opprimés*, Paris, La Découverte/Maspero, 1983, pp. 29-30 ; Mac Gaffey, W., 1986, *op. cit.*, pp. 215-216 ; Gaston Mwene-Batende, « La dynamique socioculturelle des mouvements prophétiques dans le Bas-Zaïre », in *Cahiers des religions africaines*, Kin-shasa, vol. 7, 13, 1973, pp. 48-49 ; René Pélissier, *La Colonie du Minotaure. Nationalismes et révoltes en Angola (1926-1961)* ; Orgeval, Pélissier, 1978, p. 168 ; Paul Raymaekers et Henri Desroche, *op. cit.* ; André Ryckmans, *Les Mouvements prophétiques kongo en 1958*, Kinshasa, BOPR, rapport de 1958 publié en 1970, pp. 14-15 ; Martial Sinda, *Le Messianisme congolais et ses incidences politiques*, Paris, Payot, 1972, pp. 115-124 ; Benoît Verhaegen, « Documents de Simon Mpadi », in *Courrier africain du CRISP*, n° 80-81, 15 octobre 1968.

l'esclavage des Noirs<sup>84</sup>. » Des années 1920 aux années 1950, de nombreux mouvements de ce type virent le jour dans l'aire kongo des trois Congos : au Congo belge et en Angola, de 1940 à 1942, le mouvement « Tonsi<sup>85</sup> » ; en Afrique équatoriale française, dès 1942, le fameux « matsouanisme » inspiré par André Matsoua<sup>86</sup> ; au Congo belge, dès 1936, le mouvement « Bola Mananga<sup>87</sup> » ; à Léopoldville, dès 1949, le « tokoïsme » fondé par l'Angolais Simão Gonçalves Toko<sup>88</sup> ; en Afrique équatoriale française au Congo belge et dans l'enclave portugaise de Cabinda, dès 1953, le mouvement « lassyste » encore appelé « Nzambi-Bougie<sup>89</sup> » ; au Congo belge, dès 1954, le mouvement « Dieu-donné<sup>90</sup> ». En résumant à l'extrême les pratiques et les discours,

---

84. Gaston Mwene-Batende, *Etude sociologique des conflits entre les Eglises congolaises, cas particulier de quelques Eglises de souche kimbanguiste*, Kinshasa, université de Lovanium, 1970, p. 33.

85. Sur le mouvement « Tonsi », cf. Paul-Ernest Joset, *op. cit.*, pp. 118-119 ; Vittorio Lanternari, *op. cit.*, p. 33 ; René Pélissier, *op. cit.*, pp. 167-168 ; Paul Raymaekers et Henri Desroche, *op. cit.*, pp. 244-245 ; André Ryckmans, *op. cit.*, p. 15.

86. Cf. notamment Efraim Andersson, *op. cit.*, pp. 117-137 et p. 244 ; Georges Balandier, *Sociologie actuelle...*, pp. 396-416, pp. 446-448 et pp. 464-473 ; Georges Balandier, *Afrique ambiguë*, Paris, Plon, 1957, pp. 273 et sv. ; « Le kimbanguisme », p. 8 ; Henri Desroche, *op. cit.*, p. 50 ; Paul-Ernest Joset, *op. cit.*, pp. 124-126 ; Vittorio Lanternari, *op. cit.*, pp. 27-29 ; Sylvain Makosso-Makosso, « Le mouvement religieux congolais de 1921 à nos jours : contribution à l'étude des formes de résistance et des formes de nationalisme », in *Présence Africaine*, 94, 2<sup>e</sup> trim.1975, pp. 216-217 ; André Ryckmans, *op. cit.*, p. 15 ; Martial Sinda, *op. cit.*, pp. 151 et sv. ; Claude Wauthier, *Sectes et prophètes d'Afrique noire*, Paris, Le Seuil, 2007, pp. 31-47.

87. Sur le mouvement « Bola-Mananga », cf. Jean Comhaire, *op. cit.*, p. 294 ; Paul-Ernest Joset, *op. cit.*, pp. 119-120 ; Paul Raymaekers et Henri Desroche, *op. cit.*, pp. 245-246 ; André Ryckmans, *op. cit.*, p. 15.

88. Sur le « tokoïsme », Cf. notamment Efraim Andersson, *op. cit.*, p. 140 ; « Le kimbanguisme », p. 9 ; Vittorio Lanternari, *op. cit.*, p. 34 ; René Pélissier, *op. cit.*, pp. 173-180 ; André Ryckmans, *op. cit.*, pp. 15-16.

