Universiteit
Leiden
The Netherlands

'Prendre le bic': 'Le Combat Spirituel' congolais et les transformations sociales = 'Pak je pen': de Congolese 'Combat Spirituel' en maatschappelijke veranderingen

Ndaya, J.

Citation
Ndaya, J. (2007). '*Prendre le bic*': '*Le Combat Spirituel*' *congolais et les transformations sociales = '*Pak je pen*': de Congolese '*Combat Spirituel*' *en maatschappelijke veranderingen*. Leiden: African Studies Centre. Retrieved from https://hdl.handle.net/1887/12911

Version:	Not Applicable (or Unknown)
License:	Leiden University Non-exclusive license
Downloaded from:	https://hdl.handle.net/1887/12911

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

Centre d'Etudes Africaines
African Studies Collection, vol. 7

'Prendre le bic'

Le Combat Spirituel congolais et les transformations sociales

Julie Ndaya Tshiteku

Publié par:
Le Centre d'Etudes Africaines
BP 9555
2300 RB Leiden
Pays Bas
E-mail: asc@ascleiden.nl
Website: www.ascleiden.nl

Concept de couverture: Heike Slingerland
Photo de couverture: Karel Duran

Imprimé par PrintPartners Ipskamp BV, Enschede

ISBN 978.90.5448.076.1

© Julie Ndaya Tshiteku, 2008

A Karel Duran. Parce que le combat spirituel est aussi notre *Combat*.

Table des matières

Liste des figures *ix*
Liste des tableaux *x*
Remerciements *xi*

PRELIMINAIRES *1*
Introduction *1*
Kinshasa *6*
Méthodologie *10*
Plan du livre *14*

1 SŒUR DEBORA *16*
'La coutume a tué' *21*
'Elle ne priait pas en vérité. Elle n'avait pas tout brisé' *22*

2 LES TOPIQUES DANS LA LITTÉRATURE AU SUJET DE L'AFFLICTION ET LES TRAITEMENTS *25*
Introduction *25*
La cure dans le cadre du *Combat Spirituel* *30*

3 LES CHRÉTIENS COMBATTANTS AUX PAYS-BAS *37*
Introduction *37*
Quelques généralités *38*
Les Associations congolaises *46*

4 APPARITION DU *COMBAT SPIRITUEL* AU CONGO KINSHASA *75*
Introduction *75*
Aperçu de quelques mouvements religieux au Congo *76*

5 QUELQUES CAS DE CONSULTATION DU *COMBAT* DANS LA DIASPORA *98*
Cas 1: Kanyeba *98*
Cas 2: Ntumba *101*
Cas 3: Mpenge *105*
Cas 4: Maman Auguy *107*
Cas 5: Kombi Charlotte *110*
Analyse des cas *112*

6 LES INDIVIDUS ENTRE LES EAUX *114*
Introduction *114*
Survol de quelques structures de socialisation au Congo *114*
Quelques examples des images de la femme *118*
Les femmes entre les eaux *124*

7 'PRENDRE LE BIC' *132*
Introduction *132*
Rappel de la littérature concernant le traitement des afflictions *132*
Aller voir la maman: le premier entretien *133*
L'initiation *135*
La resocialisation *146*
Conclusion *152*

8 METTRE TOUT DEHORS *161*
Introduction *161*
Mettre tout dehors et recommencer a zero *162*
Commentaires *173*

9 MAMAN ESTHER *178*
Introduction *178*
Mon mari c'est mon honneur *179*
Le stage prénuptial *181*
Une pluie de bénédictions *182*
'Si une femme s'élève, son mari s'élève aussi' *183*
Habitus et Mayele *184*

10 CONCLUSION *187*
Les ancêtres piétinés, les ancêtres imités … *187*
La métissité *189*

POST SCRIPTUM *193*
Tuye toooo, tuimane *193*
Le cadre académique *196*
Être proche et faire les analyses *197*
L'adhésion à un rituel d'initiation *199*

Annexe 1: Quelques textes bibliques auxquels est souvent fait référence dans *Le Combat* *205*
Annexe 2: Les coupures des journaux *211*
Bibliographie *213*
Résumé *233*
Samenvatting (résumé en hollandais) *240*
Sur l'auteure *251*

Liste des figures

1 La superficie du Congo par rapport à l'Europe *xiii*
2 La migration de Kinshasa vers l'Europe *xiv*
3 L'auteure en conversation avec une des leaders du mouvement *33*
4 Quelques thérapeutes en uniforme du *Combat* *33*
5 Maman Olangi Wosho (en chapeau) en compagnie d'une de ses représentantes *34*
6 Session d'adoration *34*
7 'Haagse Markt' 1 *35*
8 'Haagse Markt' 2 *35*
9 Une adepte consacrée thérapeute *36*
10 Une bergère et sa fille *36*
11 Séance d'adoration *68*
12 Une Bergère bénissant le repas *768*
13 Habillé en blanc: le couple Olangi Wosho *69*
14 Quelques exemplaires d'invitations aux marriages *70*
15 Armoirie du Centre Peniel, branche masculine de la fondation Olangi Wosho *71*
16 Une prédicatrice *72*
17 L'atmosphère d'une assemblée 1 *73*
18 L'atmosphère d'une assemblée 2 *74*
19 Les filles à l'école primaire *127*
20 Les filles à l'école secondaire *127*
21 Les majorettes d'une école catholique *128*
22 Quelques représentants régionaux du MPR *128*
23 Les garçons encadrés par un père missionnaire *129*
24 Un prêtre distribue les friandises aux enfants de sa paroisse *130*
25 Mobutu Sese Seko accompagné d'une maman lors d'une de ses sorties publique *131*
26 Les mamans tontines *132*
27 Une grand-mère lors d'une fête *132*
28 Une prédicatrice *154*
29 Une thérapeute *155*
30 Le stencil donné aux femmes comme aide mémoire au sujet des rôles de la femme *156*
31 L'auteure avec une maman spirituelle *157*
32 Une adepte feuilletant dans sa Bible *158*
33 Les notes du cahier d'une combattante *159*
34 Le marquage des versets bibliques *160*
35 Les femmes en retraite. La cureuse est assise sur la chaise *176*
36 Un des moments de détente durant la retraite 1 *176*
37 Un des moments de détente durant la retraite 2 *177*
38 Les compositions de l'auteure corrigées par une Bergère 1 *204*
39 Les compositions de l'auteure corrigées par une Bergère 2 *204*
40 Coupure de La Vedeta, 15-11-2001 *211*
41 Coupure de Ndule Polémique *212*

Liste des tableaux

1 Les réunions des Combattants *57*
2 Correspondance totems–affects *141*
3 Correspondance sexualité–affect *144*

Remerciements

Dans ce livre, j'ai voulu restituer ce que j'ai cru comprendre de la manière dont les Combattantes congolaises gèrent les contradictions culturelles. Si j'ai persévéré dans sa réalisation, c'est d'abord grâce à la discipline que m'a apprise mon père. C'est aussi grâce aux apports des différentes personnes qui ont touchées mon cœur. Parmi elles, il y a dans un premier temps mes promoteurs. Ils m'ont donnée leur confiance, leur temps et ont partagé avec moi leur savoir. Je me sens redevable envers le professeur Wim van Binsbergen. Sa connaissance et son adoption de certaines spécificités de la culture africaine m'ont réellement surprise. J'ai quelquefois pensé qu'il était un transculturel. Et puis son érudition et ses remarques, dont je ne pouvais pas encore saisir l'évidence, furent un apport capital dans l'analyse du matériel de terrain.

Je dois aussi beaucoup au professeur Wouter van Beek. Il a soutenu mon autonomie scientifique et m'a laissée l'espace nécessaire pour découvrir et mettre en avant là où mes qualités reposaient. Wouter trouvait dans chaque version des chapitres du *goed kruit*[1] que nous devrions garder. Sa foi, sa confiance, son humour et sa maîtrise des proverbes qui ont caractérisé sa supervision, ont contribué à me donner l'énergie nécessaire pour continuer surtout dans les moments de crise.

Je remercie chaleureusement mes compatriotes congolais, hommes et femmes, chrétiens et non chrétiens, Combattants et non Combattants. Sans eux je n'aurais jamais eu le matériel nécessaire pour réaliser cette thèse. Je pense spécialement à maman Vina Kavungo, maman Marie Thérèse Pasua Nzambi, maman Elisée Kwalakita, papa Dr Ntambue Kadinda Tafrace. Leurs remarques m'ont permis d'améliorer ma perception des données et en me disant qu'il fallait que les Congolais écrivent leur histoire, ils m'ont donnée du zèle.

Que le Centre d'Etudes Africaines à Leiden trouve dans ce livre le résultat de son hospitalité. ASC fut ma seconde résidence. J'y ai trouvé les facilités et la tranquillité dont j'avais besoin pour travailler, sans être tourmentée par le nettoyage des toiles d'araignées! Dick Foeken a eu l'amabilité, non seulement de retravailler à la mise en page du manuscrit, mais aussi d'en corriger certaines erreurs. Je le remercie infiniment.

Merci aussi à Marieke van Winden, Gitty Petit, Maaike Westra, Willem Veerman, Luciën van Wouw, Ann Reeves, Joop Nijssen, Ella Verkaik, Sjaan van Marrewijk, Karin Nijenhuis, Kiky van Til, Dr Jan-Bart Gewald, Ineke van Kessel, Piet Konings, Gerti Hesseling (ex directrice du Centre), Leo de Haan (actuel directeur du Centre). Ils font désormais partie de mon décor ASCéen qui ne sortira plus jamais de mon cœur.

Toute ma gratitude pour le Dr Vernie February, le Professeur Emile van Rouveroy van Nieuwaal et le Dr Rijk van Dijk d'avoir soutenu ma décision de continuer cette étude. A chaque étape, ils m'ont fournie des conseils indispensables (*Sorr*y Vernie, je ne les ai pas toujours suivis). J'éprouve de la reconnaissance envers Rijk van Dijk qui a fait l'effort de lire mes textes en français afin de m'aider à orienter mes travaux.

[1] *Kruit* est un terme néerlandais qui veut dire en français poudre de chasse.

Je remercie le professeur Han van Dijk qui m'a beaucoup stimulée. Han m'a donnée non seulement son temps mais aussi sa chaleur. Il a lu minutieusement la première version du manuscrit. Ses remarques et ses critiques positives ont contribué à l'amélioration de mes textes. Merci aussi au professeur Mirjam de Bruijn qui m'a donnée son amitié. Mirjam m'a fortifiée et m'a apportée son secours dans des périodes sombres. A travers elle, je remercie également les membres du groupe thématique *Agency in Africa,* dont elle fut leader. Ils m'ont donnée leur attention et un *feed back* nécessaire qui me permettaient de sortir de la sollicitude du trajet.

Merci aussi aux Pays-Bas pour sa campagne. Pédaler sur les pistes cyclables dans les prairies, en dépassant les vaches curieuses ou le long des canaux et des lacs des fois surgelés fut une habitude qui permettait la distanciation des textes. Lors de ces moments se débloquait parfois l'impasse d'une pensée.

Je remercie le *Trust fund* de l'Université d'Erasme pour m'avoir accordée une bourse, ainsi que la fondation néerlandaise '*Wetenschappelijk Instituut voor de Tropen* (*Wotro*) qui a financé mes voyages à Kinshasa. Merci également au P*rotestantse Kerken* in Nederland, à la *congregatie van zusters van Liefde*, à Anna Poot, Lini Fortuin qui m'ont financièrement soutenue à divers moments. Leur apport fut nécessaire dans la réalisation de ce projet.

Dr. Mimbu Kilol de l'Institut Mazenod à Kinshasa, Sr. Tshibola Tshilanda, Dr. Albertine Tshibilondi, Tshimanga Bamana, père Jacques Mevis, Godelieve Mangangi, Jimmy Kibuila, Marie et Eric Fredriks, Kayombo Pierre, Emmanuel Kabongo Malu n'ont cessé de me réconforter. Je leur dis un grand merci car cette sollicitude m'a convaincue que mon initiative valait bien de la peine.

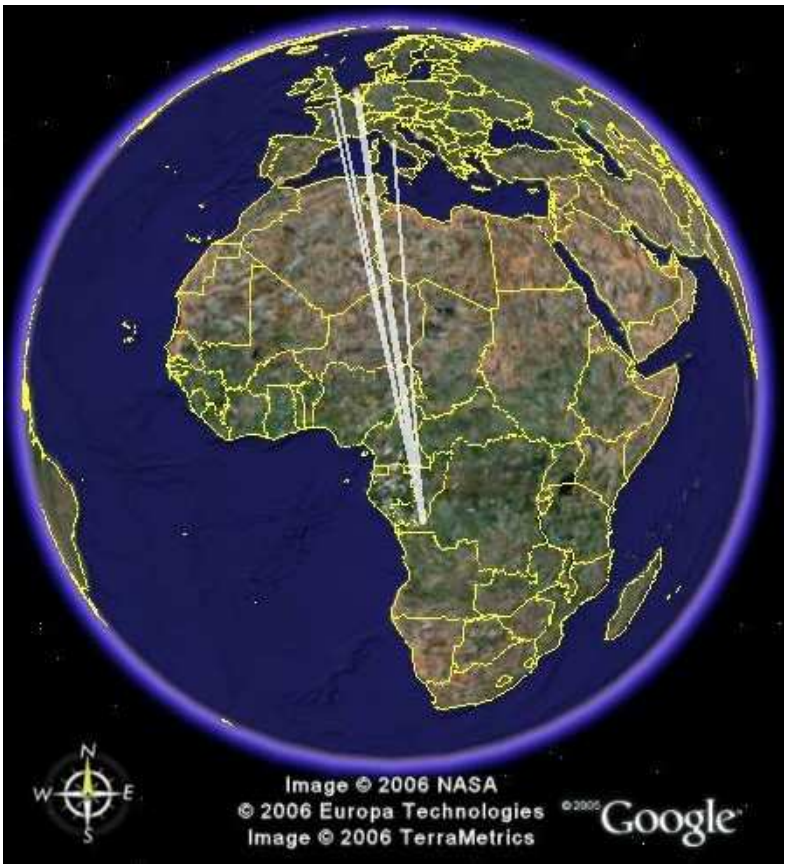
Merci à Anne Karczewski et Mariette Bonet Noë qui ont non seulement corrigé les textes, mais ont fini par considérer ce livre comme leur affaire.

Et enfin, infiniment merci à Karel Duran pour son amour, son affection, sa patience et son soutien inconditionnel. Il a été entraîné, malgré lui, dans cette thèse qui avait démesurément envahie notre vie familiale. Sans sa collaboration je ne me serais jamais lancée dans cette aventure.

Et pour terminer, je dis ceci à nos fils Charlie et Stefan: tout le long de ce trajet, j'avais un combat, celui de vous épargner mes turbulences devant la coupe que j'avais décidée de boire. Je compte sur votre compréhension si je n'ai pas toujours réussi à vous mettre à l'écart.

1. La superficie du Congo par rapport à l'Europe

source: Internet www.kongo-kinshasa.de



2. La migration de Kinshasa vers l'Europe carte: Google Earth

Préliminaires

Introduction

La mondialisation culturelle dans un cadre transnational

La mondialisation c'est l'intensification des contacts entre les cultures et les formations sociales des différents continents. Elle a été favorisée par le développement rapide des moyens de transport et des technologies de communication sophistiquées, facilitant la diffusion des idées et les déplacements des personnes. En reconnaissant la diaspora comme dispersion non seulement des personnes mais aussi des idées d'un endroit à un autre, cette étude a comme sujet les transformations sociales au Congo[1] Kinshasa. Pour appréhender ces transformations j'utilise comme cadre un mouvement religieux des Congolais en Europe. Je vais étudier ce mouvement dans son ensemble et centrer mes observations et analyses particulièrement sur les femmes, au sujet de la manière dont elles reproduisent dans leur nouveau pays de séjour l'*habitus* (Bourdieu 1986: 40) congolaise comme on pourrait l'observer dans leur pays d'origine. Ma thèse est qu'au delà de la singularité qui distingue chaque personne, les femmes engagées dans les mouvements transnationaux et transethniques véhiculent dans leur nouveau lieu de séjour un mode de pensée et d'agir, reformulé il y a bien longtemps comme production culturelle résultat des contacts ayant eu lieu au Congo.

Ainsi cette recherche a quelques similarités avec les travaux des anthropologues et des sociologues de la mondialisation culturelle.[2] Il y a quelques années ils ont identifié la diaspora comme un contexte spécifique dans lequel on pourrait percevoir les transformations sociales émergeantes dans les pays d'origine des migrants. Le terme virtualité fut utilisé (van Binsbergen 1997) pour analyser les conséquences de la mondialisation sur le continent africain, en terme de la négociation entre les symboles identitaires locaux, traditionnels et mondiaux comme donnant place à une continuité culturelle abstraite. De leur part, Birgit Meyer et Rijk van Dijk ont examiné la manière dont à travers le Pentecôtisme, les Ghanéens en Europe s'approprient les idiomes culturels de la consommation capitaliste. Leurs travaux se placent dans l'approche transnationaliste de la mondialisation (Clifford 1997) qui considère la migration vers l'Europe comme cause de la négociation culturelle; produisant des subcultures hybrides, créoles, comme ont pourrait les observer dans la diaspora.

J'aimerais élargir le débat engagé par mes prédécesseurs mais je n'emprunterai pas la perspective transnationaliste de la mondialisation car elle présente quelques lacunes. D'abord, ce n'est pas spécifiquement au niveau des biens de consommation que la négociation identi-

---

[1] L'appellation Congolais est utilisée pour désigner les habitants du Congo Kinshasa, Au féminin on dit Congolaise. Jusqu'en 1996, le territoire qui constitue le Congo actuel porta plusieurs noms: en 1885, il est nommé Etat Indépendant du Congo, propriété du Roi Léopold II; en 1908 il devient le Congo Belge; en 1960 la République du Congo; en 1967 République Démocratique du Congo; en 1971 le Zaïre et en 1996 de nouveau République Démocratique du Congo.

[2] Appaduraï 1991, 1995; Clifford 1997; Hannerz 1987, 1989, 1990; Meyer 1992, 1995, 1998; Meyer & Geschiere 1998; van Binsbergen 2000; van Binsbergen& van Dijk 2004; van Dijk 1997.

taire des Africains prend place. La tendance à s'approprier les biens de consommation par les ressortissants africains est une démarche purement symbolique, périphérique surtout en ce qui concerne les femmes. C'est plutôt au niveau de la rencontre des mythes, des systèmes cognitifs différents qu'a lieu la négociation culturelle en terme de la confrontation entre les idées venues d'ailleurs et la pensée autochtone. En outre ce n'est pas la migration vers l'Occident qui entraîne la dynamique culturelle. Une telle approche met dans l'ombre l'histoire du continent africain dans son interaction avec le monde. La mondialisation culturelle a eu des différents antécédents dans l'histoire. La colonisation, l'urbanisation, les actions de développement, la scolarisation furent des tentatives de la substitution des systèmes cognitifs africains par un ordre universel occidental. Mais celui-ci n'entrait donc pas dans un vide. La littérature sociologique et anthropologique[3] montre que le tiers monde a réagi contre cette incorporation dans l'ordre mondial. Les réactions ont pris des différentes formes. La nouveauté religieuse en est une. C'est pour cette raison que ma recherche s'inspire de la littérature sur les changements religieux en Afrique qui considère le rebondissement religieux signe de la dynamique culturelle ou le lieu de la négociation identitaire. Je me laisse guidée par la thèse de Wim van Binsbergen (1981) suivant laquelle le changement religieux est lié à la juxtaposition des différentes formes culturelles, politiques et sociales qui a entraînée des changements plus larges que le processus de la transformation religieuse elle-même.

En fait la diffusion de la culture occidentale en Afrique subsaharienne est une relation hégémonique. En imposant des modèles de vie sociale, politique, économique du contexte culturel occidental ils ont déchiré et déréglé les systèmes sociaux locaux, créant l'anomie (Durkheim 1993: 281). Les populations africaines ont été écartelées entre des différents idéaux culturels. L'initiative religieuse, qui s'est manifestée et se manifeste encore de manière plus ou moins aiguë est un signe à la fois du dérèglement du système social et de la médiation culturelle. Par cette dynamique culturelle les gens créent des subcultures, en s'appropriant, dans un mouvement caractérisé de continuité et rupture, les idiomes culturels mondiaux mais sélectionnés, réarrangés adaptés à ce qui existait déjà dans leur système cognitif. Ces sont ces subcultures existantes déjà longtemps dans leur pays d'origine qui sont des pôles de référence des migrants et avec lesquelles ils se déplacent.

En prenant comme cadre le mouvement religieux *Le Combat Spirituel* des chrétiens kinois,[4] j'observerai et j'analyserai dans ce groupe les transformations sociales concernant les rapports domestiques, les contacts entre les membres et leur système hiérarchique.

Les chrétiens combattants du Congo Kinshasa

Les données pour cette étude proviennent de mes recherches intensives auprès des Chrétiens Congolais, les Combattants en Belgique et aux Pays Bas entre 1999 et 2004. Les Combattants sont des adeptes de groupes charismatiques qui pratiquent le rituel religieux nommé *Le Combat Spirituel* (en lingala *Etumba ya molimo*, plur. *Bitumba ya molimo*) ou le ministère de la délivrance. On l'appelle en raccourci *Le Combat*. Il existe en fait un bon nombre de groupes de prières sous la responsabilité des Congolais en Europe (ter Haar 1998: 85-87; Mindanda 2000: 147-163). Chaque groupe possède sa propre nomination et son idéologie. Certains di-

[3] Augé 1974, 1982; Balandier 1965, Devisch 1984, 1993; Durkheim 1991; Ranger 1993; Turner 1957, 1990, van Binsbergen 1981, 1999; Dozon 1995.

[4] L'appellation kinoise s'applique à une personne qui a longtemps vécu à Kinshasa (masc. Kinois).

sent qu'ils sont des églises, d'autres se présentent comme simplement des lieux de prière. Quelques congrégations sont nées en Europe, d'autres sont des filiales de Kinshasa comme c'est particulièrement le cas pour les groupes initiés par les femmes congolaises à l'exemple du CWIFI (*Community Women International Fellowship*) de maman Tshibambe, l'AIFA (Association Internationale de la Foi en Action) de maman Ntumba et la CIFMC (Communauté Internationale des Femmes messagères du Christ de la sociologue maman Elisabeth Olangi Wosho. Mais au delà du style de chacun de ces groupes, de la grande diversité du travail offert à leurs membres respectifs, de leurs rivalités et de l'organisation de la communauté, leur mission est de d'aider ceux qui viennent les consulter au sujet des malheurs successifs (*mika-katano*) comme René Devisch (2000) le rapporte aussi dans ses travaux auprès des églises de guérison à Kinshasa. Ils dénoncent tous la sorcellerie (*kindoki*) comme cause des malheurs qui frappent ceux qui viennent chercher la guérison. Quand les Congolais parlent de la sorcellerie, ils y donnent le sens de l'envoûtement (Rivière 1998), c'est à dire l'art de soumettre quelqu'un à subir la volonté perverse d'un autre. L'envoûté a une vie ou des manières qui ne sont pas identifiables dans son environnement. Il est anormal, hors norme, anti-conformiste. Ce sens est proche du mot anglais *witchcraft* utilisé pour caractérisé la sorcellerie comme une subversion morale et sociale qui se remarque à travers des attitudes asociales, anormales, hors de ce qui est permis ou toléré dans un contexte donné (Grotanelli 1976). Les Combattants par exemple disent que l'individu envoûté est mis dans les liens de servitude, qu'il est dirigé par les autres. C'est pour cela que dans l'ensemble des chrétiens congolais, les Combattants se distinguent des autres car ils sont considérés comme un groupe des personnes dures, égoïstes, qui accusent publiquement leur famille de la sorcellerie. Raison pour laquelle ils sont supposés avoir rompu les liens avec tous ceux qui ne sont pas membres de leur mouvement y compris les membres de leur famille biologique.

Je connaissais les Combattants depuis le Congo car quelques unes de mes connaissances en sont membres. Pour le devenir, il faut avoir consulté un groupe qui pratique le rituel *Le Combat* lors des problèmes et passé le rituel. Bien que *Le Combat* soit aussi fréquenté par les hommes, je me suis surtout intéressée aux femmes et à leurs motifs de consultation. Aux Pays-Bas et en Belgique où cette recherche a eu lieu, les motifs courants dans la consultation sont le célibat prolongé, les problèmes dans les foyers où entre les conjoints, la frigidité, les maladies durables, les échecs, le permis de séjour qui tarde à être accordé, la mort etc.

Il est interdit de mêler la famille dans le processus thérapeutique. Il s'agit de groupes fermés. Leurs fréquentations sont limitées aux seuls membres de la communauté internationale des combattants.

Le slogan du *Combat* est 'nous informons, nous formons et nous transformons'. C'est pour cela que ses adeptes se considèrent les circoncis spirituels, métaphore qui s'applique indépendamment du sexe. En fait le langage des Combattants est parsemé de dichotomies comme signes de distinction. Les expressions charnel (*musunya*) – spirituel (*molimo*), circoncis – faux circoncis – non circoncis, gens du monde (*batu ya mokili*) – enfants de Dieu (*bana ya Nzambe*), lumière (*muinda*) obscurité (*mulili*), conscient – inconscient sont très courantes dans le parler combattant. Ces oppositions servent à marquer la séparation avec de la cosmologie traditionnelle. Ainsi donc, pour le Combattant, Dieu est le maître suprême. La Bible est leur base de savoir. Les versets du Livre bien sélectionnés sont des messages éduca-

tifs vécu littéralement dans la vie quotidienne et c'est pour cela que ces Ecritures sont soulignées dans leurs livres de façon studieuse, aux marqueurs multicolores à la manière dont les étudiants soulignent dans leurs syllabus. Les versets sur la vie conjugale sont les plus consultés. Le mariage est en fait l'idéal des combattants. On l'aperçoit aussi dans les thèmes de la musique et des prêches bibliques, au sujet de l'idéal de la vie féminine et de la conduite d'un chrétien. Mombaya, frère Patrick, Aimé Nkanu et Théthé Ndjungandeke sont les chanteurs préférés des chrétiens. La célèbre chanson de Théthé Ndjungandeke '*oh libala libala'* (oh le mariage, oh le mariage) jouée lors des différentes rencontres des congolais, exalte le fait de se marier comme une bénédiction du ciel. L'exaltation du mariage est une manière d'attiser auprès des membres le désir de se marier car parmi les membres des groupes que j'ai pu fréquenter, plusieurs femmes sont des mères célibataires qui ont adhéré au *Combat* pour trouver un mari. Je reviendrai plu tard sur ce point.

La présence des Combattants en Europe est un phénomène récent qui date des années quatre-vingt dix. Ils sont en général des personnes lettrées et urbanisées. Bien que la majorité d'entre eux soit d'origine rurale, parmi les membres des groupes qui me sont familiers, la plupart avaient déjà quitté la campagne pour habiter il y a longtemps en ville comme Kinshasa. Ainsi, suivant mes estimations, parmi les Combattants dans la diaspora, plus de quatre-vingt dix pour cent ont séjourné à Kinshasa avant leur arrivée en Europe. Pour être reconnu Combattant il faut faire partie d'un groupe identifié géographiquement. En fait les Combattants sont organisés en groupes locaux appelés bergeries, sites ou filiales. Une bergerie dépend directement de Kinshasa où se trouve le siége. La CIFMC par exemple détient 72 sites éparpillés dans le monde entier. Chaque site à l'étranger est sous la responsabilité d'un couple nommé par Kinshasa. A l'intérieur de ces sites, et bien que cela soit en train de changer, les femmes occupent des tâches thérapeutiques importantes. Mais les membres d'un groupe n'habitent pas ensemble, ils se rencontrent très régulièrement grâce aux activités organisées par leur responsable local ou par Kinshasa. Il y a en effet une communication intense entre Kinshasa et les filiales. A partir de Kinshasa, les missionnaires sont envoyés pour donner des séminaires, des conventions et organiser des retraites. C'est aussi Kinshasa qui organise les rencontres internationales, diffuse des stencils, des bandes vidéo sur lesquelles sont enregistrés les prêches bibliques et des CD de chansons composées par les musiciens chrétiens. Le fait qu'il existe une liaison continue entre les filiales et Kinshasa suggère une certaine continuité d'une culture particulière, sous forme de comportements et d'attitudes parfaits comme ils apparaissent chez les Congolais partout où ils résident.

L'appellation même *Le Combat* a une double signification. Elle désigne d'abord le malheur successif interprété comme un signe de l'attaque invisible d'un agresseur logé dans le corps de la personne souffrante. Cette dernière est pour ainsi dire possédée. L'état de possession est désigné par des expressions '*Bakangi ngai nzoto*' (on m'a fermé le corps), *maladi ya maboko ya batu* (maladie provenant de la main des personnes). L'agresseur ou la force occulte qui s'est infiltré dans le corps est nommé tour à tour *ndoki* (sorcier), 'Satan', 'démon', 'mari de nuit (*mobali ya butu*), femme de nuit' (*muasi ya butu*). Ce sorcier a pénétré le corps à travers des actes, des gestes, des paroles et des objets. Ce sont des canaux par lesquels le corps a été possédé. Les Combattants les appellent 'les portes d'entrée'. Ces portes d'entrée sont généra-

lement des coutumes familiales. C'est pour cela que la famille biologique de l'individu souffrant est la première visée comme ayant lancé le mauvais sort sur leur parenté malade.

Deuxièmement, le terme *Combat* désigne le chemin thérapeutique. Celui-ci se fait à travers la participation aux enseignements bibliques. Ils sont donnés par des thérapeutes spécialisés qui sont d'anciens malades. C'est qui est le modèle des cultes d'affliction comme rapporté aussi par Turner (1972) et van Binsbergen (1981) Après l'enseignement suit une période d'élaboration du diagnostic *kokota na mozindo* (entrer dans la profondeur des eaux, s'enliser dans la boue) qui se réalise en réclusion. C'est le moment de la dénonciation qui consiste à trouver et à nommer l'auteur du malheur. Pour guérir, il faut rompre les relations avec ceux qui ne prient pas. C'est en ce sens que le terme *kobonguana* (je suis guéri), très courant dans le parler des combattants, désigne la transformation par la rupture avec les modèles culturels anciens comme celles de l'idéal ancestral, scolaire de l'authenticité etc.… Après le passage du rituel on doit rester membre du groupe. A partir de son groupe respectif le néophyte devient membre de la communauté internationale des Combattants, avec des parents, des frères et sœurs de religion. Cette appartenance est rythmée par des obligations sociales, des attitudes et comportements particuliers et un programme intense de rencontres et de prières. En outre, le principal centre d'intérêt du milieu combattant réside dans les relations sociales à l'intérieur du groupe élargi. C'est dans ce domaine que le membre acquiert les connaissances de son groupe en se familiarisant avec toutes les règles qui concernent le droit, la politesse et le respect qui en découle. Les règles très précises régissent l'ensemble des rapports inter combattants; l'entraide, la fraternité (*bondeko*) sont des notions primordiales qui renferment aussi des obligations dans la nouvelle 'famille' combattante.

Les descriptions que je viens de donner montrent en effet que *Le Combat* est un rituel d'affliction, d'inspiration biblique, ayant comme qualité la continuité de la fonction d'initié en initiateur (*initiator*). Le *terminus ad quem* du passage du rituel est la transformation sociale qui en résulte. C'est la raison pour laquelle dans ce livre je vais explorer quelques unes des caractéristiques culturelles qui marquent la transformation combattante. Les questions auxquelles j'aimerais répondre sont: qui sont les pionniers et les responsables de ce mouvement? Comment le sentiment d'appartenance est-il construit? Quel est le cadre de référence? Y a-t-il continuité ou rupture avec Kinshasa mais surtout avec la culture congolaise historique ou la cosmologie ancestrale? Quel est le projet de vie qui est mis en place dans cette nouvelle parenté religieuse?

Enfin, je poserai les questions méthodologiques qui s'imposent pour une telle recherche telles que: quelles techniques de récolte de données utiliser en tant que chercheur autochtone, conscient de la possibilité de violence de l'objectivation, des intimidations et de l'opportunisme dans les relations entre Africains et Occidentaux? A quels concepts d'analyse recourir? Comment rapporter les faits et rompre avec l'humiliation que subissent les Africains par la manière dont on écrit ou dont on parle d'eux? Comment faire cela en étant Africaine soi-même? Et enfin, ce point est très important, comment parler des autres sans détruire leurs pratiques socioculturelles par la démystification?

Dans la suite de ces préliminaires, je vais relever dans un présenter brièvement Kinshasa et certains traits sélectifs de la culture kinoise pour après présenter la méthodologie et le plan du livre.

Kinshasa

Le boulevard du Trente Juin s'étire comme un *mutu* rouge, un lézard à la tête rouge dont les pattes s'allongent dans les rues de cet ancien village de pêcheurs situé le long du fleuve Congo jusqu'à Congo Brazzaville. En 1881, l'explorateur américain Stanley crée le poste de Léopoldville à Ntamo sur le 'Stanley-Pool'. En 1885, après la conférence de Berlin, le roi Léopold II en fait la capitale de son état indépendant du Congo. Aujourd'hui c'est une ville très étendue. Vue d'avion, elle prend une teinte nuageuse comme si elle était couverte d'un voile. Etant une des villes importantes du pays; elle dispose de nombreux ports, d'un aéroport international, des chaînes de télévision qui sont des différentes fenêtres sur le monde. Cette infrastructure a fait de Kinshasa la plaque tournante et la principale ville administrative et marchande du pays. Elle favorise les échanges des idées, des biens et des personnes. Mobutu se plaisait à dire 'Kinshasa n'est pas le Zaïre' et il avait aussi raison. En effet, dans la capitale congolaise l'éternel et le provisoire se rencontrent, le nécessaire et le superflu se mêlent, l'extrême pauvreté et la richesse se côtoient.

Et puis toutes les populations qui constituent la République Démocratique du Congo y sont jetées en vrac. Les circoncis, les Kasaïens, les Bakongo, les Yaka, les Songe, tout type de personnes à tous les stades de leur évolution sociale, des ethnies patrilinéaires et matrilinéaires se côtoient, se fondent, se confondent et conjuguent leurs plaisirs. Et aussi leurs peines. Dans un contexte de crise économique qui perdure depuis le milieu des années 70, le nombre des habitants de la capitale continue de croître. Sa population est passée de 901.000 âmes en 1967 à 1.636.000 en 1975 et à 3.000.000 en 1986 (MacGaffey 1991: 14). Aujourd'hui on l'estime à sept millions d'habitants. Et puis la circulation dans la capitale est très dense, les piétons se promènent sur les rues: pour atteindre leurs lieux de travail, pour y vivre, pour y improviser des métiers, y prêcher et y écouter la parole de Dieu, y danser selon leurs convictions sur la musique religieuse ou la musique du monde (*musique ya mukili*). Ils zigzaguent entre les impeccables carrosseries japonaises des coopérants et les voitures de seconde main venues des Pays Bas, de Belgique et d'Allemagne sur lesquelles sont encore parfois inscrites les coordonnées du premier propriétaire. Certains aident à trouver des taxis: engins laborieusement rafistolés, invraisemblables assemblages de câbles électriques, de ressorts et de ferraille sur une vielle carcasse que l'on a toujours peur de voir s'affaisser sous la surcharge. Mais le Congolais, en entrepreneur qu'il est, accorde au destin une soumission totale et une confiance inébranlable comme l'exprime si clairement un texte collé sur le châssis d'une de ces voitures: 'ma voiture est protégée par le bon Dieu'. En outre à Kinshasa les bâtiments aussi tranchent par leur allure sur l'ensemble de la foule qui y fourmille. Sur les escaliers du Building SOZACOM,[5] certaines rencontres sont surprenantes. Ici, une femme en babouches, cheveux tressés en antennes et enveloppés sous un foulard, est assise à l'entrée. Elle interpelle chacune des passantes qui croise son regard, pour lui vendre des recettes d'herbes et de poudres: pour attacher l'époux, pour attirer les amants, pour récupérer le mari, pour exciter

[5] Société Zaïroise de Commercialisation.

l'homme, pour rétrécir le vagin, pour façonner certaines parties du corps féminin etc.… Ainsi donc les Kinois vivent dans un grand corps entre deux âges qui connaît les affres du combat, apparemment sans issue, entre la tradition et la modernité. Cette lutte désarme surtout les femmes. Représentantes du Congo nouveau, elles veulent vivre leur indépendance mais désirent terriblement avant tout être femme congolaise. En fait dans le Kinshasa des années quatre-vingts par exemple, la femme urbaine, autonome financièrement, célibataire, diplômée, représentait le modèle de la femme occidentale. Elle était l'emblème du changement de camp et d'une transformation radicale de la mentalité; ce qui était un handicap pour se marier. Elle engendrait une certaine insécurité existentielle pour l'homme qui craignait l'enrayement des représentations locales au sujet de la femme. Dans son enquête démographique à Kinshasa Léon de Saint Moulin fait remarquer l'augmentation d'une élite féminine dans différents secteurs de la capitale congolaise ainsi que l'augmentation du nombre des célibataires (de Saint Moulin 1985). Ces femmes étaient, comme écrit Yoka Lye dans son article les sectes à Kinshasa (2000) des célibataires endurcies en quête d'un mari ou cherchant des moyens pour le récupérer. Car au Congo, sous la deuxième république, il était question de distinguer les femmes 'à marier' et les femmes avec lesquelles 'il fallait vivre'. Mais ces dernières aspiraient toujours au mariage malgré les avantages que pouvait leur accorder leur position. La bureaugamie[6] ne pouvant garantir le modèle du mariage auquel elles aspiraient.

Il existe une littérature abondante sur Kinshasa. Son organisation et son infrastructure ont été étudiées par des géographes et des urbanistes[7] ont apporté un nombre d'informations remarquables au sujet des activités des femmes dans l'économie informelle. De Herdt et Marysse (1996, 1999) ont assuré la continuité des enquêtes sur les ménages, initiées par Houyoux dans les années soixante-dix. Shapiro et Tollens (1992); Goossens et al. (1994); Kankonde Mukadi et Tollens (2001) poursuivent des recherches sur la sécurité alimentaire. On trouve également les publications de Filip de Boeck (1996, 1999, 2004) sur le trafic incontrôlé du diamant et son impact comme la dévastation de la vie sociale. Mais ce sont surtout les travaux de Yoka Lye (1995, 1999); de Gondola (1997); de Jacques Trefon (2004); de Gertrude Mianda (1996); de Jewsiewicki (1993); de de Villers (2002); de Isidore N'daywel (1992, 1993) ainsi que les recherches très intensives et intéressées de René Devisch (1996, 1998, 2000) qui ont particulièrement des similarités avec mon étude. Ces auteurs, mais surtout René Devisch, ont apporté une contribution marquante sur la spécificité de Kinshasa comme ville où la population est continuellement occupée à interpréter et à produire des nouveaux mythes comme adaptation à la réalité de la vie quotidienne. Car, Kinshasa est le centre de rencontre des savoirs produits par différents peuples congolais, des systèmes de parenté patrilinéaires et matrilinéaires, des écoles, des universités et des fora internationaux ainsi que des idées ramenées par le côtoiement des autres peuples dans le monde. René Devisch (2000) et Bogumil Jewsiewicki (1991) ont analysé cette dynamique de remaniement culturel au sein des églises indépendantes. Observant la liturgie des églises de guérison par exemple, Devisch rapporte (2000: 207) que dans un processus de bricolage, ces églises assemblent les éléments des cultures coloniales et chrétiennes en produisant un patchwork, qui est un amalgame des éléments de la liturgie des christianismes et des gestes rituels de la tradition africaine.

---

[6] On appelle bureaugamie la polygamie moderne. On dit aussi deuxième bureau.

[7] de Maximy 1984; Jeanet MacGaffey (1986, 1987, 1991), Gertrude Mianda 1996.

Quelques aspects de la culture kinoise

Pour mettre en relief le lien entre les combattants kinois et Kinshasa, il est nécessaire d'examiner quelques aspects de la culture kinoise qui forment l'arrière plan de leurs habitudes culturelles. J'en ai choisi trois qui sont la condition féminine (rapport domestique), la vie associative et les rapports d'autorité. Donc, je vais présenter ces mêmes traits comme rapportés par les observateurs de la société kinoise.

• La Condition Féminine

Au sujet de la condition féminine, d'une manière générale et ceci n'est pas exclusif à Kinshasa, une femme congolaise reçoit de la considération sociale quand elle est épouse et mère. Les rapports entre les conjoints sont encore toujours très imprégnés des idées du code de la famille de 1987 véhiculées également dans les chansons en lingala. Le code de la famille a été produit sous l'inspiration de l'authenticité de Mobutu Sese Seko. Il s'agit d'une loi (no. 87-010) qui avait pour but d'unifier et d'adapter les règles qui touchent aux droits de la personne et de la famille à la mentalité congolaise. Cette loi comprend différents livres qui traitent de la nationalité, de la personne, de la famille et de la succession. Le livre sur la famille a pour vocation de concilier les traditions des différents peuples congolais avec les exigences de la vie moderne afin d'orienter les rapports hommes/femmes dans la famille et la société. Les différentes campagnes de sensibilisation de la population aux prescriptions du code ont eu lieu au Congo entre 1987 et 1988 dans les écoles et les universités. Les idées de ce livre restent à ce jour la principale référence des kinois, quelque soit l'endroit où ils vivent. Ainsi dans la culture kinoise, les rapports entre hommes et femmes sont asymétriques. L'homme est chef du ménage, le patron pourvoyeur du revenu (article 444). Il doit protection à sa femme. La femme doit obéissance à son mari. L'homme reçoit du prestige en fonction de l'image que donne sa femme à l'extérieur: l'apparence aisée d'une épouse traduit la position sociale de l'époux. La chanson congolaise véhicule les diverses facettes de cette culture urbaine.[8] Elle est traduite par exemple dans les paroles de la chanson *esui yo wapi*? ('Où est-ce que ça te fait mal?') chantée par Mbilia Bel comme rapporté par Mianda (1996: 310):

> *'Bandima mobali na santé ya muasi mpe na capacité na ye ya kolatisa ye'*
> 'On reconnaît un homme par la santé de sa femme et par sa capacité à l'habiller'

De la même manière la chanson de l'orchestre OK Jazza

> *'Tala zoba ya mobali oyo akamati ngai na libala ata likambo te se bilamba ya tombola buaka'*
> 'Regarde ce mari de rien, il m'a épousée il n'a rien de bon, je porte seulement les habits usagés'

aborde ce sujet de façon similaire. Un homme qui n'est pas en mesure d'entretenir son épouse est socialement déconsidéré. Par ailleurs, c'est un déshonneur pour un homme si c'est sa compagne qui assure les apports financiers de la famille. Il n'accepte pas de montrer qu'il est entretenu par son épouse afin de ne pas miner sa crédibilité et de nuire son statut d'homme. Mais pratiquement, la crise économique sans issue au Congo a émasculé l'homme dans sa position. L'emploi n'est plus rémunérateur. Le petit commerce qui était au départ une activité permettant aux femmes en milieu urbain d'assurer le complément du revenu familial a pris de plus en plus d'ampleur dans la situation de délabrement économique. Dans plusieurs ménages

[8] Tshonga 1988: 150-178; Walu 1999; Mianda 1996.

à Kinshasa les occupations de la femme deviennent largement la principale source de revenu. Grâce aux activités commerciales, au travail dans les organisations non gouvernementales, les mamans ont un pouvoir économique qui dépasse de loin celui de leur mari.[9] Le nom *Mario* donné à Kinshasa à un homme qui gère les avoirs de sa compagne, symbolise le pouvoir économique des femmes (Musau 1990; Gondola 1993, 1997). Situation qui installe le déséquilibre dans les ménages. Car le fait que l'époux dépende financièrement de son épouse est dans le contexte congolais un fait anomique. Lorsque l'homme n'est plus capable d'assurer le confort matériel de sa femme, il est appelé *yuma* (un sous homme), *Mario*. Il perd son autorité dans le ménage. Une telle situation crée des tensions au sein du couple qui peuvent entraîner la séparation. Le mari peut aussi interdire à son épouse toute activité. Mais les femmes congolaises sont très actives et entreprenantes. Elles veulent travailler et rester mariées et c'est pour cela qu'elles tentent de contourner ces obstacles culturels. Une de leurs stratégies est le recours au *mayele* (Mianda 1996: 117-127) 'vigilance' dont nous venons de parler ci haut. Celles-ci consistent à utiliser des astuces qui endorment l'ego de l'homme en maintenant vis-à-vis de l'extérieur l'image du mari pourvoyeur. Elles restent ainsi loyales à la culture kinoise en s'accordant une large liberté dans l'exécution de leurs affaires.

• Le phénomène associatif

Un autre aspect typique de la culture kinoise concerne le phénomène associatif.[10] Selon la littérature, les Kinois – comme d'ailleurs en Afrique urbaine, bien entendu – ont réinventé une nouvelle vie communautaire à travers les associations qui sont des concordes de solidarité. Selon les différentes observations ce phénomène associatif s'est manifesté avec acuité dans les années quatre-vingt dix. Les observateurs de la société kinoise l'expliquent comme une réaction à la crise persévérante, à l'absence de l'Etat qui ne remplit pas son rôle de protection de la population contre la précarité et l'insécurité urbaine. C'est pour cela que les gens s'organisent eux même pour faire pour s'entraider au sein des regroupements différents. Les groupes d'amitiés, de quartiers, de prières et professionnels compenseraient l'échec de l'Etat. Dans la préface de l'ouvrage collectif Ordre et désordre à Kinshasa, Théodore Trefon (2004) fait une analyse très intéressante sur cet aspect de la culture kinoise. Il présente ces associations comme de nouvelles familles au sein desquelles il y a une modification de la nature des relations des individus entre eux. Au lieu d'une solidarité traditionnelle, c'est la réciprocité qui y apparaît (de Villers 2002: 30). Cette réciprocité implique la dépendance mutuelle, c'est-à-dire un système d'échange pragmatique: on aide celui dont on s'attend à recevoir quelque chose en retour. De son coté, Nzeza (2004: 33-45) utilise le terme de 'coop' afin de caractériser cette entraide comme système de dépendance qui traverse le champ social et qui concerne toutes les activités quotidiennes. René Devisch a également remarqué l'entraide dans les églises de guérison à Kinshasa, ce qui l'a conduit à écrire que Kinshasa se villagise (2000).

En effet, s'organiser dans des groupes, pour une durée et un but déterminé fait partie de l'habitus des différentes sociétés, aussi des sociétés africaines et congolaises. Que ce soit en ville et en milieu rural les personnes s'assemblent selon des critères qui vont au d la des liens de parenté, créant des nouveaux liens que chaque membre du groupe doit continuellement négocier afin de rester membre et jouir des avantages que le groupe offre comme l'entraide.

[9] J. MacGaffey 1991: 124-145; Kalombo Katubumbayi 1997; Mianda 1996.

[10] Cf. Devisch 1996, 1998, 2000, 2002; de Villers 2002; Nzeza 2004: 33-45; Trefon 2004: 13-30.

La réciprocité n'est donc pas une nouveauté. Elle est la norme dans les nouveaux groupes où l'affiliation est volontaire.

Mais j'aimerais revenir sur l'utilisation du terme villagisation par René Devisch, avec lequel il montre qu'il y a la reproduction à Kinshasa d'une certaine éthique villageoise où l'intérêt social dans les relations humaines est grande, offrant de l'espace où les mères et les enfants sont respectés et sécurisé. J'ai la même expérience que Devisch à Kinshasa, surtout lorsqu'il s'agit des quartiers où les gens parlent la même langue. Mais même en étant d'accord avec lui, j'espère que sa référence au mot village de l'auteur ne lui pas donne la nostalgie du milieu rural comme nid d'harmonie et de sécurité. Bien sûr que le village africain est aussi le lieu où l'intérêt social est très large entre les habitants. Mais il est aussi comme partout où les gens vivent le lieu où de petites et de grandes tensions éclatent même parmi les membres d'une même famille. A cause des jalousies, des accusations de sorcellerie qui enveniment la vie des uns et des autres, les personnes y sont souvent engagées dans des conflits conduisant à des ruptures et à des oppositions entre des groupes. Ce n'est pas sans raison qu'on interdit souvent aux enfants de manger chez les autres. Suivant Erny (1975: 360) ces règles présentées comme faisant partie de la catégorie du savoir-vivre ont pour arrière plan la peur d'empoisonnement et d'autres influences pernicieuses que la personne pourrait subir à travers la nourriture.

• Les relations hiérarchiques

Pour terminer j'aimerais enfin traiter des relations hiérarchiques dans les communautés religieuses. Car, en examinant une église de guérison à Kinshasa, Devisch (2000) indique que dans ces groupes, il y a un mode de fonctionnement égalitaire: les gens ont pris des distances par rapport aux anciens systèmes hiérarchiques qui étaient basés sur la gérontocratie, les diplômes et l'argent. Je vais donc étudier cet aspect et pour le comprendre je vais recourir à l'inversion de Victor Turner (1969).

Méthodologie

Ma méthodologie se résume à la recherche documentaire et à la récolte de données.

La recherche documentaire

La synthèse de la littérature s'est effectuée en grande partie au Centre d'Études Africaines à Leiden, (ASC) où j'ai eu le privilège d'être associée pour faire ma thèse. Le centre possède une bibliothèque très riche qui est d'une grande utilité pour les chercheurs, Africains aussi bien qu'Européens, en quête de documentation pour leurs travaux. Régulièrement d'ailleurs, les chercheurs africains (*visitors fellow* ou *gast medewerkers*) y séjournent pour se documenter ou plutôt pour achever des ouvrages et des articles. Ce centre est un lieu privilégié des découvertes sur l'Afrique non seulement à cause de sa bibliothèque très bien documentée mais aussi parce qu'il est un village. Il est possible d'y apprendre sur le tas, en discutant quand l'occasion se présente, avec les chercheurs engagés eux aussi dans ce même domaine de recherche. Chacun d'entre eux fait des études intensives dans différents domaines et dans différents pays d'Afrique. Ainsi les conversations informelles (dans les couloirs, dans les bureaux, le local de la photocopieuse, lors des rencontres fortuites au *dorpspomp*, lors du *lunch*…) mais surtout les remarques de différentes natures et questions pertinentes faites par

mes directeurs de thèses et le public lors des séminaires internes et externes, ont beaucoup contribué à ma formation. Enfin et surtout pour l'étude comparative qui s'inspirera surtout des travaux faits en Afrique subsaharienne[11] et principalement au Congo. Pour ce pays j'ai aussi consulté la bibliothèque de CEDAF à Tervuren. La Belgique était une puissance coloniale du Congo. Différents documents anciens et des recherches sur des sujets actuels y sont présents. Lors de mes séjours successifs à Kinshasa (2000 et 2004) j'ai consulté le centre de documentation de l'institut Mazenod et la bibliothèque de la faculté de théologie. Mais cela n'a pas donné de résultats satisfaisants étant donné que la revue Sciences de la Mission de cet institut aborde essentiellement les problèmes de religion d'un point de vue pastoral. Mais bien entendu, j'ai grandi dans une famille congolaise, j'ai eu des contacts avec les Congolais, académiciens, combattants ou non. C'est à eux que j'ai montré et fait vérifier les données récoltées.

La récolte des données

Afin de saisir les transformations sociales globales au Congo j'ai pris la décision de centrer mon travail de terrain dans une filiale d'un mouvement charismatique en Europe. Ces groupes locaux sont sous la tutelle de Kinshasa et c'est là que se trouve leur siège. A partir du siège les émissaires sont envoyés régulièrement pour l'encadrement des membres de la périphérie comme indiqué.

Mon étude n'est pas une recherche quantitative mais bien qualitative. Pour une telle approche je me suis inspirée de la méthode ethnologique nommée *extended case method* de l'école de Manchester.[12] Cette méthode est connue en français sous le nom de 'méthode approfondie des cas'. Elle a été mise en pratique par le sociologue français Balandier (1955). J'ai opté pour cette méthodologie parce que ses partisans démarrent du micro niveau afin de mettre à jour des principes dynamiques beaucoup plus larges. En partant de la vie d'un petit groupe de personnes, on peut extrapoler les découvertes à un niveau plus général car ces personnes font partie d'une certaine sphère culturelle comme c'est le cas de la diaspora. La méthode approfondie de cas m'inspire car elle est une combinaison de l'approche (micro-) historique et de l'approche structurelle/dynamique de la culture (voir Turner 1957). Elle montre comment les personnes transforment les circonstances structurelles face aux forces historiques, politiques et économiques qui étaient l'arrière plan sur lequel ils fonctionnaient.

Dans l'étude actuelle il est question de soulever les problèmes de crise identitaire. Inspirée par mes prédécesseurs, je me suis centrée sur les expériences de quelques femmes afin d'étendre leurs attitudes d'un point de vue plus général, comme configuration de la distinction telle qu'elle émerge aujourd'hui parmi certaines femmes congolaises progressant dans des réseaux tous nouveaux. Je présenterai quelques cas explicitant les motifs pour lesquels on consulte un groupe de *Combat*. Sous forme de récit de vie je présenterai les modèles types de l'épouse, de la femme, de la parenté et de la hiérarchie. Par exemple, le modèle des femmes tel qu'il est souhaité s'agencera autour de la vie quotidienne de quelques femmes adhérentes que j'ai pu côtoyer et observer pendant une longue période, bien avant le début de cette re-

---

[11] En fait j'aurais voulu aussi arrêter de me limiter à l'Afrique et d'étendre mes comparaisons à l'Asie, à l'Europe, à l'Amérique.
Mais je m'y abstiens dans cette phase de mes travaux.

