



Textes sur les Mouvements Messianiques

dans les deux Congo et en Angola

(Kimbanguisme - Matsouanisme)

Cadre historique

(D'après « *Les Héritiers de Léopold II ou l'Anticolonialisme Impossible* » –Partie 2 « *Le temps des Héritiers* » par Guy De Boeck Ed. Dialogue des Peuples », 2006)

*

**Le kimbanguisme et le pouvoir en RDC
entre apolitisme et conception théologico-politique**

Anne Mélice

*

Ramon Sarró, Ruy Blanes et Fátima Vlegas

La guerre dans la paix.

Ethnicité et angolité dans l'Église Kimbanguiste de Luanda

*

**COMMUNICATION de Louis-Marie PANDZOU , du Musée Ma Loango de Diosso au
COLLOQUE INTERNATIONAL SUR LE TRICENTENAIRE DE LA MORT DE KIMPA VITA
(1706-2014)**

KIMPA VITA: ENTRE MEMOIRE ET HISTOIRE (Uige-Angola, Juillet 2014)

**SOUS-THEME: Les mouvements messianiques et leurs implications dans les
indépendances des pays de l'Afrique : cas du Kimbanguisme au Congo-Belge et du
Matswanisme au Congo-Français**



Cadre historique

L'Ordre colonial



Il existe, dans l'histoire de tous les pays d'Afrique, et même de presque tous les pays colonisés, une période à laquelle on peut donner ce nom. Mais comme il s'agit de pays différents, tombés aux mains de métropoles différentes à des dates qui n'étaient pas les mêmes, les dates de début et de fin, et la durée dans le temps de cet « Ordre colonial » sont extrêmement variables. C'est une période qui se définit par défaut : celle pendant laquelle la présence du colonisateur n'est plus remise en cause globalement. (Par « globalement », j'entends : d'une façon visant à éliminer totalement les Blancs, soit en les massacrant, soit en les faisant partir). Cette remise en cause ne se fait plus au nom de la liberté précoloniale révolue, et elle ne se fait pas encore au nom de l'indépendance future.

La colonisation a commencé par se heurter à une résistance, pacifique ou violente, des ensembles politiques africains qu'elle avait trouvés en arrivant. C'est une période de conquête militaire et, simultanément, de mise en place des principaux mécanismes et infrastructures de la Colonie. La résistance est alors le fait des entités traditionnelles. Ethnies et tribus défendent leurs royaumes ou leurs empires, envoyant au combat leurs guerriers traditionnels, commandés par leurs chefs investis par la coutume. Ce sont ces fameux combats à la sagaie contre des canons, où les pionniers coloniaux se couvrirent de gloire...

Une autre forme de résistance était la fuite : il est manifeste que l'on mit du temps à comprendre que la colonisation voulait être un contrôle global et complet sur tout le territoire de la colonie, et que cette volonté ne se laisserait décourager, ni par les distances, ni par les terrains les plus difficiles, les montagnes fussent-elles hautes et les forêts impénétrables. Une phrase revient avec une fréquence lancinante « *Les villages se vident à l'approche du Blanc...* ».

Il est arrivé aussi que des groupes indigènes qui devaient leur existence à la colonie se retournent contre elle, faisant d'ailleurs alliance avec des autorités traditionnelles elle aussi en révolte, ouverte ou larvée, contre la colonisation, tentent aux également cette résistance globale. Ce fut le cas, par exemple, des Baoni au Congo, de Martin Paul Samba au Kamerun allemand ou des Cipayes en Inde.

Au bout d'un certain nombre d'années, on se résigna à admettre qu'il n'y avait d'issue, pour le moment, ni dans la guerre, ni dans la fuite. Il fallut donc admettre la colonisation comme un fait, et essayer d'arranger avec elle un *modus vivendi* aussi confortable que possible. Plus tard, commencera une nouvelle période de contestation globale, violente ou non mais impliquant toujours un aspect politique, qui mènera pour finir aux indépendances des années 1960.

Acceptation

Entre les deux, il serait faux de croire qu'il ne s'est rien passé, mais les mouvements divers qui vont agiter la population africaine n'auront plus ce caractère de refus total. Ils se produiront dans la cadre global d'un ordre colonial accepté.

Accepté peut-être avec résignation ou avec des arrière-pensées, mais accepté malgré tout. Même quand on protestera contre les règles du jeu parce qu'elles sont trop manifestement injuste, ces protestations, même si ce sont des exigences proférées avec véhémence, ou même violemment, s'adresseront au colonisateur, attendront de lui qu'il change les règles injustes ou pénibles, et agir ainsi revient à reconnaître qu'il est le Maître du Jeu.

Il est indéniable que les résistants armés n'ont été que des hommes libres en sursis. Leur défaite était fatale, même lors du soulèvement les plus importants : celui de Ndirfi. Eut-on même assisté à l'effondrement de l'EIC que cela n'aurait que déchainé d'autres appétits. La victoire d'une rébellion congolaise aurait eu le même résultat qu'un refus, par la Belgique, de reprendre l'EIC. Au lieu d'être léopoldien, le Congo aurait été wilhelmien, victorien ou français, mais aurait toujours été colonisé, car la volonté des Européens était d'étendre leur empire sur tout le continent, et qu'il n'y avait pas en Afrique de force et de moyens capables de leur résister.

Cette vérité dut apparaître sourdement, sinon dans la conscience, du moins dans l'inconscient des masses congolaises. Au début du XX^e siècle, les révoltes violentes devinrent plus rares. Lorsqu'il vint à s'en produire, elles furent marginales, et n'approchèrent jamais d'une importance suffisante pour mettre sérieusement en balance la force des maîtres étrangers.

Les Belges ont sans doute cultivé des illusions et cru que leur autorité était acceptée de bon cœur, tant elle était bienfaisante. Des rancœurs tenaces et bien des arrière-pensées leur ont manifestement échappé. Mais, sur l'essentiel, ils ne se trompaient pas : l'autorité du colonisateur, durant cette période, fut acceptée.

En ce qui concerne le Congo, une telle période d'ordre colonial s'étend, en gros, de la reprise de 1908 jusqu'aux années 1950. Dans l'esprit des Belges, surtout des coloniaux belges, c'est la « *pax belgica* », cette utopie d'un pays prospère et sans affrontements. On remarquera que les années 1914 à 1918 et 1940 à 1945 y sont incluses. Les deux conflits mondiaux ne touchèrent en effet qu'indirectement la colonie : l'industrie dut participer à l'effort de guerre, la Force Publique partit en opérations à l'extérieur du pays. On ne se battit jamais sur le sol congolais. Les deux guerres mondiales eurent avant tout, en Afrique Centrale, des effets indirects. Elles ne perturbèrent pas l'Ordre Colonial.

Et il est un fait que la « *pax belgica* » a existé. L'ordre colonial n'était pas un ordre juste (pas plus, d'ailleurs que l'ordre qui régnait en Europe, avec toutes les misères et inégalités qu'il tolérait, n'était juste). Mais c'était un ordre. La Loi était celle du colonisateur, donc d'un occupant étranger. Mais, moyennant le respect de cette Loi, on pouvait mener une vie paisible dans une certaine sécurité. Les salaires étaient souvent dérisoires, mais ils étaient payés. Cela paraîtrait probablement paradisiaque à bien des Congolais d'aujourd'hui.

Cela ne veut pas dire que les tensions disparurent et qu'il n'y eut plus de conflits. Pour un temps, la place laissée libre par les mouvements violents fut occupée par des mouvements

religieux: force et perspectives d'avenir faisant défaut aux Noirs dans ce Monde, ils les cherchèrent dans l'Autre, sous des formes tantôt chrétiennes, tantôt animistes, souvent synchrétiques.

Les revendications plus purement matérielles des autochtones, dont l'expression fut au départ violente (on ne manqua pas de ressortir les étiquettes tribales et les mouvements des travailleurs faméliques d'Unilever devinrent des « *révoltes des Yaka et des Pende* ») trouvèrent parallèlement à s'exprimer -après des débuts difficiles, lents, presque clandestins et malgré une longue répression - d'une manière acceptable c'est-à-dire ne remettant pas la colonie en question, dans des organisations très prudemment autorisées. Mais, si revendications il y eut, elles furent adressées AU colonisateur, non dirigées CONTRE lui.

Quand bien même il s'agissait de sa part de pratiques abusives, c'est à lui que l'on demandait d'y mettre fin. Demander, par exemple, qu'il soit mis fin, pour tout ou partie de la population, aux châtiments corporels et qu'on les remplace par des punitions « modernes et civilisées » comme la prison, les travaux d'intérêt général ou les amendes, c'est reconnaître au pouvoir colonial le droit de punir. C'est donc admettre qu'il est bien le pouvoir puisqu'il dispose de l'usage légitime de la violence.

Bien entendu, et ceci encore une fois est valable pour l'ensemble de l'Afrique, il y eut des individus qui, après avoir été des militants « partiels » (c'est-à-dire, par exemple, syndicaux) durant l'Ordre colonial, devinrent ensuite, dans les années 50-60, des militants globaux, c'est-à-dire des militants de l'indépendance. L'exemple le plus évident en fut Tshekedi Khama, au Botswana. Il fut durant l'entre-deux-guerres, comme Régent de Bamangwato, l'un des royaumes Tswana, un défenseur acharné du statut de protectorat du Bechuanaland, contre les tentatives britanniques d'y étendre des statuts et règlements inspirés de ceux de l'Afrique du Sud, puis devint dans l'après-guerre l'un des « pères » de l'indépendance.

La lutte pour l'indépendance elle-même, d'ailleurs, fut marquée de cette même ambivalence. Car si elle était dirigée CONTRE le colonisateur, elle était aussi une revendication dirigée VERS lui, un appel à un dialogue AVEC lui et, ce qui est peut-être le sommet de l'équivoque, en vue d'une reconnaissance PAR lui. Au Congo, c'était d'autant plus une nécessité que l'entité « Congo » avait été créée de toutes pièces par le colonisateur. Comment aurait-on pu lui succéder sans un transfert de légitimation de sa part ?

D'autre part, si le Blanc n'est plus envisagé dans la globalité de sa présence, il arrivera aussi bien des fois que le Noir, lui aussi, ne se défende plus dans sa globalité. Entendez par là qu'il ne s'agit plus de soustraire « tous les Africains » (ou du moins, tous les membres de son groupe ethnique) à l'une ou l'autre pratique. On voit apparaître des revendications sectorielles, régionales, voire individuelles. Lorsque cela se produit, cela équivaut donc à réclamer pour soi (un « soi » qui peut être collectif) la fin d'une chose que l'on trouve acceptable pour le reste de la population. Les Congolais n'ont pas échappé aux tentations de l'égoïsme collectif et du corporatisme. Les revendications des « évolués » seront des revendications d'élite, et les salariés s'agiteront pour avoir de meilleurs salaires, non au profit des paysans qui gagnaient encore dix fois moins qu'eux.

Cela revient à dire que l'on fait appel au colonisateur pour qu'il reconnaisse la valeur d'individus ou de groupes, qu'il se charge d'un triage entre les colonisés « ordinaires » et « les meilleurs ». Le mérite ne sera donc plus proclamé à la suite de sa reconnaissance par le groupe, mais bien par une intervention de l'autorité coloniale. Quand, plus tard, les Belges auront affaire à des leaders revendicatifs, ils auront affaire aux « élites » qu'ils avaient eux-mêmes nommés¹.

¹ Et je suis d'avis qu'il y a là un élément dont l'importance a été fréquemment sous-estimée. Certes, les sociétés traditionnelles (pour ce qu'il en restait) étaient, d'une certaine façon, des démocraties. Le groupe avait son mot à dire dans le choix de ses dirigeants, ce qui n'est pas fondamentalement différent d'une élection. Mais précisément en introduisant des notions comme « l'élite », les « évolués », la colonisation s'est sélectionné une catégorie

Résistance religieuse : Simon Kimbangu



Les seules formes de résistance globale qui se maintinrent durant l'Ordre Colonial furent celles qui adoptèrent la forme religieuse. On ne pouvait pas faire partir les Blancs, mais on pouvait toujours espérer un monde futur où ils ne seraient pas.

Un prêtre congolais explique : *« Là où l'on s'est réjoui du nombre toujours grandissant des convertis, on a passé sous silence les nombreux courants d'indocilité, de fronde, de refus voilé, etc. Là où la bonne entente semblait parfaite entre Missionnaires, colonisateurs et commerçants, on a occulté les tensions vives et les oppositions ouvertes qui ont épisodiquement marqué les relations entre Européens dans la colonie.*

« Quant aux populations locales, nous avons été habitués à les imaginer passives, prêtes à quémander le baptême, à se faire soigner chez les missionnaires et à envoyer leurs enfants à l'école des Blancs La réalité, est toute autre. Les indigènes ne sont guère partis se jeter, pieds et mains liés, dans les bras des missionnaires. Elles ont, à leur manière, observé, jugé et inventé des moyens capables de les insérer dans le nouvel ordre venu de l'occident sans compromettre leurs propres traditions qu'ils estimaient indispensables à leur destinée historique. Il s'agissait, en fait, pour des communautés villageoises, claniques ou familiales de négocier leur survie identitaire en opérant des choix stratégiques devant l'imminence d'une modernité imposée du dehors, à la fois envahissante, déstabilisante et pourtant inéluctable, et dans un contexte politique et économique fait de contraintes et d'oppression. Pour affronter ce nouveau défi, toutes les recettes étaient bonnes. Les populations autochtones ont cherché avant tout à éviter, tant qu'elles le pouvaient, un choc frontal qui leur aurait été fatal. Aussi ont-elles joué avec l'arme de la ruse et l'art de la simulation pour protéger les territoires culturels et religieux qu'elles jugeaient essentiels à leur survie. »²

d'interlocuteurs préférentiels qu'il nommait lui-même ! Et il les éduquait, de plus, à se considérer comme bien supérieurs à la masse de la population... puis leur demandait ensuite de se faire élire, donc de solliciter le suffrage de ces électeurs méprisables ! En outre, le Blanc une fois parti, qui allait assumer son rôle de désignation des élites ? Tout cela pourrait bien ne pas être étranger à la facilité avec laquelle les pays d'Afrique, à peine indépendants, vont virer aussi rapidement vers des régimes autoritaires. Et ce ne fut pas le cas au Congo seulement.

² NKAY MÂLU Flavien : La Croix et la Chèvre: les missionnaires de Scheut et les jésuites chez les Ding Orientaux de la République Démocratique du Congo (1885 - 1933) Université Lumière Lyon 2, 2006, p. 9

La « soupape » religieuse était la seule disponible et le besoin d'espérer était tel que, dans le Congo français voisin, on assista même à ce qu'il faut bien appeler la « canonisation populaire spontanée » d'André Matsoua³, un homme certes militant pour les droits des Africains, mais qui n'avait jamais eu d'autre ambition que très civile et terrestre et se vit rendre, après sa mort, un culte religieux qui n'est pas sans parenté avec le kimbanguisme.

Disons-le tout de suite, ce n'est pas une aventure de ce genre qui est arrivée à Simon Kimbangu ! Lui, il fut bien un leader religieux conscient de l'être et voulant l'être. La question qui se poserait plutôt, c'est de savoir si ce qui est sorti, à terme, de son action, c'est-à-dire l'EJCSK, correspond bien à son intention ! Voulait-il fonder une église *chrétienne* ou établir une *religion africaine radicalement nouvelle*, c'est ce qui n'est pas clair, qui fait même encore aujourd'hui problème parmi ses adeptes et est d'autant moins facile à démêler que l'on n'est pas sûr de la valeur des anecdotes, faits, prodiges et paroles relatant sa vie et sa prédication qui constituent en quelque sorte le « corpus » kimbanguiste. On se trouve donc, par rapport à lui, dans la situation où serait un chrétien qui devrait se débrouiller, dans l'ensemble des Evangiles canoniques, mais aussi des évangiles apocryphes, pour savoir que croire et que rejeter !

Typologie des « religions syncrétiques »

« Syncrétisme » est le terme poli et savant utilisé à propos des religions pour dire « mélange » ou « macédoine ». Il implique toujours l'idée de reprendre des éléments de plusieurs religions existantes et d'en faire une sorte de synthèse. Le syncrétisme fait presque spontanément son apparition là où les religions s'affrontent violemment. On en vit paraître en Inde où l'hindouisme et l'Islam se heurtaient violemment, au Proche-Orient où différentes confessions chrétiennes s'entrechoquaient avec le Judaïsme et l'Islam, et également dans l'Afrique noire coloniale. Dans ce dernier cas, les éléments du mélange sont, d'une part le christianisme (souvent sous sa forme protestante) et d'autre part diverses notions venues des religions ancestrales.

Les croyances traditionnelles africaines incluaient bien l'idée d'un Dieu, mais il était vu avant tout comme démiurge ou créateur. Ayant créé, il abandonne le monde à des esprits de

³ **André Grenard Matsoua** (ou **Matswa**) (17 janvier 1899 – 13 janvier 1942), né à l'extrême fin du XIXe siècle dans l'ethnie Lari, dans la région du Pool, André Matsoua reçoit une formation catholique et devient cathéchiste comme Simon Kimbangu. Employé des douanes, il se rend en France pour, peu de temps après, s'engager dans les Tirailleurs sénégalais. Il sert pendant la Guerre du Rif et la termine comme sous-officier. Comptable à l'hôpital Laënnec, il suit des cours du soir. Il fonde à Paris, en juillet 1926, l'*Amicale des originaires de l'Afrique Équatoriale Française*, destinée à "secourir les Noirs libérés du service militaire en France", société d'entraide très classique qui met en avant des objectifs éducatifs et surtout se défend de toute prise de position politique. Peu à peu, cependant, Matsoua, qui assiste à plusieurs manifestations organisées par le PCF, participe au développement de syndicats africains et en vient peu à peu à dénoncer les abus de la situation coloniale. De retour en Afrique, il est à de multiples reprises emprisonné par l'administration coloniale. Arrêté en 1929, il est condamné à la déportation au Tchad, à la prison à Mayama, où il meurt en 1942. Les circonstances de sa mort et de sa mise en sépulture n'ont jamais été élucidées, ce qui a pu contribuer à mettre en cause l'administration coloniale, et, plus fondamentalement, à répandre la croyance qu'il était toujours en vie: *Kambo tata matsoua ba mu hondélé, / kua lu widi é ko kua kena é* (On vous a dit que Matsoua a été tué, / Vous avez entendu, il est toujours vivant). Très curieusement, la personnalité de Matsoua, qui n'a eu d'action que civile, est transformée en martyr, son nom étant alors associé au culte organisé autour de Simon Kimbangu.

L'Amicale, dont les membres considèrent bientôt Matsoua comme leur messie, se transforme rapidement en un mouvement politique et religieux, le *matsouanisme*, qui prend une part importante dans la lutte anti-coloniale. Après l'indépendance, des hommes politiques congolais de diverses tendances ont tenté de tirer profit de la popularité de la figure de Matsoua : ce sera le cas des présidents Fulbert Youlou, Alphonse Massamba-Débat, et Denis Sassou-Nguesso, aussi bien que de l'insurgé Bernard Kolélas. On lui attribue ces paroles : "*S'il t'était demandé de choisir entre ta Mère et ta Patrie, sauve d'abord ta Patrie. Car si ta mère mourait, tu aurais besoin de terre pour l'ensevelir. Tandis que si tu sauves la Patrie, elle sera ta terre et celle de tes descendants*".

moindre importance, parmi lesquels ceux des Ancêtres occupent une place notoire. Il n'intervient guère, non plus, comme Juge et garant de la Morale.

Si l'on posait, par contre, comme le faisaient pratiquement toutes les religions « exotiques » avec lesquelles les Africains entrèrent en contact, que non seulement Il a créé le monde et en particulier les hommes, mais aussi qu'Il s'intéresse à ces derniers et qu'Il les aime, il ne fait aucun doute que Dieu ne peut que prendre en pitié les Africains, sur qui pleuvent sans cesse les pires malheurs. Et, en particulier, Dieu devait certainement un jour les délivrer des Blancs, cause de la plupart de ces malheurs.

C'est à peu près là la base commune de toute une série de religions qui apparurent dans l'Afrique coloniale. Certaines ne prétendaient pas faire appel à des emprunts extérieurs, prétendant simplement prolonger des croyances ancestrales. D'autres s'inspiraient ouvertement du christianisme. Dans le cas de Kimbangu, qui était un Kongo, la situation est même plus complexe, parce que le contact entre les Kongo et le christianisme remonte loin : à l'arrivée des Portugais en 1492. Et, dans ce cadre de christianisme ancien, il y avait déjà eu un épisode de « prophétisme africain », celui de Kimpa Vita, au début du XVIII^e siècle⁴. Kimbangu se

⁴ La Prophétesse Kimpa Vita appelée aussi Dona Béatrice, la « Jeanne d'Arc du Kongo », fonda le mouvement messianique des Antoniens, Kimpa Vita avait entendu en rêve saint Antoine lui ordonner de ramener le roi Pedro IV à São Salvador, la capitale du Kongo détruite par la guerre, et de récupérer les insignes royaux détenus par l'usurpateur Jean II. Grâce à l'influence que prit sa secte au Kongo, la prophétesse réussit à ramener le roi dans sa capitale, mais ce dernier ne lui en sut aucun gré, bien au contraire, et la livra aux autorités ecclésiastiques portugaises. Condamnée comme hérétique, Kimpa Vita fut brûlée vive en 1706. Son histoire est inscrite dans les archives missionnaires du Portugal.

La vieille cité, nommée Mbanza Kongo par les habitants du pays et Sao Salvador par les Portugais, est le cœur du royaume, l'endroit où se confrontent la tradition et la modernité.. Durant trente ans, plusieurs chefs de régions se sont disputés le pouvoir et une succession de petits rois ont mis à mal les ressources du pays. Pedro IV, l'actuel roi du Kongo, pourtant légitimé et reconnu en 1694 par l'ensemble des dignitaires, s'est retiré sur le mont Kibangu, au nord de Sao Salvador, laissant la ville à l'abandon.

La population souffre et les esprits s'échauffent. Ils ont besoin d'espoir, un espoir que semble leur apporter une jeune fille animée de 20 ans : Kimpa Vita. Baptisée, elle se dit désignée par Dieu pour apporter à son peuple les changements tant attendus. Saint Antoine est entré dans sa tête et parle par sa voix. Il dit : « *Un nouveau royaume va naître. Vous devez reconstruire la ville, relever les maisons, redonner à la terre sa fertilité et ses récoltes* ». Les adeptes sont nombreux autour de la jeune fille : « *Salve, ô Sao Antonio ! Ave Maria ! Kimpa Vita, notre Dona Béatrice va nous sauver.* » Un grand mouvement de foules envahit la ville, on crie, on chante, on danse, on pleure. L'émotion est forte parmi tous les malheureux qui sont venus entendre la prophétesse. Et elle, jeune, pure, belle, livre ses inspirations : « *Le roi Pedro doit quitter son refuge du mont Kibangu. Qu'il vienne. Nous l'attendons.* » Chacun doit participer au renouveau. Kimpa Vita, devenue pour tous « Dona Béatrice », illumine son entourage par sa foi et ses prières. Et l'on se prend à espérer, à retrouver l'envie de participer à cette grande ambition que propose la foi chrétienne par l'intermédiaire de sa prophétesse. Parmi les adeptes, un grand prêtre est son Saint-Jean, du nom du disciple bien-aimé du Christ. Saint-Antoine les inspire. Il faut que le Mani-Kongo revienne. Et Kimpa Vita prend la tête d'un groupe de fidèles qui se dirige vers la citadelle royale, en priant et en chantant. Le père Bernardo n'apprécie pas les déviations du dogme, l'animisme et les sectes qui en découlent. Pour lui, ces « Antoniens » menacent la foi. Kimpa Vita ne dit-elle pas que la terre sainte est le Kongo ? Que le Christ est né à Sao Salvador et que les pères de l'Eglise étaient des Africains ? Bien sûr elle incite à brûler les fétiches, mais aussi la croix du Christ, et elle veut créer une église africaine noachique en écartant les étrangers de l'entourage du roi. Pedro hésite. Va-t-il prendre la tête du grand renouveau que lui propose son peuple ou endosser la méfiance de ses partenaires blancs ? Le roi a besoin d'y voir clair. Il demande une confrontation. Dialogue de sourds entre deux convictions. *Pour Kimpa Vita les hommes blancs sont nés de la pierre de savon et les noirs d'une sorte de figuier.* Les racines de ce figuier doivent reprendre vie grâce aux enseignements de Saint-Antoine, un Saint Antoine qu'elle incarne et qui manifeste sa volonté de voir le peuple du Kongo s'affranchir de ses liens étrangers. Pour les missionnaires, voilà qui est inacceptable, tout comme est sacrilège la déformation de la religion à laquelle ils assistent. Animisme, Incantations, prières, trances et contorsions, prédictions et chants divers ponctuent les cérémonies de la prophétesse, ralliant autour d'elle de plus en plus de monde. Entre les hommes de la science chrétienne, dont il a besoin pour contrer ses adversaires, et la jeune illuminée aux paroles enflammées, si convaincante soit-elle, le roi mettra deux ans à choisir, deux années durant lesquelles Kimpa Vita construit son église. Devenue aux yeux de tous Dona Béatrice, elle a acquis un prestige qui menace celui du roi et des missionnaires. « *Dieu veut l'intention* » clame-t-elle. « *Les prières sont des pièges, les cérémonies religieuses des*

réclamera de ce précédent et l'on enrichira les récits des derniers instants de Kimpa Vita d'une prophétie annonçant Kimbangu.

Il faut donc remarquer que pour un Kongo, il n'y avait pas, d'un côté un héritage africain purement animiste, et de l'autre un christianisme purement européen d'importation récente. Il existait bel et bien une tradition kongo de christianisme africanisé et prophétique. Il s'ensuit que quand Kimbangu parlera de « christianisme », il faudra encore démêler de quel christianisme il parle, car il y a celui des missionnaires, et celui des ancêtres, et ils ne sont pas identiques.

On a distingué deux grandes catégories parmi ces religions, dites « syncrétiques », mais on les a affublés de noms inspirés de la littérature anglaise qui ne sont guère parlants en français : les « sionistes » et les « éthiopiens ».

Les « *Sionistes* » n'ont rien à voir avec Israël. « Sion » est là pour désigner le Nouvelle Jérusalem, la Cité Céleste. Il s'agit de variantes africaines du millénarisme : la Fin du Monde est proche et le Prophète a eu la révélation de la date où elle allait se produire. (Il est à noter que si l'idée de fin du monde fait penser au Christianisme, on a connu des mouvements non-chrétiens qui s'en inspiraient, comme celui de Mhlakaza en Afrique du Sud. Il peut bien sûr s'agir d'un emprunt inavoué). Cela va en général de pair avec des invitations à cesser tout travail pour se plonger dans la prière et à ne plus ensemer les champs ou nourrir le bétail pour se vouer tout entier à la pénitence. Cela crée donc de graves perturbations sociales et économiques qui déplaisent fort au colonisateur qui ne tarde pas à intervenir avec les moyens que l'on imagine. Il en résulte que ce genre de secte a généralement une existence brève !

« *Ethiopien* » signifie au départ, en grec : « visages brûlés » et fait donc allusion à la peau foncée. Il s'agit de religions qui se veulent « noires ». Parfois Dieu lui-même est noir. De toute manière, son Envoyé l'est et ceux à qui il s'adresse le sont aussi. Ce qui est mis en avant, ici, c'est avant tout la spécificité africaine. Le Congo va voir apparaître l'un des plus remarquables mouvements religieux « éthiopiens » : le kimbanguisme.

S'il fut remarquable, il n'a pas été le seul. Et d'ailleurs, les kimbanguisme est un fleuve qui a des affluents et des embranchements : certains mouvements distincts au départ se sont fondus avec lui au fil du temps, d'autres en sont sortis, comme le Mpadisme. Il a été de tous les mouvements religieux le Congo celui qui eut la plus belle longévité⁵, puisqu'il dure encore, et la plus large extension, puisqu'il est répandu dans tout le pays et dans la diaspora, et empiète sur le Congo-Brazzaville et l'Angola.

Vie de Simon Kimbangu, de sa naissance à son procès

Son fondateur, Simon Kimbangu, fils de tata Kuyela et mama Luezi, dont le nom signifie : "*Celui qui révèle les choses cachées*", est né le 12 septembre 1887 à Nkamba au Bas-Congo et fut un prédicateur et prophète africain chrétien qui a fondé le kimbanguisme le 6 avril 1921 à N'kamba.

offenses à notre propre église ». On écoute ses propos, on la vénère. Si elle a disparu un jour de 1705, c'est qu'elle a rejoint Saint Antoine et qu'elle va ressusciter sous peu. Le peuple l'attend. Mais la réalité est autre : elle accouche de l'enfant de « Saint-Jean » Belle occasion pour les prêtres de dénoncer l'imposture. Pour eux Kimpa Vita doit abjurer publiquement ses erreurs. Ils s'en contenteraient mais elle s'y refuse, et le Conseil royal prononce alors une sentence de mort. Elle fut brûlée vive en juillet 1706.

⁵ Longévité qui pourrait être due au fait que, si les Belges l'ont réprimé, ils n'ont – à part la condamnation à mort de Kimbangu, obtenue par une entourloupette administrative - pu le faire que par des relégations ou des peines légères, du fait que les kimbanguistes n'ont jamais été impliqués dans des événements violents, ce qui n'a pas été le cas, par exemple, du Kitawala.

Simon Kimbangu fit ses études primaires à la mission protestante de Ngombe-Lutete où il devint catéchiste quelques années plus tard. Il se marie à Marie Muilu Kiawanga qui lui donne trois enfants : Kisolokele Lukelo Charless (né en 1914), Dialungana Kiangani Salomonn (né en 1916) et Diangienda Kuntima Joseph (né en 1918).

Simon Kimbangu s'est converti au baptisme en 1915. Il reçut d'abord une formation primaire de quatre ans chez les missionnaires baptistes, à Ngombe-Lutete, station missionnaire située à une distance de vingt kilomètres de son village natal (N'Kamba). Après avoir bénéficié de cette formation et compte tenu de sa conduite très appréciée, il fut nommé catéchiste par les missionnaires de Ngombe-Lutete. A l'époque, celui qu'on nommait catéchiste jouait en même temps le rôle d'enseignant, de maître d'école du village. C'est à partir de 1910 qu'il reçut l'appel de l'Esprit de Dieu qui lui demande de "paître son troupeau". L'appel divin lui enjoint de démarrer un ministère d'évangélisation et de guérison par la prière et l'imposition des mains. A plusieurs reprises, il refuse d'obéir à cet appel en expliquant qu'il n'est pas à la hauteur de telle si haute importante mission.

Il se réfugie même à Léopoldville pour échapper à la "Voix", et trouve du travail aux Huileries de Kinshasa. Il y travaille sans être rémunéré, et déçu, il revient à Nkamba où son parcours prophétique commence le 18 mars 1921 lorsqu'il perd connaissance lors d'une cérémonie funéraire. A son réveil, il affirme qu'il a été visité par l'esprit de N'Zambi à Mpunou, le Dieu Tout Puissant qui lui recommande de propager la parole du Seigneur. Peu après, le 6 avril 1921, au hameau de Ngombe Kinsuka, il guérit la jeune femme, Nkiantondo qui était dans le coma depuis plusieurs jours. (Pour ses disciples: l'Esprit de Dieu lui intime l'ordre de ressusciter cette petite fille, qui venait tout juste de mourir). Quoi qu'il en soit, son intervention provoque une guérison inexplicable et prodigieuse. Il acquiert ensuite la réputation de ressusciter les morts, et attire à ses prêches des milliers d'auditeurs. On le surnomme alors « Ngunza », traduction en kikongo de « prophète » dans la version baptiste de la Bible.

Ce premier miracle de Kimbangu va amorcer ce que les historiens ont appelé le "*semestre effervescent*" (du 6 avril au 12 septembre 1921), une intense période de prédication et de miracles qui va secouer le Congo Belge, l'Angola et même le Congo Français. Kimbangu prêchait et guérissait à peine depuis 36 jours lorsque, le 11 mai 1921, le commissaire de district envoie Léon Morel, administrateur du Territoire des Cataractes, enquêter sur "le cas de l'Illuminé de Nkamba".

Les autorités coloniales pouvaient difficilement agir autrement. Dans un contexte colonial, un Noir qui pouvait se permettre de réunir autour de lui des milliers de personnes (il y aurait eu jusqu'à dix mille personnes par jour qui se déplaçaient pour l'écouter) ne pouvait que susciter des inquiétudes. L'administration soupçonnait Simon Kimbangu de fomenter quelque chose en vue de renverser le pouvoir colonial. Bien que la prédication de Kimbangu n'ait pas eu de contenu politique affirmé, il prédisait néanmoins l'indépendance du Congo et la reconstitution du royaume Kongo, prophétisait la « dipanda dianzole » (deuxième indépendance en kikongo⁶). Les autorités belges, alertées par les missionnaires catholiques et protestants, le feront arrêter, ainsi que ses plus proches fidèles, en septembre 1921.

Kimbangu se présentait lui-même comme le Sauveur de la Race Noire et il le réaffirmera très solennellement lors de son procès à Thysville (Mbanza-Ngungu) devant Monsieur de Rossi, président du Conseil de Guerre. Celui qui affirme que Dieu est avec les Noirs est obnubilé par tout un peuple, en particulier les Bakongo, familiarisés à des traditions messianiques. Dans cette

⁶ Puisque les Noirs ont déjà été indépendants dans le Royaume Kongo, l'Indépendance « après les Belges » sera donc la deuxième. A posteriori, il s'est établi une autre tradition, beaucoup plus spéculative, où Kimbangu aurait annoncé une première indépendance, suivie d'une ère de malheur, correspondant à 1960 et à la suite que l'on sait et, en termes voilés, une deuxième, voire une troisième indépendance, qui seraient enfin heureuses.

piété populaire, Simon Kimbangu s'inspire des évangiles du peuple juif en révolte contre l'occupant romain et invente, dès lors, les postulats de sa future Eglise en baptisant son village natal : Nouvelle Jérusalem. À l'instar de Jésus-Christ, il choisit douze apôtres pour l'accompagner dans sa mission, et édicte trois règles morales : l'abolition des symboles religieux traditionnels; la suppression des danses érotiques et des tambours de danse; l'abolition de la polygamie. Il s'oppose également aux pratiques magiques et à la sorcellerie. Il exhorte ses fidèles à de rigoureuses règles morales : abandon d'alcool, de tabac, interdiction de la consommation de viande de porc et de singe, de dormir nu, du maquillage, etc... Comme on le voit, sa prédication ne tourne pas le dos à son passé de catéchiste protestant, ni même à une certaine tradition d'austérité. La nouvelle se répand et des milliers de personnes affluent à ses prédications.

Dès le mois de juin 1921, suite aux persécutions coloniales, orchestrées essentiellement par les Missionnaires tant catholiques que protestants, oecuméniquement unis dans la colère parce qu'ils voient leurs églises se vider progressivement de leurs fidèles, Kimbangu entre en clandestinité et séjourne notamment à Mbanza-Nsanda où il fera une Prophétie dont nous est parvenu un texte qui a probablement été notablement enrichi au cours de sa transmission orale. Le voici dans son état actuel.

. Le samedi 10 Septembre 1921 au début du culte matinal, vers 9h00, Simon Kimbangu serait entré dans l'enclos en rameaux. Son visage est grave, son regard est vif et il se serait adressé à la foule en ces termes :

« Mes Frères, l'Esprit est venu me révéler que le temps de me livrer aux autorités est arrivé. Tenez bien ceci : avec mon arrestation, commencera une période terrible d'indicibles persécutions pour moi-même et pour un très grand nombre de personnes. Il faudra tenir ferme, car l'Esprit de notre Dieu Tout-Puissant ne nous abandonnera jamais. Il n'a jamais abandonné quiconque se confie en Lui.

« Les autorités gouvernementales (coloniales) vont imposer à ma personne physique un très long silence, mais elles ne parviendront jamais à détruire l'œuvre que j'ai accomplie, car elle vient de notre Dieu, le Père. Certes, ma personne physique sera soumise à l'humiliation et à la souffrance, mais ma personne spirituelle se mettra au combat contre les injustices semées par les peuples du Monde des Ténèbres qui sont venus nous coloniser.

« Car j'ai été envoyé pour libérer les Peuples du Kongo et la Race Noire Mondiale. L'Homme Noir deviendra Blanc et l'Homme Blanc deviendra Noir. Car les fondements spirituels et moraux, tels que nous les connaissons aujourd'hui, seront profondément ébranlés. Les guerres persisteront à travers le monde. Le Kongo sera libre et l'Afrique aussi. Mais les décennies qui suivront la libération de l'Afrique seront terribles et atroces. Car tous les premiers gouvernants de l'Afrique libre travailleront au bénéfice des Blancs. Un grand désordre spirituel et matériel s'installera. Les gouvernants de l'Afrique entraîneront, sur le conseil des Blancs, leurs populations respectives dans des guerres meurtrières et s'entretueront. La misère s'installera. Beaucoup de jeunes quitteront l'Afrique dans l'espoir d'aller chercher le bien-être dans les pays des Blancs. Ils parleront toutes les langues des Blancs. Parmi eux, beaucoup seront séduits par la vie matérielle des Blancs. Ainsi, ils deviendront la proie des Blancs. Il y aura beaucoup de mortalité parmi eux et certains ne reverront plus leurs parents.

« Il faudra une longue période pour que l'Homme Noir acquière sa maturité spirituelle. Celle-ci lui permettra d'acquérir son indépendance matérielle. Alors s'accomplira la Troisième Etape. Dans celle-ci naîtra un Grand Roi Divin. Il viendra avec ses Trois Pouvoirs : Pouvoir Spirituel, Pouvoir Scientifique et Pouvoir Politique.

« Je serai Moi-même le Représentant de ce Roi. Je liquiderai l'humiliation que, depuis les temps les plus reculés, l'on n'a cessé d'infliger aux Noirs. Car, de toutes les races de la Terre, aucune n'a été autant maltraitée et humiliée que la Race Noire.

« Continuez à lire la Bible. A travers ses écrits, vous arriverez à discerner les ACTES de ceux qui sont venus vous apporter ce livre et les écrits ou principes moraux contenus dans ce livre. Il faut qu'un VOLEUR soit saisi avec l'objet qu'il a volé !