89. Cf. Philippe Decraene, *op. cit.*, p. 22 ; Henri Desroche, *op. cit.*, p. 166 ; Wyatt Mac Gaffey, *Religion and Society...*, p. 216 ; René Pélissier, *op. cit.*, pp.169-171 ; André Ryckmans, *op. cit.*, p. 16.

90. Sur le « Dieu-donné », cf. « Le kimbanguisme », p. 10 ; Vittorio Lanternari, *op. cit.*, p. 35 ; René Pélissier, *op. cit.*, p. 172 ; André Ryckmans, *op. cit.*, p. 16.

parfois très diversifiés, de ces mouvements, on peut dire qu'ils furent caractérisés par des discours prophétiques sur le renversement du pouvoir colonial, par des pratiques de guérison, par la lutte contre le fétichisme et contre la sorcellerie.

En 1937, un arrêté provincial « décide la dissolution de la secte indigène hiérarchisée Ngungzisme (alias Ngunza, alias Kimbangu, alias Bantu ba Simon [...])<sup>91</sup> ». Nous nous bornons ici à signaler que le mouvement prophétique, qui a pris une ampleur sans précédent, ne s'éteindra plus et que le contexte de la Deuxième Guerre mondiale et l'affaiblissement des Alliés furent propices aux attentes et aux annonces apocalyptiques.

En octobre 1951, Kimbangu mourut en prison. Le 14 décembre 1951, l'Administrateur du territoire de Thysville assurait que le calme régnait à Nkamba et qu'il semblait que certains indigènes ne croyaient pas au décès de Kimbangu<sup>92</sup>. Ainsi en 1954, Niels, le sous-commissaire de la Sûreté de la province de Léopoldville à Thysville, déclarait tenir d'un informateur les déclarations suivantes d'un kimbanguiste dénommé Philippe Ntueba :

« Kimbangu est en Amérique et il va venir nous libérer car nous sommes des esclaves des Blancs. Ceux qui croient en Kimbangu seront privilégiés lors de la libération du Congo. Ce que les Blancs font pour nous, les dispensaires, les œuvres sociales, c'est de la politique, ils ne nous aiment pas<sup>93</sup>. »

Dès 1952-1953, le kimbanguisme, toujours clandestin, se réorganisa à partir du noyau dur de Nkamba jusqu'à Léopoldville. Le fils cadet de Kimbangu, Joseph Diangienda<sup>94</sup>, qui travaillait à

91. Paul Raymaekers et Henri Desroche, *op. cit.*, p. 151.

92. Administrateur du territoire de Thysville au Commissaire de district, A. Dequenne, 14 décembre 1951 (*Archives Africaines*, J 5384).

93. Sous-commissaire de la Sûreté C. Niels à l'administrateur de la Sûreté, province de Léopoldville, poste de Thysville, 26 octobre 1954 (*Archives Africaines*, Bruxelles, J 3584).

94. Diangienda était, depuis 1943, en place dans l'Administration coloniale. Il travailla à la fin des années 1940 dans l'Administration de la province de Léopoldville, puis, de 1950 (16 septembre) à 1952 (17 juillet), il fut muté à Luluabourg dans le Kasai occidental, où il devint secrétaire dans le cabinet du gouverneur Peigneux. En 1952, il revint définitivement à Léopoldville où il fut attaché au cabinet du gouverneur général Pétillon.

Léopoldville, au service du gouverneur général Pétillon<sup>95</sup>, en prit clandestinement la tête, comme il l'écrit dans son « Livre Vert<sup>96</sup> ». Le mouvement fut alors baptisé « Kintwadi » (ce qui signifie « union », « association », « alliance » ou « travail en commun »).