[12] Cf. Gluckman 1962; Mitchell 1983; Turner 1957; van Binsbergen 2000.

cherche. Il se basera également sur le chemin qu'elles ont parcouru jusqu'à l'adhésion au *Combat* en Europe ou à Kinshasa.

Il y aura sans doute des manquements dans ma présentation. Le désavantage du *situational analysis* est la gêne que j'éprouve à présenter la vie des autres comme si la mienne était exemplaire. De plus, on ne peut pas obtenir en détail des données biographiques et personnelles concernant un grand nombre de personnes sans avoir le sentiment de violer leur intimité. Par les affinités qui se créent tout le long des fréquentations, on partage la douleur en sachant très bien qu'on ne peut rien dire sur la façon dont elles ont vécu leurs problèmes.

Initiation partielle

Afin de saisir les expressions du langage, repérer certains comportements typiques, j'ai choisi comme technique de récolte de données la participation, en me faisant partiellement initiée. C'est en fonctionnant comme membre du groupe que j'ai récolté les données et ce n'est que quelques mois plus tard que j'ai avoué que je faisais des recherches J'ai agi ainsi pour différentes raisons. Je n'avais pas l'intention de passer par les intermédiaires. J'avais des raisons personnelles pour connaître un mouvement charismatique de l'intérieur. J'ai vu par moi-même comment le statut de chercheur risque de faire glisser les gens vers des traitements spécifiques et le glissement vers des comportements subjectifs. J'avais certainement quelques atouts pour faire cette recherche. J'étais Congolaise parmi les Congolais. Par ailleurs, je dispose de différents éléments socioculturels qui pouvaient me permettre de travailler dans de bonnes conditions: être femme, la maîtrise de plusieurs langues du Congo, la participation à des pratiques de solidarité patriotique, la conscience de la manière dont les relations se construisent et s'entretiennent, la connaissance de la façon dont les femmes congolaises communiquent. Et puis il n'était pas évident de récolter des données auprès de personnes éparpillées partout dans le pays. En dehors des rencontres organisées par les responsables de leur Bergerie respective, les chrétiens combattants n'habitent pas ensemble. Leurs fréquentations comme leurs activités sociales et de détente se limitent au seul cercle des Chrétiens Combattants. En outre, étant donné que cette recherche concerne entre autres les problèmes de sorcellerie (*kindoki*), il était nécessaire d'agir avec prudence. Par expérience, je savais que dans le milieu congolais, les questions de sorcellerie ne sont abordées qu'avec des personnes très familières, pour éviter d'être considéré comme arriéré ou primitif, mais également parce qu'il est difficile de se faire réhabiliter, une fois accusé de sorcellerie. C'est pour cela d'ailleurs que les Combattants ont des tensions avec leur famille biologique à cause de ces accusations faites parfois publiquement lors de leurs rencontres. Un sorcier reste un sorcier. Une telle accusation met en danger l'intégrité non seulement de la personne accusée mais aussi de sa famille et sa descendance.

Enfin, il existe une certaine méfiance entre Congolais liée aux actions relatives au contrôle de l'IND (*Immigratie en Naturalisatie Dienst*) qui vérifie la véracité des raisons d'entrée des migrants lors de leur demande d'asile. Les Congolais qui sont actifs en Europe reçoivent rapidement l'étiquette d'informateurs des services d'immigration. Il est supposé que ces instances néerlandaises les paient en leur confiant la tâche de vérifier l'histoire racontée par ceux qui demandent l'asile.

Consciente de ces données, j'ai choisi pour une expérience d'adhésion. Entre 1999-2004 j'ai fréquenté assidûment les activités de quelques groupes de prière aux Pays-Bas et en Bel-

gique. Comme membre du groupe, en participant autant que possible aux diverses situations de la vie des compatriotes, j'ai causé (*kosolola*) avec les gens en fonction des affinités qui se sont créées entre certaines femmes et moi. En même temps que je remplissais mes devoirs et obligations, j'ai fait particulièrement attention aux expressions verbales et non verbales, aux comportements des femmes dans l'entourage congolais, envers leur mari, envers les parents spirituels et entre femmes.

Les causeries

A part l'observation et la participation, mes informations proviennent surtout des causeries (*masolo*) effectuées lors des visites, des voyages, des occupations communes. L'importance de la communication en anthropologie a été largement soulignée par les africanistes comme Wim van Binsbergen et Johannes Fabian. Fabian (1990b: 4) insiste dans la majeure partie de ses travaux sur la primauté du dialogue sur l'observation comme indiqué dans l'extrait ci-dessus:

> 'Je reviens sur ma réflexion convaincante que l'ethnologie est essentiellement et non accidentellement communicative et dialogique, la conversation et non l'observation doit être le moyen de conceptualiser la production des connaissances ethnologiques.'

Mais lorsque l'on survole la littérature ethnologique, on a l'impression que l'interview formel ou les entretiens semi structurés sont des outils auxquels recourent beaucoup d'anthropologues. Mais comment peut-on connaître une personne en adoptant une technique de communication qui est associée, dans sa culture, à une contestation? Les termes utilisés dans ces interviews comme 'pourquoi' mettent l'interlocuteur sur la défensive. En utilisant les interviews, non seulement on viole l'intimité, mais on installe aussi une forme de dette.

J'ai choisi les causeries informelles parce que causer (*kosolola*) fait partie de la réalité congolaise. La causerie se caractérise par l'interaction entre les personnes. Celle-ci se déroule sur une base d'égalité et d'empathie (Rogers 1968). Nos causeries n'étaient pas programmées à l'avance. Je n'avais pas une structure précise pour les diriger. Il ne s'agissait pas du simple jeu question/réponse mais d'une interaction qui valorisait au moins psychologiquement la position des autres et donnait le sentiment de reconnaissance. J'avais aussi décidé de ne rien noter ni d'enregistrer en présence de mes interlocuteurs sauf lorsque les circonstances de la participation à l'initiation l'exigeaient. Il est certain que cette manière de travailler demande un grand investissement de temps.

Un autre problème s'est posé: cette manière voilée de faire les recherches pouvait être apparentée à de l'hypocrisie. Mais un hypocrite est tôt ou tard découvert, ce qui peut nuire à la relation et développer des mécanismes de défense. Pour garder mon intégrité je m'étais fixée des limites. Je ne voulais pas franchir certaines portes.

Le dernier point est qu'en tant que femme congolaise, épouse, mère, tante, sœur, qui fait une étude sur la vie quotidienne des autres femmes congolaises, je suis confrontée à des luttes: celle de ne pas chercher à démystifier ce que les autres femmes vivent. Pour cela je me suis tracé des limites dans les analyses en prenant une certaine distance qui reste d'ailleurs rela-

tive. Et pour terminer comment m'exprimer sur des questions délicates de sorte que mes compatriotes me lisent sans se couvrir les yeux?

Plan du livre

Après ces préliminaires sera présenté au chapitre 1 un cas d'ouverture: celui d'une femme adepte d'un groupe charismatique. Le récit s'ouvre sur les circonstances de son décès. Elles montrent, entre autres choses, une certaine contradiction par rapport à l'investissement qu'elle avait donné de son vivant comme membre d'une nouvelle famille religieuse. Mais ce que je désire montrer est son adhésion et son évolution dans son nouveau groupe de référence. Il s'agissait d'une célibataire, autonome depuis sa vie au Congo Kinshasa jusqu'à son immigration vers l'Europe. Et puis elle fut confrontée à l'isolement suite à des accusations de sorcellerie, des problèmes de maladie et son célibat qui sont des motifs qui l'ont conduite à consulter un groupe de prière. A travers ses propres déclarations sur ses problèmes, le lecteur comprendra la manière dont les personnes interprètent leurs malheurs. Et puis on pourra se rendre compte de son nouveau style de vie une fois métamorphosée par le passage du rituel. A travers ces descriptions apparaîtront quelques attitudes qui sont exigées et véhiculées par la repentance (*kobonguana*).

A la suite de ce récit, s'ouvrira, dans le chapitre 2, un essai sur les approches théoriques concernant l'affliction et le rituel. Ces approches sont nombreuses. Il n'est pas facile d'interpréter l'ensemble de mes données en suivant une seule direction. Bien que je préfère une considération plus éclectique, j'approfondirai davantage sur les auteurs qui ont abordé la dimension symbolique du rituel.

Au chapitre 3 sera présenté un aperçu général de la population congolaise aux Pays-Bas. L'attention sera accordée aux femmes et à leurs associations. A cette occasion je présenterai la structure du Combat, sa nouvelle cosmologie normative, son système de production et reproduction de la communauté, les moyens utilisés pour la maintenir. A travers la description d'un cas, celui d'une rencontre internationale de chrétiens, apparaîtront les mécanismes à travers lesquels l'idée d'appartenance à une communauté transnationale est maintenue.

Le chapitre 4 sera l'occasion de passer en revue la littérature concernant les mouvements religieux qui ont traversés l'histoire du Congo Kinshasa. En m'inspirant de mes prédécesseurs, je présenterai une pionnière célèbre, l'histoire de sa vie, les événements autour de l'embrassement de sa carrière. Etant donné l'importance de la conjoncture dans la nouveauté religieuse, différents éléments de vie socio-économique et culturelle du Congo des années quatre-vingts se mêleront à la narration.

Le chapitre 5, qui étudie les cas de consultation, sera le corps du travail. Les différents cas montreront les motifs de consultation. Je vais décrire et commenter quelques cas de persécution, ceux de plusieurs femmes. Il est à noter que j'ai intentionnellement transformé les noms et les lieux. Les femmes dans ces récits présentent leur vie, marquée par des histoires de persécution dont elles se présentent comme victimes. Elles citent les évènements et les symboles, ceux des personnes comme ceux des objets, qui ont annihilé toute leur existence en leur jetant un mauvais sort. Dans mes commentaires j'essaierai de comprendre les faits sociaux qui éclaircissent l'idée de l'envoûtement (aliénation).

En me servant de la littérature existante et de mes propres souvenirs, le chapitre 6 donnera une information récapitulative sur les quelques contradictions qui sont présentes dans la socia-

lisation des enfants congolaises. J'examinerai la construction du stock culturel et son intériorisation dans le cadre de l'environnement familiale, le double message qui y est inhérent et puis la confrontation aux autres valeurs comme la formation missionnaire. Tout le long du livre on pourra aussi lire les apports de l'authenticité de Mobutu Sese Seko, des organisations de développement international etc. De cette manière, on pourra concevoir les aliénations, la juxtaposition des connaissances qui sont à la base de l'anomie, fondement du malaise qui constitue la cause de la nouveauté religieuse.

Les chapitres 7, 8 et 9 seront consacrés aux descriptions et analyses au rituel. En me plaçant de l'intérieur, je développerai la triple procédure rituelle, de la première phase qu'est l'initiation jusqu'au processus d'élaboration de diagnostic. Et puis la resocialisation au sein de laquelle la construction de la nouvelle identité est un processus de métissage des idéaux tout azimuts légitimés par la Bible. Mais cela vaut aussi pour la construction du rituel même qui puise dans les différents répertoires des pratiques de guérison connues.

A cette occasion je décrirai l'initiation qui se fait exclusivement par la participation aux classes des enseignements donnés par un thérapeute adéquat. Et puis je montrerai comment la culture combattante est construite par la sélection des textes qui renferment les éléments puisés dans différents répertoires culturels que les gens ont rencontrés tout au long de leur vie.

Le chapitre 8 intitulé 'mettre tout dehors' décrira la recherche étiologique qui est le moment de la révision de toutes les idées des réseaux sociaux auxquels les malades ont participé. Des techniques différentes y sont utilisées pour la construction d'un sentiment collectif d'appartenance à une nouvelle ethnie. Mes interprétations s'inspireront du concept anglais *reliance*, c'est-à-dire du processus de création et de recréation de relations collectives, de l'état individuel à l'état collectif. J'en profiterai pour décrire le stade marginal, qui est la période de réclusion (*kokota na mozindo*). C'est le moment du diagnostic. Ceci nous conduira à la troisième partie du travail qui est l'intégration dans la communauté des enfants de Dieu (*bana ya Nzambe*) et l'alliance à la cosmologie de la Bible. A ce propos, la guérison s'exprime donc en terme de recherche d'une nouvelle relation nécessaire en ce sens que le terme *kobonguana* est le substitut de la rupture avec les symboles ancestraux et ceux des diverses influences. Cette métamorphose sera illustrée par la présentation d'un cas approfondi sur la vie d'une femme. Elle présente des comportements culturels du type de celui que *Le Combat* propose à ses membres après le passage du rituel. Dans le cas présenté, j'essaierai de mieux comprendre les nouvelles possibilités cognitives qui sont présentées après le passage du rituel. J'observerai les différentes facettes de la vie de cette femme combattante, notamment sa position dans le ménage. Mes analyses seront guidées par le mot *mayele* dans le sens que les stratégies que cette femme développe sont une accumulation d'expériences tout azimut. Etant donné que mon étude s'étend sur Kinshasa, mes interprétations reprendront aussi les recherches faites au Congo.

Le chapitre 10 sera une conclusion qui suit la fin des analyses du chapitre 9. Dans ce dernier chapitre, je montrerai les grandes lignes de l'inversion culturelle combattante, avec ses paradoxes, la continuité et la rupture. Je terminerai le livre par un essai de regard sur moi même face au trajet de la production des connaissances présentées dans ce livre.

Et enfin de compte viendra le *post scriptum* dans lequel j'ai élucidé la manière dont j'ai vécu la recherche et ses implications.

1

Sœur Debora

Debora est une femme congolaise trouvée morte par la police néerlandaise dans son appartement en hiver 2002 à Almelo, petite ville dans l'est des Pays Bas.[1] Elle était membre d'un groupe de prière. Mais la consternation des Congolais était d'autant plus grande, que malgré cette appartenance un certain vide s'était installé autour de l'organisation de ses funérailles. Personne ne se proposait pour prendre les décisions qu'il fallait, décisions qui sont normalement prises par les proches: où tenir le deuil (Debora n'ayant pas été mariée)? Qui avertir? Qui devrait mettre les connaissances de Debora au courant de cette disparition? Où trouver les adresses des membres de sa famille à Kinshasa? Comment l'habiller? Que faire du corps? Fallait-il prévoir une autopsie? Fallait-t-il l'enterrer ou l'incinérer? La rapatrier à Kinshasa ou l'ensevelir à Almelo? Qui allait payer les frais? Et que faire de ses objets personnels: son congélateur, sa télévision, sa machine à coudre? Devait-on les envoyer à sa mère à Kinshasa? Et puis Debora avait-elle des dettes (*nyongo*)? Ou bien avait-t-elle des créanciers? Le service social de sa commune résidentielle ne connaissait personne à qui s'adresser, ni aucun endroit où ses connaissances pourraient se rencontrer pour échanger et pleurer celle qu'elles avaient fréquentée.

Suite à la carence d'un délégué de la famille, les services funéraires voulurent procéder à un enterrement précipité afin d'éviter l'augmentation des frais de séjour du corps à la morgue. Et même l'autopsie, qui devait être exécutée afin de déterminer la cause de la mort, n'eut pas lieu. J'appris par la suite par un employé de sa commune que le service social n'avait pas voulu prendre en charge des frais supplémentaires. On disait simplement qu'il s'agissait d'une mort naturelle.

Dans tout ce chaos, une ancienne connaissance de Debora, que j'appellerai Albertine, se décida à être le porte-parole. Elle téléphona à la mère de la défunte à Kinshasa pour lui annoncer la mauvaise nouvelle et lui demanda 'sa parole d'honneur' sur ce qu'il fallait faire avec le corps. Stupéfaite par cette annonce inattendue faite par une inconnue, la mère supplia que le corps de sa fille soit rapatrié à Kinshasa. Elle n'avait pas eu de contacts avec elle depuis des années. Mais Albertine lui avoua que c'était impossible à cause du coût engendré pour le rapatriement du corps. La maman avait du mal à s'imaginer qu'en Europe aucune organisation n'était en mesure de l'aider à revoir sa fille. Elle se résigna et accepta finalement qu'on l'enterre aux Pays-Bas. Albertine lui promit de filmer la cérémonie des funérailles et de lui envoyer la cassette vidéo. Les personnes qui avaient connu Debora auparavant initièrent une action de cotisation. Une partie de l'argent récolté fut utilisée pour l'achat d'une robe

[1] J'ai changé expressément les noms des lieux afin d'éviter les reconnaissances.

blanche et d'un voile avec lesquels la défunte fut habillée dans son cercueil. Le reste de la somme fut utilisé pour donner à manger et à boire aux personnes qui venaient présenter leurs condoléances aux proches et qui – suivant la coutume congolaise – séjournèrent quelques temps après l'enterrement dans l'appartement de Debora malgré les sommations de la police et du service de logement.

A 38 ans cette compatriote à qui j'ai donné le nom fictif de Debora n'était pas mariée; elle n'avait pas d'enfants et elle souffrait de diabète. Elle était arrivée en Europe en 1995 et faisait la couture. C'est en lui confiant mes vêtements que nous nous sommes connues. J'avais donc l'intention, bien avant son décès de présenter son récit pris dans différents paramètres: ce qui l'avait obligée à quitter le Congo, à s'expatrier en Europe, à progresser dans différents réseaux et à adhérer au *Combat* parce qu'elle était un exemple. Sa vie ressemblait, par différents aspects, à celle de milliers d'autres femmes congolaises, comme on en trouve aujourd'hui dans les différentes villes de l'Europe.

Avec son derrière généreux dont les survêtements accentuaient les rondeurs, deux dents en or qui brillaient lorsqu'elle riait à la manière d'une femme qu'on drague, tout dans Debora trahissait la femme d'affaire indépendante. Avant son voyage en Europe Debora était une femme d'affaires. Elle habitait à Kinshasa, la capitale du Congo, où elle exerçait quelques activités commerciales après avoir fait des études supérieures inachevées à une école supérieure de couture au Congo. Elle avait d'abord enseigné la couture à l'institut Singer, mais comme elle n'était pas payée convenablement, elle avait abandonné cet emploi et s'était installée comme couturière indépendante. Elle gagnait désormais de l'argent avec cette activité qui, au Congo, fait partie de ce qu'on appelle le secteur informel ou la deuxième économie.[2] Comme des milliers d'autres femmes, 'elle se débrouillait'. Malgré la grande concurrence dans ce secteur, à Kinshasa, elle s'était entourée d'un certain confort grâce à la vente de prêt-à-porter. Son succès lui avait même permis d'engager un petit nombre de personnes comme sa clientèle s'élargissait.

Considérée désormais à Kinshasa parmi les femmes d'affaires, l'entreprise de Debora fut aussi soutenue par des mouvanciers[3] qui y injectaient aussi leur capital. En fait, afin de préserver leur position économique, certains barons du régime de Mobutu Sese Seko confiaient à leurs maîtresses le soin de fructifier les biens qu'ils avaient mal acquis. Cette pratique les mettait à l'abri des tracasseries financières étant donné que les agents de l'état étaient impayés. Mais, malgré l'appui des personnalités haut placées qui l'entouraient, Debora quitta Kinshasa car ce confort offert par ces pourvoyeurs était sans lendemain et elle savait qu'elle ne pourrait pas toujours compter sur leur soutien financier. En fait, la diminution du pouvoir d'achat des Congolais était perceptible dans les turbulences des années quatre-vingts dix qui présageaient le déclin du Léopard Mobutu et de ses mouvanciers. C'est une époque que l'on peut caractériser comme étant la plus turbulente du Zaïre. Il régnait dans le pays un chaos politique et économique qui annonçait le déclin du régime de Mobutu après qu'il ait longtemps été soutenu par les Etats Unis.[4]

---

[2] Braeckman 1992: 269; de Villers 1992; MacGaffey 1991a.

[3] On appelait 'mouvanciers' les personnes qui faisaient partie de la 'mouvance' présidentielle, c'est à dire, qui soutenaient le régime de Mobutu.

[4] Braeckman 1992; Vermeer Stichting 1997; KIT 2001; Maton 1984.

Depuis les années 60, l'Amérique avait aidé Mobutu à rester au pouvoir. Le régime de Kinshasa était stratégique dans la prévention de la pénétration du communisme russe ou chinoise dans les pays de la région. A cet égard, le Congo a une position exceptionnelle. D'abord, c'est un vaste pays qui se trouve au cœur même de l'Afrique. Le Congo a beaucoup de ressources naturelles et compte parmi les plus grands producteurs de cuivre et de diamant. Il constitue le lieu où les multinationales, en collaboration avec les dirigeants congolais, viennent s'approvisionner en matières premières pendant que la population congolaise est maintenue dans le rôle de mendiant. C'est ainsi qu'on parle du scandale minéralogique lorsqu'on évoque le cas du Congo. Ce pays dépend de l'aide philanthropique extérieur et son diamant, son or, son coltan sont exploités de manière artisanale et vendus sous des circuits informels aux multinationaux, avec la collaboration des dirigeants congolais (voir de Boeck, 1999). Tandis que le secteur formel ne peut fonctionner qu'avec l'aide au développement venant de l'extérieur. Ainsi, par exemple, entre 1970 et 1994, huit milliards de dollars américains furent donnés comme don et emprunt des bailleurs externes qui, en échange, passaient sous silence la corruption dont le régime était caractérisé. Le Zaïre était surtout un pays stratégique dans la guerre froide entre les deux grandes puissances. Les services d'information américains laissaient même passer par territoire l'aide à l'UNITA de Jonas Savimbi en Angola. Mais malgré cela le pouvoir de Mobutu diminua lorsque la guerre froide entrait dans sa phase finale. Vers 1980 l'Amérique commença à se détourner du président du Zaïre. A la fin des années quatre-vingts les donneurs bilatéraux lui fixèrent des exigences pour recevoir l'aide. Mobutu devait introduire la démocratie et les droits de l'homme sinon il allait perdre ses soutiens. C'est ainsi qu'en juillet 1990 il annonça la fin du MPR (Mouvement Populaire de la Révolution), son parti unique, et en 1991 se tint – comme dans beaucoup d'autres capitales africaines à l'époque – dans la capitale la Conférence Nationale Souveraine (CNS) qui devait conduire le pays à la démocratie. Cette rencontre réunissait un nombre important de participants. Il n'y avait pas un agenda clair et cette procédure n'a jamais été formellement achevée. En 1990 la Belgique, ex-colonisateur du pays jusqu'en 1960 et qui donnait un soutien substantiel à l'aide au développement, coupa toute forme de coopération avec son ancienne colonie. Le prétexte officiel donné concernait les incidents politiques qui avaient eu lieu au campus de Lubumbashi.

Suivant l'exemple de la Belgique, la France aussi stoppa l'aide au développement. Entretemps, l'économie congolaise, devenue extrêmement dépendante de l'aide extérieure, s'était effondrée. Le Congo avait en 1996 une dette extérieure de 4,9 milliards de dollars et ne pouvait plus, depuis le début des années 90 emprunter de l'argent, ni au FMI (Fond Monétaire International), ni à la Banque Mondiale. Les pillages de septembre 1991, initiés par les militaires non payés, avaient aplati ce qui existait encore comme bribe de structures économiques. Ils dévastèrent une partie de l'appareil industriel et commercial à Kinshasa (Devisch 1996) et portèrent un coup fatal à une économie déjà agonisante. En 1993, la Gécamines, principale usine de traitement du cuivre, arrêta sa production. Ce fut la fin de l'époque mobutiste.

La régression économique et les conflits politiques créèrent, surtout à Kinshasa, un climat d'insécurité. Le Zaïre n'était plus un pays mais une surface. L'atmosphère était au sauve-qui-peut et chaque personne qui en avait la possibilité cherchait à se mettre à l'abri de l'incertitude économique. L'Europe était pour les Congolais le lieu où s'abriter car la vie à Kinshasa ne donnait aucunes certitudes. Quitter le Congo permettrait de chercher la vie en

construisant dans l'espoir d'avoir une base solide et certaine. Debora vendit ses biens et son atelier, ce qui lui permit de faire les démarches nécessaires pour arriver en Europe. Sa demande d'asile aux Pays-Bas fut traitée rapidement. Elle reçut au bout d'un an l'autorisation de séjour. Elle quitta le centre des demandeurs d'asile pour un logement.

Son installation et le permis de séjour lui donnèrent la certitude de reconstruire sa vie en toute tranquillité. Elle acheta une machine à coudre pour confectionner les vêtements comme elle l'avait fait deux années auparavant à Kinshasa. Cette initiative lui permettait de gagner un petit surplus d'argent en dehors de l'allocation sociale qu'elle percevait du service social. Elle se constitua progressivement une bonne clientèle. Malgré le prix très élevé qu'elle demandait pour la confection, elle était une couturière très appréciée. Son travail soigné et créatif et sa gentillesse envers ses clientes lui procurèrent une si grande publicité que des clientes venaient de partout dans le pays pour lui confier leurs tissus. On pouvait remarquer que les affaires marchaient bien car un tas de tissus traînait en permanence près de sa chaise et ne semblait pas diminuer. Debora travaillait très rapidement, confectionnait parfaitement les modèles désirés en y ajoutant, s'il fallait, sa propre fantaisie. Les gens aimaient aller chez elle pour passer le temps parce qu'elle était toujours à la maison et savait très bien les mettre à l'aise. Parfois son salon donnait l'air d'un petit *nganda*[5] improvisé: tout le monde se servait la nourriture qu'elle avait souvent préparé juste avant. On mangeait et on buvait à gogo.

Mais peu à peu, les femmes qui la fréquentaient se firent rares. Certaines n'aimaient plus manger chez elle. Il y avait des rumeurs selon lesquelles Debora avait la sorcellerie (*kindoki*) et qu'elle volait les maris des autres femmes (*moyibi ya mibali ya batu*). En fait les hommes congolais dans la diaspora pratiquent une sorte de relation qui ressemble au deuxième bureau et qu on appelle dans le milieu congolais 'le système des deux *ba* bords' c'est à dire système des deux femmes. Ils choisissent des femmes célibataires aisées ou des mères seules.

De Debora on disait *amela milangi* (elle a bu des bouteilles) parce qu'elle n'avait pas d'enfants. Elle était inféconde. On disait qu'elle avait sacrifié son mariage pour avoir du succès. Ses copines la comparaient à la chanteuse congolaise Tshiala Muana. Toutes ces accusations touchaient beaucoup Debora Un moment donné, elle eut même l'intention de quitter les Pays-Bas pour s'installer en Angleterre lorsqu'une de ses amies pour qui elle faisait la 'baby-sitter' décida subitement de ne plus lui confier son enfant: elle la soupçonnait d'avoir donné de la sorcellerie à la petite en l'obligeant à boire du sang (*makila*) en lui présentant de la grenadine. L'accusation de sorcellerie de Debora fut subjectivement justifiée par le fait que l'enfant dont elle avait la garde fut malade après avoir passé toute une journée chez elle. Rentrée avec sa mère la petite fille avait avoué qu'elle avait bu un liquide noirâtre. Sa mère se mit à raconter dans le cercle des copines que Debora avait envoûté son enfant. Elle coupa tout contact. Les autres en firent de même. Dès lors, Debora commença à vivre de plus en plus isolée des rencontres de la communauté congolaise. Les femmes mariées ne souhaitaient pas qu'elle soit en contact avec leurs maris. Elles étaient jalouses et craignaient que les maris trouvent en Debora un 'bureau'.

L'isolement, mais surtout son célibat gênait aussi énormément Debora. Parce qu'elle n'était pas mariée elle était exclue des contacts souples avec ses copines. Au Congo notre protagoniste avait eu différentes relations avec des hommes qui avaient d'ailleurs bien facilité

[5] Un *nganda* est une sorte de bar ou une place où on peut consommer de l'alcool et manger de la viande braisée.

la marche de ses affaires. Ce soutien lui avait permis de faire carrière et de se construire une vie aisée qui lui permettait d'entretenir ses frères et sœurs parce qu'elle était devenue une femme de poids (*muasi ya kilo*) malgré son jeune âge. Mais elle n'avait pas eu d'union stable. Aux Pays Bas aussi, elle avait eu quelques relations avec des hommes mais qui se résolvaient toujours par des déceptions. Elle disait que les hommes profitaient seulement du confort qu'elle leur offrait parce qu'elle ne leur donnait pas de soucis: elle avait des papiers, touchait une allocation sociale, confectionnait des vêtements. Ce n'était pas une relation qui les obligeait à faire eux-mêmes des dépenses. Mais sa situation de femme seule et maladive, étant donné qu'elle devait régulièrement s'injecter de l'insuline, lui posait des problèmes.

Pendant cette période, durant laquelle elle fut rejetée par ses amies, elle prit contact avec un groupe de prières. Elle se plaisait à nous raconter qu'elle était dans ce groupe depuis à peine six mois quand elle avait découvert l'origine de ses déceptions amoureuses et de sa maladie dont, d'après elle, l'origine remontait à son passé familial.

En fait Debora était née au Congo Kinshasa, dans un des villages qui forment la communauté rurale de Muene-Ditu dans la région de Mbuji Mayi au Kasaï Oriental. Ses parents l'appelèrent Tshibola suite aux circonstances avant sa conception: sa mère avait eu deux grossesses qui avaient échoué. A la troisième conception, ses parents la réclamèrent au village. Ils désiraient suivre de près la nouvelle grossesse qui présentait déjà des problèmes car la parturiente commençait à saigner. La mère parturiente rentra donc dans sa famille. On lui remit contre les saignements une poudre de kaolin rouge qu'elle devait se frotter sur le ventre. Il lui fut aussi recommandé de porter autour des reins les feuilles d'une plante avec la partie rouge tournée vers le corps et de ne boire que de l'eau d'un étang En fait la parturiente saignait et la prescription de l'eau qui ne coule symbolisait le souhait d'arrêt des saignements.

Lorsque le bébé naquit il fut appelé Tshibola: 'Ce qui a pourri'. C'est un nom qui doit être donné, selon la coutume des différents peuples du Kasaï, à un enfant né après des grossesses échouées par la décomposition des fœtus dans le corps de la mère. Ce nom vient du verbe *kubola*, qui signifie 'pourrir'. A ce nom sont liées des prescriptions rituelles semblables à celles données dans le cas des jumeaux. Cette cérémonie est un rite de passage (van Gennep 1981 (1909)) qui a comme raison d'assurer une bonne croissance à l'enfant et de le protéger contre les mauvais esprits.

Cette cérémonie fut exécutée pour Debora bien des années plus tard, lorsqu'elle avait grandi. Sa mère et ses tantes l'emmenèrent dans la forêt. Elles construisirent une petite digue (*nkila*) sur la source de sorte que l'eau fut bloquée en aval. Ensuite Debora fut déshabillée et on lui demanda de se coucher en amont de la source, derrière la digue et elle devait s'y allonger horizontalement. L'instant d'après les femmes cassèrent la digue et l'eau, jusque là retenue et mélangée à la boue de la source, se déversa à toute allure sur Debora On la souleva et elle fut lavée avec de l'eau propre avant de retourner à la maison.

Voici l'interprétation que Debora donnait à cette tradition qu'elle indiquait comme origine de son célibat et de son diabète.

> 'Tout a commencé à Kinshasa, lorsque les frères de mon père apprirent ma bonne situation et les biens que possédait ma mère. Ils avaient envoyé une lettre, disant qu'un enfant ne pouvait pas oublier la famille de son père. Ma mère brûla cette lettre et me demanda de dormir pendant trois jours sur le sol. J'ai fait cela et une

> semaine après, j'ai commencé à me sentir mal, j'avais souvent des vertiges, il m'arrivait de m'évanouir comme ça, sans raison. Je suis allée voir un médecin qui ne trouvait pas la maladie dont je souffrais. Ce n'est que longtemps après, qu'on a constaté que c'était le diabète. Mais à mon âge on n'attrape pas le diabète comme ça. Ce n'est que maintenant que je suis venue à Dieu que j'ai découvert que le diabète est une maladie spirituelle. Je suis allée voir maman Esther et elle m'a dit que les médicaments que je prenais ne servaient à rien. Il n'y a que Dieu qui guérit. Et puis ce n'était pas non plus normal que je sois comme ça, sans mari.
>
> J'ai beaucoup de *Combats* qui viennent du côté de ma mère. Les poudres et les objets rouges qu'elle avait utilisés étaient une manière d'allumer un feu rouge dans ma vie afin que je n'avance pas, que je reste immobile afin que tout le monde puisse profiter de moi.
>
> *Kasi Nzambe ye moko akopesa ngaï nzela. Akotindela ngaï mobali*
> Mais Dieu lui même me donnera le chemin; il m'enverra un mari.
>
> 'C'est Dieu qui me guérira parce qu'il est le grand médecin. On a déposé beaucoup de saleté dans ma vie par mon nom et les cérémonies païennes, c'étaient des actes démoniaques. On m'a donné très tôt la sorcellerie, les blocages, l'esprit de l'eau afin que je ne puise rien retenir, l'esprit de pourriture- une traduction littérale de son nom- afin que personne ne puisse s'attacher à moi et que j'attrape cette maladie satanique. Je suis dans la servitude. Mais *lelo nabongwani* (aujourd'hui je me suis repentie). Je suis sanctifiée. J'ai fait tomber la chair, je suis en contact avec Dieu. Il m'a nettoyée. C'est lui qui me guérira, me donnera un mari et je sais que *nakobota* (je sais que je mettrai au monde). C'est d'office mon Dieu que j'honore'.
>
> 'Le Saint esprit me parle à tout moment. Je ne fais plus rien sans d'abord le consulter.
> Je ne fais que ce qu'il me demande d'où l'impudicité et
>
> *mutu makasi epayi na ngai ezali lususu te*
> l'impudicité et être têtue n'existent plus chez moi'

En signe de repentance Debora décida d'obéir à sa maman spirituelle qui lui avait conseillé de ne plus s'injecter de l'insuline et de compter sur Dieu pour sa guérison.

'La coutume a tué'

Malgré les circonstances dans lesquelles on avait trouvé le corps de Debora et qui laissaient supposer qu'elle avait eu une crise de diabète, il y a avait plusieurs versions sur la cause réelle du décès. Certaines personnes disaient qu'elle avait été sacrifiée par maman Esther, sa maman spirituelle qui était la responsable du groupe de prière dont elle avait été membre pendant quelques années. On disait qu'elle était une sorcière et qu'elle avait besoin de sacrifier des gens afin d'asseoir son pouvoir. D'ailleurs, à cause de ce décès, plusieurs personnes quittèrent le groupe par peur de voir venir leur tour.

Mais une autre version, donnée surtout par ses parents spirituels, était celle suivant laquelle c'était la mère de Debora qui était à la base de la mort de sa fille. La culpabilisation de sa mère comme étant la responsable du célibat et de la maladie de sa fille était d'ailleurs déjà présente dans l'interprétation transcrite plus haut que donnait Debora sur l'origine de sa maladie et de son célibat. Les adeptes qui étaient restés fidèles au groupe disaient que la mère de Debora faisait des incantations au Congo parce qu'elle avait remarqué que sa fille lui échappait. Ceci fut dit ouvertement par l'officiant du jour lors de la prédication qui fut donnée aux fidèles quelques jours après les funérailles. Le responsable parlait à l'assemblée en disant que le diable lui avait enlevé sa fille, qu'elle avait été poursuivie par les forces occultes de la cou-

tume qui l'avaient tuée. Ce diagnostic était entre autre confirmé par Albertine qui avait pu consulter les documents personnels de sa copine.

En fait Debora avait un journal intime. Dans ses notes on pouvait lire à différents endroits le nom de sa mère, qu'elle accusait d'ensorcellement. Apparemment, sa mère ne souhaitait pas qu'elle se marie. Elle devait rester pour servir la famille. C'est ce que confirmait sa maman spirituelle dans des sermons. D'après elle, Debora était décédée à cause de son imprudence. C'est pour cela qu'elle avertissait dans son sermon tous ceux qui ne priaient pas en vérité. Debora avait encore des contacts téléphoniques avec sa mère à qui elle demandait pourquoi elle était malade et pourquoi elle restait célibataire. Elle était pied dedans pied dehors et avait encore trop d'orgueil là où la repentance demande qu'on abandonne tout et qu'on se donne seulement à Dieu.

'C'est dangereux de rester attachée à la coutume. Elle frappe. Mais Dieu frappe aussi.'

'Elle ne priait pas en vérité. Elle n'avait pas tout brisé'

Pour maman Esther, Debora n'avait pas totalement pris les distances face à son passé. Elle n'avait pas 'tout brisé' comme elle aimait le dire avec force, en adjoignant à ses mots un coup énergique du talon de sa chaussure sur le sol. Avec ce geste maman Esther voulait montrer que la cause du décès de sa fille spirituelle était à rechercher dans l'incrédibilité de cette dernière. Elle était possédée par l'orgueil de l'intellectualisme. En fait, comparativement à sa supérieure hiérarchique, Debora avait fait des études: elle était mieux formée que maman Esther. Mais malgré cela l'attitude de maman Esther envers elle se caractérisait par l'infantilisation. Elle la traitait comme on traite un enfant récalcitrant, en l'humiliant publiquement, justifiant son attitude par le fait que Debora était encore un bébé spirituel. Pour maman Esther, Debora avait encore tout à apprendre parce qu'un jour le travail de sa supérieure allait être le sien. Pour guérir elle aurait dû se donner totalement à Dieu et abandonner les coutumes. Même si elle avait commencé à suivre maman Esther, Dieu n'avait pas donné ses bénédictions (*mapamboli*) car Debora était encore trop attachée au passé.

C'était très frappant de constater que dans ce prêche donné au groupe lors de la rencontre qui suivait les funérailles de Debora, maman Esther reprochait à la défunte de n'avoir pas prié en vérité et donc de ne pas s'être transformée. Pourtant la métamorphose de cette femme peu de temps après son adhésion au groupe avait frappé tout son entourage. Elle avait adopté un style de vie qui ne la rendait plus du tout intéressante à fréquenter. Devenue fanatique de la prière, elle avait partout sa Bible dans son sac. Les marquages dans le livre et son délabrement témoignaient de son extrême usage. Debora disait que Dieu l'avait nettoyée, qu'elle n'exécutait que sa volonté. Plusieurs exemples prouvaient sa croyance dans l'efficacité de la transformation: tout d'abord le fait qu'à la période où elle fut trouvée morte, elle était à jeun. Ce jeûne de 21 jours est une prescription que chaque chrétien doit respecter à chaque fin d'année. Dans la même période les sessions de prières s'intensifient et Debora n'en ratait pas une seule.

Par ailleurs, elle participait aux rencontres improvisées, même si celles-ci empiétaient sur son travail de couturière. Ce fut le cas pour la série de veillées de prière qui eurent lieu en 1999 lors de l'éclipse du soleil. C'était au mois d'août et Debora avait reçu différentes commandes pour confectionner des tenues de mariage. Dans le même temps, maman Esther avait

demandé à ses enfants spirituels de faire le jeûne et de veiller ensemble durant la semaine qui précédait l'éclipse. Elle leur avait interdit toute activité. Ils ne pouvaient pas se mêler à l'euphorie qui avait envahi les Pays Bas au sujet de l'éclipse du soleil. Ces comportements étaient considérés comme païens car, selon les responsables, l'éclipse était un phénomène naturel à haut risque parce qu'étant un des moments de ténèbre dont les occultistes et les sorciers profitent pour donner des sacrifices humains. Debora préféra alors obéir à l'ordre de ses parents spirituels au lieu de gagner de l'argent. Elle remit les étoffes aux propriétaires et du 5 au 11 août 1999 elle rejoignit à jeun les autres adeptes pour prier avec eux toute la nuit.

Enfin, le dernier exemple que je citerai, concerne les frais de participation à un mariage ou à une rencontre internationale. Elle donnait toujours son enveloppe. Avec une partie de l'argent qu'elle touchait comme allocation sociale elle donnait à sa maman spirituelle sa participation hebdomadaire (*mabounza*) et mensuelle: la dîme biblique.

Debora était l'exemple même de la métamorphose d'une femme par la religion. De la femme célibataire, propriétaire d'un appartement dont le mobilier pouvait rendre jalouses les femmes mariées, elle était devenue très simple. Peu de temps après son adhésion au groupe elle s'était débarrassée de tout le mobilier de son appartement en disant qu'il s'agissait d'objets diaboliques. Au début, les objets à son goût étaient étalés dans une armoire en verre encadrée de bords métalliques dorés. Elle avait beaucoup de vaisselle et des bouteilles d'alcool, une grande installation musicale et un tableau aux couleurs bleuâtres sur le mur, représentant une chute d'eau. Eclairé, on aurait dit que l'eau que figurait sur le tableau coulait à la manière d'une cascade. Partout dans son appartement il y avait de grands vases avec des fleurs en plastique qu'elle achetait avec obsession au marché. Mais pour montrer sa repentance sa maison était devenue sobre. Debora ne buvait plus d'alcool. Elle avait même enlevé son lit de sa chambre à coucher et dormait sur le sol. Son nouveau groupe d'appartenance lui avait donné un nouvel élan dans la vie. Contrairement à l'isolement dont elle était sujette, elle commençait à prendre plaisir dans ce nouveau monde, avec l'attention relative que lui apportaient ses frères et sœurs spirituels, les flirts, les causeries (*kosolola*) des femmes et les échoppes improvisées lors des rencontres proposant de la nourriture congolaise, des vêtements, des foulards et différents accessoires. Dans un laps de temps, Debora était devenue très dépendante de ce monde de rescapés de la sorcellerie de la famille (pour évoquer le terme à succès qu'aiment prononcer les membres de sa nouvelle famille religieuse).

De plus, du statut de femme autonome, elle était passée à celui d'enfant à charge éducative de Maman Esther et de Papa Daniel; s'affichant comme une petite fille timide, saluant en inclinant presque légèrement sa tête vers l'épaule, baissant les yeux lorsqu'elle s'adressait aux autorités qu'étaient devenus ses parents spirituels, tendant les deux mains pour recevoir ce qu'on lui offrait. Alors que maman Esther semblait ignorer ses changements, les nouveaux comportements affichés par Debora contrastaient avec les attitudes qu'on aurait pu imaginer d'une femme dans son genre. Sa carrière scolaire et sa profession laissaient à supposer qu'elle était émancipée des conditionnements du milieu rural au sujet de la politesse, la considération de l'autorité, le respect. Mais pourtant tout laissait à penser qu'elle était en train de reprendre les attitudes dégradées qu'elle avait abandonnées en quittant le milieu coutumier. En fait Erny (1975: 359) nous donne des exemples de comportements du milieu rural Kongo: un enfant doit avoir une grande discrétion lorsqu'il doit s'adresser à un adulte: baisser les yeux, attendre

d'être remarqué, accepter des deux mains ce qu'on lui donne etc. Cette femme, loin dans la trentaine, avait presque abandonné son domicile pour vivre chez ses parents spirituels et y réapprendre ce qu'elle avait oublié. Et pourtant, Maman Esther était pour elle une inconnue. Elle n'avait ni son niveau de scolarité, ni son pouvoir économique mais elle était devenue malgré tout son autorité. Debora se résignait à son pouvoir tout en sachant qu'elle n'aurait probablement jamais eu de contacts avec elle lorsqu'elle se promenait dans des voitures climatisées sur le Boulevard de Trente Juin à Kinshasa. Accepter cette autorité semblait être un des attributs qu'elle devait adopter pour résoudre ses malheurs, pour acquérir un contexte qui lui fournirait un sens acceptable ou pour faciliter sa réhabilitation et son fonctionnement 'normal' dans un cadre social assez limité.

Malgré sa fin tragique, le récit de Debora présente différents éléments qui posent beaucoup d'interrogations. Pourquoi une telle femme a-t-elle un si grand acharnement envers les coutumes comme origine de ses problèmes? Si on s'en tient à ses propos, ils dégagent de la méfiance envers ses traditions familiales qui ont su, sous des apparences protectrices, lui lancer un mauvais sort. Comment est-elle arrivée à une telle interprétation? Et puis, pourquoi sa mère spirituelle l'accusait-elle de ne pas avoir prié en vérité alors qu'elle était passée d'un comportement de bonne vivante à des attitudes proches de la régression? Comment comprendre cette métamorphose? Qu'est ce qui lui donnait l'espoir que ses problèmes de célibat et sa maladie seraient résolus par la transformation? Enfin, pourquoi parler de transformation quand ce cas montre plutôt qu'il s'agit, en définitive, d'un retour au passé?

Je me suis inspirée de la *situational analysis* comme méthodologie pour présenter ce cas car il est très exhaustif. Mon but était d'amener le lecteur dans la vie de milliers de femmes et d'hommes congolais qui, pour des raisons multiples, adhèrent aux groupes religieux bibliques. Le récit de la défunte montre son évolution progressive dans les différents contextes. Puis l'isolement, la prise de conscience de son altération et la souffrance qui en découle. La transformation sociale qu'elle avait subit sous-entend la rupture avec le passé culturel. Comme il s'agit d'une question d'interprétation de problèmes liés aux forces occultes et de leur traitement, je me propose donc, dans le chapitre prochain, de saisir les décisions prises par Debora en m'inspirant des écrits réalisés au sujet des afflictions et de leur traitement.

2

Les topiques dans la littérature au sujet de l'affliction et les traitements

Introduction

En Afrique sub-saharienne, il est impossible de dissocier la religion de la culture et c'est cela que prend aussi en compte l'activité thérapeutique des groupes religieux. Les mouvements religieux s'intéressent d'abord aux afflictions (Turner 1972), c'est-à-dire aux malheurs (*anomalies*) inattendus (*misfortune*) et proposent de les guérir. Comme l'écrit van Binsbergen (1981), le terme affliction se caractérise par deux éléments: il y a dans un premier temps une interprétation culturelle du malheur en terme de domination extraordinaire du corps de la personne souffrante par un agent occulte. Il y a ensuite la recherche de la guérison par le recours à la cure, avec des spécialistes qui offrent leur expertise aux patients. Les observateurs des différentes aires culturelles bantous[1] ont rapporté qu'il existe une multitude de cures. Certaines font partie de traditions lignagères, d'autres sont sans lien régional. Les plus connues sont la divination, le rituel d'initiation et la transe. Mais malgré les quelques différences qu'elles présentent, ces cures ont également beaucoup de similarités. L'exorcisme, par exemple, comme méthode de guérison est très populaire.

En fait, le processus de guérison en Afrique, comme l'écrit van Beek (2005) en citant Feierman, est une combinaison des connaissances, de la religion, des techniques et d'interaction sociale intégrées dans les choix faits à la fois par le guérisseur et le patient. Il s'agit d'une part de la connaissance partagée avec la notion de l'anormal et du normal, de l'information et de l'expertise du spécialiste. Il s'agit également de la connaissance du patient, de son environnement social et de son histoire existentielle. Cet ensemble de connaissances constitue un préalable qui aide à faire le diagnostic, c'est à dire à établir la cause de l'affliction, les raisons de son avènement, les techniques de traitement et les précautions futures. Le traitement que les gens se choisissent, le type d'audience accompagnant le patient sur le chemin thérapeutique, les types d'obligations qu'exige la guérison sont en relation avec les expériences et les désirs des acteurs impliqués. D'une manière générale, le choix thérapeutique fait par le patient détermine son agenda. Il révèle la manière dont la personne concernée exprime ses objectifs et se positionne vis à vis de ses réseaux sociaux (en premier lieu la parenté) et son repositionnement futur par rapport à celui-ci (parce que c'est en cela que consiste la guérison).

[1] Buakasa 1973; Devisch 1984, 1993; Douglas 1972 (1968), 1992 (1967); Janzen 1978, 1992, 1994; Turner 1972, 1990; van Binsbergen 1981, 1997, 1999.

Ce chapitre veut s'inspirer des orientations théoriques d'après lesquelles mes prédécesseurs ont interprété leurs données de recherche dans les études des traitements des afflictions en Afrique. Ces orientations sont nombreuses mais, malgré cela, elles ne s'excluent pas. Il est plutôt question de complémentarité que d'opposition. Un même ensemble d'informations peut être interprété de multiples façons et avoir en son sein une combinaison d'orientations. Les virements que connaissent les scientifiques au cours de leur carrière témoignent du choix analytique comme un exercice lié au moment et aux dispositions mentales du chercheur.

C'est pour cela que j'ai eu aussi beaucoup de difficultés à séparer ces approches. Il serait d'ailleurs plus juste de créer une approche qui combine le plus grand nombre de théories interprétatives. Ceci dit, dans le texte qui va suivre, j'ai tout simplement choisi de m'inspirer des interprétations qui prennent en compte les aspects fonctionnalistes selon Durkheim ainsi que les aspects structuralistes/symboliques de la cure (Turner 1990(1969)).

Suivant l'inspiration fonctionnaliste le rituel sert au maintien de la cohésion d'un système social comme l'écrit Emile Durkheim:

> 'Il ne peut pas y avoir de société, qui ne sente le besoin d'entretenir et de raffermir à intervalles réguliers les sentiments collectifs et les idées collectives qui font sont unité et sa personnalité' (1991: 709).

C'est dans cette direction que les écrits de Douglas (1970), de Buakasa (1973) et de Devisch (1984) interprètent l'action thérapeutique parmi les populations qu'ils ont respectivement étudiées. Suivant leurs observations, l'action thérapeutique sert au retissage des liens entre l'individu et son groupe d'appartenance, vivant et mort. C'est d'ailleurs ce désir du maintien des liens de lignage qui transparaît par l'audience lors de la consultation: l'affligé ne consulte pas seul. Il est généralement accompagné par un ou plusieurs membres de la parenté. Ceux-ci se sentent concernés par l'affliction. Pour cela, c'est au sein de la vie quotidienne, en plein tissu social, que l'on pratique le diagnostic. L'intérêt est particulièrement donné aux formes de diagnostic et d'étiologie qui définissent le trouble en tant que transgression des normes et des valeurs instaurées par les mythes ancestraux.

La littérature fonctionnaliste[2] a surtout retenu dans l'étiologie de l'affliction une certaine transgression du système normatif du groupe qui crée un dysfonctionnement et est la cause des catastrophes qui se focalisent dans le membre du groupe. C'est parce que, suivant Marie Douglas (1970), la relation entre l'individu et son groupe est une relation tendue entre le désir de la personne de donner un sens à sa vie et la réponse aux attentes du groupe. Mais l'idéal du groupe n'est pas toujours le comportement effectif de ses membres. Mais vouloir créer sa propre individualité est considéré comme causant de dégât aux membres du groupe. C'est ainsi les études fonctionnaliste accordent de l'importance aux types des diagnostic et d'étiologie de l'affliction où le groupe affligé donne comme raison des maux au dysfonctionnement social. La personne affligée est dés lors considérée soit comme la victime innocente, la responsable de sa possession car ayant transgressé les interdits, c'est à dire, le système normatif du groupe. C'est pour cela, dans le but de coercition, il y a dans l'intervention thérapeutique la mobilisation familiale. Les recherches de Buakasa Tulu (1973) et de Devisch (1984) illustrent cette tension au sujet de la transgression de l'équilibre dans le lignage

[2] Devisch 1984; Buakasa 1973; Durkheim 1991; Douglas 1970.

comme cause de l'affliction. Buakasa Tulu a fait ses recherches intensives sur les accusations de sorcellerie (*kindoki*) chez les Kongo. Dans son livre intitulé l'impensé du discours et s'inspirant des cas concrets des accusations de la sorcellerie, il place ces accusations, les diagnostics et le traitement dans la sens de réhabilitation de la gérontocratie c'est à dire, de l'autorité des aînés sur les jeunes. René Devisch aborde ses découvertes dans le même sens. Lui même aussi a travaillé parmi les Yaka du Nord au Zaïre. Il fait aussi des analyses très intéressantes sur les symboles présents dans ces rites de guérison. Lors d'une des séquences de la thérapie, le malade est enfermé. L'auteur signale que cette réclusion se déroule dans une case (*kikumbi*) construite à l'orée de la forêt, en dehors des espaces habités. Ce lieu symbolise le retournement de l'individu à l'état naturel, en dehors de la société humaine, afin qu'il soit agréé après son séjour dans son réseau familial. Suivant Devisch, la maison du rite représente une matrice au niveau symbolique. Le reclus retourne à l'état fœtal pour être récupéré dans sa famille d'origine en épousant les normes de sa communauté. Je reviendrai sur les travaux de Devisch. Mais ce qui apparaît autant chez cet auteur chez Buakasa et chez Douglas, c'est que l'acte thérapeutique correspond à une partie de la mémoire collective qui s'impose aux hommes comme structures partiellement inconscientes, justifiant le maintien du système social et de l'idéologie.