« Nous aurons notre propre Livre Sacré, dans lequel sont écrites des choses cachées pour la Race Noire et le Peuple du Kongo. Un Instructeur viendra avant mon RETOUR pour écrire ce Livre et préparer l'arrivée du Roi. Il sera combattu par la génération de son temps, mais petit à petit, beaucoup de gens comprendront et suivront son enseignement. Car sans cet Enseignant, qui préparera les Peuples Kongo ? Car l'arrivée du Roi sera très MEURTRIERE ET SANS PARDON.

« Alors, il faut que les Peuples du Kongo soient instruits avant cet événement.

« Vous ne savez pas encore ce que c'est qu'une GUERRE SPIRITUELLE. Quand les Peuples Kongo commenceront à se libérer, tout pays qui osera attaquer le Kongo sera englouti sous les eaux. Vous ne connaissez pas encore la puissance de Ceux qui sont envoyés par le Père Tout-Puissant.

« A quoi sert à l'homme de s'attaquer à Dieu si, le jour de sa mort, même s'il avait beaucoup de biens matériels, il n'a même pas le temps d'arranger son doigt ? Vous ne savez pas de quoi est faite votre vie et POURQUOI vous vivez. Car, exister physiquement c'est apparaître comme presque RIEN.

« Pourquoi tuer son prochain et espérer rester en vie, et pour combien de temps ? Dieu n'est pas le temps, ni l'espace. Il est un TOUT dans le TOUT.

« La génération du Kongo perdra tout. Elle sera embrouillée par des enseignements et des principes moraux pervers du monde Européen. Elle ne connaîtra plus les principes MARTIAUX de ses Ancêtres. Elle ignorera sa Langue Maternelle. Alors je vous exhorte à ne pas négliger ni mépriser vos LANGUES MATERNELLES. Il faut les enseigner à vos enfants et à vos petits enfants. Car viendra un temps où les langues des Blancs seront OUBLIEES. Dieu le Père a donné à chaque groupe humain une langue qui sert comme d'une "alliance de communication"... »

Le 12 Septembre 1921, Simon Kimbangu est arrêté puis transféré à Thysville (Mbanza-Ngungu) où il est sommairement jugé et condamné à mort. Comme, précisément à cause des « troubles » dus à Kimbangu (troubles qui étaient peut-être plus des inquiétudes des Blancs et en particulier des Missionnaires, qu'une agitation, ou à tout le moins une agitation vraiment hostile, des indigènes) la région se trouvait sous un « régime militaire mitigé », ce fut une juridiction militaire (le Conseil de Guerre) qui prononça le jugement.

Le Procès, la prison et la mort

Dès les premières ébauches de droit pénal du Congo, en 1888-1889, des décrets définirent les infractions et les peines répressives, en suivant en général l'exemple du droit belge⁷. Toutefois, au Congo, la peine de mort qui en Belgique figurait toujours dans le code, mais n'était plus appliquée⁸, l'était toujours dans toute sa rigueur. En plus de l'assassinat,

⁷ Ainsi, l'homicide était distingué de l'assassinat, ce dernier étant commis avec préméditation. Le premier incluait l'intention de donner la mort, même lorsque l'auteur se trompait de victime; il entraînait la servitude pénale à perpétuité. Le deuxième était passible de la peine de mort. À la suite d'un arrêt de 1913, la notion de préméditation fut toutefois interprétée de manière restrictive.

⁸ La Belgique, qui fut l'un des premiers pays d'Europe à ne plus tuer ses condamnés, vécut longuement avec une sorte de formule hybride. La peine prononcée, c'était le Ministère public lui-même (qui venait d'obtenir cette tête) qui introduisait un recours en grâce auprès du Roi, qui n'avait ainsi aucune raison de la refuser ! Albert I^{er} fit une seule exception, pendant la guerre de 14 : il s'agissait d'un officier qui avait tué pendant une permission et le Roi

d'autres infractions entraînaient le châtement suprême: le meurtre commis pour faciliter le vol, les arrestations ou détentions arbitraires entraînant la mort, enfin des infractions prévues par le code militaire, y compris, depuis 1915, des crimes commis contre la sécurité extérieure de l'État (espionnage, connivence avec l'ennemi, etc.). Dans ce cas-là, toutefois, il s'agissait moins d'un élargissement des règles pénales congolaises pour des motifs relatifs au Congo, que de l'extension aux colonies d'Afrique de dispositions prises à la suite de l'épidémie d' « espionite » qui sévit durant la Grande Guerre. Les exécutions capitales furent réglementées, en 1898, par voie administrative. Les exécutions seraient désormais publiques et s'effectueraient par la pendaison pour les civils, par les armes pour les militaires, une femme enceinte ne pouvant être exécutée qu'après avoir accouché. La façon dont cette législation fut appliquée dans la pratique n'est pas totalement claire. On connaît de nombreux cas d'exécutions publiques, mais les cas d'exécution effectuée dans la discrétion n'étaient pas rares non plus. Cela s'explique en partie par l'immensité des territoires couverts par l'organisation judiciaire. Les tribunaux pouvant prononcer la peine capitale n'étaient pas nombreux et, le plus souvent donc, ils jugeaient des prévenus originaires de régions lointaines. Tout comme les témoins, les accusés avaient été amenés depuis leur région d'origine jusqu'au siège du tribunal, et ceci au prix de voyages longs et coûteux. S'ils étaient condamnés, il arrivait bien souvent qu'on l'ignorât dans leur village d'origine, où ils passaient simplement pour « disparus ».

Dans la pratique, les possibilités d'infliger la peine de mort furent encore étendues, et ceci par la proclamation de régimes d'exception. Par décision administrative en effet, une région pouvait être placée sous « *régime militaire spécial* », toutes les personnes devenant alors justiciables du conseil de guerre.

En 1917, à la faveur de la guerre, une nouvelle définition, celle de « *régime militaire mitigé* », permit à l'administration d'écarter plus facilement l'intervention des tribunaux civils. Dans ce cas en effet, le conseil de guerre devenait compétent, mais cette fois seulement pour les « *indigènes du Congo ou des colonies limitrophes* », ou leurs associés ou coauteurs. Ce régime permettait d'infliger « *même la peine de mort* » pour plusieurs infractions, parmi lesquelles différents cas libéralement définis d'« *atteinte à la sûreté de l'État ou à la tranquillité publique* ». on aura compris que l'intention initiale du législateur était de parer à des désordres qui pourraient être fomentés dans la population africaine par ces « *agitateurs à la solde de l'ennemi* » que l'on voit partout pendant toutes les guerres. Ici encore, les possibilités d'interjeter appel étaient réduites, puisque les jugements n'étaient pas susceptibles d'appel « *lorsque parmi les auteurs ou complices (...) se trouvent un militaire ou un indigène du Congo belge ou des colonies limitrophes* ».

En un mot, dans un territoire concerné, ces régimes d'exception permettaient à l'administration de soustraire l'espace judiciaire des Africains aux tribunaux civils et de le soumettre à une juridiction militaire, sans appel.

Derrière ces modifications du droit, il y a en fait une lutte qui oppose, et qui opposera constamment durant toute l'existence de la Colonie, la Justice à l'Administration. Nous l'avons déjà rencontré, quand nous examinons la terrible histoire du « caoutchouc rouge », sous la forme des injonctions faites de Bruxelles au Gouverneur Wahis ; « *l'ingérence de la justice dans les territoires en guerre devait cesser* ». Formellement, les lieux qui formaient le théâtre d'activité des compagnies caoutchoutières n'étaient pas une région en guerre, mais les agents sur place la considéraient comme telle. Cela faisait fort bien leur affaire !

En effet, la « situation de guerre » retirait ces régions à la juridiction des tribunaux civils, peuplés de magistrats globalement perçus comme des « empêcheurs de danser en rond ». Ces

jugea qu'il serait immoral que son crime lui valût d'être mis hors de danger en prison, cependant que ses camarades continueraient à risquer leur vie.

juristes avaient en général une tendance à considérer que les indigènes avaient des droits légitimes définis par la loi. Cette situation qui existait sous Léopold II à propos de véritables crimes se maintint après lui à propos de toutes sortes de mesures répressives.

Ici encore, on retrouve le climat de rivalité, concernant la délimitation des territoires d'influence, qui opposait l'administration et la magistrature. C'est la même méfiance de la magistrature qui amena l'administration coloniale à promouvoir une législation pénale qui élargissait les distinctions entre Européens et Africains. Il y eut donc une Administration qui se situait, en digne « héritière », dans la ligne de Léopold II et cherchait à pouvoir prendre légalement des mesures répressives dures et discriminatoires et devait donc biaiser avec la magistrature, qui n'était pas plus disposée que celle de l'EIC à laisser faire n'importe quoi.

Entendons-nous bien toutefois : l'opposition entre ces deux corps n'était pas frontale et la lutte avait lieu la plupart du temps par des moyens détournés. Mais il est un fait que la magistrature tendit presque constamment à se cramponner aux règles reçues en Europe : il faut respecter les droits de la défense et donc accorder à celle-ci le temps de se préparer, de faire citer des témoins qui mettront parfois longtemps à venir ; il n'y a pas de peine sans texte et il ne saurait donc être question d'ériger un fait, même s'il paraît fort peu moral, en infraction; tout jugement doit être motivé et de ce fait il y aura parfois lieu de multiplier longuement les devoirs d'enquête. Toutes choses que l'Administration résumait en soupirant « Les juges se comportent comme si ces Nègres avaient les mêmes droits que des civilisés ! ». De son côté, cette administration désirait disposer de toutes les facilités pour assurer le maintien de l'ordre, qu'elle confondait un peu avec l'entretien d'une saine et sainte trouille chez les indigènes. Dans ce but, il fallait frapper fort et tout de suite après les faits répréhensibles, quitte à mettre collectivement tout un village dans le même sac, à interpréter très largement les textes et à avoir la main lourde.

A partir de 1918 apparurent des dispositions qu'on ne peut considérer autrement que comme discriminatoires et, en un mot : racistes. En effet, certaines infractions furent définies, qui ne pouvaient être commises que par des indigènes Ainsi, l'irrespect, l'insoumission, le colportage de bruits mensongers, etc. Au total, on disposait ainsi d'un double arsenal, qui fournissait d'une part aux magistrats la possibilité de rendre la justice, mais aussi à l'administration territoriale les moyens d'imposer efficacement son autorité.

Enfin, sous la colonisation belge, un élément venait atténuer la rigueur du code pénal: le roi avait le droit de remettre, de réduire, et de commuer les peines. C'était le droit de grâce, reconnu par la Loi fondamentale du Congo belge, la Charte coloniale de 1908. Il ne s'agissait pas à proprement parler d'une innovation, les appels à la grâce du roi ayant été fréquents sous le règne de Léopold II. À cette époque, il semble qu'il se soit agi d'appels à la clémence du roi introduits par des Européens condamnés, non pas à la peine de mort (il n'y en eut pas, à l'exception de Stokes), mais à diverses peines de prison, et qui sollicitaient des remises de peine. Après 1908, le droit de grâce, tel que reconnu par la Charte coloniale, eut une portée plus générale. Il s'appliquait en principe à toute condamnation, mais tout particulièrement aux condamnations à mort, c'est à dire, en pratique, à un châtement encouru seulement par des Africains. Au cours de la deuxième guerre mondiale, pour des raisons évidentes, ce fut le gouverneur général qui exerça le pouvoir de remise des peines, en lieu et place du roi.

Ce rapide parcours des pratiques de la peine capitale dans l'ancien Congo belge ne peut faire abstraction de certaines condamnations pour motifs politiques. Le procès de Simon Kimbangu, précisément, en offre sans doute l'exemple le plus éclatant. Cet épisode illustre aussi les savantes manœuvres qui pouvaient entraver le recours à la clémence royale.

La prédication de Simon Kimbangu s'étendit dans la région au nord de Thysville à partir d'avril 1921. Après plusieurs mois de recherches infructueuses, Kimbangu fut arrêté et déféré à une juridiction militaire à Thysville. Là se trouvait la clé du dispositif mis en place par le gouverneur de la province du Congo-Kasaï, en vue de retirer à la magistrature toute possibilité d'intervention dans l'affaire Kimbangu.

À cet effet, le gouverneur, A.E. de San, avait placé la région sous «régime militaire mitigé», ce qui confiait la juridiction au tribunal militaire. Le but était affirmé: suivant le gouverneur, il s'agissait de *prendre enfin des décisions contre les indigènes arrêtés (...) et puis les peines (prononcées par les tribunaux civils) sont d'une indulgence telle que, comme au Sankuru, les noirs doivent se dire que décidément les juges ne pensent pas comme le Gouvernement, en quoi malheureusement, ils ne se trompent pas toujours. Et cet état d'esprit est funeste. Un conseil de guerre siégeant à Thysville pourra au contraire terminer les affaires rapidement, et faire des exemples salutaires.*

Une étape suivante s'ouvrit lorsque Kimbangu fut arrêté et que commença l'instruction de son procès. Le juge de Rossi était étroitement lié à de San, et nous savons par leurs confidences que Dupuis, l'administrateur faisant fonction de procureur, ne trouvait pas d'article du code pénal qui pût justifier une condamnation de Kimbangu. Pressé par les commerçants européens et la mission catholique, de Rossi se désolait de cette faiblesse. Se fondant sur l'article 76 du code pénal, il avait infligé « le maximum », dix ans de servitude pénale, à des disciples du prophète et, vis-à-vis de Kimbangu aussi, il entendait bien « *se montrer sans pitié. L'imagination du noir est frappée lorsqu'on prend les mesures énergiques* ».

En réalité, on s'en doute, la décision de condamner Kimbangu à mort était déjà prise, avant même l'ouverture du procès. Encore fallait-il empêcher un recours en grâce éventuel d'aboutir. Il fallut de nombreuses consultations par correspondance avant qu'un scénario fût adopté par le juge et le gouverneur de la province. « *En cas de condamnation à mort* » (hypothèse qui était en fait une certitude), le procureur prendrait l'avis du juge et de l'autorité administrative, tous convaincus de la nécessité d'une prompte exécution publique, et il s'abstiendrait donc d'introduire un recours en grâce. L'exécution pourrait alors avoir lieu.

Le régime « militaire mitigé » autorisait une procédure sommaire : absence de l'acte d'accusation, inexistence d'un procès-verbal d'audition qui contiendrait les éléments du dossier sur lequel le ministère public devrait s'appuyer pour justifier son accusation. L'accusé Kimbangu, n'était pas assisté par un avocat. Il faut noter aussi le caractère expéditif du procès, alors que Kimbangu, simple villageois était jugé par un tribunal militaire d'exception pour des infractions qui n'avaient donné lieu à aucune perte de vie humaine, ni occasionné des troubles sociaux et moins encore des mouvements de révolte. Tout montre l'existence d'une cabale judiciaire montée contre Simon Kimbangu, pour la simple raison d'avoir évangélisé, au nom de Jésus-Christ. Et la tradition populaire ne se trompe pas sur les auteurs de la machination les tableaux « naïfs » de ce procès mettent



toujours au premier plan plus important que tous les juges, un père missionnaire. (Ici, par Tshibumba).

Le verdict de mort fut effectivement prononcé, le 3 octobre 1921. Le texte du jugement faisait appel au décret du 8 novembre 1917 sur la justice militaire: un article de ce décret, promulgué en temps de guerre, prévoyait effectivement que la « *servitude pénale prévue par la loi ordinaire pouvait être poussée ... même jusqu'à la peine de mort* » pour une infraction prévue par l'article 76 ter du code pénal (.atteinte à la sûreté de l'État ou à la « tranquillité publique »). Pour les mêmes activités, un tribunal civil avait, quelques semaines plus tôt, condamné Thomas Nduma, proche collaborateur de Kimbangu, à six mois de servitude pénale

Plus tard, l'avocat belge Jules Chomé devait subir de sévères critiques pour avoir intitulé son livre sur ce sujet « *La Passion de Simon Kimbangu* » et avoir tracé un parallèle entre les épreuves du Congolais et les étapes du Chemin de Croix. Si l'on se place du point de vue d'un avocat, l'analogie entre le Sanhédrin et le Conseil de Guerre saute aux yeux. Dans les deux cas, on est dans un pays occupé, et l'accusé est poursuivi moins pour des troubles très limités qu'il pourrait avoir provoqués, que par la haine des religieux établi, alors qu'il a parlé de nationalisme et de spiritualité, ce qui n'est un délit dans aucun code ! Les deux « trublions » seront condamnés à mort, en fait pour avoir « blasphémé ». Le blasphème de Kimbangu étant sa peau : quand on est Noir, on ne se mêle pas de révélation religieuse. C'est là le travail des Missionnaires blancs.

Voci, *in extenso*, le jugement qui fut prononcé :

JUGEMENT DU CONSEIL DE GUERRE DE THYSVILLE⁹

Audience publique du 3 octobre 1921

En cause : Ministère Public contre : Kibango et consorts.

Vu par le Conseil de Guerre siégeant à Thysville, région soumise au régime militaire mitigé par ordonnance n° 89 en date du 12 août 1921, du Vice-Gouverneur Général de la Province du Congo-Kasaï, la procédure à charge des prévenus **Kibango Simon, Mandombe, Zolla, Matfueni Lenge, Sumbu Simon, Mimba Philémon, Mata, Mbaki André, Kelani John, Batoba Samisioni, Batoba David, Malaeka Sesteni**, prévenus d'avoir porté atteinte à la sûreté de l'Etat et à la tranquillité publique, **Johan Lumbuende, Bemba et Dingo Vuabela**, prévenus de ladite infraction,

Vu l'assignation des prévenus à la requête de l'officier du Ministère Public en date du 28 septembre 1921,

Oui le Ministère Public en ses réquisitions,

Oui les prévenus en leurs dires et moyens de défense présentés par eux-mêmes,

Le Conseil de Guerre

Attendu qu'il est établi que le 11 mai 1921 au village de Kamba, l'administrateur du territoire des Cataractes Sud dut subir les volontés des prophètes, de leurs aides et des bandes d'indigènes qui y étaient réunis.

Attendu que le 6 juin suivant, le même fonctionnaire chargé de procéder à l'arrestation du prophète en chef, Kibango, y fut violemment attaqué par la foule et que deux de ses soldats y furent blessés à coups de pierres et de couteaux.

Attendu que les foules réunies par les prophètes étaient manifestement hostiles à l'Etat.

⁹ Citation d'après CHOME Jules, *La Passion de Simon Kimbangu*, Le Livre Africain, Bruxelles, 1960

Attendu que le nommé Kibango, en répandant et en faisant répandre sciemment des faux bruits de guérisons et de résurrections et en se posant en envoyé de Dieu, jeta l'alarme dans l'esprit des populations indigènes, qua par ses agissements et ses propos, il porta une atteinte profonde à la tranquillité publique.

Attendu que Kibango est parvenu, en expliquant et en faisant expliquer le texte de la Bible à sa façon par ses aides et adeptes, à imposer ses volontés aux populations, qu'il a affirmé son prestige, comme il a déjà été dit, en répandant et en faisant répandre toujours par ses aides des faux bruits de miracles, en tenant des séances de guérisseur d'hommes et d'envoyé de Dieu, dans son village et ailleurs ; que c'est pendant ces séances qu'on a inculqué aux indigènes les fausses idées de religion, qu'on les a excités contre les pouvoirs établis.

Attendu que Kibango a été reconnu par les médecins sains de corps et d'esprit et par conséquent responsable de tous ses actes, que ses crises de nerfs ne sont que de la simulation, qu'il se peut que quelques cas de maladie nerveuse aient été guéris par suggestion mais que le prévenu en a profité pour tromper la bonne foi de la masse destinée à servir d'instrument inconscient à ses fins, que le but poursuivi était celui de détruire l'autorité de l'Etat.

Attendu qu'il demeure établi que par ses actes, propos, agissements, écrits, chants et son histoire dictée par lui-même, Simon Kibango s'est érigé en rédempteur et sauveur de la race noire en désignant le blanc comme l'ennemi, en l'appelant l'ennemi abominable.

Attendu qu'il est établi par les faits que Kibango, malgré la défense de l'autorité, a continué et persévéré dans son travail en faisant croire qu'un nouveau Dieu allait venir, que ce Dieu était plus puissant que l'Etat même, que ce Dieu était représenté par lui, Kibango, Mfumu Simon, Mvuluzi, qu'un temple nouveau, église nationale noire, allait être fondée.

Attendu que la secte des prophètes doit être considérée organisée pour porter atteinte à la sûreté de l'Etat, secte cachée sous le voile d'une nouvelle religion, mais tendant à démolir le régime actuel, que la religion n'est qu'un moyen pour exciter et exalter la croyance des populations, que les foules impressionnées et poussées par la force du fanatisme, doivent souvent servir d'instrument pour atteindre le but final.

Attendu qu'il résulte des rapports officiels, des correspondances échangées entre noirs, des renseignements reçus, que les Blancs sont l'objet d'une haine profonde de la part des adeptes de Kibango, que cette haine s'est infiltrée et s'est répandue avec une rapidité alarmante parmi les indigènes, qu'il est indéniable que la doctrine de Kibango a été cause d'une grève manquée, d'abstention au travail d'un grand nombre de travailleurs.

Attendu que les moyens de persuasion ont été interprétés par les natifs, les prophètes et les adeptes comme de la faiblesse, de l'impuissance de l'Etat contre la force spirituelle, magique, divine du thaumaturge, que s'il est vrai que l'hostilité contre les pouvoirs établis a été manifestée jusqu'à présent par des chants séditieux, injures, outrages et quelques rébellions isolées, il est pourtant vrai que la marche des événements pourrait fatalement conduire à la grande révolte, qu'il convient d'apprécier toute la gravité de l'infraction et d'intervenir en appliquant sévèrement la loi.

Attendu que la nommée Mandombe, jeune fille sans expérience, suggestionnée par les simagrées du grand prophète, a agi et servi ce dernier inconsciemment, que par ce fait elle doit largement bénéficier des circonstances atténuantes.

Que ce même bénéfice doit être accordé au nommé Lumbuende Johan qui a hébergé à Sanda les prophètes et la suite de Kibango, tout en les sachant activement recherchés par l'autorité, mais que l'exemple lui a été donné par le chef même du village et le chef médaillé,

Le Conseil de Guerre

Vu les articles 76 ter du Code pénal, livre II et 101 ter du Code pénal livre I,

Vu les articles 31 et 32 du décret du 3 novembre 1917 sur la Justice militaire.

Condammons Simon Kibango à la peine de mort.

Zolla, Matfueni Lenge, Sumbu Simon, Mimba Philémon, Matta, M'baki André, Kelani John, Batoba Samisioni, Batoba David, Malaeka Sesteni, à la servitude pénale à perpétuité.

Bemba et Dingo Vuabela à vingt ans de servitude pénale.

Lumbuende Johan à cinq ans et Mandombe à deux ans de servitude pénale et les frais du procès à charge de la colonie.

Et attendu qu'il y a lieu de craindre que les condamnés ne tentent de se soustraire à l'exécution du jugement, ordonne leur arrestation immédiate.

Ainsi jugé et prononcé à l'audience publique du trois octobre où siégeaient

**MM. De Rossi, Juge ;
Dupuis, Ministère Public ;
Berrewaerts, Greffier.**

Faut-il souligner la subjectivité de formulations comme « *manifestement hostile à l'état* »... adverbe qui dispense opportunément d'apporter des preuves, comme les « *faux bruits de guérisons* », qui contredisent, quelques lignes plus loin, « *il se peut que quelques cas de maladie nerveuse aient été guéris* » (le juge aurait-il parlé de la même manière des guérisons de Lourdes et, de toute manière, est-ce une infraction à une loi quelconque que de guérir des malades, fût-ce « par suggestion » ?). Délicieuse, enfin, cette formulation qui consiste à reconnaître que la « révolte » s'est « *manifestée jusqu'à présent par des chants séditions, injures, outrages et quelques rébellions isolées* » (autrement dit que les actes EFFECTIVEMENT COMMIS, et donc seuls susceptibles d'être poursuivis, étaient des peccadilles), « *il est pourtant vrai que la marche des événements pourrait fatalement conduire à la grande révolte* ». On croit lire un de ces jugements du XIX^e siècle condamnant des « émeutiers » (lisez : grévistes) pour avoir eu le « regard menaçant ».

Monsieur de Rossi a toutefois montré la raison de la sévérité des Blancs dans un petit mot de deux lettres, quand il parle de « la » grande révolte (et non pas « d'une » grande révolte). Une agitation de masse chez les indigènes venait leur rappeler de manière inquiétante combien ils étaient minoritaires, îlot minuscule dans un océan de Noirs. Leur psychose, ce n'était pas quelque petite émeute de mécontents, ce n'était pas « une révolte », c'était LA grande révolte, celle de toute la population asservie, qui pouvait les engloutir. La raison pour laquelle il fallait pendre Kimbangu, c'était la peur !

Après la proclamation du verdict condamnant Kimbangu, le procureur Dupuis suscita cependant la surprise en cherchant l'aval du procureur général à Borna, avant d'autoriser l'exécution du prophète. La réponse du haut magistrat fut d'ordonner de surseoir à l'exécution et de se faire remettre les pièces du dossier. Celui-ci fut transmis à Bruxelles. Sur la recommandation du ministre, une mesure de clémence royale sauva la vie du prophète: Kimbangu passa le reste de ses jours en prison.

Les Eglises établies, fidèles à une attitude toute de charité et de compréhension, n'avaient pas manqué de demander la tête de Kimbangu. Les Pasteurs Jennings, Hilliard, Frederikson, Vikterlof¹⁰, et les Très Révérends Pères Van Cleemput et Jodogne¹¹ avaient personnellement écrit au Roi des Belges, Albert 1er, pour que la peine de mort prononcée à l'encontre de Kimbangu soit MAINTENUE !!! Ils ne demandèrent cependant pas qu'elle soit exécutée par le feu du bûcher. On n'arrête pas le progrès !

¹⁰ D'autres kimbanguistes, toutefois, chargent surtout les missionnaires catholiques, et créditent les protestants de démarches pour qu'on n'exécute pas Kimbangu. Il n'est bien sûr pas impossible que les deux affirmations soient vraies et que les protestants, divisés, aient effectué des démarches dans les deux sens.

¹¹ La tradition kimbanguiste accuse ces mêmes missionnaires de deux confessions d'avoir tenté (mais en vain) d'assassiner le Prophète à Lutendele, non loin de Kinshasa, en le noyant dans les eaux du fleuve Kongo !!!

Kimbangu est alors acheminé, sous bonne escorte, à Elisabethville (Lubumbashi) où Il passera 30 ans en détention¹². Durant une bonne partie de sa détention, il exercera à l'intérieur de la prison le métier de cuisinier, ce qui explique le grand tablier qu'il porte sur la photo, sans doute unique, que l'on a de lui.

Deux jours avant sa mort, Kimbangu annonça à ses codétenus que sa détention était terminée et qu'il allait mourir le vendredi 12 octobre 1951 à 15 heures précises. Ce jour-là, après avoir dit adieux à ses gardes et à ses codétenus, il se frappa trois coups de poings sur les côtes, à droite et à gauche, puis s'étant allongé sur sa couverture placée à terre, mourut paisiblement non sans avoir au préalable prophétisé de grandes épreuves pour la Belgique et l'Occident dans les temps futurs...

(A côté de ce récit, qui est celui de la tradition kimbanguiste officielle, il existe une version non moins officielle, catholique celle-là, d'après laquelle il se serait converti à la religion romaine et serait mort dans celle-ci. On n'a en tous cas pas de trace documentaire de l'administration du Sacrement des Malades... On ne peut donc écarter l'hypothèse qu'il s'agirait là d'une affabulation *ad majorem Dei gloriam*...)

« Kintuadi »

Jusqu'à l'extrême fin de la colonisation, le Mouvement Spirituel lancé par Kimbangu connut une existence clandestine et persécutée. Une fois Simon Kimbangu et ses collaborateurs arrêtés, tous les protestants et catholiques qui suivaient Kimbangu furent renvoyés des Eglises. Il a été formellement interdit de se réunir au nom de Simon Kimbangu. Toutefois, chassés des Eglises missionnaires, ces gens continuent la lutte dans la prière. A cause de l'interdiction de la puissance coloniale, ils sont obligés de se réunir la nuit pour aller prier dans les forêts.

Mais il y a un autre point important: l'épouse de Simon Kimbangu, Marie Mwilu Kiawanga, devient presque automatiquement le chef spirituel de l'Eglise kimbanguiste.

Les gens affluaient de partout, du Congo, de l'Angola, du Congo-Brazzaville, pour demander des conseils à cette femme, afin de savoir quels étaient l'enseignement et les recommandations de Kimbangu. Elle devient alors la référence. Autour d'elle se forme le premier noyau du kimbanguisme, qu'elle dirige, clandestinement, dès l'arrestation de son mari en 1921, jusqu'à son décès en 1959.

Après le décès de Marie Mwilu Kiawanga, il fallut mettre en place une organisation puisque, jusque là, le kimbanguisme n'était qu'un mouvement religieux sans structure cohérente. Cela a été réalisé sous la direction du fils cadet de Simon Kimbangu: Joseph



¹² Les conditions de sa détention furent tout à fait normales... compte tenu de ce qu'était le Congo, c'est à dire que l'on considérait comme «des conditions de vie décentes » d'être dans une minuscule cellule de 80cm sur 1,20m, sans aération et sans conditions hygiéniques appropriées et d'avoir, comme lit, un bloc de ciment. On y a rajouté diverses imaginations telles que « *Chaque matin, Kimbangu était plongé dans un profond puits contenant de l'eau froide et salée afin d'accélérer sa mort* » !

Diangienda Kuntima (1918-1992). Il existait d'autres mouvements religieux¹³ dont les dirigeants se réclamaient de Simon Kimbangu. Chacun voulait accéder au pouvoir et devenir le chef de cette nouvelle Eglise, ce qui a provoqué une lutte interne. Il fallait trouver une personne qui puisse non seulement incarner l'autorité sur le plan spirituel, mais aussi permettre à la jeune Eglise de retrouver une cohésion, de rassembler toutes les tendances. C'est ainsi que fut désigné, à la tête de l'Eglise, le fils cadet de Simon Kimbangu.

En revanche, selon la tradition kimbanguiste, il est dit que Simon Kimbangu avait, depuis sa prison, nommé l'un de ses trois fils, Joseph Diangienda Kuntima, comme son successeur. Voilà ce qui se raconte dans le milieu kimbanguiste. Mais sur le plan historique, il y a surtout prise en compte de la réalité: il fallait donner le pouvoir à quelqu'un autour duquel tout le monde puisse se retrouver.

On remarque ainsi une succession entre le père qui a fondé le mouvement, la mère qui l'a dirigé avec beaucoup d'autorité et de finesse, et puis le fils. On peut dire que, dès le départ, le kimbanguisme est une affaire familiale. Et aujourd'hui, on en est encore là, puisqu'il faut que le pouvoir se transmette au sein de cette famille¹⁴

Joseph Diangienda est celui qui obtiendra finalement la légalisation du kimbanguisme comme église « chrétienne ». Mais il semble bien que, dans la clandestinité, le rôle de sa mère ait été au moins égal, sinon supérieur au sien... Le Kimbanguisme continua, alors, sous le nom de Mouvement "KINTUADI" (= l'Union, l'Unité, la Communauté), voué à la libération totale de l'homme noir.

Toute une évolution se produisit à l'intérieur du Kintuadi. Simon Kimbangu n'avait sans doute pas l'intention de fonder une Eglise. On en a des témoignages écrits par les catholiques, les protestants, voire même l'administration coloniale belge. Au moment où il guérissait et enseignait, des milliers de personnes allaient vers lui pour se faire baptiser au nom de Jésus. Mais lui a toujours refusé: il renvoyait les catholiques auprès de missionnaires catholiques, les protestants auprès de missionnaires protestants, et il demandait à ceux qui n'étaient pas baptisés de choisir entre les deux Eglises existantes. Il disait: «*Moi, je suis envoyé pour annoncer la Parole, mais les Eglises sont là.*». Simon Kimbangu n'aurait donc pas voulu fonder d'Eglise puisqu'il reconnaissait et respectait les Eglises traditionnelles.

Les missionnaires ont pu être involontairement, en partie la cause de l'évolution ultérieures du mouvement, par une mauvaise stratégie de leur part, excluant non seulement Simon Kimbangu, mais aussi ceux qui le suivaient et qui auraient dû être réintégrés au sein de leur Eglise. C'est parce que les missionnaires protestants et catholiques ont refusé tous ceux qui fréquentaient Simon Kimbangu que, finalement, ces gens, livrés à eux-mêmes, se sont sentis en position de s'unir pour former une Eglise. Il y eut une certaine arrogance des missionnaires: «*On ne veut plus de vous, on vous abandonne*». Si les kimbanguistes n'avaient pas, de manière objective, le projet de fonder une Eglise la prise de position des Eglises missionnaires les a poussés à se réunir pour prier.

¹³ On les appelle généralement, en bloc, le « Ngunzisme », c'est-à-dire le « Prophétisme », Ngunza signifiant « prophète » en kikongo.

¹⁴ Aux côtés de Diangienda, le fils cadet, qui le premier a dirigé l'Eglise, il y en a deux autres: Charles-Daniel Kisolokele Lukelo (1914-1992), l'aîné, et Salomon Kiangani Dialungana (1916-2001), qui est le deuxième. Pendant que J. Diangienda Kuntima dirigeait, l'aîné était le chef spirituel premier adjoint, et le deuxième avait le titre de chef spirituel deuxième adjoint. Après la mort de l'aîné, c'est le deuxième qui est devenu automatiquement chef spirituel, premier adjoint. Puis à la mort de J. Diangienda Kuntima, le deuxième, qui est resté en vie, a pris la direction. Mais il est mort peu longtemps après. Actuellement, c'est le fils de Salomon Kiangani Dialungana, lequel porte le nom de son grand-père, qui est le chef spirituel de l'Eglise kimbanguiste. Le nom de l'actuel chef spirituel de l'Eglise kimbanguiste est Simon Kimbangu Kiangani.

Simon Kimbangu se considérait comme un serviteur de Jésus-Christ. Interpréter autrement certaines de ses paroles (dont certaines sont d'autant plus sûres qu'elles sont consignées dans des procès-verbaux d'interrogatoire) relève d'un exercice d'exégèse sophistiquée proche de l'absurde car il faut, pour y arriver, faire dire à certaines phrases le contraire de ce qui est leur sens apparent et évident.

En revanche, parmi ceux qui n'ont pas de contact avec lui, puisqu'il est en prison, et qui commencent à se réunir autour de son message, la perception du personnage commence rapidement à devenir autre que celle d'un simple serviteur. Un rôle quasi messianique est bientôt attribué à Simon Kimbangu. Dans une situation de conflit entre les populations noires et les populations blanches, du côté des Noirs, on considère les Blancs comme des persécuteurs. Dans cette situation de souffrance, les Noirs avaient besoin de quelqu'un pour les délivrer, un peu comme le peuple d'Israël en Egypte. L'engagement de Simon Kimbangu ne revêtait pas qu'une implication religieuse mais aussi politique. Les Congolais croyaient fermement que cet homme, fraîchement arrêté, allait revenir, même si le jugement et la sanction étaient déjà prononcés. Tout le monde l'attendait. Même après sa mort, des gens se préparaient pour l'accueillir. Pour eux, il devait revenir vivant. Ce n'était pas un homme, mais un messie envoyé par Dieu pour libérer son peuple. On en a fait un mythe. Mais il semble bien que cela n'est pas la perception que Simon Kimbangu avait de lui-même.

Le mouvement (ou peut-être serait-il plus exact de dire « les mouvements ») que nous pouvons observer à cette époque et que l'administration qualifie de « troubles », sont parfois attribuables à des kimbanguistes au premier sens, c'est-à-dire à des gens en contact plus ou moins direct avec le « kintuadi », mais beaucoup appartiennent à une deuxième catégorie, qui n'a pas eu de lendemain et à laquelle le kimbanguisme officiel ne se réfère pas. Mais ils restent d'une certaine importance, car nous y assistons à un cas typique de mouvement syncrétique local avec une référence à un mouvement de portée nationale qu'était déjà le kimbanguisme. En outre, nous pouvons suivre à leur propos tout le déroulement de la réaction de l'Eglise et de l'Etat. Et elle est étonnante par sa continuité. Après tout, on aurait pu s'attendre à ce que les mesures d'interdiction et de répression, prises en 1921 dans une situation donnée et dont certainement beaucoup de fonctionnaires devaient penser, dans leur for intérieur, qu'elles étaient excessives, deviennent tout doucement obsolètes dans une ambiance générale où l'ordre continuait à régner et où l'emprise coloniale allait se renforçant. Ç'aurait été d'autant plus normal que les Belges n'ont en général pas tendance à faire grand étalage de leur religion, qu'ils considèrent plutôt comme une affaire strictement privée. Le décret provincial de dissolution du mouvement, qui sera le dernier du genre dans l'histoire de la répression des mouvements prophétiques au Congo Belge, sera pris dans l'Equateur, aussi tard que 1954. Et il est hors de doute que cette intolérance du pouvoir séculier fut en bonne partie attribuable à l'aiguillon de la vigilance missionnaire.

Les membres du Mouvement Kintuadi furent l'objet de nombreuses persécutions et déportations de leur Bas-Congo natal vers plusieurs localités de l'Equateur, du Haut-Congo et du Katanga comme Ekafela, Ubundu, Lowa, Elisabethville. Le nombre de fidèles kimbanguistes déportés de 1921 à 1959 dépasserait, d'après certains, les 150.000 ! Beaucoup d'entre eux ne revinrent jamais au Bas-Congo et moururent en déportation.

Il y a certainement un lien de cause à effet entre ces déportations et l'expansion du kimbanguisme. Il n'est pas rare de lire des propos comme ceux-ci : « *Les événements présentés ici (l'arrivée du kimbanguisme à Mbandaka) se situent dans une atmosphère d'expansion prospère des sectes politico-religieuses de toutes sortes. La province de l'Equateur et principalement sa partie centrale, le District de la Tshuapa, connaît une longue tradition en la matière, à commencer par la révolte nativiste des Ikaya (1922). Surtout à cause de relégués d'Ekafela de tous bords depuis 1940: kitawala, kimbanguistes, mpadistes, l'administration avait*

procédé à la dissolution par décret des sectes suivante: les Bombomba (B.A.1938, 507); les Bakongo (B.A.1021); les Kundima na kulinga (B.A.1946, 37); les Batisimo na lokoko (kitawala/B.A. 1946,847); les Mabele (B.A.1946, 884). Entre 1939 et 1942, Simon Mpadi passe deux fois à Ekafela et est appréhendé à Coquilhatville. On raconte qu'en 1921, Simon Kimbangu, en route vers la prison d'Elisabethville, passe à Ikengo, près de Coquilhatville et y fut accueilli avec enthousiasme par la population. Plusieurs originaires de Mbandaka et des environs ont été relégués pendant cette période »¹⁵.