En 1953 des tracts, écrits en kikongo, circulaient sous le manteau, principalement dans les régions de Thysville, Léopoldville et Luozi, mais aussi au Congo français. L'un de ces tracts annonçait : « C'est moi-même Simon Kimbangu. [...], je suis l'envoyé pour toute la race noire de l'Afrique : c'est-à-dire celle du Congo belge, du Congo français et celle du Congo portugais.[...] Actuellement les Européens se font rois, ils éprouvent la race noire et veulent connaître exactement qui vous désirez qui soit roi. [...] N'hésitez pas de dire que nous ne connaissons pas un autre roi que Simon Kimbangu, choisi par Dieu lui-même<sup>97</sup>. » Lucien Luntadila, secrétaire général de l'Eglise kimbanguiste de 1958 à 1997, nous a confié qu'au cours des années 1950 il composa lui-même des tracts : « [...] Nous avons propagé ceci : si on vous pose la question "Qui sera votre roi?", répondez que ce sera Kimbangu. Moi, j'ai publié ça et je l'ai envoyé sous forme de tracts. J'ai estimé qu'il fallait aussi mener une action ouverte. Je me suis servi de tous ces éléments. [...] Kimbangu était perçu comme un libérateur. On disait : "Il va revenir", "*Kwisa kwisa*", "Il revient"<sup>98</sup>. » Il est patent que la figure du roi invoquée très tôt par les kimbanguistes à propos de Kimbangu a libéré les vellétés nationalistes kongo et l'aspiration au rétablissement de l'ancien royaume de Kongo. Cependant, dans la mesure où cette restauration du royaume de Kongo reste suspendue au retour attendu de Kimbangu, ce projet qu'on peut dire théologico-politique conserva la portée d'une sorte d'idéal

95. Un document, datant de janvier 1953, dévoile l'opinion favorable de l'Administration à l'égard des deux fils de Kimbangu, Diangienda et Kisolokele, travaillant tous deux dans l'Administration. Cf. Rapport du sous-commissaire principal F. Vrindts, service de la Sûreté de Léopoldville, 21-1-1953 (*Archives Africaines*, Bruxelles, J 5384).

96. Cf. Joseph Diangienda Kuntima, 1984, *op. cit.*, p. 169, note 5 : « Depuis le 25 juillet 1952, date de mon retour à Léopoldville — venant de Luluabourg (Kananga) —, je pris virtuellement la tête du mouvement kimbanguiste, encore clandestin. »

97. Commissaire de la Sûreté Delfosse, Matadi, 29-5-1953, n° 05/411/216/B.I.113 (*Archives Africaines*, Bruxelles, J 5384).

98. Entretien avec Lucien Luntadila, Kinshasa, 15 janvier 1997.

régulateur. Le parti de l'ABAKO (Alliance des Bakongo) catalysera plus tard les mêmes aspirations mais sur un mode franchement politique.

Dans la seconde moitié des années 1950, le mouvement kimbanguiste va s'employer à obtenir une reconnaissance officielle. A cet effet, il adoptera des stratégies institutionnelles qui s'écartent des modes de résistance antérieurs.

LES STRATÉGIES POUR LA RECONNAISSANCE :  
L'« ACTION OUVERTE » KIMBANGUISTE

Le 18 avril 1957, les kimbanguistes adressèrent une lettre<sup>99</sup> au Premier ministre Achille Van Acker. Cette lettre avait trait aux persécutions et aux relégations et s'inscrivait en faux contre diverses accusations portées sur le kimbanguisme, telles que sa prétendue dangerosité pour l'ordre public ou son caractère xénophobe. Quelques jours plus tard, le journal socialiste *Le Peuple* publia un article qui en reprenait plusieurs éléments. La lettre provoqua des remous jusque dans la métropole : « [...] une question parlementaire fut posée au Ministre des Colonies<sup>100</sup>. » En juillet 1957, Lucien Luntadila et Albert Yowani transmirent au gouverneur général Pétillon une pétition de 600 signataires, formulant cette alternative : la tolérance ou la mort. Les kimbanguistes se réunirent au stade Roi Baudouin, où ils se dirent prêts à être fusillés s'ils n'obtenaient pas la tolérance. Corbier, délégué par Pétillon, annonça alors que le gouvernement envisageait de revoir sa politique.

Dans l'attente d'une tolérance officialisée, les kimbanguistes publièrent, en septembre 1957, un document intitulé « Mise au point sur le kimbanguisme » qui affirmait le caractère strictement religieux et nullement xénophobe du mouvement<sup>101</sup>. Il est manifeste que le kimbanguisme visait à se dépouiller de l'apparence politique qui lui avait valu d'être réprimé; ce faisant il se démarquait du même coup de l'ABAKO (Alliance des Bakongo). Par

99. On peut trouver une partie de cette lettre reproduite dans Jan Van Wing, *Etudes bakongo. Sociologie, religion et magie*, Bruxelles, Desclée de Brouwer, 1959, pp. 615-616.

100. *Ibid.*, p. 616.