C'est pour cela que les transgressions des relations du lignage sont interprétées en terme de sorcellerie (*kindoki*) parce qu'elles troublent les rapports sociaux liés à la forme sociale traditionnelle. L'action rituelle est dès lors une action politique pour reprendre les termes de Peter Geschiere (1994). Mais en revanche, en termes d'innovation et d'intégration des valeurs et des normes nouvelles, notamment dans les milieux urbains, une autre thèse du fonctionnalisme considère la cure suivant une interprétation symptomatologique (Devisch 1984: 17), particulièrement pour les mouvements prophétiques ou les églises indépendantes en Afrique. Elle définit le rôle thérapeutique comme une transformation des relations sociales en attirant l'attention de l'individu sur lui même.[3] Pour ces auteurs le traitement tendrait à convertir une responsabilité collective du mal, partagée par la parenté, en une responsabilité individuelle symbolisant la transformation des liens sociaux. Cette inspiration se trouve développée dans les écrits de Wim van Binsbergen, du moins dans son travail de 1981 (263-264) auprès des cultes d'affliction sans lien régional en Zambie car, plus tard, en se basant sur sa propre expérience de Sangoma, il emprunte la voie de la philosophie symbolique (1999).

Dans son premier ouvrage, van Binsbergen soutient l'aspect fonctionnaliste[4] de la possession et de la cure. L'auteur argumente que la succession des changements politiques et économiques, la juxtaposition des différentes formes religieuses ont entraîné des transformations plus larges et ont créé le besoin d'un nouveau système culturel qui répondrait mieux aux besoins spécifiques et existentiels des personnes. L'auteur signale que dans son terrain de recherche, ces cultes sont nombreux et leurs différences concernent, par exemple, le port des

[3] Augé 1975a; Corin 1976; van Binsbergen 1981.

[4] J'ai annoncé au début de ce chapitre les difficultés de devoir distinguer les courants d'interprétation. Car il s'agit plutôt de la complémentarité que de la différence. Un même travail peut contenir différentes tendances et le chercheur lui même peut en privilégier une à certain moment de sa vie et changer plus tard. Et puis la manière dont le travail d'un chercheur est interprété par les autres ne traduit pas toujours la perception que le savant a de lui même. C'est le cas de Wim van Binsbergen au sujet de son travail de 1981. On le place parmi les fonctionnalistes. Mais lui même se considère un phénoménologue historisant avec un penchant marxiste. Dans ses travaux il y a une tendance aux déclarations structuralistes qui ressemblent fort au fonctionnalisme.

bijoux, des vêtements spéciaux, des foulards, la possession ou pas d'instruments musicaux, des objets rituels, l'ornement du corps, la spécialisation et aussi les noms et les caractéristiques des forces occultes qui sont honorées. Dans le mouvement religieux Lumpa qu'il a analysé, il indique que la personne affligée y est seule au centre de sa démarche thérapeutique. Celle-ci consiste en un rituel d'initiation. Le patient est obligé de participer aux sessions avec les autres membres de la communauté thérapeutique. Souvent les sessions sont publiques et d'autres sont privées. En plus, dans la thérapie, les moyens conventionnels consistent à jouer le tambour, chanter, entrer en transe, claquer des mains et donner des offrandes. L'objectif du traitement est ensuite de reconnaître la présence de l'agent maléfique et de lui exprimer un respect formel; de cette façon, en accueillant explicitement, rituellement, cet 'esprit' dans la vie privée et publique de la personne affligée, l'esprit est apaisé, intégré dans la vie au lieu de la bouleverser, comme avant.

En fait, lorsque la force qui a possédé le corps a été reconnue et écartée, elle est traitée suivant un mode empathique car, dans la perception de ces cultes, le malheur qu'elle a causé est un signe manifeste de ce qui était jusque là caché dans sa relation avec la victime. C'est pour cela aussi qu'on lui construit un autel où régulièrement sont déposées des offrandes. Enfin, lorsque le malheur a disparu, la personne attaquée reste membre de la communauté thérapeutique. Elle doit participer à des sessions spéciales qui ont pour objectif la fortification de la relation avec la force occulte.

Van Binsbergen écrit aussi au sujet des leaders de ces cultes d'affliction sans lien régional. Il constate qu'ils sont des personnes passionnées et talentueuses. Ils savent manipuler les symboles rituels (comme les chansons) pour provoquer des effets dramatiques. Ils ont embrassé leur carrière suite à une crise (somatique ou psychique) ou par héritage. Ce n'est pas l'aspiration financière qui est à la base de leur motivation dans le travail. Mais c'est plutôt leur autorité charismatique qui est estimée financièrement par les autres. La capacité de diriger, le don ou l'appel pour guérir les autres sont les attributs essentiels. Grâce à ce charisme, ils jouissent de positions de prestige et d'un certain pouvoir qu'ils exercent au sein d'un large réseau de patients qui constituent la communauté thérapeutique.

Dans ces écrits, van Binsbergen propose aux chercheurs engagés dans les études sur les problèmes de force occulte, d'analyser quand, pourquoi et comment les participants au rituel interprètent leur propre situation et avec quels autres phénomènes ils associent leurs problèmes. Le chercheur doit se plier à certaines questions: dans quelle mesure la possession est-elle apprise? Fait-elle partie de tout un système d'interprétation avec lequel la personne s'exprime pour parler de lui-même, de ses buts (en relation avec les autres) et essayer de les réaliser? Enfin, la possession peut-elle être considérée comme volontaire, consciente et se définir comme une manifestation du rôle que l'individu souhaite jouer au sein de son environnement? Van Binsbergen conseille d'étudier les variations internes et de les décrire; de ne pas seulement regarder l'interprétation du participant, au sujet de la nature de la force occulte, mais aussi sa relation avec les autres ou avec l'environnement. Par exemple, s'agit-il de personnes? Ces agents sont-ils d'origine humaine ou d'une origine non personnelle? Finalement, on doit donner de l'attention à la structure organisationnelle (la hiérarchie, les tâches spécifiques, les rôles entre les possédés et les non possédés, les assistants, les leaders du rituel etc.), aux extensions supra locales, aux principes sociaux et structurels (le recrutement des possédés et des médiums), aux récompenses et aux coûts en terme de prestige et de richesse.

Les différents aspects relevés par les auteurs qui se sont inspirés du fonctionnalisme sont également très intéressants pour mon étude. Ceci parce qu'il n'y a nulle part au monde, une société qui puisse fonctionner sans qu'il y ait des intérêts économiques, une hiérarchie et une marque de reconnaissance de l'investissement des individus les uns envers les autres. La dimension économique et les prestiges font simplement partie des interactions qui assurent la continuité de la vie et la circulation de l'humanité. Mais il n'est pas juste, comme le suggèrent les partisans du fonctionnalisme, que la cure assure le maintien constant de l'harmonie et de l'ordre existant. L'idée de l'harmonie, de l'ordre social qui persiste et qu'on veut à tout prix maintenir lorsqu'on parle des sociétés africaines, inquiète. Ce sont des clichés qui se développent à l'extérieur de la réalité car les familles africaines ne sont pas toujours des nids d'harmonie. Pourtant les conflits familiaux, entre frères, sœurs, parents, enfants, oncles, tantes, cousins, pour ne pas oublier les relations de parenté affinale, sont des sujets réguliers de conversation entre les personnes qui ont entre elles une grande familiarité. De même, au sujet l'ordre social, celui-ci est fluide, imprécis, car à côté d'une structure existe aussi des autres structures. D'ailleurs ces considérations de permanence ont été déjà fort critiquées, notamment par les analyses de Victor Turner – comme dans l'ensemble de 'l'Ecole de Manchester' – qui mettent l'accent sur l'aspect dynamique d'une société justement à travers ses institutions rituelles. Il existe une littérature abondante sur l'aspect symbolique du rituel comme expression de la dynamique culturelle par laquelle les individus expriment leur différence. Cette perception du rituel se retrouve aussi chez les autres chercheurs comme John Janzen (1978) qui a fait ses recherches auprès des Kongo du Congo Kinshasa.

Mais c'est Victor Turner (1972, 1990) qui peut être considéré comme le père de cette approche dynamique, à travers ses recherches dans le cadre des rituels d'affliction et de *life crisis* chez les Ndembu de la Zambie, à la frontière même du Congo. L'auteur interprète ses découvertes à partir des activités d'une des phases des cérémonies rituelles répertoriées par Arnold van Gennep dans son célèbre ouvrage Les rites de passages (1981 (1909)). Selon van Gennep, différentes cultures ont des rites qu'elles exécutent lors du changement de lieu, d'état ou du statut d'une personne et ces pratiques ont trois phases. Chaque phase a sa propre symbolique. Il y a la phase de séparation, celle de mise en marge provisoire et la phase d'agrégation. Turner s'intéresse surtout à la phase de séparation qu'il nomme phase liminaire ou phase inter structurelle. Il s'agit du moment où les personnes engagées dans l'activité rituelle se trouvent entre deux structures, c'est à dire qu'elles ont perdu leurs positions antérieures, ne sont plus ce qu'elles étaient mais n'ont pas encore les attributs de la nouvelle structure dans laquelle elles désirent être intégrées. Turner utilise le terme 'liminal' pour désigner ces individus et dire qu'ils se trouvent entre ce qu'ils étaient et ce qu'ils vont devenir. Il constate que ces personnes sont guidées de manière symbolique dans le passage de leur ancien état vers le nouveau. Ils sont obligés de s'abandonner aux instructions des responsables qui doivent les conduire à travers leur intégration. En outre, selon Turner, le groupe liminaire est un ensemble de personnes égales: elles ne sont pas imbriquées dans des statuts et des rôles comme à l'extérieur.

Les classifications sociales antérieures y sont abolies. C'est pour cela qu'il utilise le terme *communitas* afin de montrer qu'il existe une relation d'égalité et de camaraderie au sein des groupes liminaires.

Avec l'idée de la dynamique structurelle, Turner s'oppose à la reproduction du système social comme proposé par le fonctionnalisme. Ainsi le rituel est une menace potentielle contre la structure existante, contre l'ordre établi parce qu'il n'y a pas dans la vie sociale la question d'une cohésion continue. La protestation rituelle tient à montrer le sentiment de différence dans la perception des valeurs, des normes et des conventions au sujet des statuts, des hiérarchies et des rôles.

La manière dont Turner analyse le rituel a été critiquée par René Devisch (1993: 255-257) qui apprécie ses analyses de la dynamique du rituel mais qui lui reproche de trop fixer l'attention sur l'aspect cognitif et l'inspiration morale du rituel. Il constate que Turner met trop l'accent sur la dimension théâtrale du rituel et néglige la capacité générative du corps. En fait la mère de Turner travaillait dans un groupe de théâtre et il est probable que le jeune Turner ait été influencé par ce qu'il voyait dans les tribunes. Devisch, lui, met le corps au centre de l'action thérapeutique. Il le considère comme l'instrument essentiel dans la guérison. Il argumente que la créativité rituelle tient compte des possibilités du corps qui s'abandonne alors aux sentiments, à la libération des désirs, des forces, des faiblesses et de la sociabilité afin que la guérison passe par le truchement de celui-ci. Pour Devisch le rituel est un traitement génératif qui s'étend plus loin que l'histoire, qui réveille la cordialité, la jovialité et l'unité.

Dans ses travaux sur les églises indépendantes à Kinshasa, René Devisch (1996, 1998, 2002) développe de nouveau cette idée de la place du corps dans ses possibilités génératrices. En prenant du recul par rapport aux vagues de destruction de l'infrastructure auxquelles s'étaient adonnés les Kinois lors des pillages de 1993, Devisch argumente que ces destructions symbolisent le rejet des normes et des valeurs liées à la modernisation occidentale. Il nomme le désir caché derrière ces révoltes villagisation (1996) qui a pour objectif l'instauration de l'éthique villageoise dans la nouvelle orientation culturelle urbaine. C'est pour cela, indique-t-il, qu'il y a, dans la capitale, une éclosion soudaine d'organisations de sociétés civiles, avec différents groupes de solidarité qui ont amené plus de sécurité pour les femmes et leurs enfants.

La cure dans le cadre du *Combat Spirituel*

La présente cure est un rituel purificatoire d'initiation. *Le Combat* se considère comme une école de la vie. Ceci est exprimé régulièrement par les thérapeutes lorsqu'ils disent:

> 'On commence comme débutant, comme si on entrait à l'école primaire, puis on évolue à l'école secondaire et plus tard, à l'université.'

Ou encore:

> 'Nous informons, nous formons et nous transformons.'

Il est déjà apparu que la maladie est le motif de consultation et d'adhésion au groupe. Mais *Le Combat* n'est pas un rituel d'intégration de l'individu dans son lignage. La thérapie se déroule sous le modèle du rite de passage. Si la nécessité de rester membre du groupe s'impose, c'est que les liens familiaux qui unissent cet individu à ses consanguins se trouvent quelque part

mis en cause. C'est pour cela qu'il est totalement interdit d'intégrer la famille au chemin thérapeutique, même si certains membres font partie du même groupe.

La thérapie présente quelques traits communs avec les découvertes qu'on vient de lire. L'initiation comprend d'abord l'étiologie, c'est à dire la conception qu'on se fait de l'avènement de la maladie, de son origine, de ses causes, de son développement. Il est question de l'interaction entre l'affligé et le praticien comme signalés dans les techniques de divination (van Beek 1994, 2005). Mais ici le patient est le seul impliqué dans la définition du problème et dans les premières démarches pour y remédier.

En outre, il y a, dans l'initiation, une partie du rituel qui est publique et une autre partie qui est privée. Ce qui ressemble aux observations de Wim van Binsbergen dans son travail en Zambie. Il y a aussi des séances où les hommes sont séparés des femmes, ainsi que des rencontres spécifiques pour les enfants. Le premier entretien ainsi que toutes les conversations thérapeutiques entre le spécialiste et le patient, comme lors de l'établissement du diagnostic, sont privés. Le diagnostic se déroule en réclusion (*kokota na mozindo*) et la réclusion a aussi été signalée par Devisch. Mais, contrairement à la manière empathique suivant laquelle l'agent occulte est traité comme le signalent les observations de van Binsbergen, ici son traitement se caractérise par une décharge agressive intense. Quand l'esprit identifié est sorti du corps il est neutralisé par les mouvements de piétinement (*konyata*) et de brisement afin que le sorcier cède la place à l'Esprit Saint (*molimu mosanto*). Cette méthode de traitement a quelques similarités avec une des thérapies étudiées par Gerda Sengers au Caire, en Egypte (2000). Dans son terrain de recherche l'auteur a observé deux thérapies, la guérison coranique (*korangenezing*) et le Zar auxquelles recourent les femmes lorsque se manifestent des plaintes somatiques et psychiques. Elle rapporte que la guérison coranique, pratiquée par les hommes, est proche du fondamentalisme. Elle se caractérise par un traitement agressif du démon tandis que le Zar, pratiqué par les femmes, présente une attitude plus amicale et accueillante à travers la danse, les chants et la transe.

Mais malgré ces quelques similarités entre mes découvertes et celles de mes prédécesseurs, il n'existe pas d'études où la recherche étiologique, par exemple, se déroule sous le mode scolaire, dans les classes où participent plusieurs patients. Dans *Le Combat*, dès le début de la consultation, les responsables insistent sur l'être partie d'une classe et sur l'art de l'écriture comme moyen d'apprentissage. Quel est alors le rapport entre mes découvertes et les inspirations citées ci-dessus?

J'ai déjà signalé ma difficulté à séparer les interprétations. Mon interprétation sera éclectique. Le rituel du *Combat* montre les grands processus de changements au Congo. Il est la médiation des conflits divers par la mise à nu des nouvelles réalités sociales, jouant aussi le rôle de relais suite aux défaillances présentes dans le contexte où vivent les Congolais. En rapport à tout cela je m'étendrai plus largement au chapitre 4 sur le contexte de la naissance de ce mouvement charismatique qui a été créé sur le territoire congolais par des personnes qui sont des produits d'une superposition et des contradictions des valeurs. Ces idéaux dont les Congolais ont été imprégnés, se confrontant les uns aux autres dans des discours contradictoires. De ce point de vue, cette recherche a des points communs avec l'hypothèse de juxtaposition des différents idéaux de van Binsbergen. La thérapie fait entrevoir un certain type d'individu à la recherche de nouveaux symboles qui tolèrent et acceptent les nouvelles attitu-

des de la vie quotidienne. Ce qui fait du *Combat* la médiation essentielle du consensus congolais.

Et puis je m'inspirerai aussi de certaines recommandations de van Binsbergen au sujet, par exemple, de la structure organisationnelle du groupe, des éléments qui jouent un rôle dans l'interprétation que les gens font de l'affliction ou de l'engagement de l'initié etc. Au sein des groupes locaux il y a différentes spécialisations. Les positions dans la filiale, comme on le lira au prochain chapitre, sont le résultat d'une longue et pénible histoire de souffrance, du passage du rituel et d'une formation complémentaire. A ces positions sont associées des prestiges imposant des sacrifices au groupe. Bien sûr que les filiales sont aussi des sanctuaires d'une intense activité commerciale, comme on l'a lu dans la vie de Debora Les fondatrices et les responsables sont au sommet de cet entreprenariat. Mais si les responsables vivent relativement bien, ils ne sont pas pour autant extrêmement nantis comme on a trop vite tendance à le dire. Ce pour cela que je ne parlerai pas de leur enrichissement personnel, mais, ayant vécu *Le Combat* de l'intérieur, plutôt à la forte pression qu'on ressent de devoir payer les dîmes, de donner des offrandes, d'être toujours disponible pour les mères spirituelles comme si on se sentait redevable. Il est bien de récompenser les efforts mais tout cela s'ajoute aux autres obligations qu'on a.

D'autre part, les analyses de Devisch et Turner inspireront mes interprétations, notamment dans le déroulement du rituel. La thérapie du *Combat* se déroule conformément au modèle de rite de passage, de changement d'état. Le patient est rituellement conduit à mourir à son ancienne condition pour renaître dans une nouvelle famille. L'abandon aux instructions est une manière d'effacer les traces de la mémoire collective ou du sens véhiculé à travers les coutumes familiales qui étaient jusque là le pôle d'identification aux valeurs ancestrales. Dans les travaux de Turner, la constatation suivant laquelle le rituel est une menace pour la structure existante est intéressante et concerne principalement les études du changement religieux. La phase liminaire, pour laquelle il applique le terme *communitas* afin de caractériser l'abolition des statuts antérieurs, pose problème car même si le déroulement du rituel donne l'air d'une anarchie, il y a tout de même le maintien d'une certaine hiérarchie. Par exemple, c'est le thérapeute qui le régit. Comme on le verra dans mes descriptions, on pourrait se demander dans quelle mesure on peut parler du *communitas*. Celui-ci n'est-il pas une stratégie d'intégration?

La corporéité que signale Devisch sera aussi observée tout au long du déroulement de la thérapie. Je donnerai de l'attention à la gesticulation, aux mouvements, aux danses, aux expressions du visage car ils sont des lieux où s'exprime la personne aussi bien qu'à travers son corps, en particulier dans la séquence de réclusion où différents détails corporels apparaîtront, permettant d'éclairer la place importante du corps dans la dimension rituelle 'mort et renaissance'.

3. L'auteure en conversation avec une des leaders du mouvement — photo K. Duran, La Haye, 2002

4. Quelques thérapeutes en uniforme du *Combat* — photographe inconnu, Kinshasa, 1997

5. Maman Olangi Wosho (en chapeau) en compagnie d'une de ses représentantes — photo K. Duran Bruxelles, 2004

6. Session d'adoration — photo K. Duran La Haye, 2003

7. ‘Haagse Markt’ 1

photo K. Duran
La Haye, 2005

8. ‘Haagse Markt’ 2

photo K. Duran
La Haye, 2005

9. Une adepte consacrée thérapeute — photographe inconnu, Kinshasa, 1995

10. Une bergère et sa fille — photo K. Duran, La Haye, 1999

3

Les chrétiens combattants aux Pays-Bas

Introduction

L'accroissement démographique est l'élément majeur qui a favorisé la transplantation des différentes organisations congolaises en Europe. En effet, l'augmentation du nombre de Kinois dans différents pays européens a rendu opportun le maintien d'une idéologie, au sens d'Althusser (1965), en tant que système cognitif ayant sa logique, ses mythes, ses images et ses représentations. C'est ce qui est à la base du mouvement présent car, à travers les préliminaires, il est apparu qu'une personne devient combattante lorsqu'elle rencontre des problèmes existentiels comme le célibat prolongé, l'infécondité, les difficultés conjugales ou les échecs successifs (*mikakatano*). Les motifs de consultation qui confrontent l'affligé aux idéologies acquises au sujet du normal et de l'anormal, à la conscience de ne pas être conforme aux images idéalisées par son groupe d'appartenance, peuvent apparaître à n'importe quel moment de la vie et quelque soit l'endroit où cette personne se trouve. La notion de normal et/ou d'anormal ainsi que son interprétation sont liées au référent culturel du contexte dans lequel l'être humain a grandi depuis sa naissance. Le fait de vivre dans un nouveau milieu ayant d'autres manières de penser et d'interpréter ne modifie en rien cette notion. Le fait que Debora ait adhéré au groupe religieux des combattants pour donner un sens à son célibat et à sa maladie corrobore la thèse selon laquelle les Congolais se sont déplacés avec certaines de leurs subcultures. Ce qui explique la présence d'organisations religieuses qui offrent de l'aide à l'exemple du rituel du *Combat*.

Ce chapitre a pour objectif de présenter la structure d'une filiale du *Combat* telle que l'on peut la trouver dans les différents lieux de résidence des chrétiens combattants. Une attention particulière sera apportée à la hiérarchie ainsi qu'aux obligations et devoirs d'un chrétien. Les termes de frères, sœurs, maman et papa qu'ils utilisent afin de s'adresser les uns aux autres sont des concepts normatifs. Je mettrai à jour les mécanismes à travers lesquels l'idée d'une parenté locale et transnationale est construite et la façon dont elle est maintenue. Les combattants ne vivent pas ensemble dans un même endroit comme c'est généralement le cas des mouvements prophétiques. Ils sont éparpillés dans différentes villes de leur pays de résidence. L'intensité des réunions sert au décloisonnement des individus et au renforcement des liens entre les membres d'une même famille religieuse comme le montre la littérature sur les églises indépendantes.[1] La fréquence des rencontres stimule la solidarité et l'identification. Elle

[1] Welbourn & Ogot 1966; Buijtenhuijs 1976; van Binsbergen 2000b.

aide à construire la frontière entre le nous et les autres.[2] Je présenterai sous forme de *situational analysis* la cérémonie combattante à laquelle j'ai pris part en 2000. J'explorerai à l'occasion les différents symboles qui sont mis en action pour construire le sentiment d'appartenance à une communauté transnationale.

Mais puisque les combattants sont aussi des Congolais et qu'il existe différentes organisations congolaises aux Pays-Bas, j'aimerais tout d'abord présenter quelques généralités sur les migrants du Congo Kinshasa aux Pays-Bas avant de me pencher plus largement sur *Le Combat*. Les questions auxquelles je vais répondre sont: Qui sont-ils? Quels sont les motifs d'immigration? Quelles sont leurs associations?

Dans la présentation, j'insisterai plus particulièrement sur les femmes, leur situation matrimoniale et leurs occupations.

Quelques généralités

Les tentatives osées des peuples du tiers monde pour atteindre l'Occident retiennent régulièrement l'attention des médias. Les informations télévisées relatent les drames survenus à différents êtres humains, victimes de difficultés politiques et économiques dans leur pays, lors de périples clandestins. C'est le cas par exemple de la découverte de cadavres surgelés dans les ailes des avions, des noyades lors de voyages improvisés entrepris par les voies fluviales ou des étouffements dans les camions.[3] Les populations africaines qui souhaitent vivre en Europe prennent également de grands risques en dépensant leur fortune dans des filières clandestines. Hommes et femmes originaires du Congo participent activement à cette migration internationale (Mayoyo Bitumba 1995). Leur arrivée remarquable en Europe date du début des années quatre-vingt dix. Le motif de cette migration s'inscrit dans ce que J.Y. Carfantan (1993: 60) nomme un flux migratoire causé par une situation de détresse vécue dans le pays d'origine et un appel de l'Occident. Dans le cas d'ouverture, quelques faits marquants des années quatre-vingt dix au Congo sont apparus comme étant à la base du mal de vivre dans ce pays. Mobutu avait perdu le soutien de ses alliés occidentaux et les mesures d'assainissement exigées par les bailleurs de fonds bilatéraux comme le FMI (Fond Monétaire International) et la Banque Mondiale qui firent suite à l'explosion de la dette extérieure contribuèrent à la chute du secteur administratif. Enfin, les pillages de septembre 1991 et 1993 vinrent aussi aplatir une partie de l'appareil industriel et commercial à Kinshasa et dans différentes autres villes du Congo.

En fait à la fin des années quatre vingt l'économie zaïroise était en décomposition et le pays semblait ingouvernable. L'atmosphère était au sauve-qui-peut. Pour aider les Congolais il fallait envoyer un passeport. Chaque personne qui pouvait se le permettre venait s'ajouter à la masse attroupée qui se bousculait nuit et jour devant l'ambassade de Belgique dans la zone de Gombé à Kinshasa, avec l'espoir d'être suffisamment persévérant pour transmettre son dossier et voir, un jour, son nom inscrit sur la liste des bienheureux ayant gagné le visa. C'est en se basant sur les relations historiques, les médias et les récits de voyage que les Congolais

---

[2] Anderson 1983; Barth 1969.

[3] En 1997 par exemple, deux adolescents furent trouvés morts dans la cale d'un bateau à Amsterdam. En 1999 deux adolescents maliens trouvèrent la mort lors de leur voyage dans le train d'atterrissage d'un avion à destination de Bruxelles. Quelques années plus tôt, un adolescent miraculé avait été sorti vivant du train d'atterrissage d'un avion à Paris.

perçoivent l'Europe comme un lieu de sécurité où la richesse s'acquière rapidement: partir en Europe est synonyme d'appartenance à une certaine élite (Zamenga 1977: 73-89). Le rêve de chaque Congolais est d'immigrer en Europe démocratique symbole du respect des droits des personnes, des vertus de l'économie sans frontière et de la libre circulation des personnes et des biens (George Courade 1977: 3-30). Les Congolais viennent en Europe pour chercher leur vie. Ils expriment cela au travers de quelques expressions en lingala *kobeta libanga* (casser la pierre) *kobuaka nzoto* (jeter le corps), c'est à dire se débrouiller ou pratiquer l'article quinze.

Dans l'imagination congolaise donc l'Europe est la terre promise. Pour célébrer la vie en Europe ils utilisent des termes lingala, *Mputuville, Miguel, Lola* (le paradis). Qu'importe la situation objective de ceux qui y vivent. Même si les gens découvrent que l'idée de devenir riche, d'être accueillis par les bienfaiteurs européens dès qu'ils auront franchi la douane est un fata morgana (hallucination), l'idée d'une Europe synonyme de Paradis est maintenue. A tout prix, et l'Europe attire les Congolais, peu importe le pays et sa politique envers les étrangers dont ils ne s'aperçoivent que plu tard. Car il faut d'abord à tout prix arriver en Europe, et à partir de là s'orienter. L'orientation vers les Pays-Bas pour demander l'exil est un phénomène récent. En fait, des raisons historiques et pour la facilité de la langue, les Congolais ont toujours préféré s'établir dans les pays francophones. La Belgique[4] exerce encore une forte attraction à cause du rôle qu'elle a joué dans le processus d'accession de ses colonisés à la civilisation avant et après la colonisation. L'existence en Belgique d'un grand nombre de ressortissants Congolais (environ 22.000 selon les estimations de 1995) n'a donc aucun caractère exceptionnel. Mais durant les dernières décades, les difficultés d'obtention du permis de séjour en Belgique ont donné une autre direction quant au choix du pays d'immigration. Avant les mesures de refoulement[5] des migrants, les Pays-Bas comptaient parmi les territoires tolérants où les gens venaient tenter leur chance. Selon une enquête effectuée en 1999 par le CBS[6] il y a aux Pays-Bas 4462 personnes de nationalité congolaise. Cette population se place en sixième position parmi le nombre d'Africains recensés sur le territoire néerlandais (ter Haar 1998: 13).[7] Environ 40% sont des femmes. Les statistiques du CBS notent que le nombre des femmes a fortement augmenté entre 1990 et 1993. Cette augmentation s'explique par le climat socio-économique du Congo de l'époque alors en proie aux pillages. Le choix des Pays Bas s'expliquait aussi par les rumeurs sur la tolérance dans ces habitants envers les étrangers. De plus, malgré la procédure de demande d'asile longue et incertaine, on pouvait attendre le

[4] Les migrants congolais sont très mobiles. Ils voyagent et séjournent pour des durées variables et pour des motifs différents dans des différents pays. En fait pour les ressortissants du Congo Kinshasa, la Belgique et les Pays-Bas sont presque un même pays. Ils partent en Belgique pour faire des courses ou pour se détendre le week-end à Matonge, quartier bruxellois de la porte de Namur.

[5] De fait suite à cette politique d'effrayement intra et extra muraux (lors de la visite d'un cas des refoulés au Kenya, le ministre de l'immigration néerlandaise apprenait aux chefs coutumiers africains comment ils devraient s'exprimer *'go to the point, to the point)*, beaucoup de congolais légaux, qui ont déjà un permis de séjour et même la nationalité quittent les Pays-bas à cause de ce climat hostile. Qui sait, cette émigration volontaire influencera probablement les autorités gouvernementales à donner les papiers à ceux qui attendent dans les centres pour leur expulsion.

[6] CBS = *Centraal Bureau voor de Statistiek* (Bureau Central Statistique, des Pays Bas).

[7] Mais il faut reconnaître que malgré ces données officielles il est difficile de comptabiliser le nombre exact de ressortissants du Congo étant donné que la réglementation sur l'immigration a favorisé les voyages et les séjours clandestins.

permis de séjour en jouissant des différents avantages comme le droit à un minimum vital, les soins médicaux[8] et la scolarité gratuite pour les enfants.

Comme caractéristiques particulières de cette population, toujours selon la fondation *Evert Vermeer Stichting* (1997), bien que les Bakongo soient en grand nombre, les différents peuples originaires des onze provinces que compte le Congo actuel sont assez bien représentés parmi les Congolais aux Pays-Bas. Il est à noter que beaucoup de ces gens ont vécu longtemps en milieux urbains. Quatre-vingts pour cent des immigrés congolais viennent de Kinshasa et ces personnes sont relativement instruites. Ce point a aussi été relevé par Léon de Saint Moulin (1996) dans ses recherches démographiques dans la capitale. La tendance générale, parmi ces citadins, est de parler le lingala ou le français qu'ils apprennent aussi à leurs enfants.

Quant à leur habitation, les principaux lieux de concentration de migrants congolais sont les provinces *Zuid-Holland* et *Noord-Holland* (van Kessel 2000: 20). Dans la ville de La Haye, où la recherche sur le terrain a en partie eu lieu, plusieurs familles congolaises habitent dans les anciens quartiers majoritairement peuplés par les migrants comme *Transvaal* et *Schilderswijk*. Ces quartiers offrent différents avantages comme la facilité des moyens de transport en commun vers les gares et la proximité du marché quotidien et multiculturel *Haagse Markt*.

Situation matrimoniale

Il est difficile de dire avec exactitude quelle est la répartition des couples mariés parmi les Congolais. Cette information n'a d'ailleurs peu d'importance. Tout d'abord une femme congolaise est mariée aussitôt que les biens matrimoniaux, c'est à dire la dot, ont été remis par la famille du mari à la famille de l'épouse. Il est fréquent que les mariages ne soient pas enregistrés suivant les règles du pays résidentiel. Ensuite existe aussi la pratique de la polygamie. Mais les femmes mariées sous ce régime n'osent pas ouvertement en parler suite aux répercussions probables dans le pays d'accueil. Mais tout compte fait, d'après mes observations, il y aurait parmi les Congolais aux Pays-Bas beaucoup de femmes célibataires et de mères seules. Ce qui pose à ces personnes beaucoup de problèmes d'intégration dans les milieux des compatriotes car une Congolaise n'est pas volontairement célibataire, sauf si elle a choisi délibérément d'entrer dans un ordre religieux. Autrement, le célibat est vécu comme un échec social. Les termes *etula* (vieille fille en lingala) et jardins sans clôture expriment la représentation du célibat comme une faille à l'image de la femme.

Ces femmes sans maris, surtout lorsqu'elles sont arrivées seules en Europe, ont du mal à trouver une liaison stable et ce, pour diverses raisons. Dans la pensée congolaise, les femmes qui se sont installées seules en Europe, c'est à dire en dehors de l'autorité du mari, sont des femmes autonomes. Leur autonomie ébranle les images idéalisées de l'homme et de la femme et c'est pour cela qu'elles mettent les hommes dans l'insécurité existentielle. Les expressions

> *Basi ya poto bamona trop clair*
> Les femmes de l'Europe ont vu trop clair,

[8] Les Congolais préfèrent se faire soigner en Belgique où les médecins ne sont pas chiches dans la prescription des médicaments comme c'est le cas aux Pays-Bas.

mabala ya poto esilaka na aéroport ya Ndjili
Les mariages de l'Europe se terminent à l'aéroport de Ndjili.[9]

montrent la méfiance des hommes à l'encontre de ce type de femmes qui sont supposées être contaminées par les idées d'émancipation à l'occidentale. L'homme congolais préfère montrer que c'est lui qui a pris en charge le voyage de son épouse. Dans la plupart des cas, il commissionne la famille au Congo pour qu'elle lui choisisse une épouse où qu'elle lui prépare le nom des familles dans lesquelles il pourrait trouver une épouse. Il n'a plus qu'à venir faire son choix et à amener sa femme avec lui en Europe. Dès lors, pour les célibataires autonomes économiquement, se marier (*kobala*) devient très difficile.

Une autre raison est l'attitude de la famille restée à Kinshasa. Elle s'ingère dans le choix des époux, tout particulièrement si les conjoints sont de régions différentes, ou si aucun membre de la famille n'a vu la future épouse et que personne ne connaît son caractère. La famille peut participer par téléphone aux négociations de la dot, conduites par exemple par un pasteur congolais, et bloquer le mariage si elle le souhaite. Dans un cas rencontré au Brabant en 2002, lors de la cérémonie de remise de la dot qui était organisée par le pasteur responsable de l'église où les futurs mariés priaient, la famille à Kinshasa s'opposa, exigeant d'abord que l'homme rembourse le billet d'avion que sa future épouse avait payé pour venir en Europe. Les téléphones portables passaient ainsi d'une main à l'autre, épuisant les minutes, pour répondre aux questions posées par Kinshasa. A intervalles réguliers le pasteur disait: 'attendez grand frère, on va chercher une carte. Coupez, je vous rappelle'. Ces négociations durèrent jusqu'à minuit. Les représentants de la famille du mari rentrèrent avec leur dot. Le mariage religieux déjà annoncé par le pasteur fut annulé. J'ai appris plus tard que la famille refusait ce mariage parce que la femme était Muluba et le mari Mukongo: au Congo, ces deux tribus ne se marient pas. A cause des systèmes matrimoniaux différents, l'un patrilinéaire et l'autre matrilinéaire, les mariages dans ce cas présente beaucoup de tensions à cause des attentes des deux cotés de la famille. Ainsi sous les conditions matrilinéaires, ce sont les oncles maternels qui ont la responsabilité des enfants de leur sœur. Leur père biologique n'a pas d'autorité dans le foyer. Tandis que dans le cas opposé, l'autorité dans le foyer est du coté paternel.

Occupations

Comme déjà signalé, la raison principale de la migration des Congolais vers l'Europe est l'amélioration de leurs conditions de vie. Ils espèrent trouver un emploi salarié ou faire des études, dans des conditions d'existence favorables pour s'épanouir et aider leur famille restée au pays.[10] Mais contrairement à ces attentes, trouver un emploi aux Pays-Bas est très difficile, peu importe si on a ou pas un diplôme requis, qu'on ait ou pas un permis de séjour.[11] Mais les

[9] N'djili est le nom de l'aéroport internationale congolais. Il se trouve à Kinshasa.

[10] Ce soutien aux siens est une aide humanitaire privée qui s'effectue par la dynamique de transfert de fonds comme vecteur d'entretien du quotidien à Kinshasa (Sumata et al. 2004: 135-152). Les migrants congolais donnent leur argent là où ils souhaitent participer aux stratégies de survie de leur famille grâce aux transferts de fonds et des biens (MacGaffey 2002). Aux Pays-Bas, *Western Union*, la GWK (*Grens Wisselkantoren*), *Kin Express*, le *Pak Mofac Express Shipping* sont des agences qui assurent le transfert de l'argent et des colis.

[11] L'expertise liée au diplôme et l'exigence d'avoir un permis de séjour pour trouver un emploi frustrent les personnes qui sont capables d'exercer pleinement un métier avec des droits pleinement reconnus. Cette réglementation a poussé certains groupes de migrants à développer des initiatives privées comme le centre Cléo-Patria

Congolais ne restent pas oisifs, les gens prennent leur destin professionnel en main. Cette difficulté pour trouver du travail a stimulé le *mayele* congolais, sous la forme de cop qui est la plus belle des créativités congolaises. En langage kinois, le cop est un ensemble de trucs, d'opérations, de missions, de comportements non conformes à la loi mais qui permettent la survie des personnes (Lubana 1990: 118-119). Un exemple du cop est le florissant marché d'emprunt des papiers de séjour. Il permet aux sans-papiers d'accéder à des emplois dans des conditions plus humaines. L'emprunt est favorable aux deux parties: le propriétaire des papiers, pour avoir rendu service, il touchera de l'argent, et l'emprunteur trouvera du travail dans des conditions favorables. Généralement le propriétaire des papiers s'attribue trente pour cent du salaire gagné. Les femmes surtout sont très actives à ce propos. Même sans permis de séjour, le cop leur permet d'avoir des contrats temporaires dans le secteur du nettoyage (*neto*, disent les Congolais), dans l'emballage, les fabriques ou la garde d'enfants.

Mais malgré cela, ce sont essentiellement les activités indépendantes qui prédominent. Le commerce, par exemple, est très pratiqué chez les Congolaises. Elles luttent corps et âme pour gagner de l'argent avec les activités de la seconde économie.[12] Pour commencer une activité il ne faut pas nécessairement chercher un crédit. Les Congolais n'aiment pas s'endetter auprès des instances officielles, même s'ils ont leur papier de séjour. Ils craignent la relation impersonnelle, froide, sans une personne visible, avec laquelle on peut négocier. C'est ainsi qu'on commence avec les moyens qui se présentent. Le capital peut être la cagnotte d'un *likelemba*,[13] ou des tontines. La manière dont Debora avait organisé sa vie professionnelle est le prototype de l'entreprenariat féminin au sein de la diaspora. Ses journées de couturière s'organisaient autour de sa machine à coudre, de la montagne de tissus entassés sur le sol ou des contacts avec sa clientèle. Lorsqu'elle ne cousait pas elle partait faire des courses ou participait au deuil (*matanga*). De la même manière, dans chaque ville des Pays-Bas on trouve des Congolaises qui offrent leurs services aux autres compatriotes: la couture, mais aussi le tressage des cheveux, la manucure. Quelques-unes improvisent des petits *nganda* (débits de boisson). Certaines vendent des cosmétiques, des accessoires vestimentaires ou de la nourriture congolaise. Celles qui ont un grand capital font le commerce d'articles griffés très désirés (Louis Vuitton, Armani, Dior, Boss) ainsi que des pagnes d'imitation wax hollandais *super sosso*. Ces femmes entreprenantes effectuent de longs voyages partout dans le monde, en Thaïlande, en Chine, au Nigeria, au Bénin, en Angleterre, etc… pour se procurer de la marchandise.

Quant à la vente, la publicité se fait par bouche-à-oreille. La clientèle est constituée presque exclusivement de Congolais. Pour celles qui n'ont pas de boutiques, comme c'est le cas de la plupart des commerçantes, la vente des objets s'effectue dans diverses circonstances

---

à Rotterdam où les femmes étrangères sans diplômes sont engagées par un contrat de travail. En fonction de leurs capacités elles offrent aux autres femmes des activités diverses.

[12] MacGaffey 1987, 1988, 1991a; Braeckman 1992; de Villers 1992.

[13] Le *likelemba* est une association financière, c'est la version spécifiquement congolaise des tontines qu'on trouve partout en Afrique et en d'autres continents du Sud. C'est une sorte d'épargne basée sur la convention suivant laquelle un accord tacite est fait entre un groupe de personnes qui se conviennent de verser à tour de rôle un montant d'argent fixe à un de leurs membres. Une personne est désignée comme responsable morale afin d'assurer le bon déroulement de la rotation. Elle s'occupe de collecter le montant appelé la 'cagnotte' et à la remettre à qui de droit lorsque son tour est arrivé. Ce système assure une stricte équivalence entre les apports et les retraits de chacun. Etre membre du *Likelemba* va au delà de la récolte et réception de l'argent. Il y a des nouveaux liens sociaux qui se tissent entre les membres. Ils s'entraident et s'assistent des différentes circonstances.

comme lors des rencontres des associations et à l'occasion des séjours en Belgique, à Paris ou à Londres. Les articles se vendent sous le mode de la mensualité: il s'agit de l'achat par paiement échelonné, c'est-à-dire que lorsque l'on achète un objet, le coût est le même que pour n'importe quel autre client mais on n'est pas obligé de payer la totalité du prix au moment de l'achat. On paye par tranches jusqu'à la fin de la dette. Dans la plupart des cas, l'échéance est d'environ trois mois. Mais malheureusement la mensualité va souvent de pair avec des problèmes. Payer n'est pas toujours évident. Il arrive que l'acheteur disparaisse ou qu'il évite de rencontrer son vendeur. Ce comportement est nommé système Tora Bora. Ce terme s'est immiscé dans le parler congolais depuis 2001 lors des bombardements des grottes afghanes par les Américains à la recherche de Bin Laden. Il signifie que le créditeur joue des tours à son créancier. Il se cache lorsque ce dernier est à sa recherche: on lui dit que son client est à un endroit, il va à sa rencontre mais ne le trouve pas. En lingala on dit *azali kotambuisa ngaï* (il me fait marcher). Avoir la réputation d'un mauvais payeur est une réelle entrave aux relations parce qu'acheter et vendre va bien au delà du commerce. C'est avant tout une manière d'élargir son réseau social.

Contact avec les autochtones

Les contacts, entre les Congolais et les autochtones néerlandais, se limitent en général aux contacts formels, dans le cadre des institutions officielles comme les services sociaux, les crèches, les écoles, les hôpitaux, les tribunaux et parfois les lieux de travail. La barrière linguistique, et la distance culturelle justifient la difficulté d'élargir ses relations dans le domaine des contacts amicaux et privés. En ce qui concerne la langue, il est à noter que peu de congolais s'expriment couramment en néerlandais, ce qui empêche les contacts détendus et informels. Mais surtout ils se méfient des autochtones parce que les relations entre ces deux populations prennent assez vite un caractère philanthropique. L'impression, de la part des Congolais, d'être contrôlés, l'idée que l'autre vient percevoir des informations, freine la construction de relations ouvertes et amicales. Enfin, il existe une réelle distance culturelle au sujet de la manière d'accueillir, les maisons hollandaises ne sont par aménagées de manière à ce que un Congolais s'y sente à l'aise.[14] Et puis, il y a la façon de causer, les sujets de conversation ou des activités de détente qu'on peut entreprendre entre copines sont différents. A propos de détente, par exemple, les femmes néerlandaises renforcent leurs contacts à travers les activités sportives qu'elles pratiquent dans des clubs spécialisés alors que faire du sport n'entre pas dans les habitudes culturelles des Congolaises. Les contributions financières qu'exigent ces clubs dépassent souvent leurs possibilités économiques et la participation aux activités sportives est aussi associée par les Congolaises aux régimes d'amaigrissement des Néerlandaises. Une femme congolaise a de préférence des rondeurs '*muasi nzoto, une femme c'est de la chair'*. Avoir un aspect maigre fait soupçonner le Sida.

[14] Le positionnement des objets comme s'il s'agissait d'un musée, la rigueur de nettoyage et surtout le rituel autour de boire le café font que les Congolais se sentent obligés d'être très prudents dans leur comportement lorsqu'ils sont en visite chez des Néerlandais. Mais il est aussi probable que les Européens se sentent dans un musée en plein air; à l'exemple de Archéon aux Pays-Bas ou Bokrijk en Belgique, lorsqu'ils sont en Afrique.

Contact entre elles

Pour les Congolaises, se détendre c'est aller s'amuser à Matonge à Bruxelles où l'atmosphère de la galerie d'Ixelles ressemble le samedi soir à celle du quartier du même nom à Kinshasa. Les Congolais des différents pays s'y rencontrent, vendent des objets divers en écoutant de la musique, en buvant de la bière et en mangeant les *kamundele* (viande de chèvre braisée). Et puis, on drague, on se dispute les hommes, les femmes et l'argent.

Les femmes aiment également se rendre visite (Mindanda 2000: 151). On va chez l'une ou l'autre avec ou sans but précis et de préférence à l'improviste. Le temps alors s'arrête. Pendant ces rencontres la télévision est presque toujours allumée; on cause pendant qu'on regarde des clips enregistrés. Les causeries sont très animées. Il y a toujours un fort échange physique entre les interlocuteurs: on se frappe dans la main, on claque les doigts et ces gestes sont accompagnés d'expressions du visage suivant un répertoire bien établi et plein de signification. Pour les Congolaises, il est aussi normal qu'on se tresse les cheveux tout en préparant un repas par exemple, quelque soit l'heure de la journée.

Mais, malgré tout, les relations entre Congolaises se caractérisent par des conflits et c'est la raison pour laquelle elles sont en général de courte durée. Les motifs de ces ruptures sont divers. Il s'agit souvent d'adultère (*ekobo*) ou de dettes (*nyongo*). Ces thèmes sont d'ailleurs les sujets favoris de conversation entre les intimes et à cette occasion elles échangent sur des problèmes personnels. Comme sur l'infidélité et la jalousie (*zuwa*) des hommes. En fait les Congolaises qui sont actives disent que les maris sont jaloux. Elles expliquent cette jalousie du fait que les hommes ne sont pas toujours favorables au travail de leurs campagnes. Ils n'ont pas confiance en l'intégrité de leur comportement car l'image d'un mari qui ne travaille pas, tandis que son épouse a un emploi n'entre pas dans les représentations collectives congolaises. Le mari ne donne pas sa confiance à une telle femme car, il pense qu'elle risque de ne pas le respecter.

Donner et avoir confiance est une issue à la base du maintien ou de l'arrêt des relations au sein de la communauté congolaise. Le contrôle social est très intense entre les Congolaises. Ce qui étonne tout observateur intégré parmi les ressortissants kinois c'est la fréquence des accusations de sorcellerie (*kindoki*). La notion de sorcellerie vit intensément parmi les Kinoises. Contrairement aux accusations de sorcellerie dans les milieux ruraux, qui se restreignent normalement dans le cadre de la famille élargie, les accusations de sorcellerie parmi les Kinois urbanisés dépassent ce cadre familial. Parmi les ressortissants Congolais il y a des cas des enfants et des adultes qui disent avoir été ensorcelés par une personne avec laquelle; ils n'ont aucun lien de parenté Comme mesure prophylactique, il est fréquent de prier avant de prendre un repas afin de purifier la nourriture et de neutraliser les effets probables de la sorcellerie, comme nous le montre la prière suivante:

> Merci Seigneur pour cette grâce de ce repas
> Que tu puisses sanctifier cette nourriture, que tu puisses la rendre pure,
> On ne sait pas d'où vient l'argent qui l'a achetée
> Bénit la source dont provient cet argent
> Sanctifie cette nourriture par le sang de Jésus
> Déclare cette nourriture pure.

Les Associations congolaises

Les relations entre les Congolais se formalisent aussi au sein des associations (*mangumba*). Le nombre exact des organisations congolaises aux Pays-Bas n'est pas connu, mais elles sont nombreuses et de différents types (Mindanda 2000; ter Haar 1998). Elles sont de nature diverse. Parmi elles on trouve des partis politiques, des regroupements financiers comme le *likelemba*, des associations culturelles et religieuses et quelques ONG (Organisations Non-Gouvernementales). Elles sont aussi de grandeur variable. Certaines ont beaucoup de membres, d'autres pas. Généralement une personne peut être membre de plusieurs associations à la fois. Mais elles ont toutes en commun le fait d'être des lieux par excellence où s'exerce la solidarité entre les membres et les nouvelles y circulent très vite.

Mais malgré cette caractéristique, les organisations congolaises ont généralement un caractère éphémère d'une part à cause des conflits qui se créent entre leurs membres mais également lorsque les gens perdent de vue leur objectif. Malgré tout, certaines d'entres elles perdurent comme c'est le cas de Msaada qui est la plus vieille organisation des Congolais aux Pays-Bas (Mindanda 2000). Créée en 1987, son objectif est d'organiser des activités socioculturelles avec les Congolais de différentes origines. Actuellement Msaada a fait fusion avec une autre association nommée *Congolese Nederlandse Solidariteit* (CNS). Les deux opèrent désormais sous un même nom (Msaada/CNS) et se sont données pour but la bonne intégration des Congolais aux Pays-Bas en organisant des actions politiques, des soirées de discussion sur la situation du Congo. Msaada/CNS est membre de l'organisation des réfugiés *Vluchtelingen Organisatie Nederland,* en abrégé VON.

En dehors de Msaada/CNS, celles qui ont un caractère durable sont les congrégations religieuses. Ceci est probablement dû à leur structure hiérarchique claire et basée sur le charisme. Les groupes qui développent des activités religieuses et sociales pour leurs membres sont principalement situés dans les grandes villes. Certains sont des filiales de Kinshasa, d'autres sont initiés par des Congolais dans leur exil. Il y en a qui se nomment des églises et d'autres qui s'appellent tout simplement des groupes de prière, mais dans les deux cas, il s'agit surtout de groupes basés sur l'inspiration biblique La Haye: par exemple, Rotterdam connaît l'Assemblée de Dieu vivant et l'église Evangélique de La Haye (qui se réclame pionnière des églises des Congolais aux Pays-Bas), à Leiden on trouve l'église Sang Précieux, à Roermond l'église de Jésus Christ *Ontwaak,*[15] à Eindhoven l'Association de la Foi en Action (AIFA), à Utrecht l'église Kimbanguiste. Quelques Congolais prient chez Maasbeek à La Haye, chez les témoins de Jehova, chez les Brahmanes. Il y a des groupes qui se disent tout simplement des groupes de prière comme la Fondation Pierre Vivante, Sion, *Community Women Fellowship International* (CWIFI) et la Communauté Internationale des Femmes Messagères en Christ (CIFMC). Très peu de Congolais sont membres des églises catholiques bien que cette église ait une grande importance au Congo depuis l'époque coloniale.

Tous ces groupes religieux ont une structure assez similaire. Leur fonction et leur rôle ainsi que l'investissement volontaire des responsables dans l'intégration de leurs membres aux Pays-Bas ne sont pas négligeables. Comme indiqué dans les découvertes faites à La Haye par la fondation *Oikos* (2006), ces associations religieuses des migrants ont un très grand ren-

[15] *Ontwaak* = Réveil en français.

dement social. Leurs responsables, par leur engagement volontaire dans différents aspects de la vie de leurs membres, épargnent au gouvernement néerlandais l'utilisation d'un capital qui aurait pu être investi dans la résolution de problèmes posés par l'acculturation et l'intégration des migrants. Les organisations religieuses congolaises participent aussi plus ou moins à cet encadrement social de leurs membres. Mais il n'y a pas que cet aspect positif. L'aide offerte est une arme à double tranchant. Au delà du sentiment de sécurité et d'appartenance que ressentent ceux qui en bénéficient, elle aussi un frein à la liberté personnelle et à l'intégration dans la société néerlandaise. Ces groupes envahissent totalement la vie personnelle. Les obligations et les prescriptions diverses font que se créent des îlots.

Dans les pages qui suivent je vais donner une information plus détaillée sur un groupe religieux. Il s'agit de la Communauté Internationale des Femmes Messagères en Christ. Je vais montrer sa structure, les activités organisées pour les membres, les devoirs et obligations etc.

Structure de la CIFMC en Hollande et en Belgique

J'ai déjà signalé dans les préliminaires que pour être reconnu combattant il faut faire partie d'un groupe repéré géographiquement dans le pays de résidence. C'est à partir de son groupe qu'on est identifié. C'est le cas de la CIFMC. Ces membres sont regroupés en groupes locaux nommés tour à tour bergerie, filiale ou site. Un pays peut avoir plusieurs bergeries. Une bergerie n'est pas une structure autonome, elle dépend du siège qui se trouve à Kinshasa et est sous la direction de la fondatrice. La Bergerie est aussi une entité officiellement reconnue par la loi du pays de résidence de ses membres. Elle est enregistrée comme une organisation sans but lucratif.

Lorsque l'on parle de bergerie, on peut évoquer trois significations:

D'abord, l'ensemble des adeptes d'un groupe local: leur nombre est fluctuant. Pour la CIFMC par exemple la moyenne de sa population est de 200 personnes. Les membres d'un même site n'habitent pas ensemble. Ils ne résident pas dans une même rue ni dans un même quartier. Ils sont éparpillés partout dans le pays mais se voient régulièrement à un endroit précis lors des activités organisées par leurs responsables.