Ces pratiques de déportation ou de relégation furent probablement, de toutes les inventions de la Colonie, celle qui se retourna le plus contre elle. En effet, à chaque fois que l'on avait identifié quelque part un « noyau » d'éléments subversifs, on n'avait rien de plus pressé que de le répandre dans tout le Congo ! Pour peu que les « noyau » fût un peu nombreux et ses membres convaincus et obstinés, on leur permettait ainsi de répandre leurs idées et de multiplier les contacts et même, de disposer à travers tout le pays d'un réseau d'adeptes ou de « compatriotes » qui pouvait leur offrir hospitalité, aide et assistance. La relégation consistait, en effet, à imposer à quelqu'un d'aller vivre très loin de son terroir d'origine, sans autres mesures privatives de liberté que cette assignation à résidence et, bien sûr, la surveillance particulière qu'exercerait là-bas l'œil vigilant de la « territoriale », dûment alertée.

Il faut même pousser l'affirmation plus loin : si le kimbanguisme a été, dès l'origine, un mouvement transfrontalier, la colonisation a notablement contribué à en faire un mouvement touchant le Congo dans son ensemble. En effet, la prédication de Simon Kimbangu touchait d'elle-même trois territoires coloniaux, du simple fait qu'il était Kongo et prêchait en kikongo. Le fait qu'il eût des auditeurs et des adeptes des deux Congo et de l'Angola allait de soi à l'intérieur de l'espace ethnoculturel Kongo, qui avait en commun la langue, les souvenirs de la christianisation ancienne de ce peuple, et le souvenir de la prédication à la fois religieuse et nationale de Kimpa-Vita. Le « public naturel » du Prophète était dès lors certes transfrontalier par rapport aux limites coloniales tracées à Berlin, mais il restait assez confiné dans les limites de l'espace Kongo. C'est la Colonie qui va lui rendre le service, d'une part de diffuser sa langue, le « kikongo-ya-Leta » devenant l'une de ses quatre langues de grande communication, d'autre part de disperser un peu partout, au gré de ses besoins en main d'œuvre, des noyaux de population d'origine diverses, notamment kongo, où les relégués joueront facilement le levain dans la pâte.

La relégation offrait évidemment cet avantage de se débarrasser localement d'un « emmerdeur », sans avoir à affronter les diverses tracasseries qui pouvaient survenir à la suite d'une lourde condamnation. Elle pouvait aussi être prononcée contre des individus simplement « susceptibles de créer du désordre » sans attendre que les faits se produisissent. Mais son efficacité reposait sur un postulat de l'ethnologie « administrative et missionnaire » : à savoir que l'ethnie est une monade sans porte ni fenêtres. En vertu de quoi le relégué, empêché de nuire dans son territoire d'origine puisqu'on l'en éloignait, ne pourrait pas non plus en provoquer dans son territoire de relégation, où il serait définitivement vu comme un étranger et un paria. La réalité fut toute différente.

On ne commença à le soupçonner qu'après l'indépendance, quand on s'aperçut que les Belges, se fiant à des statistiques officielles, prétendaient qu'il y avait eu relativement peu de déportés et relégués, cependant que les Congolais, se basant sur leurs souvenirs, avançaient qu'il y en avait bien plus que cela. On finit par s'apercevoir qu'au bout de quelques années, l'administration elle-même cessait de considérer les relégués comme « étrangers » et les incorporait dans ses registres à la population locale, sans plus spécifier leur qualité de « relégués ». Et il est probable que les mesures de surveillance allaient, elles aussi, décroissant. Au bout du compte il faut sans doute en conclure que les relégués furent plus nombreux que ne

¹⁵ VINCK Honoré « *Les premières manifestations du Kibanguisme aux environs de Mbandaka en 1964 et 1969* »: Revue Africaine de Théologie (Kinshasa) 20(1996)95-105

le croyaient les Belges, mais aussi que leur sort ne fut pas aussi malheureux que l'ont prétendu les Congolais.

Mais, comme dans bien d'autres cas, la question est moins la présence ou non de brutalités ou de traitements cruels, que la lourde atmosphère de surveillance intensive, de « flicage » en un mot, qui se dégage de tout cela et aussi le caractère implacable de la pression missionnaire, y compris dans le chef de personnages par ailleurs connus et révéérés pour leur caractère « négrophile », comme Hulstaert ou Van Wing.

Au bout du compte, les deux « sectes qui ont réussi » (ce qui est l'une des définitions possibles d'une Eglise) : le kimbanguisme comme le christianisme, ont bénéficié d'un appui logistique involontaire, l'une de l'Empire romain, l'autre de la Colonie belge, dans la mesure où la « *pax* », *romana* ici, *belgica* là, assura une certaine sécurité des communications, mit des populations en contact et diffusa certaines langues pour leur permettre de se comprendre !

Bien entendu, comme toujours lorsqu'on a affaire à un mouvement clandestin, il est évidemment difficile de trouver des archives ou, quand on en trouve, elles sont unilatéralement rédigées par ceux qui étaient chargés de le réprimer. Pour donner une idée du problème, voici ce qu'écrit H. Vincke ¹⁶ à propos d'un document, à savoir le rapport officiel rédigé, en 1931, au sujet d'un propagandiste kimbanguiste par Louis Ghyselincq, Administrateur territorial de Kole (Kasai), au sujet d'un propagandiste présumé.

« De nombreux points de l'histoire du Kimbanguisme restent obscurs: des archives ont été détruites, d'autres demeurent inaccessibles. Ainsi tout nouvel apport "archivistique" concernant l'origine et l'évolution du Kimbanguisme peut se révéler important. C'est le cas du "Dossier Pierre Lubaki, alias Léonard Konka", conservé aux archives de la Bibliothèque Aequatoria (Mission Catholique de Bamanya, R.D. Congo).

« Dans son ouvrage, Kirche ohne Weisse, p. 116, M.L. Martin signale le cas de Pierre Lubaki. En note, l'auteur renvoie aux "Documents secrets belges. Menées prophétiques, 1925-1931", p. 31. Ailleurs (p.276), elle dit qu'une copie de ces documents se trouve dans les archives de l'E.J.C.S.K. à Kinshasa et qu'il en existe deux microfilms; malheureusement, le lecteur n'est pas informé de l'endroit où il pourrait les consulter.

« Nous ignorons si la thèse de Thomas Munayi traite du cas¹⁷: on sait combien ce genre de travaux sont d'accès difficile ».

Une chose en tous cas apparaît d'emblée: le caractère lourdement paperassier et inquisitorial du système. Pour rendre compte du fait qu'un homme, disant s'appeler Léonard Konka, doit être en réalité Pierre Lubaki, et un kimbanguiste actif, L'AT Ghyselincq finira par noircir une dizaine de pages. Ce dossier, tel qu'édité par Vinck, comporte les pièces suivantes:

1. Rapport sur la conduite du nommé Konka Léonard, 9 mars 1931, 3 p.
2. Interrogatoire du nommé Konka Léonard, 2 p.
3. Procès-verbal d'audition de témoin, 10 mars 1931, 1 p.
4. Procès-verbal d'audition de témoin, '10 mars 1931, 1 p.
5. Curriculum vitae de Konka Léonard, 3 p. (la première page manque).

Le propagandiste kimbanguiste se présenta de sa propre initiative devant l'A Tde Kole et expliqua que, ayant perdu ses pièces d'identité, il voulait se mettre en règle avec l'Etat. Il

¹⁶ VINCK Honoré; « Un propagandiste kimbanguiste à Kole en 1931 », Cahiers des Religions Africaines 3(1979) n. 26, 292-302

¹⁷ MUNAYI T., Le mouvement kimbanguiste dans *le Haut-Kasai, 1921-1960*, Thèse de doctorat du 3e cycle, Université de Provence, 1974. (En résumé dans *Bulletin de l'institut d'histoire des pays d'outre-mer*, Université de Provence, 1974-75, pp.10-26). L'article du même auteur sur *La déportation et le se jour des Kimbanguistes dans le Kasai-Lukenie (1921-1960)*, dans *Zaire-Afrique*, 17, 1977, pp.555-573, ne mentionne pas notre cas.

déclara se nommer Léonard Konka, venant de Mboko¹⁸ (Brazzaville), et exercer la profession de clerc Mais un témoin, Joseph Malaki, qui est précisément un relégué, originaire de Mzundu, chefferie Mooti, territoire des Cataractes-Sud, déclara l'avoir connu dans son propre village. Selon lui, Léonard Konka est en réalité Pierre Lubaki, originaire de Mboko, ce qui est confirmé par plusieurs lettres trouvées sur lui et toutes sont signées: « Pierre Lubaki ». Celui-ci aurait changé de nom à Kindu.

Pierre Lubaki (*alias* Léonard Konka), nulle part signalé comme relégué; avait été au service de divers Européens. En 1910, il accompagna "son Blanc" en Belgique; il y fréquenta l'école, fut baptisé dans l'Eglise catholique et rentra au Congo en 1912. De cette année jusqu'en 1926, nous sommes mal renseigné à son sujet à la suite de la détérioration d'une page de son curriculum vitae.

Ce même document nous informe qu'en 1921, Konka était au service de la Comfima (au Bas-Congo). En 1926, gérant de la Sedec, il quitta le territoire des Cataractes pour se rendre à Basoko. Là, il exerça la profession de clerc chez le Portugais Fernandes. En 1930, on le retrouve à Lisala, puis à Kindu. Dans ce dernier centre, il entra en rapports avec trois Bakongo s'occupant de commerce de l'ivoire, Hippolyte Bwanga, Georges Lowemba et Antoine Ngoma. Il avait aussi des relations avec le relégué kongo James Thomas, avec Rossu, Kossu et Sudi, tous commerçants de Bukama (Katanga), et avec les convoyeurs de chemin de fer.

Le 11 décembre 1930, Konka quitta Kindu par Katako-Kombe où il logea durant une quinzaine de jours chez le relégué A. Kitoko. Il y rencontra d'autres relégués notamment Mali Alwama et J. Nsumbu, qui lui remirent du courrier pour des amis à Loto (District de Sankuru). Le 1^{er} janvier 1931, Konka partit pour Mudimhi où il séjourna chez Gabriel Woto qui lui donna une lettre de recommandation pour le chef Funji à Lodja. Au cours de ce nouveau déplacement il passait la nuit chez des catéchistes. Etant resté trois semaines à Lodja, il arriva, via Sutshia, à Kole, le 28 février, à 20 h. Dès le lendemain, sa présence fut signalée aux autorités. Tout au long de ses voyages, Konka faisait sa propagande religieuse; c'est ce que nous déduisons d'un témoignage d'un certain Ongendangenda, qui fut son compagnon de route pendant deux jours: "*il m'a parlé exclusivement de choses religieuses*". Selon ce témoin, "*au village de Gombe, il a appelé quelques Bankutshu pour leur parler de la religion. Ceux-ci lui répondirent: "Nous ne voulons pas entendre parler de Simon"*"

En cours de route, il fut hébergé par des relégués kongo; à Kole, il logea également chez un kongo relégué, Joseph Malaki. Konka déclara lui-même: "*Mes compatriotes me fournissent mes moyens d'existence. Quand j'arrive dans un poste, ils me fournissent la nourriture et quand je me déplace, ils me donnent un peu d'argent*"

Konka prêchait dans le camp des relégués, sans doute en plein air, en tout cas à la vue des passants. Des non-Kongo pouvaient assister à ces réunions: Suya, le clerc de l'AT, y fut invité, de même son informateur, Omombo, de Malela (Maniema).

Les Bakongo, à ce qu'il semble, tiennent Konka pour l'incarnation de Kimbangu, descendu du ciel. Omombo demanda au relégué Nkindu: "*Est-il vrai que Simon est chez vous et qu'il est tombé du ciel?*" . Celui-ci répondit: "*Oui, viens voir*". A la question de Ghyselincq: "*Qui vous a dit que cet homme s'appelait Simon Kimbangu?*" "Le témoin Tattin, un Gabonais, répondit: "*Un bakongo relégué*" Autre déclaration: "*Les Bakongo font circuler le bruit que Nzambi Simon est tombé des nues chez eux*" L'expression "*Nzambi (Dieu) Simon*" ne doit pas être comprise de manière formelle; elle signifie que Simon est le fondateur d'une nouvelle

¹⁸ Situé en Afrique Equatoriale Française, Mboko fut un des premiers villages à adhérer au prophète Kimbangu, grâce à un certain Matuba

religion (Nzambi); son retour sous forme d'une descente du ciel montre son pouvoir de prophète.

Le contenu de sa prédication fait une nette référence à Simon Kimbangu: Konka se réfère à lui de deux manières: Il le représente ou le réincarne en sa propre personne et il en fait l'objet de sa prédication. Certaines lettres, trouvées sur lui, sont signées: S.

Dans ses préceptes moraux, la prédication de Konka présente un parallélisme très net avec la prédication de Kimbangu. Voici ses préceptes: "*Priez trois fois par jour; ne buvez pas de vin de palme; ne fumez pas de chanvre; ne vous livrez pas à la prostitution; devenez monogames*". Ces commandements furent rapportés à Ghyselinck par Omomho, et Konka lui-même les confirme devant lui. L'observance de ce programme moral conditionne le salut lequel s'exprime en termes politico-sociaux: "*Si vous observez bien mes prescriptions, d'ici peu de temps, les Noirs deviendront blancs et les Blancs deviendront noirs' Ceux qui rapporteront mes paroles aux Blancs, resteront noirs*". De même, on doit cesser de travailler pour les Blancs. Il faut encore noter que la prédication de Konka se situe dans une vision millénariste *lato sensu*. "*Le temps est proche où Nzambi va vous donner la grâce*". *Quand? Dans "deux à quatre mois"*.

Tout cela pourrait encore passer pour avoir au moins des références dans la prédication de Kimbangu. Mais cela s'accompagne de traces de panafricanisme: à la façon de Marcus Garvey, et aussi d'emprunts à la religion musulmane. Konka avait écrit dans notes que l'on a retrouvées sur lui : « *Que les Noirs sont originaires de Makama Madina (Mecque-Médine) et que les Américains sont ses frères* ». La référence aux Américains (noirs!) évoque l'action panafricaniste de Marcus Garvey. La mention de la Mecque et de Médine n'a pas de quoi étonner: Kindu comptait de nombreux arabisés

Au cours de ses prédications au camp des relégués, Konka se frappait la poitrine (comme les missionnaires catholiques); "*à la fin, il nous distribuait à chacun trois arachides en guise de communion*" (information d'Omombo). L'informateur de Ghyselinck ne mentionne ni guérisons, ni imposition des mains, ni tremblements extatiques, ni glossolalie; pas de traces non plus d'une action contre les « sorciers ». La prédication, d'autre part, ne contient aucune référence au Christ.

Le 9 mars 1931, neuf jours après son arrivée à Kole, Konka fut arrêté, en application du décret du 3 juin 1906 qui « *permet à tout agent exerçant un commandement territorial de procéder sans mandat à l'arrestation et à l'incarcération des indigènes qui se rendraient coupables du délit d'atteinte à la sûreté de l'Etat ou compromettraient la tranquillité publique ou la stabilité des institutions* ». En application du même décret l'AT notifia cette arrestation au CD du Sankuru; selon lui la promesse de la métamorphose des Noirs en Blancs compromettrait ta tranquillité publique. La déclaration selon laquelle "*ceux qui continuent de travailler chez les Blancs ne jouiront pas de la grâce promise*" portait atteinte à la stabilité des institutions, lesquelles impliquent ce travail.

En outre, l'AT avait mis Konka à la chaîne, mesure disciplinaire prévue pour les détenus politiques. Il écrivit: « *J'ai été amené à enchaîner le détenu pour le motif suivant: avoir répandu le bruit directement ou indirectement par l'intermédiaire des relégués bakongo, qu'il allait retourner au ciel d'où il était venu* ». Il s'agissait donc d'empêcher une évasion qu'on aurait interprétée comme la réalisation de la promesse. Pour l'AT Ghyselinck, Konka est un agitateur kimbanguiste. Or, depuis le 6 février 1925, le kimbanguisme était interdit (Lettre circulaire du gouverneur de province du 24 février 1925). Et Ghyselinck de se demander: « *cette propagande ne cache-t-elle pas une action communiste?* »¹⁹.

Le dossier Konka montre clairement certains traits du mouvement kimbanguiste à cette époque de clandestinité. La relégation a constitué un facteur important pour la diffusion du

¹⁹ Les communistes belges avaient envoyé une lettre (interceptée! à Simon Kimbangu, emprisonné à Elisabethville, mais Ghyselinck pouvait-il le savoir ?

kimbanguisme. Les camps des relégués servaient de relais aux propagandistes, ceux-ci se chargeaient aussi de la correspondance.

D'autre part, comme on peut le voir ci-dessus au sujet de Mbandaka, les lieux où l'on déportait fréquemment on rassemblé au fil du temps des échantillons de toutes les sectes réprimées par le colonie. Comme on l'a déjà dit, elles furent nombreuses et Kimbangu est simplement le plus connu d'entre leurs leaders. Tous ces gens avaient en commun un grand intérêt pour la religion et leur condition commune de relégués. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce qu'ils se soient entr'aidés et à ce que les lieux de relégation aient tourné quelque peu au « symposium permanent de théologie sauvage », où des traditions diverses se sont petit à petit amalgamées.

Le nom de Simon Kimbangu était particulièrement connu et il avait, entre temps, acquis une signification mythique pour ses adeptes. Et, comme on l'a vu par les réactions relatées dans le rapport de Ghyselincx sur Konka, le nom de « Simon » est celui qui vient automatiquement aux lèvres et à l'esprit des gens lorsqu'on se mettait à leur parler de religion. Beaucoup de mouvements syncrétiques se sont donc réclamés de Kimbangu. Certains pouvaient avoir des liens effectifs (historiques ou personnels) avec le prophète connu sous ce nom, avec le mouvement originel de 1921 ou avec le Kintuadi. D'autres ont seulement été récupérés par le mouvement kimbanguiste officiel lors de son organisation dans la deuxième moitié des années 50; d'autres ont disparu ou ont été absorbés par des mouvements prophétiques semblables. Il n'est donc pas rare de constater qu'à un endroit donné les rapports des administrateurs font état de « kimbanguistes » à des dates où, selon les Kimbanguistes (officiels) eux-mêmes, il n'y en avait pas !

Tout ce mélange n'allait pas sans une certaine bigarrure des doctrines. Ainsi, chez Konka, si certains préceptes moraux sont nettement reconnaissables, la prédication est millénariste et son expression est nettement dirigée contre les Européens. Le message initial semble avoir subi des influences d'origines diverses (arabises, kitawala, garveyiste) et avoir même intégré des rites catholiques.

L'affaire Konka nous permet enfin de voir que si la répression existe et qu'on y met du zèle, la clandestinité n'était pas absolue: malgré l'interdiction du mouvement kimbanguiste, la prédication de Konka se faisait au grand jour et était accessible à tous. Et elle aurait sans doute duré encore plus longtemps si l'intéressé n'avait pas été se jeter dans la gueule du loup à propos de ses papiers d'identité.

Par contre, une fois Ghyselincx en mouvement, nous voyons reparaître des attitudes qui ressemblent à celles que l'on eut envers Kimbangu. On sollicite les textes pour y trouver une définition du « désordre public » qui permette d'appréhender Konka, on trouve un prétexte également cousu de fil blanc pour le mettre à la chaîne. On va même jusqu'à évoquer « l'œil de Moscou » !

Plus remarquable encore que le zèle de l'administration est celui des missionnaires. En octobre 1954, le P. Jef Jacobs est intrigué par certaines attitudes des gens de Bantoi, près de Boyeka, non loin de Bamanya. Un cortège sort de la forêt et « *le chef du cortège se dirigea tout à coup vers le Père avec une expression d'un excité ou d'un fou, il prit la main, puis l'agitait et jurait en flamand (...). Dans le cortège dominait la couleur blanche. Le lendemain, le Père alla dire la messe dans le même village et il rencontra à nouveau le chef avec son sourire étrange et son amabilité anormale (...). Le dimanche, le catéchiste qui avait été à la messe à Boyeka, venait à la mission et nous avions les premières informations: il parlait d'une prière des Bakongo et de Simon Kimbangu et disait qu'on mentionnait souvent son nom ...* »²⁰ Hulstaert commence alors une véritable enquête. Les jours suivants, on interroge le catéchiste, le chef de

²⁰ Rapport de Hulstaert, cité par Vinck (*Mbandaka*)

Boyeka et les écoliers de Bantoi qui fréquentaient les écoles de Bamanya. Hulstaert écrit au Père Van Wing à Bruxelles le 27 octobre 1954 et ajoute une copie de son rapport de 7 pages. (Van Wing, membre du Conseil Colonial, avait connu le mouvement kimbanguiste dès le début et Hulstaert l'informait régulièrement sur les événements marquants de la colonie.) Le 1er novembre ce même rapport est envoyé à l'ordinaire du lieu Mgr Vermeiren. Le 29 novembre, le Père Van Wing lui répond:

« Votre rapport sur l'affaire Bantoi ne laisse aucun doute: kimbanguisme à la manière de ngunzisme de l'A.E.F.²¹ A en juger par certains détails, le mouvement doit avoir commencé à recruter dans la région depuis plusieurs mois. Le secret a été levé; ils se manifestent déjà en public, cela montre qu'ils n'ont plus peur. Comment contrecarrer? Le missionnaire doit être partout, c'est-à-dire visiter tous les villages et travailler à admonester les fidèles. Bula Matari doit faire réagir les chefs. Si on peut se confier à eux, on doit faire interdire par les chefs toutes les réunions des kimbanguistes; on doit soutenir l'autorité des chefs par tous les moyens. Administration et Sûreté ensemble sans démonstrations, doivent contacter les chefs. Les chefs qui n'appartiennent pas à la chefferie doivent être éloignés. Si la mission dispose d'un catéchiste en chef qui est courageux et intelligent, il devra parcourir la région pour voir comment le mouvement est organisé; il ne doit faire son rapport qu'au Père et non pas à Bula Matari. Cordialement, J. Van Wing ».

Il est manifeste que ni Hulstaert, ni Van Wing ne pensent une seconde au fait que la loi garantit à ces indigènes la liberté religieuse. Et l'administration, qu'on se propose de faire agir tout en se réservant de ne lui communiquer que ce que l'on voudra des rapports des catéchistes, elle n'y pensera bien sûr pas davantage. La liberté de conscience se réduit au choix entre les différentes églises missionnaires occidentales !

Hulstaert essaiera d'obtenir que l'administration se conforme plus ou moins au plan schématiquement tracé par Van Wing. Il essaiera sans trop y croire. *« Il s'agit maintenant de savoir s'ils seront assez rusés et intelligents pour suivre la bonne voie, et éradiquer l'affaire (...). Ils n'ont pas voulu écouter mes conseils, sinon tous les chefs seraient déjà en prison et toute l'affaire terminée. Mais un Administrateur Territorial ne peut quand même pas accepter ce que dit un missionnaire »*²². (On peut se demander, connaissant le personnage, si c'est bien en tant que missionnaire que Hulstaert se sent « méprisé », si l'on tient compte de ce que le principal officier de police auquel il avait affaire était un dénommé Warnant, Commissaire à la Sûreté à Coquilhatville et... wallon).

Il faut bien insister ici sur le fait que ces mots sont écrits en 1954 donc cinq ans seulement avant que le Kimbanguisme devienne une religion reconnue. Il est néanmoins encore question de « coffrer » tous les chefs d'une région !

Mais certaines réflexions de Hulstaert nous donnent aussi à comprendre que la partie de bras de fer entre la magistrature et l'administration, toujours avide de mesures « rapides et exemplaires », se poursuivait encore : *« A propos de la secte ici, je pense à nouveau à la relégation. Je voudrais bien que cela soit supprimé et remplacé par des lois qui défendent certaines activités subversives (à bien déterminer) et appliqueraient certaines punitions ordinaires ou extraordinaires stipulées par la loi (par exemple enfermer dans un camp). Chaque fois qu'un nouveau mouvement voit le jour, on devrait prévoir un décret par lequel la secte, l'action, etc. ... tombe sous la loi générale. Modalités à déterminer par les juristes. A mon avis, il faut éviter l'aspect arbitraire dans la relégation (...). Si on réussit à faire passer, comme on le souhaite ici, au grand avantage des colonialistes et des capitalistes, que la*

²¹ kimbanguisme à la manière de ngunzisme de l'A.E.F. : ... à la manière des sectes prophétiques du Congo-Brazzaville.

²² Hulstaert à Van Wing, 25-12-1954

« tutelle » (hm) soit retirée à la magistrature et cédée à l'administration du District, nous risquons de retourner à la période léopoldienne, quod absolute avertendum est »²³.

Quatre personnes sont arrêtées le 24-11 sur base du décret du 3-6-1904, article 1, par l'AT de Coquilhatville, Flament. Mais le C D , Schollaert écrit dans son rapport:

« J'ai tout lieu de croire que ce mouvement pourrait constituer une cellule schismatique du Kimbanguisme ou Ngunzisme et c'est pour cette raison que j'ai estimé devoir prendre une décision suspendant provisoirement cette secte (29-11-1954). Si, jusqu'ici, je ne suis pas parvenu à déceler une incidence politique quelconque, il est toujours à craindre la (illisible) que ces mouvements finissent par provoquer chez leurs adeptes (...). Quoiqu'il en soit, aucun fait infractionnel n'a été relevé à charge des indigènes arrêtés par l'administrateur de Coquilhatville. Si d'autres éléments n'interviennent pas entre-temps, je compte proposer à Monsieur le Commissaire de District Titulaire, dont le retour est attendu pour le 4 ou 5 courant, de remettre ces gens en liberté ».

Les faits exacts qui se sont passés à Bantoi, quand on a pu les reconstituer, sont à peu près les suivants. En juillet 1952, une jeune fille est guérie dans une nganda de Bantoi, Kanga, sur l'Ikelemba, par (Georges?) Ndambola originaire de Basankusu, mais habitant Isia, un poste de bois à l'embouchure de l'Ikelemba. La condition liée par le guérisseur à cette guérison était l'abandon de la foi catholique et l'adhésion à la sienne.

Le "guérisseur" n'aura des contacts que par après avec Bantoi. Le véritable chef du mouvement était un mukongo, Paul, tailleur chez un Portugais du nom de Tavares à Coquilhatville. Il séjournera souvent à Bantoi pendant les événements, ayant quitté son service. Un personnage local, qui se fait appeler "monseigneur", a aussi un rôle de direction.

Vers le 17 octobre, lors de l'enquête faite par la mission, les adeptes représentaient une cinquantaine de catholiques adultes sur les 72 que mentionnent les statistiques de mai 1954; une vingtaine sont donc restés fidèles (plusieurs vieillards et presque toutes les veuves). Lors de la fête du 26 au 31 octobre, on assiste à une affluence de plusieurs centaines de personnes avec des Ngombe et plusieurs "étrangers" (e.a. de Waka/Basankusu? et de Boleke sur la Ruki?). Le Kapita de Bantoi fait également partie des adeptes.

Doctrine et rites donnent l'impression que le syncrétisme est une démarche qui peut se répéter, rien n'empêchant d'ajouter de nouveaux éléments à un agrégat déjà existant. Il est clair aussi que le mouvement n'est pas tout à fait à son début, car il existe un certain nombre de rites et de croyances bien connus.

Il est affirmé que la foi propagée par les prêtres catholiques ferait mourir le peuple. (Il faut se rappeler que, d'après ces mêmes missionnaires catholiques, notamment Hulsstaert, la région se dépeuplait à la suite de la "dénatalité mongo", à son comble à cette époque). La nouvelle foi, qui est un retour à la foi des ancêtres, guérit, écarte la mort et fait même ressusciter les défunts. Les chefs manient la Bible (protestante) en sa version lomongo. Ils auraient eu aussi un "livre de Simon". Mais ce dernier n'a pas été vu par Hulstaert. Plusieurs termes circulent dont deux ont été notés: *buta* et *ntefo*. Hulstaert explique *buta* comme probablement déduit de *buta*, saisir ou *mbutsi* (même radical): possession²⁴ dans le sens d'être "saisi", "possédé" par les esprits. Mais il n'est pas exclu qu'un mot kikongo en soit la base. *Ntefo* ou *ntefa* est une sorte de possession donnant l'esprit de prophétie (*bont'oa tefutefu*, un homme emporté).

Le rituel se déroule principalement dans la forêt, pendant la nuit, ou au cimetière. On porte des habits blancs. Le non-initié ne peut s'approcher sous peine d'être rossé. Les rites

²³ Lettre du 12 novembre, Hulstaert à Van Wing.

²⁴ Dictionnaire lomongo-français, 1340

d'admission commencent également par une volée de coups. Ensuite le *ntefo* annonce des péchés du candidat qui ajoute les oublis. On juge de sa dignité. On l'embaume de *balasa*²⁵ Ensuite, on lui impose les vêtements blancs et on l'immerge dans le fleuve. Il y a des processions fréquentes, en vêtements blancs, bougies en mains, du village au fleuve. Le "monseigneur" porte une imitation des vêtements épiscopaux. Une sorte de messe a lieu parfois sur la termitière. On connaît le crucifix, la génuflexion, le chant de l'alleluia. Certains chants sont en kikongo. Ils connaissent un rite de bénédiction du mariage et admettent la polygamie. Dans leurs prières, ils invoquent "jamé Salî", (Salî: Salut/ Armée du Salut) et Simon Kimbangu.

Comme tabous alimentaires sont mentionnés le *bosaka* (huile de palme), les *bekai* (légumes) et les *banganju* (feuilles de manioc) que l'on ne peut manger le dimanche. On aura bien sûr remarqué que les prohibitions sont différentes de celles de Simon Kimbangu qui, lui est un adversaire de la polygamie.

Ainsi que c'est presque toujours le cas, on n'a aucun mal à discerner les éléments chrétiens, puisés d'ailleurs équitablement chez les catholiques et les protestants: crucifix, génuflexion, alleluia, baptême (par immersions, c'est-à-dire , selon la pratique protestante de la région), usage de la Bible, imitation de la messe, imitation des habits d'un évêque catholique, bougies ; les éléments traditionnels sont les interdits alimentaires, une certaine terminologie (*mbuta*, *ntefo*), les guérisons et les inculpations, l'importance accordée à la termitière et au cimetière. On a repris au mouvement nativiste l'idée que la foi nouvelle est le retour à la foi des ancêtres. Et l'on discerne aussi fort bien les éléments venus du *ngunzisme* et/ou du *kimbanguisme*, invocation du nom de Kimbangu dans les prières, mention de l'Armée du Salut, (depuis 1934 en collusion avec le *ngunzisme/kimbanguisme* à Kinshasa), le "livre de Simon", les vêtements blancs. On a donc affaire à une véritable pot-pourri religieux.

Mais plusieurs éléments sont là pour classer le mouvement dans l'orbite du *kimbanguisme*. Le lien principal est le rôle essentiel joué par un Mukongo et leur propre conscience d'appartenir à ce mouvement connu en invoquant le nom de son fondateur et en intégrant plusieurs éléments caractéristiques.

Si l'on rapproche les faits de 1954 de ceux de 1924, ce qui est remarquable, c'est qu'ils ont tellement de points communs. Pire, on a même l'impression qu'à Kole il y avait encore une légère possibilité de s'adonner presque ouvertement au culte, cependant qu'à Bantoi le parti pris est la clandestinité : d'emblée, on se cache dans la forêt.

Religion chrétienne africaine, ou religion africaine non-chrétienne.

Le *Kimbanguisme* resta une force contestataire et subversive tant qu'il fut clandestin et illégal. La Colonie n'eut que sur le tard l'idée de le désamorcer en le reconnaissant comme religion. Le fils cadet de Simon Kimbangu, Joseph Diangienda Kuntima, (ancien Secrétaire du Gouverneur Colonial de la Province du "Congo-Kasaï", Monsieur Peigneux) fonda, le 24 décembre 1959 une Eglise d'inspiration Chrétienne qu'il baptise : EGLISE DE JESUS-CHRIST SUR LA TERRE PAR LE PROPHETE SIMON KIMBANGU (EJCSK). Cette Eglise, connue plus tard sous le nom d'Eglise KIMBANGUISTE, devint en 1969 membre à part entière du Conseil Œcuménique des Eglises, à Genève. Sa dénomination fut légèrement modifiée, le mot « Envoyé Spécial » remplaçant celui de « Prophète », qui faisait problème vis-à-vis d'autres églises chrétiennes. Sous Mobutu, le *Kimbanguisme* ne tarda pas à se compromettre avec la dictature, ce qui fit définitivement de lui une église comme les autres.

Le mouvement religieux de Simon Kimbangu aurait ainsi abouti à la fondation d'une Eglise chrétienne, celle de Jésus "par Son Envoyé Spécial Simon Kimbangu", qui serait donc un simple "envoyé de Jésus-Christ" auprès des Noirs déjà pétris de christianisme depuis 1491.

²⁵ Balasa : parfumerie, mot swahili

Il est donc légitime de se demander « Cette Eglise reflète-t-elle les intentions initiales du prophète Kongo ? »

Cette question a déjà fait couler beaucoup d'encre. Elle a fait l'objet de doctes ouvrages d'une étendue considérable, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de la communauté kimbanguiste. Elle est en outre l'objet de polémiques parfois acerbes dans la communauté congolaise et cela se manifeste, entre autres sur Internet, par des bordées subites de courriels prophético-diffamatoires. Bref, la question reste ouverte et, surtout, elle reste très sensible.

Il est manifeste que la démarche de Diangienda Kuntima représentait une sorte de « rentrée dans le rang » du kimbanguisme. Mais cela aurait s'expliquer par le fait que, la colonisation étant sur la point de se terminer, le kimbanhisme pouvait sortir du bois, tout comme les chrétiens ne sont pas restés éternellement dans les catacombes... Toutefois, il renonçait aussi à employer certains termes traditionnels et authentiquement africains en kikongo, qu'utilisait le Kintuadi, comme *Longi* (l'Enseignant, le Conducteur, l'Instructeur, le Pasteur), *Minkengi* (surveillants), *Minjimbidi* (les Chanteurs), *Lupangu* (l'enclos), *Mazza* (l'eau de la rivière sacrée de Nkamba), et adoptait définitivement les termes français comme "Pasteur", "Diacres", "Surveillants", "Faculté de Théologie Kimbanguiste", etc...

Plus tard, en 1969, l'EJCSK fut admise au sein du Conseil œcuménique des Eglises (COE) des Eglises. Le besoin d'avoir une formation sérieuse se faisait alors sentir au sein de l'Eglise kimbanguiste. Et comme celle-ci ne possédait pas de structure en vue d'une formation théologique, c'est par l'intermédiaire du Conseil œcuménique des Eglises que Marie-Louise Martin a été désignée pour travailler au sein de l'Eglise kimbanguiste. C'était une théologienne réformée suisse, de la région (Canton) de Lucerne.

Kimbangu étant un ancien élève du protestantisme, de la branche baptiste plus précisément, c'est un fait naturel que les protestants s'en sentent beaucoup plus proches; ils considèrent le kimbanguisme comme leur fille spirituelle. Ils avaient en quelque sorte une certaine conscience d'avoir la responsabilité de soutenir ce mouvement, devenu une Eglise. Les protestants ont tout fait pour encadrer le kimbanguisme en conservant cette relation de solidarité.

Mais la question se posait, pour les kimbanguistes, de définir qui ils étaient réellement: que dit l'Eglise, sur qui est-elle fondée? Est-ce une Eglise qui perpétue des croyances tribales ou est-ce une Eglise fondée sur le Christ? Et là, on est revenu sur la vocation de Simon Kimbangu, pour que le Conseil œcuménique soit convaincu qu'il ne s'agissait pas d'une secte. De plus, des allégations circulaient, selon lesquelles les kimbanguistes avaient besoin d'être admis au COE pour avoir de l'argent²⁶.

Afin de mettre un terme à ces rumeurs, il fut décidé de mettre en place une commission, dont faisait partie Marie-Louise Martin, qui fut envoyée au Congo pour un voyage d'enquête. Cette théologienne suisse est, en effet, une spécialiste du messianisme africain et elle avait, à l'époque où elle séjournait en Afrique du Sud, étudié « à distance » le kimbanguisme, qu'elle considérait alors comme une secte. Après ce premier voyage, le compte rendu présenté au Conseil par Marie-Louise Martin et son compagnon de voyage fut jugé trop positif. Un deuxième voyage eut lieu: Marie-Louise Martin était cette fois-ci accompagnée du Pasteur Willy Béguin, de La Chaux-de-Fonds. Et le second rapport effectué à l'issue du voyage fut encore plus positif que le précédent. Ce fut ainsi que le COE accepta de prendre en considération la demande de l'Eglise kimbanguiste.

Depuis quelques années, cependant, cette appartenance a été suspendue par décision du COE. Plus récemment, en juillet 2004, la Conférence des évêques catholiques du Congo a

²⁶ Les Kimbanguistes étaient la seule Eglise du Congo à n'avoir aucun appui international. D'om certaines phrases de Diangienda, parfois méchamment interprétées sur la nécessité « d'avoir des vaches à lait à l'extérieur ».

décidé d'interrompre toute relation œcuménique avec les kimbanguistes et de ne plus reconnaître la validité du baptême kimbanguiste, pour des raisons théologiques.