101. « Mise au point sur le kimbanguisme », dans *Le Kimbanguisme*, pp. 18-20.

ailleurs, il est intéressant de rappeler, après les travaux de Laurent Monnier et de Benoît Verhaegen, que Kasa-Vubu a tenu, de son côté, à se dissocier officiellement du kimbanguisme qu'il qualifie, en octobre 1956, de « tache qui a noirci le Bas-Congo ». « Ce n'est pas, ajoute-t-il même, parce qu'un galeux s'est trouvé parmi nous que nous le sommes tous<sup>102</sup> ! » Il s'agissait avant tout pour lui d'éviter l'amalgame avec un mouvement encore proscrit.

Le 6 décembre 1957, une circulaire du gouverneur général L. Pétilion officialisait la tolérance des mouvements politico-religieux<sup>103</sup>. Dans son rapport à la Chambre des représentants, en avril 1958, le député socialiste Housiaux déclara littéralement qu'une telle politique permettrait de corriger « une situation qu'il devenait moralement difficile de défendre<sup>104</sup> ».

Susan Asch note que, le 24 janvier 1958, « une lettre adressée à Pétilion demande la liberté d'exercer le culte sur la base de la Charte coloniale (art. 2), de la Constitution belge (art. 5, 14 et 15) et de la Déclaration des droits de l'homme (art. 18 et 19). L'autorisation provisoire d'exercer le culte est tacitement accordée<sup>105</sup> ». Bientôt, les kimbanguistes firent un pas supplémentaire et s'employèrent à obtenir la reconnaissance officielle de leur mouvement que, depuis 1956 ou 1957, ils projetaient de constituer en Eglise. Désormais placés devant cette situation nouvelle, les missionnaires catholiques et protestants expulsaient de leurs missions, de leurs écoles et de leurs dispensaires, ceux qui refusaient de renoncer à ce qu'ils désignaient comme la « religion du pays ». C'est ce moment que le fils de Kimbangu, Diangienda, choisit pour se dévoiler. Evoquant la succession rapide des changements, Desroche et Raymaekers rappellent que 1958 est l'année « de l'organisation administrative de l'Eglise en vue d'obtenir sa reconnaissance : des temples s'érigent [...]; des bureaux se créent [...]; un quadrillage

102. Benoît Verhaegen, *L'ABAKO et l'Indépendance du Congo belge. Dix ans de nationalisme kongo (1950-1960)*, Tervuren-Paris, L'Harmattan, Institut africain-CEDAF (*Cahiers Africains*, n<sup>os</sup> 53-54-55), 2003, p. 186. Laurent Monnier, *Ethnie et intégration régionale au Congo. Le Kongo central 1962-1965*, Paris, Edicef, 1971, p. 61.

103. La lettre (document secret), rédigée par L. Pétilion le 6 décembre 1957, relative à cette politique de tolérance, est reproduite dans Paul Raymaekers et Henri Desroche, *op. cit.*, pp. 366-378.

104. Georges Housiaux, *op. cit.*, p. 24.

105. Susan Asch, *op. cit.*, p. 39.

prend forme avec pour base un *Vula*, ou mission, nanti d'un catéchiste [...]; des collectes de fonds sont organisées [...]; des diacres enregistrent les inscriptions des fidèles et des cartes de "membres" leur sont remises<sup>106</sup> ». C'est d'ailleurs le 11 mars 1958 que la première Constitution<sup>107</sup> de cette Eglise nouvelle fut promulguée. C'est aussi en mars (ou en juin, selon Asch), lors du Congrès kimbanguiste de Matadi Mayo, que Diangienda devint officiellement représentant légal et chef spirituel de l'EJCSK (« Eglise de Jésus-Christ sur terre par le prophète Simon Kimbangu ») naissante.

Diangienda se montra alors désireux de se détacher de toute doctrine et de toutes accointances politiques. Dans sa requête auprès du gouverneur général Cornelis, en vue d'obtenir la personnalité civile, il déclarait : « Le kimbanguisme se garde de toutes tendances à caractères politiques qui sont de loin incompatibles avec le rôle exclusivement spirituel qu'il entend jouer au sein de l'humanité<sup>108</sup>. » Le 26 octobre 1959, Diangienda écrivit au président du Sénat et au président de la Chambre des Représentants à Bruxelles pour solliciter la reconnaissance de l'Eglise<sup>109</sup>. A cette occasion, il réaffirma l'apolitisme fondamental du kimbanguisme. Le 24 décembre 1959, l'interdiction du mouvement fut levée par un arrêté. En d'autres termes, le mouvement fut officiellement reconnu.