Deuxièmement, ce mot désigne la résidence des responsables du groupe local.

Enfin il s'agit de la maison communautaire que possèdent certaines filiales et qu'on nomme aussi la permanence. Le terme permanence est utilisé pour le rôle de ce lieu. A n'importe quelle heure de la journée, chaque combattant peut s'y rendre pour chercher de l'aide, un soutien moral ou tout simplement se détendre en regardant les bandes enregistrées sur des sujets religieux. Il y a toujours une personne qui assure la permanence. Y sont aussi régulièrement hébergés les missionnaires et évangélistes de passage ainsi que les adeptes qui, pour une raison quelconque, sont temporairement sans habitation.

Ce qu'on appelle Bergerie ou groupe local est composé de plusieurs catégories de personnes avec des différents rangs. En voici quelques exemples.

Les thérapeutes

Ensemble avec le couple berger, les thérapeutes forment le noyau dur de la filiale. Ils sont chargés du management du groupe. On les appelle les ministres de Dieu, serviteurs /servantes de Dieu parce que ces spécialistes sont considérés comme faisant partie de la catégorie des

élus de Dieu selon les Ecritures (Romain 15). C'est la raison pour laquelle leurs soins sont 'gratuits' comme ils aiment l'exprimer en lingala:

> *tozo sala musala ya Nzambe*
> nous faisons le travail de Dieu

Ces thérapeutes sont considérés comme des élus de Dieu. Ils n'ont pas acquis cette fonction par héritage comme c'est souvent le cas dans les cultes d'affliction en Afrique (voir van Binsbergen et Turner) Mais tout comme dans les rituels d'affliction en général, il s'agit d'anciens malades. Mais ceci n'est pas déterminant car ce n'est pas tout ancien malade qui devient thérapeute et on ne choisit pas de le devenir. On est consacré à cette fonction par une vision ou un rêve (*ndoto*) qu'a pu recevoir un responsable de la communauté. Le charisme du concerné, qui est transmis à travers la vision, doit s'éprouver. C'est pour cela que l'étape suivante consiste, pour l'aspirant ministre de Dieu, à suivre une formation. Cette formation a une durée indéterminée. Elle doit avoir lieu de préférence à Kinshasa aux côtés de la fondatrice. La fin de la formation est une épreuve de consécration qui consiste en une retraite de 21 jours avec une abstention totale de nourriture et de rapports sexuels. La consécration s'achève par la prestation d'un serment devant la fondatrice et en recevant un brevet. Néanmoins ce brevet ne suffit pas pour s'installer comme thérapeute indépendant et exercer son métier. Après avoir reçu le brevet il faut rester au service de la communauté et être disponible pour exercer sa tâche au sein d'une bergerie relevée par Dieu.

D'après mes observations les personnes qui ont des fonctions éducatives sont toujours mariées et il s'agit dans la majorité de cas des femmes. Dans le même ordre d'idée et sans vouloir généraliser, il m'a semblée aussi que contrairement à la direction du mouvement et aux gens du commun qui ont fait des études dans des institutions scolaires supérieures et universitaires, les personnes qui ont des tâches éducatives, à l'exemple des thérapeutes, sont peu scolarisées et aussi la majorité sont les femmes. Elles sont des 'd6',[16] de 'd6 juste plus' ou de 'd6 moins'. Les combattants justifient cette remarquable attribution des tâches en se referant à Jésus. Ils disent que le Christ, lui même n'avait fait d'études mais il éduquait des foules. Ce modèle de réponse est courant chez les combattants. Il obstrue et tranche toute discussion. Mais mon hypothèse est que l'attribution des rôles éducatifs aux femmes peu éduquées est une stratégie du Combat, qui permet l'assurance de la continuité et du maintien d'un régime de vérité (Foucault 1975), c'est à dire, des connaissances culturelles pertinentes du noyau central de la culture congolaise qui constituent l'idéologie de ce mouvement bien qu'il se dresse contre les anciens systèmes. Mais ce paradoxe est inhérent aux mutations culturelles.[17] Dans son introduction à l'ouvrage collectif rassemblant des contributions sociologiques, Georges Balandier (1970) notait que dans le processus de transformation culturelle, la rupture est loin d'être complète et radicale. La caractéristique fondamentale de la mutation est l'identification car les reformes culturelles se réalisent dans la trame de ce qui existait déjà dans la vie sociale, avec ses permanences, ses survivances, ses continuités. Victor Turner s'aligne aussi sur cette voie. Dans *Schism and continuity in an african society* l'auteur analyse la manière dont

[16] On appelle d6 au Congo quelqu'un qui a terminé seulement l'école secondaire.
[17] Balandier 1970, 1974; Turner 1957, 1969.

les personnes transforment les circonstances structurelles à travers leurs actions en s'identifiant par après aux forces culturelles contre lesquelles elles se dressent. C'est probablement ce que Victor Turner nomme l'*inversion* (1969: 160-193), c'est à dire qu'après la rébellion contre l'ordre culturel antérieur, y est substitué un nouveau mais qui se moule dans la matrice de l'ancien même s'il est basé sur des critères différents. Ces analyses au sujet des changements sociaux expliquent à mon avis l'attribution par le *Combat* des tâches éducatives aux femmes peu scolarisées. Parce que elles sont peu d'éduquées, elles sont restées proches des traditions congolaises et elles sont moins aliénées aux modèles culturels dit moderne; contrairement à la direction du *Combat* et à la majorité de ceux qui viennent chercher de l'aide qui se sont aliénés aux valeurs cosmopolites et qui vivent cette aliénation comme expérience aberrante. Grâce à cette stratégie les dirigeants du *Combat* s'assurent la reproduction de la culture congolaise traditionnelle et sa transmission au sein de la communauté des combattants. La conduite de la mère spirituelle de Debora illustre cette hypothèse.

Il m'a semblé aussi qu'une grande partie des thérapeutes sont originaires de la même ethnie que celle de la fondatrice du groupe en question. Ce qui est compréhensible parce que lorsque l'on commence un tel mouvement il est logique de s'intéresser d'abord à son réseau social proche. De ce fait j'ai aussi remarqué que des rivalités apparaissent souvent dans les groupes. Ceux qui n'appartiennent pas au même réseau social que la fondatrice et qui aspirent à des fonctions qu'ils voient attribuées aux autres sont frustrés et quittent l'organisation. Néanmoins, le clientélisme est démenti par les adeptes du *Combat* combattants. Ils disent que l'évolution au rang de thérapeute ne dépend ni du sexe, ni des origines ethniques, ni du niveau de scolarisation, ni de l'ancienneté, ni du statut économique, ni de l'âge, mais plutôt de l'esprit de discernement.

Ce discernement est un acquis qui doit être visible, parlé, exprimé et vérifiable. Au discernement sont aussi associés des attributs qui doivent être vus et entendus comme l'expérience de la souffrance, l'ostentation du succès (être mariée après un célibat prolongé, enfanter après une longue période d'infécondité). Il doit avoir une base matérielle acquise grâce à l'adhésion. Le thérapeute doit avoir une vie exemplaire et irréprochable (1 Timothée 3: 2) et avoir mémorisé certains versets bibliques particulièrement favorisés par *Le Combat* parce qu'ils contiennent des leçons morales avec lesquelles les adhérents seront éduqués.

Chaque élu de Dieu a une tâche spécifique qui lui permet d'intervenir à des moments précis du rituel. Il y a plusieurs spécialités. Etant donné que les femmes sont largement représentées dans ces fonctions, je vais utiliser le genre féminin pour désigner les expertises que j'ai pu repérer:

• Le couple berger

Le couple berger, en lingala, *papa et maman mukambi*, forme le premier rang au sommet de la hiérarchie du groupe. Comme leur nom l'indique cette fonction ne peut être occupée que par un couple marié nommé par Kinshasa. L'investiture à ce rang est un grand évènement qui se déroule sous la direction d'une représentation intercontinentale. Les membres du groupe les appellent 'papa' et 'maman' puisqu'ils sont leurs parents spirituels. Le couple jouit de beaucoup de prestiges. Il existe plusieurs règles tacites au sujet de la forme de relation qu'on doit entretenir avec le papa et la maman bergère: une agitation surgit parmi les enfants spirituels lorsque les parents spirituels apparaissent. On s'empresse pour transporter leurs bagages, pour leur ouvrir la porte de la voiture – tout le comportement que les parents congolais attendent de

leurs petits enfants. On se propose d'être leur chauffeur, leur garde corps. On les aborde avec précaution, en ne les fixant surtout pas dans les yeux. Il est très courant d'avoir à leur rendre certains services de temps à autre comme par exemple nettoyer leur maison, repasser les vêtements, faire la cuisine. On peut aussi être amené à vendre leur marchandise. J'ai fait cette expérience lorsqu'en 1999, je me rendais en France pour un court séjour. Une responsable me remis un sac de marchandises en me demandant de les lui vendre au marché du quartier Château d'Eau à Paris. Ce marché est très fréquenté par les Congolaises. Il est aussi prudent d'éviter la compagnie du couple berger lorsque l'on fait les courses. On sent une pression, comme celle que ressent un adulte congolais lorsqu'il se promène pour la première fois avec un parent dans un lieu commercial de lui acheter quelque chose. En fait l'attention et l'intérêt très personnels que ces responsables donnent à chaque adepte individuellement donnent quelque chose semblable à une dette morale.

Les bergers sont les gardiens du groupe. Ils supportent la tâche éducative et sont les garants de la bonne marche de la filiale. Ils organisent et dirigent les activités, tranchent les conflits au sein de la bergerie ou les querelles avec les personnes externes. Ils veillent à ce que chaque membre du site s'acquitte de ses obligations; organisent des mariages, envoient des délégations visiter les malades, gèrent les deuils, les fêtes ou conseillent les couples en conflit. Ils représentent aussi le groupe dans les contacts avec les autres filiales ou avec le siège, répondent aux appels des autorités locales au sujet des associations de migrants.

Mais bien que cela diffère d'une filiale à une autre et bien que formellement on parle de couple Berger, c'est la bergère qui est la figure la plus importante auprès des membres. Elle a des rôles différents: rôles thérapeutique, économique, éducatif, culturel et religieux.

Ce sont surtout les rôles thérapeutique et éducatif qui priment avant tout. C'est elle, par exemple, qui fait le premier entretien avec une personne venue chercher de l'aide. Elle est l'éducatrice numéro un et son approche éducative ressemble aux conventions sur l'éducation dans les milieux coutumiers bantous comme explorés par Pierre Erny (1975, 2001). La maman punit et récompense. Dans son contact avec ses enfants spirituels, elle cherche à créer un lien qui va au delà de la simple consultation. Ceci est une stratégie d'attache car celui qui vient chercher de l'aide est un aspirant combattant. C'est à dire que contrairement aux consultations chez les guérisseurs celle-ci doit aboutir à l'affiliation. La maman sait que ces personnes sont marginalisées par l'entourage congolais parce qu'elles ne répondent pas à l'idéal de la femme congolaise. En pratiquant le maternage, l'affectée devient du coup l'enfant d'une nouvelle mère qui a des gestes et des paroles empathiques, ce qui augure une relation de parenté spirituelle qui va au delà du contact professionnel.

Le maternage se manifeste en suivant deux modes. D'une part il y a l'approche empathique qui se traduit à travers différents gestes: par les caresses positives verbales qui complimentent comme *mafuta ya Nzambe ebongisi yo elongi* (l'huile de Dieu t'a amélioré le visage) pour désigner la transformation physique de ceux qui étaient arrivés abattus par les problèmes. Il y a également les regards encourageants, elle donne des présents sans qu'il y ait une occasion précise comme un anniversaire ou un remerciement pour un service rendu (ce qui met dans l'embarras les personnes enracinées dans la société néerlandaise), demande des services, s'informe sur la situation à la maison, insiste pour qu'on reste manger, envoie des compliments au mari ou aux enfants. Les mots, le regard, les gestes, les compliments, les murmures, les gronderies sont des moyens de communication qui transmettent des messages com-

plexes. Grâce à cette attitude, se crée une relation affective qui va au delà du simple contact professionnel. Pour le chercheur, cette approche est très attachante mais elle peut entraîner de gros problèmes émotionnels lorsqu'on doit prendre une certaine distance par rapport au groupe.

D'autre part, il y a le dur apprentissage de la domestication et du redressage. Selon une bergère rencontrée, il faut punir pour éduquer. Dans un sens on retrouve l'utilisation de cette pratique dans la phrase latine: *qui bene amat bene castigat*.[18] Pierre Erny (1975: 361) rapporte un fonctionnement similaire chez les Balari à travers le proverbe: il n'y a pas une bonne éducation sans sévérité. La sanction peut être provoquée par le manque de respect envers les supérieurs, par les disputes ou la désobéissance. Les gronderies publiques constituent une des sanctions que j'ai le plus souvent observées. Les combattants les nomment les marteaux de la maman et ils attribuent à ces humiliations publiques une portée très éducative. Dans le cas d'ouverture, Debora avait elle aussi subi ce type sanction: on lui avait demandé de venir à l'avant des autres, de se mettre à genoux et on lui avait intimé l'ordre de déposer le micro. On peut se demander quelles sont les raisons qui poussent à recourir publiquement à ces manières fâcheuses qui suscitent, d'un coté, l'hilarité et les moqueries de l'assemblée et de l'autre coté, la honte pour la personne punie. Utilise-t-on cette pratique parce qu'il s'agit de personnes qui ne se connaissaient pas avant mais pour qui la maman est un facteur unificateur? En rabrouant publiquement, elle veut probablement renforcer la morale collective, accentuer les opinions ou le contrôle social des uns sur les autres. En effet, pour la cohésion sociale du groupe, c'est dans le regard et les comportements des autres que la personne punie lira plus tard l'acceptation ou le rejet. La maman corrige presque toujours ouvertement ceux qui transgressent les règles, qui n'obéissent (*kotosa*) pas ou qui ne la respectent pas. Elle peut faire la moue à des récalcitrants, ne plus leur parler, ne plus leur demander des services. Malheureusement ce management répressif est un des motifs d'abandon du groupe. Dans ce cas, les rebelles sont dits possédés par l'esprit de la prostitution spirituelle.

Mais il est important de savoir que l'obéissance absolue est cultivée par la crainte d'être trahi. Comme on le verra plus loin, dans la cure d'âme (une séquence du rituel où on doit raconter toute sa vie à la thérapeute). Les combattants disent que dans *Le Combat* la vie privée n'existe pas. On doit être transparent comme un verre, un *mulangi ya mpembe* (une bouteille blanche). Ce qui veut dire, ne rien cacher sur sa vie passée. La détention des données des personnes par les thérapeutes constitue ainsi une forme de domination morale. La conséquence immédiate en est l'obéissance absolue, comme si elle était une tactique de négociation du silence. Mais de l'autre coté, ces femmes à la recherche d'un époux savent que ces responsables ont accès à un réseau très large des hommes mariables. Etre dans les grâces de la Bergère peut aider à se marier vite.

Mais une telle vie rend toute autre activité difficile à pratiquer. Cela peut même créer des tensions au sein des ménages lorsqu'un des conjoints n'est pas adepte d'un groupe de prière. La femme peut être amenée à quitter son foyer à des heures tardives pour exécuter une tâche qui lui est demandée par ses responsables. Ce qui va quelques fois au détriment de la vie en famille. Il arrive souvent que les enfants soient abandonnés à eux mêmes, avec des conséquences sur leur développement.

---

[18] 'Qui aime bien châtie bien.'

La maman a donc la tâche de raffermir et de construire les nouveaux liens de parenté, de s'assurer que les frères et sœurs de la religion connaissent leurs devoirs et de fortifier les relations. C'est pour cela qu'elle assure un contact régulier en envoyant les uns visiter les autres à des occasions particulières.

• Les thérapeutes

A part le berger et la bergère il y a aussi différents autres thérapeutes. J'en ai repéré quelques uns, avec des tâches bien précises. C'est le cas de la cureuse/délivreuse. Comme cela apparaît dans les mots, il y a le terme même de cure qui signifie traitement par procédé (Larousse) et délivrer. En ce sens, la cureuse/délivreuse est une spécialiste formée pour faire la cure d'âme et délivrer le malade des esprits qui l'avaient possédés. Elle le fait d'abord par un entretien privé entre le patient et le thérapeute qui se déroule pendant la retraite. Cet interrogatoire permet à l'affecté, préalablement formé par l'étude biblique, de faire le diagnostic en trouvant l'origine de son malheur. Au chapitre 8 je décrirai en détail le déroulement de l'entretien et le travail de la délivrance qui est comparable à l'exorcisme. Les cureuses/délivreuses ont un regard souvent sévère. Elles se disent en danger de mort car les esprits expulsés par ceux qu'elles ont aidés sont furieux et peuvent détruire leur vie. Ce sont des personnes qui inspirent la crainte aux membres car elles détiennent beaucoup d'informations sur la vie personnelle de leurs patients.

Et puis il y a la formatrice ou prédicatrice, chargée de donner l'étude biblique c'est à dire l'interprétation des Ecritures. L'étude biblique est aussi appelée enseignements ou affermissements. Il s'agit des prêches (*mateya*) qui se basent sur l'interprétation littérale des textes bibliques. Ces prêches ont comme but d'aider le patient à faire son propre diagnostic et à le socialiser dans sa future vie de combattant. La prédicatrice enseigne à des groupes mixtes ou bien aux deux sexes séparément. La plupart du temps, ces formatrices sont envoyées par Kinshasa au siège, pour des séjours plus ou moins longs, où elles doivent exercer leurs fonctions. Leurs performances se caractérisent principalement par l'étalement de la vie personnelle: il s'agit toujours de personnes qui ont une expérience de malheurs sur le plan conjugal ou celui de la maternité. Dans ces performances, elles parlent essentiellement des questions des affaires entre les hommes et les femmes.

Et enfin, comme dernier thérapeute repéré il y a l'intercesseuse dont la tâche est d'éviter que des malheurs s'abattent sur le groupe. Les séances qu'elle guide, qui sont nommées intercessions, sont des mesures prophylactiques pour dissuader Dieu de punir les croyants; la base étant d'éviter les transgressions. Dieu lui montre des signes annonçant un malheur imminent et elle réagit in extremis avant la catastrophe en effectuant certaines prescriptions rituelles. C'est de cette manière que fut interprétée l'éclipse du soleil en l'an 2000. Elle est apparue comme le signe de la colère de Dieu qui annonçait qu'un malheur allait s'abattre sur les Pays-Bas. En effet, la même année, une loi était votée autorisant le mariage des homosexuels aux Pays Bas. Mais pour le combattant, l'homosexualité est une perversion. Afin de se protéger contre la contagion et la colère de Dieu contre le pays de résidence du groupe, la mère spirituelle demanda aux croyants de s'assembler afin de veiller ensemble.

Les intercesseuses agissent à différentes occasions. J'ai rencontré en 2000 à Kinshasa une intercesseuse qui avait d'abord consulté *Le Combat* suite à un problème d'infécondité avant d'être consacrée. Bien qu'elle n'ait jamais mis d'enfant au monde, elle fut consacrée interces-

seuse d'un groupe de *Combat* cinq ans après son adhésion. Elle racontait que sa vie était comme celle d'un soldat parce que son travail lui exigeait d'être toujours prête à aller là où son expertise était désirée. Ce fut le cas la nuit où elle fut appelée à l'hôpital à 3 heures du matin parce qu'une femme ne parvenait pas à accoucher par la voie naturelle. L'enfant vint finalement au monde sans que la mère n'ait subi la césarienne et les intercesseuses inscrirent l'accouchement naturel à leur compte.

En dehors de ces spécialismes, il y a d'autres fonctions moins importantes à remplir dans le cadre de la bergerie, comme celle de modératrice, de protocole, d'animatrice, de lectrice, de choriste, de cuisinière ou de décoratrice. A part la Bergère qui est habilitée à cumuler toutes ces fonctions, ces expertises ne sont pas interchangeables. D'ailleurs, il n'y a qu'une seule Bergère par communauté tandis que les autres tâches peuvent être assumées par plusieurs personnes. Il est à noter que l'exercice, en tant que spécialiste, de ces ministres de Dieu ne se limite pas aux communautés dont elles sont membres. Il arrive régulièrement qu'elles partent en mission dans les autres sites pour y donner des enseignements, pour faire passer les personnes à la cure d'âme et à la délivrance. Les cureuses et les intercesseuses sont celles qui sont le plus souvent amenées à partir en mission. Leur séjour est alors organisé par la bergerie du pays où elles doivent exécuter les tâches. Il m'a semblé que l'organisation de ces missions était effectivement coordonnée par Kinshasa grâce aux téléphones mobiles.

Dans l'exercice de leur tâche, les thérapeutes ont l'air d'avoir à leur disposition une énergie inépuisable. Ces femmes sont de grandes observatrices. Elles possèdent une intelligence raffinée, une mémoire étonnante et surprenante. Comme elles sont des spécialistes des versets bibliques, il n'est pas aisé d'avoir une discussion avec elles car leur argumentation est toujours tournée vers la Bible. Le théologien congolais André Kabasele (2002: 100-132) a remarqué à Kinshasa la même tendance des prédicateurs. Dans son article 'Lire la Bible aujourd'hui. Risques, défis et enjeux pour une société en crise' il montre que les textes bibliques sont traités par les groupes religieux comme s'ils avaient été dictés mot à mot par l'Esprit Saint. Kabasele caractérise ce phénomène de fondamentalisme. Il le nomme 'le suicide de la pensée'. Mes observations vont dans le même sens. Mais il est plutôt question des fondamentalismes. Car chaque groupe religieux a sa propre interprétation des Ecritures. C'est cette interprétation que ses membres adoptent et mettent en pratique dans les relations avec les autres membres du groupe respectif. C'est pour qu'il y ait de la méfiance entre ces groupes. Ils s'entre accusent de pratiquer de la sorcellerie. Les interprétations adoptées et provenant du pionnier du mouvement sont alors considérées par ses adeptes comme des vérités absolues, incontournables et approchées en terme des dogmes devrant être lus et vécus littéralement.

Dans *Le Combat* par exemple il y a une tendance à exclure toute collaboration avec des pasteurs formés dans des établissements officiels de la théologie, ni à se mêler avec des autres groupes. La direction bien formée a sélectionné d'avance un stock de connaissance confié à ceux qui devront le propager. Leur loyauté est formalisée à travers des différents rites notamment la prestation du serment devant les fondateurs.

Il faut aussi signaler que pour ces prédicateurs, tout raisonnement intellectuel s'apparente à la possession par l'esprit Jézabelique, c'est à dire à une conduite régie par l'esprit de rébellion du personnage biblique du nom de Jézabel qui suivait, selon la Bible, des faux dieux. Ce

genre d'accusation n'encourage pas au dialogue et incite plutôt à entrer dans un certain mutisme.

L'obéissance (*kotosa*) est aussi rendue possible par la manipulation, la création d'une obligation morale par les services présentés comme gratuits. En fait, comme déjà remarqué plus haut, les spécialistes ne sont pas payés dans l'exercice de leur tâche. Ce qu'ils expriment par l'expression: *tozo sala musala ya Nzambe (*nous faisons le travail de Dieu).

Mais elles tirent largement plusieurs avantages de leur poste: en dehors du prestige dont elles jouissent dans le site, elles bénéficient également de certaines règles, non dites, qui imposent des obligations aux différents membres. Par exemple, on dit qu'il faut les bénir, c'est à dire les récompenser. C'est la raison pour laquelle la quasi-totalité des responsables des groupes ont une activité commerciale. A Kinshasa plusieurs d'entre-elles ont de petites entreprises et font du commerce. Ces femmes sont les principales fournisseuses des biens vendus dans les filiales lors des rencontres. Leur clientèle est essentiellement constituée des adeptes, d'autant qu'il est déconseillé aux chrétiens d'acheter de la marchandise chez les non Chrétiens. Le manteau religieux est aussi une sécurité économique mais ce n'est pas le profit économique qui est le leitmotiv de l'initiative religieuse. La récompense, à travers l'achat de marchandises, est considérée comme une compensation de l'information donnée, des soins et des efforts que ces responsables fournissent et qui sont loin d'être de l'hypocrisie. C'est un don et comme tous les dons, il nécessite une contrepartie. Suivant *Le Combat*, sans elle s'introduirait une rupture dans les relations sociales et même dans le monde: l'achat de marchandise c'est aussi la circulation de la chaleur humaine et l'expression de la gratitude. Pour les dirigeants du mouvement, il n'existe nulle part au monde d'institutions qui se maintiennent sans intérêt économique ou sans échanges qui donnent un sentiment de reconnaissance et la sensation d'être apprécié.

D'une manière générale, chaque thérapeute, en fonction de sa spécialité, contribue au maintien de la structure et à celui de l'idéal du mouvement qui reste le mariage. Différents mécanismes sont mis en place pour propager cet idéal. En dehors du fait que la responsabilité du groupe est confiée au couple berger, les femmes qui se mettent aux devants des autres (pour enseigner, faire la cure d'âme, être délivreuses, etc.) sont des femmes mariées. Le fait d'associer le mariage à l'autorité est un enjeu politique qui stimule l'interaction entre les gouvernés et les gouvernants. Il constitue aussi un outil de recrutement et nourrit l'espoir étant donné que l'un des principaux motifs de consultation est le célibat. Les femmes responsables ont, soit vécu la même situation, soit connu des problèmes dans leur mariage avant de triompher en les résolvant. Les gouvernés s'identifient à un leader qui a réussi et le considèrent comme un garant de leur propre réussite. Ces femmes sont des images projetées sur l'écran public. On peut établir un parallèle entre la réalisation de la féminité comme condition de l'autorité avec ce que Michel Foucault (1984) a appelé le régime de vérité: les femmes mariées symbolisent à la fois la souffrance et la réussite et c'est pour cela qu'elles convainquent. L'ostentation de la réussite sociale instaure la crédibilité du mouvement. Ainsi leur autorité dans la guidance devient légitime parce qu'elle est vue et reconnue. Une thérapeute sans mari ne peut pas recevoir de considération car elle ne représente pas l'idéal du mouvement.

Le Peuple de Dieu

Par le terme Peuple de Dieu, *bana ya Nzambe* ou *bandimi ya bas* (les croyants d'en dessous, sing. *mondimi*) en lingala. Ce sont les hommes, les femmes et les enfants qui font partie de la communauté internationale des combattants et à plus petite échelle du même groupe local. Ils représentent un agglomérat des différents peuples et des différents systèmes sociaux congolais, matrilinéaires et patrilinéaires. Parmi eux, il y a des gens ordinaires et des VIP.[19] Il y a des hommes, des femmes et des enfants qui ont déjà passé le rituel et d'autres pas. Dans certains groupes locaux les femmes sont numériquement très représentées. Pour les jeunes la CIFMC les a regroupés dans une branche nommée JCC (Jeunesse Chrétienne combattante). Pour devenir *mondimi* il faut avoir consulté suite à des malheurs successifs (*mikakatano*) et avoir passé le rituel. Mais on le devient aussi par alliance, ou en étant né de parents Chrétiens. Mais dans tous les cas il faut avoir passé à la cure d'âme et à la délivrance.

Dans les lignes qui suivent je ne vais plus m'attarder sur les généralités. Les combattants sont des Congolais vivant aussi dans la diaspora et les caractéristiques, déjà présentées plus haut dans ce document, sur la vie des ressortissants du Congo Kinshasa aux Pays-Bas sont aussi applicables pour les *bandimi*. Ce que j'aimerais plutôt faire remarquer c'est la présence, parmi les chrétiens de La Haye, d'un nombre croissant de jeunes filles et de garçons venus aux Pays-Bas seuls, sans parents. Leur moyenne d'âge est de 18 ans. Dans la terminologie officielle de la bureaucratie néerlandaise ils sont appelés II[20] Ils forment un groupe à risque parce que sans encadrement ces jeunes se retrouvent dans une position fragile comme être enrôlées dans la prostitution. Rijk van Dijk et Thera Rasing (2000) ont remarqué cette exploitation des jeunes africaines par l'industrie du sexe qui leur promet la richesse à leur arrivée en Europe mais les utilisent pour la prostitution. Je n'ai pas remarqué ces pratiques de la prostitution organisée parmi les Congolais aux Pays-Bas. Les gens arrivent en Europe avec l'espoir de s'ajouter comme l'habitude au Congo au ménage d'un membre de la famille ou d'une connaissance déjà installée en Europe mais se retrouvent dans des centres de demande d'asile. Ils sont alors obligés de créer une forte histoire d'exil afin de maximaliser la chance de 'gagner' le permis de séjour comme disent les Africains.

Pour les jeunes, comme observé aussi par J. van der Sar et R. Visser à La Haye, les groupes religieux remplissent différents rôles (2006: 6). L'encadrement offert comble en partie un vide social qui aurait pu être rempli par le circuit criminel. La raison principale pour laquelle leur influence auprès de ce groupe est précieuse est le fait que les responsables des groupes de prière sont des ressortissants des pays d'origine de ces jeunes et ils savent comment les atteindre. Leur encadrement se place dans la continuité des traditions éducatives congolaises. C'est pour cela que le placement des Ama's sous la tutelle des familles néerlandaises pose problèmes. Je fus confrontée à ce problème en 2002. Une femme néerlandaise avait sous sa tutelle deux adolescents congolais mais il y avait de gros problèmes de compréhension entre eux. Comme elle le disait elle-même, les jeunes n'avaient aucune structure et ne respectaient aucune règle de la vie communautaire. Elle s'indignait par exemple du fait que le plus âgé envoyait souvent le plus jeune. Ils préparaient le repas à n'importe quelle heure de la journée

[19] VIP=*Very Important Person*.

[20] AMA est une abréviation néerlandaise de *Alleenstaande Minderjarige Asielzoekers*. Il s'agit des jeunes mineurs venus seuls en Europe pour demander l'asile politique.

et mangeaient. Les efforts de la tutrice pour leur apprendre les règles normales du respect de l'un envers l'autre étaient vains. Pourtant, elle ne voulait qu'une relation amicale d'égalité et exigeait, par exemple, que ses protégés l'appellent par son prénom. Mais les jeunes s'éloignaient de plus en plus d'elle. La dame en question était mariée mais ne vivait pas en couple. Les deux jeunes la soupçonnaient d'être homosexuelle, ce qui est acceptable dans la société néerlandaise. Mais pour le Congo et le *Combat* l'homosexualité est associée à la sorcellerie. Les jeunes commencèrent à fuguer. C'est pendant cette période qu'ils devinrent membre du groupe de *Combat*. La structure hiérarchique, entre les éducateurs et les enfants spirituels, semblait plaire aux jeunes qui passaient désormais beaucoup de temps à la bergerie. Ils restaient auprès de leurs parents spirituels et présentaient une docilité qui contrastait avec les descriptions qu'en faisait la dame. Quelque soit ce qu'on leur demandait, ils disaient: 'oui maman, oui papa'. Ils étaient devenus les enfants de courses de leurs parents spirituels. En fait, contrairement aux habitudes aux Pays Bas où les enfants protestent lorsqu'ils sont souvent envoyés par les adultes. Etre envoyé est, pour un enfant congolais, un signe de la valorisation de ses capacités. Il contribue au développement de la confiance en soi. Insérés dans *Le Combat* les jeunes en question baignaient de nouveau (exagérément) dans leur système culturel. Lors des mariages par exemple ils étaient fille ou garçon d'honneur. Ce nouveau style de vie semblait les plaire et estompait la difficulté qu'ils avaient, enfermés dans une relation éducateurs/éduqués où deux systèmes sociaux se confrontent.

Les obligations du combattant

Lorsque l'on est membre d'une communauté de croyants, on s'allie à une vie caractérisée par une disponibilité continue envers sa parenté religieuse. On est *mundimi* full time. On a des obligations, des devoirs, des proscriptions et prescriptions. En voici quelques exemples:

• Payer la dette de Dieu

Chaque adepte est obligé de donner chaque semaine à sa bergerie l'offrande (*mabonza*) et dix pour cent de son revenu mensuel comme dîme (Hébreux 7: 2-3; Habakuk 13). Cet argent ne peut être utilisé que pour les besoins du ministère. Le montant de l'offrande n'est pas déterminé. Ce que l'on donne dépend de la manière dont la parole prêchée est tombée dans le cœur. Si elle a touché, on donne plus. L'argent et les objets à donner sont mis dans une enveloppe et déposés dans un panier présenté au public lors des sessions hebdomadaires. L'offrande est la dette (*nyongo*) que le croyant a envers Dieu. C'est le point de contact entre Dieu et le malade. Il s'agit d'une transaction entre l'adepte et l'Etre suprême. Ainsi, l'adepte donne et Dieu voit et bénit (*kopambola*). Donner l'offrande équivaut à la compensation donnée au *nganga* pour la consultation.

Mais comme celle-ci n'est pas fixée formellement, on ressent une pression insupportable pour s'acquitter de sa dette. La dette en question prête aussi à confusion parce que les mamans ont aussi un rôle économique dans les sites. Leur commerce se fait selon le système de la mensualité et les *bandimi* sont souvent les créanciers de leurs responsables. Ne pas s'acquitter de ses obligations religieuses c'est donc être considéré comme un créancier de Dieu. La confusion atteint son paroxysme lorsque, dans les rencontres publiques, une voix grave amplifiée par le microphone profère des menaces considérées comme des prophéties en disant ceci:

'Yo mundimi, oza na ba nyongo, olingi kofuta te'.
Toi le croyant, tu as des dettes, tu ne veux pas payer

'Kanda ya Nzambe ekokuelela yo.'
La colère de Dieu tombera sur toi.
'Je vais frapper, je vais frapper, vous ne respectez pas mes lois.'
'Crains-moi, l'éternel qui t'a créé.'

Ces mots touchent davantage les Congolais, car même si la majorité d'entre eux sont passés par les écoles missionnaires catholiques ou protestantes, ils sont imprégnés des croyances locales. Une de ces croyances concerne l'origine de la foudre. Chez les différents peuples du Kasaï par exemple la tombée de la foudre (*nkuba*) est associée à Dieu: si une personne en est victime, ce malheur lui semble envoyé parce qu'elle n'a pas réglé ses dettes avec son créancier. La dette met en danger sa propre vie et celle de son entourage.

• Assister et être assisté
Il est obligatoire, parmi les combattants, d'assister et d'être assistés. Les *bandimi*, qu'importe où se trouve la filiale dont ils sont membres, s'appellent frères et sœurs. Ces termes éveillent des attentes: on assiste les frères et sœurs de la même filiale mais aussi ceux des groupes locaux des autres pays. L'entraide a lieu lors des mariages, des accouchements, des deuils (*matanga*), des maladies ou des conflits. Une participation est demandée en espèce ou en nature.

Voici comment cela se passe généralement:

Dans une assemblée publique, on annonce l'évènement et une personne est désignée par les responsables afin de percevoir les cotisations. On peut même interdire aux membres de donner moins de dix euros. Si on n'a pas d'argent on peut se proposer pour préparer le repas. Si, par exemple, il y a un mariage dans un groupe français, les *bandimi* des Pays-Bas, de la Belgique, de l'Allemagne de l'Angleterre, de la Suisse etc. doivent y envoyer leur délégation et y participer. Le nom de chaque personne qui participe à l'organisation d'un évènement est noté dans un cahier et ce document est gardé à la Bergerie. Ceci permet un certain contrôle. De fait, celui qui n'assiste pas les autres n'est pas assisté lorsqu'il en a besoin. A l'inverse, si on est une personne active dans cette solidarité et qu'on ne bénéficie pas de l'assistance, cela donne des frustrations. J'ai rencontré une femme qui a quitté le groupe car elle n'avait bénéficié d'aucune assistance lors de son accouchement.

• Participer aux cérémonies
Devenir combattant, c'est surtout faire partie d'une famille et chercher à maintenir cette affiliation. Les visites rendues aux frères et sœurs et l'assistance contribuent au raffermissement du lien de parenté. Mais c'est aussi le fait de se réunir périodiquement qui tonifie l'appartenance. Les combattants ne sont pas des consanguins, ils ne vivent pas non plus en communauté d'habitat. L'intensité des rencontres et l'obligation d'y prendre part frappent tout observateur. La période de dispersion n'est pas longue.

Je vais tout d'abord présenter un tableau qui donne une vue globale de quelques-unes des réunions auxquelles un combattant doit prendre part. Puis, je présenterai quelques généralités.

Enfin, sous forme de *situational analysis*, je décrirai le déroulement d'une cérémonie internationale en faisant ressortir les différents éléments qui entretiennent l'idée d'une famille transnationale.

Les réunions

Tableau 1 montre l'existence de deux sortes de réunions chrétiennes: les rencontres ordinaires et celles que j'appellerai extraordinaires. Certaines font partie du programme régulier organisé par les bergeries respectives. Ces rencontres ont lieu quelques fois de façon hebdomadaire, en suivant un horaire précis. Dans les groupes locaux qui me sont familiers, les adeptes se rencontrent trois fois par semaine pendant au moins trois heures, pour louer Dieu sous la direction d'un thérapeute adéquat. Le thérapeute qui anime les réunions peut être membre du groupe local ou il peut s'agir de visiteurs venus de Kinshasa ou d'autres sites. Pour certaines activités, comme l'étude biblique, il y a une liste de présence. Durant certaines périodes, comme la fin de l'année, les rencontres s'intensifient. En effet les chrétiens disent que la fin de l'année est une période dangereuse car c'est le monde où les sorciers cherchent à faire des sacrifices.

Tableau 1 Les réunions des combattants

Type	Fréquence.	Durée	Période
1. Ordinaires			
Intercession	1x par semaine	environ 3 heures	hebdomadaire
Adoration	Idem	Idem	idem
Etude biblique	environ 2x par semaine	Idem	idem
Combat	1x par semaine	Idem	idem
Retraite	quelques fois/ an	min 3 jours	
2. Extraordinaires			
Convention	1x par an	au moins une semaine	indéterminée
Séminaire	env. 3xpar an.	au moins trois jours	indéterminée
Symposium	1x tout les 5 ans	au moins une semaine	indéterminée
Café chrétien	1x par an	une journée	indéterminée
Chaîne de prière	1x par an	40 jours	nov. - déc.

En plus des sessions qui suivent un programme régulier, le groupe local peut aussi se rassembler pour des imprévus: ce fut le cas de l'éclipse du soleil aux Pays-Bas en l'an 2000.

Comme le montre le tableau il y a aussi les assemblées internationales qui sont généralement sous l'initiative et la direction de Kinshasa. Chaque site est obligé d'y envoyer sa délé-

gation. C'est également le siège qui décide du pays où elles se déroulent. Bien entendu, il faut qu'il y ait dans ce pays une filiale du siège en question.

Parmi les rassemblements internationaux, il y a les conventions, les séminaires et les symposiums comme celui auquel j'ai participé en 2000 et que je décrirai plus loin. On peut alors profiter de ces rencontres pour célébrer les mariages ou présenter les nouveaux-nés à Dieu.

D'une manière générale, les réunions des combattants sont caractérisées par l'exposition de l'émotion. Dans la conception des chrétiens, celui qui ne montre pas d'émotion n'est pas un humain (*muntu*). Il est un sorcier (*ndoki*) et les *bandoki balelaka* te (les sorciers ne pleurent pas). C'est pour cela que les membres de l'assemblée donnent toujours l'impression d'être en dehors d'eux même. Lors de ces séances, chaque parole prononcée est accompagnée d'un mouvement du corps.

En perdant de vue les motifs de ces assemblées, on pourrait s'imaginer comme étant devant une activité de détente, une recréation collective: on rit, on s'amuse ouvertement. Les enfants circulent, bavardent ou observent attentivement comme s'ils se trouvaient devant une pièce de théâtre. A d'autres moments, on a l'impression d'être en deuil: les gens pleurent, se roulent sur le sol, imitent les bagarres. A d'autres moments encore, les gestes de la main, l'expression des visages, la manière dont les mots sortent de la bouche, tout cela ressemble à des personnes faisant des incantations.

Un autre élément à signaler concerne les lieux où ces réunions se tiennent est qu'ils n'ont pas toujours un caractère religieux. L'espace est choisi arbitrairement, par opportunité. Actuellement aux Pays-Bas ce sont, les églises locales, les salles de sport, les souterrains des métros, les anciens poulaillers et porcheries évacués à cause de la grippe aviaire et de la peste porcine, qui sont loués aux migrants pour qu'ils y organisent leurs activités religieuses. Ceci n'est pas une solution durable car la réglementation impose aux locataires une limitation de temps et de bruit. Pourtant, pour les combattants, le temps ne compte pas. Les rencontres les plus appréciées sont celles qui durent plus de trois heures. C'est là qu'on peut s'apercevoir qu'il y a des gens qui savent prier. En outre, étant donné que montrer de l'émotion est important, les rencontres sont toujours tumultueuses. C'est la raison pour laquelle il y a régulièrement des confrontations ente les organisations de migrants et la police, notamment quand le local loué se trouve parmi les habitations. La difficulté de trouver un local a créé le nomadisme. Les bergeries sont continuellement occupées à chercher une nouvelle salle. Afin de résoudre ce problème, un projet du *Diakonie der Hervormde Gemeente te 's Gravenhage* (service social de l'Eglise protestante dominante) cherche à mettre à la disponibilité des groupes religieux des allochtones un lieu où ils peuvent se rencontrer. En mai 2004 une rencontre a été initiée par la commune de La Haye qui réunissait les migrants afin d'inventorier leurs besoins et de les solutionner (2004). Ces rencontres sont malheureusement souvent sans suite. L'idée d'offrir un complexe avec des locaux où les gens peuvent se réunir à tour de rôle ne me semble pas être une réelle solution. Il y a peu de contacts entre les groupes religieux. Ils se soupçonnent mutuellement de sorcellerie. Chacun a sa propre idéologie basée sur l'interprétation biblique de son pionnier comme déjà remarqué. Ce qui fait qu'ils s'évitent comme pour protéger les membres contre la contagion des autres idéologies. Ils ne désirent pas travailler ensemble. Chacun désire avoir son propre local et de préférence être propriétaire du lieu.

Mais quelque soit la nature du lieu de rencontre, ce terrain est tout d'abord rituellement purifié par des prières et des cantiques. Dans ces rites de purification il est fait abondamment allusion au feu (*moto*) de l'Esprit Saint (*molimu mosanto*) et au sang (*makila*) de Jésus. Cette invocation sert à transformer la scène en un lieu où règne l'Esprit Saint qui s'est substitué aux forces des ancêtres. Ces prières de purification sont improvisées. Elles se déclament presque toutes de la même manière, comme le montre cet exemple:

Officiant: 'Eternel des armées, je te bénis et je te rends grâce pour l'arrivée de tes enfants en ce lieu.
Tu es le maître des temps et des circonstances. Merci pour cet appel, toi qui connais chacun par son nom, toi qui as voulu que nous nous rencontrions aujourd'hui. Soit élevé, soit glorifié.
Que tu commences avec nous, que tu chemines avec nous
Que tu termines avec nous.
Que tout ce que nous allons faire en ce lieu soit pour la gloire de ton nom.
Public: Amen
Officiant: Que tes anges campent autour de nous.
Je sais que l'ennemi n'est pas content quand tes enfants sont ensemble.
En ton nom Jésus Christ, je me lève pour anéantir les esprits de poursuite. J'invoque le feu dévorant pour consumer les antennes des ténèbres, les cameras cachées qu'ils ont mis pour nous contrôler, les esprits impurs dans ce lieu, le géant, l'homme fort, la femme forte qui se sont transformés en souris, en insectes, je les anéantis, je les épuise, les brise, je les paralyse, je les rends sans puissance, je les précipite dans les abîmes sans fond, Au nom de Jésus Christ.
Public: Amen
Officiant: Maintenant j'évoque ta présence au milieu de nous
Je plaide ton sang pour couvrir ce lieu.
J'élève le mur de ton sang comme protection
Que tout soit pour la gloire de ton nom Jésus.
Que tout ce que nous allons faire soit pour la gloire de Dieu.
Que ces moments soient pour toi.
Public: Amen.

Les rencontres des combattants commencent toujours de la même manière, par des prières, des cantiques et des chansons qui semblent parfois interminables et mettent à l'épreuve ceux qui ne connaissent pas ce régime. On chante, on prie en attendant l'officiant du jour. Ces officiants ont toujours au moins une heure de retard sur l'agenda. L'animation, avant qu'ils n'avancent pour commencer la cérémonie, semble même être parfois une supplication de leur personne.

Je vais décrire et analyser un symposium international des combattants. Car, à mon avis ce type de rencontre sert à la construction d'une parenté intercontinentale. Après les descriptions j'engagerai une brève analyse des moyens utilisés pour la définition et la construction du sentiment d'appartenance au groupe pour les membres.

Le symposium international des combattants

En août 2000 s'est tenu à Kinshasa le symposium international des combattants. Cette rencontre a lieu tous les cinq ans et elle commémore la naissance du Combat. A l'époque, c'était la branche masculine de la fondation Olangi Wosho, le centre Peniel, qui avait la responsabilité de l'organisation. Le Centre Peniel est sous la direction de papa Olangi, mari de la Fondatrice du *Combat* maman Olangi. Toutes les bergeries du monde entier étaient invitées à prendre part au symposium. Le thème de la rencontre était inspiré des versets bibliques dans 2 Corinthiens 10: 3-5:

Les armes de Dieu renversent toute forteresse.

Quelques mois avant le symposium, les différents responsables des sièges avaient été chargés d'annoncer à leurs adeptes l'avènement de ce rassemblement intercontinental qui allait se dérouler en août. Les annonces étaient faites lors des séances publiques et les invitations furent distribuées à tous ceux qui désiraient participer. Tout le monde était invité à s'inscrire; même ceux qui n'avaient pas encore le permis de séjour dans le pays où ils avaient demandés l'asile étaient priés de payer leur billet et de donner les frais de participation. Les frais de participation s'élevaient à $250 en dehors du billet d'avion. Aux personnes qui étaient déjà prêtes pour passer pour la première fois la cure d'âme et la délivrance, il était spécialement conseillé d'aller à Kinshasa, base originelle du *Combat*, afin d'y subir cette séquence cruciale du rituel. Pour les mères, la garde des enfants était assurée. Chaque site avait désigné des personnes en son sein qui devaient s'occuper de l'organisation des voyages et bénéficier ainsi des billets communautaires pour profiter de la réduction auprès des compagnies aériennes. Certains proposaient même de louer un avion qui ne transporterait que les combattants.

Dans cette période, dans le cadre de ma recherche sur terrain, je faisais la navette à Bruxelles. Mais je fréquentais aussi un groupe des dissidents du CIFMC à La Haye. Ce groupe se présentait comme une filiale de feu docteur Partiecle, médecin psychiatre, qui lui aussi pratiquait *Le Combat Spirituel* à Kinshasa.

Lorsque je fis part à ma mère spirituelle à La Haye de mon intention de me rendre à Kinshasa, elle fut très mécontente. Elle prétendit que je m'exposais à la sorcellerie, que je n'étais pas assez bien protégée parce que j'étais encore un bébé spirituel alors, que dans le même temps, quelques personnes influentes de l'organisation en Belgique, qui me considéraient tout autant comme un bébé spirituel, me proposèrent de faire partie de la délégation officielle. Ceci devait me permettre de faire l'expérience de la retraite à Kinshasa. Je décidai de voyager mais pas dans le cadre d'une délégation. Une de mes sœurs spirituelles m'avait remis un colis à remettre à sa parenté, que j'appellerai maman Pauline. Elle me proposa de m'adresser à elle pour tous mes besoins sur place.

Pour les démarches administratives, les délégations étrangères étaient guidées par des personnes en uniforme bleu sur lequel étaient imprimés les textes du *Combat* spirituel traduits dans toutes les langues. Le bleu est en fait la couleur du *Combat* (Exode 25:1-4; 26: 1, 31). Il symbolise la protection divine qui est le principe fondamental de la prospérité à laquelle chaque combattant aspire.

Ensuite, elles étaient conduites vers des véhicules avec chauffeurs qui les amenaient là où elles devaient être hébergées. Kinshasa avait organisé des logements: en fonction de leur rang, les invités étaient amenés dans des hôtels, des villas ou des habitations privées cédées par les adeptes kinois. Ceux qui désiraient passer le rituel de délivrance étaient conduits dans un espace commun, une sorte de hangar. Elles devaient observer différentes proscriptions: ne pas fréquenter leur famille biologique, ne pas se laver, jeûner, pratiquer l'abstinence sexuelle, veiller etc.

Les activités du symposium comprenaient deux parties: il y avait une partie publique qui se déroulait au stade des martyrs et une partie privée. Les rencontres privées étaient uniquement réservées aux cadres. Mais il y avait aussi des rencontres pour les VIP. Mes observations ne concerneront que les rencontres publiques. Je pouvais compter entre vingt et vingt cinq

milles personnes qui se rassemblaient quotidiennement au stade des Martyrs les matins, les après-midi et le soir avec des interruptions de quelques heures. Ils étaient venus de partout au monde au symposium comme délégués de leurs bergeries respectives.

Le lundi 7 août était le jour de l'ouverture officielle. Il y avait devant le stade des drapeaux multicolores pour indiquer les multiples lieux où *Le Combat* spirituel était représenté. La cérémonie d'ouverture devait commencer 9 heures mais les participants commencèrent à arriver vers 9 h et demi. Nous arrivâmes sur place avec maman Pauline et à l'entrée du stade chacune de nous reçut un badge. La couleur de la carte indiquait la position dans le groupe: cadre, simplement peuple de Dieu, délégation locale, délégation étrangère, VIP. Etant en bonne compagnie, j'avais reçu le badge VIP comme maman Pauline, mais en nous conduisant dans le stade, le protocole en uniforme nous accueillit, nous sépara et guida chacune de nous vers la place où elle devait s'asseoir sans tenir compte de la couleur du badge: Pauline fut conduite vers la tribune où avaient pris place le couple fondateur et son staff. Appartenant au sommet de la hiérarchie, ils étaient assis sur des chaises dans l'ombre. La tribune était abondamment décorée avec des fleurs artificielles. Les fleurs artificielles sont très utilisées par les Congolaises modernes dans la décoration de leur maison. Cette préférence des fleurs artificielles aux fleurs fraîche est expliquée par les combattants par le fait que les fleurs fraîches sont des lieux où le diable peut se réfugier. En fait comme on le verra dans les cas développés au chapitre 5, les combattants soupçonnent d'espion chaque insecte qui se traîne dans leur maison.

Il y avait au symposium un souci esthétique énorme qui caractérise d'ailleurs les rencontres des combattants. Tout respire l'abondance, l'extravagance, la recherche de la joliesse. Les vêtements des femmes, les coiffures retiennent souvent le regard. Tout se passe comme si chacun était occupé à jouer son rôle au théâtre.

Quant à moi, je m'assis comme la majorité des participants sur les marches en béton dont la chaleur nous brûlait le derrière.

A l'ouverture donc, qu'importent le rang et le sexe, les participants portaient des t-shirt blancs et le protocole des uniformes bleus. Vu de l'arène cette foule frémissante donnait l'impression d'un tableau vivant. J'avais, moi aussi, acheté le tissu pour l'uniforme mais malheureusement je n'avais pas eu le temps de le faire coudre. Je commis l'imprudence de venir à la cérémonie habillée dans un ensemble en léopard, ce qui me valu quelques regards hostiles probablement parce que le léopard s'apparentait à la politique. C'était l'emblème de Mobutu Sese Seko.

Après deux heures d'attente, de chants et de prières, le stade était rempli au quart. On pouvait estimer qu'environ 20.000 personnes, hommes et femmes réunis, étaient présents. Trois heures plus tard, vers 11 heures, le couple fondateur faisait son entrée dans le stade sous les grandes ovations de la foule. Contrairement aux habitudes suivant lesquelles, lors des grandes rencontres sur le sol congolais, une personnalité politique fait le discours d'ouverture, ici ce fut le mari de la fondatrice qui prit la parole pour annoncer le début des travaux. Il s'adressa ainsi à la foule:

'Je vous aime tous au nom de Jésus Christ.'

Le stade devenait euphorique, les gens criaient, dansaient, chantaient. Puis papa Olangi raconta les diverses tracasseries qu'avait rencontré la fondation pour organiser ce rassemblement: le stade des martyrs est une propriété de la ville de Kinshasa et, au début, les autorités locales n'ont pas voulu donner leur autorisation pour organiser le symposium. Il proclama sous les applaudissements de la foule le triomphe du *Combat*. La foule criait des slogans comme:

> Il est vivant! Il est ressuscité!
> Qui? Jésus

S'en suivit un long et presque interminable défilé pendant lequel une voix amplifiée par les haut-parleurs appelait chaque délégation en citant le nom du pays ou de la région où vivaient ses membres:

> 'Délégation de la Belgique, Paris, Nancy, Allemagne, Hollande, Suisse, Afrique du sud, Angola, Cameroun, Bénin, Nigeria, Gabon, Canada, New York, Kinshasa, Bandundu, Lubumbashi, Bas Congo etc.'