Posons brièvement le problème :

- Simon Kimbangu s'est présenté comme un prophète²⁷ au même titre que Mahomet, Jésus, etc. Il affirmait avoir été appelé en songe et "*directement*" (sans intermédiaire) par l'Être Suprême. Ses adeptes concevaient sa mission comme différente et opposée ou, à la rigueur, parallèle à celle de Jésus-Christ. Ils le présentaient comme "le Prophète du Dieu des Nègres" par opposition à Jésus, "le Prophète du Dieu des missionnaires chrétiens" ou à Mahomet, le prophète des Arabes. Martial Sinda synthétise ainsi cette perception : "*De même que Jésus-Christ a délivré la race blanche, Mahomet les Arabes, Kimbangu délivrera la race noire.*"

Pourquoi pas dès lors un Prophète Noir, se sont dit les disciples de Kimbangu ? Cela fait penser aux vieux negro-spirituals qui chantent l'attente d'un Moïse Noir qui allait conduire les descendants d'esclaves vers une Terre Promise. Présenter Jésus-Christ, comme l'ont fait les premiers et authentiques disciples du visionnaire Mukongo, en tant que Prophète des Blancs revient à le "dédiviniser" et à le ravalier au rang d'un simple Prophète comme Simon Kimbangu présenté comme son contraire, le Prophète des "Nègres". Pour le pasteur Lembe, représentant de l'Eglise kimbanguiste en Belgique, Simon Kimbangu est un Envoyé de Dieu dont il est le descendant²⁸.

- Simon Kimbangu s'est octroyé un pouvoir non seulement de commentaire et de témoignage sur les Ecritures Saintes, mais aussi d'initiative et de décision. La doctrine religieuse de Simon Kimbangu contenait des éléments bibliques revus dans une perspective politique anticoloniale, anti-blanche. Elle était une réaction totale et conséquente aux conditions politiques imposées aux Congolais. Et là, on ne peut éviter un heurt frontal avec, précisément, la ligne de pensée de la famille protestante, à laquelle se rattache pourtant le kimbanguisme. En effet, c'est la définition même du chrétien protestant que d'être quelqu'un qui interprète la Bible librement, mais qui la considère comme la SEULE source de la Révélation.

- Le Père E. Mveng ajoute un autre élément dans le chef de Simon Kimbangu, à savoir que ce dernier disait que, si le premier Christ n'a sauvé que les Blancs, le temps du salut était venu pour les Noirs. De là, à penser que le Prophète était ce nouveau Christ, il n'y a qu'un pas. Au dire d'E. Mveng, Simon Kimbangu l'aurait franchi, et mort en prison, il était conscient de mourir pour sauver son peuple.

En analysant ou en interprétant les dires ou les actes de Simon Kimbangu, lui-même semblait ne plus devoir se réclamer d'un autre prophète et de Jésus-Christ en particulier ou encore du christianisme. On peut donc inférer dans un premier moment, comme Lusangu S. le fait, que le Prophète Kimbangu, tout en se référant à la Bible, entendait fonder une religion purement, clairement, spécifiquement, authentiquement congolaise et africaine. Son projet aurait abouti, comme l'énonce le professeur V.Y. Mudimbe, à l'explosion de Jésus-Christ, à

²⁷ Les fondateurs des autres branches protestantes (Calvin, Luther...) ne sont pas ou ne se disent pas des prophètes et n'ont pas, à l'instar du Congolais, une prétention messianique. Ce sont des dissidents, des schismatiques. Simon Kimbangu n'a pas fait un schisme : il a dit avoir reçu une mission typique directement de Dieu. En outre, le christianisme étant une religion révélée par Jésus-Christ en personne, Fils de Dieu selon la croyance chrétienne, n'est-ce pas une aberration qu'il y ait un post-prophète pour en quelque sorte révéler de nouveau ce qui se présente aujourd'hui comme une sous-branche de cette même religion ?

²⁸ En 2000, il courut à Kinshasa le bruit de la résurrection du Prophète. Au-delà de l'aspect fantaisiste de cette nouvelle et en ne considérant que le côté symbolique, le parallélisme établi entre Jésus-Christ et Simon Kimbangu est achevé : comme le Nazaréen, le Mukongo est ressuscité après avoir souffert sa passion.

faire des évangiles une lecture nouvelle, autonome et indépendante de la patristique et des directives stratégiques de l'Eglise latine, occidentale et, enfin, à tenir compte de la conception religieuse des peuples négro-africains.

En effet, il y a lieu de penser valablement que le Prophète congolais entendait se réclamer de la Bible « *par-dessus l'épaule du christianisme* » dont le prophète, Jésus-Christ, n'a, selon lui, sauvé que les Blancs. Mais il y a lieu aussi de croire que Kimbangu est allé plus loin encore et qu'il ne se disait plus chrétien, même s'il basait son enseignement sur la Bible, interprétée selon les canons négro-africains et non plus selon les Pères de l'Eglise chrétienne. C'est pourquoi, sans doute, ses fidèles se signaient par la suite à l'aide d'une formule naturellement provocante et blasphématoire aux yeux du catholicisme et qui instituait une "Trinité" sui generis et dans laquelle Simon Kimbangu prend symboliquement la place de Jésus-Christ : "Au nom du Père, de Simon Kimbangu et d'André Matsua".

Le 6 avril 1960 et donc peu avant l'indépendance du Congo belge, l'Eglise kimbanguiste obtint la personnalité civile. Avant cependant de reconnaître l'Eglise de Jésus-Christ sur la terre par le Prophète Simon Kimbangu et, comme le rapporte L.M.T.M. Kanyinda, l'administration coloniale avait pris une précaution supplémentaire par rapport à l'objectif indiqué ci-dessus : Joseph Diangienda a dû signer une "déclaration solennelle" dans laquelle il renonçait à toute préoccupation politique et où il s'engageait à condamner toutes les pratiques fétichistes, les tremblements. La non-référence à Jésus-Christ ou au christianisme dans la dénomination officielle de cette Eglise et le non-renoncement à l'activisme politique du fondateur auraient été interprétés en mal et auraient compromis la reconnaissance officielle tant recherchée par les continuateurs du Prophète. Cette déclaration solennelle, en soi, a trahi les options essentielles de Simon Kimbangu.

L'EJCSK est, en fait, une version déviationniste, édulcorée du projet originel et de la pensée religieuse de Kimbangu et est, surtout, le résultat des tractations entre fonctionnaires coloniaux, affidés des missionnaires catholiques, et les continuateurs de ce Prophète dans leur quête d'une reconnaissance officielle de la part de l'Etat colonial. C'est pourquoi on ne peut pas penser que, de son vivant, Kimbangu ne serait pas devenu "kimbanguiste", c'est-à-dire un adepte de l'E.J.C.S.K. Si la vision du Prophète avait été respectée, cette Eglise aurait été dénommée simplement "Eglise Kimbanguiste", ce qualificatif ayant alors l'acception de relatif à KIMBANGU et non à Jésus-Christ.

Cependant, malgré son engagement politique et son désaccord avec le christianisme colonial, compte tenu de sa fidélité à la Bible et de son attitude envers les croyances locales, Simon Kimbangu n'est pas un prophète nigritien. L'E.J.C.S.K. n'est pas davantage un "symbole de l'africanité".

Ensuite, reconnaître Simon Kimbangu comme un Prophète, n'est-ce pas rendre contingente l'œuvre de Jésus-Christ, Fils de Dieu ? Toutes ces incohérences ne se résolvent que si l'on considère que l'initiative de Simon Kimbangu visait l'érection d'une œuvre religieuse autonome, ne relevant pas de Jésus-Christ. En négligeant ces considérations, l'E.J.C.S.K. (Eglise de Jésus-Christ sur la Terre par Son Envoyé Spécial Simon Kimbangu) a trahi Simon Kimbangu.

La reconnaissance, puis l'admission au COE signifiait une nouvelle intervention des chrétiens occidentaux pour aider le kimbanguisme à articuler sa théologie. Se pose alors la question d'un thème notamment soulevé dans les travaux de Susan Asch²⁹, mais également par d'autres chercheurs, qui dit que pendant que s'élabore une sorte de théologie « assistée » du

²⁹ L'Eglise du Prophète Simon Kimbangu: de ses origines à son rôle actuel au Zaïre Paris, Karthala, 1983

kimbanguisme, compatible avec le christianisme traditionnel, le kimbanguisme populaire restait dans sa réalité autre chose.

A son arrestation, Simon Kimbangu avait répondu à cette question: « Vous êtes arrêté, vous partez, qu'est-ce que vous nous laissez ? ». Il avait pris la Bible:« Moi, je pars avec le Livre. Vous aussi vous restez avec le Livre. Tout ce dont vous avez besoin est dans la Bible .».

L'héritage que Simon Kimbangu a légué à sa progéniture spirituelle, c'est la Bible. On lit la Bible comme dans tous les milieux fondamentalistes: on s'y réfère pour fonder certaines croyances, comme celle, par exemple, sur le Saint-Esprit. Le Prologue de l'Evangile de saint Jean - « Au commencement était la Parole » - est utilisé pour appuyer l'argument selon lequel Simon Kimbangu a préexisté, puisque Jésus annonçait qu'il allait envoyer quelqu'un pour libérer les Noirs. Et pour les kimbanguistes, cette personne est Simon Kimbangu. On fait une lecture instrumentale de la Bible, afin de justifier des éléments de croyance. Mais la Bible n'occupe plus vraiment le premier plan, on n'en fait pas une lecture critique et objective.

Susan Asch a pris en compte cette évolution, qu'elle appelle dans son livre le « courant réformiste », qui a suivi officiellement ce que dit le christianisme occidental, à travers sa version protestante représentée par le COE.

Mais en même temps, Susan Asch était attentive à l'aspect du mouvement qui continuait. Outre la version réformée, il y avait aussi la masse qui restait dans l'expression de la foi vécue au quotidien, où, comme on l'a déjà dit, Simon Kimbangu était considéré comme un messie. Susan Asch a eu la capacité de montrer les deux tendances du kimbanguisme. D'après ses observations, le kimbanguisme officiel est ce que l'élite kimbanguiste, y compris les chefs spirituels, présente au monde comme étant le kimbanguisme officiel, le « courant réformé ». Mais il y a aussi le « kimbanguisme des kimbanguistes », celui où se tissent les mythes.

Cette situation n'est pas unique. Que l'on songe, par exemple, à l'Eglise anglicane avec sa « High Church » très proche du Catholicisme et sa « Low Church » beaucoup plus ouvertement réformée. Seulement, chez les Anglicans, le « High » comme la « Low » ont les deux pieds à l'intérieur du Christianisme. Si l'on voulu « réformer » c'est précisément pour être plus et mieux chrétiens. Dans le kimbanguisme, au contraire, le courant populaire a au moins un pied en dehors du christianisme.

Surtout à partir de la dernière décennie du XXe siècle, le discours kimbanguiste officiel se rapproche de plus en plus du discours kimbanguiste populaire en introduisant certaines prises de position qui tendent plutôt à l'éloigner de ses articulations théologiques articulées sous l'influence du COE. On peut voir que les kimbanguistes, en commençant par les chefs spirituels jusqu'aux simples fidèles, ont toujours tenu un double discours, ce qui fait son ambiguïté. Ils savent que le discours officiel, dont on a parlé tout à l'heure, est réservé au monde extérieur, à faire entendre aux Blancs afin qu'ils comprennent que l'on est des chrétiens. Et simultanément, ces mêmes chefs tiennent un autre discours dans les cadres restreints. Il y a donc un discours réservé à ceux de la maison (« Bana ya ndako ») et un discours pour les gens de l'extérieur («Batu ya libanda »).

Le kimbanguisme et le pouvoir en RDC entre apolitisme et conception théologico-politique

Anne MÉLICE

Résumé : *Cette étude a été suscitée par le constat d'une apparente inconséquence. De nombreux Kimbanguistes ont pris une part active, comme candidats de différents partis ou comme militants, aux élections présidentielles de 2006 en RDC. Or, le discours doctrinal de l'Église semble incompatible avec ces engagements dans la politique effective. D'abord, parce que l'Église affirme très tôt un apolitisme de principe. Ensuite, plus fondamentalement, parce que son discours doctrinal s'inscrit dans un horizon théologico-politique indifférent, voire hostile à la démocratie. C'est cette incompatibilité entre doctrine et pratique effective que nous cernerons ici. Nous verrons que l'écart entre le projet théologico-politique kimbanguiste, d'une part, la réalité politique actuelle, d'autre part, reste provisoire, et que c'est à l'histoire, conçue sur un mode eschatologique, qu'il appartiendrait de le résorber. En fait, aujourd'hui, le millénarisme qui supporte la doctrine kimbanguiste renvoie téléologiquement à plus tard la réalisation du projet théologico-politique kimbanguiste.*

Mots-clés : kimbanguisme, EJCSK, Congo-Kinshasa, démocratie, apolitisme, conceptions théologico-politiques.

Abstract: *The research reported in this paper was inspired by the observation of an apparent inconsistency. Many Kimbanguists took an active part in the presidential elections of 2006 in DRC, either as candidates of different parties or as militants, whereas Church doctrine seems to be incompatible with such a commitment in real politics. First, because the Kimbanguist Church affirmed from its beginnings an apolitical attitude. Second, and more fundamentally, because Kimbanguist theological-political doctrine is indifferent, if not hostile to democracy. It is this incompatibility between doctrine and real practice that I outline here. The article shows that the gap between the Kimbanguist theological-political project, on the one hand, and the current political reality, on the other hand, is temporary, and that it is up to history, conceived of in an eschatological perspective, to reduce it. In fact, the millenarianism that underlies the Kimbanguist doctrine postpones in a teleologic manner the realisation of the theological-political project.*

Keywords: Kimbanguism, EJCSK, Congo-Kinshasa, democracy, apolitical attitude, theological-political conceptions.

Introduction

Avec l'institutionnalisation du kimbanguisme en Église en 1957-1958, la dimension politico-religieuse contestatrice de l'ordre établi du prophétisme initial disparaît dans une large mesure. L'apolitisme traverse désormais les déclarations de principe kimbanguistes. Toutefois, cet apolitisme s'accommode d'une certaine reconnaissance des pouvoirs politiques du Zaïre puis du Congo. Dans ce texte, nous montrerons que derrière l'apparente soumission à l'État et à ses dirigeants, d'autres positions, plus ambivalentes, relevant de l'imaginaire kimbanguiste¹, sont apparues, dévoilant la complexité des rapports de l'EJCSK à la sphère politique.

Pour cerner cette complexité, la vision théologico-politique qui accompagne l'apolitisme kimbanguiste, ainsi que sa portée seront analysées. Cette perspective subordonne le pouvoir politique au pouvoir théologique et s'appuie ultimement sur la loi divine (Tosel 1995 : 180). Le contenu doctrinal du kimbanguisme que révèle la théologie kimbanguiste actuelle, présente des traits qui se resserrent autour du millénarisme et s'inscrit dans un horizon théologico-politique. Ainsi, nous montrerons qu'une tension habite le kimbanguisme. Si les Kimbanguistes prennent activement part à la vie politique, s'ils se présentent aux élections et le font sur les listes de partis différents, il demeure en effet que leur doctrine reste dominée par la perspective persistante d'un ordre théologico-politique sans mesure avec la réalité politique congolaise. Dans un ouvrage récent, Maurice Godelier a souligné « l'union, voire la fusion » (Godelier 2007 : 206) du politique et du religieux qu'on pouvait observer dans certains contextes. Le caractère fondamental des religions consiste, selon lui, à offrir « un fondement cosmique à un ordre social » (Godelier 2007 : 207). Les croyances, les rites, les statuts sociaux conférés à certains individus ou à certains groupes par la religion font jouer à celle-ci un rôle social qui trouve son expression culminante lorsque le politique et le religieux fusionnent en une seule personne, considérée comme « un dieu vivant parmi les hommes » (Godelier 2007 : 207). Or, chez les Kimbanguistes aujourd'hui, il est abondamment question d'un « Gouvernement de Dieu » à venir, dans lequel Kimbangu, divinisé, jouerait un rôle central.

D'un point de vue méthodologique, l'examen des rapports subtils de l'Église avec le pouvoir politique ne peut se limiter aux discours officiels des responsables de l'Église. Il importe en effet de faire aussi droit aux « relations complexes entre les représentations culturelles et les pratiques politiques, les modes populaires d'action politique, l'imaginaire politique » (Bayart 1996 : 9), en somme à ce que Jean-François Bayart a désigné comme « le politique par le bas ». L'Église kimbanguiste constitue l'un de ces « intermédiaires » permettant de mettre en lumière « les rapports de pouvoir « par le bas » plutôt que « par le haut » » (Bayart et al. 2008 : 10) et de dégager de la sorte « la face cachée des situations politiques » (Bayart et al. 2008 : 19). Dans ce texte, nous nous appuyerons sur nos enquêtes

1. L'approche du politique par le bas fait droit au « rapport de la gouvernementalité à l'imaginaire, à la croyance [...] » (Bayart et al. 2008 : 11-12), à ce que Mbembe appelle « l'imaginaire du pouvoir, de l'autorité » (Mbembe 1988 : 27).

parmi les Kimbanguistes depuis 1995², ainsi que sur une documentation spécifiquement kimbanguiste. Nous avons tenu à utiliser des « sources d'un autre type » que celles de la « science politique établie » (Bayart et al. 2008 : 11), particulièrement la prophétie, la révélation ou encore la parabole.

On trouvera en note quelques données démographiques³, géographiques⁴, financières et matérielles⁵ qui attestent le poids effectif de l'EJCSK.

Nous tirerons un fil historique. Mais il ne peut s'agir ici de développer la problématique complexe du caractère politique du mouvement kimbanguiste à l'époque coloniale (cf. Balandier 1982 ; Banda-Mwaka 1971 ; Mac Gaffey 1992 ; Young 1965). Sur le fond intangible d'un apolitisme de principe (1), on verra l'Église adopter successivement vis-à-vis des pouvoirs politiques des rapports divers : de contiguïté au pouvoir mobutiste (2.1), de défiance à l'égard du processus de démocratisation (2.2), de respect à l'égard des Kabila (3). Enfin, à l'égard du processus électoral, l'Église témoigne une attitude ambiguë (3). Notre intention est de porter à la réflexion l'incompatibilité apparente entre les positions doctrinales et les pratiques politiques effectives des membres de l'Église. Nous organiserons donc notre analyse autour de deux axes : le contenu doctrinal du kimbanguisme d'un côté, la pratique effective des Kimbanguistes de l'autre. Il s'agira, d'une part, de cerner le contenu résolument théologico-politique de la doctrine. Nous puiserons à cet effet aux discours de dignitaires kimbanguistes, mais aussi de fidèles. Nous ne nous en tiendrons pas à ces expressions de croyances partagées. On ne peut ignorer que celles-ci trouvent à se concrétiser symboliquement. La réalisation de la cité sainte de Nkamba constitue une expression sensible du projet théologico-politique. D'autre part, à côté de ces dimensions d'ordre imaginaire et symbolique, au sens de Godelier (Mélèce 2007), nous interrogerons l'inscription du kimbanguisme dans le réel politique. Notre sentiment d'une incompatibilité entre les positions doctrinales et cette implication dans la réalité politique actuelle, n'est pas éprouvé par nos interlocuteurs comme une contradiction implacable. C'est, nous l'avancerons pour conclure, que cette apparente contradiction ressort d'une sorte de morale par provision, d'une attente qui se soutient de l'historicité eschatologique du projet kimbanguiste. En effet, le grand récit millénariste

-
2. Notre terrain s'étale de 1995 à aujourd'hui, dans la diaspora kimbanguiste de Belgique mais aussi en 1996-1997, en 2001 et en 2006 au Congo-Kinshasa (cf. Mélèce 2006). De plus, nous avons fait effectuer des questionnaires à Kinshasa, notamment en 2007, par notre assistant de recherche (Fidèle kimbanguiste, il est aujourd'hui âgé d'une trentaine d'années, a fait des études supérieures non-universitaires et a un emploi).
 3. L'EJCSK avance le chiffre officiel, mais non vérifiable, de dix-sept millions de fidèles kimbanguistes de par le monde. Elle estime généralement que les Kimbanguistes représenteraient environ 10% de la population du Congo-Kinshasa, soit environ sept millions. Pour sa part, Asch, sur la base de recensements kimbanguistes effectués en 1976, avance pour cette année le chiffre de 227.304 fidèles pour l'ensemble du Zaïre (Asch 1983 : 326).
 4. Les fidèles résident principalement dans les trois pays de l'expansion du kimbanguisme à l'époque coloniale, en l'occurrence le Congo-Kinshasa, le Congo-Brazzaville et l'Angola, mais aussi dans plusieurs pays d'Afrique (Zambie, Ruanda, Burundi, République centrafricaine, Kenya, Madagascar, Afrique du Sud, Nigéria, Cameroun, Gabon, Sénégal, Côte d'Ivoire), d'Europe (France, Angleterre, Belgique, Pays-Bas, Allemagne, Suisse, Espagne, Italie, Portugal, Finlande, Suède, Irlande), aux États-Unis, au Canada, au Brésil et en Australie.
 5. Les ressources financières de l'EJCSK sont notamment issues de la pratique du *nsinsani* (collecte d'argent par compétition). En outre, l'EJCSK possède des écoles, des universités, des dispensaires, des hôpitaux, des centres agricoles, des logements, des temples, des centres administratifs, etc.

qui supporte la doctrine renvoie à plus tard la réalisation de ce projet théologico-politique sans commune mesure avec la réalité politique actuelle.

1. L'apolitisme de l'EJCSK

L'apolitisme constitue un caractère essentiel de la doctrine kimbanguiste. Il est cependant manifeste qu'il n'est pas exclusif de positions idéologiques et, en particulier, de rejets idéologiques. Il est frappant qu'il est admis sans difficulté qu'à titre individuel, les Kimbanguistes adhèrent à des partis politiques. C'est là une constante qui se traduira encore lors des élections de 2006.

C'est dès 1957 que l'apolitisme du kimbanguisme est déclaré, dans « Mise au point sur le kimbanguisme » (CRISP, 1960 : 18-20). Le kimbanguisme vise à se dépouiller de l'apparence politique qui lui a valu d'être réprimé. Son apolitisme répond à une exigence de l'administration coloniale belge et conditionne la reconnaissance du mouvement par cette dernière. Dans le texte de la première Constitution de l'EJCSK, on peut lire : « L'E.J.C.S.K. se garde de toute tendance à caractère politique incompatible avec le rôle exclusivement spirituel qu'elle entend jouer au sein de l'humanité » (Luntadila 1990 : 27)⁶.

Au lendemain de l'Indépendance, le souci de l'apolitisme ira se confirmant. Dans les statuts de l'EJCSK du 5 mars 1960 (art.9, II, a), il est exigé des adeptes « de respecter les autorités (Épître de Paul aux Romains, 13 : 1-3). Que toute personne soit soumise aux autorités, car il n'y a pas d'autorité qui ne vienne de Dieu » (Asch 1983 : 129). Il est paradoxal que l'apolitisme kimbanguiste se concrétise dans ce qu'Asch désigne comme une conception de l'État en termes de « droit divin ». L'apolitisme kimbanguiste semble s'accommoder d'un fondement théologico-politique de l'État.

En 1962, le fils cadet de Kimbangu, Diangienda, chef spirituel de l'EJCSK de 1958 à 1992, attache l'EJCSK au principe, énoncé par le Christ : « Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu ». De la sorte, il réitère « la démarcation entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel ». Il contraint en outre les fidèles à « remplir toutes leurs obligations civiques ainsi que l'imposent les lois en vigueur dans les pays où ils ont élu domicile ». Mais, à nouveau, ce partage reste pris dans un horizon théologique. Diangienda précise en effet que l'EJCSK s'oppose « à toute idéologie, doctrine, ou théorie politique ou économique et sociale qui nie l'existence à Dieu » ou qui « tend à expliquer l'évolution historique du monde en écartant l'intervention divine », et il interdit aux fidèles kimbanguistes d'adhérer à ce type d'idéologie ou de doctrine (Martin 1981 : 141-144). Simplifiée à l'extrême, l'idéologie politique kimbanguiste se condense autour de plusieurs principes : le fondement théologico-politique du pouvoir, le rejet de l'athéisme, du marxisme et du darwinisme, l'apolitisme et la non-violence⁷. Toutefois, « la théologie kimbanguiste ne s'oppose pas à ce que les membres de l'Église, en leur qualité de citoyens, adhèrent à des partis politiques ou exercent des fonctions politiques » (Diangienda Kuntima 1984 : 285). Les Kimbanguistes attestent que jamais il ne leur fut

6. C'est ce texte constitutif qui sera déposé, en mars 1958, auprès du gouverneur général Cornelis, en vue d'obtenir la personnalité civile (Ustorf 1975 : 409).

7. Le principe kimbanguiste de la non-violence ne peut être négligé : cf. Diangienda 1984 : 73 et 206 ; Martin 1981 : 143 ; Mélice, à paraître ; Van Lierde 1986 : 19-31.

imposé d'adhérer à un parti déterminé, ni interdit de manifester des préférences et des sensibilités politiques diverses.

2. De la deuxième République à la Conférence nationale souveraine

2.1. L'EJCSK sous la deuxième République : entre contiguïté institutionnelle et oppositions individuelles

C'est un fait incontestable que la position officielle de l'EJCSK à l'époque du mobutisme est celle d'une contiguïté institutionnelle. Il n'est cependant pas niable que de nombreux Kimbanguistes, dont des dignitaires, ont rejoint les rangs de l'opposition politique au régime sans qu'il leur en soit fait reproche de la part des dirigeants kimbanguistes.

En décembre 1971, Mobutu ne reconnaît plus que les seules Églises catholique, protestante et kimbanguiste (EJCSK) et fait dissoudre, puis interdire en 1972, les sectes. L'interdiction des sectes dissidentes kimbanguistes⁸ par Mobutu a permis à l'EJCSK de se renforcer institutionnellement et à Mobutu d'asseoir l'allégeance de l'EJCSK au MPR. Pour obtenir cette reconnaissance par l'État, il a fallu, selon Asch, que l'EJCSK se plie aux exigences de l'État zaïrois. Ces exigences, pense-t-elle, « influenceront sur l'élaboration du kimbanguisme officiel » dont elle n'hésite pas à dire qu'il est « pro-mobutiste ». C'est en termes d'idéologie qu'elle explique cette option : à l'époque, l'EJCSK naissante obéit à la contrainte d'« adapter le contenu idéologique du kimbanguisme à l'idéologie dominante de l'État, pour s'assurer la bienveillance des régimes successifs à l'égard de l'EJCSK dont, notamment celle du régime actuel [i.e. mobutiste] » (Asch 1983 : 101-102).

Il n'est pas nécessaire d'interroger longuement les affinités entre l'EJCSK et le régime mobutiste. André Droogers et Susan Asch ont traité cette question. Droogers avait déjà, en 1980, tracé une série de parallélismes entre Mobutu et Diangienda, entre l'État et l'Église kimbanguiste⁹. Pour sa part, Asch a conclu que l'EJCSK a participé « activement à la diffusion des mots d'ordre mobutistes [comme le *salongo*, servir et ne pas se servir, etc.], à l'endoctrinement de ses adeptes et à la réalisation de la politique nationale [...]. D'Église en principe apolitique, le kimbanguisme officiel est aujourd'hui devenu support de l'idéologie de l'État, et un porte-parole du mobutisme ». Cette conclusion est excessive à nos yeux. Elle ne fait pas la part du principe kimbanguiste du respect des autorités. Il est vrai qu'Asch la nuance quelque peu. Elle distingue en effet entre le « kimbanguisme officiel » et ce qu'elle appelle le « kimbanguisme des Kimbanguistes » (Asch 1983 : 134-135) : « Le « kimbanguisme officiel » s'écarte du rôle traditionnel d'opposition politico-religieuse, tandis que le « kimbanguisme des Kimbanguistes » traditionalistes et dissidents représente sa prolongation historique à l'époque actuelle » (Asch 1983 :

8. Les premières dissidences, survenues au début des années 1960, furent bien souvent générées par des Kimbanguistes de renom comme, par exemple, Emmanuel Bamba, Simon-Pierre Mpadi ou Simon Kiamosi. Ces églises kimbanguistes dissidentes s'inscrivent régulièrement dans la dynamique des Églises de guérison étudiées par René Devisch (Devisch 1996, 1998 et 2000).

9. Tels que la manière commune d'organiser les visites de Mobutu et de Diangienda (voyage en C-130, inspection des gardes en uniforme, etc.), la pratique commune du *salongo*, l'appariement avec la campagne pour l'*authenticité*, etc. (Droogers 1980 : 204-205).

292). Cette distinction qu'opère Asch entre deux espèces de kimbanguisme¹⁰ n'est pas dénuée de pertinence. Mais Asch ne se prononce pas sur la conception politico-religieuse des Kimbanguistes traditionalistes. De notre côté, bien que certains responsables kimbanguistes, dont Lucien Luntadila, le secrétaire général de l'Église, aient appartenu au MPR¹¹, nous avons constaté qu'un certain nombre de dignitaires et de fidèles kimbanguistes furent, à titre personnel, en total désaccord avec le MPR, son idéologie et ses pratiques. Ainsi, on trouve parmi les Kimbanguistes une frange importante de Lumumbistes et de Tshisekedistes qui furent hostiles à Mobutu au prix, parfois, de l'exil. De même, E. Bena-Silu, le chef de Cabinet (depuis 1970) des chefs spirituels kimbanguistes était très proche de certains milieux politiques kongo¹² opposés au MPR. À ce propos, nous avons observé depuis les années 1990, qu'en dépit des déclarations de principe supraethniques et universalistes de l'EJCSK, une part non négligeable, bien que quantitativement incernable, d'ethnonationalistes kongo sont présents au sein de l'Église. Ceux-ci aspirent à la restauration de l'ancien royaume de kongo, mais davantage sous la forme atténuée d'un renforcement du lien politique entre les trois pays de l'aire kongo : les deux Congo et l'Angola. Toutefois, bien que se dissociant radicalement du mouvement du Bundu dia Kongo¹³, ces ethnonationalistes s'inspirent parfois de certaines croyances¹⁴ de celui-ci, lesquelles supportent ses thèses confédéralistes¹⁵. Nous ne pouvons nous étendre sur ce point ici. Ce phénomène, sans doute déjà présent sous le mobutisme, semble s'être

-
10. Asch voit dans le « kimbanguisme des Kimbanguistes » traditionalistes, un kimbanguisme opposé au réformisme de l'EJCSK. Elle insiste abondamment sur l'opposition entre le kimbangucentrisme (qui identifie Kimbangu à l'Esprit Saint) des traditionalistes et le christocentrisme de l'EJCSK réformiste, c'est-à-dire rattachée au COE. Elle évoque, sans la développer, la part d'opposition politico-religieuse des fidèles traditionalistes. Asch estime que ceux-ci sont majoritaires en nombre au sein de l'EJCSK. C'est pourquoi l'EJCSK a toujours opté pour une politique de tolérance à l'égard des croyances traditionalistes (Asch 1983 : 139-179, 292-293).
 11. Lucien Luntadila fut membre du Comité Central du MPR et député du Haut Conseil de la République. Par ailleurs, on reproche souvent à Charles Kisolokele, le fils aîné de Kimbangu, d'avoir été député et secrétaire d'État sous Mobutu. En réalité, il ne conserva son poste de député que jusqu'en 1966. C'est l'un de ses fils qui aurait rempli des mandats politiques (de secrétaire d'État) sous Mobutu.
 12. Il nous a été rapporté à plusieurs reprises que Bena-Silu est très proche de certains « milieux politiques kongo ». Dans le passé, il aurait fréquenté, au Congo-Brazzaville, les opposants kongo au régime du Président Marien Ngouabi. Et depuis l'assassinat de ce dernier, en 1977, il serait interdit de séjour au Congo-Brazzaville.
 13. Parce que celui-ci est violent et aussi parce qu'il est anti-chrétien.
 14. Notamment les croyances supportées par la symbolique de la marmite traditionnelle kongo dont les trois pieds renvoient aux trois clans kongo initiaux.
 15. Le Bundu dia Kongo (BDK), fondé en 1986, est un mouvement ethnonationaliste jugé subversif par l'État zaïrois, puis congolais, parce que revendiquant une confédération kongo. Kimbangu y occupe la place d'un prophète. Sur le BDK, cf. son périodique Kongo Dieto ; Ne Muanda Nsemi, 1991, 1993, 1995 et 1998 ; Bernhard, 1999.

accru dans les années 1990, à la faveur de la transition politique¹⁶ ainsi que du décès de Diangienda et des forces centrifuges que ce décès suscita.

C'est dire qu'il y avait déjà sous le mobutisme une pluralité de préférences politiques parmi les fidèles kimbanguistes. Cette pluralité de sensibilités politiques constitue probablement l'un des motifs du refus de l'EJCSK de devenir la religion officielle de l'État zaïrois comme ce dernier le lui a proposé dans la seconde moitié des années soixante¹⁷.

2.2. La Conférence nationale souveraine (CNS) et l'approche de la « troisième République » : la défiance à l'égard du processus de démocratisation

Lors de la tenue de la CNS, l'EJCSK témoigne à l'égard de la référence à la démocratie, d'une suspicion qui s'alimente à son projet théologico-politique. À nouveau, il est incontestable que cette prise de position officielle n'a pas empêché nombreux de ses membres de conserver des sensibilités politiques divergentes.

En 1996, Luntadila, alors secrétaire général de l'Église, rapporte qu'à l'époque de la Conférence nationale souveraine, Diangienda prononça la parabole suivante :

Vous connaissez la grenouille et ses yeux, ils sont gros. Un jour le mâle et la femelle ont eu une petite grenouille. Ils ont vu qu'elle a de gros yeux. Ils se sont plaints, croyant qu'elle avait une maladie. Ils sont allés chez un guérisseur et lui ont demandé ce qu'ils devaient faire avec la petite malade. Le guérisseur va prendre un miroir et leur demander de fermer les yeux et de les rouvrir quand il aura tapé dans les mains. Il a mis le miroir en face d'eux. Il leur a demandé de regarder. Les deux grenouilles ont vu qu'elles avaient elles aussi les yeux « sortis » comme la petite grenouille.

Luntadila ajoute : « Alors Diangienda disait : « Vous êtes tous les mêmes. Vous critiquez ceux qui ont détourné des fonds lors de la deuxième République, mais l'opposition en fait partie. Alors vous avez tous de gros yeux. Vous êtes tous malades. Ce n'était pas ça la solution » (Luntadila, 1996, Kinshasa).

L'EJCSK fut néanmoins représentée à la CNS par une trentaine de Kimbanguistes. Un Kimbanguiste déplore l'attitude des conférenciers de la CNS qui accablèrent de leurs huées le député kimbanguiste Likutu quand celui-ci intervint pour demander que l'on reconnaisse Kimbangu en tant que libérateur. Diangienda réagit alors devant les Kimbanguistes en ces termes : « Comme ils ont ridiculisé mon père, je vous dis que cette Conférence nationale n'aboutira à rien. Ces papiers-là des résolutions de la CNS, vous

16. Lors de la première transition (avril 1990-mai 1997), le Bas-Zaïre est marqué par « une résurgence d'un nationalisme Kongo nourri de l'utopie d'une restauration de l'ancien royaume du même nom » (de Villers 1998 : 93), notamment de la part du mouvement politico-militaire et religieux, le Royaume Uni du Congo, du « roi Nsemi Minzele [ou Misele] ». Mais « l'existence de cette organisation revêt une signification plus symbolique que politique » du fait de « l'émiettement prononcé du leadership Kongo » (de Villers 1998 : 93). cf. aussi De Boeck et Plissart 2005 : 103.

17. Cette proposition, dont elle reconnaît l'effectivité, Marie-Louise Martin (protestante et ancienne doyenne de la Faculté de théologie kimbanguiste) l'explique par l'admiration que plusieurs politiciens zaïrois vouaient à Kimbangu, en qui ils reconnaissaient un héros national. Elle commente comme suit le motif du refus : « l'Église ne saurait être dépendante de l'État : elle doit se bâtir exclusivement sur Jésus-Christ » (Martin 1981 : 145). Cette explication rencontre l'opinion des Kimbanguistes qui motivent ce refus par le principe d'apolitisme de l'EJCSK.

les retrouverez plus tard sur les marchés chez les vendeurs d'arachides qui les utiliseront comme emballages » (OO, avril 2006 et ZZZ, mai 2006, Kinshasa)¹⁸.

En 1997, un fidèle kimbanguiste fit part des propos de Diangienda, teintés de millénarisme, sur la CNS et sur la « troisième République » :

Sur la Conférence nationale souveraine, Papa Diangienda a dit : « Elle va échouer parce que tant que vous ne connaîtrez pas mon père Simon Kimbangu, des élections, il n'y en aura même pas ». D'où il disait : « Nous allons nous arrêter à un moment donné et tout va recommencer à zéro avec un gouvernement de Dieu. [...] Il disait : « La troisième République, c'est moi ». La démocratisation, ce n'est qu'une mascarade. (JJ, janvier 1997, Kinshasa)¹⁹

En effet, on nous dit à maintes reprises que Diangienda désignait la démocratie comme « l'ordre du démon ». « La démocratie, commente un Kimbanguiste, ne fait qu'opposer les gens. Le pouvoir vient de Dieu ; le pouvoir ne vient pas des hommes. Le projet politique de Dieu n'est pas la démocratie. C'est un roi souverain éternel, c'est Dieu » (K, décembre 1996, Kinshasa)²⁰. Un théologien kimbanguiste nous a livré une autre déclaration qu'aurait faite Diangienda sur la troisième République :

Il nous a dit : « Nous suivons le rythme trinitaire : Dieu le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Nous attendons la troisième République qui sera celle du Saint-Esprit, du Molimo Santu. Ce sera sous la direction de Simon Kimbangu ». Dans l'Église kimbanguiste, Papa Simon Kimbangu, nous le considérons comme le Consolateur promis par Christ [le Saint-Esprit]. L'Église kimbanguiste insiste sur le fait que tant qu'on ne reconnaîtra pas Simon Kimbangu, rien ne marchera. Au Congo, qu'on le veuille ou non, Kimbangu est capable, par la personne du Christ, de guider les hommes politiques. (D, septembre 2001, Kinshasa)²¹

C'est à l'Église kimbanguiste qu'il devrait revenir d'apporter la solution aux problèmes politiques : « Avant la Conférence nationale souveraine, Papa Diangienda avait dit que ce serait inutile de perdre beaucoup de temps dans ce genre de rencontre politique, mais que la vraie solution proviendrait de la purification de nos cœurs. C'est ainsi qu'il a répété notre équation : amour-commandements de Dieu-bonnes œuvres²². » (L, décembre 1996, Bas-Zaïre, Kwilu-Ngongo)²³.

18. OO est un fidèle kimbanguiste, est âgé aujourd'hui d'une trentaine d'années, a fait des études secondaires supérieures et est sans emploi. ZZZ est un dignitaire administratif de l'Église, est âgé d'une cinquantaine d'années, a fait des études universitaires et occupe un emploi dans l'Église.