#### LA RÉSISTANCE KIMBANGUISTE : NON-VIOLENCE ET DÉSOBÉISSANCE CIVILE

Il serait inutile pour notre propos de restituer ici, dans le détail, les différentes étapes et les différents modes pratiques et discursifs de la résistance kimbanguiste après l'interdiction du mouvement. Nous nous bornerons à en cerner une signification globale, en accentuant l'importance conférée après coup à la non-violence et à ce que l'on pourrait, peut-être, se risquer à conceptualiser comme une forme de désobéissance civile.

106. Paul Raymaekers et Henri Desroche, *op. cit.*, p. 382.

107. Reproduite dans Lucien Luntadila Ndala Za Fwa, *Qui est Papa Diangienda ?*, Kinshasa, Ed. Lula, coll. « Rayon d'espoir », 1990, p. 27.

108. Werner Ustorf, *Africanische Initiative. Das aktive Leiden des Propheten Simon Kimbangu*, Frankfurt, Herbert-Lang, 1975, p. 409.

109. Cf. aussi Susan Asch, *op. cit.*, p. 40 et Marie-Louise Martin, *op. cit.*, p. 125.

On peut avancer aujourd'hui que le kimbanguisme est resté, au moins tendanciellement, non violent. Sa non-violence n'est pas synonyme de renoncement à la foi religieuse. Elle ne signifie pas non plus que le discours prophétique soit demeuré, lui, indemne de toute menace de renversement politique. Ainsi le fameux premier cantique kimbanguiste capté par Jean Mukoko, en 1921, fut interprété dans ce sens, du moins par les coloniaux :

« A makesa ma ndungidi	Soldats de victoire
Muvuat'enwaninwa	Revêtez les armes [Heintze-Flad ajoute « spirituelles »]
Kua yisu lusambulua	Par Jésus vous serez bénis
Muvuat'enwaninwa	Revêtez les armes [...] <sup>110</sup> . »

De même, certaines formules attribuées aux kimbanguistes furent perçues comme subversives. Par exemple, « cette formule stéréotypée : *Beto ye Beto*. On pourrait la traduire littéralement par *Entre nous*, c'est-à-dire nous voulons vivre entre nous indigènes, à l'exclusion de toute domination européenne. [...] Les kimbanguistes prétendent se soustraire à l'autorité des Bula-Matari ; *Beto ka batonda bampembe diaka ko* : *Nous ne voulons plus des Blancs*. Voilà leur mot d'ordre<sup>111</sup> ! ». Dans des termes prophétiques et apocalyptiques, sur un mode attentiste bien plus qu'activiste, le thème du renversement du pouvoir des Blancs fut néanmoins nodal et récurrent dans les discours kimbanguistes. A cet égard, Balandier désigne ce type de réaction comme un phénomène de « transfert », par lequel « la violence contenue est reportée au plan du mythe moderne et de la construction utopique : les "messianismes" et les mouvements d'inspiration apocalyptique, tels qu'ils existent en

110. Ce cantique est cité dans plusieurs mémoires kimbanguistes de la Faculté de théologie kimbanguiste de Kinshasa et dans Wilfred Heintze-Flad, *L'Eglise kimbanguiste. Une Eglise qui chante et prie*, Leiden, Interuniversitair Instituut voor Missiologie en (E)cumenica, 1978, p. 5 ; ainsi que, dans une version quelque peu divergente, dans *Recueil des cantiques kimbanguistes. Livre I*, Kinshasa-Bongolo, Département des chants, s.d. [publié au début des années 1990 ; réédité par Entraide kimbanguiste — EKI, s.d.], p. I.

111. *La Libre Belgique*, 10-8-1924 (*Archives Africaines*, Bruxelles, A.I.1405bis).

Afrique centrale et du Sud, sont révélateurs à cet égard<sup>112</sup> ». De ce qu'on a appelé « l'action ouverte » kimbanguiste visant à obtenir la tolérance du mouvement par la Colonie, entre 1956 et 1957, Luntadila, qui en fut largement le maître d'œuvre, parle en termes de radicalisation de l'offensive non violente kimbanguiste et il donne les exemples de l'occupation du stade de Kinshasa et de l'usage de la Déclaration des droits de l'homme. Cette non-violence, Luntadila ne manque pas de rappeler qu'elle fut inspirée aux kimbanguistes par Kimbangu qui « pria pour ses oppresseurs et se livra volontairement<sup>113</sup> ».