La liste était bien longue car cette fondation avait, en 2000, 72 filiales éparpillées partout dans le monde. Lorsque leur pays était cité, VIP, cadres, gens du commun tous ensemble surgissaient de la foule, descendaient en courant les marches du stade pour s´assembler dans l'arène. Lorsque l'on cita le nom de la région d'où était l'intercesseuse que je connaissais je la vis marcher fièrement avec les autres membres de son groupe, chacun se trémoussant en file indienne sur la musique en brandissant les banderoles et des foulards multicolores sur lesquels étaient imprimés les textes bibliques. Pour ce tour de stade, ils furent soutenus par les cris et les applaudissements de la foule. La délégation de Kinshasa à laquelle s'était jointe le couple fondateur était la plus grande. Parmi les délégations étrangères, celle de la Belgique était la plus représentée. Après ce défilé qui semblait presque interminable, suivirent des enseignements et des annonces. Peu après 19 heures la cérémonie s'acheva et chacun rentra chez lui. Beaucoup de personnes étaient à jeun. Je rentrai souvent avec l'intercesseuse en question chez elle. Elle avait des ateliers de couture et mon tissu fut rapidement cousu.

Durant les jours qui suivirent, le stade comme les endroits où se déroulaient les activités connurent un va-et-vient incessant. Le programme consistait à suivre les prêches, les témoignages, à adorer Dieu à travers les danses, les prières et les chansons. Les prêches ne semblaient pas préparés d'avance: l'officiant annonçait un verset biblique et son assistant, installé à ses côtés, le lisait à haute voix pendant que chaque personne de la foule feuilletait dans sa Bible afin de suivre le passage annoncé. Tout le monde lisait, soulignait ou écrivait dans son cahier les interprétations de l'officiant. La performance de ce dernier était très théâtrale: il courrait, sautait, criait, grondait, mimait certains comportements pendant que le traducteur en lingala faisait les mêmes mouvements comme s'il s'agissait d'une pièce de théâtre. Il y avait une forte interaction entre l'officiant et le public. En effet, à intervalles réguliers, le stade scandait des:

> 'Alléluia! Amen!'
> 'C'est la vérité'

Tout le monde participait lorsqu'il fallait chanter, danser ou prier, pleurer, gesticuler, se rouler sur le sol ou se mettre à genou. Personne ne semblait particulièrement gêné. Une attention particulière régnait lors des témoignages (*kotatola*) qui consistaient à raconter son parcours de repentance publiquement. Ces récits se déroulaient essentiellement en deux parties: tout d'abord un cri de détresse qui certifiait que la famille avait lancé la sorcellerie, puis la guérison qui signifiait que la personne avait trouvé une certaine paix du cœur en s'étant tournée vers Dieu. Les oratrices, désignées par le staff de leur propre bergerie, parlaient à partir de la tribune où se trouvait le couple fondateur. Avant de raconter le récit de leur vie, elles donnaient d'abord leur identité: leur nom, leur ethnie d'origine, leur statut social ainsi que leur filiale d'appartenance. Ces témoignages étaient toujours des histoires de réussite. Les concernées racontaient leur souffrance en montrant les contradictions existant dans leur expérience passée. La durée de la prise de parole était illimitée. Il arrivait même, qu'après avoir terminé, une oratrice revienne au micro parce qu'elle avait oublié un détail. De nouveau il y avait une forte interaction avec la salle. En fonction de ce qui avait été dit, l'assemblée marquait sa désapprobation ou son empathie. Ces témoignages publics montraient à ceux qui voulaient guérir les méfaits des coutumes en confirmant leur efficacité en tant que bombe à retardement. C'était un véritable tribunal où le plus important était de rendre indiscutables les méfaits et l'action maléfique de la famille biologique. Les meilleurs témoignages étaient enregistrés sur des cassettes vidéo. En fait, au Symposium, un cameraman avait la tâche exclusive d'enregistrer les moments importants du programme et les témoignages. Ces cassettes enregistrées étaient destinées à être stockées puis vendues au sein des bergeries. C'est la raison pour laquelle ces récits de guérison circulent de l'Europe au Congo, en Amérique et partout où vivent les Congolais.

Les prédications de la fondatrice retenaient aussi beaucoup l'attention. Lorsqu'elle prit la parole, elle s'adressa aux responsables des sites. Sans citer les noms, elle condamna les comportements de ceux qui étaient surtout attachés à la recherche du prestige et de la fierté (*lolendo*) liée à leur fonction. Elle blâma leurs attitudes de supériorité et d´exploitation du peuple de Dieu au point même d'en empêcher certains de venir à la prière:

> 'Certains croient qu'ils viennent après Dieu ou qu'ils sont Dieu.'

Le public qui appréciait particulièrement ces remontrances se mettait alors à crier:

> 'C'est la vérité, maman'
>
> *yebisa bango*
> Dis le leur.

J'appris même d'une connaissance que, lors d'une session privée, la maman fondatrice s'était adressée directement à certains responsables et qu'elle les avait menacés de les démettre de leur fonction à cause de leur conduite.

Après une telle semaine d'activités et de mouvement, la clôture du symposium m'apparut moins spectaculaire que l'ouverture. Avant même l´achèvement de la prière finale, les marches du stade se transformèrent en marché: les marchandes ouvraient leurs sacs et proposaient des objets venus de toute l'Europe. La vente se prolongea jusqu'au dîner auquel toutes les

délégations étaient invitées. Ce dîner se déroulait à l'Hôtel Intercontinental et il célébrait aussi l'anniversaire du mari de la maman fondatrice. Il était demandé aux invités de s'y présenter en tenue de ville. Les hommes étaient en costume, peu de femmes portaient les pagnes. Elles arboraient des robes longues magnifiques assorties de chapeaux qui dominaient les tenues des mamans. Cette apparence traduisait une acceptation symbolique de la modernité et en même temps un rejet de la tradition avec lequel *Le Combat* se distingue. Mais cette acceptation de la modernité n'est qu'apparente, symbolique. La transformation culturelle subie par Debora après son adhésion au *Combat* illustre le principal objectif de la socialisation combattante qui est la resocialisation des membres aux éléments du noyau central de la culture congolaise.

A cette occasion, le protocole plaça à nouveau les gens selon leur rang: les cadres assez loin des gens du commun, mais assez proche de la maman fondatrice. A tour de rôle chaque table était appelée pour se servir. La nourriture était abondante et très diversifiée. Comme il n'y avait pas d'alcool, on servait une sorte de champagne non alcoolisé. Ce dîner marqua la fin de la prise en charge par Kinshasa du séjour des délégations.

La définition du groupe et la construction du sentiment d'appartenance

Les rencontres des chrétiens ont généralement toutes le même schéma et la même atmosphère que ceux décrits à l'occasion de ce symposium. Ces rencontres internationales peuvent avoir lieu plusieurs fois par an et elles permettent aux gens dispersés partout dans le monde de se retrouver dans un espace aménagé et de baigner dans la fraternité et la solidarité en étant envahies par le mamantisme. Tout au long du symposium, un ensemble de mécanismes ont été mis en marche pour stimuler l'interpénétration des consciences ou la construction du *we group* (entre autres Anderson 1983). Il y a, dans un premier temps, la difficulté de vivre avec un entourage de non chrétiens: papa Olangi, le mari de la maman fondatrice, tenait à souligner la difficulté qui avait été rencontrée par le siège pour avoir l'accord des autorités nationales afin d'organiser le symposium au stade. Cette difficulté renforçait le sentiment d'un Nous contre les autres. Les combattants disent toujours qu'ils sont combattus. Ils parlent souvent des problèmes rencontrés pour trouver un lieu afin de vivre leur croyance. En fait, tout comme c'est fut le cas à Kinshasa, les groupes de prière trouvent difficilement des espaces pour se rassembler en Europe. Ils interprètent ce problème comme une attaque fomentée par les gens du monde qui ne connaissent pas Dieu contre eux, les combattants, qui sont devenus conscients et qui vivent en vérité, dans le but de les en empêcher. D'où les dichotomies évoquées précédemment. En propageant l'idée d'un complot monté par le monde extérieur contre le groupe, les croyants combattants prennent conscience qu'ils forment un groupe à part. La construction d'un ennemi externe, comme l'Etat dans le cas présent, est alors un élément essentiel dans la représentation de la frontière au delà de laquelle il y a le Nous et les autres. Même si ce discours, qui présente les combattants comme des êtres traqués, n'est pas a priori intentionnel ou consciemment formulé par les auteurs, il crée des états psychiques spéciaux chez ceux qui l'entendent. Lorsqu'on survole l'histoire du Congo, on peut s'apercevoir, par exemple, que c'est grâce au même mécanisme que le Kimbanguisme émergea au Congo (N'daywel 1992: 54) avec une politique coloniale de relégation qui se chargea de sa diffusion et créa, par la même occasion, des liens forts entre ses membres. Le fait de se présenter comme une victime resserre les liens des gens qui partagent une même croyance.

Un autre mécanisme peut être interprété comme une tentative d'égalisation ou d'homogénéisation du groupe par l'intérieur. Il s'agit de l'utilisation de différents éléments symboliques comme les drapeaux, les badges, les uniformes, de même que la manière de prier, de défiler et de gesticuler. Ces éléments sont des centres de ralliement comme l'entend Durkheim. Ils renforcent la conviction d'être les mêmes pour des personnes qui jusque là vivaient éloignées les unes des autres par des milliers de kilomètres. Dans les contacts informels, les combattants aiment dire: 'nous sommes partout dans le monde, nous sommes nombreux' de façon à valoriser leur appartenance à une communauté mondiale. Lors de la rencontre, cette conscience était matérialisée à travers les drapeaux et les défilés. Ils étaient là pour indiquer la présence des Congolais vivant en Occident et pour la visualiser. En citant à très haute voix le nom des pays de la diaspora européenne lors des défilés, les responsables confirmaient l'importance du mouvement et lui légitimaient un statut. N'oublions pas que dans l'imaginaire congolais, partir en Europe c'est faire partie de l'élite. Ainsi, par un procédé d'instrumentalisation, être intégré à l'une des délégations étrangères (dont certains n'étaient que de simples observateurs) était un facteur important dans la construction du *we group*. Ceci était aussi renforcé par le partage d'un repas: il y a le symbole important d'une commune alimentation après une période d'abstinence qui signifie la communion dans une même chair et par là même le renforcement de l'idée d'origines communes.

Dans le même ordre d'idées, l'identification passait aussi par des gestes, des attitudes et des façons de s'exprimer similaires: en poussant les mêmes cris et en exécutant les mêmes gestes les consciences agissaient et réagissaient les unes par rapport aux autres. Soudain des personnes sans aucun lien de consanguinité ni d'habitat réalisaient qu'elles avaient beaucoup de choses en commun. A partir d'une telle base des liens interpersonnels pouvaient se créer. Cette identification atteignait son summum au moment des témoignages (*kotatola*). Les réunions des combattants sont toujours l'occasion de témoignages, comme observé par N'daywel (1993: 27-59), qui redonnent confiance et rassurent l'auditoire dans sa foi. Dans les groupes de prière à Kinshasa, celui qui témoigne structure son récit autour de la dialectique de la chance et de la malchance et de l'intervention soudaine du Saint Esprit dans sa vie. Dans sa présentation, le concerné donne son identité, nomme sa filiale, explique ce qu'était son problème, ses noms et leurs significations, parle de la sorcellerie de sa famille, de ses origines tribales, de ses rôles antérieurs et puis du triomphe grâce à l'adhésion. En prenant conscience à la fois de la souffrance des autres et de leur réussite, les adeptes raffermissent leur confiance en l'appartenance au groupe et confirment son objectif ultime qui veut que les femmes se marient et tombent enceinte. Témoigner inspire et lie les individus. Les témoignages sont des occasions favorables d'expression de la cohésion du groupe: l'assemblée participe au malheur et communie au corps social par l'empathie. Témoigner est aussi une stratégie de recrutement. Les témoignages servent à prouver que la thérapie de *Combat* marche. Ils sont outil publicitaire.

Enfin, il faut aussi noter que les conduites des cadres, des VIP et du couple fondateur lors de certaines scènes du symposium peuvent nous rappeler Turner (1969: 131-137) et ce qu'il nomme l'anti-structure: certains moments du symposium donnaient l'apparence d'un gommage total de toutes les règles et conventions liées aux positions hiérarchiques. Par exemple le couple fondateur, les thérapeutes, les simples membres étaient habillés en uniforme cousu du même étoffe. Ils dansaient ensemble pèle mêle avec les gens du commun, les *bandimi ya bas*

suivant l'expression des combattants. Ici et là on pouvait voir et entendre des personnes qui n'avaient aucune fonction hiérarchique criaient, parlaient en langue. On disait qu'elles étaient envahies par l'Esprit et que cette glossolalie annonçait des prophéties. C'est cette atmosphère qui donne l'impression de l'abolition des hiérarchies. René Devisch a aussi remarqué ce phénomène dans les églises indépendantes à Kinshasa (2000: 203-233). Il a pensé aussi qu'il y a dans ces organisations religieuses une suppression des rangs, contrairement aux modèles aliénants des anciens univers culturels opposant les dirigeants et les dirigés. Pensant en premier lieu comme René Devisch, je me suis aperçue qu'on peut légèrement se tromper si les observations se limitent à l'atmosphère des assemblées. Car les glossolalies et les prophéties sont bien contrôlées par le groupe. On s'informe sur le récepteur. Lorsqu'il n'est pas un serviteur de Dieu elles sont remises en doute. Les combattants par exemple disent que le diable aussi parle par le biais des gens qui prient. Il y a donc bien une hiérarchie. Mais celle-ci est de temps à autre camouflée. Ce camouflage me semble une stratégie de ralliement comme j'ai pu l'apercevoir lors de la rencontre décrite. Il y avait des scènes qui donnaient l'impression d'être en présence d'un groupe d'égaux comme remarqué effectivement par Devisch: la fondatrice ainsi que tous les cadres portaient le même uniforme que le peuple de Dieu, se mêlaient à l'assemblée en défilant quand il fallait défiler, en pleurant quand il fallait pleurer, en dansant quand il fallait danser, en chantant quand il fallait chanter etc. Ce comportement peut paraître étrange et être vécu comme s'il s'agissait d'une confrontation directe et imprévue, surtout pour les personnes ayant grandi avec des représentations figées de la hiérarchie. La maman souhaitait montrer à l'assemblée que tous ne s'étaient pas réunis pour elle, mais pour louer Dieu.

Alors que la fondatrice avait; ensemble avec les cadres; un statut supérieur que symbolisaient les places qu'ils occupaient et les couleurs de leurs badges, elle créait tout de même une confusion en se mêlant au groupe. Elle effaçait ce charisme pour qu'on l'accepte en se montrant croyante comme les autres. En fait les adhérents aiment vanter la simplicité du couple fondateur. Malgré le statut qu'ils ont, ils conduisent leur propre voiture sans chauffeur, habitent dans des maisons louées ou portent eux-mêmes leurs sacs. Ceci explique les cris d'approbation lorsque la fondatrice faisait des remontrances publiques à l'égard du gouvernement des filiales. Ces marteaux de la maman aéraient les humeurs. La pionnière neutralisait ainsi, chez les adhérents, l'idée d'être lié à une personne. D'ailleurs les combattants n'apprécient guère d'être appelés enfants de maman unetelle pour désigner la responsable ou la fondatrice de leur groupe.

Ainsi en remettant en permanence en question l'autorité des cadres, la fondatrice créait un consensus qui mettait en avant la relation en elle-même. L'affiliation ne devenait pas une liaison immédiate à un responsable mais la soumission de chaque croyant, où qu'il soit, à Dieu.

J'ai choisi de prendre en considération cette rencontre internationale afin d'expliquer la façon dont l'idée d'appartenance à une communauté transnationale est construite. Les relations entre les membres d'un site se fabriquent de la même façon au niveau micro. La notion d'être combattant est ainsi créée et maintenue grâce à différentes forces symboliques qui contribuent au tissage des relations entre les adeptes. Mais si l'intensité des rencontres sert à créer une base solide dans les relations entre individus qui au départ n'ont aucun lien commun. Mais on ne

peut réellement expliquer la réussite d’un tel projet que si on observe que des relations se créent entre les personnes après ces rencontres.

11. Séance d'adoration

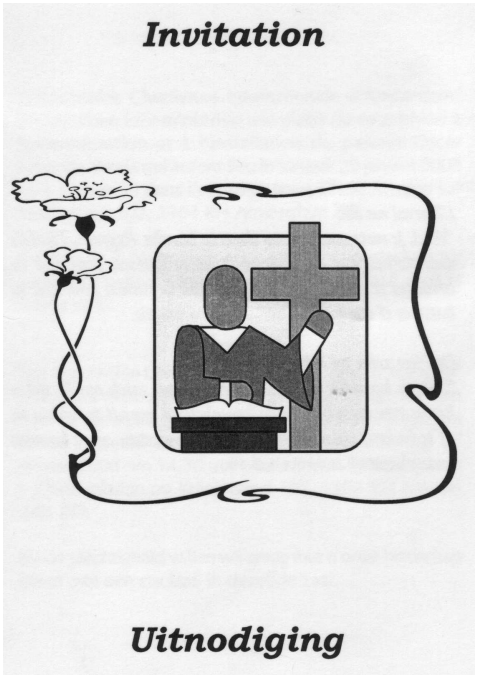
photo K. Duran
La Haye, 2003

12. Une Bergère bénissant le repas

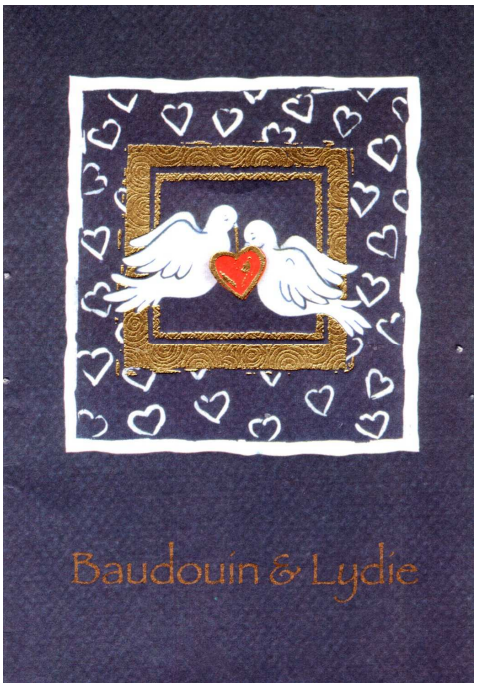
photo K. Duran
La Haye, 1999

13. Habillé en blanc: le couple Olangi Wosho

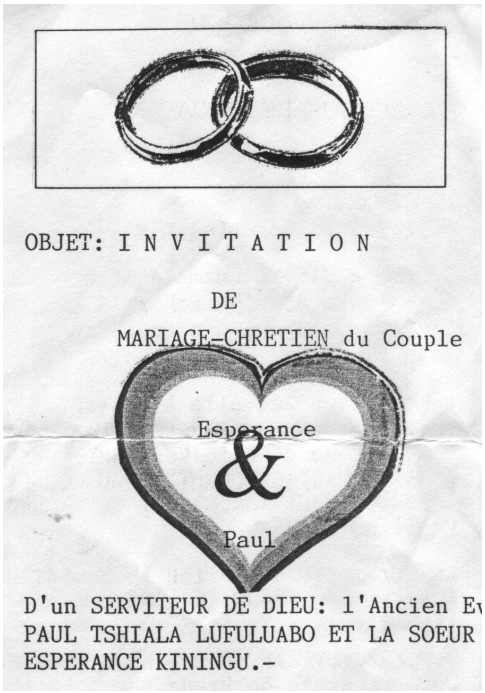
photo K. Duran
Kinshasa, 2000



La Haye, 2000



La Haye, 1999



La Haye, 1999

14. Quelques exemplaires d'invitations aux mariages

15. Armoirie du Centre Peniel, branche masculine de la fondation Olangi Wosho

16. Une prédicatrice

photo K. Duran
La Haye, 2002

17. L’atmosphère d’une assemblée 1

photo K. Duran
La Haye, 2001

18. L’atmosphère d’une assemblée 2

photo K. Duran
La Haye, 2001

4

Apparition du *Combat Spirituel* au Congo Kinshasa

Introduction

Le Symposium tel qu'il se tient tous les cinq ans à Kinshasa célèbre la naissance du *Combat*. Il est l'occasion de retourner dans le temps pour rappeler aux membres le contexte social au sein duquel leur mouvement est né. Il permet également d'énoncer son objectif en terme des malheurs contre lesquels il lutte. Dans ce chapitre, je souhaite me pencher sur le contexte de l'éclosion du *Combat Spirituel* Au Congo Kinshasa. Pour ce faire, je me suis inspirée des analyses de van Binsbergen (1981, 1995: 19), de Fernandez (1990), de Werbner (1989: 124), de Augé 1975b). Pour ces auteurs et malgré les nuances dans leurs approches[1] le renouvellement religieux est un signe des conflits culturels vécus par les membres d'une société. C'est à la fois la médiation et l'opportunité pour critiquer leur société et son histoire et offrir une alternative culturelle. L'action critique et réflexive comporte don un potentiel de transformation des membres d'une société comme illustré dans le cas d'ouverture.

Au chapitre 2, en suivant les analyses de van Binsbergen (1981) il apparaît donc que les conflits vécus proviennent du cumul ou de la juxtaposition des différentes formes religieuses, entraînant des transformations plus larges qui créent le besoin d'un nouveau système culturel qui répondrait mieux aux besoins spécifiques et existentiels des personnes. C'est pour cela, comme remarqué respectivement par Marc Augé (1975b: 236-307) mais aussi Wim van Binsbergen (1995: 19), les investigateurs de la nouveauté religieuse sont des 'symboles achevés de l'écartèlement identitaire' ou encore Binsbergen les *ideological brokers*. Il s'agit dans tous les cas des individus d'expérience, qui ont voyagé, ont côtoyé des différents mondes à travers les métiers, la scolarisation. Ce cumul des expériences, qui est la base de leur propre souffrance est un préalable à leur prise d'initiative de création du mouvement religieux. Je partage les analyses ces auteurs. Je place aussi dans ce cadre l'éclosion du rituel religieux *Le Combat*. Dans ce chapitre j'aimerais présenter l'histoire de vie de la pionnière célèbre du *Combat* et le contexte socio-économique au sein duquel son initiative naquit. Mais avant d'aborder cela, je me propose de faire un bref aperçu du changement religieux au Congo telle qu'il a été présenté par mes prédécesseurs.[2] Mais il y a toujours des lacunes dans les études qui ont été faites

[1] Il m'est quelques fois difficile de capter ces nuances, aussi bien à cause de mes limitations au sujet de l'anglais et du bagage anthropologique.

[2] Asch 1983; Balandier 1953: 41-65, 1976; Bontinck 1976; Devisch 1996: 93-99, 1998: 145; 1997, 1998; Diangenda 1984; Kabongo Mbaya 1992; N'daywel 1992, 1993; van Wing 1958; Verhaegen 1966: 47-50.

sur les mouvements religieux au Congo. Malgré des efforts considérables, les Recherches anthropologiques à ce sujet se sont concentrées surtout dans certaines régions comme c'est le cas du milieu Kongo. Mais il y a aussi dans les différentes localités du territoire congolais comme c'est le cas des deux Kasaï où les constructions fortuites aux toitures recouvertes de branches de palmier côtoient les édifices catholiques, protestants, Kimbanguistes, orthodoxes. Là se rencontrent les partisans du Santu Sarah, des Bapostolos, du sacrificateur Kadima, de Mukuna wa Ntaku etc. En fait, qu'importent les dénominations qu'on leur donne, ou si les études ont été faites ou non, la majorité des innovations religieuses au Congo sont d'inspiration chrétienne. Elles coïncident avec l'histoire du pays et son cortège de transformations. La littérature montre qu'à chaque bégaiement de la société congolaise, du commerce avec les Espagnols et les Portugais; de la traite des esclaves jusqu'à l'Etat Indépendant du Congo, propriété du Roi Léopold; de la colonisation, de l'évangélisation missionnaire jusqu'à l'aube de l'indépendance et lors de l'authenticité de Mobutu Sese Seko, des groupements religieux aux dénominations multiples naissent, se maintiennent ou disparaissent comme le montre cet aperçu.

Aperçu de quelques mouvements religieux au Congo

Autour de la christianisation

C'est à cause des difficultés culturelles apparues lors de l'introduction de catholicisme par des missionnaires portugais, italiens et espagnols vers la fin du XV siècle jusqu'au XVII que surgirent des mouvements messianiques. Ils se donnaient pour but de restaurer la culture du royaume kongo détruite par le christianisme et les négriers. Il y a eu plusieurs mouvements de ce genre. Tels furent les cas du groupe religieux des Antoniens, initié par une jeune femme Kongo appelée Kimpa Vita, que l'on nommait également Saint Antoine mais plus connue sous le nom de Dona Béatrice (Asch 1983; Sinda 1972), du mouvement Kiyoka et Kitawala et du Ngunzime. Ils furent une vive réaction nationaliste contre la destruction du pays par les portugais.

A propos des Antoniens par exemple, Kimpa Vita, leur initiatrice, était une jeune Mukongo née vers 1684. D'origine noble, elle bénéficia d'une excellente éducation à la fois Bakongo et chrétienne (Singa 1972: 41-58). Son mouvement apparu en 1704 figure dans l'histoire Bakongo comme précurseur des mouvements prophétiques du XX siècle et cela malgré son échec et les vagues souvenirs qui en restent.

En fait l'inspiration antonienne remonte au quinzième siècle, au moment de l'implantation du christianisme chez les Bakongo, peuples habitant la région autour de l'embouchure du fleuve Congo. A partir de cette période d'évangélisation, les explorateurs portugais signèrent des contrats avec Nzinga, le souverain du Royaume kongo et ils échangèrent des ambassadeurs entre ce Royaume et le Portugal dans l'objectif de faciliter le commerce bilatéral. Entre-temps le Roi Nzinga accepta la religion chrétienne et se fit baptiser en 1491. A sa mort, en 1506, son fils Alfonso I lui succéda. Il favorisa l'établissement de la religion chrétienne à travers son royaume et envoya son fils Henrique à la cour de Lisbonne et au Saint Siège à Rome d'où il revient évêque et vicaire apostolique.

Cependant les relations commerciales entre Lisbonne et le Congo dépendaient de la traite d'esclaves qui prit un tel essor que l'unité du royaume fut atteinte. Même si durant les règnes

successifs des rois chrétiens, les missionnaires envoyés du Saint Siège convertissaient de plus en plus de monde, les pouvoirs dans le pays entretenaient des rivalités qui dévastèrent le royaume. C'est ainsi qu'en 1704, Dona Béatrice voulu mettre fin à cette dévastation du royaume. Elle tenta de mettre Pedro IV à la tête d'un nouveau royaume réunifié. Par (ce qui apparaît à l'époque) inspiration divine elle créa un groupe religieux et politique appelé les Antoniens, qui se présentant comme un contre poids contre le christianisme. Ce qui ne plaisait pas aux clergés catholiques. A l'instigation du clergé catholique local Kimpa Vita Béatrice fut brûlée vive, à la manière de Jeanne d'Arc.

Dans le même ordre d'idée, apparurent vers 1920 des nouveaux prophètes koongo. On les appelait Ngunza, ils se considéraient comme des messagers des ancêtres s'identifiaient aux prophètes de l'Ancien Testament. Leur mouvement religieux était nommé le Ngunzisme. Il connut une certaine expansion dans les milieux des missionnaires anglais, suédois et américains et en particulier chez les Manianga, un groupe ethnique installé sur la rive droite du Congo dans la région du Bas Congo. En fait dans ce même milieu koongo, fut aménagé le chemin de fer qui coûta de nombreuses vies et qui déstabilisa l'écosystème et l'ordre social, aussi le peuple était affaibli par la maladie du sommeil. C'est dans ce contexte que le Ngunzisme eut son insurrection. Il en fut de même pour d'autres prophètes comme le rapporte la littérature (Devisch 1996: 93), au moment du retour des soldats congolais du Cameroun.

Mais le mouvement le plus connu et le plus persistant comme réaction anti-colonial est le Kimbanguisme, du nom de son instigateur Simon Kimbangu.[3] Le prophète Kimbangu découvrit son charisme entre 1914 et 1915, au lendemain même de la conquête belge, tandis que les missionnaires accomplissaient l'œuvre d'évangélisation et remplissaient différentes tâches dans les domaines sanitaires et scolaires. Simon Kimbangu était un ancien écolier et catéchiste de la mission baptiste anglaise. Il est né en 1889 dans le village de Kamba au Bas Congo. Le 21 mars 1921, Kimbangu eut l'apparition d'un étranger, ni blanc, ni noir, ni métis qui lui donna comme mission de prêcher la parole de Dieu et de guérir les malades en apposant ses mains. Il décida d'accepter ce mandat, quitta son poste et commença son action. Il se mit à prêcher avec passion, tenant des séances de guérison, entreprenant des tournées apostoliques dans toute la région de Kikwit où il prêcha la lutte contre la sorcellerie et la destruction des fétiches qui étaient susceptibles de provoquer les antagonismes au sein de la société kongo. Cette mission, qu'il réalisait à la manière du prophète Harris en Côte d'Ivoire (voir Dozon 1995: 13-67) donna du répit aux missionnaires qui voyaient, en cet autochtone, un allié qui pourrait les épauler dans leur œuvre d'ancrage du christianisme et de la civilisation occidentale. Kimbangu poursuivit son action: des foules entières se déplaçaient chez lui, dans son village natal à Kamba désormais rebaptisé 'Nouvelle Jérusalem'. Son activisme permit aussi de redonner de l'importance au culte des ancêtres en tant qu'élément fondamental et régulateur de l'équilibre de la société kongo. Les rumeurs de ses multiples guérisons et la résurrection d'une fillette se répandirent comme une traînée de poudre. La masse des fidèles était au comble du délire car Kimbangu était porteur de confiance. Ses adeptes le considéraient comme leur prophète. C'est pourquoi ils le nommèrent Ngounza (le messie en Kikongo). Kimbangu demanda à ceux qui venaient le consulter de mettre leur confiance en Dieu. Etant

[3] Asch 1983; Diangenda 1984; Sinda 1983.

donné l'importance que prenait son action et l'immensité du travail thérapeutique à accomplir, il se fit seconder par douze apôtres, choisis parmi les anciens catéchistes et pasteurs. Il baptisa ceux qui acceptaient de se convertir et leur demanda de se réunir, chaque dimanche, pour écouter des lectures bibliques suivies de sermons. Il demanda également que les gens se confessent publiquement.

Les séances de chants et de prières caractérisaient le rituel kimbanguiste. Les chants et les sermons religieux basés sur la Bible renfermaient des thèmes de protestation et de révolte contre le gouvernement colonial. Kimbangu voulait la libération morale et culturelle de ses disciples. Il propageait la révolte et la protestation contre le pouvoir colonial et conscientisait les fidèles aux valeurs culturelles traditionnelles. Le Kimbanguisme fut la plus vive réaction de la confrontation culturelle autochtone contre l'hégémonie coloniale. Ce mouvement s'insurgeait contre la déstabilisation et la destruction du tissu social local en particulier des relations de lignage. Par exemple, en écartant les individus de leur milieu afin qu'ils servent de force de travail ou par la scolarisation qui suivait les valeurs occidentales, le gouvernement colonial désagrégeait le système culturel traditionnel comme le relatent divers livres d'histoire (Vansina 1990: 239).

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

Entre-temps, pendant la détention, les différentes traques du gouvernement colonial contre les Kimbanguistes contribuèrent à la considération de Kimbangu comme la réincarnation vivante du Christ. Ils continuèrent la lutte spirituelle du Kimbanguisme pour une religion nouvelle. Après sa mort, en 1951, plusieurs responsables éparpillés aux quatre coins du pays et particulièrement son fils et un de ses collaborateurs contribuèrent à la restauration du Kimbanguisme. Le mouvement se réorganisa, se restructura et fut admis officiellement en 1969 comme membre du Conseil Oecuménique des Eglises. Le Kimbanguisme connaît aujourd'hui une expansion mondiale avec plus de 40 filiales éparpillées dans le monde entier. Il y a des représentations en Angola, en Zambie, aux Etats Unis, en Belgique, et aux Pays-Bas. Ces filiales sont dirigées à partir du siège, à Kamba, par le fils du prophète, Simon Kimbangu Kiangani. Aux Pays-Bas, la première représentation date de 1994 (Mindanda 2000: 158). Après des déménagements successifs, le groupe prie actuellement à Utrecht Lunetten. Le charisme du mouvement, dont l'uniforme est vert et blanc, est la guérison des malades. Le *mayi a Nkamba* (c'est à dire l'eau de Nkamba. Nkamba est le nom d'un village au Congo, dans le Bas Congo. C'est de là qu'est originaire le prophète Kimbangu) et le *mabele ya Nkamba* (la terre de Nkamba) sont les éléments essentiels utilisés dans la guérison parce qu'ils proviennent du lieu de naissance du prophète. Cette église participe également à des activités sociales en construisant des hôpitaux et des écoles et elle possède une université à Kinshasa.

Ce qui est frappant, lorsque l'on assiste à une messe kimbanguiste, c'est l'imitation du système colonial qui transparaît tout particulièrement à la vue de l'uniforme des surveillants.

Ces derniers dirigent les processions qui ont lieu après chaque rencontre le dimanche. Les hommes sont en pantalon blanc avec un peu de vert et les femmes portent des jupes longues plissées et des chemisiers blancs. Sur leur tenue la ceinture à la taille est surmontée d'une bretelle diagonale. Ils marchent sous la musique des fanfares avec des pas semblables à ceux d'un défilé militaire. S'ils portaient la chicotte dans leur main, on pourrait même les comparer aux représentants autochtones du pouvoir belge tels qu'ils apparaissent dans les tableaux du peintre Congolais Tshibumba.

Il est à noter que le Kimbanguisme a perdu un peu de sa virulence parce qu'il s'est identifié à la politique. En effet, les cris d'allégresse prononcés par les officiants lors des assemblées, comme par exemple les slogans

'Kimbanguisme Oyé'

que les officiant déclament afin d'entrer en interaction avec la foule, sont proches des slogans du MPR de Mobutu Sese Seko.

Aujourd'hui aussi les nouveaux leaders Kimbanguistes collaborent avec le nouveau président du Congo. Sur la couverture d'un CD de édité en 2005 de la chorale kimbanguiste, on peut apercevoir le jeune président Kabila assis à côté du nouveau leader Kimbanguiste, Kimbangu Manianga. Il s'agirait là des stratégies de la campagne électorale. Mais suivant la radio trottoir, c'est à dire la rumeur propagée par les fanatiques kimbanguistes, le pionnier de leur mouvement avait annoncé depuis longtemps une prophétie suivant laquelle le quatrième président du Congo sera un jeune homme et c'est lui amènera le développement. Là aussi on pourrait se demander s'il n'est pas question d'une tentative d'authentification du pouvoir du nouveau chef d'Etat.

Aux alentours de l'indépendance

Une autre nouveauté religieuse apparue au Congo indépendant est le Pentecôtisme. On l'appelle aussi *Nzambe malamu*; en lingala. Ce qui signifie le Dieu bon.

Le Pentecôtisme, dans une nouvelle phase de son histoire mondiale dynamique se manifesta en Afrique entre 1960 et 1965 suite à l'insécurité qui découlait des rebellions que connut le Congo autour de l'indépendance. Il y a eu différentes émeutes qui étaient perçues comme une preuve de l'échec du christianisme (Kabongo Mbaya 1992: 174-184).[4] Afin de mieux situer l'initiative pentecôtiste il importe donc de reprendre dans les grandes lignes l'environnement politique du Congo du début des années 1960. Durant cette période, le pays, juste indépendant, était gouverné par une élite autochtone qui avait été formée dans les écoles de la mission. Il s'agissait en l'occurrence des séminaristes, qui étaient séduits par la vie des missionnaires, mais qui sortirent des rangs parce qu'ils ne comprirent pas trop bien l'obsession du clergé blanc pour le célibat et la monogamie.

Pendant le règne de Kasa Vubu, premier président du Congo et ancien séminariste, il y eut entre 1960 et 1965 des conflits sanglants qui occasionnèrent par exemple la prise du pouvoir le 14 septembre 1965 par le Lieutenant Joseph Désiré Mobutu. En fait, durant les premières années de l'indépendance, la vie politique du Congo était caractérisée par des crises politi-

[4] Kabongo Mbaya, l'église du Christ au Zaïre, Karthala, 1992.

ques, des mutineries de l'armée, des guerres de sécessions comme celles du Katanga, du Kasaï (Verhaegen 1980: 116-7).

Ainsi donc, alors que les anciens élèves des écoles catholiques dirigeaient le pays, l'insécurité grandissante créa le mécontentement de la population qui considérait la doctrine catholique comme un échec. C'est ainsi que le Pentecôtisme fut introduit au Congo par les milieux protestants. Entre 1965 et 1969 les pasteurs et évangélistes français et afro-américains comme Jacques Juron et T.L. Osborn visitèrent Kinshasa. Ils y organisèrent des campagnes d'évangélisation en plein air suivies de témoignages de guérisons miraculeuses. Ce mouvement s'enracina surtout dans les milieux urbains. Il était attrayant grâce à son idiome qui préconise la rencontre personnelle avec Jésus, le goût de la prière personnelle, la délivrance du péché, l'évangélisation personnelle et tant d'autres principes En effet, le Pentecôtisme[5] trouve son origine dans le mouvement de sanctification *Holiness Movement* de filiation méthodiste, qui s'est développé dans la seconde moitié du XIX siècle et qui a été marqué par des prédicateurs comme Charles G. Finney et Dwight, L. Moodye (Willame 1999: 5-28).

Voici ces principales caractéristiques:

- la référence à la Bible comme source fondamentale de la vérité,
- la proclamation de l'individualité religieuse
- la tradition protestante iconoclaste et la critique du culte des images comme la vénération de la Vierge Marie.
- la libération personnelle.

Ces caractéristiques pouvaient trouver leur écho parmi une population congolaise urbanisée. A travers la promotion de l'écriture par exemple, le Pentecôtisme parait être un mouvement actuel et il rend légitime la mise en doute de la tradition orale africaine qui contient une quantité d'intransigeances inexpliquées.

Il se donne de ce fait la capacité à gérer les fractures culturelles en se présentant comme un grand mouvement d'émancipation de la tradition et des comportements imposés par la coutume. Mais, si le Pentecôtisme a fait ses racines au Congo, comme c'est le cas dans bien d'autres pays du continent africain (voir Mary 1999: 29-50), c'est grâce à la similarité avec certains traits de la culture traditionnelle.

C'est le cas par exemple de la doctrine de l'inspiration visionnaire comme révélation prophétique, de l'exorcisme ou la purification du corps comme rite de la guérison des maladies, de la transe, de la lutte contre les démons. Ces traits particuliers se 'moulent' dans ce qui existait déjà et sont présentés comme la voie vers la libération personnelle. C'est au sujet de cette libération que se trouve en effet la grande contradiction du Pentecôtisme. La libération du passé est étroitement liée à se lier à la nouvelle communauté religieuse, qui prescrit et contrôle plus ou moins efficacement le comportement des fidèles.

Mais si le Pentecôtisme a du succès dans des différents pays d'Afrique durant les dernières décennies, son succès peut aussi se comprendre en terme de l'adoption par les Africains d'une force externe. Mais cet emprunt culturel ne se fait pas en l'état. Elle fait généralement l'objet d'une réinterprétation par les sociétés réceptrices qui lui attribue des significations nouvelles en fonction de ses propres valeurs, de sorte qu'il puisse remplir des fonctions tout à

[5] Cette partie s'inspire largement de l'article de J.P. Willame paru en 1999.

fait différentes d'une culture à l'autre. Ainsi, comme un kaléidoscope le Pentecôtisme a pris des formes différentes dans des différents pays d'Afrique.

Au Congo, le Pentecôtisme a aussi connu une grande expansion au Congo surtout dans les années soixante-dix, lors de la politique du recours à l'authenticité prônée par le MPR[6] de Mobutu Sese Seko (Devisch 1996: 94; Verhaegen 1982). En effet, en 1974 Mobutu visita la Chine. Inspiré par le maoïsme comme doctrine qui avait maintenu les Chinois durant des années dans l'autarcie pour être proche de leur identité; il ramena une vision culturelle nouvelle qui était celle de l'authenticité. Avec cela il voulait créer une identité nationale. La manifestation du nouveau mouvement s'est remarquée notamment par le changement des noms des villes et du fleuve, à travers l'habillement comme le port de l'abacost par les hommes, la suppression des noms chrétiens, la construction par les Chinois du palais du Peuple. Avec la doctrine de l'authenticité, Mobutu voulait restaurer la culture congolaise qu'on croyait détruite par la colonisation et ambitionnait un rôle d'avant-garde dans l'entreprise du nationalisme et de la restauration post-coloniale. Les idiomes du Pentecôtisme comme cités plus haut pouvaient faire bon ménage avec l'authenticité de Mobutu. Elle sous-entendait aussi une certaine retraditionalisation de la société. Le pentecôtisme aussi n'est pas moderne (Willame 1999: 5-28), si cette religion émancipe des traditions, elle s'inspire aussi de celles-ci. En effet, ce mouvement opère des ruptures, en assurant la continuité, en parlant un langage universel biblique. Ces idiomes sont acceptés parce qu'ils confirment la culture locale.

C'est dans cette tendance à la retraditionalisation que le Pentecôtisme connu un essor incroyable au Congo et que sous son influence naquirent dans ce pays des différents groupes de prière. Ces groupes, dans la ligne de la théologie de John Wesley, insistent aussi bien sur la vision que sur la purification du corps comme nécessité pour le croyant de guérir et de mener une vie exemplaire. Ces groupes religieux sont classés parmi les mouvements de renouveaux charismatiques qui se sont déployés au sein des églises catholiques et protestantes dans les années 1960 et 1970 et que W.J. Hollenweger (1973) nomme *Protestant and Catholic Neo-Pentecostalism.*

Le renouveau pentecôtiste au Congo Kinshasa

Le Congo Kinshasa fait aussi partie des pays ayant connu rapidement une vague du renouveau charismatique et je vais aborder maintenant l'histoire de l'introduction du renouveau pentecôtiste dans ce pays.

Dans son étude à ce sujet, Diakese (1988-1989) montre que ces groupes ont été introduits en 1973 à travers l'organisation d'un camp de la ligue pour la lecture de la Bible à Sona-Bata dans le Bas Congo. Ces camps étaient sous la direction d'un Suisse, Danilo Gay qui organisa des retraites, dans un premier temps réservées aux quelques groupes protestants mais qui rassemblèrent plus tard les chrétiens de différentes confessions. Désormais ces groupes œcuméniques, dont les membres s'appelaient dorénavant les chrétiens, avaient comme objectif le partage de la parole de Dieu autour du nom de Jésus, la liberté d'exercice des dons spirituels (Ngoma Dimbutukila 1998: 15). Dans le souci de promouvoir ce qu'ils appelaient la vraie vie

[6] Le Mouvement Populaire de la Révolution.

chrétienne, les partisans charismatiques créèrent des groupes de prières qui œuvraient en dehors des églises établies. Leurs leaders suivirent des formations à l'université Chrétienne de Kinshasa et furent appelés les serviteurs de Dieu. Tous les adeptes des différentes confessions religieuses se rassemblaient dans ces nouveaux groupes. Ils furent combattus essentiellement par l'église catholique qui leur refusait des locaux où ils pouvaient se réunir. Dès 1979 les dirigeants catholiques s'engagèrent dans la concurrence: ils voulaient conserver leurs valeurs religieuses en créant des groupes similaires, mieux encadrés et qui entraient en rivalité avec les groupes issus des autochtones. Mais ces derniers persistèrent en tenant des assemblées en plein air ou au domicile de leurs responsables. Sous la pression de l'autorité du pays en matière de documents juridiques, quelques groupes de la capitale se consolidèrent en église et bénéficièrent de la personnalité civile.[7] C'est ainsi que fut créé en 1988 un organisme nommé 'le Renouveau Charismatique du Congo' (le RCC), qui rassembla, déjà en 1989, plus de soixante groupes de prières. Il ne fut reconnu officiellement qu'en 1990.[8]

A partir de ce moment ces groupes charismatiques connurent une grande prospérité dans une conjoncture économique qu'on pourrait nommer 'les lendemains de l'âge d'or du Congo'. Cette période se situe entre 1968 et 1974 (Braeckman 1980; Maton 1984; Schoepf 1988). Parmi les pays africains, le Congo occupe la troisième position quant à sa superficie (2.344.880 m^2). Le pays a une grande potentialité économique avec un secteur minier florissant malgré l'exploitation artisanal et sauvage du diamant comme l'écrit Filip de Boeck (1999). Pendant la colonisation, ces minerais étaient contrôlés par les compagnies internationales en collaboration avec la Belgique, ce qui garantissait des conditions politiques et économiques profitables aux opérateurs internationaux (Huybrechts et van der Steen 1980; Schoepf 1988). Après l'indépendance, l'instabilité politique indiquée brisa l'économie. Mais lorsque Mobutu accéda au pouvoir en 1965, il parvint à calmer les populations et gagna la confiance des organisations internationales. Grâce à ce retour à la stabilité, Mobutu obtint des prêts qui lui permirent de fonctionner. Le Zaïre de l'époque connut alors une forte croissance économique stimulée par le coût élevé des matières premières sur les marchés mondiaux. Le pays s'engageait dans la modernité. Comme avant-goût vers le développement il y eu la construction des routes asphaltées fréquentées par des véhicules dont les pneus broyaient sans distinction les poules et les passants. Mobutu, soutenu par les forces intercontinentales dans leur enrichissement mutuel au détriment de la population congolaise, suivait les conseils des experts de développement occidentaux. C'est ainsi qu'il y eut l'exécution de grands projets comme l'échangeur de Limete dont la tour pointe le ciel à la manière d'un missile prête au lancement, ainsi que le grand barrage Inga-Shaba dont les câbles électriques frôlent les cases éclairées par des lampes à pétroles et électrocutant de temps à autre les enfants dans leurs jeux.

Cette fièvre de l'avancée vers la modernité occidentale était entretenue par le président Mobutu, qui annonçait dans chacun de ses discours 'l'objectif quatre-vingts'. Avec cela il indiquait l'année quatre-vingts comme l'Année de la révolution industrielle où le Zaïre allait figurer parmi les trois premières puissances économiques mondiales. Il le proclamait plusieurs fois

[7] N. Ngoma Dimbutukila 1998.

[8] 'Historique du Renouveau charismatique du Congo: document interne du bureau de l' R.C.C. rue de Masitu 34, quartier Salongo, Commune de Limete.

par jour à la radio dans un discours célèbre mémorisé par chaque enfant ayant grandi au Congo dans les années soixante-dix:

> *'Place ya Congo quatrième position? Non, c'est non. Toboyi, Tokondima yango te'.*
> Le Congo en quatrième position (lire parmi les pays industrialisés)? Non, c'est non. Nous refusons, nous ne l'accepterons pas.

Années 80, le Congo dans l'impasse

La première moitié des années quatre-vingts fut une période d'effleurement de cet essor économique, grâce au trafic incontrôlé des matières premières, l'alimentation de la population kinoise par le surplus alimentaire déversé dans la ville par la Belgique comme aide. Mais il y avait aussi les activités commerciales dans secteur informel. Celui-ci était géré par les femmes. En fait l'emploi officiel était devenu moins rémunérateur. Les observateurs des Kinois l'ont évidemment bien vu. On peut volontiers qualifier les années quatre-vingts comme une période marquant l'apogée de la visibilité d'une élite féminine locale dans les différents secteurs publics du pays.[9] Le nombre des femmes scolarisées comme Debora n'a cessé d'augmenter au Congo depuis l'accès du pays à l'indépendance. Elles savent lire, écrire, parler français. Grâce aux diplômes, elles ont acquis une autonomie économique. Ces acquis sont un capital symbolique et social qui leur a permis de se distinguer et de s'identifier à des filles modèles ayant marché vigoureusement vers un statut social inédit. Malheureusement, si on suit les représentations locales, le diplôme est l'emblème du changement de camp. Il est l'antichambre du célibat, des conflits conjugaux et de la bureaugamie. Il est contraire à l'image de la Femme dans le milieu congolais pour qui une femme normalement construite se marie convenablement et a des nausées de préférence trois mois après la dot. Lors des préliminaires, j'ai insisté sur le fait que dans le Kinshasa de la deuxième république, il était question de distinguer les femmes à marier des femmes avec lesquelles il fallait vivre. En fait c'était pareil durant l'Etait Indépendant du Congo, propriété du Roi Léopold. En vue de l'exploitation des matières premières vers la ville, les autochtones furent mobilisés pour servir de main d'œuvre. Mais uniquement les hommes étaient recherchés pour faire ce travail. Ces travailleurs devraient quitter leur village pour des séjours variables afin de trouver un travail rémunéré par un salaire dans les centres coloniaux qui devinrent des villes. Les villes n'offraient aux femmes que le rôle sexuel. On leur permettait[10] l'accès en ville seulement dans le but de distraire les hommes qui étaient engagés et dont la plupart étaient des célibataires ou avaient laissé leurs femmes au village. Mais aussi, comme le rapporte les journalistes de l'époque Eynikel (1984), dans les cités urbaines, pratiquement tous les pionniers blancs se trouvaient une concubine peu après leur arrivée au Congo. Ces jeunes femmes accompagnaient leurs amants dans les tournées. Elles n'avaient pas accès à l'instruction. Dans leurs milieux elles étaient appelées femmes libres ou *ndumba*. La loi d'origine coloniale permettait aux congolaises de se livrer à la prostitution dans les villes et les centres extra coutumiers. Elles devraient préalablement se procurer une carte de prophylaxie attestant qu'elles se soumettaient régulièrement à un examen médical dans les centres anti-vénériens de la Croix

---

[9] Braeckman 1992; Kalombo Katubumbayi 1997; MacGaffey 1991: 124-145; Mianda 1996; de Saint Moulin 1985: 25-29.

[10] Suzanne Comhaire-Sylvain 1968, Femmes de Kinshasa.

Rouge. Ainsi se développa une autre image de la femme, celle de la personne à utiliser pour assouvir les besoins sexuels de l'homme.

Mais les années quatre vingt au Congo, furent le moment où on pouvait parler de l'amélioration de la condition féminine, selon les logiques universelles. C'est aussi à cette époque que surgirent les premières initiatives religieuses des femmes. Les pionnières sont des femmes lettrées. Leurs récits de vie circulent de bouche à oreille, par les bandes vidéo ou sont publiés dans les brochures. A travers ces récits ces instigatrices témoignent de la découverte de leur charisme. A partir des problèmes qu'elles ont traversés, elles ont reçu des directives divines pour se guérir et embrassé par après leur carrière. Elles se présentent désormais comme ayant reçu l'autorité de guérir les autres femmes souffrantes en canalisant leurs aspirations.

Ce qui est surprenant c'est qu'elles sont toutes issues des milieux ruraux des deux Kasaï. Elles se sont taillées une place grâce à leur scolarisation, au mariage ou au voyage.

Voici les femmes les plus connues:

Maman Tshibambe, licenciée en économie et ex-ministre au Congo dans les années 80, son nom est lié à CWIFI (*Community Women Fellowship International*).

Maman Ntumba, ancienne hôtesse de l'air et responsable de l'Association Internationale de la Foi en Action (AIFA). En 1997, en Belgique, elle est quelquefois intervenue dans l'émission télévisée de la chaîne belge RTBF[11] 'Au nom de la loi' au sujet des enfants accusés de sorcellerie.

La sociologue maman Olangi Wosho fondatrice de la CIFMC. Le texte qui va suivre va se baser sur cette dernière. Je vais développer en détail l'histoire de sa vie,[12] l'embrassement de sa carrière. A la narration seront mêlés quelques faits sociaux du contexte congolais au sein duquel elle reçut sa mission.

Le Combat Spirituel de Élisabeth Olangi Wosho

Avec son *Combat Spirituel*, Elisabeth Wosho a instauré une nouveauté religieuse au Congo. Bien qu'elle s'opère dans une conjoncture tout à fait différente de celle qui a vu l'arrivée de Simon Kimbangu, il y a de cela cent ans, par ses prêches où domine la critique des coutumes familiales comme déstabilisatrices de la vie des personnes, son mouvement ressemble à tous les mouvements prophétiques apparus au Congo.

Les références biographiques que je propose, sont issues à la fois de discussions que j'ai pu avoir incidemment avec ses proches, de son ouvrage autobiographique *Fais de l'Éternel tes délices, il te donnera ce que tu veux* (1999) et de mes propres observations du personnage lors des assemblées publiques à Bruxelles et à Kinshasa. Mais qu'importe la véracité de l'histoire, que ce soit un récit hagiographique ou pas, son mérite est de montrer la difficulté de vivre sa vie éprouvée par cette femme et qui est représentative des problèmes des Congolais.

---

[11] Radio Télévision Belge Francophone.

[12] Il est à noter qu'il s'agit des extraits les plus significatifs du parcours, réorganisés de manière chronologique.