19. JJ est un fidèle de l'Église, âgé d'une quarantaine d'années, a fait des études supérieures non universitaires et est sans emploi.

20. K est un dignitaire administratif kimbanguiste, est aujourd'hui âgé d'une soixantaine d'années, a fait des études universitaires et a un emploi.

21. D est un dignitaire ecclésiastique kimbanguiste, est âgé d'une cinquantaine d'années, a fait des études universitaires et a un emploi.

22. Cette « trilogie kimbanguiste », correspond à l'« éthique » kimbanguiste et est considérée comme le « testament » laissé par Diangienda.

23. L est un dignitaire ecclésiastique kimbanguiste, est âgé d'une cinquantaine d'années, a fait des études universitaires et a un emploi.

En 1996, un fidèle kimbanguiste rapporte des propos tenus par Diangienda sur le pouvoir de transformation propre aux Kimbanguistes : « Diangienda a dit : « Vous Kimbanguistes, vous avez un rôle important à jouer dans cette histoire de l'humanité. En 1956, les prières de nos papas, de nos grands-pères, on a vu ce que ça a apporté pour le changement. Je pense que c'est le temps ». » (G, mars 1996, Bruxelles)²⁴. L'allusion à 1956, au « bolingo ya 1956 », au « réveil de 1956 », à cet « âge d'or » du kimbanguisme sous sa forme communautaire (le *x*) n'est pas insignifiante. C'est l'époque de l'« action ouverte », laquelle a mené à la reconnaissance, en 1959, du kimbanguisme. Cette allusion n'est pas sans suggérer que tout changement, y compris politique, puisse être déterminé par le kimbanguisme.

Ces quelques passages d'entretiens soulignent combien l'EJCSK a conçu et développé, particulièrement depuis les années 1990, un projet théocratique, en résonance avec la dimension millénariste qui lui est consubstantielle (cf. Mélice 2001). Durant cette période, l'hostilité à l'égard du processus de démocratisation du pays était assez généralisée au sein de l'EJCSK. Mais cette animosité n'a pas empêché que de nombreux Kimbanguistes adhèrent à divers partis et témoignent de sensibilités politiques divergentes. Par son pluralisme déclaré, l'EJCSK a toujours autorisé ces engagements.

Le décès de Diangienda survint en juillet 1992. Une foule de Kinois lancèrent sur son convoi funéraire des projectiles divers en proférant des injures telles que « hibou », « traître », etc. (Manny 1992 : 3), « magicien », « franc-maçon » (VV, 2007, Kinshasa, questionnaire soumis par C)²⁵. Le substantif « hibou » est le surnom qui fut donné par la population zaïroise aux Forces d'Intervention Spéciales zaïroises (FIS)²⁶. Cette référence aux FIS, aux « Hiboux », est elle-même supportée par la signification de sorcellerie qui lui est traditionnellement conférée. Diangienda faisait l'objet d'accusations de sorcellerie depuis longtemps²⁷. Il était soupçonné de puiser son pouvoir aux « forces de l'invisible », en d'autres termes de pratiquer la « politique du ventre » (Bayart 1989 : 12).

L'hostilité de la population à l'égard de Diangienda au moment de son décès a été accrue par le contexte historique. À ce moment-là, se réunissait la CNS, qui fut l'occasion de contester le régime mobutiste et ses affidés. Ce fut l'époque de ce qu'on a baptisé le « déballage »²⁸. En outre, la méfiance que la population ressentait à l'égard

24. G est un fidèle kimbanguiste, est aujourd'hui âgé d'une cinquantaine d'années, a fait des études supérieures non-universitaires et est sans emploi.

25. VV est un dignitaire administratif kimbanguiste, est âgé d'une soixantaine d'années, a fait des études secondaires supérieures et occupe un emploi dans l'Église.

26. Dans les années 1990, celles-ci, fondées par Honoré Ngbanda (le « Terminator ») terrorisèrent, de jour et surtout de nuit, la population zaïroise et les opposants politiques. « Les gens avaient donné à Papa Diangienda le nom de « hibou » parce qu'on disait qu'il était l'agent de Mobutu. Les « hiboux » de Ngbanda, c'était l'injure ! » (Q, avril 2007, Liège : Q est un dignitaire administratif kimbanguiste, est âgé d'une septantaine d'années, a fait des études secondaires moyennes et est retraité).

27. Ainsi, les fréquents accidents mortels sur la route de l'ex-Bas-Zaïre, ainsi que le naufrage du bateau Sakaroni et l'écroulement du pont au beach Ngobila, furent très tôt attribués par la population zaïroise au pouvoir « sorcier », « mystique » de Diangienda.

28. À ce déballage appartiennent les « révélations » faites par Sakombi et par Bofossa (cf. Ndaywel 1993 : 33-50). À ce « déballage » ressortit l'accusation de proximité entre l'EJCSK et le régime mobutiste, et plus particulièrement entre Joseph Diangienda et Joseph Mobutu, les « deux Joseph ».

des Kimbanguistes avait été accentuée récemment par leur refus de participer²⁹ à la marche pacifique (dite la « marche de l'espoir »)³⁰ que les Chrétiens avaient organisée, le 16 février 1992 pour protester contre la suspension de la CNS.

Le 12 juillet 1992, le Président Mobutu vint se recueillir devant la dépouille de Diangienda. Dans son discours, il invoqua un événement qui se serait produit en 1958 : Diangienda l'aurait béni et l'aurait, par anticipation, investi de son pouvoir à venir. Cette bénédiction de Mobutu a longtemps assis, aux yeux de nombreux Kimbanguistes, la légitimité de son pouvoir, qui, du coup, leur semblait émaner de Dieu. Le discours de Mobutu accrut dans la population le sentiment d'une proximité excessive entre les deux hommes. Mais il fut aussi compris comme un essai de récupération politique du décès de Diangienda. Mobutu, dont le pouvoir était alors contesté, tentait ainsi, bien entendu, de réaffirmer sa légitimité en invoquant une référence religieuse prophétique.

3. L'EJCSK, les Kabila et les élections de 2006

L'EJCSK a donc représenté et représente jusqu'à ce jour une force politiquement non négligeable. Il est d'autant plus frappant que ce poids effectif se soit autorisé d'une déclaration jamais démentie de neutralisme qui s'accommode en fait du pouvoir établi. Suivant son principe de respect des autorités, l'EJCSK avait reconnu le pouvoir de Mobutu. Elle allait de même reconnaître ceux de Laurent puis de Joseph Kabila. L'incompatibilité foncière de la doctrine kimbanguiste avec les principes démocratiques n'empêchera pas que de nombreux Kimbanguistes – dont le chef spirituel lui-même – s'impliquent dans les élections en RDC en 2006. C'est ce constat d'une apparente inconséquence que nous chercherons à élucider en conclusion.

Laurent Désiré Kabila « répétait souvent que Simon Kimbangu est un des pionniers de la politique congolaise » (Q, juillet 2007, Liège)³¹. Dans la lignée politique directe de Kimbangu, L.D. Kabila inscrivait Lumumba. C'est au Kimbangu nationaliste ou encore patriote qu'il rendait hommage. Il semble cependant que L.D. Kabila se fit plus discret que son prédécesseur et que son successeur dans ses rapports avec l'EJCSK, comme l'atteste un Kimbanguiste : « Kabila père n'avait pas tellement de relations avec l'EJCSK car, à aucun instant, il n'a visité l'Église ni son chef ; bref, il ne s'intéressait pas du tout à l'EJCSK » (C, janvier 2007, Kinshasa, par téléphone)³².

Joseph Kabila réitéra les propos de son père sur le nationalisme et le patriotisme de Kimbangu. Dans son discours d'investiture au Palais du Peuple, le 28 janvier 2001, « il n'a pas parlé des Kimbanguistes mais du moins il a encouragé la démarche de révolution entreprise par Simon Kimbangu » (C, janvier 2007, Kinshasa, par téléphone). Dans un message adressé à l'Église en 2006, Joseph Kabila déclara : « L'Église kimbanguiste, c'est notre Église patriotique parce que son fondateur est le premier de nos patriotes » (EJCSK 2007 : 442). Davantage que son père, Joseph Kabila s'est montré sensible à

29. C'est Diangienda qui avait donné l'instruction de ne pas participer. Cette décision, les Kimbanguistes la justifient par le principe kimbanguiste de respect des autorités.

30. Cf. de Villers, 1995 : 230 ; Malenge, 1992 : 120-123 ; Ndaywel è Nziem, 1998 : 777.

31. Q est un dignitaire administratif kimbanguiste, est âgé d'une septantaine d'années, a fait des études secondaires moyennes et est retraité.

32. C est un fidèle kimbanguiste, est aujourd'hui âgé d'une trentaine d'années, a fait des études supérieures non universitaires et a un emploi.

l'importance politique de l'Église. Il a rendu des visites officielles aux chefs spirituels Salomon Dialungana puis Simon Kimbangu Kiangani et les a reçus en audience. Le 17 mai 2001, date anniversaire de l'arrivée de L.D. Kabila à Kinshasa, c'est au centre d'accueil kimbanguiste de Kinshasa (dans la commune de Kasa-Vubu) que s'est tenue une cérémonie politique « organisée par l'État et à laquelle Joseph Kabila et son gouvernement avaient pris part. C'est lors de cette cérémonie que Joseph Kabila avait libéralisé les activités des partis politiques et parlé de démocratie en RDC » (QQ, avril 2007, Kinshasa, questionnaire soumis par C)³³. On peut supputer que cet événement fut l'occasion de conforter la conviction kimbanguiste que la reconnaissance de Simon Kimbangu constituait le préalable obligé vers l'établissement d'une troisième République.

Nous nous trouvions à Kinshasa durant la période pré-électorale, en avril et en mai 2006. Une trentaine de Kimbanguistes étaient candidats à la députation. Ils appartenaient à divers partis politiques ou se présentaient comme candidats indépendants. Il semble que leurs candidatures aient été particulièrement instiguées par Likutu, lequel fut l'un des rares députés kimbanguistes sous la seconde République (MPR). Le 9 mai 2006, au cours d'une émission télévisée, nous avons entendu Likutu inciter les Kimbanguistes à « cesser de pratiquer la politique de la chaise vide ». Il mettait en évidence les impasses auxquelles peut conduire une certaine interprétation de l'apolitisme : « Les Kimbanguistes se plaignent de ne pas avoir de représentants au pouvoir, alors que les Kimbanguistes refusent de s'impliquer dans la politique. C'est pourquoi, il y a quelques mois, Likutu a incité à ce que les Kimbanguistes se présentent comme candidats députés. » (C, avril 2006, Kinshasa).

Dans le contexte électoral, les marques de respect qu'échangent le chef de l'Église et le chef de l'État ne sont évidemment pas exemptes de stratégie : « Kabila est très attentif à Simon Kimbangu Kiangani [chef spirituel], surtout qu'il attend son soutien même tacite pour avoir les Kimbanguistes avec lui » (C, mai 2006, Kinshasa). Il est vrai que Joseph Kabila a invoqué la figure, emblématique et charismatique aux yeux de nombreux Congolais kimbanguistes, mais aussi non-kimbanguistes, du prophète Simon Kimbangu. En janvier 2006, quelques mois avant les élections, paraissait sur le site web officiel du Président de la République, un article émanant du bureau de son porte-parole, intitulé « Le destin exceptionnel de Joseph Kabila ». Cet article se réclamait d'une prophétie de Simon Kimbangu et visait à conférer une dimension providentielle aux destinées politiques de la RDC et, particulièrement, à celle de Joseph Kabila. L'auteur de l'article, Marcel Nzazi Mabidi, citait et commentait la prophétie de Kimbangu en ces termes :

Ce qu'a prophétisé Simon Kimbangu. Avant son arrestation en 1921, Simon Kimbangu prophétisant sur l'avenir du Congo belge a dit :
Le Congo sera indépendant un jour. Pendant 40 ans, le pays sera mis à feu et à sang et connaîtra d'énormes difficultés et souffrances de tous genres, puis viendra le bonheur. Le pays sera d'abord dirigé par un mouton. Cet homme sera originaire de la province où je suis né. Le pays sera ensuite dirigé par un fauve qui viendra écarteler le mouton. Pendant le règne du fauve marqué par la terreur, le pays sera saccagé. Il manquera d'argent dans le pays. Même les banques seront vides. Viendra ensuite un homme, un météore, originaire de la province où je finirai ma vie [Katanga]. Son règne sera très court. Son principal rôle sera de chasser le fauve du pouvoir.

33. QQ est un dignitaire administratif de l'Église, est aujourd'hui âgé d'une quarantaine d'années, a fait des études universitaires et occupe un emploi dans l'Église.

Puis viendra quelqu'un, un jeune homme sage. C'est lui qui sauvera ce pays et apportera au peuple le bonheur; la vraie indépendance.

L'auteur de l'article ajoute immédiatement : « Et la prophétie de Kimbangu s'est réalisée ». Il traduit et explicite abondamment la signification de cette prophétie : l'Indépendance en 1960 ; le « mouton » : Kasa-Vubu ; le « fauve » : Mobutu ; le « météore » : L.D. Kabila et, enfin, le « jeune homme sage », à propos duquel l'auteur pose la question, sans doute rhétorique : « ne serait-il pas Joseph Kabila qui préside aux destinées de la RDC ? » (Nzazi Mabidi 2006). Un journaliste de *Jeune Afrique*, François Jourdan, commente le recours à cette « référence mythique (et mystique) pour des millions de Congolais » : « En termes de légitimation d'un pouvoir venu de nulle part ou presque (« Il m'est tombé dessus », a confié un jour l'intéressé), le gain n'est pas négligeable – à condition d'y croire bien sûr » (Jourdan 2006). L'allusion aux rumeurs sur les origines indécises de Joseph Kabila, sur sa filiation et sur sa nationalité, est transparente : l'auteur de l'article suggère que, quoi qu'il en soit, c'est d'une tout autre origine, d'une origine radicalement théologique que Joseph Kabila recevrait ainsi sa légitimité. Ajoutons qu'en outre Joseph Kabila pouvait toucher de la sorte un électorat qui lui restait très peu acquis, celui de la Province du Bas-Congo (aujourd'hui Province du Kongo central), en s'autorisant de la figure emblématique du grand prophète kongo que représente Kimbangu.

Cette prophétie de Kimbangu relative aux futurs chefs d'État, la propagande kabiliste ne l'a pas inventée. Elle est connue des divers milieux kimbanguistes. Diverses versions écrites de cette prophétie circulent, toutes inspirées de la version, traduite du kikongo en français par Passi Mpioisso et publiée en 1998 dans l'hebdomadaire *La Renaissance* (voir Passi Mpioisso 1998). Cette prophétie, Kimbangu l'aurait énoncée le 17 juin 1944 dans la prison d'Élisabethville devant l'un des rares visiteurs congolais autorisés à le rencontrer, Jean Kiansumba. Une des versions de la prophétie (version explicitement reprise de la version publiée dans *La Renaissance* et très probablement issue d'une Église de guérison, celle du prophète Ntau³⁴), vendue à la porte du centre d'accueil kimbanguiste de la commune de Kasa-Vubu, décrit, en les résumant, les figures et les règnes des « quatre chefs d'État » prophétisés par Kimbangu : le premier chef d'État « sera un homme digne, modèle, exemplaire et responsable [qui] finira empoisonné » ; le deuxième chef d'État « sera un grand voleur, destructeur, et détourné des biens publics [...] » ; le troisième chef d'État « ne fera pas longtemps au pouvoir. Sa mauvaise politique divisera le pays en plusieurs parties (ou foyers de tensions). [...] Lui aussi, comme le second, sera rejeté par le peuple et chassé du pouvoir » ; le quatrième chef d'État, enfin, sera un « homme très calme et discipliné [...] Pendant son règne, le Congo sera prospère. Il n'y aura plus d'esclavage » (voir Passi Mpioisso 1998). Les versions écrites de cette prophétie, publiées par des Kimbanguistes de l'EJCSK, l'une sur deux sites web de la diaspora kimbanguiste (et qui fait référence à la publication de la prophétie dans *La Renaissance*), l'autre dans le livre du Kimbanguiste Bandzouzi (qui ne cite jamais aucune source), ne sont pas tout à fait identiques. Elles ont en commun de décrire les trois premiers « présidents » ou « chefs » dans des termes assez semblables à la version

34. Jaak Le Roy a étudié l'Église de guérison du prophète Ntau à Selembao (Kinshasa). Cf. *Le travail thérapeutique dans les Églises de guérison à Kinshasa. Restructuration de la personne et du réseau familial*, dans <<http://www.psychmedia.it/neuro-amp/98-99-sem/leroy-fr.htm>>

que nous venons de citer ; mais elles se séparent sur le point, ici crucial, de l'annonce claire d'un quatrième « Président » ou « chef ». La version de Bandzouzi dit que le « troisième chef [...] partira vite du pouvoir. Lorsque vous obtiendrez l'Indépendance, gardez-vous de vous livrer au pillage car le maître de ce monde sera le maître de la terre et des hommes » (Bandzouzi 2002 : 204). La version figurant sur les sites web kimbanguistes dit : « Le troisième Président [...] vous le tuerez. Quand vous serez libérés, abstenez-vous du vol car le responsable du pays, à ce moment-là, sera un chef de terre et du peuple » (Élisabethville). Confrontées aux autres versions, ces deux versions laissent peser quelque équivoque sur la quatrième figure qu'elles nimbent d'une connotation plus millénariste. D'après nos informations, une majorité de Kimbanguistes de l'EJCSK se réfèrent à cette version de la prophétie de Mbanza-Nsanda, qui annonce trois « chefs » suivis d'un « chef » aux traits incertains. Nous le verrons plus loin, l'Église kimbanguiste nourrissait l'attente d'un « homme providentiel » dont les dimensions eschatologique et politique s'entremêlaient confusément à la veille des élections. Pour mesurer la portée de cette prophétie de Kimbangu aux yeux des Kimbanguistes, il faut rappeler qu'à la croyance eschatologique kimbanguiste, selon laquelle la « troisième République » coïncide avec le moment de la Fin, s'articule une croyance eschatologique relative à la « quatrième génération ». En un mot, la quatrième génération et la troisième République se superposent : l'une comme l'autre correspondraient au règne du Saint-Esprit. Il était d'ailleurs fréquent, avant les élections, d'entendre les Kimbanguistes dire que le fait qu'il y ait *trois* Républiques et *quatre* Présidences de la République congolaise (comme les *quatre* générations) constituait un signe eschatologique.

Quant à l'attitude bienveillante dont témoigne, de son côté, le chef de l'Église kimbanguiste à l'égard de Kabila, elle semblerait dictée par le principe kimbanguiste du respect des autorités en place et de l'obéissance à leur égard. Sur ce point, un fidèle kimbanguiste candidat aux élections livre ses impressions : « Quand plusieurs d'entre nous qui sommes candidats, sommes allés à Nkamba demander l'autorisation au chef de nous présenter comme députés aux élections, le chef a dit d'accord. Mais il a donné l'ordre qu'aucun Kimbanguiste ne se présente comme candidat au poste de Président. Tout le monde a compris que c'est parce qu'un candidat président, il en soutient déjà un, c'est Kabila. Le chef de l'Église favorise le chef de l'État. Il ne le dit pas ouvertement mais ça se sait. Cela va certainement influencer le vote des Kimbanguistes pour Kabila » (C, Kinshasa, mai 2006)³⁵.

Mais, à côté de l'implication kimbanguiste dans le processus électoral, un discours peu favorable aux élections et à la démocratie en général se faisait également entendre, réactivant, en somme, le discours dominant durant les années 1990.

Du 5 au 9 juin 2005, s'est tenu à Nkamba un « séminaire-atelier de concertation entre l'Église kimbanguiste et la Commission électorale indépendante » (Mambu-ma-Mwana 2005 : 5), au terme duquel l'EJCSK s'est engagée à contribuer, sur le plan national, au « programme de sensibilisation et d'éducation civique et électorale » et à mettre à la disposition de la Commission électorale indépendante (CEI) ses infrastructures. Lors de la cérémonie d'ouverture de ce séminaire, le chef de l'Église aurait souligné que « les élections qui seront bientôt organisées dans notre pays symboliseront la libération du

35. C est un fidèle kimbanguiste, est aujourd'hui âgé d'une trentaine d'années, a fait des études supérieures non universitaires et a un emploi.

peuple congolais comme l'avait prédit l'Envoyé Spécial du Christ, Papa Simon Kimbangu en 1921 » (Mambu-ma-Mwana 2005 : 5). Les propos du chef, parce qu'ils sont relatifs à la prophétie de Kimbangu analysée précédemment, comportent quelque équivoque et possèdent une allure millénariste. En juillet 2005, le chef aurait tenu les propos suivants à ses fidèles, rapportés par le journaliste kimbanguiste qui signe de ses initiales AMM : « La République démocratique du Congo a une lourde charge quant au patrimoine spirituel dont elle regorge. Certes, il arrivera un moment où le monde cherchera où se trouve Dieu. En ce moment-là précis, la République Démocratique du Congo accueillera toutes les nations du monde ». Et, évoquant « la situation socio-économique et politique », il aurait ajouté : « Nous attendons l'Indépendance spirituelle. Nos Papas [les trois fils de Kimbangu] ont tout fait, nous n'attendons que l'accomplissement des promesses » (AMM, 1^{er} août 2005 : 3).

Néanmoins, en dépit de ces réserves de principe, le chef spirituel s'est enrôlé, le 14 août 2005, sur la liste des électeurs. Il aurait invité, rapporte un journaliste du *Kimbanguisme Info*, « pour la énième fois, les fidèles Kimbanguistes en âge de voter à s'inscrire sur la liste des électeurs. Car voter, c'est un devoir civique ». Comme pour justifier son intervention, il aurait alors invoqué le respect tout aussi principal des pouvoirs établis, et rappelé « qu'obéir à l'État, aux lois du pays ou encore aux autorités établies, est l'un des préceptes kimbanguistes. La Bible ne dit-elle pas qu'il faut rendre à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu ? » (AMM, 26 septembre 2005 : 2). Il n'est dès lors pas surprenant qu'à propos du référendum constitutionnel de décembre 2005, un journaliste kimbanguiste, faisant état de l'attitude du chef spirituel, la commente en ces termes :

Respectueux des lois du pays, son Éminence Simon Kimbangu Kiangani [...] est allé, le dimanche 18 décembre 2005, au bureau de vote du référendum s'acquitter de son devoir civique. Loin de nous l'idée de savoir a-t-il voté pour le OUI ou pour le NON, il sied de noter que le n°1 de l'Église kimbanguiste a voté pour le bonheur du peuple congolais et de l'humanité tout entière. [...] En tout état de cause, S.E. Simon Kimbangu Kiangani ne mâche pas ses mots pour dire que la paix et le bonheur des Congolais ne viendront pas d'ailleurs sinon de Nkamba Nouvelle Jérusalem [ville sainte des Kimbanguistes]. [...] À notre avis, seul Dieu est capable de donner la paix en RDC selon les Écritures divines. (Psaumes 127 : 1-2)³⁶ (LKI 2005 : 3)

Les réserves à l'égard des élections peuvent être illustrées par les propos suivants tenus par un vieux dignitaire kimbanguiste :

Un chrétien, c'est un citoyen, c'est un électeur. Nous, on nous enseigne que nous devons respecter l'autorité. Elle nous dit de passer par les élections. [...] Maintenant, ce que va dicter l'Esprit dans tout ça, nul ne le sait ; puisque finalement, c'est Dieu qui dirige tout ça. La pensée des hommes n'est pas celle de Dieu. Des fois, les Kimbanguistes sont sceptiques dans cette affaire-là de démocratie électorale. Démocratie, ça peut exister, mais électoral, c'est autre chose, parce que ça cache beaucoup de choses... Tout ce que je peux vous dire, c'est que nous nous acheminons vers un moment où Dieu doit instaurer son règne. Ainsi que Simon Kimbangu l'avait prédit en 1921, à Mbanza Nsanda, avant qu'il ne se fasse arrêter : « Dans les temps qui viendront, il ne restera qu'un seul pouvoir, une seule

36. Psaumes 127 : 1 : « Si l'Éternel ne bâtit la maison. Ceux qui la bâtissent travaillent en vain. Si l'Éternel ne garde la ville. Celui qui la garde veille en vain ».

langue, une seule Église, et c'est moi, Simon Kimbangu, qui le ferai marcher». Si nous entrons dans cette ère-là, de l'établissement de l'ordre divin, à quoi servira encore la démocratie ? Puisque Dieu est omniscient et omnipotent, qu'il connaît tout, avec qui va-t-il discuter ? Tout comme il peut permettre les élections, puisque c'est un Dieu compatissant. Il veut voir comment les hommes vont faire. Mais il sait comment ça va se terminer. (U, mai 2006, Kinshasa)³⁷

Dans la même perspective, sur un site kimbanguiste³⁸, Basile Akiele, qui est le pasteur national des États-Unis, dévoile des positions théologico-politiques, anti-démocratiques et rétives au principe électoral :

L'approche de gouvernance divine n'est pas au bout des urnes. [...] Les positionnements démocratiques sont incomplets et imparfaits aux yeux de l'Éternel. La démocratie est une fabrication basée sur des considérations humaines. Ce n'est pas un concept divin. [...] Le vote est humain et n'est pas une valeur absolue, car il est hasardeux, imparfait, incomplet et souvent discutable, porteur de troubles, de haine et de discorde. [...] Par contre, ce que Dieu veut (sans campagne ni vote) est magnifique, forcément merveilleux [...] Tout pouvoir venant de Dieu, l'idéal serait de laisser l'Éternel faire lui-même le choix des ses élus qu'il révélerait suivant son programme. (Akiele)

La tension entre deux formes de discours sur les élections est récurrente. Les deux exemples suivants en sont de bonnes illustrations. D'abord, un candidat à la députation a rappelé la prophétie de Diangienda selon laquelle « il n'y aura pas d'élections dans ce pays ». En fait, précisa-t-il, « nous les Kimbanguistes, nous attendons un homme providentiel. La fin du monde, c'est pour bientôt » (C, mai 2006, Kinshasa). Ensuite, une émission kimbanguiste, « L'Église en marche » recevait fréquemment les candidats aux élections. Or, le directeur de la chaîne kimbanguiste, Mambu Mamwana, procéda, dans une allocution aux allures de prédication (lors de l'émission du 29 avril 2006), à une mise en garde contre « les politiciens qui veulent flatter l'Église kimbanguiste pour les élections. Il n'y a que Papa Simon Kimbangu qui mettra la paix. Tant qu'on ne reconnaîtra pas Simon Kimbangu, le monde ne sera pas en paix. Il faut d'abord reconnaître Simon Kimbangu comme Sauveur, comme Envoyé de Dieu ! ». Du reste, le chef spirituel lui-même aurait rendu le processus électoral tributaire de la reconnaissance préalable de Kimbangu. Il aurait en effet prophétisé, nous rapporte un fidèle kimbanguiste, que « tant que tout ce monde-là continuera à ignorer notre père Simon Kimbangu, qui a beaucoup souffert pour ce pays, ce pays ne décollera pas » (OO, avril 2006, Kinshasa)³⁹.

À l'approche des élections et de l'instauration de la troisième République, l'attente d'un homme providentiel, dont la venue avait été annoncée par le chef spirituel Simon Kimbangu Kiangani, fut intensément rappelée. Le chef aurait parlé d'un « homme de l'ombre qui allait surgir ». Cette dernière expression, précisons-le, constitue un écho de la prophétie de Simon Kimbangu Kiangani selon laquelle « il y aura une surprise, un homme viendra ». Cet homme providentiel, de nombreux Kimbanguistes l'associent au *ndayisua*

37. U est un dignitaire administratif de l'Église, est âgé d'une soixantaine d'années, a fait des études universitaires et occupe un emploi dans l'Église.

38. <http://www.kimbanguisme.net/bibliotheque/docs&analyses/docs/art_20050627_bak.htm>

39. OO est un fidèle kimbanguiste, est âgé d'une quarantaine d'années, a fait des études secondaires supérieures et est sans emploi.

(« le sommeil »), c'est-à-dire à ce qu'ils envisagent comme le moment de l'« enlèvement », du « grand sommeil de trois jours ». En somme à l'accomplissement eschatologique. L'homme providentiel s'identifie, de ce point de vue, à la figure eschatologique du nouveau « roi ». Contentons-nous ici de signaler que dans l'imaginaire kimbanguiste, le « roi » assumerait la totalité des « pouvoirs » conçus sous la forme de « trois pouvoirs » : le pouvoir spirituel, le pouvoir politique et le pouvoir scientifique⁴⁰. Dans d'autres discours kimbanguistes, la complexité de cette image de l'homme providentiel s'articule, plus ou moins confusément, à celle de l'homme chargé de diriger la République démocratique du Congo. Les Kimbanguistes s'autorisent à cet égard d'une sentence laconique du chef spirituel, prophétisant que « celui qui dirigera ce pays sera un enfant de Dieu ». Un Kimbanguiste précise que cette prophétie signifie que « le pays sera dirigé par quelqu'un que Dieu choisira » (OO, avril 2006 Kinshasa)⁴¹.

Davantage encore, la dimension théologico-politique semble culminer avec les croyances partagées aujourd'hui par la majorité des Kimbanguistes en l'incarnation de l'Esprit Saint et en une eschatologie réalisée. La croyance en l'identification de Kimbangu à l'Esprit Saint était présente à l'époque coloniale. Elle a persisté, clandestinement mais majoritairement, dans l'EJCSK jusqu'aux années 1990, en dépit du christocentrisme déclaré. Elle s'est ouvertement exprimée dès les années 1990, au lendemain du décès de Diangienda. À ce moment est aussi apparue la croyance en l'incarnation de la Trinité dans les trois fils de Kimbangu. Enfin, le nouveau chef spirituel depuis 2001, Simon Kimbangu Kiangani, l'aîné des petit-fils de Kimbangu, est officiellement⁴² désigné comme la réincarnation de son grand-père et, du même coup, comme l'incarnation de l'Esprit Saint. On est en présence de ce que Godelier appelait « un dieu vivant parmi les hommes » (Godelier 2007 : 207). Les Kimbanguistes partagent la conviction d'une eschatologie réalisée : la Jérusalem céleste serait déjà descendue dans leur ville sainte de Nkamba, mais elle resterait provisoirement invisible⁴³. Kimbangu, ses trois fils et sa réincarnation, Simon Kimbangu Kiangani, y régneraient déjà.

La subtile dialectique de l'invisible et du visible qui fait l'efficace de l'imaginaire religieux du pentecôtisme (Corten et Mary 2000 : 17-21) vaut également, dans une large mesure, pour l'EJCSK. Mais ces convergences ne doivent pas occulter les points de

40. Cette croyance est intimement inséparable d'une prophétie que Kimbangu aurait faite, le 10 septembre 1921, à Mbanza-Nsanda, le jour où il aurait décidé de se livrer aux autorités coloniales belges.

41. OO est un fidèle kimbanguiste, est âgé d'une quarantaine d'années, a fait des études secondaires supérieures et est sans emploi.

42. Le slogan qui est dédié à l'actuel chef spirituel aujourd'hui est explicite : « Papa Simon Kimbangu Kiangani oyé (3 fois), Molimo Santu », ce qui signifie « Esprit Saint ». Les fidèles ajoutent parfois à ce slogan : « Ebeto bien ebeto bien tozali na Nzambe na biso », ce qui signifie « Nous nous sentons bien car nous avons notre Dieu ».

43. L'invisible, à Nkamba, c'est Dieu, Kimbangu, les morts, la communauté des saints, ou encore les anges, en somme le royaume de Dieu. Mais il n'est pas négligeable de constater qu'il existe des degrés dans la perception de l'invisible. Certains fidèles kimbanguistes peuvent certes, occasionnellement, apercevoir une part de l'invisible. Mais le chef de l'Église kimbanguiste, est, lui, en prise permanente sur l'invisible. Entre lui et les fidèles, un seuil demeure, infranchissable. Autrement dit, la capacité exceptionnelle de perception de l'invisible trace une ligne de démarcation qui coïncide avec le privilège d'un pouvoir.

divergence majeurs⁴⁴. Ainsi la manière dont l'Esprit Saint se manifeste correspond de part et d'autre à « la topique de l'immanence » dont Corten constate la pertinence, au moins relative, pour les Églises pentecôtistes (Corten 2004). La convergence est loin d'être négligeable. Il reste cependant une différence considérable. C'est que cette immanence du religieux prend chez les Kimbanguistes une visibilité exceptionnelle. Le chef y est en effet identifié à l'Esprit Saint lui-même. Cette incarnation consonne avec d'autres concrétisations, en particulier la réalisation, au sens propre, de la Jérusalem céleste dans la ville sainte de Nkamba. L'EJCSK présente les traits d'une religion de l'immanence, mais sur un mode spécifique qui est celui de l'incarnation de l'Esprit Saint, et plus généralement, de l'invisible. Et cet invisible incarné est sans accointance avec l'invisible « deuxième monde », avec les « forces invisibles » comme « forces occultes » (Corten et Mary 2000 : 19), puisqu'il est une pleine positivité axiologique.

Le statut politique de Nkamba : une concrétisation de l'imaginaire théologico-politique de l'EJCSK

Depuis les années 1990, les Kimbanguistes nourrissent le projet que soit accordé à Nkamba, leur ville sainte située dans la Province du Kongo Central, un « statut international ». En 2006, ils ont introduit auprès du parlement congolais une demande de reconnaissance de souveraineté de Nkamba lui conférant un statut particulier. Le statut souhaité est celui d'un État autonome, forgé sur le modèle du Vatican. Un homme politique congolais de la mouvance présidentielle, qui était présent au Parlement quand la question y fut soulevée, explique son point de vue : prendre en compte une telle revendication équivaldrait à accepter « un démembrement du territoire national par renonciation [de l'État] à la souveraineté sur une partie de celui-ci » (HH, mai 2007, Kinshasa). Les parlementaires présents lors du débat auraient, dans leur ensemble, jugé qu'accorder à Nkamba quelque statut particulier que ce soit, risquait d'accentuer, dans la province du Kongo Central (ex-Bas-Congo), les revendications autonomistes⁴⁵. La crainte que soit atteinte l'unité territoriale et politique du Congo atteste du caractère politico-religieux des revendications relatives à Nkamba.

La portée théologico-politique de Nkamba est d'ailleurs manifeste. Les Kimbanguistes considèrent cette ville comme ce qu'ils nomment souvent le centre ou le nombril du monde. Parler de nombril du monde, ce n'est pas seulement chercher à produire des effets métaphoriques. C'est viser à produire des « effets dans le réel » (Godelier 2007 ; Mélice 2007). C'est désigner le point vers lequel doivent téléologiquement converger toutes les nations. C'est aussi s'autoriser d'un projet hégémonique qui trouve son

44. Laissons ici en suspens la thèse de l'affaiblissement des Églises indépendantes depuis les années 1980 face aux nouvelles Églises charismatiques (Gifford 2004 : 170). Comme l'a avancé Gifford, le pentecôtisme africain des années 1990 n'est pas du même ordre que le pentecôtisme qui a pu inspirer les Églises Indépendantes antérieurement (Gifford 2001 : 33).

45. C'est plus particulièrement du *Bundu dia Kongo* (BDK) que le Parlement semble craindre une intensification de telles réactions. Aussi, alléguant le « manque de maturité politique des Congolais » (sic), le Parlement aurait décidé de ne pas signifier son refus à cette requête. La publicité de ce refus aurait entraîné le risque de réactions violentes, notamment du *Bundu dia Kongo*. Il n'est pas insignifiant que la Province du Kongo Central, lors des élections présidentielles, ait massivement plébiscité, comme tout le bloc Ouest, Jean-Pierre Bemba et qu'elle demeure, comme en témoignent notamment les actions (« province morte », etc.) du BDK, l'un des foyers d'opposition au nouveau gouvernement de Joseph Kabila.

expression explicite dans une révélation attribuée à Kimbangu : « J'ai vaincu le monde et ses quatre coins m'ont été accordés par Dieu. À l'avenir, il n'y aura plus qu'une seule Église, une seule langue, un seul royaume et un seul roi, moi Simon Kimbangu ». La dimension théologico-politique de ces propos attribués à Kimbangu par l'historiographie kimbanguiste est patente. Théologique, puisqu'il s'agit de renverser le mouvement qui a mené à la dispersion consécutive à l'érection de Babel. Politique, puisqu'il s'agit dans le même temps de penser la relation du kimbanguisme à l'humanité comme une relation d'enveloppement.

Conclusion

Lorsque Bayart évoque le kimbanguisme, c'est pour donner l'exemple d'une Église indépendante tout autant que d'une Église accordée à la raison de l'État. Il n'est d'abord pas insignifiant qu'il parle à ce propos d'Églises *dites* indépendantes (Bayart 1989 : 117 et Bayart 1993 : 151). Cette précaution est loin d'être simplement rhétorique. Bayart se réclame en effet de T. Ranger pour stigmatiser l'erreur qui, exagérant l'africanité des unes et l'étrangeté des autres, incline à « croire que les Églises dites « indépendantes » sont plus « africaines » que l'Église catholique ou les Églises réformées intégrées au système protestant mondial » (Bayart 1993 : 132). C'est dire que le kimbanguisme n'échapperait pas au diagnostic que Bayart pose sur les Églises chrétiennes : elles auraient succombé à la force attractive de ce qu'il désigne comme *la politique du ventre*⁴⁶. Davantage : non seulement le kimbanguisme offrirait, au plan religieux, l'exemple d'une adoption des « insignes symboliques de l'*homo manducans* » (Bayart 1993 : 151), mais il offrirait aussi, au plan politique, l'exemple d'une Église qui s'est accommodée du régime zaïrois. À cet égard, on pourrait être tenté de ranger le « kimbanguisme officiel » sous Mobutu parmi ces « théologies africaines qui déculpabilisent le pouvoir postcolonial ou exonèrent la *délinquance d'État* », et légitiment ainsi le « *principe autoritaire* » (Mbembe 1988 : 193). Nous avons cependant nuancé plus haut ce que ce type de diagnostic a de massif, de trop peu nuancé, voire de caricatural : c'est faire là peu de cas du principe kimbanguiste de respect des autorités, ainsi que de la contestation politique présente dans ce qu'Asch a appelé le « kimbanguisme des Kimbanguistes », c'est-à-dire des Kimbanguistes traditionalistes ou en total désaccord avec le mobutisme.