Comment, pour conclure, définir le mode spécifique de comportement qui caractérise le kimbanguisme ? La notion de désobéissance civile, qui nous paraît la mieux appropriée, est elle-même l'index de difficultés enchevêtrées. C'est l'un des mérites de l'étude que lui avait consacrée Hannah Arendt<sup>114</sup>, d'avoir mis en lumière ce nœud de difficultés. Son application à la situation du kimbanguisme reste aléatoire, il convient de ne pas le dissimuler. Ce qui, à l'évidence, limite, ou du moins rend prudent quant à l'applicabilité à notre objet de l'analyse d'Arendt, tient au contexte démocratique dans lequel celle-ci inscrit la possibilité de la résistance civile. Peut-on, sans hésiter, conclure que ce que les actions des kimbanguistes dévoilent, c'est que la violence n'est pas légitime en démocratie ? La revendication des kimbanguistes était-elle *avant tout* démocratique ? Et davantage : cette revendication s'adressait-elle à un pouvoir lui-même démocratique ? Pour le dire sans ambages : y a-t-il un sens à estimer tranquillement et sans autre forme de procès que le pouvoir colonial satisfaisait à l'exigence démocratique ? Sans doute, on l'a vu, des voix se sont élevées dès 1921, à l'intérieur et à l'extérieur de la Colonie, pour dénoncer la violence excessive de la répression. Il faudrait alors faire la balance, au sein de la puissance coloniale elle-même, entre, d'un côté, la violence coloniale qui est par principe illégitime et, d'un autre côté, l'inébranlable exigence démocratique dont certaines voix ont tenu à se faire l'écho.

112. Georges Balandier, *Sociologie actuelle...*, p. 498.

113. Lucien Luntadila Ndala Za Fwa, *Un rayon d'espoir. L'évangélisation dans les Eglises indépendantes africaines*, Kinshasa, CEDI, 1975, pp. 15-16.

114. Cf. « Sur la désobéissance civile », dans Hannah Arendt, *Du mensonge à la violence*, Paris, Calmann-Lévy, coll. « Agora », 1994.

Il nous semble manifeste que les dénonciations à l'encontre de Kimbangu et des kimbanguistes furent l'expression d'une interprétation révolutionnaire de leurs actes — une interprétation que pouvaient, il est vrai, susciter les discours prophétiques. S'il ne semble pas excessivement arbitraire de parler de désobéissance civile pour mesurer la portée de ces actes, c'est que ces derniers nous paraissent exprimer la revendication d'une minorité qui ne refuse pas l'esprit de la loi. Elle ne se soustrait pas au contrat social ni ne le conteste. Au contraire, c'est au nom de l'esprit de la loi qu'elle exerce sa revendication. Cette revendication, il faut le dire, n'était pas franchement exorbitante. Elle se bornait à réclamer, initialement, la liberté de culte et, plus tard, la reconnaissance en tant que culte autonome. En somme, ce que Kimbangu et ceux qui se sont réclamés de lui opposaient à la loi, ce n'était pas une autre loi, mais l'esprit de la loi. Ils n'ont pas dressé une violence contre une autre violence.

Anne MÉLICE

#### BIBLIOGRAPHIE

- Efraim ANDERSSON, *Messianic Popular Movements in the Lower Congo*, Uppsala, Studia Ethnographica Upsaliensa, 1958.
- Archives Africaines*, ministère des Affaires étrangères, Bruxelles : portefeuilles A.I. 1405, A.I. 1405 bis, A.I. 1405 ter et J 5384.
- Archives de la Mission rédemptoriste de Mbanza Ngungu (ex-Thysville), Bas-Congo*. Notes du père Louis Philippart.
- Archives privées d'Evelyne Libert*.
- Hannah ARENDT, *Du mensonge à la violence*, Paris, Calmann-Lévy, coll. « Agora », 1994.
- Susan ASCH., *L'Eglise du prophète Kimbangu. De ses origines à son rôle actuel au Zaïre*, Paris, Karthala, 1983.
- Georges BALANDIER, *Afrique ambiguë*, Paris, Plon, 1957.
- , *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Paris, Quadrige/PUF, 1982 (1<sup>re</sup> éd. 1955).
- , *Anthropologie politique*, Paris, Quadrige/PUF, 1995 (3<sup>e</sup> éd.).
- Alphonse BANDZOUZI, *Le Kimbanguisme*, Paris, Jouve, 2002
- G. BERNARD & P. CAPRASSE, « Religious Movements in the Congo : a