L'histoire de la pionnière

Elisabeth Olangi Wosho est mère de sept enfants. Elle a une forte carrure et un regard perçant qui déshabille spirituellement. Elle est presque toujours flanquée de son mari à chacune de ses apparitions publiques. Elle ne le laisse pas seul. Lorsqu'il prêche lors des assemblées de leur mouvement, elle ne le quitte pas des yeux. Les époux donnent l'air d'être profondément amoureux. Comme s'ils voulaient montrer au monde qu'ils ont sauvé leur mariage qui avait failli basculé. D'ailleurs Elisabeth le dit ouvertement à ses disciples dans ses sermons. Elle se présente comme celle qui a souffert pour sauver son mariage, elle est une rescapée du divorce et de la servitude. Sauver son mariage l'a conduite à rompre avec les coutumes familiales pour ne servir que Dieu.

Olangi Wosho est née Elisabeth Wosho en 1950 à Katako Kombe dans la région du Kasaï Oriental. Son père était polygame. Il avait épousé la mère d'Elisabeth parce que sa première épouse était stérile. Elisabeth est la seconde fille dans une famille de neuf enfants. Très jeune, elle déménagea chez son oncle paternel, un prêtre catholique. Ce dernier désirait s'occuper de l'éducation et de la scolarité de sa nièce en espérant éveiller en elle une vocation religieuse. Elle passa sa jeunesse à Lodja, entre le couvent et le pensionnat et puis déménagea à Kinshasa. Après ses études secondaires elle se maria coutumièrement à Joseph Olangi. Peu après leur mariage, le couple déménagea en Belgique où le mari allait poursuivre ses études. C'est dans ce pays qu'ils célébrèrent leur mariage religieux. A leur retour de Congo, elle étudia la sociologie à Lubumbashi. Mais elle n'exerce pas cette profession car elle est aujourd'hui la Servante de Dieu et docteur en Evangélisation, carrière qu'elle combine avec différentes activités commerciales

En fait, lorsqu'ils rentrèrent au Zaïre en 1976 après les études, Joseph Olangi, son époux, fut nommé ingénieur à la Gécamines[13] à Lubumbashi. Après une vie difficile à l'étranger, maman Olangi espérait enfin pouvoir trouver une vie familiale confortable et romantique, réunis tous les deux avec leurs enfants, comme le raconte leur biographie:

> '… Après avoir terminé nos études en Europe, nous sommes rentrés au pays en 1976. Notre foyer avait grandi, et nous avions deux garçons et une fille. C'est donc plein de confiance et d'enthousiasme que nous avons regagné la terre natale, décidés à donner le meilleur de nous même pour le développement de notre pays et mener une vie familiale heureuse. Hélas! C'était sans tenir compte des réalités africaines. Notre séjour prolongé en Europe nous avait coupé des réalités de la vie en Afrique. Ayant vécu les premières années de notre vie de couple sur ce continent, nous avions adopté une conception de la vie en général et du mariage en particulier qui n'avait rien à voir avec les coutumes africaines …' (1999: 25).

La nomination de Joseph Olangi, rentré fraîchement d'Europe, à un poste de cadre dans une entreprise nationale réveilla les espoirs de la famille. L'un des leurs avait acquis un rang enviable qui le rendait garant du bien être de la parenté. C'est pourquoi, le couple eut rapidement vingt personnes à sa charge. Ceux qui pouvaient se procurer un billet d'avion débarquaient sans prévenir, ceux qui n'en avaient pas calculaient leur budget en fonction de la capacité financière élevée de leur oncle, frère ou fils etc. Avec cette république chinoise[14]

[13] Générale des Carrières et des Mines.

[14] Cette expression est utilisée par les Congolais afin de désigner les foyers dans lesquels vivent ensemble beaucoup de personnes.

comme ménage, les difficultés commencèrent dans le ménage. Joseph ne rentrait plus au domicile après le travail, il avait différentes relations extra conjugales, il vivait littéralement dans les bars et menait une vie désordonnée. De Lubumbashi, le couple fut muté à Kinshasa où papa Olangi eut un poste à la SNEL.[15]

Nous sommes en effet aux lendemains de la zaïrianisation. Il s'agissait d'une nationalisation de l'économie zaïroise. Elle aboutit à la confiscation des entreprises qui étaient jusque là gérées par les étrangers. Celles-ci devraient être désormais sous la direction des Congolais. Ce qui permit la naissance d'une bourgeoisie nationale qui occupa différentes fonctions dans les entreprises laissées par les expatriés. A l'image des chefs traditionnels, ces nouveaux riches désiraient montrer leur richesse par la possession d'un deuxième bureau (ou même plusieurs), c'est à dire, plusieurs femmes et celles-ci étaient recherchées surtout parmi les intellectuelles. Mais ce dévergondage sexuel des dirigeants n'était pas seulement lié à la richesse. Il existe en effet dans la société congolaise une pression sociale difficile à comprendre au sujet des relations conjugales. Un homme congolais bien construit doit courir les jupons. D'ailleurs les mères programment de cette manière leur fils. Les compliments qu'une femme congolaise peut donner à son fils est de l'appeler *mobali ya basi* en lingala ou *mbaya bakaji* en tshiluba, deux expressions qui signifient dans tous les cas le mari des femmes. Ainsi, si l'homme reste fidèle à sa femme, on dit

> *aza zoba, abimaka te, muasi abala ye, avandeli muasi*
> il est stupide, il ne sort pas, il est marié par sa femme, il est assis pour la femme

Par une telle attitude, on risque même de mettre en doute sa virilité. Mais en même temps une femme dont le mari est toujours dehors n'est pas considérée comme une bonne épouse. On estime qu'elle doit avoir des manquements qui poussent l'homme à chercher ailleurs. A cause des représentations, très souvent des conflits éclatent entre les épouses, les belles-mères et belles-sœurs. C'est la régularité avec laquelle ce type de conflit arrive qui a inspiré les musiciens congolais. La chanteuse Tshiala Muana, par exemple, dans sa composition *mamuenu* (belle-mère) relate le conflit entre une belle-mère et sa belle-fille. Cette dernière insulte la mère du mari à cause de la jalousie qu'elle lui manifeste.

Mais c'est surtout l'orchestre OK Jazz qui a rapporté ces conflits dans deux chansons à succès *Bandeko ya mibali* (les frères et sœurs des maris) et *bandeko ya basi* (les femmes de la famille) comme le montrent les deux extraits rapportés par Mianda (1996).

> *'Nakoma nde banda ya mama ya mobali na ngai oo bandeko.Basemeki na ngai ya basi tolobanaka te, mpo na libala oyo Kanda nyonso mpo Lisungu asombela ngai toyota Corolla… Mama ya mobali atonga ngai lokola banda na ye. Nalobi nini.'*
> Je suis devenue la rivale de la mère de mon mari. Nous ne nous parlons plus avec les belles-mères à cause de ce mariage. Toute cette colère parce que Lisungu m'a achetée la voiture Toyota Corolla…La belle-mère parle mal de moi comme si j'étais sa rivale.

[15] Société Générale d'Electricité.

En fait cette tension entre épouse et belle-famille révèle les contradictions sociales que vivent les époux ainsi tiraillés entre deux conceptions du mariage comme exprimées dans la chanson *bandeko ya basi*:

> *'Biso mibali tozali victime ya système oyo ya kala, na système oyo ya sika'*
> Nous, les hommes nous sommes victimes de l'ancien système (mariage) et du nouveau système de mariage.

Une telle constatation déconstruit en fait le cliché de la solidarité africaine, incarnée par la famille élargie. Mudimbe le montre aussi dans son roman *Le bel Immonde* (1976). Il la présente plutôt comme une forme de parasitisme sociale au lieu de la vraie solidarité. Dans un tel contexte les couples subissent alors la pression sociale de leur famille tandis que la crise économique les oblige à se concentrer sur leur foyer. Ainsi les attentes familiales entrent en conflit avec les alliances matrimoniales. Si jadis le mariage créait un lien d'interdépendance entre les familles des conjoints et que tous s'ingéraient dans la relation du couple, il tend désormais à privilégier la vie affective des conjoints tout en maintenant des relations aussi intenses que possible avec les membres de la famille. C'est une conception du mariage qui intègre à la fois les valeurs anciennes et celles de la modernité traduisant ainsi un certain métissage culturel.

Ce sont ces contradictions qui se focalisèrent dans le foyer des Olangi. L'homme était dehors. Elisabeth était impuissante. Devant l'échec du mariage elle tenta de se suicider. Mais elle prit finalement la décision de récupérer son mari en consultant un guérisseur.

En effet le recours à l'authenticité de Mobutu avait aussi atteint le domaine médical qui était caractérisé, dans les différentes villes du Congo, par la présence de guérisseurs traditionnels. Les *nganga* avaient été réhabilités par les pouvoirs publics et leur prestige n'avait fait que croître grâce aux médias et à la chanson congolaise (Mbonyinkebe 1989: 49-50). Au début des années quatre-vingts, les tradi-praticiens étaient largement consultés par les jeunes filles à la recherche d'aphrodisiaques pour garder leurs amants et par les amants voulant se rassurer de l'amour de leurs chéries (comme illustré dans le film *La vie est belle* joué par le chanteur congolais papa Wemba). De leur coté, les femmes légitimes avaient recours aux recettes de ces mêmes *nganga* afin de contrecarrer les effets des recettes de leurs rivales. C'est ce qui explique qu'à cette période il y avait une véritable guerre entre les femmes légitimes et les maîtresses. Il n'était pas rare d'y assister à des scènes de bagarres entre femmes, comme l'illustre la musique congolaise (voir Walu 1999: 176). La chanson *Jacky* de l'orchestre OK Jazz par exemple explique comment une femme cherche à couvrir de honte son mari et à sa rivale, en faisant savoir à la nation entière leurs performances sexuelles.

Ainsi donc, malgré l'environnement économique précaire, causé par la crise pétrolière, la baisse des prix d'exportation, les mesures de réajustement structurel et d'assainissement imposées par le FMI[16] et par la Banque Mondiale, il y avait une ambiance incroyable à Kinshasa. Les hommes continuaient à dépenser leur argent aux femmes grâce au trafic massif incontrôlé des matières premières du pays, surtout des diamants. La ville semblait être quotidiennement en fête, avec la chasse matérielle et la recherche de plaisirs hédonistes comme remarqué par Devisch (1996: 120-121). Les hommes nantis, mariés depuis longtemps selon les représentations villageoises avaient aussi intériorisé des modèles de relations amoureuses

[16] Fond Monétaire International.

de type occidental, malheureusement inapplicables auprès de leurs épouses légitimes. Ils étaient en quête des relations extraconjugales avec des femmes lettrées qui leur permettraient de vivre le romantisme. Dans le Kinshasa des années quatre-vingts, chaque homme en vue, professeur d'université, secrétaire d'Etat, ministre, chef d'entreprise ou religieux avait une amante parmi les intellectuelles. Ces relations étaient rendues acceptables sous forme de bureau ou d'une promesse de ce sens. La loi 590 du code de la famille de 1987 implicitement encourageait ces relations hors mariage. Selon cette loi, tout enfant zaïrois doit avoir un père. Nul n'a le droit d'ignorer son enfant, qu'il soit né dans le mariage ou hors mariage. Ainsi les escapades des dirigeants étaient au moins à demi couvertes. Mais ces liaisons extraconjugales servaient aussi à préserver les biens mal acquis. Les barons du régime de Mobutu, par exemple, confiaient à leurs maîtresses la gestion de leurs affaires afin de s'épargner des soupçons. Elles pouvaient évacuer facilement des malles d'argent, d'or et de diamants de Kinshasa vers Anvers, Bruxelles et Lausanne. Comme nous l'a suggéré l'histoire de Debora, ces positions incertaines permettaient aussi à ces femmes d'être autonomes (en subvenant elles-mêmes aux besoins de leur famille) et parfois d'entreprendre leurs propres affaires.

C'est donc dans cette période de turbulence que Elisabeth Olangi alla chercher l'aide d'un *nganga*. Celui-ci lui remit des poudres et des préceptes d'herbes qui devaient l'aider à garder son mari au foyer. Elle devait mélanger ces ingrédients dans sa nourriture. Elle mit en pratique les substances reçues mais malgré cela sa relation conjugale empira: son mari était de plus en plus en dehors du foyer en compagnie d'autres femmes. Devant son désarroi, une voisine l'invita à consulter un prêtre de l'église orthodoxe.

Elisabeth Olangi:

> 'Nous sommes allées chez ce prêtre orthodoxe. Il préleva mon sang sous prétexte d'interroger les esprits pour savoir si la maladie était d'origine microbienne ou démoniaque. Le jour convenu pour me donner le diagnostic, le prêtre célébra une messe. Puis après il nous informa que les esprits avaient recommandé d'enterrer une statue de la vierge Marie dans notre parcelle. J'ai exécuté cela. Mais il ne se produisit rien. Je continuais à souffrir. Ce n'est pas que je manquais de quelque chose dans la maison, j'avais tout, mais mon mari était toujours en dehors du foyer. J'étais malade. Les enfants étaient malades. Je compris plus tard que le sang prélevé par le prêtre était un pacte signé avec les démons. C'était de la magie grecque et ce prêtre voulait utiliser mon esprit.'

Dans la même période son mari connut beaucoup de problèmes au travail. Il rentra au village pour en parler à sa famille afin qu'elle arrange sa situation. Voici comment Joseph Olangi relate ces faits, sachant qu'il s'est depuis converti au *Combat Spirituel* grâce à sa femme:

Joseph:

> 'Des amis me conseillèrent d'aller au village arranger les choses avec les parents. J'ai donc effectué ce voyage. Après avoir expliqué ma situation et celle de mon foyer, la grand-mère décida que tous les membres de la famille devaient me bénir pour que je retrouve le bonheur dans la maison. La cérémonie de bénédiction eut lieu le lendemain, à cinq heures du matin. Tous les membres de la famille se présentèrent avec une bassine de haricots crus. Chacun prenait une poignée de haricots, mâchait et déversait la mixture sur ma tête, en crachant avec imprécation ce mélange de salive et de haricots broyés. J'étais là dans un état piteux, incapable même de me poser la question de savoir quel était le lien entre la bénédiction et ce rituel. La situation empira à mon retour. La pochette avec un nœud que l'on m'avait donnée pour ma protection n'a pu empêcher ma voiture de subir un accident grave.'

Mais étant donné les échecs des consultations et la persistance de différentes difficultés dans son couple, maman Olangi devint membre d'une des églises pentecôtistes et demanda à son mari d'en faire autant. Malgré leur assiduité à l'église il n'y eu pas de changements dans leur relation. Finalement, elle décida de s'associer au groupe de prière CWIFI de maman Tshibambe qui aidait les femmes à résoudre leurs problèmes en se basant sur la foi chrétienne. Assez vite elle devint la présidente nationale de ce groupe. C'est pendant qu'elle assumait cette fonction qu'elle lut le livre de l'évangéliste américain Tom Osborn.

Comme écrit précédemment, lors de l'expansion du renouveau charismatique au Congo, plusieurs pasteurs étrangers vinrent évangéliser les foules à Kinshasa. Ils y laissèrent leurs documents appuyant les enseignements qu'ils avaient propagés mais créèrent aussi des circuits permettant la continuité de leur œuvre. Dans leur brochure, le couple Osborn relatait les difficultés rencontrées par le ménage et la manière dont il les avait résolues. Celle-ci consistait en la pratique d'une vie d'ascèse: en lisant la Bible, en pratiquant le jeûne et la prière. Ce témoignage inspira Elisabeth Olangi. En suivant l'exemple des Osborn, elle pratiqua cette dure discipline de la vie durant huit ans espérant ainsi trouver un remède aux problèmes de son foyer. C'est pendant ce processus qu'elle reçut, selon elle, les grandes révélations de Dieu pour l'aider à résoudre les problèmes de son foyer et embrasser sa carrière. Voici les différentes étapes de ce processus relatées dans leur autobiographie (1999: 39-100). Il s'agit d'un procédé autoréférentiel, c'est à dire que c'est en partant de sa propre souffrance que les investigateurs des mouvements religieux reçoivent des instructions pour se guérir et guérir les autres comme cela est rapporté aussi par mes prédécesseurs (voir par exemple ter Haar 1996: 71).

Dans son autobiographie Elisabeth Olangi commence d'abord par justifier sa vocation:

> 'Je ne me suis pas engagée dans le service du Seigneur par aventure ou par mode. C'est lorsque le Seigneur m'a donnée un ordre précis, un message précis et une vision que je me suis mise debout pour travailler dans son champ. J'ai reçu tous ces messages avant de commencer à servir réellement le Seigneur selon sa volonté. Mon tout premier *Combat* a commencé dans ma maison. Dieu m'avait donnée une révélation mais Il nous appelait en couple car il ne peut pas confier un travail ou une mission à la femme mariée ou à l'homme seul'

Ce nouveau style de vie est confirmé par son mari. Voici ce qu'il en dit dans l'extrait du livre:

> 'Elisabeth, ma tendre épouse, celle qui a lutté et réussi à faire d'un ingénieur incrédule un serviteur de Dieu. L'encouragement apporté par le livre d'Osborn a permis à Elisabeth, mon épouse de persévérer dans la prière pendant huit ans... Et c'est après huit ans de persévérance dans un environnement parfois très hostile qu'elle a expérimenté pour la première fois la définition fondamentale de la prière: dialogue entre Dieu et homme. Dieu a d'abord opéré personnellement sa délivrance et puis il a commencé à parler avec elle, à l'enseigner, et à lui révéler au travers de sa parole des réalités spirituelles profondes…Pendant qu'elle priait seule dans sa chambre, un matin, elle tomba par terre et les démons sortirent d'elle en criant, en parlant et en la menaçant comme s'ils étaient obligés de la quitter par une force extérieure puissante (Mathieu 21: 12-13; 1 Corinthiens 3: 16-17; Luc 4, 33-36)…C'était la première fois dans toute sa vie qu'elle vivait une telle expérience. Elle était totalement désemparée. Ces esprits qui sortaient d'elle étaient des esprits humains, notions que nous ignorions à ce moment là. Pendant qu'ils sortaient, ils parlaient, et le Seigneur a fait la grâce à mon épouse d'entendre et de reconnaître leurs voix; c'était les voix des personnes bien connues qui étaient des membres de ma famille et de la sienne. Parmi ces personnes ma grand-mère était sortie en disant:
> 'Je suis venue t'éliminer parce que tu m'a volée mon mari.'

C'est en suivant le style de vie à l'exemple des Osborn que Dieu montra d'abord à Elisabeth l'origine de ses difficultés avant de lui montrer comment s'en débarrasser:

> ‘Le Seigneur me recommanda de mener une vie de jeûne et de prière. C’est ainsi que le 29 octobre 1989 à 16 heures, pendant que j’effectuais un jeûne de sept jours dans la prière, le Seigneur répondit à notre interrogation fondamentale. Il m’expliqua le pourquoi des difficultés que nous avions dans notre foyer. Le Seigneur me dit que, si nous avions ces difficultés dans notre foyer, c’était à cause des liens qui maintiennent des hommes captifs, liens dus principalement, pour nous africains, aux coutumes et traditions. Ces sont ces liens qui nous empêchent de progresser avec Jésus. La coutume africaine et la sorcellerie qui en est le soubassement, sont des fléaux en Afrique. Entendons nous bien. Nous ne sommes pas contre la culture africaine car chaque peuple a sa culture. Mais nous voulons dénoncer les pratiques diaboliques et aliénantes qui se sont glissées dans la coutume africaine et qui ont ‘dénaturé le sens de la destinée en la mettant sous contrôle du diable pour rendre l’africain prisonnier de ce dernier. C’est ce que le Seigneur nous a révélé.’

Et elle reçut le nom de son ministère:

> ‘Le Seigneur lâcha une phrase lourde de conséquences: vous ne connaissez pas le combat spirituel. Il faut mener un combat spirituel pour obtenir la délivrance en rompant les liens, et pour résister à toute tentation de récupération par le diable. La réponse du Seigneur a fait ressortir quatre notions nouvelles, que nous n’avions jamais entendues jusque là à l’église. C’était des révélations sur les réalités fondamentales: les coutumes et traditions, les liens, la délivrance et le combat spirituel. Comme tout cela était nouveau pour nous, le seigneur commença à nous enseigner au fur et à mesure qu’Il opérait notre délivrance. C’est ainsi que nous sommes entrés dans l’Ecole du Seigneur, qui est l’Ecole du combat spirituel. Il a commencé par m’expliquer ces quatre révélations qu’Il approfondissait, au fur et à mesure que le Ministère qu’il allait nous confier ultérieurement grandissait. Mais depuis le jour où le Seigneur me visita dans la chambre, ma délivrance se déroulait normalement car j’étais toujours à l’écoute du Seigneur et j’obéissais à tout ce qu’il me disait. Par contre, celle de mon mari tardait à cause de son intellectualisme, la logique scientifique et surtout à l’esprit cartésien….
> Ayant remarqué que les esprits humains qui sortaient de moi réapparaissaient lors des séances de délivrances postérieures, j’interrogeais le seigneur dans la prière et Il me répondit que cela était dû au fait qu’en moi il y avait encore des portes ouvertes. Nous vivions encore avec des cousins, des frères et des sœurs qui ne voulaient pas recevoir le Christ en réalité. … A l’époque nous vivions dans un appartement de trois chambres et nous étions au total vingt personnes, nous et nos six enfants, sept membres de nos familles etc. Le Seigneur nous dit que nous ne pouvions pas avancer dans ces conditions. Il fallait d’abord demander à tout le monde de quitter la maison et ne garder que ceux qui avaient réellement accepté Jésus Christ. C’est comme cela que les sorciers qui vivaient avec nous étaient entrain de nous contrôler. Comme mon mari n’acceptait pas encore sa délivrance, avec son incrédulité, il était un instrument entre les mains du diable et des sorciers pour me harceler et me mettre en colère ou en crise de nerfs.’

Mais encore ceci: le Congo n’est pas un pays qui possède un système de sécurité sociale organisé au niveau national comme filet de sauvetage pour les cas sociaux. Dans la mentalité congolaise, cette charge est assurée par les proches. En effet, les personnes rentrant d’Europe, les lettrés ou les personnes qui ont une situation économique confortable sont en charge de la sécurité sociale de la parenté. Ces gens subissent une pression sociale insupportable car les membres de leur entourage ne prennent pas en compte ni leur situation objective ni les responsabilités dont elles ont la charge. Ils sont là pour assurer un encadrement des autres et devant une telle charge ils sont impuissants: ils ressentent une forme de dette morale parce qu’ils ne peuvent pas refuser de l’aide à leur propre famille. Cette réalité devrait être prise en compte par les décideurs politiques de la migration qui deviennent de plus dur dans le refoulement des personnes vers leur pays d’origine. Avec cette nouvelle politique d’hostilité envers les migrants qui s’est développée dans la dernière décade, on ne s’imagine pas à quelle pression morale on soumet les gens parqués aux Pays-Bas depuis des années. L’aide social grossit leurs ventres, mais ils vivent sans espoir d’un développement personnel.

C’est donc l’incapacité de répondre aux multiples attentes qu’exprime Olangi Wosho dans son histoire de vie:

'*Le Combat* fut engagé contre nous par les membres de nos deux familles. Car en Afrique la coutume oblige de vivre en communauté, même si spirituellement il n'y a pas de communication d'esprit entre vous. Finalement nous nous sommes séparés de tous ceux qui ne voulaient pas accepter le Christ en vérité. Ma famille et celle de mon mari se sont soulevées contre nous parce que nous avions brisé la loi de la coutume. Nous étions victimes d'attaques de toutes sortes … je glorifiais le Seigneur pour ceci car je savais que c'était un signe: nous avions touché du doigt le vrai problème. Pendant ce temps, je me suis mise à beaucoup prier et à méditer la Parole de Dieu, parce que Dieu voulait me mettre à l'écoute du Seigneur pour suivre ses instructions. Ainsi, le Seigneur a commencé par m'encourager à persévérer dans la prière et dans la méditation de la Parole de Dieu. Puis il m'a fait des promesses et des recommandations qu'il a exprimées ainsi':

'J'ai délivré ta maison. Tu travailleras pour moi.
Tu voyageras à travers le monde entier. Tu seras persécutée. Mais ne crains point car je serai avec toi. J'ai mis du feu en toi. Les bénédictions que vous attendez sont déjà là.
Tu enseigneras comment il faut combattre spirituellement et comment avoir la foi….
Observe une vie de prière intense et de jeûnes. Sois prête à écouter et parle moins.'

Elisabeth:

'Le premier décembre 1985, c'était un jeudi, le Seigneur me parla et dit qu'Il ferait de moi une servante qui sillonnerait le monde pour lui. Le 4 novembre 1989, le Seigneur me dit que toutes les difficultés que je rencontrais dans ma maison étaient une préparation à un ministère puissant de délivrance et de guérison, Pour cette raison je devais passer par des épreuves afin de découvrir les stratégies de *Combat*. Et c'était à travers les membres de ma famille et de ma belle-famille que j'allais être éprouvée. Le 5 janvier 1990 le Seigneur me recommanda d'être souvent seule et de prier beaucoup, car il avait beaucoup de choses à m'apprendre concernant le Ministère qu'Il allait me confier. Il insista en me disant:'

'Sois une femme de prière et jeûne beaucoup. Cherche hardiment la sanctification parce que je te confierai un ministère très difficile. Je t'ai choisi à cause de ton courage, de ta persévérance et de ta détermination…'

Elisabeth:

'Le Seigneur m'expliqua ce jour là le sens du terme servitude qui signifie travailler aveuglement pour un ou plusieurs individus. Mon mari était envoûté. On avait mis en lui un sentiment diabolique Il était obligé de travailler et de donner parce qu'il était chargé de travailler pour toute la famille. C'est ainsi qu'il entretenait même ses sœurs qui vivaient dans l'impudicité et mettaient au monde des enfants bâtards. Ce lien de servitude ne pouvait pas lui permettre d'évoluer, ni de s'occuper de moi ni de nos propres enfants. Son cœur était totalement attaché à son clan. Le 30 mars 1990, le Seigneur me dit que le Ministère qu'Il m'avait confiée était difficile puisqu'il consistait à dévoiler publiquement les œuvres du diable et spécialement les liens de coutumes et de sorcellerie. Il continua en me disant qu'en Afrique et dans le monde, plusieurs femmes connaissaient des souffrances semblables à celles que j'ai connues, que le diable m'attaquerait par des persécutions, la calomnie, la médisance; qu'il susciterait des défections dans le ministère parmi mes proches collaboratrices en mettant de l'incompréhension quand les enseignements du ministère deviendraient difficiles à supporter pour ceux qui n'ont pas l'esprit de Dieu. Il m'exhorta de ne pas m'inquiéter pour cela, car telle était sa volonté:'

'Plusieurs ne comprendront pas la vision de ce Ministère', insista-t-Il. 'Ils essayeront de l'étouffer en te proposant des choses qui ne sont pas conformes à la vision du ministère. Ne les écoute pas. On t'empêchera d'annoncer ma parole sous prétexte que tu es une femme et que la femme ne peut pas parler de cette manière. Ferme tes oreilles car il y a un temps pour la parole douce et un temps pour une parole dure.'

Elisabeth:

'Pour faire comprendre cette réalité, le Seigneur me demanda de lire les passages bibliques suivants: Luc 13: 31-33; Marc 8: 11-12, Marc 8: 1-3; Luc 9: 41-42. Le 26 mai 1990 à 11 heures, j'étais en prière car le

Seigneur m'avait recommandé de prier et de jeûner beaucoup parce qu'Il avait beaucoup de choses à me dire. Et ce jour là, l'ordre tomba:'

'Tant que les femmes continueront à souffrir et à pleurer dans les ménages à cause de la coutume. Tant que les enfants seront rebelles et désobéissants à leurs parents et auront des blessures intérieures et le rejet, tu annonceras l'Evangile du *Combat Spirituel* pour leur délivrance. Et tant que les hommes seront emprisonnés par Satan dans l'adultère, dans l'impudicité, dans la polygamie, bref dans la coutume, tu annonceras cet évangile. Tant que la lumière du Christ ne sera pas allumée partout en Afrique et dans le monde, tu l'allumeras.'

Elisabeth:

'Le vendredi 28 septembre 1990 à 8 h 30, je priais et adorais le seigneur. Il me dit:'

'Je fais une alliance avec toi aujourd'hui. Si tu marches dans la vérité et la justice et dans la droiture, si tu respectes la vision que je t'ai donnée par la révélation, je serai avec toi et je te protégerai selon Ma parole. Cette date a une signification pour moi.'

Elisabeth:

'Le 4 Octobre 1990 à 21 heures, pendant que j'étais en prière, le seigneur me dit:'

'Quelques soient les critiques et les injures dont tu seras l'objet, compte sur moi. Ne cherche pas le secours auprès des hommes.'

'Le 26 mai 1990, le Seigneur me confirma la mission et l'ordre de me mettre en action. Dieu voulait que le ministère soit commencé par une action spécifique sur les femmes.'

Joseph et Elisabeth:

'Nous avons compris que le diable agit en se cachant derrière la coutume, car toutes les cérémonies coutumières en Afrique sont des occasions créées pour permettre aux sorciers d'opérer tranquillement sans apparaître au grand jour.'

Encouragée par son mari et entourée d'un premier noyau de vingt-sept femmes repenties, délivrées et ayant suivi un entraînement au *Combat Spirituel*, Elizabeth Olangi quitta la présidence nationale du CWIFI. Le Seigneur lui recommanda, comme elle le raconte avec ses propres mots lors des réunions des combattants de commencer ses activités dans un premier temps à Brazzaville pour ne pas créer la confusion avec l'organisation au sein de laquelle elle était présidente. Le 10 mars 1991, elle installa le premier comité de la CIFMC, Communauté Internationale des Femmes Messagères en Christ, dont le travail de repentance était uniquement consacré aux femmes. Une convention mondiale des femmes eut lieu en 1992. Très vite le ministère s'enracina à Kinshasa et s'étendit aux hommes et aux enfants. La branche masculine du mouvement naquit et pris le nom du Centre Peniel selon Genèse 32: 30.

Et il le bénit là. Jacob appela ce lieu du nom de Peniel. Car, dit-il, j'ai vu Dieu face à face et mon âme a été sauvée.

Puis vint s'ajouter la section pour les enfants appelée Jeunesse Chrétienne combattante (JCC). Ces trois branches sont désormais réunies sous le nom de fondation Olangi Wosho dont le siège est à Kinshasa. Cette fondation a comme objectifs:

> ‘La réalisation d'une délivrance spirituelle, sentimentale, émotionnelle et socio économico culturelle de l'être humain, par la destruction des liens tissés par la coutume, la famille et la pression sociale, ainsi que sa formation pour favoriser son épanouissement Spirituel, moral et matériel conformément à l'évangile du Christ dans sa plénitude.’ (Statut de la Fondation Olangi-Wosho 1994).

Son mari s’était entre entre-temps repenti lui aussi avait quitté sa profession d’ingénieur. Désormais, le couple entama une vie conjugale consacrée au travail de Dieu. Ils se déplaçaient toujours ensemble pour organiser des séminaires, des conventions et des symposia dans les différentes filiales dont la fondation s’était désormais dotée. Car, les sollicitations de leur aide étaient devenues si nombreuses qu’ils ne pouvaient plus y répondre seuls. C’est ainsi qu’ils confièrent à des émissaires, ex-patients ayant passé le rituel et prêté préalablement serment devant le couple fondateur, le pouvoir de repentir et de guider. D’où une multiplication de filiales. Comme si l’original de Kinshasa s’était reproduit en de multiples exemplaires, comme s’il s’agissait d’une opération de clonage: partout les mêmes scènes se répètent, les mêmes prêches, la même gesticulation, le même langage, les mêmes comportements. Ces filiales sont toujours prises dans le tourbillon des délégations venant de Kinshasa, envoyées pour intervenir de toute urgence.

Elisabeth, parce que c'est elle qui avait reçu la révélation, se mit à prêcher avec ferveur. Grâce à ses capacités oratoires (les séances d’évangélisation du *Combat* sont des *happenings* qui diffèrent de loin des lourdes et ennuyeuses homélies catholiques), elle tient des séances d’évangélisation en proclamant haut la gratuité de ses services (*musala ya Nzambe*). Ce qui confirme l'opinion wébérienne suivant laquelle le prophète se distingue du magicien ou des autres thérapeutes par la gratuité de ses services (Weber 1971: 465). Elle s’occupe du mariage, prêche la monogamie. Il est assez facile d’imaginer que le fait d'avoir aidé son mari à se repentir et d’avoir sauvé son mariage lui donna une autorité symbolique. Elle se présentait désormais comme un exemple dont la vie maritale avait failli être arrêtée. Elle avait triomphé en traversant les épreuves et en stoppant l’influence de la famille dans son ménage grâce à son Dieu.

Mais elle encourage particulièrement l'entreprenariat des femmes. Elle leur demande de protéger leur maris et de couvrir leur manquement *sunga ye* (protége le) est son slogan.

Nous sommes en effet au début des années quatre-vingt dix en pleine période de survie économique pendant laquelle les familles s’organisaient autour des femmes aujourd’hui les familles s’organisent encore autour des femmes, l’emploi dans l’administration publique n’étant plus rémunérateur. Comme on l’a lu, les ménages dépendaient désormais de l’activité économique des épouses. Les femmes étaient pour ainsi dire les pourvoyeurs des ménages. On assistait à un renversement des rôles même si la culture kinoise est imprégnée du concept que l’homme comme pourvoyeuses du revenu (Musau Biata Kalenga 1990a; Gondola 1993, 1997). Les projets d’assainissement structurel avaient émasculé l’homme dans sa position de pourvoyeur. Et il faut le répéter, le fait que l’époux dépende financièrement de son épouse est dans le contexte congolais un fait anomique. Un tel homme perd son autorité dans le ménage et la considération dans son entourage. Elisabeth a bien vu cela. Avec un ton particulièrement véhément, elle dénonce les familles instauratrices des coutumes de sorcelleries qui mettent les gens dans la servitude. Ce terme est d’ailleurs présent dans presque tous ses prêches.

L’objectif de son activité est de contrecarrer les idées reçues par l’influence de la famille, en particulier leur main mise sur les femmes vaches à lait de leur parenté, ce qui amène les ménages à être tiraillés entre plusieurs intérêts comme elle l’a vécu elle-même. Elle utilise des passages bibliques pour montrer le complot. Mais surtout, elle instaure le système de témoignage où celles qui sont guéries viennent proclamer tout haut les malveillances de leur famille et l’harmonie retrouvée dans les foyers grâce à la repentance. Ces satisfactions accroissent encore d’avantage l'audience.

Les femmes accourent; les deuxièmes bureaux quittent leurs amants pour trouver un mariage stable. Elles reconnaissent chez cette Servante de Dieu une même histoire et une même condition. Elles attribuent toutes leur malheur aux membres de leur famille, les dénonçant comme si elles avaient trouvé là une tribune pour exprimer leur rancœur.

Elisabeth leur dit que les coutumes familiales sont de la sorcellerie. Elles sont les points cardinaux de leurs souffrances. Elle leur explique que ce n’est pas elle qui guérit, mais qu’elles doivent mettre une confiance totale en Dieu: c’est lui l’Unique Médecin. Elle exige des femmes qui la consultent de découvrir elles mêmes l’origine de leurs problèmes en suivant les enseignements bibliques, en décortiquant leur passé familial et en y renonçant obligatoirement. Ainsi les Ecritures Saintes deviennent la porte d'accès à la vérité des forces obscures qui ont fait stagner leur vie. Elles doivent se souvenir du passé familial, la cible principale du combat, dans l’objectif de contester et de mettre en cause les idées reçues à travers les coutumes de la famille mais aussi celles de la Deuxième République et des christianismes. Elle leur présente ensuite un rituel biblique de purification ayant la fonction de détruire les effets des coutumes et d’assurer le mariage et la fécondité des femmes. Ce rituel se substitue aux anciens cultes d’affliction exécutés au sein de la parenté. Elisabeth Olangi interdit de recourir aux objets, des plantes ou de l’eau. Les prières, les jeûnes, le nom de Jésus prononcé énergiquement deviennent les prescriptions capitales de la guérison.

L’entreprise de Olangi Wosho prend une allure de subversion contre la tradition. En suivant cette femme, chacun doit découvrir les idées derrière les coutumes. Pour elle les coutumes font stagner les individus car elles perpétuent des idéaux sclérosés, en contradiction avec la conjoncture socio-économique dans laquelle les gens vivent.

L’affaire prend les traits du schisme; d’une forme de résistance, voire même de la rébellion contre l’autorité familiale. Attaquer les coutumes c’est détruire l’essentiel du système social congolais. C'est un combat contre la cosmologie. Les coutumes stipulent des actes symboliques qui donnent de l’information sur la manière dont la personne doit opérer dans sa société. C’est la formulation des idéologies qui ont une relation dynamique avec un système social (Leach 1972: 18; Devisch 1984). En imputant les malheurs aux coutumes, on leur reconnaît implicitement une efficacité (Ce qui remet donc en question l’acharnement des missionnaires catholiques qui d’une part ont brûlé et d’autre part ont confisqué les fétiches entassés aujourd’hui dans les armoires du musée de Tervuren, pensant que par la destruction – ou la déportation – de la culture matérielle on pouvait irradier un système social. L’enseignement de maman Olangi montre qu'ils avaient échoué dans cette croisade).

En recherchant les causes des conflits vécus par ses adeptes dans les idées derrières les rites, Elisabeth Olangi met à nu les contradictions de l’éducation des enfants dans les familles

congolaises et se rend comparable par ce fait au psychiatre britannique Laing (1974). Pour lui aussi le double discours de société était à l'origine des problèmes psychologiques des enfants malades parce qu'une telle éducation désoriente. Ce double discours caractérise aussi l'éducation des enfants au Congo. Le théologien congolais Bimuenyi Kweshi (1978) la nomme cette double référence la politique d'amphibie. Il fait remarquer la présence continue des ambivalences et celles-ci jouent un rôle destructif dans la réalisation de soi. Il y a par exemple une ouverture aux idéaux dits modernes au sujet de la famille, du mariage mais en même temps, à travers des proverbes, des gestes, des paroles les enfants sont imprégnés des prérogatives élaborées par des générations antérieures et dans les autres contextes. Ces ambivalences sont illustrées par les conflits entre les belles familles et les épouses de leur fils comme analysés plus haut.

Ainsi donc, en accusant les idées derrières les coutumes, la fondatrice du *Combat* arrive à ébranler les relations sociales par la mise en cause des systèmes lignagers. De cette manière cette femme brise les existences et sape les projets des uns de vivre au dépend des autres. Suite à cette critique féroce contre la famille, Elisabeth Olangi devient le scandale national. Elle est accusée de détruire les familles. Plusieurs quotidiens kinois publient alors des articles (voir annexe) réclamant la fermeture de son ministère. Mais d'un autre coté, les colportages de ses succès thérapeutiques donnèrent du crédit à ses performances. En effet la rumeur répandit publiquement la satisfaction des célibataires venues consulter et ayant trouvé le mariage ainsi que celles des couples qui désormais menaient une vie conjugale harmonieuse. Et puis Elisabeth demande aux personnes repenties de rester dans la prière. Elle présente à ses adeptes une nouvelle communauté de chrétiens. Dans la formation de cette nouvelle communauté thérapeutique, elle propose, dans un premier temps, aux adeptes quelque chose de l'ordre de l'anti-structure (Turner), un groupe composé d'égaux capables de contester la hiérarchie et les positions d'autorité et d'exploitation. Mais soudain, elle préconise de nouvelles règles, instaure les nouveaux commandements selon les Ecritures, en demandant aux repentis de devenir ou de rester membres d'une grande famille, à savoir une organisation avec des critères d'autorité comme présentés au chapitre 3. En racontant incessamment sa vie et le passé des repenties, Elisabeth réussit une belle performance, assortissant ses responsabilités religieuses d'une activité commerciale, que les cadres de son mouvement pratiquent également. La preuve est faite que les questions religieuses ne sont jamais loin des problèmes d'intérêts propres (Weber 1971: 429). Pour ses membres, elle est la protectrice et la pourvoyeuse d'emploi. Elle fait du commerce, délègue des commissionnaires, crée des hôpitaux, des écoles et cherche des bailleurs de fond pour financer ses activités sociales. A travers cet entreprenariat, elle offre une belle occasion aux femmes de nourrir leur ménage, elle donne du travail aux personnes désœuvrées dans un pays incapable d'assurer un salaire convenable à ses employés. Elle redonne un peu de dignité dans la vie en exil quand les réglementations et la minimisation des diplômes étrangers enlèvent aux personnes tout sens de dignité.

Différents éléments dans le texte ci dessus confirment les thèses que j'ai adoptées de Marc Augé et de Wim van Binsbergen suivant lesquelles le renouvellement religieux en Afrique sub-saharienne est un signe des conflits existentiels vécus par les individus dans une conjoncture donnée. Ces conflits sont causés par un cumul ou une juxtaposition des idéaux contradictoires vécus par les instigateurs eux mêmes, qui sont des individus ayant une expérience très

large et qui les insistent à présenter ceux qui viennent chercher leur aide un modèle culturel alternatif, en se donnant comme cause la médiation des tensions.

Les détails biographiques du couple Olangi ainsi que certains faits tirés de la situation socio-économique du Congo montre que *Le Combat* est une réaction vis-à-vis des contradictions sociales. Le récit présenté montre du doigt les tensions qui ont aboutit à une remise en question des valeurs établies. De ce point de vue l'instigatrice du *Combat Spirituel* peut être comparée aux différents prophètes qui ont émergé dans l'histoire du pays. Ils avaient pour fonction de colmater les brèches ouvertes par la destruction de la culture locale et de confronter les valeurs autochtones aux hégémonies externes.

L'instigatrice présentée est, dans l'idée d'Augé un individu, travaillé par différentes puissances, symboles achevés de l'écartèlement identitaire, comme c'est le cas des différents prophètes en Afrique. C'est le même genre d'individus que symbolise les héros du roman de Mudimbe, *Entre les Eaux*. Eux aussi avaient une expérience multiple et redécouvrent les conditions idéologiques nouvelles de l'Afrique avec des contradictions qui les déroutent.

Olangi Wosho, elle aussi, avait beaucoup voyagé: du monde rural à la ville en passant par la scolarisation missionnaire et même des séjours à l'étranger. Elle a connu une existence passablement chaotique: une enfance chez un oncle en milieu rural puis dans les pensionnats, un départ vers la ville, retour au Congo et une succession de malheurs dans son foyer qui la conduisirent au désespoir au point d'attenter à sa vie. Elle est passée ensuite par différents recours: les guérisseurs traditionnels, les églises et les groupes de prière. La persistance des malheurs se présente comme un moment-clé qui fait basculer sa vie dans la réflexion et l'ascèse. Grâce à elle jaillit l'incroyable idée d'accuser les familles et de les détruire.

Comme ses prédécesseurs, elle est guérie par Dieu, présente ses services aux autres, et est combattue, haïe des milieux conservateurs congolais, accusée d'être à la fois une sorcière et une magicienne. Ce sont des épreuves qu'encoure un prophète comme le montre la littérature. Elle les vainc. Sa vocation se confirme à travers la victoire sur ces épreuves. C'est une condition nécessaire pour convaincre d'un exercice fiable du métier. Ce qui la place dans la continuité des mouvements prophétiques.

Ainsi Olangi pouvait convaincre ses disciples à rompre avec les anciens parce qu'elle-même a montré l'exemple. Elle-même le savait. Elle avait aussi emmagasiné des expériences ethnologiques qui l'ont probablement amené à méditer sur sa culture. Elle créa une structure hiérarchique, s'appropriant le pouvoir de ceux qu'en quelque sorte elle combat. Justifiant cela en se présentant comme la garante de la disparition des maux qu'elle a su vaincre elle-même. En régissant la communauté internationale des Combattants, elle présente une véritable inversion, cumulant différents rôles. Cette structure combine tout ce que les adeptes connaissent déjà. La fondatrice joue ainsi admirablement sur deux tableaux, celui de l'appropriation et celui du rejet. C'est ce qui est au centre de sa sélection, consistant à ouvrir des portes différentes pour créer une culture viable. Mais surtout, elle montre à sa façon que la vie religieuse est essentiellement pratique.

A ceux qui veulent rester des chrétiens, elle offre une société inédite qui puise sa source dans toute une série de registres culturels, à la fois autochtones et exogènes. Ainsi elle soigne l'aliénation qui s'exprimait à travers les accusations de sorcellerie.

L’essentiel dans cette narration et les analyses est de comprendre le contexte dans lequel est né *Le Combat*. La preuve est faite qu’il s’agit en quelque sorte d’un symbole qui permet de s’interroger sur la réalité sociale dans laquelle ils apparaissent. Dans le cas présent, l’histoire de Olangi, le contexte social au Congo et dans la diaspora peut sans doute expliquer l’affinité qu’a *Le Combat* auprès des femmes lettrées et de l’élite économique congolaise.

5

Quelques cas de consultation du *Combat* dans la diaspora

Le Combat a suivi un développement international et cette extension a été favorisée par la migration congolaise. Les Congolais se sont déplacées avec leurs représentations culturelles et les malheurs peuvent se manifester qu'importe où ils se trouvent. Suivant leurs convictions religieuses les gens recherchent de l'aide auprès des organisations comme les groupes charismatiques qui pratiquent *Le Combat*. Ainsi, ces filiales que l'on trouve dans les différents lieux de la diaspora traitent les mêmes problèmes qu'au Congo.

Dans ce chapitre je vais présenter quelques cas représentatifs des motifs de consultation. Chaque récit sera reproduit tel qu'il a été raconté par son auteur seront aussi mêlée dans la narration quelques faits spéciaux en rapport à la culture congolaise, en les comparant quelquefois aux autres contrées en Afrique. Après chaque cas je ferai un commentaire. Pour terminer, je propose de faire un essai d'analyse dans lequel je montrerai la raison pour laquelle il y a la désignation des coutumes comme faits de sorcellerie et qui justifie la rupture.

Cas 1: Kanyeba

Kanyeba est une femme qui vit à la Haye avec ses quatre filles. Mutombo son mari vit à Kinshasa où il occupe une haute fonction dans une multinationale. Il a envoyé son épouse en Europe afin de permettre à leurs enfants de faire des études. Mutombo vit à cheval entre le Congo et les Pays-Bas. En 2000, leur seconde fille Josette (15 ans) fut hospitalisée suite à une crise aiguë de péritonite: l'enfant avait régulièrement mal au ventre mais la mère qui était thérapeute d'un groupe de prière confiait les plaintes de sa fille à Dieu. Elle disait qu'elle était victime des sorciers. Lorsque l'état de l'enfant s'empira, elle l'emmena d'urgence à l'hôpital. La jeune fille fut opérée et maintenue sous soins intensifs. La mère fut bouleversée par cette maladie subite qu'elle attribuait aux relations avec sa belle famille. Dans ses plaintes, elle disait que la famille de son mari était à l'origine de l'état de santé de l'enfant car elle reprochait à Kanyeba de n'avoir mis au monde que des filles, ce qui mettait en danger d'extinction la famille de Mutombo. A maintes reprises, la famille avait d'ailleurs cherché à convaincre Mutombo de se remarier avec une autre femme qui pourrait lui donner des garçons. Selon Kanyeba, lancer cette maladie à la fille était une manière de prouver à Mutombo la mauvaise conduite de sa femme. Durant toute l'hospitalisation, Kanyeba donnait l'impression d'être une personne traquée, comme si le monde s'était tourné contre elle. Elle était en état d'alerte à chaque signe, soupçonnant les bêtes de l'épier. Par exemple, un jour en rentrant de l'hôpital,

elle trouva dans sa cuisine un escargot qui se traînait sur l'évier. Elle s'attaqua à la bête en disant ceci:

> *'Oyo ewuti wapi?*
> D'où vient ceci?
>
> Comment se fait-il qu'un escargot monte l'immeuble jusqu'au quatrième étage?
>
> *Famille ya mobali nangaï azo landa ngaï.*
> La famille de mon mari me poursuit.
>
> Elle m'attaque sur tous les fronts. On en veut aujourd'hui à mes enfants. On dit que les filles n'ont pas de valeur, que la famille va mourir avec elles. C'est pour cela qu'ils veulent m'éliminer.
>
> *Bakomona, flèches ya bango ekozongela bango. Retour na expéditeur!*
> Ils verront, leurs flèches se retourneront contre eux, retour à l'expéditeur!'

Kanyeba prit un couteau, dépeça la bête et la brûla. Elle en voulait énormément à sa belle-famille et surtout à sa belle-mère. Cette dernière n'avait jamais accepté le mariage de son fils. Le fait qu'elle ait seulement mis au monde des filles et que sa fécondité se soit précocement arrêtée ajoutait à la désapprobation du mariage. En fait, depuis la naissance de Josette, la fille malade, la famille de Mutombo racontait que Kanyeba était infidèle et que c'est pour cette raison qu'elle ne mettait plus au monde. Elle aurait eu une relation hors mariage et Josette avait été conçue lors de cette relation. La belle-famille donnait comme preuve de l'infidélité le fait qu'à la naissance la petite refusa de téter le sein de sa mère.

Kanyeba se présente comme étant une rescapée du divorce. Sa belle-famille n'acceptait pas son mariage parce qu'il s'agissait d'un mariage du Campus. En fait, elle avait rencontré son mari lorsqu'ils étaient tous deux étudiants à l'Université. La belle famille pensait que cette union se terminerait après les études mais elle fut stupéfaite lorsque leur fils l'épousa. La belle mère considérait cette union comme problématique car elle craignait de ne pas pouvoir exercer son d'autorité sur leur belle fille comme c'est le cas du rapport entre belle mère et belle fille au Congo,

A l'arrêt de sa maternité, Kanyeba estimait que c'était la faute de sa belle-famille. Elle pensait qu'elle avait bloqué sa fécondité. L'arrêt précoce de sa fécondité était expliqué comme la confiscation de ses grossesses par la belle-mère et c'est pour cela que même les interventions chirurgicales ne pouvaient pas la restaurer. Kanyeba situe ce problème lors d'un événement qui s'était produit quelques années auparavant lorsque le couple vivait encore à Kinshasa: ils avaient reçu la visite de la mère de Mutombo. Kanyeba raconte ceci:

> 'A l'arrivée de la maman, comme nous n'avions pas d'annexe dans la parcelle pour la loger, nous avons mis ses bagages dans la chambre des enfants et c'est avec eux qu'elle devait dormir. Lorsque la maman remarqua qu'on amenait sa valise dans la maison, elle était très mécontente. Elle appela mon mari et lui dit qu'elle ne souhaitait pas dormir dans la même maison que nous. Mais mon mari lui dit qu'il n'y avait pas d'autre solution.'

Dans les différentes traditions congolaises les beaux parents ne peuvent pas passer la nuit dans la même maison que leurs enfants mariés. Ceci pour éviter l'inceste, qui au Congo concerne déjà le fait de voir la nudité de ses parents. En rural, lors d'une visite des beaux parents, la cuisine, qui d'habitude est séparée de la maison principale d'habitation, est l'endroit

idéal où séjournent les beaux parents. Mais ceci n'est plus possible en milieu urbain surtout à Kinshasa où les maisons sont construites selon le modèle européen, rassemblant la cuisine et les sanitaires dans un même bâtiment. C'est devant cette difficulté de loger la mère de son mari que le couple se trouva.

Kanyeba:

'Alors elle lui dit que si elle devait dormir dans la même maison que nous, il ne pouvait plus me rencontrer dans notre chambre durant tout son séjour chez nous. Mais, pour que mon mari sorte de la chambre, il fallait qu'il me remette des poules vivantes.

Mon mari me remit de l'argent. J'ai envoyé quelqu'un au marché pour acheter deux poules. Je les ai préparées et mes sœurs et moi les avons mangées. A partir du moment où sa mère logeait dans la maison mon mari passait la nuit au salon. Nous étions devenus des otages de ma belle-mère et son séjour durait. Nous ignorions combien de temps la maman allait rester chez nous. Et puis on aurait dit qu'elle était tout le temps occupée à me surveiller malgré mes efforts pour la satisfaire. Elle me critiquait beaucoup, disait que je n'avais pas une bonne conduite parce que je me précipitais dans la maison lorsque mon mari rentrait du travail à quinze heures. Elle pensait que je voulais faire la sieste avec lui, que j'avais des désirs incontrôlables. Pourtant j'entrais dans la maison pour servir mon mari qui d'ailleurs n'aime pas manger seul.

Ma belle mère me guettait. Un jour où j'étais absente, mon domestique m'annonça au retour qu'il avait vu ma belle-mère sortir de notre chambre à coucher. Après cet incident, ma serviette de nuit (*elamba ya kopangusa mobali*) avait disparu. En vain je l'ai cherchée partout. C'était bizarre. Je mis mon mari au courant de l'affaire. Il se fâcha et depuis ce jour-là ce fut le Vietnam dans notre maison. Mon mari ne me supportait plus. Il commença à sortir, à découcher. On le voyait ici et là avec des filles. Il était devenu un abonné des hôtels. Je suis partie me plaindre chez son grand frère à qui j'ai expliqué la situation. Au lieu de nous appeler tous les deux pour parler, le grand frère se mit à défendre son frère, me disant que j'avais gagné le mariage, qu'est ce que je désirais de plus? Que je n'avais pas mis au monde des garçons et par ma faute que la famille risquait de s'éteindre.