La critique acerbe de Bayart à l'encontre des christianismes africains donne d'autant plus de relief au lien que *L'État en Afrique* esquisse entre les sectes d'inspiration kimbanguiste contemporaines de Mobutu et les prophétismes de l'époque coloniale. Recourant à une problématique weberienne, il décrit leur détachement d'avec l'Église kimbanguiste « routinisée », alignée sur la raison d'État, aux marges de laquelle une fragmentation s'opère qui « alimente la dissidence sociale » (Bayart 1989 : 313). Il est intéressant de souligner que Bayart voit dans le retrait opéré par ces sectes, une volonté d'ignorer le pouvoir en place et non une véritable contestation de celui-ci. Nos entretiens attestent qu'au fond, cette conviction se retrouve au sein même de l'EJCSK officielle aujourd'hui : l'autorité théologico-politique reste incommensurable avec l'autorité politique effective. Et l'autorité politique effective, qu'on décide de la reconnaître ou de

46. Pour rappel : « 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 » (Bayart 1993 : 136).

l'ignorer, apparaît indifférente à la législation divine. Bayart a évoqué « la création de véritables communautés théocratiques hors l'État [...] qui limitent et relativisent le champ étatique assurant ainsi une certaine revanche de la société sur celui-ci » (Bayart 1983 : 102-103). L'imaginaire kimbanguiste de l'EJCSK participe aujourd'hui partiellement de cette « revanche des sociétés africaines », de « leur sortie de l'État » (Mbembe 1988 : 22). Il resterait à comprendre comment cette forme de résistance de l'imaginaire kimbanguiste à l'État s'accommode de son obéissance à ce dernier et de son implication dans le processus électoral. Pour expliquer la relation paradoxale des Kimbanguistes au pouvoir politique effectif, on pourrait invoquer leur prudence, leur opportunisme peut-être. Mais, en plus profonde analyse, il s'agirait de rapporter leur position pratique à l'imaginaire kimbanguiste.

Ce paradoxe rencontre ce que, commentant Hannah Arendt, on a pu appeler « la condition paradoxale d'appartenance et de retrait par rapport au monde des phénomènes » (Taminiaux 2004, p.125-126). Dans le cas du kimbanguisme actuel, il trouve sa résolution dans l'historicisme millénariste. L'excès incommensurable du projet théologico-politique sur la réalité politique présente, c'est à l'histoire qu'il appartiendrait de le combler. Téléologique, l'historicité que supporte l'imaginaire kimbanguiste opère une résolution immanente du paradoxe. Dans cette perspective millénariste, les prophéties constituent autant de signes annonciateurs du dénouement à venir. Et il n'est pas négligeable que certains Kimbanguistes reconnaissent dans la prophétie kimbanguiste de l'homme providentiel la figure de Joseph Kabila et voient en lui une attestation du sens théologico-politique de l'Histoire. Rapportés à ce dernier, les engagements politiques effectifs restent marqués du sceau du provisoire et de l'attente eschatologique.

Références citées

- AKIELE, Basile. « Papa Diangienda Kuntima, l'éducateur multidimensionnel », <<http://www.kimbanguisme-ejcsk.org>>
- AMM,
- 1^{er} août 2005. « S.E. Simon Kimbangu Kiangani très rassurant : 'L'Église est comme une mer qu'on ne peut vider d'eau' », *Le Kimbanguisme Info*, 66, p. 3.
- 26 septembre 2005. « Le couple S.E. Simon Kimbangu Kiangani s'est enrôlé le dimanche 14 août à Nkamba », *Le Kimbanguisme Info*, 68, p. 2.
- ASCH, Susan, 1983. *L'Église du prophète Kimbangu. De ses origines à son rôle actuel au Zaïre*. Paris : Karthala.
- BALANDIER, Georges, 1982 [1955]. *Sociologie actuelle de l'Afrique noire. Dynamique sociale en Afrique centrale*. Paris : Quadrige/PUF.
- BANDA-MWAKA, Justin, mars-juin 1971. « Le kimbanguisme en tant que mouvement prépolitique chez les Kongo », *Problèmes sociaux congolais*, 92-93, p. 3-54.
- BANDZOUZI, Alphonse, 2002. *Le kimbanguisme*. Paris : Jouve.
- BAYART, Jean-François,
1983. « La revanche des sociétés africaines », *Politique africaine*, 11, p. 95-128.
1989. *L'État en Afrique. La politique du ventre*. Paris : Fayard.
1993. *Religion et modernité politique en Afrique noire. Dieu pour tous et chacun pour soi*. Paris : Karthala.
1996. *L'illusion identitaire*. Paris : Fayard.

- BAYART, Jean-François, Achille MBEMBE, Comi TOULABOR, 2008 [1992]. *Le politique par le bas en Afrique noire*. Paris : Karthala.
- BERNHARD, Wendy Lee, 1999. *Bundu Dia Kongo : A New Non-Christian Religious Movement in Zaïre*. Michigan : UMI Dissertation Services.
- CORTEN, André et André MARY, (éds), 2000. *Imaginaires politiques et pentecôtismes. Afrique/Amérique latine*. Paris : Karthala.
- CORTEN, André, 2004. « Le nouveau religieux pentecôtiste. Éléments d'explication politico-théologique », *PentecoStudies*, vol. 3, 2, 17 p. <[www.glopent.net/pentecostudies/2004/corten 2004.pdf](http://www.glopent.net/pentecostudies/2004/corten%202004.pdf)>
- CRISP, 1960. *Le Kimbanguisme*, Courrier hebdomadaire du 8 janvier 1960.
- DE BOECK, Filip et Marie-Françoise PLISSART, 2005. *Kinshasa. Récits de la ville invisible*. Bruxelles : La Renaissance du Livre.
- DE VILLERS, Gauthier,
1995. *De Mobutu à Mobutu. Trente ans de relations Belgique-Zaïre*. Bruxelles : De Boeck.
1998. « Identifications et mobilisations politiques au Congo-Kinshasa », *Politique africaine*, 72, p.81-97.
- DEVISCH, René,
1996. « “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*, p. 91-138. *Cahiers africains*, 19-20.
1998. « La parodie dans les Églises de guérison à Kinshasa », *Itinéraires et contacts de culture*, 25, p. 115-174.
2000. « Les Églises de guérison à Kinshasa. Leur domestication de la crise des institutions », in André Corten et André Mary (éds), *Imaginaires politiques et pentecôtismes*, p. 119-141. Paris : Karthala.
- DIANGIENDA KUNTIMA, Joseph, 1984. *L'histoire du kimbanguisme*. Kinshasa : Éditions kimbanguistes.
- DROOGERS, André, 1980. « Kimbanguism at the Grass Roots. Beliefs in a Local Kimbanguist Church », *Journal of Religion in Africa*, vol. XI, fasc. 3, p. 188-211.
- EJCSK, 2007. Actes de la Conférence internationale sur Simon Kimbangu, l'Envoyé spécial de notre Seigneur Jésus-Christ. France : Éditions kimbanguistes-EKI.
- GIFFORD, Paul,
2001. *African Christianity. Its Public Role*. London : Hurst & Company.
2004. « Persistence and Change in Contemporary African Religion », *Social Compass*, 51 (2), p. 169-176.
- GODELIER, Maurice, 2007. *Au fondement des sociétés humaines*. Paris : Albin Michel.
- JOURDAN, François, 2006. « Le Jeune sage », *Jeune Afrique* du 26 février 2006, <<http://www.jeuneafrique.com>>.
- LKI, 26 décembre 2005. « Référendum constitutionnel : le Chef Spirituel remplit son devoir civique », *Le Kimbanguisme Info*, 72, p. 3.
- LUNTADILA NDALA ZA FWA, Lucien, 1990. *Qui est Papa Diangienda ?*. Kinshasa : Édition Lula.
- MAC GAFFEY, Wyatt, 1992. « Kimbanguism in the Independence Process », *Recueil d'études « Congo 1955-1960 »*. Bruxelles : Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer, p. 329-342.
- MALENGE, K.M., 1992. *Prêtre dans la rue*. Kinshasa : Éditions Baobab.
- MAMBU-MA-MWANA, 1^{er} août 2005. « Le mariage est scellé entre l'Église kimbanguiste et la Commission électorale Indépendante (CEI). L'Abbé-Président Malu-Malu rassuré du soutien des Kimbanguistes pour l'aboutissement heureux du processus électoral », *Le Kimbanguisme Info*, 66, p. 5.
- MANNY, K.Y., 16-23 juillet 1992. « Diangienda, le message était destiné à Mobutu », *La Gazette*, 6, p.3.

- MARTIN, Marie-Louise, 1981. *Kimbangu. Un prophète et son Église*. Lausanne : Éditions du Soc.
- MSEMBE, Achille, 1988. *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et État en société postcoloniale*. Paris : Karthala.
- MÉLICE, Anne,
2001. « Le kimbanguisme : un millénarisme dynamique de la terre aux Cieux », in Jan-Lodewijk Grootaers (ed.), *Millenarian Movements in Africa and the Diaspora/Mouvements millénaristes en Afrique et dans la diaspora*, p. 35-54. *Bulletin des Séances*, Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer, 47 (suppl.).
2006. « Un terrain fragmenté : le kimbanguisme et ses ramifications », *Civilisations*, LIV (1-2), p. 67-76.
2007. « Le primat de l'imaginaire sur le symbolique dans l'anthropologie de Maurice Godelier », in Joseph Denooz, Véronique Dortu et Rudy Steinmetz, *Mosaïques. Hommages à Pierre Somville*, p. 173-180. Liège : CIPL.
- À paraître. « La désobéissance civile des Kimbanguistes face à la violence coloniale (1921-1959) », communication inédite à la conférence internationale *Colonial Violence in Congo / La Violence coloniale au Congo*, organisée par l'Association belge des Africanistes et par le Musée Royal de l'Afrique centrale de Tervuren, Tervuren, 12 et 13 mai 2005.
- NDAYWEL É NZIEM, Isidore,
1993. « La société zairoise dans le miroir de son discours religieux (1990-1993) », *Cahiers africains*, 6, 102 p.
1998. *Histoire générale du Congo*. Bruxelles : De Boeck.
- NE MUANDA NSEMI,
1991. *Allez à Mama Yemo*. Kinshasa : Éditions Mpolo Ngimbi.
1993. *Non, Mr le Professeur*. Kinshasa : Éditions Mpolo Ngimbi.
1995. *Bukongo I*. Kinshasa : Éditions Mpolo Ngimbi.
1998. *Vérité et réconciliation*. Kinshasa : Éditions Mpolo Ngimbi.
- NZAZI MABIDI, Marcel, 2006. « Le destin exceptionnel de Joseph Kabila », <<http://www.presidentrdc.cd/edito0106.html>>
- PASSY MPIOSSO, S., 1998. « La prophétie du prophète Simon Kimbangu sur l'avenir politique de la République démocratique du Congo faite le 17 juin 1944 dans la prison d'Élisabethville », *La Renaissance*, 645, 29 sept.-15 oct. 1998), <http://www.ejcsk-france.com/ELISABETHVILLE17juin_1944.html> et <<http://www.radio-simonkimbangu.com>>.
- SAFOU SINDANI, Ch., 11-12-13 juillet 1992. « Les Kimbanguistes et le processus démocratique », *Elima*, 96, p. 3 et 8.
- TAMINIAUX, Jacques, 2004. « Le paradoxe de l'appartenance et du retrait », in Colloque Hannah Arendt, *Politique et pensée*, p. 121-143. Paris : Petite Bibliothèque Payot.
- TOSSEL, André, 1995. « La loi et ses législateurs ou les avatars du théologico-politique », in *Démocratie et libéralismes*, p. 177-195. Paris : Kimé.
- USTORF, Werner, 1975. *Africanische Initiative. Das Aktive Leiden des Propheten Simon Kimbangu*. Frankfurt : Herbert Lang.
- VAN LIERDE, Jean, 1986. « Jean-Lasserre et la non-violence kimbanguiste », *Cahiers de la Réconciliation*, 3, p. 19-31.
- YOUNG, Crawford, 1965. *Politics in the Congo*. Princeton-New Jersey : Princeton University Press.

MA COMMUNICATION

AU

**COLLOQUE INTERNATIONAL SUR LE TRICENTENAIRE DE LA MORT DE KIMPA VITA
(1706-2014)**

**KIMPA VITA: ENTRE MEMOIRE ET HISTOIRE
(Uige-Angola, Juillet 2014)**

SOUS-THEME: Les mouvements messianiques et leurs implications dans les indépendances des pays de l'Afrique : cas du Kimbanguisme au Congo-Belge et du Matswanisme au Congo-Français

RESUME

Il est un fait indéniable que la religion, et plus particulièrement le Christianisme, a joué un rôle non négligeable en faveur de la colonisation. C'est par le message de fraternité dont elle a fait son cheval de bataille que la religion a conquis les cœurs de bon nombre d'Africains et préparé le terrain à ceux qui avaient eu la prétention de nous apporter « les lumières de la civilisation » en nous colonisant.

Mais, aussi paradoxal que cela puisse paraître, c'est cette même religion qui a fourbi les armes de la destruction de la colonisation ; en ce sens qu'elle a enfanté « les illuminés de Dieu » qui ont été de véritables fossoyeurs de la colonisation et qui se sont battus jusqu'à leur dernier souffle pour l'édification d'un ordre socio-politico-religieux nouveau ; un ordre où ne régnera plus l'exploitation de l'homme par l'homme, où disparaîtra à tout jamais toute forme d'oppression et de maltraitance du Noir par l'Homme blanc, un ordre où s'inversera la pyramide des rapports des forces entre le Blanc et le Noir.

PLAN

- Introduction
- Définition du messianisme
- Causes ou origines du messianisme au Congo-belge et au Congo-français
- Mission messianique de Simon KIMBANGU et André Grénard MATSWA
- Dans la continuité de l'œuvre de KIMBANGU et MATSWA

I- INTRODUCTION

KIMPA VITA, l'héroïne dont nous célébrons la grandeur, a laissé par ses hauts faits des marques indélébiles.

Elle a imprimé par les actes qu'elle a posés au cours de son bref passage sur cette terre des hommes un sceau particulier à la Vie. Par son action, elle a suscité des émules de par le monde des hommes et des femmes à qui elle a transmis sa flamme et passé le témoin.

Simon KIMBANGU, André Grenard MATSWA et bien d'autres dont on saurait donner la liste exhaustive ici sont de ceux-là. Ils sont des hommes qui ont préféré sacrifier leur vie pour le bien de l'humanité. Dans un esprit messianique, ils ont pris part active et se sont fortement impliqués dans les indépendances de leurs pays. C'est ce qui fait l'objet de ma communication ; communication où nous aborderons plus spécifiquement le cas du Kimbanguisme au Congo-Belge et du Matswanisme au Congo-Français.

II- DEFINITION DU MESSIANISME

Le mot « messianisme » vient du radical « messie » qui lui-même dérive du latin « messias » et de l'araméen « meshihâ » ou « mashia'h » et signifie « le Sacré », « l'Oint de Dieu » ou celui qui a été consacré par l'onction reçue du Seigneur par l'intermédiaire d'un prophète de Dieu (1).

Le messianisme est, pour ainsi dire, la croyance en la venue d'un Sauveur ou un Libérateur qui viendra mettre fin à l'ordre présent des choses et instaurera un nouvel ordre où règneront la paix, la justice, l'égalité, le bonheur et la prospérité (2).

Ainsi, parlera-t-on de :

- Messianisme juif : qui croit au retour du prophète Elie et à l'avènement du Messie « Jésus ».
- L'eschatologie islamique : qui croit au second avènement du Mahdi (l'envoyé d'Allah qui viendra à la fin du temps pour instaurer le règne de la justice et du pur islam) et de « Isa » ou Jésus.
- L'eschatologie bouddhiste : qui croit à l'avènement du Maitreya

(1) et (2), cf. Petit Larousse illustré 1995

III- ORIGINES DU MESSIANISME AU CONGO-BELGE ET AU CONGO-FRANCAIS

Les sources du messianisme au Congo-belge et au Congo-français remontent depuis le Royaume Kongo. En effet, c'est KIMPA VITA- cette jeune fille initiée aux rites traditionnels kongo et baptisée dans l'église chrétienne- qui a été l'une de ceux qui ont porté haut la flamme du messianisme africain, avant qu'elle ne soit reprise par Simon KIMBANGU et bien d'autres après lui.

Le messianisme a Congo-belge et au Congo-français est né dans l'esprit des « illuminés de Dieu » du fait de la complicité entre le colonisateur et le missionnaire, les frustrations générées par la colonisation (brimades, contraintes, violences et sévices) et l'aspiration à une vie meilleure.

Une citation résume assez bien à notre humble avis le rapport ' religion-colonisation' : « D'abord les explorateurs, puis les missionnaires, puis finalement les soldats ». Ce qui revient à dire qu'après que l'explorateur soit allé à la conquête de l'Afrique, le missionnaire est arrivé par la suite pour baliser le terrain au colonisateur. Le missionnaire a apporté un message évangélique fraternaliste qui a fait que l'indigène l'accepte comme son propre frère. Il est allé jusqu'à adapter ce message évangélique aux réalités des nègres. Il s'est fait nègre avec les nègres. Il est allé jusqu'à signer un pacte de sang avec eux. Monseigneur AUGOUARD écrit à ce sujet : « *En 1890, le Père Olivier ALLAIRE, de passage dans le village du chef Bétou , avait été attaqué et a failli y perdre la vie. Deux ans après, je me présentai moi-même à ce village, avec le Père Jules REMY, qui devait être le premier missionnaire de cette féroce tribu à la mission de Bangui. Naturellement, j'eus la curiosité d'aller voir ce fameux chef Bétou qui avait été, depuis lors, visité par d'autres Européens. La conversation se prolongea longtemps, et le résultat fut que, de part et d'autre, on se jura d'amitié. Pour sceller cette amitié, le chef me proposa de devenir son frère de sang, car, après cette cérémonie, toute guerre devient impossible entre frères de ce nouveau genre. Une légère incision fit jaillir une goutte de sang du bras de droit des deux partenaires, et le sang ayant été mêlé, la fraternité devenait indissoluble* » (3).

Le missionnaire s'est vraiment fondu aux peuples qu'il évangélisait au point où ses rapports avec ces derniers étaient facilités. Et quand le missionnaire s'est investi pleinement dans l'éducation, la santé, le social, il s'est attiré davantage la sympathie ; donnant l'impression d'œuvrer pour son bien, pour son développement. Mais en réalité, le missionnaire et le colonisateur faisaient cause commune. Ils étaient tous les deux complices. Pour bien asseoir la mission, le colonisateur s'est fait le pourvoyeur des fonds du missionnaire. Il a aussi assuré sécurité et protection pour permettre au missionnaire d'apporter la « Bonne Nouvelle » jusque dans les plus petits recoins.

(3) Mgr AUGOUARD, *Trente-six années au Congo, Poitiers, 1934, p. 407*

En retour, le missionnaire se devait d'être l'oreille du colonisateur, son informateur par excellence. C'est ce qui a d'ailleurs fait que le missionnaire soit allé jusqu'à trahir son serment ;

en ce sens que la moindre information soufflée par un fidèle à un prêtre dans le secret du confessionnal parvenait dans les minutes qui suivaient aux oreilles de l'Administrateur colonial.

Le missionnaire n'était donc pas qu'un serviteur de Dieu, mais bien plus un homme au service de la France, du Portugal ou de la Belgique (selon qu'il servait au Congo-français, au Congo-belge ou en Angola). Le rôle du missionnaire était par conséquent éminemment politique. La seule différence entre lui et le colonisateur ne tenait qu'au fait qu'il s'est servi des méthodes pacifistes et persuasives, alors que le colonisateur est allé jusqu'à user des méthodes peu recommandables, coercitives et violentes pour s'imposer. Brimades, corvées, travaux forcés, bastonnades, emprisonnements, tortures et parfois même tueries étaient la stratégie pour laquelle le colonisateur avait opté pour faire peur et dicter sa loi. C'est contre toutes ces formes d'injustices que KIMPA VITA et Simon KIMBANGU se sont insurgés. C'est ce qui les a poussés à se porter comme les guides de leurs frères et sœurs de sang, à susciter leur éveil de conscience dans la perspective de l'édification d'un nouvel Ordre social.

IV- MISSION MESSIANIQUE DE SIMON KIMBANGU

Avant d'aborder ce point, il convient de repréciser que Simon KIMBANGU est le fidèle continuateur de l'œuvre de KIMPA VITA. Et comme par hasard, le sort auquel étaient destinés ces deux « conducteurs de troupeau » étaient comme gravés dans leurs anthroponymes.

En effet, l'anthroponyme « KIMPA VITA » est constitué de deux substantifs : kimpa et vita. « Kimpa » veut dire 'le jeu' et « vita » ou « mvita » désigne la lutte ou la guerre. A la vérité, les deux s'opposent et ne peuvent être associés. Car, la lutte ou la guerre est violente et barbare, alors que le jeu est avant tout plaisant et amical. Même pour les jeux de combat. La question qui nous vient à l'esprit est celle de savoir pourquoi avoir mis ensemble et côte à côte deux mots contraires pour constituer l'anthroponyme de cette héroïne. C'est, à ce qu'il nous semble, parce qu'elle a été destinée dès sa naissance à lutter ; non pas de la même que le ferait un militaire à la tête d'une armée, mais en menant un combat « soft » qui ne la compromettrait et ne la souillerait pour rien au monde jusqu'à la victoire finale.

Pour KIMBANGU aussi le destin est tout tracé et gravé dans son patronyme. L'anthroponyme « Kimbangu » semble dériver de « mbangu » et « mbandi ».

- Mbangu est un nom qui fait penser au panier ou la petite corbeille qui sert à faire sécher ou conserver les produits de la pêche ou de la chasse. En fait, l'anthroponyme « Kimbangu » désigne le réceptacle sur lequel s'est posé l'Esprit-saint, celui sous la conduite du Saint-Esprit et de Jésus-Christ -et non de son propre chef- a « *révélé le sens des choses cachées* » (4) et a pris à-bras-le corps la mission de conduire le troupeau de Dieu. Comme il aimait à le répéter lui-même Simon KIMBANGU : « *Le Christ que les missionnaires nous ont révélé est Celui duquel je reçois ma mission et ma force. Il faut croire en Lui et mettre en pratique ses enseignements* » (5).

- Mbangi est un substantif qui veut dire le témoin. En effet, c'est pour rendre témoignage de Jésus-Christ que Simon KIMBANGU a exercé son ministère : « *Les thèmes de prédication de Simon KIMBANGU étaient surtout un puissant témoignage sur le Christ, le Messie. KIMBANGU estimait avec force qu'il n'y avait de salut qu'en Jésus-Christ, rédempteur universel de l'humanité* » (6).

C'est par la grâce de Jésus-Christ et du Saint-Esprit qu'il a accompli des miracles : faire marcher les paralytiques, faire recouvrer la vue aux aveugles, faire entendre les sourds, redonner la parole aux muets, ressusciter les morts...

C'est aussi sous la mouvance de Jésus-Christ et du Saint-Esprit qu'il s'est porté à la tête de ses frères, allant même jusqu'à braver le colonisateur en proclamant haut et fort : « *Ndombe si kakala mundele, mundele si kakala ndombe* » (*L'Homme noir deviendra le Blanc et le Blanc deviendra Noir*).

Simon KIMBANGU est allé jusqu'à prédire la fin imminente de l'ordre des choses et le renversement de la pyramide des rapports des forces : « *Aujourd'hui, nous sommes encore persécutés, mais au temps fixé par le Seigneur, les Blancs deviendront des Noirs et les Noirs des Blancs ; c'est-à-dire que nous assumerons les fonctions que ceux-ci exercent chez nous aujourd'hui, tandis qu'ils se verront contraints de se soumettre à nos décisions. Nous serons chez nous comme ils le sont chez eux* » (7).

Simon KIMBANGU ne croyait si bien dire. Car, il était à cent lieues de s'imaginer qu'un jour la Nation la plus puissante du monde aurait à sa tête un Noir « *Barack OBAMA* ». Il ne s'imaginait certainement pas un seul instant qu'il sortirait un jour des entrailles de l'Afrique un digne Fils « *Nelson MANDELA* » qui ferait l'unanimité universelle autour de sa personne et dont la Terre tout entière reconnaîtrait la grandeur et la valeur.

Simon KIMBANGU n'avait cessé d'attirer une foule des fidèles à Nkamba et voyait sa cote de popularité augmenter de plus en plus. Ce qui lui attira de sérieux ennuis et a fait qu'il se mette à dos commerçants, églises (catholique et protestante) et l'administration coloniale. Accusé d'hérésie, de sédition et de subversion, il a été plus d'une fois arrêté et jeté en prison. Il y a d'ailleurs passé plus de trois décennies, après avoir été condamné à la peine capitale par un tribunal militaire ; peine que le Roi des Belges a commuée en prison en perpétuité.

(4), (5), (6) et (7) *Diangienda Kuntima, l'Histoire du Kimbanguisme*

Après la mort de Simon KIMBANGU, ses fidèles ont perpétué son action. Mais, leur mouvement a été considéré par l'autorité coloniale comme un mouvement subversif, acquis à la cause des Noirs et hostiles aux Blancs : « *L'Administrateur colonial estime qu'il est nécessaire de combattre Simon KIMBANGU parce que la tendance de son mouvement est pan-nègre et qu'il pourrait orienter l'esprit des natifs vers l'hostilité envers la race blanche* »(8).

Longtemps persécutés et envoyés dans les camps de relégation, ils durent mener leurs activités dans la clandestinité. Ce n'est que plus tard le 24 décembre 1959, quelques six mois avant que la République démocratique du Congo n'accède à l'indépendance, que ce mouvement fut reconnu officiellement par la Chambre des représentants et au Sénat de Belgique. Il devint l'E.J.C.S.K (l'Eglise de Jésus-Christ sur Terre par le Prophète Simon KIMBANGU).

Le rapprochement de ces événements (l'indépendance et la reconnaissance de l'E.J.C.S.K.) n'est pas fortuit. Il montre à juste titre l'implication du kimbanguisme dans l'indépendance de la République démocratique du Congo.

V- MISSION MESSIANIQUE D'ANDRE GRENARD MATSWA (1899-1942)

Au Congo voisin, KIMPA VITA a aussi fait un émule, en la personne d'André Grenard MATSWA. Originaire du département du Pool (à quelques encablures de la capitale Brazzaville), André Grenard MATSWA fut élevé dans la religion catholique. Devenu catéchiste à la mission de KINDAMBA, il jouit d'une grande popularité auprès des villageois et des employés de la mission. Mais très vite, il abandonne son apostolat pour s'intéresser à la politique ; notamment au problème de la colonisation et des rapports entre Blancs et Noirs. Il fait montre d'une connaissance qui étonne plus d'un sur les problèmes politiques du Pool et du Moyen-Congo.

Emigré en France, il intègre en 1924 l'armée française dans le 22^{ème} Régiment des Tirailleurs sénégalais, sert par la suite pendant la Guerre du RIF et obtient le grade de sous-officier. Il participe à certaines associations d'aide aux Africains émigrés en France et mouvements de défense de la « race nègre ». Il fréquente avec d'autres émigrés intellectuels Noirs les cercles libéraux parisiens. Influencé par les idées de ces milieux, il crée en 1926 depuis la France « l'Amicale des originaires de l'Afrique équatoriale française (A.E.F.) » ; amicale connue au Congo sous le nom de « Mikalé ». Le but de cette association est de former une élite africaine, en général, et congolaise en particulier qui travaillerait pour hâter l'évolution de de l'Afrique centrale et d'entamer le dialogue avec le gouvernement colonial en vue de l'obtention de l'indépendance par des moyens pacifistes.

(8), Diangienda Kuntima, l'Histoire du Kimbanguisme

Des délégués de l'Amicale sont envoyés au Congo pour faire connaître les buts de l'Amicale : « *En 1929, deux délégués de l'Amicale entreprennent une tournée au Congo, en pays lari. Ils obtiennent un grand succès, avec de nombreuses adhésions et collecte des cōtisations. Mais, leur propos ont pris une allure politique dont s'inquiètent les autorités françaises* ». (9) Mais, ils sont arrêtés.

En France, André Grenard MATSWA adresse deux lettres au Président du Conseil, où il dénonce les abus de la colonisation et demande un changement dans la politique coloniale. Il est lui-même arrêté et transféré à Brazzaville. Son procès a lieu à Brazzaville en Avril 1930. Il est condamné. Lui et ses compagnons sont déportés à Fort Lamy au Tchad. Ce qui provoque des mouvements de grève et de contestations à Brazzaville. Ces troubles menacent la ville de Pointe-Noire au point où l'administration coloniale en arrive à réprimer et arrêter à tour de bras ceux qui sont cités comme les meneurs des troubles. Raphaël ANTONETTI, Gouverneur de l'époque, dissout l'Amicale qui désormais opère dans la clandestinité. Ce qui n'arrange en rien les choses et ouvre plutôt une crise : « La crise, ouverte entre colonisés et colonisateurs par le procès de Grenard et la dissolution de l'Amicale, demeure latente » écrira plus tard M. SINDA(9).

Vis-à-vis de l'administration coloniale et de la mission catholique, la méfiance se transforme en un refus total de collaboration. Les Amicalistes s'engagent dans un mouvement de désobéissance qui implique le refus d'avoir une carte d'identité ou un passeport, le refus de voter, le refus de payer les trois francs d'impôt nécessaires à la création d'un fonds d'aide spéciale pour le financement des outils agricoles et des camions. Le refus entraîne des opérations de répression, des exactions et l'envoi en exil de certains chefs.

Entre-temps, MATSWA s'est échappé de prison au Tchad. Après plusieurs pérégrinations dans la clandestinité (au Nigéria, au Tchad, en Centrafrique et au Congo-belge) et aidé par les cotisations des Amicalistes, il retourne à Paris sous le nom codé de « André KIVOUKISSI » (André le Libérateur ou le Sauveur). Il s'engage une nouvelle fois dans l'armée française en 1939. Blessé au front en 1940, soigné à Paris, il tente de repartir à la guerre. Mais, il est arrêté le 03 Avril 1940. Extradé au Congo, condamné aux travaux à perpétuité en 1941, il meurt dans les conditions encore obscures dans la prison de MAYAMA en janvier 1942. Cette mort discrète a longtemps alimenté la légende, le mythe et le culte de sa personne. Aujourd'hui encore, bon nombre de ses sympathisants refusent d'admettre sa mort et continuent d'attendre son retour. MATSWA a été transformé en un martyr ou , même à la limite, en un « messie » dont on attend toujours le retour.

(9) Jean ERNOULT, *Les Spiritains au Congo de 1865 à nos jours, Matériaux pour une Histoire de l'Eglise au Congo*

A y regarder de près, le mouvement de MATSWA est beaucoup plus politique.

Le point de jonction entre lui et Simon KIMBANGU est que tous les deux :

- Ont été élevés dans la foi chrétienne ;
- Ont pris une part active dans la lutte contre la colonisation

Aujourd'hui encore, bien d'hommes politiques et d'intellectuels continuent de se réclamer « dignes héritiers » d'André Grenard MATSWA.

VI- DANS LA CONTINUITE DE L'ŒUVRE DE SIMON KIMBANGU ET D'ANDRE GRENARD MATSWA

Simon KIMBANGU et André Grenard MATSWA ont suscité des hommes qui ont porté haut leur flamme. Non plus en dirigeant leur combat vers le colonisateur blanc, mais cette fois-ci vers certaines formes d'asservissement moral ou physique. Parmi les hommes qui ont mené ce combat, figure en bonne place MALANDA Croix-Koma.

En effet, Ta MALANDA (Victor MALANDA de son vrai nom) est le fondateur du mouvement « Croix-Koma ». Catholique, baptisé, membre de la Légion de Marie, il reçoit de Saint Antoine qui lui est apparu la mission de renoncer à tout. Il abandonne le jardinage pour se consacrer à sa vocation de guérir et de soigner.

Le mouvement qu'il crée porte un nom très évocateur de « Croix-koma ».

Le mot « croix » fait penser à la crucifixion de Jésus-Christ. « Koma » vient du verbe « kukoma » (enfoncer ou clouer). « *Croix-koma* » voudra certainement dire « *Je renonce à la sorcellerie sinon la croix de Jésus me clouera* » (10). En fait, ce mouvement a pratiqué « la désorcéllisation ». Le magicien noir qui se rendait à Nkankata (village de Ta Malanda) déposait tous ses « *minkisi* » ou sortilèges et faisait le serment de « renonciation » à toute pratique de sorcellerie, à tout nouveau contrat avec un « *nkuyu* » ou esprit maléfique. Toute forme de parjure exposait le sorcier à des représailles mortelles venant d'une magie plus puissante : celle de Jésus-Christ et de son église.

Victor MALANDA a débarrassé bon nombre de familles des objets rituels qui les décimaient. Il a mené un combat acharné contre toutes les pratiques de magie noire et de sorcellerie. Son mouvement ne s'est pas inscrit dans un processus politique, mais a eu le mérite de lutter contre tout ce qui a tendance à tirer l'Homme noir vers le bas et à retarder son développement : « *Personne ne conteste la loyauté et l'honnêteté de Ta MALANDA qui déclare n'être pas un prophète comme Simon KIMBANGU, ni de vouloir se mêler de politique, mais accomplir la mission qu'il a personnellement reçue de Dieu de délivrer son peuple* » (11).

On ne saurait dénier donc le caractère totalement messianique de ce mouvement qui a de commun avec le phénomène de messianisme la volonté d'édifier un Ordre nouveau, de mettre fin à tout ce qui tire l'Homme noir vers le bas, à la sorcellerie et la magie, en transférant à Dieu le pouvoir découvrir et de punir « les brebis galeuses ».

VII- CONCLUSION

Plusieurs hommes de Dieu ont eu la même veine de consacrer leur vie soit à la lutte pour l'édification d'un nouvel Ordre social ou contre toutes les pesanteurs socio-culturelles sont de véritables freins au décollage de l'Homme noir. On aurait pu citer dans cette optique : Simon Zéphirin LASSY (avec le lassysme ou le bougisme), le pasteur NDOUNDOU, Guy Emile LOUFOUA CETIKOUABO...et tous ceux qui appartenant au monde religieux se sont préoccupés du développement de l'Afrique.

Aujourd'hui, les acteurs du développement de l'Afrique ne sont plus que religieux ou du monde spirituel. Ce sont aussi les acteurs politiques, les religieux, les culturels... Bref chacun de nous, dans quelle qu'activité qu'il exerce, à quelle qu'échelle de prise de décision qu'il se trouve, a son rôle et sa partition à jouer, sa pierre à apporter à l'édification de nos nations et à la transformation de la planète Terre en paradis.

(10) et (11) Jean ERNOULT, *Les Spiritains au Congo de 1865 à nos jours, Matériaux pour une Histoire de l'Eglise au Congo*

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

- *Petit Larousse illustré 1995*
- *Jean ERNOULT, Les Spiritains au Congo de 1865 à nos jours, Matériaux pour une Histoire de l'Eglise au Congo*
- *DIANGIENDA KUNTIMA, l'Histoire du Kimbanguisme*
- *Mgr AUGOUARD, Trente-six années au Congo, Poitiers, 1934*

Par

Louis-Marie PANDZOU

Enseignant/ Chercheur

Médiateur culturel

Responsable de la communication

Musée Ma Loango de Diosso

Tel : +242 05 538 20 64

Email : pandzoulouis@gmail.com

louis_marie_pandzou@yahoo.fr

<http://www.labforculture.org/fr/users/site-users/site-members/louis-marie-pandzou>

<http://h2ogabon.blogspot.com/p/activites-culturelles.html>

<http://igcat.org/global-expert-network/>

Pointe-Noire

Congo

RAMON SARRÓ, RUY BLANES ET FÁTIMA VIEGAS

LA GUERRE DANS LA PAIX. ETHNICITÉ ET ANGOLANITÉ DANS L'ÉGLISE KIMBANGUISTE DE LUANDA

AU MOMENT OÙ L'ANGOLA SAVOURE SES PREMIÈRES ANNÉES DE PAIX DEPUIS DES DÉCENNIES, L'UN DES PLUS IMPORTANTS MOUVEMENTS RELIGIEUX DU PAYS VIT UNE IMPORTANTE CRISE INTERNE. CE CONFLIT QUI DÉCHIRE L'ÉGLISE KIMBANGUISTE, UN MOUVEMENT D'ORIGINE CONGOLAISE DONT LA PLUPART DES FIDÈLES SONT DES BAKONGO, EST NÉ D'UN PROBLÈME DE SUCCESSION APRÈS LA MORT, EN 2001, DE SON LEADER SPIRITUEL DIALUNGANA KIANTANI, VIVANT AU BAS-CONGO. COMME L'ANALYSE CET ARTICLE, L'ANGOLA EST DEVENU UN ESPACE IMPORTANT DE CE CONFLIT, QUI TRANSCENDE DÉSORMAIS LA SPHÈRE RELIGIEUSE ET SUSCITE DES INTERVENTIONS POLITIQUES. LA CRISE S'EXPLIQUE EN PARTIE PAR LA PLACE AMBIGUË QU'OCCUPE LA CULTURE KONGO DANS L'ESPACE ANGOLAIS.

Pour la République démocratique du Congo (RDC) comme pour l'Angola, les années 2001 et 2002 paraissent avoir marqué une époque axiale, pour emprunter à la philosophie de l'histoire de Karl Jaspers. En 2001, Joseph Kabila est arrivé au pouvoir à Kinshasa, succédant à son père assassiné et enclenchant un mouvement vers une paix et une démocratisation relatives qui a culminé en 2006 avec les premières élections libres de la postcolonie congolaise. En 2002, avec la mort du chef rebelle Jonas Savimbi, la paix s'est établie en Angola et des pas significatifs ont également été faits sur le chemin de la démocratisation. Mais ces années ont été plus encore « axiales » pour les Bakongo des deux pays et leur culture frontalière, et particulièrement pour des millions d'adeptes de l'Église kimbanguiste : en 2001, en effet, « *Papa* » Salomon Dialungana Kiangani, qui résidait en la cité sainte de Nkamba (RDC), est mort. Malgré le climat de paix ambiant, la combinaison de ces facteurs a suscité au sein de l'Église kimbanguiste

un conflit violent qui dure depuis lors et qui, déjà en 2003, a causé des incidents meurtriers à Luanda, impliquant des milliers de personnes dans plusieurs pays. Cette crise n'a pas seulement creusé un fossé majeur entre deux branches se disputant la légitimité au sein de l'une des plus importantes Églises chrétiennes africaines au monde, mais elle a aussi obligé le gouvernement angolais à s'occuper à nouveau de la violence à l'intérieur de ses frontières.