- Research Hypothesis », in *Cahiers économiques et sociaux*, vol. III, n° 1, mars 1965, pp. 49-60.
- Pierre BOURDIEU, « Une Interprétation de la religion selon Max Weber », in *Archives européennes de sociologie*, t. XII, n° 1, 1971, pp. 3-21.
- , « Genèse et structure du champ religieux », in *Revue française de sociologie*, t. XII, 1971, pp. 295-334.
- Jules CHOMÉ, *La Passion de Simon Kimbangu*, Bruxelles, Présence Africaine, 1959.
- John & Jean COMAROFF, *Of Revelation and Revolution. Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa*, vol. 1, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1991.
- Jean COMHAIRE, « Sociétés secrètes et mouvements prophétiques au Congo belge », in *La Revue coloniale belge*, n° 230, 1<sup>er</sup> mai 1955, pp. 292-294.
- Luc de HEUSCH, *Le Roi de Kongo et les monstres sacrés. Mythes et rites bantous III*, Paris, Gallimard, 2000.
- Henri DESROCHE, *Dieux d'hommes. Dictionnaire des messianismes et millénarismes de l'ère chrétienne*, Paris-La Haye, Mouton, 1969.
- René DEVISCH, « "Le pillage de Jésus" : les églises de guérison et la villagisation de Kinshasa », in Gauthier de Villers (sous dir.), *Phénomènes informels et dynamiques culturelles en Afrique*, dans *Cahiers Africains*, n° 19-20, 1996, pp. 91-138.
- Joseph DIANGIENDA KUNTIMA, *L'Histoire du kimbanguisme*, Kinshasa, Éditions kimbanguistes, 1984.
- Didier FASSIN, « Et la souffrance devint sociale », in *Critique*, 680-681, 2004, pp. 16-29.
- Damaso FECI, « Vie cachée et vie publique de Simon Kimbangu selon la littérature coloniale et missionnaire belge », in *Cahiers du CEDAF*, n° 9-10, série 4, 1972, 84 p.
- Wilfred HEINTZE-FLAD, *L'Eglise kimbanguiste. Une Eglise qui chante et prie*, Leiden, Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Ecumenica, 1978.
- Françoise HÉRITIER, *De la violence*, Paris, Odile Jacob, 1996.
- Georges HOUSIAUX, « Rapport au nom de la Commission des Colonies (2 avril 1958) », in *Chambres des Représentants*, 798 (1957-1958), n° 2, p. 24.
- Paul-Ernest JOSET, « Quelques mouvements religieux au Bas-Congo et dans l'ex-Afrique équatoriale française », in *Journal of Religion in Africa*, vol.1, fasc.2, Leiden, 1967, pp. 101-128.
- Journal de Simon KIMBANGU, recueilli par le procureur d'Elisabethville Léon Guébels (*Archives privées de P.-P. Gossiaux*).
- « Kimbanguisme (Le) », in *CRISP*, n° 47, 8 janvier 1960, pp. 1-21.
- Vittorio LANTERNARI, *Les Mouvements religieux des peuples opprimés*, Paris, La Découverte/Maspero, 1983.