En 1992, j'ai commencé à prier dans un groupe. J'y étais très active. On m'appelait toujours pour intercéder auprès des autres. A l'issue de mes interventions, les problèmes des autres se résolvaient mais pas les miens. Mon mari et moi s étions en guerre. Ma belle-mère refusa de manger. Elle me reprochait de vouloir sa mort parce que je me disputais avec mon mari en sa présence. Enfin son fils la déménagea. Comme malgré cela notre situation ne changeait pas, j'ai changé de groupe de prière. C'est ainsi que j'ai rencontré *Le Combat* en 1994. C'est là que j'ai eu une vision: pendant que j'étais couchée, j'ai vu ma belle-mère entrer dans la chambre. Elle se courba sur moi et se mit à me lécher mon corps de femme (*nzoto ya bumuasi*) avec une langue longue comme celle d'un bœuf. C'était le moment où ma belle mère mit fin à ma procréation. Je suis entrée en prière et quelques jours après notre domestique aperçu un hibou qui logeait sous le toit de notre maison. Il était impensable qu'un hibou s'infiltre dans une maison. Ma maman spirituelle me conseilla de brûler les excréments du hibou et d'amener ma belle-mère à la prière. Je suivis ses instructions. Nous sommes allées avec des autres sœurs en Christ voir ma belle-mère et lui avons demandé de prier. Mais elle refusa. Quelques mois plus tard elle tomba malade et mourut avec un ventre gonflé.

Cette maman avait des mauvaises intentions. Elle cherchait le désordre. En nous interdisant de dormir ensemble, elle voulait coucher avec son fils et avec moi et commettre doublement l'inceste spirituel. Elle était sorcière. En mangeant les poules, j'ai été naïve. C'est à ce moment là que j'ai condamné mon mariage et ma maternité, je lui ouvrais la porte. Mon mari refuse de se joindre à la prière. Il ne voit pas la servitude dans laquelle il est. Il doit quitter, déraciner comme l'a fait Abraham (Genèse 12:1-6). Nos enfants ne sont pas épargnés. Mais, mes enfants connaîtront leur délivrance et je ferai tout pour récupérer mon mariage.'

Commentaire

C'est en interprétant la maladie de sa fille que Kanyeba avance l'hypothèse d'un complot organisé contre elle par sa belle-famille. Sa belle-mère était contre son mariage alors elle bloque sa fécondité et rend ses enfants malades. Dans les ethnies patrilinéaires du Kasaï dont Kanyeba est originaire, la belle-mère ou la mère du mari fait partie de la hiérarchie familiale et a beaucoup d'autorité au sein du mariage de son fils (Vuyk 1990: 49-64). Par sa présence, elle

amène les attentes d'une structure dont les idées sont parfois des contradictions qui gênent leurs brus. La première des contradictions est l'interdiction pour le couple de partager la chambre conjugale. Pourtant, l'objectif du mariage est la procréation. Demander au couple de ne pas se rencontrer c'est empêcher les possibilités d'une maternité. C'est parce que la belle-mère amène un contrôle social pas toujours souhaitable que chaque événement autour de la sexualité prend des proportions démesurées. C'est également l'exemple de la disparition de la serviette de nuit. Ce morceau de tissu est donc le symbole de la vie conjugale. Sa disparition, au moment même où il y a une présence créant a priori des conflits, confirme l'hypothèse d'un complot.

Une autre question que pose ce cas est de connaître le motif de la désapprobation du mariage. C'est probablement parce que, comme elle le dit elle-même, Kanyeba est une femme qui avait des études et donc supposée échappe à l'autorité de la belle famille que s'installa ce conflit avec la belle mère. Elle est supposée avoir acquis de nouvelles idées au sujet de la sexualité, de la procréation et de la famille. En s'apercevant qu'elle ne mettait plus d'enfants au monde, la belle famille pouvait l'interpréter comme un désir conscient de limitation de naissance; ce qui mettait en danger son mariage et les attentes de sa belle famille. Et puis Kanyeba et Mutombo avait un foyer aisé: Mutombo était le quatrième enfant d'une famille dont le père décéda très tôt laissant des enfants en bas âge. Sa mère les avait éduqués seule et c'est Mutombo qui avait réussi sa vie. Sa réussite économique devait aussi se refléter sur ses propres frères et sœurs, c'est à dire qu'il devait partager ses revenus.

Contrairement aux attentes des autres, sa réussite sociale se reflétait seulement sur sa femme à qui il avait acheté des objets de luxe et qu'il avait envoyé en Europe. Mutombo était considéré comme un bon mari, mais en construisant un bon mariage il négligeait sa propre famille et ses obligations envers eux. Les époux doivent surtout rester liés à leur lignage. La femme épousée reste toujours considérée comme venant d'ailleurs, comme une tierce personne comme le montre l'expression *mukaji musela muntu wa bende* (La femme mariée est une personne d'autrui; Mianda 1996: 119). Elle est membre d'un autre lignage, tout comme l'homme appartient à son lignage propre. Ainsi le couple est pris en sandwich entre les attentes des deux familles élargies, celle de l'épouse et celle de l'époux et ces deux familles ignorent totalement l'existence des besoins du foyer. Ce sont ces contradictions qui se sont cristallisées dans la vie de Kanyeba. Au moment où elle devient adepte du Combat, elle retrouve les outils qui lui permettent de comprendre et de détruire ces anciens symboles d'autorité. Si cette femme indique les actes commandités par sa belle-mère (comme la consommation des poules) comme moment de confiscation de sa fécondité, ce qu'elle conteste n'est pas le rite en soi mais ce sont les idées de la personne à qui elle devait obéir. La contestation des idées de la belle-mère vue en tant que représentante des modèles dominants est la contestation de la structure culturelle avec laquelle elle devra prendre des distances.

Cas 2: Ntumba

Ntumba est une femme congolaise qui devint veuve en 2000 après 13 ans de mariage avec Kabongo. Lorsque Kabongo décéda, les deux époux vivaient séparés car ils avaient des problèmes conjugaux. Le motif de ce conflit état l'argent que Ntumba gagnait. En effet, elle travaillait comme infirmière dans un hôpital tandis que Kabongo, son mari, n'avait jamais pu

trouver un emploi rémunéré. Kabongo était en quelque sorte dépendant du revenu de sa femme. Ce qui créait beaucoup de tensions dans le ménage. Pour rehausser son statut, Kabongo faisait du commerce avec le Congo. Il allait acheter des moteurs en Allemagne pour les revendre ensuite à Kinshasa et au Congo Brazzaville. Malheureusement ce commerce ne lui rapportait pas assez d'argent pour entretenir sa femme et leurs quatre enfants. Ntumba ne supportait plus d'avoir seule les enfants à sa charge. Il y avait régulièrement des bagarres dans leur foyer et avec l'appui du service social de leur commune résidentielle, Kabongo quitta la maison. Peu de temps après son départ, Kabongo tomba malade et fut hospitalisé. Il avait un virulent cancer de l'estomac. Son état se détériora très vite après l'opération. Quelques jours après l'intervention chirurgicale il fût cliniquement déclaré mort. C'est pendant qu'il attendait son transfert à la morgue que son frère qui veillait sur la dépouille mortuaire vit le déclaré mort ouvrir grandement les yeux et se mettre à chanter des chansons religieuses. Il était heureux de constater que le défunt rentrait parmi les vivants et appela les infirmiers pour constater cela. Ces derniers se montrèrent sceptiques. Pour eux, il aurait été miraculeux que ce retour à la vie soit définitif. La nouvelle de la résurrection[1] se propagea et elle mit en marche différentes spéculations sur la mission que Kabongo devrait remplir. Les Congolais disaient qu'il était renvoyé de l'au-delà par Dieu car son heure n'était pas encore venue. Il devrait créer une église. Ceci est un modèle commun dans la biographie des prophètes en Afrique Central. Le prophète meurt, se présente devant Dieu qui le renvoie sur la terre et dés lors commence sa vie de prophète. C'est le cas entre autres de Lenshina (van Binsbergen 1981).

Pendant ces trois jours où il était entre la vie et la mort, Kabongo demanda à son frère de réunir sa famille et celle de Ntumba son ex-femme. En présence des membres des deux familles réunies, il demanda la réconciliation. Il exprima le désir de se remarier avec son épouse à la sortie de l'hôpital. Les familles et Ntumba acceptèrent. Malheureusement, la résurrection ne dura que trois jours et Ntumba fut accusée d'être responsable de cette mort. Voici ce qu'on racontait:

> 'Il a commis une erreur en voulant se réconcilier avec cette femme.
>
> *Muasi wana abimaki. Azali ndoki.*
> Cette femme est sortie (entendre: cette femme a commis l'adultère.)
> C'est une sorcière.
>
> *Comment se fait-il que mitshiopo ya mobali naye epola?*
> Comment se fait-t-il que les intestins de son mari soient pourris?
>
> *Ntumba azali ndumba, aza na esprit Jézabelique:*
> Ntumba est une femme légère, elle a l'esprit Jézabelique.'

A la veillée mortuaire (*matanga*) organisée chez le frère du défunt, la famille éprouvée annonça qu'elle ne souhaitait pas la présence de Ntumba aux funérailles. On disait qu'elle n'avait aucune identité lui permettant de pleurer ce mort. Grâce à l'intervention d'un pasteur congolais, la famille de Ntumba pu prendre part au deuil. Après l'enterrement, le représentant de la famille éprouvée réclama que les compensations mortuaires soient remises de la famille

[1] Malgré nos tentatives, l'hôpital n'a pas voulu nous délivrer des détails médicaux au sujet de cette résurrection. Nos contacts avec le médecin interniste de l'hôpital qui avait soigné Kabongo n'ont pas donné de résultats.

de la veuve à la famille du défunt. En fait remettre les biens à la famille éprouvée est une pratique dans la tradition congolaise qui permet de la dédommager de la perte d'un proche (Devisch et Mahieu 1979). En partant de ses observations chez les Yaka, Devisch utilise l'expression relégation de défunt pour désigner le recours aux différentes activités et rites qui se déroulent autour du mort. On met ainsi à l'écart l'esprit du défunt pour l'empêcher de semer le trouble dans le monde des vivants en le déliant des relations et des activités auxquelles il prenait part de son vivant. Cette conception est identique partout au Congo. Les objets demandés dans le cas présent ne furent pas donnés. Il s'agissait d'une poule et d'un drap blanc afin que la veuve soit lavée par une femme de la famille de son mari pour marquer la rupture du mariage. Le mari de la grande soeur de Ntumba qui représentait sa famille s'y opposa. Cet homme était chrétien et donc contre les pratiques coutumières. Ceci fut à nouveau un sujet de tensions et de querelles. De nouveau un pasteur intervint pour calmer les deux parties. Il leur dit qu'un bon chrétien ne pouvait pas suivre les coutumes païennes. Il proposa de prier et demanda qu'on lui amène de l'eau dans un seau afin qu'il la bénisse lui-même et que la veuve puisse se laver avec. Mais le représentant de la famille de Ntumba s'opposa aussi à cette proposition. Il dit ceci:

> 'Où est ce que c'est écrit qu'on doit donner des poules et des draps? Qui a le droit de bénir l'eau pour laver quelqu'un? C'est Dieu seul qui bénit et qui lave et non les hommes. En donnant les poules, qu'est ce que tu donnes? Et l'eau, avec quel esprit sera-t-elle bénite? La Bible nous dit dans 2 Samuel 12, verset 19 à 21 ce que nous devons faire. Nous devons suivre l'attitude de David. Nous venons d'enterrer notre frère, nous allons partager le repas qui nous sera présenté et puis que chacun rentre chez soi.'

Durant toute la semaine alors que plusieurs personnes se rassemblèrent pour la veillée mortuaire, une femme priait et veillait continuellement sur Ntumba. J'appris plus tard qu'elle était venue de Bruxelles et qu'elle était membre du groupe où le représentant de la famille de Ntumba priait. Elle s'opposa à ce qu'on lui coupe les cheveux pour symboliser le deuil. Elle lui interdisait de pleurer et lorsque l'occasion se présentait, elle entonnait des prières et des chansons religieuses. En novembre 2000 Ntumba était devenue membre du *Combat* et lors d'une rencontre une de ses sœurs en Christ dit ceci en parlant d'elle:

> 'Ntumba a rejoint la prière et elle persévère. Elle prie maintenant en vérité'. C'est vraiment merveilleux. Elle devrait se repentir afin de couper les liens de la coutume. Elle a subi une délivrance accélérée bien qu'elle ne connaissait pas encore Dieu.
>
> *Mafuta ya Nzambe ebongisi ye elongi*
> L'huile de Dieu a amélioré son visage
>
> Il faut qu'elle se repente. Ce qu'elle a en elle peut encore la déranger jusqu'à ses enfants. Elle a un grand travail à faire. Tout ce qui lui est arrivé provient de son caractère, qu'elle a reçu dans son nom. Elle a été envoûtée. Son nom était une porte. C'est pour cela qu'elle manquait d'humilité et que dans ses relations elle étouffait les hommes comme étouffe un python. Elle doit vraiment combattre pour se récupérer. A cause de son orgueil elle est à son deuxième mariage et elle tue les hommes. Elle ne respectait pas son mari parce qu'elle voulait tout se permettre parce que sa famille était aisée et que elle travaillait et son mari pas. Son argent lui donnait l'orgueil, ce n'est pas parce qu'elle payait le loyer qu'elle devait se comporter comme supérieure aux hommes. Elle portait le pantalon dans son ménage. Voici aujourd'hui ce que l'orgueil lui a apporté. Une femme doit s'humilier.

Commentaire

Ce cas montre deux faits: les accusations d'une veuve pour le décès de son mari et la repentance de la veuve. Le décès et les accusations introduisent et expliquent en quelque sorte la repentance de Ntumba: séparée de son mari, elle est taxée d'orgueilleuse. Pour justifier son orgueil, on parle de sa position dans son foyer pour sous-entendre qu'elle se sentait supérieure et qu'elle pouvait tout se permettre. En effet, il n'est pas apprécié dans la société congolaise qu'une femme gagne formellement plus d'argent que l'homme. J'ai déjà montré que les tensions dans les ménages congolais ont souvent comme motif l'argent. Les hommes ne voient pas d'un bon œil le fait que leurs épouses sortent le matin pour aller au travail et qu'eux restent à la maison, même s'ils ne doivent pas garder les enfants. Au delà des conflits conjugaux, dans un tel cas, les parents de la femme considèrent l'homme comme étant de moindre valeur par sa belle-famille. En remarquant que Kabongo vivait presque sous la dépendance de sa femme, on supposait que celle-ci avait une position dominante dans le ménage. Pour expliquer sa position dans le ménage, son nouveau groupe de référence avait trouvé son nom comme une porte à travers laquelle elle avait été envoûtée. En effet, comme le nom de Debora que j'ai expliqué, le nom luba de Ntumba signifie soit loué. Il est prescrit traditionnellement pour une naissance spéciale, lorsqu'un enfant est conçu sans que la mère ne l'ait su. Etant déjà un ou deux mois enceints, elle a encore ses menstruations. Ce qui arrive quelques fois. Il y a autour d'un bébé qui naît dans ces circonstances des cérémonies coutumières dont le moment principal est la présentation/sortie de l'enfant à travers une ouverture faite au sommet d'une case. Les chrétiens donnent comme explication du comportement anormal de Ntumba les rites liés aux circonstances de sa naissance. Elle avait contracté l'esprit de domination et c'est pour cela qu'elle matait les hommes, ce qui était matérialisé par sa position dans le ménage, elle entretenait visiblement le foyer. Tout se passe comme si elle s'alignait dans une certaine catégorie de conduite en fonction des rites subis. C'est pour cela d'ailleurs que le responsable de sa famille rejetait les deux orientations qui lui étaient présentées comme activités post-mortuaires. Il expliquait son refus de recourir aux rites traditionnels et aux pratiques pentecôtistes. En donnant les objets, en se lavant avec de l'eau bénite par le pasteur, on donne l'occasion aux esprits ou plutôt aux idées des autres de s'infiltrer dans le corps.

De nouveau on peut s'apercevoir ici que ce n'est pas le refus des rites qui est en jeu mais plutôt le refus de s'aligner à une structure à laquelle celui qui effectue ce rite est loyal. Le cas montre que, bien que toutes les options qui suivent un habitus concernant l'arrangement (*kulongolola*) du veuvage soient réfutées, le maternage effectué sur Ntumba par la combattante arrive à la convaincre de la nécessité d'un ralliement. En optant pour la repentance, Ntumba accepte d'entrer dans une nouvelle structure en intégrant dans sa vie une nouvelle hiérarchie autoritaire, avec ses idées, ses attitudes et ses comportements idéalisés. Il s'agit, par exemple, de l'humilité envers les personnes qu'elle n'aurait jamais pu considérer avant sa repentance. Le cas d'ouverture de Debora et la structure du *Combat* présentée au chapitre 3 ont déjà donné un avant-goût de la hiérarchie et de l'idéal d'une personne dans la nouvelle famille religieuse. D'autres éléments seront donnés au chapitre 7 lorsque je traiterai de la socialisation. Comme un enfant à l'école de la vie, Ntumba apprend à déconsidérer ses anciennes représentations. Sa métamorphose lui permet de trouver la compassion, de se faire pardonner et

d'avoir la possibilité de refaire sa vie grâce à la compréhension et à l'empathie qu'elle trouvera dans sa nouvelle famille.

Cas 3: Mpenge

Mpenge est une mère célibataire qui est arrivée aux Pays-Bas en 1995. Après avoir séjourné dans différents centres de demandeurs d'asile, elle vit aujourd'hui avec ses deux enfants à Voorschoten et elle suit une formation de reclassement comme aide paramédicale et ménagère à domicile. Mais la préoccupation principale de Mpenge n'est pas le reclassement professionnel. Elle se plaint de ne pas être mariée et de devoir assumer le double rôle de père et de mère pour ses enfants. Ces enfants proviennent de plusieurs unions antérieures qui n'ont jamais abouti au mariage. Les difficultés éprouvées par Mpenge pour construire une relation sérieuse sont très anciennes. Elle fut enceinte très jeune. Le responsable de cette grossesse n'était pas accepté par ses parents qui ne désiraient pas que leur fille se marie avec un homme n'étant pas de leur tribu. Après l'accouchement, ils l'envoyèrent à l'internat. Il semble que dans cet établissement scolaire, Mpenge eut une liaison supposée amoureuse avec une expatriée belge. La direction découvrit cette relation et renvoya Mpenge de l'école. Elle réussit néanmoins à achever ses études à l'IPN (Institut Supérieur National) à Kinshasa et assez vite elle fut nommée secrétaire nationale de la MOPAP[2] dans les années quatre-vingts. Dans cette position elle avait beaucoup de contacts avec différentes personnalités politiques. Elle devint dès lors deuxième bureau d'un gouverneur de la ville dont l'épouse ne pouvait pas avoir d'enfants.

Mpenge espérait qu'en donnant un enfant à son amant, celui-ci chasserait sa première femme et qu'elle occuperait sa place. Malheureusement, à la naissance d'un fils, le mari décida de récupérer l'enfant sans épouser sa maîtresse. En fait le code de la famille congolaise (Code de la Famille 1987: 131-142) autorise le père à réclamer la paternité et récupérer ses enfants, même s'ils sont nés hors des liens du mariage. C'est ce que voulut faire l'amant de Mpenge parce qu'il désirait que son fils soit éduqué par sa première épouse. Mais Mpenge refusa de lui céder l'enfant. Elle profita des pillages qui se déroulèrent dans différentes villes du Congo en 1993 pour demander l'asile politique aux Pays-Bas.

Ma rencontre avec Mpenge date de l'année 2000 lorsqu'elle fréquentait un service médical où elle était suivie pour une gastrite et avait besoin d'une traductrice. Dans nos causeries, elle se plaignait toujours de son célibat qu'elle mettait en rapport avec sa famille. Elle racontait qu'elle ne pouvait pas se marier parce qu'on avait mis en elle le lien de servitude. Elle était condamnée au célibat et estimait être possédée par l'esprit de la sirène (*Mami Wata*) qui la rendait diaboliquement attrayante. La figure de la sirène, communément appelée *mami wata* est très fréquente dans l'imagination populaire en Afrique.[3]

On la retrouve dans tous les médias de la culture populaire comme la chanson, la peinture, le conte, la légende ou le journalisme sensationnel, à un tel point qu'un médecin (Orgrizek 1981) s'est interrogé sur les possessions identifiées comme hystériques. Dans le cas de Mpenge on ne peut pas directement parler d'hystérie, même si le comportement de cette

[2] La MOPAP, Mobilisation Propagande et Animation Populaire était au Congo dans les années 80 un service de la propagande de l'Idéologie du MPR.

[3] Voir entre autres Fabian 1978; Touya 2003.

femme était étonnant. En effet, malgré les déceptions amoureuses, elle cédait sans cesse aux avances des hommes, jouant des jeux de séduction qui mettaient en exergue son derrière généreux. J'avais l'impression que c'était à cause de ce comportement que les hommes ne pouvaient pas lui résister tout en l'abandonnant aussitôt parce qu'elle était une proie facile. Mais Mpenge disait qu'elle était victime de sa famille qui lui avait infiltré l'esprit de séduction afin d'exécuter leurs commissions. Cette ancienne secrétaire nationale de la MOPAP disait qu'elle était envoûtée par l'esprit de la sirène qui s'était infiltré dans son corps par le biais de la ficelle que sa mère lui avait mise aux reins à sa naissance. Elle avait un nom maléfique: sa famille l'appelait Bijou. Le sens de ce nom s'apparentait au caractère d'un bijou qui doit briller. Ses frères désiraient donc qu'elle brille pour attirer, d'où le sobriquet et la ficelle qui apparaissent donc comme intentionnels. Ils la poussaient donc à devenir un appât que la famille pourrait ainsi utiliser pour la réalisation de ses ambitions.

Mpenge est née dans une famille aisée et ambitieuse. Son frère était un agent immobilier à Kinshasa. Un autre frère était trafiquant de diamant et possédait des avions qui faisaient le trafic entre Kinshasa, Tshikapa et Mbuji Mayi. Par sa position à la MOPAP et ses contacts avec des personnalités politiques, Mpenge était intervenue à maintes reprises pour sortir ses frères de l'embarras comme, par exemple, en 1985 lorsque son frère diamantaire fut emprisonné suite à un conflit qui l'opposait à une personnalité de la mouvance présidentielle[4] congolaise. Grâce à l'intervention d'un commissaire d'Etat, son frère fut libéré. Malgré ses différents succès le célibat pesait lourd dans la vie de Mpenge principalement à cause des critiques des autres femmes. C'est pour cela qu'elle adhéra en 1997 et fréquenta différents groupes du Combat. Comme elle nous le raconta, toute son histoire de possession lui avait été révélée par l'Esprit saint dans une vision:

> 'A un serviteur de Dieu avec qui j'étais en retraite se présenta une scène. J'étais assise sur un fauteuil dans une chambre dont les murs étaient ornés d'un très long et luisant chapelet. Une femme blanche nue entra dans la chambre. Elle avait de très longs cheveux qui lui cachaient le visage. Je ne pouvais pas reconnaître son identité. La femme se mit à danser, tournant vers moi, m'obligeant à la regarder. Je me couvris les yeux, mais la femme insistait pour que je la regarde. Je me suis levée et je me suis mise à courir pour quitter la chambre. Mais ce n'était pas possible. Un énorme serpent avait barricadé l'ouverture de la porte, il avait sa tête soulevée et les yeux brillants. J'avais très peur. Le serviteur de Dieu se mit à prier, à jeter de l'eau et du feu au serpent et finalement l'animal disparu. Aujourd'hui, j'ai accepté Jésus. Il m'a nettoyée le corps. Je dois marcher avec lui afin qu'il m'aide à arracher mon mariage des mains de ceux qui l'ont volé.'

Commentaire

Le fait que Mpenge se compare à la sirène, cette créature mi-humaine mi- poisson, provient de son comportement qui attire les hommes. Elle possède une beauté et des attitudes qui font qu'aucun homme ne désire la prendre en mariage parce qu'avec son apparence, elle est supposée ne pas pouvoir se limiter à un seul homme. Malgré ses succès professionnels, elle n'est pas heureuse parce qu'elle n'a pas une union stable. Pour cette femme, dont les actions vont à l'encontre des normes sociales, la ficelle aux reins et l'internat deviennent alors des objets liés à l'envoûtement et à la sorcellerie. En abondant dans le sens que *Le Combat* leur donne, ces

[4] A l'époque de Mobutu et surtout dans les années quatre vingt dix, faisaient partie de la mouvance présidentielle les personnes qui étaient loyales au MPR. Elles étaient soupçonnées d'être des informateurs du régime au sujet des forces de résistance ou de l'opposition au régime de Mobutu. Ces personnes étaient supposées faire partie des services secrets. On les appelait 'les mouvanciers'.

objets ainsi que le nom Bijou entrent dans un complexe à la fois symbolique et idéologique qui concerne le rôle qu'elle est sensée jouer dans les ambitions de ses frères. Mais pourquoi ce rapprochement entre la corde aux reins, le surnom Bijou et la sirène?

En fait, nouer la ficelle aux reins est un rite exécuté au Congo lors d'une naissance. On déchire un morceau de tissu d'un vêtement de la mère que l'on noue aux hanches du nouveau-né. Il y a autour de cette pratique différentes interprétations. Les mères disent qu'il s'agit d'une mesure prophylactique de protection du bébé contre les mauvaises intentions (esprits) de personnes qui le visitent et le portent. D'autres racontent que dans un nœud fait sur la ficelle il y a une poudre de protection contre la foudre. Selon une autre version, la corde pourrait aussi servir à séparer les parties supérieures et inférieures du corps pour ainsi accentuer l'arrondi des fesses. Pour Mpenge, devenue désormais combattante, cette pratique est conçue pour détruire. Il s'agit bel et bien d'une manœuvre pour l'assujettir aux désirs des autres. A travers ces pratiques on a voulu la dominer; elle est devenue prisonnière sans aucune possibilité de libération d'où les unions avec différents partenaires qui ne sont là que pour le profit de sa famille. Ses frères désiraient qu'elle reste célibataire pour pouvoir l'utiliser dans ses relations, car s'engager dans un mariage signifiait une perte pour la famille.

En fait, à travers le mariage, c'est-à-dire par le paiement de la dot par la famille de l'homme à celle de la femme, on clôture la parcelle (*kokanga lopango*) comme disent les Congolais. A ce moment précis, si la femme a plusieurs prétendants, elle doit arrêter toutes les autres relations. Mpenge se considérait comme une balle de ping-pong, lancée ici et là, au service de la famille. C'est cette complicité entre les milieux du pouvoir et les milieux de plaisirs en Afrique que Mudimbe condamne dans son roman le Bel Immonde (1976). Pour la famille de Mpenge, il fallait, comme le héroïne du bel Immonde, Ya, il fallait qu'elle passe d'un homme à l'autre, être maîtresse des divers personnalités politiques. Le mariage aurait diminué les possibilités de sa famille de faire appel à elle pour arranger leurs affaires. Elle perdait alors un outil très efficace pour élargir, contrôler ou consolider les relations pour la réalisation de leurs ambitions.

En fait dans le Congo de la Deuxième République les femmes étaient utilisées comme des balles de ping pong.

La manière selon laquelle Mpenge interprétait son célibat prête à croire qu'elle a appris à connaître les idées destructives qui sont derrière les rites. Elle présente notamment la ficelle aux reins comme un lieu d'envoûtement dont le message n'est pas la promotion mais plutôt la destruction. De nouveau, ce cas soulève donc les questions de lignage et la justification de la transformation culturelle: la famille n'est pas nécessairement un lieu de sécurité et de la solidarité réciproque entre les membres. Il s'agit en réalité d'une institution gloutonne où chacun des individus est d'abord à la recherche de son propre profit.

Cas 4: Maman Auguy

Maman Auguy est aussi appelée Mama Mapasa parce qu'elle est mère de jumeaux. Elle a aussi trois autres enfants qui sont tous de pères différents. La mère vit avec ses cinq enfants dans un appartement à La Haye. Elle a beaucoup de problèmes avec eux. Son fils aîné a été quelques fois emprisonné parce qu'il était dans le circuit des revendeurs de téléphones portables volés. Les jumeaux ont quatre ans et mais ils ne parlent pas convenablement. Après avoir

été examinés par le RIAGG (Services psychothérapeutiques officielles) ils on été orientés par la commune de La Haye à un service spécial pour suivre des séances de logopédie. Tout en suivant ce traitement, mama Mapasa avait adhéré à un groupe de Combat. Elle disait qu'elle était venue présenter ses enfants à Dieu afin qu'il assure lui-même leurs soins: leur handicap venait des mains des hommes.

Ma rencontre avec maman Auguy date de 2001. Elle priait depuis 1998. Après une rencontre de prière, alors que nous rentrions ensemble, je lui demandais si elle avait déjà exécuté des cérémonies traditionnelles prescrites pour les jumeaux comme c'est la coutume dans différentes sociétés bantoues.[5] Je ne savais pas que c'était pour cette raison qu'elle était au Combat. Maman Auguy me confia avec beaucoup d'émotion qu'elle avait reçu une lettre de son père du Congo. Celui-ci exprimait son inquiétude sur le fait que ses petits-enfants ne parlaient pas encore. Dans sa lettre, il avait noté quelques instructions qu'elle devait suivre pour la santé des enfants mais il insistait pour qu'elle rentre au Congo afin que la famille puisse se pencher sur le problème des enfants. Selon lui, le retard était causé par la négligence de mama Mapasa qui n'avait rien fait pour ses enfants. Voici comment Auguy réagissait aux remarques de sa famille:

> 'Ils cherchent à attaquer mes enfants, comme ils l'ont fait avec moi-même.
>
> *Maintenant Balingi nafungolela bango lisusu porte*
> Ils veulent que je leur ouvre de nouveau la porte.
>
> C'est ma faute. J'étais dans le monde quand j'ai partagé mes problèmes. J'étais naïve en leur disant que je souffrais pour mes enfants. Les jumeaux sont des enfants comme les autres, il n'est écrit nul part qu'on doit les traiter autrement. D'abord ils m'ont attaqué moi, ils ont vendu mon mariage, et aujourd'hui c'est au tour de mes enfants.
>
> *C'est comme si baponi ngai pour que nazala esclave ya bango.*
> C'est comme si on m'avait choisie pour être dans la servitude
>
> *Balingaki te nabala, nabota te po richesse ya bango ekende.*
> Ils ne voulaient pas que je me marie, que je mette au monde, afin que leur richesse ne s'en aille pas
>
> *Maintenant nabalaki na moto makasi,*
> Je me suis mariée, parce que je suis têtue
>
> *Tala sort ya ngaï. Mais Dieu pourvoira.*
> Et voici mon sort. Mais Dieu seul pourvoira.

Maman Auguy considérait son père comme la source de ses problèmes parce que lors du premier mariage son père avait exigé que son gendre lui remette différentes choses comme dot: de l'argent, de la poudre de chasse, des pièces de wax hollandais (étoffe chère), une machette et de l'huile pour sa mère. Le gendre remit la dot mais le papa ne partagea pas ce qu'il avait reçu avec ses frères. Lorsque ces derniers vinrent réclamer leur part, il ne leur donna pas les billets d'argent originaux qui lui avaient été remis par son beau-fils. Etant donné qu'il n'avait plus cet argent, il vendit ses biens et remit le prix de la vente à ses frères. Pour Auguy cette tricherie de son père ainsi que les objets demandés sont à l'origine du handicap de ses enfants:

---

[5] Augras 1990/91; Dugast 1996; Tshonga 1983; van Beek 2002.

‘Mon premier mari m’a quittée. Le papa des jumeaux ne se montre plus. Mon père m’a épousée en donnant l’argent à mes oncles. C’est pour cela que je suis suspendue. Il avait demandé à mon mari de lui remettre de la poudre de chasse. Ce qui est démoniaque. La Bible dit qu’il faut honorer les parents en remettant la dot, mais pas les autres objets comme les fusils et les machettes. Avec ces choses là on leur donne le droit de faire du ravage.

Mais bakomona, bana nangaï bakoloba.
Mais ils verront, mes enfants parleront.’

Les mauvaises intentions de mon père avaient été révélées par le Saint Esprit. Il avait montré dans une vision une enveloppe accrochée au-dessus de la porte de la maison paternelle. Dieu me demanda de prendre cette enveloppe et de l’ouvrir. L’enveloppe contenait les billets de l’argent donné comme dot dans leur état initial. Quelques jours plus tard, une sœur en Christ eut un songe dans lequel elle me voyait à coté d'une grande montagne de produit noir que j'avais vomi.’

Commentaire

Dans son récit, Auguy reproche à son père de l’avoir empêchée de mener une vie normale de femme mariée. L’a priori qu’elle avait sur les mauvaises intentions de son père s’est renouvelé lorsqu’il exigea qu’elle fasse subir aux jumeaux des cérémonies traditionnelles. C’est pour cela qu’elle rejette cette demande avec, comme argument principal, l’intention maléfique de son père. Avec ce refus qui symbolise le rejet total d’une tradition ancienne, elle souhaite lui interdire de dominer ou d’avoir une quelconque autorité dans sa vie et celle de ses petits-enfants. C’est ce qu’elle exprime en disant ‘ils cherchent que je leur ouvre de nouveau la porte’. Elle utilise symboliquement le terme porte pour désigner les rites ou cérémonies comme lieu de continuité de certaines idées ou de certaines habitudes, en se remémorant ce qu’elle-même a subi lors de son mariage: son père avait non seulement triché avec la dot, en remettant son propre argent à ses frères, il voulait garder sa fille pour lui seul. De la même manière, la poudre de chasse retient de manière particulière l’attention de Auguy. Avec ce produit son père voulait exercer une certaine terreur sur elle: en suivant sa propre voie, elle risquait de mourir. Elle était confisquée par les pouvoirs de sa famille, c’est pour cela que Dieu lui avait montré l’enveloppe de la dot suspendue sous le toit de la maison paternelle. Maman Auguy regrettait la remise des objets qui, selon elle, était demandée dans le but de la détruire. Mais pourquoi pense-t-elle que la poudre de chasse était demandée pour la tuer?

Les femmes congolaises sont généralement très entreprenantes comme c’est le cas dans le commerce. Ces activités commerciales profitent aussi à la famille. Ainsi, une femme très active, mais sans mari, doit recourir à la protection des hommes de sa famille comme l’indique le code de la famille congolais. Si on examine la situation matérielle de Maman Auguy, on constate qu’elle a une position très enviable: elle est femme d'affaires, métier qu’elle exerçait à Kinshasa où elle possédait plusieurs magasins. Elle voyageait régulièrement en Italie, en Angleterre et en Thaïlande pour acheter la marchandise qu’elle expédiait à Kinshasa pour être vendue par sa famille. Dans ce sens elle restait solidaire. Les découvertes faites dans le cadre de son groupe de prière lui montrent un tout autre point de vue: elle était maintenue dans l’esclavage, elle avait sur sa tête l’épée de Damoclès. En effet, en cessant d’être solidaire des attentes de solidarité, elle serait écartée. L’accusation qui porte sur la nature des objets est une démarche qui permet d’arrêter la continuité des obligations de solidarité familiale. Sa transformation passe aussi par le fait d’apprendre à s’opposer à la volonté de sa famille. Ce qui n’était pas du tout facile mais elle se sait soutenue dans son nouveau groupe de référence.

Cas 5: Kombi Charlotte

Charlotte est une femme célibataire. Elle a environ trente cinq ans. Charlotte séjournait régulièrement chez des connaissances à La Haye mais elle avait son domicile à Schaerbeek à Bruxelles. Notre rencontre date de 2001 lorsque j'allais régulièrement à Bruxelles participer aux rencontres de son groupe de prière. Kombi habitait seule dans une chambre au grenier d'un immeuble. Il y avait beaucoup d'humidité dans son logement, malgré le loyer très élevé que demandait le propriétaire qui ne se souciait pas de faire les réparations qui auraient pu rendre le lieu d'habitation plus salubre. Charlotte avait beaucoup de difficultés pour se débarrasser des petits cancrelats qui fourmillaient dans les armoires de sa cuisine. Elle disait que, malgré l'utilisation d'insecticides, elle ne parvenait pas à éliminer ces bêtes. Pour Charlotte, les cancrelats n'étaient pas des cancrelats. Ils étaient des espions. C'étaient des esprits de filature et elle les écrasait avec furie en disant ceci:

> 'Je te ligote, je te piétine
> J'annule tes ordonnances
> Je t'arrache mon mariage
> Je mets le mur de sang entre toi et moi
> Je te renvoie tes flèches
> Retour à l'expéditeur.'

Charlotte priait depuis quatre ans lorsque nous nous sommes rencontrées. Elle avait été chassée d'une église pentecôtiste avant d'adhérer au *Combat*. Le motif de son licenciement était son refus de se marier aux candidats qui lui étaient présentés par ses parents spirituels. C'est pour cela qu'on lui reprochait de n'avoir pas totalement pris de distance avec le lien du célibat. Mais Charlotte disait qu'elle n'éprouvait rien pour ces candidats qui n'avaient comme seule intention que de connaître son corps. Elle se sentait liée et, dans son esprit, son célibat venait de la main des hommes. C'était sa famille, à qui elle reprochait d'être païenne, qui était à la base de son célibat, disait-elle. En fait, bien qu'ayant différents membres de sa famille en Europe, Kombi les fréquentait très peu. Une de ses tantes racontait que, les rares fois où Charlotte était passée chez elle, elle avait refusé de manger parce qu'elle était en jeûne. Petit à petit, Charlotte ne venait plus aux rencontres de la famille qui se tenaient annuellement chez son frère aîné. Elle avait pris de la distance par rapport à son frère aîné qui avait hérité du pouvoir de leur père: quelques jours avant sa mort, le papa avait remit à son fils sa ceinture personnelle pour lui transmettre son autorité. Après le décès, c'est donc vers lui que revenait le droit de trancher tous les problèmes de la famille. Charlotte ne voulait plus s'accommoder de ce règlement de succession parce qu'elle avait quitté leur monde:

> 'Je ne veux plus aller là bas pour toucher la casserole aux tables rondes des sacrificateurs. C'est m'exposer à la sorcellerie de la famille. La famille est envoûtée. Mais mes frères et sœurs refusent de se repentir. Je leur ai demandé de venir prier, mais *bazolinga te* (mais ils ne veulent pas). Ils sont encore dans le monde. Nous avons tous des problèmes dans la famille. Mon célibat ici vient des mains des hommes.
>
> *'Mais Nzambe Ye moko akolakisa ngaï l'os de mon os.'*
> Dieu me montrera l'os de mon os.

En froid avec sa famille parce que cette dernière refusait de prier, maman Charlotte racontait que les filles de sa famille ne se mariaient presque jamais normalement. Les hommes les abandonnaient en cours de grossesse comme c'est le cas de sa demi-sœur qui venait

d'accoucher dans un centre de demandeur d'asile aux Pays-Bas. Mais elle désirait porter une bague au doigt. Qu'importe son âge, elle avait trouvé, grâce à son groupe, la patience d'attendre. Son célibat provenait des cérémonies qui avaient eu lieu lors du décès de son père.

> 'Mon père était commerçant. Il habitait Kinshasa et était polygame. A son décès, mes oncles paternels exigèrent que ma mère et ses autres épouses rentrent au village pour qu'on puisse aller les arranger. On disait que si elles ne respectaient pas la coutume, elles deviendraient folles. C'est ainsi qu'elles rentrèrent au village afin d'être lavées. On leur demanda d'abord de payer avant qu'on puisse les laver. Un cousin de mon père aida maman à donner l'argent qui lui avait été demandé. On l'amena à la rivière où elle fut lavée par les autres femmes de famille de mon père. On les habilla avec un cache sexe (*mukaya*).'[6]

Les veuves restèrent au village jusqu'à la fin du deuil. Elles furent de nouveau aidées par les tantes qui les débarrassèrent du *mukaya* des veuves qu'elles cachèrent dans le buisson. Lorsque la maman de Charlotte voulu rentrer à Kinshasa, le cousin qui l'avait assistée à payer s'opposa à son retour. Il désirait l'hériter. Mais le fils aîné s'y opposa et vint de force chercher sa mère.

> 'A partir de ce moment, les situations bizarres se présentèrent dans la famille: Deux épouses sont décédées, ma mère devint diabétique, le commerce que mon frère avait hérité de mon père a été déclaré en faillite et mon frère est venu en Belgique. Nous les filles, nous n'arrivons pas à nous marier.
>
> *Bakangeli biso nzela ya mabala avec ces cérémonies démoniaques*
> Ils ont fermé le chemin vers nos mariages avec ces cérémonies démoniaques.
>
> Ce n'est pas biblique ce qu'ils ont fait. Ils avaient des intentions.
> Qui sait si elles sont rentrées par après à la rivière pour récupérer le *mukaya*? Qu'en ont-elles fait? Elles savaient bien où il se trouvait.'

Commentaire

Une fille loin dans la trentaine est célibataire et justifie son célibat en responsabilisant la lignée de son père:

- son père était polygame et la polygamie est interdite par Dieu.
- sa mère s'est exposée à des cérémonies païennes. On a utilisé le *mukaya* pour causer des dégâts de blocage sur sa progéniture.

Le père de Kombi était un commerçant couronné de succès, contrairement à ses frères, les oncles paternels de Kombi. Ce qui créa des conflits causés par la jalousie. A son décès, ses frères furent frustrés de voir le pouvoir de leur frère sur la famille revenir à leur neveu. Pourtant ils espéraient que cette disparition leur donnerait l'opportunité de s'approprier une partie de ses biens. Par la tentative de reprendre la veuve, l'oncle pouvait de ce fait devenir le chef des biens de la famille et contrôler ses neveux. Mais l'opposition de ceux-ci troublait son projet. On comprend pourquoi Kombi pense que ses oncles cherchèrent une revanche. C'est à cet effet qu'ils se seraient emparés du *mukaya* pour l'utiliser mystérieusement contre les neveux et nièces récalcitrants.

---

[6] Le *mukaya* est un morceau de tissu, qu'on se glisse entre les jambes en le passant devant et derrière sous une ficelle nouée aux reins. Il a l'effet du string.

Dans ce cas, on retrouve à nouveau l'importance des problèmes de structure d'autorité expliqués à travers l'affliction et les coutumes. Le célibat s'est infiltré dans le corps de Charlotte par le biais des coutumes exécutées selon les traditions de son groupe ethnique.

Analyse des cas

Les propos de nos protagonistes présentent la souffrance comme étant à chaque fois liée à une certaine aliénation aux valeurs que les coutumes étaient supposées représenter. Il y a dans le récit la référence, entre d'une part, ce qui a été intériorisé comme modèle de la personne et, d'autre part, le présent. C'est pour cela que les femmes parlent de l'envoûtement qui s'articule dès lors autour des domaines cognitifs et idéologiques. L'interprétation culturelle des malheurs en terme d'envoûtement est donc un phénomène d'aliénation, de cumuls des idéaux culturels qui donne lieu aux contradictions sociales et aux ambivalences. Prise sous cet angle la souffrance interroge sur l'efficacité des modèles tels que les gens les ont vus et incarnés. Le conflit se présente sous forme d'un nœud entre les normes et les valeurs qui se rapportent directement à la vie quotidienne, comme les images multiples au sujet des hommes et des femmes, les systèmes lignagers de la famille et les familles restreintes qui s'efforcent de survivre et de protéger ses intérêts. Les différents cas rendent explicites cette confrontation. Le travail salarié de Ntumba, par exemple, opposé au chômage de son mari créait un conflit avec les idées préconçues que les épouses avaient appris à un certain stade de leur vie au sujet de leurs rôles respectifs. Dans le récit de Kanyeba le conflit apparaît au sujet des systèmes lignagers et de la famille nucléaire. Enfin, l'âge idéal pour le mariage de la femme comme il apparaît dans le récit de Kombi. La même difficulté est vécue par Auguy.

Toutes les femmes présentées, vivent leurs états présents comme si une catastrophe était tombée dans leur univers. Dans le même ordre d'idée que la fondatrice du groupe religieux auquel elles ont adhéré, les auteurs des récits sont des personnages traversés par des courants différents: elles sont lettrées, ont vécu dans différents milieux (ruraux, urbains). Elles sont des *mi-figue mi-raisin* (Ndaya 2003) parce qu'elles oscillent mentalement dans une diversité d'univers. Ces univers sont un mélange des normes intériorisées en observant leurs mères et des ouvertures venues de l'Occident. La souffrance qu'elles expriment confirme la thèse de conflits existentiels car elles sont confrontées à des idées contradictoires.

Dans les récits les femmes expriment leur souffrance en la conférant à une quantité d'objets et de personnes qui ont la responsabilité de l'échec de leur vie. L'aliénation/envoûtement a pris place par l'intermédiaire des objets, des bêtes, des bâtiments, des gestes, des actes. Les poules, la poudre de chasse, le *mukaya,* le prénom, la ficelle aux reins, sont des éléments pourvus des intentions. Ils énoncent une signification qui se situe autant dans un univers de symboles, et dans la situation personnelle.[7] Mais c'est plutôt l'opérateur du rite qui présente ce qui veut être dit et montré. Si Kanyeba regrette d'avoir mangé les poules, son regret ne concerne pas cet acte mais tient sur la prescription d'obéissance à une représentant de l'autorité ancienne dont les idées sont devenues néanmoins étranges pour elle. La belle-mère fait partie de la hiérarchie lignagère. Elle représente certaines convictions idéologiques alors qu'il existe un écart important entre leurs points de vue. La belle-mère représente les attitudes

[7] Douglas 1992; Devisch 1984; Leach 1972: 18.

liées aux contextes culturels et socio économiques dans lesquels elle-même a grandi. De nouveau, ici on retrouve l'idée d'un *régime de vérité* de Foucault (1975). Si la belle-mère tient un discours historiquement défini, elle ne peut pas convaincre sa fille car, sur différents plans, il y a un décalage entre le contexte historique pendant lequel furent émises les convictions de l'une et le contexte dans lequel vit le foyer de l'autre.

L'adhésion au *Combat*, avec son discours différent, lui donne des motifs de contestation. Les fondatrices des groupes religieux, qui sont les nouvelles détentrices de la vérité, connaissent d'ailleurs très bien l'impact sur leurs membres des personnes dans les positions structurelles. En leur donnant la Bible comme référence, elles montrent que ces femmes ne veulent plus vivre comme leurs mères. L'espace biblique est construit autour des coutumes auxquelles est attribuée l'étiologie du malheur. Ce domaine est indiqué, non pas à cause des significations qu'elles lui donnent, mais parce que la condition de réussite de leur œuvre passe par l'écartement de ceux qui représentent les coutumes. Et si les femmes sont obligées de se souvenir des coutumes subies, elles doivent surtout, si elles veulent guérir, livrer les noms des personnes qui les ont envoûtées. C'est la condition *sine qua non* pour détruire leur influence, une idéologie du mal qui est bien répandue en Afrique Centrale et qui est partagée par *Le Combat*. Mais *Le Combat* y ajoute un nouvel arsenal culturel afin de la combattre. J'approfondirai ce point dans les chapitres 7 et 8.

Pour terminer, la dénonciation des coutumes se présente plutôt comme un tribunal de contestation des symboles d'autorité. C'est la raison pour laquelle je propose le terme envoûtement parce qu'il permet de mieux saisir l'aliénation que veut résoudre l'innovation religieuse. L'envoûteur est quelqu'un qui domine à l'aide d'idées présentées comme vraies. Ceci peut nous amener à mieux comprendre, du moins dans les cas que nous venons de traiter, pourquoi les accusations d'envoûtements ou de sorcellerie sont d'habitude dirigées vers les personnes âgées, les aînés ou vers les contacts avec des étrangers. D'où les appellations de la sorcellerie consciente, la sorcellerie inconsciente ou la sorcellerie dans le sang. Il s'agit, dans tous les cas, d'une soumission extraordinaire à une force irrésistible. Etre envoûté est alors un état d'impuissance à faire ses propres choix. *Le Combat* se présente à ses femmes comme un tribunal où le plus important est de rendre discutable les forces d'autorité qui les ont soumises à leurs idéaux.

6

Les individus entre les eaux

Introduction

Ce chapitre est un essai récapitulatif. Son objectif est d'illustrer, en donnant quelques exemples, les contradictions inhérentes des images valorisées de la femme comme elles ont été propagées au Congo par des structures de socialisation. Après cette introduction dans laquelle je vais survoler en grandes lignes ces structures, je développerai quelques modèles et je terminerai par un commentaire. La liste ne sera pas exhaustive. Tout au long de l'ouvrage le lecteur a déjà pris connaissance des conflits existentiels vécus par nos protagonistes. Ces conflits ont comme cause le cumul des modèles culturels contradictoires. C'est la raison pour laquelle j'ai intitulé ce chapitre 'les individus entre les eaux', en paraphrasant le titre d'un roman de Valentin Mudimbe (1973). Je l'ai fait en vue de sous-entendre les expériences tumultueuses et oscillantes vécues par les femmes congolaises et que *Le Combat* se propose de redresser. En fait au sujet des conflits culturels comme conséquence de la rencontre des savoirs culturels, l'histoire des Congolais n'est pas très différente de celle des autres populations de l'Afrique subsaharienne qui ont connues l'expansion européenne.[1] Dans presque tous les pays d'Afrique et aussi au Congo, la littérature informe sur les réactions locales suite à l'entrée en contact entre les éléments culturels locaux et externes. Au Congo Kinshasa aussi la construction de l'identité a été dominée par des diverses structures ayant chacune des ambitions particulières dans la création d'un certain type d'individu. La famille, les forces intercontinentales de la civilisation et l'authenticité de Mobutu Sese Seko sont celles qui sont les plus présentes dans la mémoire collective des Congolais comme je vais le montrer.

Survol de quelques structures de socialisation au Congo

La famille,[2] ou l'environnement dans lequel on a passé l'enfance a un grand impact dans la formation de l'identité de l'individu. C'est là la structure première qui programme ses membres d'un savoir avec lequel ils peuvent s'identifier aux autres et aussi se distinguer. C'est à partir de ces racines culturelles qu'un individu peut faire des choix et s'orienter plus tard dans la vie. Simone de Beauvoir exprime cet impact de l'environnement sur la formation de

[1] Voir par exemple Bimuenyi 1978; Cheikh Hamidou Kane 1961; Devisch 1997; Fanon 1952; Jules-Rosette 1980; Maran 1972; Mudimbe l973, 1976, 1979, 1989.

[2] La famille au Congo, comme remarqué par Albertine Thibilondi (2005: 49) ne se définit pas comme une union formée par les époux et leurs enfants, mais une communauté d'individus, unis les uns aux autres par des liens de parenté qui ne sont pas toujours fondés par la consanguinité.

l'identité avec son terme 'situé' (1949). Par ce mot l'auteur montre que la construction de l'individu est déterminée par son environnement. C'est là qu'on acquiert ce qui est considéré comme valeurs qui restent une exigence dans la vie et demandent un investissement de la personne comme l'exprime Kabasele Lumbala (2005). Dans son autobiographie *Renouer avec ses racines*, l'auteur, Luba lui même, et vivant depuis longtemps à l'extérieur de son pays, montre que l'éducation reçue dans son enfance reste le point de référence dans certains moments de sa vie.

Vue que l'organisation sociale dans le milieu traditionnel congolais est basée sur la gérontocratie,[3] c'est à dire le pouvoir des personnes plus âgées sur les plus jeunes; les aînés familiaux, hommes, chef du village ou du quartier, guérisseurs, devins, voisins et toutes les personnes qui se distinguent par une conduite irréprochable ont le rôle éducatif. Ils sont sensés assurer la continuité et le maintien des valeurs culturelles de leur groupe.[4] Dans son livre L'enfant et son milieu en Afrique noire, Pierre Erny (1972) montre que cette éducation se déroule d'une manière fluide, en plein tissu social. C'est en recourant aux éléments discursifs comme les proverbes, les dictons, les expressions du langage, les chansons, les rabrouements, les recommandations et aux éléments non discursifs comme les rites et les danses, en imitant et en observant les pairs, en exécutant des tâches que la personne apprend l'idéal de son groupe dans les différents secteurs de la vie sociale. Mais, loin dans l'histoire, il y avait aussi des camps d'initiation où les groupes d'enfants, par âge et par sexe apprenaient des rôles liés à leur vie future.[5] Malubungi rapporte l'exemple des Tshokwe (sud est du Congo) où les filles étaient éduquées dans une institution spécialisée appelée Tshikumbi. Lors de cette initiation les femmes plus âgées leur enseignaient leur futur rôle de femme, d'épouse et de mère. Dans le même ordre d'idée, chez les Wagenia de Kisangani observés par André Droogers, les garçons étaient formés à leur vie future d'homme. Mais ces camps d'initiation n'existaient pas partout. Dans tous les cas, l'éducation congolaise est un apprentissage sur le tas. Il s'agit d'une éducation différenciée qui ne se limite pas non plus à la puberté. C'est en général en plein tissu social, sur le tas que la personne s'imprègne dés l'enfance, de manière consciente et inconsciente des modèles valorisés dans son environnement et ce suivant qu'il est garçon ou fille. Les mères, surtout les femmes de la famille sont au centre de cette éducation. Elles participent au maintien des valeurs telles qu'elles les avaient elles même apprises durant leur enfance au sujet par exemple de la famille, du travail, de la femme, du mariage, de la sexualité, de l'économie, de la hiérarchie etc.