Le défunt Salomon Dialungana Kiangani était le chef spirituel de l'Église kimbanguiste (l'« Église de Jésus-Christ sur Terre par son Envoyé spécial Simon Kimbangu »), une Église chrétienne prophétique née et profondément enracinée parmi les Bakongo – bien qu'elle ait des prétentions universelles et que beaucoup de ses membres aujourd'hui ne soient pas bakongo (en Angola néanmoins, elle conserve une puissante base kongo). Salomon Dialungana était le fils de Simon Kimbangu (1887-1951), le fondateur du mouvement, qui était parvenu en 1921 à rassembler derrière lui de nombreux partisans, dans le Bas-Congo colonial, à la suite d'une série d'actes de guérison miraculeux¹. Simon Kimbangu, rapidement arrêté et emprisonné par les autorités belges, fut condamné à mort, puis sa peine commuée en détention à perpétuité. Il mourut dans sa prison d'Élisabethville (actuelle Lubumbashi) le 12 octobre 1951, endurant dans une petite cellule, en solitaire, une souffrance qui est devenue aujourd'hui un élément central dans la théodicée et l'ethos kimbanguistes. Mais, de manière presque miraculeuse, le mouvement se poursuivit dans le territoire belge durant toute la période coloniale, mené clandestinement par l'épouse de Simon Kimbangu, Muilu Kiawanga (décédée en 1959) et, plus tard, par leur plus jeune fils Joseph Diangienda Kuntima (1918-1992). Ce dernier a transformé le mouvement religieux en une véritable Église, reconnue officiellement au Congo belge en 1959, un an avant l'indépendance, et il a popularisé le mouvement dans les premières années de la postcolonie. En raison de l'aide spirituelle, économique et juridique qu'avait apportée Diangiendia Kuntima pendant les négociations entre les partis politiques congolais et la Belgique en vue de la décolonisation, l'État postcolonial du Congo (devenu Zaïre en 1971) s'est montré très reconnaissant envers son Église. Ainsi, juste après l'indépendance (1960),

1. Pour une histoire du mouvement et de l'Église kimbanguistes, voir J. Diangienda, *Histoire du kimbanguisme*, Chatenay-Malabry, éditions Entraide kimbanguiste, 2003; A. Droogers, « Kimbanguism at the grassroots: beliefs in a local Kimbanguist church », *Journal of Religion in Africa*, vol. 11, n° 3, 1980, p. 188-211; W. MacGaffey, *Modern Congo Prophets: Religion in a Plural Society*, Bloomington, Indiana University Press, 1983; M.-L. Martin, *Kimbangu: An African Prophet and his Church*, Grand Rapids, Eerdmans, 1975; A. Mélice, « Kimbanguisme: un millénarisme dynamique de la terre aux cieux », *Bulletin des Séances. Association belge des africanistes et Académie royale des sciences d'outre-mer*, n° 47, 2001, p. 35-54.

la dépouille mortelle de Simon Kimbangu fut solennellement transférée de Lubumbashi à son village natal de Nkamba, à quelques centaines de kilomètres au sud-ouest de Kinshasa (province du Bas-Congo, RDC), où un mausolée et un immense temple furent bâtis. De même, bien que de confession catholique, le président Mobutu, au pouvoir depuis 1967, éprouvait une forte sympathie pour le kimbanguisme et lui accordait son soutien. En 1969, Joseph Diangienda Kuntima s'arrangea pour faire inscrire son Église au Conseil œcuménique des Églises, la principale fédération mondiale d'Églises. Aujourd'hui, l'Église kimbanguiste compte des millions de disciples aussi bien dans la région (Congo-Kinshasa, Congo-Brazzaville et Angola) que parmi la diaspora africaine. Depuis les années 1960, Nkamba est demeuré le centre sacré du kimbanguisme : son leader spirituel y réside, les offrandes des croyants y sont régulièrement envoyées et chaque année de nombreux fidèles s'y rendent en pèlerinage.

À la mort de Joseph Diangienda Kuntima en 1992, c'est son frère aîné, Charles Kisolokele Lukelo (né en 1916), qui a pris la direction de l'Église à Nkamba. Mais il est mort la même année et c'est l'aîné de tous les frères, Salomon Dialungana Kiangani (né en 1914) qui lui a alors succédé. Si Joseph Diangienda Kuntima a occupé une très grande place dans l'histoire spirituelle et administrative de l'Église kimbanguiste (de nombreux adeptes croient d'ailleurs que lui et son père étaient, d'un point de vue mystique, une seule et unique personne, ou au moins un seul esprit), beaucoup de fidèles considèrent que les trois frères, les trois *Papas*, étaient très étroitement unis, humainement et spirituellement. Aussi, les transferts de fonction de Diangienda Kuntima à Charles Kisolokele, puis de ce dernier à Salomon Dialungana se sont déroulés plutôt en douceur. Il y eut certes quelques difficultés internes à l'Église après 1992, mais les vrais problèmes ont commencé neuf ans plus tard, à la mort du dernier des trois *Papas*.

En suivant le détail de la trame chronologique, nous décrivons dans cet article comment ces problèmes se sont produits à l'intérieur de ce mouvement religieux, atteignant leur paroxysme au moment précis où les pays de la région commençaient à profiter de l'établissement de la paix. En fait, les tensions au sein de l'Église kimbanguiste se nourrissent et alimentent une tension sous-jacente dans cette région d'Afrique, liée au rôle ambigu joué par l'ethnicité kongo dans la politique angolaise. Comme nous essaierons de le montrer, les imaginaires territoriaux empiètent les uns sur les autres ; tandis que l'État et les élites angolaises tentent de s'accaparer de manière hégémonique la notion d'angolanité (*angolanidade*) et d'imposer une histoire coloniale et postcoloniale commune, beaucoup de Bakongo se représentent plutôt comme enracinés dans une communauté imaginée plus solidement reliée au royaume du Kongo

et/ou à l'Église kimbanguiste – dont aucun des espaces ne coïncide avec les frontières des États modernes. Il ne s'agit pas de dire ici qu'ils ne se voient pas eux-mêmes comme des « Angolais » : certains peuvent minimiser leur angolité pour affirmer leur identité kongo, mais ce n'est nullement d'une règle générale. En fait, ce qui frappe n'est pas tant la politisation de l'opposition « Bakongo » *versus* « Angolais », que les significations différentes et parfois très inventives que peut prendre la notion d'« Angola » dans cette zone-frontière², significations qui peuvent s'avérer contradictoires avec la volonté de l'État angolais de contrôler l'« angolité ». De ce point de vue, la lutte qui se joue actuellement autour de l'ancienne capitale du royaume du Kongo, Mbanza Congo (située dans l'actuel Angola), illustre parfaitement ce chevauchement des imaginaires géographiques et les luttes autour des appartenances qui se cachent sous un problème d'apparence strictement religieux. Il est rare que la religion relève purement du « religieux » et, comme nous le verrons, l'affrontement en cours entre deux groupes opposés de kimbanguistes, de même que les contestations liées au statut de Mbanza Congo, montrent qu'il s'agit en réalité de problèmes non réglés dans la construction d'un espace public angolais. Jusque-là, le gouvernement angolais a explicitement refusé de prendre partie et semble avoir décidé de considérer le problème comme une question purement « religieuse » (agissant le cas échéant en tant qu'arbitre, ou cherchant des agents de médiation pour intervenir), probablement parce qu'il sait qu'en s'impliquant trop dans ces affaires (et en excluant, par exemple, l'un des deux groupes rivaux), il surgirait davantage de difficultés, non seulement dans l'espace angolais intérieur, mais encore dans les relations entre l'Angola et la RDC. Avant de présenter le conflit et les groupes qui s'y affrontent, nous présenterons quelques éléments de base pour la compréhension de la question et rappellerons la place de l'Église kimbanguiste dans l'histoire et la société angolaises.

L'IMPLANTATION EN ANGOLA

Dès avant la reconnaissance officielle de leur Église au Congo, en 1959, les kimbanguistes se sont livrés à un prosélytisme tout azimut, et il n'a guère fallu de temps avant que des projets et des missions se développent en Angola.

2. Parmi les exemples de ces usages imaginatifs, nous avons entendu des phrases dans lesquelles le terme « Angola » était utilisé de manière centrifuge, pour prétendre par exemple que Simon Kimbangu a vu le jour « dans l'Angola septentrional » (*i.e.* Nkamba) ou que « l'humanité est née en Angola » (ce qui signifie bien sûr en Afrique). Bien qu'elles soient souvent des métaphores ou de pures allégories à contextualiser, ces affirmations soulignent la richesse de l'imaginaire géographique des Bakongo angolais.

Ceci n'a rien de surprenant, surtout si l'on prend en compte les liens historiques entre le Bas-Congo, le Congo-Brazzaville et les provinces angolaises de Cabinda, Zaïre et Uíge – qui correspondent peu ou prou à l'empreinte géographique du royaume précolonial du Kongo. Ces liens historiques alimentent l'ethnicité kongo, qui s'est développée autour d'une forte culture frontalière³ : tout au long du XX^e siècle, de nombreux Bakongo angolais ont fui leur pays (principalement à cause du colonialisme portugais, de la guerre de libération, puis de la guerre civile), pour s'installer au Congo voisin, avant de revenir progressivement en Angola dans les dernières années du siècle – où ils sont connus sous le nom de *regressados* (« rapatriés »).

Au début des années 1950, de concert avec cette diaspora angolaise au Congo, des Bakongo vivant dans la province du Bas-Congo mirent sur pied une stratégie pour faire circuler la parole de Kimbangu en Angola. Comme s'en souviennent encore de nombreux kimbanguistes angolais, ce projet s'avéra difficile : beaucoup furent pourchassés, emprisonnés, torturés et tués par les autorités coloniales portugaises⁴ ; d'autres restèrent cachés dans la brousse. Ainsi les membres de la communauté kimbanguiste angolaise gardent en mémoire les souffrances endurées au moment où ils introduisirent leur religion dans le pays, et ces souffrances sont capitales dans la fabrication d'une mémoire kimbanguiste spécifiquement angolaise, par opposition à une mémoire kimbanguiste plus générale. Tous les fidèles en Angola ont en commun cette mémoire traumatique, quelles que soient leurs divisions aujourd'hui. Ils l'utilisent volontiers dans les sermons et les cérémonies, comme nous avons pu le constater le 11 novembre 2007, en assistant aux célébrations commémorant la reconnaissance officielle de l'Église dans chacune de ses deux branches⁵ : toutes deux évoquent les difficiles années du colonialisme tardif, quand l'Église fut introduite clandestinement sur le territoire angolais⁶.

Par ailleurs, au moins selon les dirigeants kimbanguistes locaux, les membres de l'Église ont aussi joué un rôle important dans les mouvements de libération qui ont combattu les colonisateurs portugais. Les historiens nuanceraient probablement cette affirmation, mais parmi les gens que nous avons interrogés à Luanda, beaucoup nous ont rapporté que les fidèles collectaient secrètement de l'argent, dans toute la colonie, pour soutenir la lutte – peut-être est-ce un moyen de réécrire l'histoire angolaise et de s'y insérer ? Quoi qu'il en soit, après l'indépendance, le nouveau gouvernement d'inspiration marxiste-léniniste issu du Mouvement populaire de libération de l'Angola (MPLA) n'a pas reconnu les institutions religieuses, et du reste, tous les kimbanguistes ne soutenaient pas le vainqueur d'alors : beaucoup étaient en réalité plus proches du Front national de libération de l'Angola (FNLA)⁷. Par conséquent, le kimbanguisme est rentré dans l'ombre.

En 1980, après le premier Congrès du MPLA, le gouvernement a adopté une politique d'ouverture face à la religion et a annoncé que certaines Églises allaient être reconnues. Mais c'est seulement en 1987 que douze Églises purent obtenir leur agrément⁸. L'année suivante, était créée la Direction nationale pour les Affaires religieuses (Direcção nacional para os Assuntos religiosos). En 1992, cinquante Églises supplémentaires ont été reconnues officiellement.

Les mouvements religieux, surtout en provenance du Zaïre, se sont projetés vers l'Angola tout au long des années 1980⁹. Mais le début des années 1990, et

3. Cette culture frontalière se présente sous d'autres traits encore, comme par exemple ceux des réseaux de commerce par lesquels étaient transportées les marchandises depuis le bassin du Congo jusqu'à Luanda. Sur ces questions liées au commerce, I. do Amaral, *O Reino do Congo, os Mbundu (ou Ambundos), o reino dos «Ngola» (ou de Angola) e a presença portuguesa, de finais do século XV a meados do século XVI*, Lisbonne, Instituto de investigação científica e tropical, 1996 ; F. de Boeck, « Garimpeiro worlds : digging, dying and "hunting" for diamonds in Angola », *Review of African Political Economy*, vol. 28, n° 90, 2001, p. 549-562 ; A. Fonseca, *Sobre os Kikongos de Angola*, Luanda, União dos escritores angolanos, 1989 ; I. de Castro Henriques, « Interférence du religieux dans l'organisation du commerce en Angola au XIX^e siècle », in J.-P. Chrétien (dir.), *L'Invention religieuse en Afrique. Histoire et religion en Afrique noire*, Paris, Karthala, 1993, p. 133-151 ; C. Lopes, *Roque Santeiro - Entre a Ficção e a Realidade*, Lisbonne, Princípia, 2007. Sur les dynamiques de migration et de mobilité, voir J.-M. Mabeko-Tali, « La "chasse aux Zaïrois" à Luanda », *Politique africaine*, n° 57, mars 1995, p. 71-84, et I. Brinkman, « Refugees on routes: Congo/Zaire and the war in Northern Angola », communication au symposium international « Angola on the move: transport routes, communication and history », Berlin, 24-26 septembre 2003. Pour un panorama général, se reporter à L. Pereira, *Os Bakongo de Angola. Religião, política e parentesco num bairro de Luanda*, thèse de doctorat en anthropologie, université de São Paulo, 2004.

4. Ces tortures et meurtres sont décrits dans N. Q. J. Gando, *A Contribuição da religião cristã no processo de reconciliação nacional*, mémoire de licence en science politique, université Agostinho Neto, Luanda.

5. Suivant la même chronologie qu'au Congo belge, où elle fut légalisée par l'État colonial juste un an avant l'indépendance, l'Église a également été reconnue en Angola par l'État portugais l'année précédant l'indépendance, en novembre 1974. Ceci a finalement donné lieu à une situation curieuse : l'Église s'est trouvée interdite dans l'Angola indépendant, alors qu'elle avait été reconnue dans l'ex-métropole coloniale. Quelques membres de la diaspora en tirèrent profit plus tard, mais c'est une autre histoire.

6. Les données présentées dans cet article ont pour la plupart été collectées en novembre-décembre 2007, durant un séjour à Luanda au cours duquel nous avons pu réaliser de nombreux entretiens individuels et discussions collectives avec les principaux responsables de l'Église kimbanguiste, assister à leurs offices et effectuer des recherches archivistiques. Il s'agit en ce sens d'un cadrage particulier de l'activité politico-religieuse florissante, complexe et toujours changeante. Cette recherche s'intègre à un plus vaste projet dans lequel nous cherchons à étudier la réception des mouvements chrétiens angolais (surtout le kimbanguisme et le tocoïsme) au Portugal et en Europe.

7. Le Front national de libération de l'Angola (FNLA), dirigé par Holden Roberto (1923-2007) jusqu'à sa mort, a été créé au Congo, et a par la suite reçu l'appui du président Mobutu. Ce mouvement est connu pour sa solide base ethnique bakongo.

8. Comme on l'a déjà dit, la reconnaissance officielle de l'Église kimbanguiste par les autorités portugaises en Angola date de 1974. Le MPLA a toutefois révoqué cette reconnaissance à son arrivée au pouvoir l'année suivante.

9. Voir à ce sujet le mémoire de fin d'études de E. I. Pereira de Carvalho, *Novos movimentos religiosos - sinal dos tempos : uma leitura sociológica da Igreja Fé da Salvação no espaço urbano de Luanda (1980-1992)*, Luanda, université Agostinho Neto, Département de sociologie, 2007.

spécialement la période de paix qui a suivi la signature de l'accord de paix angolais à Bicesse en 1991, a connu une véritable effervescence de l'imagination religieuse. C'est à ce moment que de nouveaux mouvements chrétiens venant d'Amérique latine ou d'autres pays d'Afrique ont pris de l'ampleur et eu un fort impact sur la société angolaise – citons notamment l'Église universelle du Royaume de Dieu (Brésil) et l'Église de Maná (Afrique du Sud et Portugal)¹⁰. Malgré la reprise de la guerre après les élections de 1992, l'État angolais a évolué dans le sens de la reconnaissance légale des Églises¹¹. Ainsi dans les années 1990, l'Angola s'est trouvé confronté à deux processus : le renouveau religieux d'une part, avec l'implantation réussie de formes évangéliques, néopentecôtistes et charismatiques du christianisme, et d'autre part la croissance de prophétismes chrétiens (en provenance du Congo dans la plupart des cas), et la pluralisation d'autre part, avec la naissance quasi quotidienne de mouvements chrétiens de toutes sortes, de même que la progression de l'islam¹².

La prolifération des Églises dans les années 1990 et 2000 a été véritablement impressionnante : en témoignent ces immenses « cathédrales » construites par l'Église universelle du Royaume de Dieu à Alvalade et Rocha Pinto, ou celle encore plus gigantesque que l'une des branches de l'Église tocoïste est actuellement en train de bâtir dans le quartier de Golfe à Luanda (l'un des plus grands bidonvilles – *musseques* – de la ville, dans la municipalité de Kilamba Kiaxi), et qui devrait être, avec ses 50 000 places, l'un des plus grands édifices chrétiens du continent africain¹³. Le kimbanguisme a également connu une croissance considérable dans les années 1990, et il prétend aujourd'hui fièrement être la seconde confession en Angola, après l'Église catholique¹⁴. Il se targue d'avoir construit l'un des plus grands temples du pays, également dans le quartier de Golfe, avec une salle de 20 000 places. Toutefois, malgré cette progression, et en dépit du contexte social favorable de la fin de la guerre, quelque chose à l'évidence ne va pas bien dans l'Église kimbanguiste.

LA CRISE

À la mort de Salomon Dialungana en 2001, une crise a éclaté à Nkamba autour de la question de la succession et de l'autorité sacrée. En août 2001, une réunion des 26 petits-enfants de Simon Kimbangu s'est tenue au mausolée de Nkamba, la Jérusalem kimbanguiste. Après deux jours de discussions à huis clos, Simon Kimbangu Kiangani, le fils de Salomon Dialungana, a été élu Chef spirituel (c'est son titre officiel) de l'Église, les 25 autres petits-enfants devant être ses Chefs spirituels adjoints.

Deux lectures différentes de la situation existent : selon certains (que nous appellerons par convention les « nkambistes »), Simon Kimbangu Kiangani a

été choisi en respectant les instructions fournies sur son lit de mort par Salomon Dialungana, parce qu'il savait que Simon Kimbangu Kiangani était la réincarnation de Simon Kimbangu ; toutefois, selon d'autres voix (que l'on connaît désormais sous le nom de « groupe des 26 = 1 »), la décision prise lors de cette réunion était que les 26 cousins devaient diriger l'Église de manière égale, le rôle central de Simon Kimbangu étant purement formel et justifié par le fait que d'un point de vue logique et administratif, il faisait sens que l'un des 26 devienne le représentant attitré de l'Église et reste à Nkamba.

Mais pour de nombreux kimbanguistes nkambistes dans le monde aujourd'hui, Simon Kimbangu Kiangani n'est pas seulement un représentant du pouvoir spirituel, il est aussi la réincarnation de son grand-père : dans les perceptions populaires comme en théologie, tous deux sont ensemble l'incarnation du Saint-Esprit, et cette croyance, beaucoup l'affirment, est foncièrement ce qui définit le fait d'être kimbanguiste aujourd'hui. Par conséquent, ceux qui ne partagent pas cette vision des choses (c'est-à-dire les « 26 = 1 »), ne seraient pas de « vrais » kimbanguistes. De même, l'histoire officielle à Nkamba, bien que sujette à discussion, établit que Simon Kimbangu Kiangani est né le jour même de la mort de son grand-père, le 12 octobre 1951 (qui tomba cette année-là un

10. Voir P. Freston, « The Universal Church of the Kingdom of God : a Brazilian church finds success in Southern Africa », *Journal of Religion in Africa*, vol. 35, n° 1, 1995, p. 33-65.

11. Les relations entre le gouvernement angolais et les principales Églises et associations religieuses du pays dans les années récentes ont été examinées ailleurs en termes d'instrumentalisation et d'intérêt stratégique mutuel. Voir C. Messiant, « Les Églises et la dernière guerre en Angola (1998-2002) », *Le Fait missionnaire*, n° 13, 2003, p. 75-117, et B. Schubert, *A Guerra e as Igrejas : Angola, 1961-1991*, Basel, P. Schlettwein Publications, 2000.

12. Voir F. Viegas, *Panorama das religiões em Angola independente*, Luanda, Instituto nacional para os assuntos religiosos, 2007, et du même auteur, *Angola e as religiões*, Luanda, édition à compte d'auteur, 1999.

13. L'Église tocoïste est elle aussi issue d'un mouvement chrétien prophétique, lancé au Congo dans les années 1940 par l'Angolais Simão Toko, lui aussi mukongo. Avec un fond théologique et historique assez similaire à celui des kimbanguistes, elle s'est développée indépendamment, et principalement en Angola. Sur ce sujet, voir par exemple F. J. Grenfell, « Simão Toko : an Angolan prophet », *Journal of Religion in Africa*, vol. 28, n° 2, 1998, p. 210-226, et A. Margarido, « The Tokoist Church and Portuguese colonialism in Angola », in R. H. Chilcote (dir.), *Protest and Resistance in Angola and Brazil. Comparative Studies*, Berkeley, Londres, University of California Press, 1972, p. 29-52.

14. La plus importante religion en Angola (dont le nombre d'habitants varie entre 14 à 17 millions, selon les recensements) est le catholicisme, auquel environ 57 % de la population appartient. Le reste se divise en d'innombrables dénominations religieuses, certaines étant officiellement reconnues (moins d'une centaine) et la plupart des autres demeurant illégales ou attendant leur agrément (plusieurs centaines). Le nombre de croyants indiqué par les deux branches de l'Église kimbanguiste à l'Institut national des affaires religieuses (Inar, sous tutelle du ministère de la Culture) en décembre 2007 dépassait de beaucoup le million : selon la branche de Golfe, on comptait 1 350 000 membres ; selon celle de Chicala, 1 435 192. Bien qu'il ne fasse aucun doute que les kimbanguistes soient très nombreux, ces chiffres paraissent exagérés.

vendredi, jour sacré dans le calendrier chrétien). Or ceci est aussi fortement contesté par les kimbanguistes «26 = 1», qui affirment que des manipulations de dates ont eu lieu et que Simon Kimbangu Kiangani était en réalité né bien avant que son grand-père ne décède.

Beaucoup de kimbanguistes à travers le monde contestent aujourd'hui l'histoire officielle édictée depuis Nkamba. Pour eux, les 26 petits-enfants ont hérité du pouvoir spirituel à parts égales, et ils considèrent Simon Kimbangu Kiangani comme un usurpateur manipulé par des individus bien placés dans la structure interne de l'Église à Nkamba. Ici, les porte-parole des «26 = 1» que nous avons interrogés visent en particulier certains membres du matrilignage de Simon Kimbangu habitant dans des villages aux environs de Nkamba. De leur point de vue, la population de ces villages en aurait assez de voir que Nkamba reçoit de l'argent du monde entier et devienne une cité prospère, pendant que leurs propres maisons, bien que maintenant des connections traditionnelles, historiques et familiales avec les petits-enfants de Kimbangu, restent pauvres et abandonnées. Selon l'une des versions rapportées par des «26 = 1», peu de temps après avoir été choisi comme Chef spirituel, Simon Kimbangu Kiangani a suivi une cérémonie par laquelle il a été installé comme chef politique (et pas seulement spirituel) de tout le territoire autour de Nkamba, contrairement aux indications de son père et de ses oncles qui n'ont jamais accepté, nous a-t-on dit, de se mêler de politique locale. On nous a ainsi rapporté à ce sujet que Joseph Diangienda Kuntima avait dit un jour : « Il y a un siège sur lequel je ne dois pas être assis ; si un jour vous me voyez assis sur ce siège, vous pourrez alors être sûrs que je ne serai plus le leader spirituel de l'Église. » Le pouvoir temporel est ainsi présenté comme une tentation du diable, et il nous a été décrit comme « fétichiste », probablement parce que la cérémonie en question impliquait l'usage de *nkisi* (de puissants objets de la culture religieuse kongo) et des négociations avec les esprits locaux, qui sont diabolisés dans le credo et le discours monothéistes du kimbanguisme¹⁵.

En l'état, il nous est impossible de dire si ces allégations sont basées sur des faits ou relèvent de la rumeur. Elles nous ont été rapportées par des membres du groupe «26 = 1» et avaient vocation à nous informer sur la crise, mais aussi à délégitimer le pouvoir spirituel de Simon Kimbangu Kiangani. En tout état de cause, une telle cérémonie serait en effet contraire à l'esprit de l'Église kimbanguiste. Et aussi, pour beaucoup de fidèles, des hommes inspirés par Dieu ne sauraient accepter d'occuper une fonction de commandement de ce type, qui ne peut être détenue que par des hommes inspirés par les esprits locaux ou par le diable ; qu'un chef spirituel puisse accepter des fonctions de ce type signifie que son âme est corrompue.

Quels événements et politiques ont causé cette confrontation ? Peu de temps après son élection en 2002, Simon Kimbangu Kiangani a commencé à sentir que ses cousins ne montraient pas l'obéissance voulue à Nkamba, n'y envoyant pas les sommes qu'ils collectaient dans leurs paroisses et se comportant en dirigeants autonomes d'Églises indépendantes. Pour contrecarrer cette « décentralisation », Nkamba envoya, en octobre 2002, une série de « résolutions » draconiennes à toutes les paroisses, établissant entre autres choses qu'il n'y avait qu'un seul Chef spirituel, Simon Kimbangu Kiangani, et que le titre de Chef spirituel adjoint n'était désormais plus légitime. Selon les personnes interrogées, il s'agissait de réagir au fait que beaucoup de Chefs spirituels adjoints (y compris le seul qui était établi à Luanda) étaient en train de prendre trop de pouvoir¹⁶. Ils n'agissaient plus uniquement comme intermédiaires entre les fidèles et Nkamba, mais se substituait à son pouvoir, disant à leurs fidèles qu'il n'était pas nécessaire de se rendre à Nkamba puisqu'ils étaient là et qu'ils étaient équivalents à Simon Kimbangu Kiangani (et à Simon Kimbangu aussi). Comme on nous l'a dit, ils ont ainsi introduit l'« idolâtrie » parmi leurs fidèles, en leur faisant adorer des êtres humains comme des dieux, alors que le seul être humain à pouvoir être vénéré devrait être celui de Nkamba, car lui, et lui seul, est l'Esprit saint¹⁷. Ici, on peut noter une troublante symétrie entre les accusations religieuses : les nkambistes accusent les « 26 = 1 » de sombrer dans l'« idolâtrie », tandis que ces derniers accusent les premiers, derrière Simon Kimbangu Kiangani, de se perdre dans le « fétichisme ».

Les « résolutions » contenaient aussi une « constatation » établissant que Paul Kisolokele, l'un des 26 petits-enfants de Simon Kimbangu – et par conséquent un cousin de Simon Kimbangu Kiangani –, n'était pas en réalité de sa

15. Selon certains auteurs, et notamment Wyatt McGaffey, la distribution du pouvoir et du savoir chez les Bakongo se fait autour de ce que McGaffey appelle des « charges religieuses », et il y aurait donc une distinction très claire des rôles sociaux et des dimensions cosmologiques de catégories de base comme celle de chef (*mfumu*), de magicien (*nganga*), de prophète (*ngurza*) et d'objet rituel (*nkisi*). Voir W. McGaffey, « The religious commissions of the Bakongo », *Man*, vol. 5, n° 1, 1970, p. 27-38.

16. Bien que nous puissions donner l'impression dans cet article qu'il existe deux groupes bien distincts de kimbanguistes, les « 26 = 1 » d'un côté et les nkambistes de l'autre (également appelés « 3 = 1 »), il faut souligner que cette séparation n'est claire que pour l'Angola. L'unité des « 26 = 1 » est pour le moins problématique. Selon des « 26 = 1 » interrogés à Luanda, les cousins de Kimbangu (installés dans différents pays et continents) seraient unis, et ils auraient une base unique à Kinshasa. Mais des informations recueillies en Europe semblent plutôt montrer qu'ils ne sont d'accord que sur le fait que Simon Kimbangu Kiangani ne doit pas être le seul chef de l'Église.

17. Les aspects théologiques de l'affirmation selon laquelle Simon Kimbangu est le Saint-Esprit, défendue par de nombreux nkambistes, sont analysés dans L. Nguapitshi Kayongo, « Kimbanguism : its present Christian doctrine and the problems raised by it », *Exchange: Journal of Missiological and Ecumenical Research*, vol. 34, n° 3, 2005, p. 135-155.

descendance biologique. Il se trouve que ce dernier, de nationalité congolaise, a été en charge de l'Église kimbanguiste d'Angola depuis 1997. Les raisons qui l'ont amené à venir à Luanda depuis la RDC sont encore peu claires pour nous¹⁸. Mais quoi qu'il en soit, il est devenu dans la capitale angolaise un véritable leader charismatique, capable de mener son Église sur le chemin d'une économie florissante et d'attirer de nombreux disciples. Installé dans la paroisse de Golfe, dont on a dit plus haut qu'elle comportait le plus grand temple kimbanguiste d'Angola, il a développé un programme intensif, à multiples facettes, et son ère a été celle d'une incontestable extension de l'Église kimbanguiste angolaise.

Étant l'un des 26 petits-enfants, Paul Kisolokele a vu sa légitimité mise en cause par les résolutions radicales de Nkamba en octobre 2002, et surtout, bien sûr, par la « constatation » qu'elles incluaient. Aussi, un mouvement s'est développé en Angola, au travers duquel Kisolokele s'est arrangé pour convaincre ses fidèles de rompre avec Nkamba. Le nombre de personnes prêtes à le suivre a été si important que, dans ce pays (à la différence des autres), la principale paroisse nationale (Golfe) est restée sous le pouvoir de ceux qui précisément ne voulaient pas se conformer aux règles de la Cité sainte du kimbanguisme. Ceux qui voulaient demeurer fidèles à Nkamba quittèrent la paroisse et commencèrent à célébrer leur culte et à organiser leurs rencontres dans la maison de l'un d'entre eux, dans le quartier de Chicala (municipalité d'Ingombota) – bien qu'évidemment ils continuent d'affirmer que *le* temple kimbanguiste est celui de Golfe et qu'ils veulent par tous les moyens le récupérer. Ainsi, quelle que soit la vigueur avec laquelle les nkambistes de Chicala affirment qu'il n'y a pas de « conflit » dans l'Église, mais seulement des dissidents qui sont partis et qui, par la repentance et le pardon, pourraient être réadmis, le fait est qu'à Luanda, le conflit est ouvert et porte sur le contrôle du temple, pas moins. Les fidèles de Chicala se sentent légitimes à le réclamer car ils considèrent comme des « dissidents » les fidèles de Kisolokele, qui devaient selon eux créer leur propre temple s'ils ne souhaitaient pas rester kimbanguistes. En attendant le jour de leur retour, ils se rassemblent dans un espace cultuel en déshérence dans l'un des quartiers les plus pauvres de Luanda. Les fidèles de Golfe, par contraste, se considèrent comme de véritables kimbanguistes qui suivent un Chef spirituel adjoint, et ils voient les « résolutions » comme une corruption satanique de l'Église. Par conséquent ils trouvent logique que ceux qui suivent de telles prescriptions anti-kimbanguistes ne soient pas acceptés dans l'espace spirituel sacré de Golfe.

LUTTER POUR UN LIEU, LUTTER POUR UNE HISTOIRE

La lutte autour d'un espace sacré est souvent un réceptacle idéal de la violence entre cultures et, à Luanda, la violence a été telle à propos du temple de Golfe (assauts contre le bâtiment, rixes) qu'en 2003 le gouvernement a dû intervenir. Les autorités ont choisi d'expulser Paul Kisolokele, au prétexte qu'il avait falsifié des documents et qu'il était en train de provoquer des troubles dans le pays. Les motifs réels de cette décision sont obscurs, et il est difficile d'établir ce qu'il en est exactement. Selon certains de nos interlocuteurs, le gouvernement craignait en réalité que Kisolokele cherche à utiliser l'Église pour introduire d'anciens soldats de Mobutu en Angola, avec des buts inavoués¹⁹.

Cette expulsion ne doit néanmoins pas être prise pour une indication selon laquelle l'État se serait mis du côté de la paroisse de Chicala. Les membres de cette dernière sont restés isolés, et le temple de Golfe continue d'être tenu par les fidèles de Kisolokele qui le dirige encore à distance, depuis Kinshasa, par radio et par téléphone. En outre, afin de démontrer son impartialité, l'État a pris par la suite une autre résolution, en recommandant à Simon Kimbangu Kiangani de ne pas entrer sur le territoire angolais. Jusqu'ici, ce dernier n'a pas été officiellement banni de l'espace angolais, mais la recommandation qui lui a été adressée indique qu'il ferait mieux de ne pas se rendre en Angola pour éviter que sa présence ne provoque de violents troubles et ne devienne dangereuse aussi pour lui-même... On a donc encore peine à déterminer si le gouvernement penche vraiment d'un côté ou de l'autre – pour le moment, il paraît hésitant, se contentant d'observer, certains de ses représentants ayant des sympathies pour tel groupe, et d'autres pour les rivaux. Ce qui est sûr, c'est que les représentants les plus influents de chaque paroisse s'efforcent de convaincre les dirigeants angolais qu'ils sont bien les « vrais » kimbanguistes – et les plus utiles à l'État angolais. Ils utilisent pour cela toutes sortes

18. Nous avons obtenu deux versions différentes à ce sujet, qui ne sont pas exclusives l'une de l'autre. Selon la première, ce sont des membres mécontents de la gestion de l'Église par le « collège national » (*colegio nacional*) angolais qui ont cherché un meilleur dirigeant ailleurs ; selon la seconde, la décision fut prise depuis Nkamba d'envoyer un proche de la famille pour un espace aussi crucial que celui d'Angola, berceau de la culture kongo.

19. À Luanda, les représentants des deux groupes nous ont montré des correspondances et des documents écrits et visuels dans lesquels les sévères accusations portées contre ou par le groupe adverse étaient alternativement prouvées ou rejetées. On retrouve aussi ce type d'accusations croisées sur Internet. Bien qu'il soit difficile, voire impossible, de connaître les faits concrets à la base de ces accusations (pour autant qu'il y en ait), nous avons pu observer que la peur d'une « conspiration congolaise » était une manipulation courante qui les concerne tous.

d'arguments et de témoignages, dont on croit pouvoir penser que la plupart sont sûrement fabriqués.

Ces mises en accusation réciproques et l'ambiguïté de l'État, incapable de savoir s'il doit soutenir un camp ou l'autre, ont profondément divisé l'Église et provoqué des affrontements meurtriers à Luanda. Les membres de chaque partie racontent les multiples confrontations imprévisibles qui se sont déroulées dans les rues de Luanda dans les mois qui ont suivi la scission ; de même, en 2004, des nkambistes auraient essayé de prendre d'assaut le temple de Golfe, causant de nombreuses victimes blessées et des morts dans chaque camp, ainsi que des dégradations.

Dans cette situation, il est particulièrement intéressant de relever que les accusateurs des deux bords instrumentalisent et soulignent la tension ancienne entre le fait d'être mukongo ou étranger (et parfois les deux à la fois, comme pour les Bakongo en lien avec la RDC) et celui d'être angolais, vu depuis la fenêtre de Luanda²⁰.

Historiquement parlant, le nord de l'Angola faisait partie du royaume du Kongo, et la capitale de celui-ci, Mbanza Congo, est située dans l'actuel Angola. Et malgré ses prétentions à l'universalisme, le kimbanguisme en Afrique centrale reste un phénomène profondément lié à la langue kongo (kikongo) et par-delà à la culture transfrontalière partagée par la population kongo de la République démocratique du Congo, du Congo-Brazzaville et d'Angola. Pour les kimbanguistes de ces trois pays, parler d'États postcoloniaux ne fait pas sens : ils préfèrent penser « Congo-Kinshasa », « Congo-Brazzaville » et « Congo-Angola », avançant habituellement que les trois Congos sont comme les trois pierres d'un âtre, symbole fort sur l'ensemble du continent. Pour eux, se défaire de l'une des trois « pierres » est hors de question : les trois sont indispensables pour le maintien du territoire imaginé. Mais, bien que les trois parties soient également nécessaires, celle d'Angola paraît être plus spécialement importante pour l'unité de l'Église, et ce pour deux raisons : d'abord parce que l'Angola est considéré comme le lieu d'origine des Bakongo et qu'il abrite la capitale du royaume du Kongo ; ensuite, pour des raisons économiques, parce que les sommes d'argent que les kimbanguistes angolais envoient à Nkamba ne sont pas négligeables.

Une autre figure importante pour l'Angola est celle de Kimpa Vita, une prophétesse kongo qui suscita au XVIII^e siècle un mouvement religieux connu sous le nom d'antonianisme²¹. Tel que les kimbanguistes se le remémorent aujourd'hui, ce mouvement était dans ses fondements une voie chrétienne de contestation du christianisme. Kimpa Vita dénonçait en effet le christianisme contrefait des intrus européens en montrant que leurs actes (en particulier la traite esclavagiste, mais aussi plus largement l'oppression) étaient contraires

à l'authentique esprit de la religion qu'ils annonçaient, supposée être basée sur l'humanité et la libération. Elle alla jusqu'à énoncer que le Christ était un Africain noir, et, selon les sources orales, affirma qu'il était né dans le bassin du Congo. Elle fut brûlée vivante comme hérétique en 1706. Kimpa Vita était une guérisseuse réputée pouvoir rendre à la vie les enfants mort-nés en invoquant un esprit avec lequel elle avait établi un contact étroit : celui-ci était appelé, précisément, *kimbangu*. De nos jours, beaucoup de kimbanguistes considèrent Kimpa Vita comme l'annonciatrice de Kimbangu, dans une veine assez semblable à celle de Saint Jean-Baptiste annonçant la venue du Christ (le Christ lui-même ayant annoncé la venue d'un autre Paraclet parmi les hommes – Simon Kimbangu, selon la théologie kimbanguiste).