- Evelyne LIBERT, « Les missionnaires chrétiens face au mouvement kimbanguiste. Documents contemporains (1921) », in *Etudes d'histoire africaine*, II, 1971, pp. 145-146.
- Lucien Luntadila NDALA ZA FWA, *Un rayon d'espoir. L'évangélisation dans les Eglises indépendantes africaines*, Kinshasa, Cedi, 1975.
- , *Qui est Papa Diangienda ?*, Kinshasa, éditions Lula, coll. « Rayon d'espoir », 1990.
- Wyatt Mac GAFFEY, « Fetichism Revisited : Kongo *Nkisi* in Sociological Perspective », in *Africa*, vol. 47, n° 2, 1977, p. 180, pp. 172-184.
- , *Religion and Society in Central Africa. The Bakongo of Lower Zaïre*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1986.
- , « Kimbanguism in the Independence process », in *Recueil d'études "Congo 1955-1960"*, Bruxelles, Académie royale des sciences d'Outre-Mer, 1992, pp. 329-342.
- Sylvain MAKOSSO-MAKOSSO, « Le mouvement religieux congolais de 1921 à nos jours : contribution à l'étude des formes de résistance et formes de nationalisme », in *Présence Africaine*, 94, 2<sup>e</sup> trim. 1975.
- Jeanne MAQUET-TOMBU, *Le Siècle marche... Récit historique*, Bruxelles, Office de publicité, 1936.
- Marie-Louise MARTIN, *Kimbangu. Un prophète et son Eglise*, Lausanne, éditions du Soc, 1981.
- André MARY, *Visionnaires et prophètes de l'Afrique contemporaine. Tradition initiatique, culture de la transe et charisme de délivrance*, Paris, Karthala, 2009.
- , « Conversion et conversation. Les paradoxes de l'entreprise missionnaire », *Cahiers d'études africaines*, 160, 2000, <http://etudesafriaines.revues.org/document49.html>
- Anne MÉLICE, « Kimbangu », in Prem Poddar, Rajeev Patke and Lars Jensen (eds.), *A Historical Companion to Postcolonial Literatures in Continental Europe and its Empires*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2008, pp. 33-35.
- Laurent MONNIER, *Ethnie et intégration régionale au Congo. Le Kongo central 1962-1965*, Paris, Edicef, 1971.
- Zola MULULENDO, *Les Comportements « extatiques » et la naissance du ngounzisme, une analyse du prophétisme dans l'Eglise baptiste au Zaïre*, Paris, Paris IV-Sorbonne, 1984.
- Didier MUMENGI, *Panda Farnana. Premier universitaire congolais 1888-1930*, Paris, L'Harmattan, 2005.
- Gaston MWENE-BATENDE, *Etude sociologique des conflits entre les Eglises congolaises, cas particulier de quelques Eglises de souche kimbanguiste*, Kinshasa, université de Lovanium, 1970.
- , « La dynamique socioculturelle des mouvements prophétiques dans le Bas-Zaïre », in *Cahiers des religions africaines*, Kinshasa, vol. 7, 13, 1973, pp. 43-62.

- Isidore NDAYWEL È NZIEM, *Histoire générale du Congo*, Bruxelles, De Boeck, 1998.
- René PÉLISSIER, *La Colonie du Minotaure. Nationalismes et révoltes en Angola (1926-1961)*, Orgeval, Péliissier, 1978.
- Paul RAYMAEKERS, « Histoire de Simon Kimbangu, prophète, d'après les écrivains Nfinangani et Nzungu », in *Archives de sociologie des religions*, 31, 1971, pp. 15-42.
- Paul RAYMAEKERS et Henri DESROCHE, *L'Administration et le sacré*, Bruxelles, Académie royale des sciences d'Outre-Mer, 1983.
- Recueil des cantiques kimbanguistes. Livre I*, Kinshasa-Bongolo, Département kimbanguiste des chants, s.d. [publié au début des années 1990; réédité par Entraide kimbanguiste – EKI, s.d.].
- André RYCKMANS, *Les Mouvements prophétiques kongo en 1958*, Kinshasa, Bureau d'organisation des programmes ruraux (BOPR), rapport de 1958 publié en 1970.
- Jean-Paul SARTRE, *Situations, V. Colonialisme et néo-colonialisme*, Paris, Gallimard, 1964.
- Martial SINDA, *Le Messianisme congolais et ses incidences politiques*, Paris, Payot, 1972.
- Werner USTORF, *Africanische Initiative. Das aktive Leiden des Propheten Simon Kimbangu*, Frankfurt, Herbert Lang, 1975.
- Jan VAN WING, *Etudes bakongo. Sociologie-religion et magie*, Bruxelles, Desclée de Brouwer, 1959 (2<sup>e</sup> éd.).
- Jean-Luc VELLUT (éd.), *Simon Kimbangu. 1921 : de la prédication à la déportation. Les sources*, vol 1., Bruxelles, Académie royale des sciences d'Outre-Mer, 2005.
- Benoît VERHAEGEN, « Documents de Simon Mpadi », in *Courrier africain du CRISP*, 80-81, 15 octobre 1968.
- , *L'ABAKO et l'indépendance du Congo belge. Dix ans de nationalisme kongo (1950-1960)*, Tervuren-Paris, L'Harmattan, Institut africain-CEDAF (*Cahiers Africains*, n<sup>os</sup> 53-54-55), 2003.
- Claude WAUTHIER, *Sectes et prophètes d'Afrique noire*, Paris, Le Seuil, 2007.