Dans les années récentes, un mouvement révisionniste s'est développé à l'intérieur de l'Église kimbanguiste, visant à réhabiliter le rôle de Kimpa Vita comme « précurseur » de Simon Kimbangu et gardienne du royaume du Kongo, et à réévaluer de l'importance historique de l'ancienne capitale du royaume, Mbanza Congo, située dans la province angolaise septentrionale d'Uíge. En décembre 2005, Nkamba a mandaté une délégation dans le nord de l'Angola pour visiter le lieu où les restes de Kimpa Vita avaient été enterrés (une première expédition avait déjà été organisée en 1960). Les kimbanguistes angolais ont maintenant l'intention de proposer la construction d'un site muséal et d'un mausolée pour honorer la prophétesse²². La démarche est guidée par Nkamba et vue par les nkambistes non seulement comme une manière de restaurer le nom et l'honneur de Kimpa Vita, mais encore de rendre justice à la famille de Kimbangu, puisque Kimpa Vita était, selon leurs affirmations, reliée à lui généalogiquement. Comme le disent certains kimbanguistes, cela montre que l'Église kimbanguiste a ses racines les plus profondes en territoire angolais : il s'agit, pour ainsi dire, d'une Église angolaise.

De leur côté, les kimbanguistes « 26 = 1 », qui jouent globalement une carte beaucoup plus « angolaise » que les fidèles de Nkamba, minimisent le rôle de Kimpa Vita. Ils considèrent certes sa mort comme une tragédie et sa personne comme inspirée par un véritable esprit chrétien, mais ne voient pas l'utilité

20. Sur la perception des Bakongo à Luanda, voir L. Pereira, *Os Bakongo de Angola...*, doc. cit. La relation entre être kongo et être un « étranger interne » à Luanda (un « *internal stranger* », pour utiliser l'utile notion de Richard Werbner) est apparue clairement dans les événements qui se sont déroulés dans la capitale angolaise en 1993, connus sous le nom de « chasse aux Zaïrois » ; voir J.-M. Mabeko-Tali, « La "chasse aux Zaïrois" ... », art. cit.

21. Lire J. Thornton, *The Kongolesse Saint Anthony: Dona Beatriz Kimpa Vita and the Antonian Movement 1684-1706*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

22. En 2006, ils souhaitaient même proposer une conférence internationale pour la réhabilitation de Kimpa Vita – mais à ce jour la rencontre n'a pas encore eu lieu.

d'insister sur ses liens, réels ou supposés, avec Simon Kimbangu, autrement que pour rappeler qu'elle en a annoncé la venue.

L'intérêt des kimbanguistes pour Kimpa Vita et Mbanza Congo est bien entendu ancien, et il s'enracine dans l'histoire longue des Bakongo. Pourtant il est significatif d'observer, pour contextualiser la crise présente de l'Église en Angola, que leur intention de bâtir un mausolée à Mbanza Congo et leur volonté de prouver les liens du sang existant entre Kimpa Vita et Simon Kimbangu a coïncidé avec l'organisation d'une Conférence internationale sur Mbanza Congo que le gouvernement angolais a accueillie sur les lieux mêmes en août 2007, et qui a abouti à la candidature officielle de l'ancienne capitale royale au classement des sites du Patrimoine de l'humanité établi par l'Unesco. Ainsi, le conflit autour du lieu et des significations ne se limite pas à la possession de la paroisse de Golfe, mais s'étend à des centres aussi symboliques que Mbanza Congo. Est-ce un patrimoine national angolais ? Ou doit-on plutôt considérer le lieu, à travers la figure de Kimpa Vita, comme faisant partie du patrimoine de l'Église kimbanguiste basée à Nkamba ?

Il serait tentant de conclure que les nkambistes, en insistant sur la figure de Kimpa Vita (en certaines occasions, ils montent des représentations de son martyr) et sa filiation avec Kimbangu et Nkamba, jouent une carte moins « angolaise » (et plus liée à la mémoire du Royaume du Kongo) que leurs adversaires, les « 26 = 1 », qui ne se soucient guère de la connection entre Kimpa Vita et Nkamba ou de la vie et des actes de la prophétesse. Mais cette conclusion est trop rapide, dans la mesure où, comme les nkambistes l'affirment (et l'ont écrit dans des textes non publiés ayant circulé à Luanda), ce qu'ils veulent souligner, ce n'est pas seulement que Kimpa Vita (dont ils espèrent incidemment que la vie et le trépas pourra réveiller les sensibilités internationales) était une ancêtre du fondateur de leur Église, mais aussi, et de manière plus cruciale, qu'elle est née et morte dans l'actuel Angola, ce qui prouve que le kimbanguisme est en dernière analyse un phénomène *angolais*, et par conséquent que les kimbanguistes nkambistes sont plus angolais que les autres.

Quoi qu'il en soit, les kimbanguistes des deux obédiences n'ont joué aucun rôle dans les cérémonies de la conférence de Mbanza Congo et dans la candidature à l'Unesco qui a été, au fond, surtout suivie et contrôlée par le gouvernement angolais. Jusque-là, la volonté des nkambistes de réhabiliter Kimpa Vita est restée un vœu pieu, elle n'a pas obtenu de soutien national ou international et n'a pas d'infrastructure à mettre en avant. Mbanza Congo et sa martyre sont des points autour desquels peuvent s'articuler des luttes autour des significations de l'histoire et du territoire, un espace historique central que certains kimbanguistes veulent pour leur compte, que l'État réclame pour sa part et, probablement, que des kimbanguistes non-Bakongo revendiquent

aussi. Cet exemple est un cas paradigmatique des problèmes que peuvent susciter les tentatives pour créer un site classé par l'Unesco lorsque celui-ci est en réalité un lieu hautement contesté. L'avenir nous dira de quelle manière la nationalisation patrimoniale et l'internationalisation de ce site vont affecter les perceptions locales de l'histoire et du lieu. Peut-être le manque d'intérêt porté à Kimpa Vita – et à Mbanza Congo – par les « 26 = 1 » doit-il alors être interprété comme une manière de ne pas se heurter aux intérêts du gouvernement angolais et par là, de gagner sa sympathie ?

ANGOLANITÉ ET RELIGION CONGOLAISE DANS L'ESPACE PUBLIC

Dans les récits qu'ils font, les Bakongo conçoivent volontiers une histoire et un espace kongo fondé sur le prédicat d'une « communauté imaginée » à base ethnique à cheval sur trois États postcoloniaux. Cette conception est pour le moins dérangement pour une vision nationaliste. Il ne fait aucun doute que les Bakongo ont participé à la formation de l'Angola contemporain ; mais la fierté ethnique avec laquelle ils expriment leur historicité (entre autres au sein de l'Église kimbanguiste) peut facilement se heurter aux conceptions de l'identité nationale. Comme l'a indiqué ailleurs Mabeko-Tali, même de petites choses comme les codes vestimentaires ou d'autres parties de l'habitus des Bakongo *regressados* entrent facilement en conflit avec des éléments plus hégémoniques de l'« angolité ». Le fait que les Bakongo soient étroitement liés à la RDC alimente en outre les stéréotypes à leur propos selon lesquels ils sont des étrangers et qu'ils introduisent les pires aspects de la « tradition africaine » (« sorcellerie », tribalisme, corruption, etc.). Cela s'est traduit par des violences ethniques et politiques, notamment lors de la tristement célèbre « chasse aux Zaïrois » qui eut lieu en 1993 dans les rues de Luanda, au cours de laquelle de nombreux *regressados* furent brutalisés, voire tués²³. À cette époque, comme l'a souligné Mabeko-Tali, les *regressados* étaient vus comme des supporters de l'Unita et, comme on l'a déjà dit, considérés comme les producteurs de « traditions africaines » indésirables. Dans la capitale angolaise aujourd'hui, il n'y a pas de lien visible entre le kimbanguisme et les partis politiques, mais l'Église kimbanguiste, comme tout ce qui vient de la RDC, se situe au point critique où se croisent les conceptions de l'« Angola », du « Kongo » et des « traditions africaines ».

Nous n'entendons pas établir un parallèle trop étroit ou un lien causal entre ce qui s'est passé en 1993 et ce qui se déroule aujourd'hui, dans la mesure où

23. Voir J.-M. Mabeko-Tali, « La "chasse aux Zaïrois"... », art. cit. ; I. Brinkman, « Refugees on routes... », comm. cit. ; et D. Péclard, « Religion and politics in Angola : the Church, the colonial state and the emergence of Angolan nationalism, 1940-1961 », *Journal of Religion in Africa*, vol. 28, n° 2, 1998, p. 160-186.

les conditions matérielles sont très différentes, tout comme la structure de la violence. Mais beaucoup de personnes interrogées font le lien elles-mêmes, comme si les événements de 1993 fournissaient un modèle pour penser ce qui se passe aujourd'hui, ou comme si les deux épisodes étaient la manifestation d'un problème structurel dans la constitution de l'espace public, d'une tension entre africanité et angolité, tension qui a suivi la formation de l'Angola contemporain dans la guerre comme dans la paix. Si beaucoup de Bakongo résident à Luanda et s'ils sont très présents aux plus hautes fonctions politiques et administratives, et si personne n'oserait dire qu'ils ne sont pas angolais, les Bakongo sont souvent dénoncés par les résidents de Luanda comme les promoteurs de multiples phénomènes en général associés à la République démocratique du Congo : mouvements pentecôtistes, du « réveil » et prophétiques, affaires d'enfants-sorciers et Églises s'occupant spécifiquement de ce type de sorcellerie, sans parler des pratiques violentes qu'on leur prête à l'égard des enfants, pour les « exorciser », ou d'autres graves accusations encore (en particulier les abus sexuels que commettraient leurs pasteurs). Jusque-là, l'État a accepté toutes ces nouvelles formes religieuses (hormis les pratiques antisorcellerie, qui sont clandestines), mais il y a lieu de penser qu'à l'avenir beaucoup de ces institutions religieuses en provenance de RDC (et certainement d'autres pays aussi) seront sujettes à un contrôle plus étroit.

Les kimbanguistes des deux camps savent bien que les autorités angolaises sont très sensibles au potentiel séparatiste ou aux tendances fédéralistes des Bakongo, et regardent avec inquiétude les manifestations religieuses congolaises dont on vient de parler. À notre avis, les deux groupes kimbanguistes de Luanda (les fidèles de Kisolokele à Golfe et ceux de Simon Kimbangu Kiangani à Chicala) ont chacun compris que le meilleur moyen de délégitimer l'autre était de jouer sur cette sensibilité et sur ces représentations collectives de ce qui est « kongo » dans l'imaginaire national angolais. Ainsi, par exemple, des fidèles de Kisolokele nous ont expliqué que la raison pour laquelle leurs rivaux restaient loyaux à Nkamba n'était pas seulement spirituelle, mais qu'ils visaient également, au travers de l'Église kimbanguiste, à créer un État kongo indépendant dans la veine de l'ancien royaume du Kongo. Ils accusent ainsi les membres de Chicala d'être des « tribalistes », liés à des « étrangers » (lire : des Congolais), et non des citoyens loyaux de l'État angolais, ce qu'eux disent être. On se rappellera que les fidèles de Chicala eux aussi essaient de jouer une carte angolaise lorsqu'ils soulignent que Kimpa Vita était une aïeule angolaise de Kimbangu et donc que le kimbanguisme est, dans ses fondements, un mouvement angolais.

Les fidèles de Kisolokele à Golfe accusent aussi la paroisse de Chicala de ramener en Angola des Bakongo de RDC de manière à renforcer leur petite communauté et la faire paraître plus importante que ce qu'elle est en réalité.

Ces allégations peuvent amener les forces de sécurité à se « mettre au travail », le régime se montrant aujourd'hui très strict au regard de l'immigration clandestine²⁴ – et l'on peut supposer qu'il se montrera plus rude encore si la rumeur suggère que cette immigration a des buts politiques ou « tribalistes ».

Ces accusations peuvent aller dans l'autre sens. Comme on l'a vu précédemment, l'expulsion de Paul Kisolokele a été suscitée, entre autres, par des rumeurs selon lesquelles il introduisait d'anciens soldats de Mobutu dans l'Église kimbanguiste. Comme dans le cas du lien établi avec les « étrangers », les adeptes de Chicala suivent un Congolais de Nkamba, mais ceux de Golfe en font autant, puisqu'ils se laissent conduire par Kisolokele, Congolais aussi, de Kinshasa. Tout se passe comme si chaque groupe kimbanguiste s'efforçait de prouver (aux observateurs extérieurs, et probablement aussi à l'opinion publique angolaise) que c'est l'autre qui est « congolais ». La violence a décliné ces derniers temps, mais des accusations mutuelles sont toujours formulées, au risque de renforcer le stigmate contre les Kongo dans une société angolaise plurielle, et de créer une situation géopolitique complexe impliquant d'autres acteurs, ceux que le gouvernement congolais, les responsables de Nkamba et les contacts internationaux de Kimbangu Kiangani d'une part, et ses cousins de l'autre, sont parvenus à activer. Quant aux fidèles kimbanguistes des deux côtés, ils « attendent et souffrent », comme ils le disent eux-mêmes, et comme Simon Kimbangu, leur ancêtre à tous, le fit en prison. Mais « attendre » est aussi ce que tout le monde semble faire à cette étape du jeu. Ce que nous ne savons pas, c'est ce que chacun attend ou espère qu'il se passe ■

Ramon Sarró

Instituto de ciências sociais, Universidade de Lisboa

Ruy Blanes

Instituto de ciências sociais, Universidade de Lisboa

Fátima Viegas

Instituto nacional para os assuntos religiosos (Inar)

Universidade Agostinho Neto, Luanda

Traduction de Christine Deslaurier

24. Dans l'Operação Brilhante (« Opération Brillant »), entre 2004 et 2005, le gouvernement angolais a ordonné l'identification et l'expulsion de plusieurs milliers de migrants illégaux (majoritairement bakongo) travaillant comme *garimpeiros* (creuseurs) dans les mines de diamants des régions de Lunda Norte, Lunda Sul, Bié et Malanje, suspectés d'être impliqués dans un trafic illégal. Cette opération visait à « protéger » l'économie angolaise, et à réprimer une culture non angolaise très dynamique, de langue lingala. Voir *Jornal de Angola* (Luanda), 24 avril 2005.

MA COMMUNICATION

AU

**COLLOQUE INTERNATIONAL SUR LE TRICENTENAIRE DE LA MORT DE KIMPA VITA
(1706-2014)**

**KIMPA VITA: ENTRE MEMOIRE ET HISTOIRE
(Uige-Angola, Juillet 2014)**

SOUS-THEME: Les mouvements messianiques et leurs implications dans les indépendances des pays de l'Afrique : cas du Kimbanguisme au Congo-Belge et du Matswanisme au Congo-Français

RESUME

Il est un fait indéniable que la religion, et plus particulièrement le Christianisme, a joué un rôle non négligeable en faveur de la colonisation. C'est par le message de fraternité dont elle a fait son cheval de bataille que la religion a conquis les cœurs de bon nombre d'Africains et préparé le terrain à ceux qui avaient eu la prétention de nous apporter « les lumières de la civilisation » en nous colonisant.

Mais, aussi paradoxal que cela puisse paraître, c'est cette même religion qui a fourbi les armes de la destruction de la colonisation ; en ce sens qu'elle a enfanté « les illuminés de Dieu » qui ont été de véritables fossoyeurs de la colonisation et qui se sont battus jusqu'à leur dernier souffle pour l'édification d'un ordre socio-politico-religieux nouveau ; un ordre où ne régnera plus l'exploitation de l'homme par l'homme, où disparaîtra à tout jamais toute forme d'oppression et de maltraitance du Noir par l'Homme blanc, un ordre où s'inversera la pyramide des rapports des forces entre le Blanc et le Noir.

PLAN

- Introduction
- Définition du messianisme
- Causes ou origines du messianisme au Congo-belge et au Congo-français
- Mission messianique de Simon KIMBANGU et André Grénard MATSWA
- Dans la continuité de l'œuvre de KIMBANGU et MATSWA

I- INTRODUCTION

KIMPA VITA, l'héroïne dont nous célébrons la grandeur, a laissé par ses hauts faits des marques indélébiles.

Elle a imprimé par les actes qu'elle a posés au cours de son bref passage sur cette terre des hommes un sceau particulier à la Vie. Par son action, elle a suscité des émules de par le monde des hommes et des femmes à qui elle a transmis sa flamme et passé le témoin.

Simon KIMBANGU, André Grenard MATSWA et bien d'autres dont on saurait donner la liste exhaustive ici sont de ceux-là. Ils sont des hommes qui ont préféré sacrifier leur vie pour le bien de l'humanité. Dans un esprit messianique, ils ont pris part active et se sont fortement impliqués dans les indépendances de leurs pays. C'est ce qui fait l'objet de ma communication ; communication où nous aborderons plus spécifiquement le cas du Kimbanguisme au Congo-Belge et du Matswanisme au Congo-Français.

II- DEFINITION DU MESSIANISME

Le mot « messianisme » vient du radical « messie » qui lui-même dérive du latin « messias » et de l'araméen « meshihâ » ou « mashia'h » et signifie « le Sacré », « l'Oint de Dieu » ou celui qui a été consacré par l'onction reçue du Seigneur par l'intermédiaire d'un prophète de Dieu (1).

Le messianisme est, pour ainsi dire, la croyance en la venue d'un Sauveur ou un Libérateur qui viendra mettre fin à l'ordre présent des choses et instaurera un nouvel ordre où règneront la paix, la justice, l'égalité, le bonheur et la prospérité (2).

Ainsi, parlera-t-on de :

- Messianisme juif : qui croit au retour du prophète Elie et à l'avènement du Messie « Jésus ».
- L'eschatologie islamique : qui croit au second avènement du Mahdi (l'envoyé d'Allah qui viendra à la fin du temps pour instaurer le règne de la justice et du pur islam) et de « Isa » ou Jésus.
- L'eschatologie bouddhiste : qui croit à l'avènement du Maitreya

(1) et (2), cf. *Petit Larousse illustré 1995*

III- ORIGINES DU MESSIANISME AU CONGO-BELGE ET AU CONGO-FRANCAIS

Les sources du messianisme au Congo-belge et au Congo-français remontent depuis le Royaume Kongo. En effet, c'est KIMPA VITA- cette jeune fille initiée aux rites traditionnels kongo et baptisée dans l'église chrétienne- qui a été l'une de ceux qui ont porté haut la flamme du messianisme africain, avant qu'elle ne soit reprise par Simon KIMBANGU et bien d'autres après lui.

Le messianisme a Congo-belge et au Congo-français est né dans l'esprit des « illuminés de Dieu » du fait de la complicité entre le colonisateur et le missionnaire, les frustrations générées par la colonisation (brimades, contraintes, violences et sévices) et l'aspiration à une vie meilleure.

Une citation résume assez bien à notre humble avis le rapport ' religion-colonisation' : « D'abord les explorateurs, puis les missionnaires, puis finalement les soldats ». Ce qui revient à dire qu'après que l'explorateur soit allé à la conquête de l'Afrique, le missionnaire est arrivé par la suite pour baliser le terrain au colonisateur. Le missionnaire a apporté un message évangélique fraternaliste qui a fait que l'indigène l'accepte comme son propre frère. Il est allé jusqu'à adapter ce message évangélique aux réalités des nègres. Il s'est fait nègre avec les nègres. Il est allé jusqu'à signer un pacte de sang avec eux. Monseigneur AUGOUARD écrit à ce sujet : « *En 1890, le Père Olivier ALLAIRE, de passage dans le village du chef Bétou , avait été attaqué et a failli y perdre la vie. Deux ans après, je me présentai moi-même à ce village, avec le Père Jules REMY, qui devait être le premier missionnaire de cette féroce tribu à la mission de Bangui. Naturellement, j'eus la curiosité d'aller voir ce fameux chef Bétou qui avait été, depuis lors, visité par d'autres Européens. La conversation se prolongea longtemps, et le résultat fut que, de part et d'autre, on se jura d'amitié. Pour sceller cette amitié, le chef me proposa de devenir son frère de sang, car, après cette cérémonie, toute guerre devient impossible entre frères de ce nouveau genre. Une légère incision fit jaillir une goutte de sang du bras de droit des deux partenaires, et le sang ayant été mêlé, la fraternité devenait indissoluble* » (3).

Le missionnaire s'est vraiment fondu aux peuples qu'il évangélisait au point où ses rapports avec ces derniers étaient facilités. Et quand le missionnaire s'est investi pleinement dans l'éducation, la santé, le social, il s'est attiré davantage la sympathie ; donnant l'impression d'œuvrer pour son bien, pour son développement. Mais en réalité, le missionnaire et le colonisateur faisaient cause commune. Ils étaient tous les deux complices. Pour bien asseoir la mission, le colonisateur s'est fait le pourvoyeur des fonds du missionnaire. Il a aussi assuré sécurité et protection pour permettre au missionnaire d'apporter la « Bonne Nouvelle » jusque dans les plus petits recoins.

(3) Mgr AUGOUARD, *Trente-six années au Congo, Poitiers, 1934, p. 407*

En retour, le missionnaire se devait d'être l'oreille du colonisateur, son informateur par excellence. C'est ce qui a d'ailleurs fait que le missionnaire soit allé jusqu'à trahir son serment ;

en ce sens que la moindre information soufflée par un fidèle à un prêtre dans le secret du confessionnal parvenait dans les minutes qui suivaient aux oreilles de l'Administrateur colonial.

Le missionnaire n'était donc pas qu'un serviteur de Dieu, mais bien plus un homme au service de la France, du Portugal ou de la Belgique (selon qu'il servait au Congo-français, au Congo-belge ou en Angola). Le rôle du missionnaire était par conséquent éminemment politique. La seule différence entre lui et le colonisateur ne tenait qu'au fait qu'il s'est servi des méthodes pacifistes et persuasives, alors que le colonisateur est allé jusqu'à user des méthodes peu recommandables, coercitives et violentes pour s'imposer. Brimades, corvées, travaux forcés, bastonnades, emprisonnements, tortures et parfois même tueries étaient la stratégie pour laquelle le colonisateur avait opté pour faire peur et dicter sa loi. C'est contre toutes ces formes d'injustices que KIMPA VITA et Simon KIMBANGU se sont insurgés. C'est ce qui les a poussés à se porter comme les guides de leurs frères et sœurs de sang, à susciter leur éveil de conscience dans la perspective de l'édification d'un nouvel Ordre social.

IV- MISSION MESSIANIQUE DE SIMON KIMBANGU

Avant d'aborder ce point, il convient de repréciser que Simon KIMBANGU est le fidèle continuateur de l'œuvre de KIMPA VITA. Et comme par hasard, le sort auquel étaient destinés ces deux « conducteurs de troupeau » étaient comme gravés dans leurs anthroponymes.

En effet, l'anthroponyme « KIMPA VITA » est constitué de deux substantifs : kimpa et vita. « Kimpa » veut dire 'le jeu' et « vita » ou « mvita » désigne la lutte ou la guerre. A la vérité, les deux s'opposent et ne peuvent être associés. Car, la lutte ou la guerre est violente et barbare, alors que le jeu est avant tout plaisant et amical. Même pour les jeux de combat. La question qui nous vient à l'esprit est celle de savoir pourquoi avoir mis ensemble et côte à côte deux mots contraires pour constituer l'anthroponyme de cette héroïne. C'est, à ce qu'il nous semble, parce qu'elle a été destinée dès sa naissance à lutter ; non pas de la même que le ferait un militaire à la tête d'une armée, mais en menant un combat « soft » qui ne la compromettrait et ne la souillerait pour rien au monde jusqu'à la victoire finale.

Pour KIMBANGU aussi le destin est tout tracé et gravé dans son patronyme. L'anthroponyme « Kimbangu » semble dériver de « mbangu » et « mbandi ».

- Mbangu est un nom qui fait penser au panier ou la petite corbeille qui sert à faire sécher ou conserver les produits de la pêche ou de la chasse. En fait, l'anthroponyme « Kimbangu » désigne le réceptacle sur lequel s'est posé l'Esprit-saint, celui sous la conduite du Saint-Esprit et de Jésus-Christ -et non de son propre chef- a « *révélé le sens des choses cachées* » (4) et a pris à-bras-le corps la mission de conduire le troupeau de Dieu. Comme il aimait à le répéter lui-même Simon KIMBANGU : « *Le Christ que les missionnaires nous ont révélé est Celui duquel je reçois ma mission et ma force. Il faut croire en Lui et mettre en pratique ses enseignements* » (5).

- Mbangi est un substantif qui veut dire le témoin. En effet, c'est pour rendre témoignage de Jésus-Christ que Simon KIMBANGU a exercé son ministère : « *Les thèmes de prédication de Simon KIMBANGU étaient surtout un puissant témoignage sur le Christ, le Messie. KIMBANGU estimait avec force qu'il n'y avait de salut qu'en Jésus-Christ, rédempteur universel de l'humanité* » (6).

C'est par la grâce de Jésus-Christ et du Saint-Esprit qu'il a accompli des miracles : faire marcher les paralytiques, faire recouvrer la vue aux aveugles, faire entendre les sourds, redonner la parole aux muets, ressusciter les morts...

C'est aussi sous la mouvance de Jésus-Christ et du Saint-Esprit qu'il s'est porté à la tête de ses frères, allant même jusqu'à braver le colonisateur en proclamant haut et fort : « *Ndombe si kakala mundele, mundele si kakala ndombe* » (*L'Homme noir deviendra le Blanc et le Blanc deviendra Noir*).

Simon KIMBANGU est allé jusqu'à prédire la fin imminente de l'ordre des choses et le renversement de la pyramide des rapports des forces : « *Aujourd'hui, nous sommes encore persécutés, mais au temps fixé par le Seigneur, les Blancs deviendront des Noirs et les Noirs des Blancs ; c'est-à-dire que nous assumerons les fonctions que ceux-ci exercent chez nous aujourd'hui, tandis qu'ils se verront contraints de se soumettre à nos décisions. Nous serons chez nous comme ils le sont chez eux* » (7).

Simon KIMBANGU ne croyait si bien dire. Car, il était à cent lieues de s'imaginer qu'un jour la Nation la plus puissante du monde aurait à sa tête un Noir « *Barack OBAMA* ». Il ne s'imaginait certainement pas un seul instant qu'il sortirait un jour des entrailles de l'Afrique un digne Fils « *Nelson MANDELA* » qui ferait l'unanimité universelle autour de sa personne et dont la Terre tout entière reconnaîtrait la grandeur et la valeur.

Simon KIMBANGU n'avait cessé d'attirer une foule des fidèles à Nkamba et voyait sa cote de popularité augmenter de plus en plus. Ce qui lui attira de sérieux ennuis et a fait qu'il se mette à dos commerçants, églises (catholique et protestante) et l'administration coloniale. Accusé d'hérésie, de sédition et de subversion, il a été plus d'une fois arrêté et jeté en prison. Il y a d'ailleurs passé plus de trois décennies, après avoir été condamné à la peine capitale par un tribunal militaire ; peine que le Roi des Belges a commuée en prison en perpétuité.

(4), (5), (6) et (7) *Diangienda Kuntima, l'Histoire du Kimbanguisme*

Après la mort de Simon KIMBANGU, ses fidèles ont perpétué son action. Mais, leur mouvement a été considéré par l'autorité coloniale comme un mouvement subversif, acquis à la cause des Noirs et hostiles aux Blancs : « *L'Administrateur colonial estime qu'il est nécessaire de combattre Simon KIMBANGU parce que la tendance de son mouvement est pan-nègre et qu'il pourrait orienter l'esprit des natifs vers l'hostilité envers la race blanche* »(8).

Longtemps persécutés et envoyés dans les camps de relégation, ils durent mener leurs activités dans la clandestinité. Ce n'est que plus tard le 24 décembre 1959, quelques six mois avant que la République démocratique du Congo n'accède à l'indépendance, que ce mouvement fut reconnu officiellement par la Chambre des représentants et au Sénat de Belgique. Il devint l'E.J.C.S.K (l'Eglise de Jésus-Christ sur Terre par le Prophète Simon KIMBANGU).

Le rapprochement de ces événements (l'indépendance et la reconnaissance de l'E.J.C.S.K.) n'est pas fortuit. Il montre à juste titre l'implication du kimbanguisme dans l'indépendance de la République démocratique du Congo.

V- MISSION MESSIANIQUE D'ANDRE GRENARD MATSWA (1899-1942)

Au Congo voisin, KIMPA VITA a aussi fait un émule, en la personne d'André Grenard MATSWA. Originaire du département du Pool (à quelques encablures de la capitale Brazzaville), André Grenard MATSWA fut élevé dans la religion catholique. Devenu catéchiste à la mission de KINDAMBA, il jouit d'une grande popularité auprès des villageois et des employés de la mission. Mais très vite, il abandonne son apostolat pour s'intéresser à la politique ; notamment au problème de la colonisation et des rapports entre Blancs et Noirs. Il fait montre d'une connaissance qui étonne plus d'un sur les problèmes politiques du Pool et du Moyen-Congo.

Emigré en France, il intègre en 1924 l'armée française dans le 22^{ème} Régiment des Tirailleurs sénégalais, sert par la suite pendant la Guerre du RIF et obtient le grade de sous-officier. Il participe à certaines associations d'aide aux Africains émigrés en France et mouvements de défense de la « race nègre ». Il fréquente avec d'autres émigrés intellectuels Noirs les cercles libéraux parisiens. Influencé par les idées de ces milieux, il crée en 1926 depuis la France « l'Amicale des originaires de l'Afrique équatoriale française (A.E.F.) » ; amicale connue au Congo sous le nom de « Mikalé ». Le but de cette association est de former une élite africaine, en général, et congolaise en particulier qui travaillerait pour hâter l'évolution de de l'Afrique centrale et d'entamer le dialogue avec le gouvernement colonial en vue de l'obtention de l'indépendance par des moyens pacifistes.

(8), Diangienda Kuntima, l'Histoire du Kimbanguisme

Des délégués de l'Amicale sont envoyés au Congo pour faire connaître les buts de l'Amicale : « *En 1929, deux délégués de l'Amicale entreprennent une tournée au Congo, en pays lari. Ils obtiennent un grand succès, avec de nombreuses adhésions et collecte des cōtisations. Mais, leur propos ont pris une allure politique dont s'inquiètent les autorités françaises* ». (9) Mais, ils sont arrêtés.

En France, André Grenard MATSWA adresse deux lettres au Président du Conseil, où il dénonce les abus de la colonisation et demande un changement dans la politique coloniale. Il est lui-même arrêté et transféré à Brazzaville. Son procès a lieu à Brazzaville en Avril 1930. Il est condamné. Lui et ses compagnons sont déportés à Fort Lamy au Tchad. Ce qui provoque des mouvements de grève et de contestations à Brazzaville. Ces troubles menacent la ville de Pointe-Noire au point où l'administration coloniale en arrive à réprimer et arrêter à tour de bras ceux qui sont cités comme les meneurs des troubles. Raphaël ANTONETTI, Gouverneur de l'époque, dissout l'Amicale qui désormais opère dans la clandestinité. Ce qui n'arrange en rien les choses et ouvre plutôt une crise : « La crise, ouverte entre colonisés et colonisateurs par le procès de Grenard et la dissolution de l'Amicale, demeure latente » écrira plus tard M. SINDA(9).

Vis-à-vis de l'administration coloniale et de la mission catholique, la méfiance se transforme en un refus total de collaboration. Les Amicalistes s'engagent dans un mouvement de désobéissance qui implique le refus d'avoir une carte d'identité ou un passeport, le refus de voter, le refus de payer les trois francs d'impôt nécessaires à la création d'un fonds d'aide spéciale pour le financement des outils agricoles et des camions. Le refus entraîne des opérations de répression, des exactions et l'envoi en exil de certains chefs.

Entre-temps, MATSWA s'est échappé de prison au Tchad. Après plusieurs pérégrinations dans la clandestinité (au Nigéria, au Tchad, en Centrafrique et au Congo-belge) et aidé par les cotisations des Amicalistes, il retourne à Paris sous le nom codé de « André KIVOUKISSI » (André le Libérateur ou le Sauveur). Il s'engage une nouvelle fois dans l'armée française en 1939. Blessé au front en 1940, soigné à Paris, il tente de repartir à la guerre. Mais, il est arrêté le 03 Avril 1940. Extradé au Congo, condamné aux travaux à perpétuité en 1941, il meurt dans les conditions encore obscures dans la prison de MAYAMA en janvier 1942. Cette mort discrète a longtemps alimenté la légende, le mythe et le culte de sa personne. Aujourd'hui encore, bon nombre de ses sympathisants refusent d'admettre sa mort et continuent d'attendre son retour. MATSWA a été transformé en un martyr ou , même à la limite, en un « messie » dont on attend toujours le retour.

(9) Jean ERNOULT, *Les Spiritains au Congo de 1865 à nos jours, Matériaux pour une Histoire de l'Eglise au Congo*

A y regarder de près, le mouvement de MATSWA est beaucoup plus politique.

Le point de jonction entre lui et Simon KIMBANGU est que tous les deux :

- Ont été élevés dans la foi chrétienne ;
- Ont pris une part active dans la lutte contre la colonisation

Aujourd'hui encore, bien d'hommes politiques et d'intellectuels continuent de se réclamer « dignes héritiers » d'André Grenard MATSWA.

VI- DANS LA CONTINUITE DE L'ŒUVRE DE SIMON KIMBANGU ET D'ANDRE GRENARD MATSWA

Simon KIMBANGU et André Grenard MATSWA ont suscité des hommes qui ont porté haut leur flamme. Non plus en dirigeant leur combat vers le colonisateur blanc, mais cette fois-ci vers certaines formes d'asservissement moral ou physique. Parmi les hommes qui ont mené ce combat, figure en bonne place MALANDA Croix-Koma.

En effet, Ta MALANDA (Victor MALANDA de son vrai nom) est le fondateur du mouvement « Croix-Koma ». Catholique, baptisé, membre de la Légion de Marie, il reçoit de Saint Antoine qui lui est apparu la mission de renoncer à tout. Il abandonne le jardinage pour se consacrer à sa vocation de guérir et de soigner.

Le mouvement qu'il crée porte un nom très évocateur de « Croix-koma ».

Le mot « croix » fait penser à la crucifixion de Jésus-Christ. « Koma » vient du verbe « kukoma » (enfoncer ou clouer). « *Croix-koma* » voudra certainement dire « *Je renonce à la sorcellerie sinon la croix de Jésus me clouera* » (10). En fait, ce mouvement a pratiqué « la désorcéllisation ». Le magicien noir qui se rendait à Nkankata (village de Ta Malanda) déposait tous ses « minkisi » ou sortilèges et faisait le serment de « renonciation » à toute pratique de sorcellerie, à tout nouveau contrat avec un « nkuyu » ou esprit maléfique. Toute forme de parjure exposait le sorcier à des représailles mortelles venant d'une magie plus puissante : celle de Jésus-Christ et de son église.

Victor MALANDA a débarrassé bon nombre de familles des objets rituels qui les décimaient. Il a mené un combat acharné contre toutes les pratiques de magie noire et de sorcellerie. Son mouvement ne s'est pas inscrit dans un processus politique, mais a eu le mérite de lutter contre tout ce qui a tendance à tirer l'Homme noir vers le bas et à retarder son développement : « *Personne ne conteste la loyauté et l'honnêteté de Ta MALANDA qui déclare n'être pas un prophète comme Simon KIMBANGU, ni de vouloir se mêler de politique, mais accomplir la mission qu'il a personnellement reçue de Dieu de délivrer son peuple* » (11).

On ne saurait dénier donc le caractère totalement messianique de ce mouvement qui a de commun avec le phénomène de messianisme la volonté d'édifier un Ordre nouveau, de mettre fin à tout ce qui tire l'Homme noir vers le bas, à la sorcellerie et la magie, en transférant à Dieu le pouvoir découvrir et de punir « les brebis galeuses ».

VII- CONCLUSION

Plusieurs hommes de Dieu ont eu la même veine de consacrer leur vie soit à la lutte pour l'édification d'un nouvel Ordre social ou contre toutes les pesanteurs socio-culturelles sont de véritables freins au décollage de l'Homme noir. On aurait pu citer dans cette optique : Simon Zéphirin LASSY (avec le lassysme ou le bougisme), le pasteur NDOUNDOU, Guy Emile LOUFOUA CETIKOUABO...et tous ceux qui appartenant au monde religieux se sont préoccupés du développement de l'Afrique.

Aujourd'hui, les acteurs du développement de l'Afrique ne sont plus que religieux ou du monde spirituel. Ce sont aussi les acteurs politiques, les religieux, les culturels... Bref chacun de nous, dans quelle qu'activité qu'il exerce, à quelle qu'échelle de prise de décision qu'il se trouve, a son rôle et sa partition à jouer, sa pierre à apporter à l'édification de nos nations et à la transformation de la planète Terre en paradis.

(10) et (11) Jean ERNOULT, *Les Spiritains au Congo de 1865 à nos jours, Matériaux pour une Histoire de l'Eglise au Congo*

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

- *Petit Larousse illustré 1995*
- *Jean ERNOULT, Les Spiritains au Congo de 1865 à nos jours, Matériaux pour une Histoire de l'Eglise au Congo*
- *DIANGIENDA KUNTIMA, l'Histoire du Kimbanguisme*
- *Mgr AUGOUARD, Trente-six années au Congo, Poitiers, 1934*

Par

Louis-Marie PANDZOU

Enseignant/ Chercheur

Médiateur culturel

Responsable de la communication

Musée Ma Loango de Diosso

Tel : +242 05 538 20 64

Email : pandzoulouis@gmail.com

louis_marie_pandzou@yahoo.fr

<http://www.labforculture.org/fr/users/site-users/site-members/louis-marie-pandzou>

<http://h2ogabon.blogspot.com/p/activites-culturelles.html>

<http://igcat.org/global-expert-network/>

Pointe-Noire

Congo