Mais à cette éducation primaire, basée sur l'apprentissage sur le tas, sont venues se superposer des autres. Car, l'histoire du Congo, à partir du XV siècle, est une histoire caractérisée par les interactions culturelles. Une partie de ce territoire avait subi depuis longtemps l'esclavagisme et les contacts prolongés avec les Portugais comme c'est le cas du royaume Kongo. Ces contacts engagèrent certainement des échanges culturels mais aussi des réactions contre l'altération de la culture locale (voir chapitre 4). Mais c'est surtout en 1908, lorsque la Belgique devint le colonisateur du territoire qui était jusque là la propriété privée de son souverain (voir Cornevin 1975) que s'engagea d'une manière systématique la resocialisation des autoch-

[3] Buakasa 1973, 1988; Lubana 1990: 81; Balandier 1965.
[4] Balandier 1965; Buakasa 1973; Droogers 1980; Erny 1972; Lubana 1990.
[5] Balandier 1965; Droogers 1980; Malubungi 1990.

tones de la colonie au modèle du progrès de la métropole.[6] René Devisch (1997: 10) exprime ainsi l'entreprise de modernisation:

> *Deze moderniseringsopzet beoogde om het individu in het Zuiden te leiden naar het beloofde land van de westerse en universeel geachte rationalisering, sociale ontvoogding en technologische vooruitgang.*
>
> Cette action de développement envisageait de conduire l'individu du sud vers la terre promise de la rationalisation occidentale et considéré universelle, amenant à l'émancipation sociale et au progrès technologique.

Suivant René Devisch, ce discours négatif autour des colonisés congolais était le même que le discours présent en Belgique envers le *lompen*-prolétariat. Comme en Belgique, les écoles, les églises et les internats furent construits pour veiller à la civilisation des arriérés. L'action éducative était présentée comme un pont qui allait assurer la transition des peuples autochtones vers la vie moderne, en les libérant des habitudes de leur contexte familial. L'école, l'église et l'internat étaient les échos de l'émancipation socioculturelle (M'Bokolo 1985). Ils construisaient un type d'individu nouveau qui devait se laisser transporter vers des hautes valeurs sociales comme le travail rémunéré, l'autorité du diplôme, des nouveaux rôles sociaux de la femme, de la famille nucléaire, un autre style d'habillement. C'est ainsi qu'être lettré, avoir un diplôme, savoir lire, écrire et parler français devinrent l'idéal de l'individu qui allait appartenir à une nouvelle classe sociale; celle des Evolué(e)s qui se définissaient par leur degré d'instruction et qui devraient conduire leur peuple vers les valeurs occidentales de la modernité (van Lierde 1963: 13).

Au début, l'enseignement belge au Congo était différencié (Verheust 1985). II privilégiait d'abord les garçons; et ceci symétriquement à la Belgique où les femmes n'avaient pas le même accès à l'éducation que les garçons. Pendant donc que les garçons recevaient une formation d'auxiliaires de la colonisation, la formation des filles elle, restreignait son contenu aux habilités domestiques, aux rôles de mère et d'épouse suivant le modèle catholique belge. Ce n'est qu'à partir de 1950 que fut autorisé l'accès des filles aux écoles auxiliaires de l'administration, lorsqu'un traité fut signé par le Vatican concernant la promotion des filles et suite aux changements de gouvernement en Belgique. Mais c'est surtout après l'indépendance du Congo que le gouvernement prit comme mesure la fermeture du fossé existant entre l'éducation des hommes et celle des femmes. La proportion des filles dans les écoles secondaires ne fit que progresser. En 1960, le nombre de filles scolarisées n'était que de 1,5% (Djengue et al. 1987). Une étude sur les femmes du Katanga montre qu'en 1964, 47,5% d'entre elles n'avaient même pas fait la première année du primaire contre 21% pour leur mari. Ce n'est que dans les années suivant l'indépendance, grâce aux campagnes des Etats-Unis pour la promotion de la femme dans les années 70, que la scolarisation des filles fut fortement favorisée. Si en 1960 on comptait trois cent cinquante mille filles dans les écoles primaires (Djengue et al. 1987: 75), dans les écoles secondaires en 1969, sur 204.365 élèves on comptait l59.788 garçons et 44.577 filles, soit une fille pour 3,5 garçons. Mais des années plus tard, le nombre de filles dans l'enseignement supérieur et universitaire augmenta fortement.

Ces préoccupations au sujet de l'amélioration de la condition féminine et la promotion de l'égalité entre les sexes continuèrent aussi, après l'indépendance, sous forme de projets de

---

[6] Devisch 1997, 1998: 589-588; Jewsiewicki 1993: 108; M'Bokolo 1985.

développement. Mais cette nouvelle initiative présente quelques pièges. Il y a surtout le fait que les objectifs officiels sont souvent formulés en fonction des critères émis par les bailleurs de fonds. Ainsi, pour maximaliser les chances de réussite, le demandeur des fonds formule d'autres objectifs que ceux appropriés à son projet. Il essaie de faire tout ce qui est possible pour avoir le financement et de surcroît s'assurer sa rémunération dans un pays où les salaires sont devenus au fil des années insignifiantes. Parce que les objectifs ne correspondent pas aux politiques de financements développées par les financeurs, les gens développent des projets qui sont en fonction des critères demandés. Ceci explique dans la plupart de cas les écarts entre les objectifs de départs et les réalisations du projet (Desjeux 1987: 99). En plus, les populations bénéficiaires évitent d'habitude de décevoir les agents de développement et acceptent tacitement des innovations même si celles-ci ne correspondent pas toujours à leur réalité culturelle.

C'est pour cela que le sociologue Buakasa Tulu (1988: 49) dénonce le fait que le développement soit pensé comme un article à apporter aux gens qui ne l'ont pas. Venant d'un pays développé, les coopérateurs étrangers regardent la réalité qu'ils veulent changer avec les yeux du contexte dans lequel ils ont grandi.

Au Congo, au sujet de la condition féminine, les efforts poursuivis aussi bien par les institutions gouvernementales que dans les organisations internationales ont pris des différentes formes (Kasanda Lumembu (2002: 261-278). Des théories se succédèrent. Il y a eu d'abord l'approche traditionnelle, le *welfare approach*, incontestée pendant des années et qui décrivait les femmes comme des êtres vulnérables, pauvres et passifs, ayant impérativement besoin d'assistance et de protection sociale. Ensuite, à partir de 1970, entre autres grâce à l'action des Nations Unies pour la femme et les analyses de Esther Boserup dans son livre la femme dans le développement économique (1983), naquit une nouvelle approche, celle de l'Intégration des Femmes au Développement (IFD); avec trois préoccupations: l'équité, la lutte contre la pauvreté et la quête d'efficience. La préoccupation pour l'équité (*equity approach*) entendait impliquer les femmes dans les activités de développement de la même manière que les hommes. Mais cette approche était considérée comme négligeant le rapport de force régnant entre les deux catégories. Elle ne prenait pas en compte les contraintes des différents rôles et statut de la femme dans la société africaine. En définitive la philosophie de l'IFD fut vivement critiquée et remplacée. Depuis quelques années par une nouvelle approche, celle du genre et développement (GED). Celle-ci aborde la problématique des femmes comme débordant le cadre du développement économique et social pour englober la question du pouvoir (*empowerment approach*). Celui-ci est envisagé selon le modèle de la domination de la femme par l'homme. Selon les promoteurs de ce courant, on ne peut améliorer la situation des femmes et promouvoir l'égalité entre les sexes que si l'on remet en cause les rapports de pouvoir historiquement et socialement définis entre hommes et femmes. C'est cette approche encore en vogue aujourd'hui et qui met au centre de ses préoccupations les rapports de domination de l'homme par la femme.

En général, toutes ces approches, malgré qu'elles ont inspirées certaines actions positives en mettant à jour les problèmes des Africaines, ont tendance à oublier qu'une société est composée des hommes et des femmes et que son développement ne peut pas être assuré en excluant un groupe. En excluant les hommes on risque de créer un déséquilibre dans la société et provoquer des autres problèmes comme les conflits. De plus, en considérant les rapports entre

les sexes comme rapport de pouvoir de la domination des femmes par les hommes qui est au centre de la théorie GED, on passe sous silence le fait que le pouvoir est une notion très complexe. Suivant Michel Foucault (1975: 31-35, 1984), le pouvoir est un processus toujours en négociation entre partenaires dans des situations précises. Il ne se possède pas. Il est une relation et non un attribut car il est lié aux manœuvres, aux tactiques, aux stratégies. Tout le monde est donc inclus dans le jeu de pouvoir. Il s'agit d'un réseau de relations toujours tendues, continuellement en activité et se transformant au profit des uns et des autres.

Une autre structure, dont l'objectif fut de réparer la culture congolaise détruite par les forces intercontinentales fut l'idéologie de l'authenticité de Mobutu Sese Seko. Inspiré par les discours nationalistes partout en Afrique dans les années 70 et par son voyage en Chine, Mobutu ramena l'authenticité comme doctrine qui visait à revenir aux valeurs autochtones authentiques. En fait en 1965, Mobutu pris le pouvoir, après l'assassinat du leader nationaliste Patrice Lumumba, dont les prises de position sympathisaient avec les courants de gauche de l'anti-colonialisme, l'anti-capitalisme, l'anti-racisme (Martens 1985). Mobutu s'engagea dans la formation du pays aux idéaux pseudos traditionnels en mettant au centre de son action la place de la maman zaïroise. II créa le Mouvement Populaire de la Révolution, Parti unique et dans lequel les femmes eurent des fonctions et des statuts publics auxquels elles n'avaient jamais accédé jusque là. Et lorsque en 1975, l'ONU proclama l'Année Internationale de la Femme, le Zaïre créa le Secrétariat Exécutif de la Condition Féminine et à la Famille (Glinne-Wyffels 1982:2). Il voulait montrer sa largesse d'esprit en faisant sienne les préoccupations d'intégrer les femmes comme participante au développement du pays. En lançant la politique d'émancipation de la femme, il instaurait une politique culturelle urbaine sanctionnée par le code de la famille (Biaya 1992: 161).

Je ne vais pas m'étendre sur l'authenticité car, dans le texte qui va suivre je vais montrer trois exemples qui illustreront l'imbrication des images de la femme reçues par les Congolais dans l'environnement familial et de l'école ainsi que les corrections apportées par Mobutu. Ces exemples concerneront l'âge préférentiel du mariage, le partenaire préférentiel ainsi que le rôle productif de la femme.

Quelques exemples des images de la femme

Exemple 1
L'âge préférentiel du mariage

Les Ngbandi, un groupe ethnique congolais dans la région de l'Equateur dont Mobutu Sese Seko était originaire ont un proverbe qui dit ceci au sujet de l'idéal de la fille à épouser:

> 'Les meilleures vaches se vendent à l'étable'
> (van Houtte 1976: 76)

Dans l'idée de ce proverbe, on pourrait aussi placer le dicton suivant des Luba/Lulua des deux:

> *mukaji nkambele, wasungula kadi kakole*

ce qui veut dire:

> La femme est une arachide, tu dois choisir celle qui est encore forte.

Par ce proverbe et ce dicton, ces peuples transmettent aux membres de leur groupe la préférence d'épouser une femme qui vit encore sous le toit familial.

Traditionnellement, en effet les filles se mariaient très jeunes, alors qu'elles habitaient encore dans leur famille. Une fille épousée dans ces conditions est supposée avoir des bonnes moeurs. Le contrôle social exercé par son entourage est une garantie de la conservation de sa bonne éducation. En comparant la fille à l'arachide par exemple les Luba/Lulua du Kasaï font indirectement allusion à la virginité. Dans cette région du Congo, la mère d'une fille arrivée vierge au mariage est récompensée par une chèvre (*mbuji wa nyima*) en contrepartie des souffrances qu'elle avait endurées pour la bonne éducation de sa fille (Kalombo Mpolesha 1992: 11).

Mais il est évident qu'avec la scolarisation et l'urbanisation, l'âge du mariage s'est aussi élevé et les filles scolarisées prennent de plus en plus part à l'exode rurale. Les femmes comme Debora se sont installées depuis longtemps de manière autonome dans des milieux urbains, tandis que la mentalité congolaise reste véhiculée l'idée de l'épouse idéale comme celle vivant encore sous l'autorité paternelle. Ainsi, suivant cette conception les filles seules en ville, autonomes, parlant le français, célibataires et indépendantes sont alors considérées avant tout comme des femmes libres (*ndumba*) ayant peu de moralité (Biaya 1992: 89). Car elles sont supposées être dégagées des idéologies normatives et des stéréotypes féminins suivant le modèle rural.

L'association des femmes vivant seules en milieu urbain à la prostitution est un fait qui date déjà de l'époque coloniale. En fait, durant la colonisation, l'accès aux villes était très filtré. Les villes étaient des espaces réservés aux colons et leurs employés les hommes. Les femmes y étaient en petit nombre et avaient un rôle sexuel (Eynikel 1984: 99). Certaines d'entre elles, qui généralement avaient peu d'instruction, étaient engagées comme ménagères par les colons. Elles leur servaient de concubines et aussi d'informatrices. En accompagnant leur maîtres dans leurs tournées, elles leur fournissaient des renseignements sur les manières de vivre des populations auxquelles elles faisaient partie. Aux autres femmes, appelées femmes libres où *ndumba*, on permettait l'accès aux villes dans le but de distraire les hommes qui y étaient engagés par l'administration coloniale. La plupart d'entre eux était des célibataires ou avait laissé leurs épouses au village.

Ces femmes libres avaient, selon l'administration coloniale, une fonction stabilisatrice dans une communauté urbaine conçue avant tout comme un camp de travailleurs (Comhaire-Sylvain 1968).

Mais vers la fin de la période coloniale, la pression sociale fit sauter les mesures administratives destinées à protéger les villes et les périphéries contre l'afflux des populations rurales. Les femmes, surtout les femmes scolarisées, prirent aussi part à la migration vers la ville. Kinshasa, la capitale, ville marchande et principale cité administrative du pays eut dès lors un grand attrait pour les populations de la périphérie. La capitale représentait la chance de trouver un travail salarié, d'obtenir un pouvoir d'achat important et des occasions favorables de l'utiliser. Elle était aussi le symbole de la promotion et de la libération individuelle.

Vivre seule en ville comme femme constitue dans l'imaginaire social congolais un véritable bouleversement des mentalités. Car la fille n'est censée quitter sa famille que pour rejoindre son mari ou pour s'insérer dans les circuits liés à la parenté. Les femmes autonomes et

lettrées en ville, parce que considérées des *ndumba* ont des difficultés pour trouver un mari. Mais pourtant ces femmes désirent se marier. En effet, selon une enquête effectuée à Kinshasa, les ambitions exprimées par les filles au sujet du mariage se résument dans leur désir de trouver un bon mari, avec lequel elles pourraient bien diriger le foyer. Thérèse Verheust (1985) rapporte les mêmes motivations chez les femmes intellectuelles. Mais les hommes congolais formés préfèrent, selon leurs mœurs, chercher une femme à marier au village.

Avec la zaïrianisation ou la nationalisation des affaires et des biens appartenant aux expatriés se présenta aux femmes intellectuelles un nouveau type de mariage favorisé par la naissance d'une bourgeoisie nationale. A la manière des chefs traditionnels, ces nouveaux hommes riches désiraient avoir plusieurs femmes. Ainsi se développa la pratique de la polygamie moderne du type urbain appelée le deuxième bureau.[7] Ces bureaux se composaient des femmes célibataires aisées et intellectuelles ou de femmes exerçant une activité commerciale. Le deuxième bureau n'est pas totalement comparable à la polygamie au sens de la tradition congolaise. Il s'agit d'une situation très floue. Dans la plupart de cas la femme vit dans une union non légale où il n'y a pas eu toujours le versement de la dot mais qui se rapproche de la position de la femme mariée. En plus socialement les enfants issus de cette union sont reconnus par leur père.

Ce qui différencie la polygamie traditionnelle et la pratique du deuxième bureau se situe à des différents niveaux. Il y a d'abord la reconnaissance de cette union par la société. Le deuxième bureau ne peut pas avoir des relations avec des autres hommes. Mais malgré cela, cette femme ne se sent pas totalement intégrée ni en sécurité dans son statut de femme mariée à cause du caractère non légal de cette union parce, qu'il n'y a pas toujours le versement des biens matrimoniaux (voir Verhaegen 1990: 23). Cependant, être deuxième bureau était une occasion pour les femmes comme Debora de ne pas être considérée comme jardin sans clôture, expression qui signifie un lieu où chaque homme pourrait s'introduire. Mais aussi, comme il s'agissait des unions avec des personnalités politiques bien placées, cela leur permettait de développer des activités commerciales grâce à l'appui matériel de leurs amants et d'entretenir leurs familles.

Le personnage appelé Ya (ce qui signifie soeur), héroïne du roman de Mudimbe, *Le bel Immonde*, est en fait le prototype de la femme de cette période que Devisch appelle hédoniste. Elle était une femme intellectuelle, passant d'un homme à l'autre, avant de rencontrer un ministre. Les deux personnages vont évoluer dans une atmosphère de carpe diem, fréquenter les bars, les boîtes de nuit ainsi que d'autres lieux du plaisir. Ya va petit à petit fasciner cet homme politique qui commencera à manquer à ses propres obligations officielles et familiales.

Et enfin, toujours dans la vague de l'authenticité, pour rester proche de la tradition Mobutu réduisit l'âge nubile à 15 ans (code de la famille 1987: 90). Cette mesure faisait suite à la doctrine d'authenticité dont l'objectif était la réhabilitation des valeurs ancestrales détruites par la colonisation. Par la réduction de l'âge nubile, plusieurs hommes politiques s'autorisèrent une seconde jeunesse en cherchant les bureaux parmi les écolières. Le film la vie est

[7] Le terme bureau s'étend à toutes les femmes qui vivent avec les hommes mariés. Cette nomination vient du prétexte que les hommes donnaient à leurs épouses pour expliquer leur arrivée tardive au foyer après le travail. Ces unions peuvent être régularisées ou non par la dot. En outre le deuxième bureau peut être connue ou non par les premières épouses. Les deuxièmes bureaux sont généralement recherchés parmi les femmes intellectuelles.

belle, dans lequel le musicien Congolais papa Wemba est le principal personnage, illustre cette situation. Kabibi, la jeune écolière est tiraillée entre un jeune aspirant simple et un homme riche et déjà marié.

Exemple 2
Le partenaire préférentiel.
Une expression Luba/Lulua dit ceci au sujet du partenaire préférentiel

> *'Busa bua mu mbalanda'*
> L'hibiscus de la véranda

Pour un homme congolais, l'épouse préférentielle est celui qui est choisi et accepté par la famille. Le fait de posséder le même totem, d'être du même village ou du même quartier est un pré requis qui garantit la réussite et la durabilité du mariage. Car les règles de la famille élargie sont supposées être connues et ne peuvent en rien être l'objet de la remise en question. L'expression *busa bua mu mbalanda (*L'hibiscus de la véranda*)* utilisée par les populations du Kasaï indique cette préférence des unions entre des personnes qui ont a priori un même lien social. Avoir le même totem par exemple ne signifie pas de la promiscuité sexuelle ou l'inceste Les gens peuvent appartenir à la même ethnie sans être du même lignage, c'est à dire, de la même parenté en terme d'un groupe à forte cohérence. Dans ce cas l'exogamie n'est pas nécessairement un critère discriminant. Car même si les membres d'une ethnie se réclament d'un ancêtre commun, il peut s'agir d'un ancêtre très lointain. Les conflits et les rivalités ont conduit certaines ethnies à des segmentations. Ces segments sont devenus à leur tour des lignages à part entière. Les Bajila Kasanga par exemple, appartenant à une ethnie née au Kasaï (Kapangi wa Lukunyi 1985: 66-67) on les trouve dans des différentes régions du Congo et dans des autres pays comme l'Angola.

Mais malgré cette préférence de choisir une épouse déjà connue par la famille, dans le Congo moderne, le mariage fait partie d'un choix individuel. Il s'agit des rencontres fortuites et ce choix personnel est influencé par des valeurs auxquelles l'individu attache de l'importance, comme la richesse ou le niveau d'études. Mais même si le choix du conjoint est libre il reste influencé par l'approbation de la famille parce que se marier est dans la société congolaise un élargissement des relations. L'extrait du roman du Bel Immonde montre ce tiraillement des femmes entre les valeurs traditionnelles du mariage et les nouveaux modèles acquis par la scolarisation:

> Il avait, selon les normes de la coutume, versé une première partie de la dot. Mes parents l'avaient acceptée. Je lui étais donc réservée... peut-être serais-je à présent, selon les voeux des miens, sa femme.
> - Tu vas l'épouser?
> - Non ma révérende soeur. J'aimerais étudier encore.
> - Tu as raison ma fille. Tu seras heureuse en épousant un jour un jeune homme de ton âge, ayant pu étudier (Mudimbe 1976: 126).

Cette conversation illustre de nouveau l'oscillation des femmes entre les différents modèles. La conversation entre l'écolière et la révérende sœur est une scène qui symbolise la cohabitation des deux images au sujet du choix d'un partenaire. L'une issue de la tradition familiale et l'autre héritée de l'instruction à l'occidentale.

Mais dans les années quatre-vingts au Congo, l'authenticité apporta elle aussi un nouveau modèle dans le choix des conjoints. Les unions préférentielles étaient celles faites entre des familles qui se connaissaient déjà. Grâce au lien du mariage les hommes politiques pouvaient élargir leurs réseaux sociaux et consolider leurs positions. Les femmes étaient utilisées comme des balles de ping-pong. Dans son livre 'Mobutu ou l'Incarnation du mal zaïrois' Nguza Karl I Bond (1982), ex diplomate et ministre des Affaires étrangères de Mobutu durant la deuxième République, dénonce la corruption, le pillage et l'immoralité qui caractérisaient le règne mobutiste. Mobutu et lui même, mais aussi ses collaborateurs utilisaient les femmes aux seuls fin d'élargissement du pouvoir et le maintien du régime. Il y eut beaucoup de conduites dont ont souffert un grand nombre de personnes. Les jeunes hommes voyaient leurs futures épouses arrachées ou obligées d'épouser les fils d'un tel afin de cimenter les relations. Le discours chanté (Walu 1999: 166) montre que les mariages étaient des arrangements entre les hommes politiques pour la conservation de leurs postes.

Exemple 3

Le rôle productif de la femme

Dans la période précoloniale, indépendamment de la diversité des sociétés qui peuplaient le territoire du Congo, le rôle économique de la femme était important. L'expression consacrée aux femmes dans la société Kongo est d'ailleurs éloquente à ce propos: les femmes étaient appelées en kikongo *mbongo muntu* ce qui signifie créatrices des richesses (N'Dongala 1980: 381). En fait comme déjà remarqué la société traditionnelle congolaise connaît une division sexuée du travail. Aux hommes sont attribués des travaux de courte durée et qui exigent une certaine force physique, tandis que les femmes exercent très souvent les travaux longs demandant beaucoup plus d'endurance.

Aussi très loin dans l'histoire les anthropologues ont rapporté l'existence d'une réelle division sexuelle du travail, selon laquelle il y a des travaux spécifiquement féminins et d'autres ont été identifiés comme étant masculins. Mais ces travaux, dans tous les cas avaient une fonction allant de celle de la participation à l'économie à celui du maintien de la culture. Ainsi, on notera que certains travaux agricoles, certains type de pêche comme la pêche suivant le mode de barrage étaient des travaux spécifiquement féminins tandis que la pêche à la nasse était masculine. Mais il existe aussi des exceptions. Chez les Tshokwe par exemple la pêche au barrage était une activité masculine (Malubungi 1990: 41). Le domaine domestique, quand a lui, était attribué aux femmes qui devaient s'occuper des repas et de l'entretien ménager. Sauf chez les Bashi Lele où les règles de la division sexuelle du travail à l'intérieur du couple étaient autres. Ainsi, comme observé par Vansina (1954: 42, 1965: 24), on pouvait voir le mari s'occuper des tâches féminines tandis que la femme l'accompagnait à la chasse.

En outre, suivant les sociétés, le surplus du travail de la femme était confié au chef de la famille comme c'est le cas dans certains groupes tels les Bira (van Geluwe 1956: 126). Mais en général si la femme vendait le surplus de son travail, l'argent qu'elle gagnait elle pouvait en disposer comme elle voulait. Afin de conserver leurs dignités les hommes et les femmes ne s'ingéraient pas dans les affaires économiques les uns des autres.

Deux dictons de la région du Bas Congo illustrent cette situation de fait:

yakala usala zandi, Nkento usala ntaku za kanda yandi
Le mari travaille pour son compte et la femme travaille pour son clan à elle
(van Wing 1959: 195).

Kiaku kiaku, kiangani kia kiangani
Le tien à toi, le sien à lui
(Lubana, 1990: 104)

Ce que j'aimerai montrer ici c'est que la femme a toujours eu dans la société congolaise un rôle productif et ce rôle n'a pas échappé au colonisateur comme le rapporte cet extrait écrit par un journaliste de l'époque:

> C'est elle (entendre la femme) qui accomplit tous les travaux du ménage; c'est elle encore qui doit cultiver, récolter les produits du sol, et dans maintes régions, fabriquer les poteries, les nattes les pagnes et d'autres objets. Quand elle n'est pas au gîte, occupée à piler des graines de millet ou de mais ... elle va sarcler son champ, cueillir des épis murs pour le repas du soir, porter au marché les produits de son travail ... pour en revenir avec quelques sous serrés précieusement dans un nœud du coin de son pagne (Mianda 1996: 24-25).

Mais malgré cela, l'administration coloniale développa une politique de d'intégration de la femme dans la modernisation comme le montre de nouveau cet extrait:

> Notre politique africaine tend à libérer la femme indigène de sa condition de bête de somme pour lui laisser le temps et la force de se consacrer au rôle traditionnel de l'épouse et de la mère dans les pays civilisés (Mianda 1996: 24-25).

Les femmes allaient abandonner le rôle économique qu'elles assumaient dans leur milieu au profit de tâches ménagères. Les travaux agricoles étaient un handicap à leur développement. D'indépendantes économiquement elles devenaient des ménagères dépendantes du chef du foyer. Les privilèges économiques réservés aux hommes renforçaient la position de ceux-ci au sein de la famille en les établissant comme les seuls pourvoyeurs vis à vis de leurs épouses. Mais malgré cela les femmes continuaient à exercer des activités économiques en fonction de leur savoir-faire. Comhaire-Sylvain (1968) et Gertrude Mianda (1996) décrivent respectivement la manière dont vivaient certaines familles de chômeurs du Congo belge et les stratégies des femmes entreprenantes dans le Congo post-moderne à Kinshasa. Grâce aux activités agricoles et de vente des épouses, la contribution des femmes au ménage était plus significative que celle de leurs époux et elles devaient utiliser différentes astuces pour camoufler leur indépendance économique.

De nouveau, Mobutu Sese Seko voulu rendre la femme visible dans la société en lui rendant son rôle productif. Comme déjà remarqué le Mouvement Populaire de la Révolution (MPR), parti politique de Mobutu, possédait en son sein une branche féminine qui concernait particulièrement une certaine catégorie des femmes, les intellectuelles, les cadres et les femmes commerçantes (Bernard 1973: 580). Elles devaient être chargées d'encadrement des autres femmes, des travailleuses et des paysannes. La Zaïrianisation en 1976 voulait donner l'opportunité aux femmes d'accéder aux fonctions et aux postes politiques, leur permettant d'intégrer dans la bourgeoisie nationale. Les femmes furent engagées dans des différents domaines professionnels qui étaient des arènes presque exclusivement masculin. Sur le plan du commerce les activités des femmes devinrent aussi visibles. L'apparition des expressions *basi ya kilo*, les femmes de poids, regroupées au sein de l'Association des Femmes Commerçante

AFECO (MacGaffey 1987: 180-182) dont la devise était '*Otumoli Mobutu otumoli ba maman*', ce qui signifie 'tu provoques Mobutu, tu provoques les mamans' montre la visibilité que prirent les femmes dans le domaine public congolais grâce aux faveurs accordées par le Président de la république.

Mobutu répétait avec ferveur dans ces discours l'engagement du pays dans sa volonté d'assurer aux femmes l'égalité devant la loi. Mais en prenant garde de prévenir tout malentendu:

> Cette intégration de la femme, nous la voulons à tous les niveaux … nous voulons reconnaître à la femme, à la maman zaïroise les droits que lui confère sa qualité de partenaire égale à l'homme. Mais il est entendu que tout bien considéré, il y a aura dans chaque ménage un patron. Et puis jusqu'à preuve du contraire, le patron chez nous est celui qui porte le pantalon. Nos citoyennes devront le comprendre, l'accepter avec sourire et soumission (Newbury 1984: 53).

C'est là que Biaya (1992: 88) considère la politique d'authenticité de Mobutu comme une politique culturelle urbaine de la prolongation de l'idéologie coloniale revêtue de l'africanité. Cette politique faisait de la femme une personne légalement et socialement dépendante de l'homme. Elle exigeait de la femme mariée de recourir à l'autorisation écrite du mari pour obtenir un travail. De plus la femme mariée était en incapacité totale de poser un acte juridique sans avoir préalablement obtenu l'autorisation écrite de son mari (Ntambue 1983: 436). D'après le code de la famille, le mari peut avoir la main mise sur le revenu et les biens de sa femme. En effet l'article 45 du code de la famille stipule que la gérance des biens de la femme doit être entre les mains de son mari, même si le contrat de mariage est conclu en séparation de bien.

Cette politique culturelle urbaine, même si elle n'est pas pratiquée dans la vie quotidienne existe dans la conscience des individus. Et pourtant, depuis le délabrement du secteur officiel congolais et aussi le manque d'emploi des hommes congolais vivant dans la diaspora, ces sont les femmes qui sont les plus entreprenantes et qui gagnent de l'argent. Concernant le Congo, dans le livre collectif publié sous la direction de Théodore Trefon (2004), l'article de Nzeza Bilakila (2004: 33-45) aborde une des dimensions de cet entreprenariat féminin remarquable dans la capitale congolaise. Les femmes passent des journées au port *(beach),* voyagent partout au dessus des camions pour chercher des produits à revendre. L'apparition de nouvelles destinations de commerce, comme les voyages vers Dubaï, Chine, Thaïlande pour se procurer de la marchandise est visible à travers les produits d'Orient vendus dans les petites boutiques qui sillonnent la ville; côtoyant les montagnes d'immondices et des sachets en plastique.

Les femmes ont étudié, sont autonomes en ville, elles gagnent de l'argent et veulent se marier. Elles restent tiraillées entre les différentes images de la femme comme elles les avaient apprises dans leur jeunesse.

Les femmes entre les eaux

Les différents exemples mettent en lumière la thèse de la juxtaposition des idéaux des différents systèmes sociaux qui ont créé le besoin de changer de système culturel (van Binsbergen 1981). Car l'interaction entre le Congo et les forces historiques qui ont traversées ce pays est la source des dichotomies traditionnel/moderne, villageois/citadin et la prise de conscience

d'être des prototypes des structures oppositionnelles. Cette thèse se confirme aussi dans les cas présentés au chapitre 5. Au sujet de la femme, la famille, l'école, l'authenticité ont présenté un amalgame d'images en contradiction les unes avec les autres. Les conflits inhérents à ce cumul sont aussi d'une certaine manière mis en scène par la fiction narrative dans l'œuvre de Valentin Mudimbe (1973, 1976, 1979, 1989). A travers leurs monologues les héros mudimbéens montrent qu'ils sont des sujets écartelés entre des multiples discours, avec des réalités qui se remettent continuellement en question sans pourvoir s'affirmer. D'où le besoin de recommencer à zéro comme l'exprime Ahmed Nara, un héros d'un roman de Valentin Mudimbe:

> J'aimerais, dit-il, repartir de zéro, reconstruire du tout au tout l'univers de ces peuples, décoloniser les connaissances établies, remettre à jour des généalogies nouvelles, plus crédibles et pouvoir avancer une interprétation plus attentive au milieu et à sa véritable histoire (1979: 26-27).

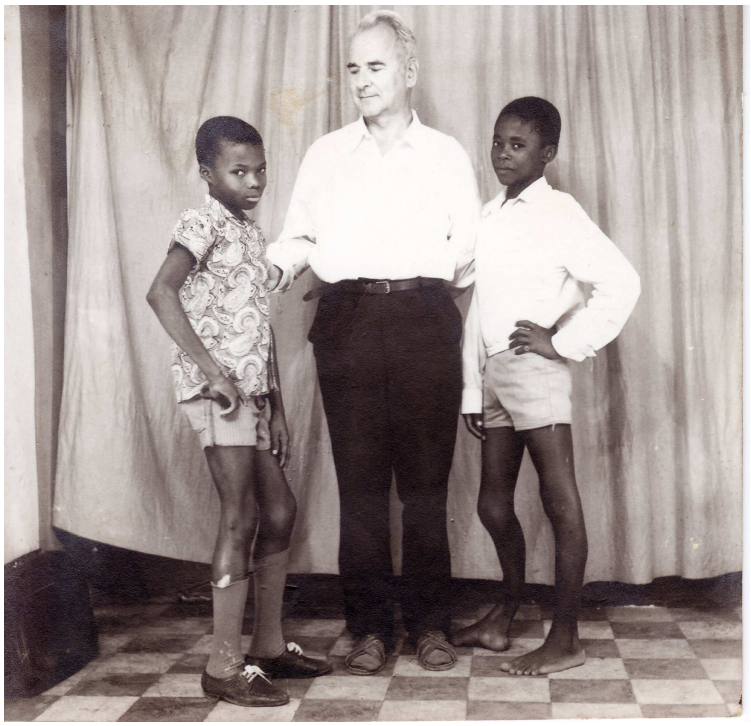
Les contradictions des valeurs culturelles qui se sont installées dans la vie des Congolaises sont nombreuses. Elles concernent des différents domaines de la vie sociale. Ce qui est très remarquable, comme on le verra à partir du chapitre prochain, est que les femmes interrogent surtout et d'abord leurs familles pour connaître l'origine de leurs malaises. La famille apparaît comme ayant joué un rôle ambivalent et destructif dans la réalisation du projet de vie des femmes. Oscar Bimuenyi Kweshi (1978: 159-225) qualifie de 'politique d'amphibie', c'est à dire de la double référence, l'attitude des familles congolaises dans leur contact avec les structures occidentales. En confiant leurs enfants très jeunes dans des institutions étrangères où ils devraient s'imprégner des idéaux universels du capitalisme, de l'émancipation de la femme, de la famille nucléaire, de la libération sexuelle, les parents continuaient à leur transmettre dans l'oralité le savoir culturel de leur environnement. L'environnement familial a contribué à créer l'écart, la séparation des différentes systèmes sociaux. C'est cette coprésence de divers flux de savoir qui explique le contexte dans lequel *Le Combat* se situe. Il se présente comme une action critique et réflexive.

19. Les filles à l'école primaire — photographe inconnu
Kabwe, 1969

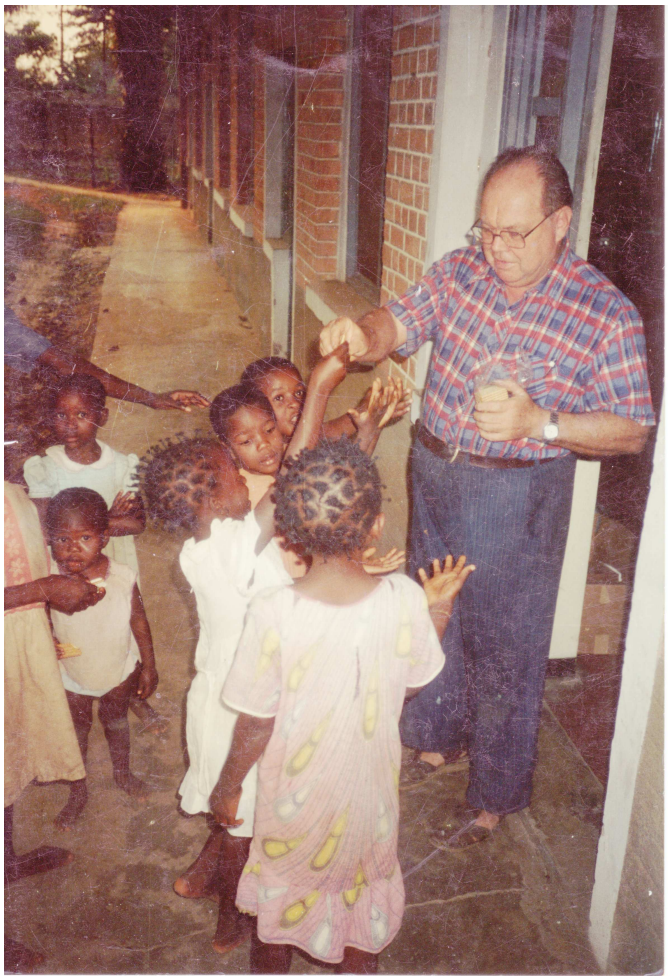
20. Les filles à l'école secondaire — photographe inconnu
Kananga, 1975

21. Les majorettes d'une école catholique — photographe inconnu, Kananga, 1975

22. Quelques représentants régionaux du MPR — photographe inconnu, Kananga, 1975



23. Les garçons encadrés par un père missionnaire — photographe inconnu, Kananga, 1974



24. Un prêtre distribue les friandises aux enfants de sa paroisse — photo K. Duran Kananga, 1988

25. Mobutu Sese Seko accompagné d'une maman lors d'une de ses sorties publique

photographe inconnu
Kinshasa, 1983

26. Les mamans tontines

photo K. Duran
Kananga, 1995

27. Une grand-mère lors d'une fête

photo M. Duran
Kabwe, 1986

7

‘Prendre le bic’

Introduction

Dans ce chapitre, je souhaite traiter les deux aspects du chemin thérapeutique du *Combat*: dans un premier temps je vais présenter la manière suivant laquelle se déroule la recherche étiologique, c’est à dire les raisons qui ont causé le malheur pour lequel on consulte. Dans ce but je décrirai l’organisation de l’initiation et je chercherai à répondre à ces questions: qui sont les thérapeutes? Quelles sont les pistes indiquées comme ayant lancé le mauvais sort? Comment les thérapeutes arrivent-ils à faire le diagnostic? Dans la deuxième partie sera traitée la resocialisation combattante. Je chercherai à connaître quel est le nouveau dispositif culturel de la nouvelle communauté. Car, en dehors de l’apprentissage sur le tas, par les contacts réguliers avec la maman, l’apprentissage des compétences sociales du nouveau système culturel se déroule sous forme de classes d’enseignements. Même si cette acquisition organisée du savoir peut suggérer la reproduction des camps d’initiation rapportés par les observateurs (voir chapitre précédent), elle est à mon avis d’avantage une prolongation des habitudes culturelles congolaises du redressage. C’est à dire, lorsqu’une femme a failli aux rôles qu’on attend d’elle, on la rééduque de manière plus structurée. C’est donc par cette approche que doit se comprendre la resocialisation présente. Pour saisir les deux dimensions, je me servirai des prêches bibliques données lors des enseignements ainsi que de l’observation de la performance des thérapeutes.

Rappel de la littérature concernant le traitement des afflictions

Dans le traitement local des afflictions en Afrique sub-saharienne, la recherche étiologique est la phase obligatoire du chemin thérapeutique. C’est la séquence pendant laquelle le diagnostic est réalisé autour de l’avènement de l’affect, de la prescription du traitement et des précautions à prendre dans le futur. La recherche étiologique est une interaction entre le patient et le médium. Ce dernier s’arme de techniques et d’outils qui vont l’orienter dans l’établissement du diagnostic. Il peut, par exemple, avoir recours à des objets comme c’est le cas dans la divination par les bêtes. Dans l’extrait suivant, Wouter van Beek (1994: 199-228) illustre cette procédure à travers ses recherches chez les *Kapsiki* du Cameroun.

> *“… Can you tell us why her belly stays empty?*
> *Cewuve puts the crabfish in the pot, inside the neat arrangement of straws and calabash sherds, and asks the little animal: Crab from the pot, crab from the pot, do tell us why this woman is sterile; tell the truth.”*

Ainsi, deux tendances apparaissent dans la recherche étiologique. Il y a soit le désir de réintégrer la structure de parenté biologique soit la rupture avec cette dernière pour réintégrer une communauté thérapeutique. La première est représentée par les partisans des rituels de lignage.[1] Pour ces auteurs, il est question de la réhabilitation de l'équilibre dans les liens de parenté perturbés. C'est pour cela que, dans le chemin thérapeutique, la famille affectée compose l'audience. A l'inverse, dans les mouvements prophétiques ou des églises indépendantes en Afrique contemporaine, l'examen étiologique est une tension vers la transformation des relations sociales. L'attention de l'individu est fixée sur lui-même et c'est pour cela qu'il est seul au centre de sa démarche.[2]

Mon étude se place dans cette dernière catégorie. *Le Combat* n'est pas un rituel de lignage. Il est plutôt une manifestation de la tension vers la rupture avec les liens de la famille biologique. L'examen étiologique consiste en la participation de la personne affectée seule à une initiation de groupe composé de personnes a priori étrangères les unes des autres. Les textes bibliques interprétés par le thérapeute approprié sont messages instantanés qui lui sont donnés par Dieu. Ils constituent, avec les rêves, les outils d'orientation que chaque participant va utiliser pour chercher l'origine de son malheur, le traitement et les précautions à prendre.

La cible principale dans cette phase du rituel est la famille biologique et l'objectif est la formation d'une communauté morale. C'est pour cela que mon hypothèse est que l'accent mis sur la vérification des coutumes familiales en rapport à la Bible et la formation en groupe sont des outils de création des nouveaux liens: en s'identifiant les uns aux autres comme ayant été maudits par les familles, les individus mettent en place une sorte de synergie. Il s'agit alors d'un *rite de passage,* où le participant passe de l'état individuel à celui de membre d'une nouvelle ethnie.

Aller voir la maman: le premier entretien

C'est souvent suite à une rencontre fortuite qu'on prend l'initiative de contacter la maman, c'est à dire la Bergère d'une filiale. Ce conseil peut être donné par une tierce personne lorsqu'elle constate qu'une connaissance a des problèmes qui se prolongent. Ce tiers l'informe sur les activités d'un groupe dont il est a priori membre. La seconde étape consiste à l'accompagner aux séances publiques de son groupe de prière. Dans ces rencontres, on demande généralement aux nouveaux venus de se mettre debout afin de se présenter à l'assemblée. La participation régulière aux activités de ce groupe peut aboutir à un rendez-vous avec la Bergère. L'entrée en thérapie ne se concrétise que lorsque la personne souffrante a eu un premier entretien avec la responsable.

C'est ce qui fut mon cas, étant donné que ma méthodologie consistait en une expérience d'adhésion. L'extrait reproduit ci-dessous est la manière standard suivant laquelle se déroule le premier entretien. Cela a été confirmé aussi par une interlocutrice rencontrée:

> En 1999, après avoir participé plus de quatre fois à l'étude biblique avec une amie, la responsable m'interpella un jour et me dit ceci:
>
> *'Maman Ndaya il faut tosolola. Nayebi nano te pona nini oye awa.'*

[1] Buakasa 1973; Devisch 1984; Douglas 1970.

[2] Dozon 1995; Devisch 2000; van Binsbergen 1981; Janzen 1994.

> ‘Maman Ndaya il faut que nous parlions, je ne sais pas encore pourquoi tu es venue ici.’

Je n’étais pas à l’aise dés ce moment parce que récolter les données était la raison de ma participation. Mais dans mon embarras de trouver ce que je venais chercher, la Bergère me donna elle même le motif. Elle dit que j’étais venu chercher une grossesse d’une fille, vu que je n’avais mis au monde que les garçons. Elle me fixa un rendez-vous. Le jour convenu j’allais à son domicile et j’eusse avec elle l’entretien suivant:

> D’abord elle me demanda à qui j’avais déjà parlé de ce problème. Et par après elle donna même son exemple, elle avait eu des difficultés avant d’avoir aujourd’hui ses quatre enfants. Puis elle me demanda de lui dire tous mes noms et leurs significations, le nom de mon ethnie d’origine, ce que font mes parents et grands- parents, s’il y avait des maladies qui revenaient souvent dans notre famille. Elle me demanda si j’avais avorté, si j’avais pris les maris des autres, si ‘nous nous rencontrons’ souvent mon mari et moi, si mon mari était performant; s’il allait directement au but, si moi j’arrivais au bout, si je faisais des rêves en train de manger ou d'avoir des rapports. Et après maman me dit:
>
> *‘Mabota nayo ekangami. Bakangi yo, pourtant olingi obota. Ne t'en fais pas Nzambe ye moko akofungula yo. Mais ngai nazali nganga te, nazali féticheur te. Il faut que yo moko olanda ba enseignements po oyeba origine ya problèmes nayo. Tu dois travailler à cela. Pour que ça marche ton mari doit faire avec.’*
>
> Tes grossesses se sont fermées (on a bloqué tes grossesses). On t’a bloquée. Tu aimerais mettre au monde. Mais ne t’en fais pas Dieu lui seul t’ouvrira. Moi je ne suis pas un devin, je ne suis pas un féticheur. Il faut que tu suives les enseignements pour que toi-même tu connaisses l’origine de tes problèmes. Pour que ça marche ton mari doit faire avec.

A partir de ce moment je n’étais en effet plus à l’aise dans mon fonctionnement. C’est ainsi qu’après quelques mois j’ai annoncé à la bergère et aux copines que je m’étais faites durant toute la période que j’étais chercheure et que j’allais écrire sur *Le Combat*. La Bergère me dit ceci:

> C’est très bien. Si tu ne le fais pas, qui d’autre le fera?

Cela n’a pas empêché qu’elle puisse rester me considérer comme bébé spirituel. La plupart de ceux qui étaient devenus mes frères et sœurs insistèrent que leurs photos apparaissent dans mon livre.

En fait l’entretien avec la Bergère est le premier engagement dans le chemin thérapeutique. Cette conversation ne peut pas se dérouler dans un bar, un hôtel ou au domicile du malade. Il a lieu de préférence à la Bergerie ou dans la salle où sont organisées les activités du groupe. L’objectif de cet entretien n’est pas que le thérapeute dévoile l’origine des propres problèmes comme c’est le cas de la divination, mais de lui raconter le(s) motif(s) de la consultation, quand le malheur est apparu et de donner son identité. C’est cet acte-là qui sert à une éventuelle incorporation aux classes d’enseignements.

Lors de l’entretien, la Bergère déroule tout un canevas de questions inscrites sur des papiers. Ces questions touchent différents domaines et chacune des réponses que donne le consultant est notée. Ce document reste la propriété de la Bergerie. Ne peuvent y accéder que les autres thérapeutes. Mais malgré ces quelques outils qui donnent à l’entretien un caractère formel, l’atmosphère de la conversation est plutôt détendue. La maman sait parfaitement qu’à ce stade de la thérapie les renseignements ne sont pas complets. C’est la raison pour laquelle

elle demande à sa future filleule d'avoir des contacts réguliers afin de lui communiquer les faits oubliés ou découverts par la suite.

Comme l'indique la fin de la conversation, elle invite la candidate à suivre les enseignements bibliques (*mateya*). La personne affligée doit être instruite pour être capable de discerner quels sont les actes qui ont lancé le mauvais sort. Se basant sur Jérémie 29: 11, les thérapeutes disent ceci:

> 'Dieu n'a créé les hommes que pour des projets de bonheur et non de malheur, et son désir est que l'être humain puisse prospérer à tous les égards et vivre le plus longtemps possible. C'est pour cela que quand tu as des blocages, des échecs, cherche l'origine, demande fortement 'QUI FAIT ÇA? D'où vient ta sorcellerie. Nous sommes sacrifiés dans l'holocauste. Ils nous ont mis dans les liens de servitude. Pour se récupérer, il faut d'abord savoir qui t'a fait ça, et puis quitter spirituellement ses origines.'

L'initiation est une formation qui a deux axes: apprendre à détecter la manière dont l'agent occulte s'est infiltré dans le corps et être rééduqué en fonction des valeurs de la société à laquelle on aspire. Je vais traiter de ces deux axes dans les pages qui suivent.

L'initiation

Prendre part aux classes bibliques

> 'Vous connaîtrez la vérité et la vérité vous affranchira' (Jean 8: 32)

L'initiation à la recherche étiologique est organisée lors des classes d'études bibliques, appelées aussi les promotions. Les Combattantes disent qu'il faut prendre le bic, expression qui fait allusion au cahier, au stylo et à la Bible que le participant doit amener aux leçons afin de prendre en note les prêches que donne la formatrice.

Il arrive qu'on oublie d'amener un de ces objets. Si la formatrice le remarque, on peut être renvoyé de la leçon. Chacun souligne dans sa Bible les textes auxquels la formatrice a fait référence et prend des notes dans son cahier. Ces cahiers sont des objets très personnels et sont gardés avec soin. Ils constituent un aide mémoire dans la détection de l'agresseur. Ils sont également de véritables archives qui peuvent servir de documentation quand l'ancien malade devient thérapeute.

Les classes d'enseignement sont constituées des élèves organisés dans des groupes. Ceux-ci peuvent être mixtes ou séparés par sexe. Les élèves, ou patients, sont en général des gens qui ne se connaissent pas à l'avance. En outre, ils sont subdivisés selon leur niveau de connaissance biblique. C'est pour cela que *Le Combat* se dit une école de la vie comme ses thérapeutes le laissent entendre à travers cette phrase:

> On commence comme débutant,
> Comme si on entrait à l'école primaire,
> Et puis on évolue, à l'école secondaire et plus tard à l'université.

Les débutants sont ceux qui consultent pour la première fois. Dans une des filiales d'un groupe de *Combat* qui m'est familier, une vingtaine de personnes participaient dans la classe des enseignements. Les problèmes étaient différents. Une bonne partie des femmes étaient venues pour résoudre leur problème de célibat prolongé, leur stérilité et leurs difficultés

conjugales. Chez les hommes, les motifs les plus courants concernaient le manque de papiers (permis de séjour), les problèmes financiers et le célibat.

On ne pose pas de questions pendant les leçons, sauf si la maman organise une séance spéciale appelée question-réponse.

La formatrice est la thérapeute principale. Elle donne les enseignements (*mateya*) qui sont les interprétations des textes bibliques. On les appelle aussi les affermissements. Ces prêches, ou homélies, sont des clés qui soutiennent la vérification du passé de la personne souffrante. Les thèmes abordés dans ces homélies sont multiples. Les formatrices disent que ce ne sont pas elles qui choisissent le sujet du jour mais que c'est Dieu qui le leur souffle. Voici quelques thèmes qui ont été développés entre 1999 et 2002:

> Le lien de sang et son danger, le lien de servitude, les démons et les portes d'entrée, les prisons spirituelles, qui te réclame là d'où tu viens, l'intellectualisme, les péchés, le diagnostic spirituel, les armes offensives, le cœur de l'homme, le sang de Jésus, les qualités d'une Combattante, la sexualité, l'importance du dialogue dans une famille chrétienne, la vie intime entre conjoint, la vie intime d'une femme, la communion chrétienne, le pardon, la marche chrétienne, le Saint Esprit, la paix, la prière c'est quoi?, l'ennemie de la prière, les obstacles de la prière, les dettes à payer, les armes de l'éternel etc.

Selon mes observations, la plupart des textes qui servent d'appui aux thèmes utilisés dans les prêches sont extraits de la Bible. Dans ce cadre, j'ai l'impression que l'Ancien Testament est plus souvent à l'ordre que le Nouveau Testament, une préférence remarquée dans beaucoup les mouvements pentecôtistes des différents pays d'Afrique. On pourrait se demander pourquoi les textes sont surtout sélectionnés dans cette partie de la Bible. Une première explication pourrait être le fait que les textes choisis se rapprochent de la conception traditionnelle au sujet des transgressions étant donné que les combattantes en sont déjà imprégnées par leur milieu familial.

En interprétant comme suit Jérémie:

> Le seigneur nous dit dans Jérémie 17: 9-10, que ce que fait ton cœur, tu ne le fais pas par ta volonté mais ce qu'on t'a mis. Tu es souillé, tu étais captif, c'est pour cela que tu n'avances pas, tout ce que tu fais échoue. Tu es lié avec un fil, on tire seulement pour t'avoir, on massacre tes enfants, c'est à cause de quoi?

Les thérapeutes nomment 'portes d'entrée' les canaux à travers lequel l'affliction est entrée dans le corps. Ce terme signifie qu'à l'intérieur du corps, il y a quelque chose ayant une valeur diabolique et qu'il faut avoir des connaissances pour accéder au secret de ce qui gît en soi. L'individu est alors un réceptacle qui porte un secret qu'on ne voit que dans ses apparences malades. C'est pourquoi, il est demandé aux participants à l'étude biblique de jouer un rôle actif dans la recherche étiologique. Cette recherche consiste à scanner sa vie passée en fonction de l'information reçue dans les homélies pour trouver les portes par lesquelles on a souillé son corps. Voici quelques exemples des pistes que *Le Combat* nomment les portes d'entrées et pour lesquelles sont donnés les prêches comme clés servant à trouver l'origine du malheur.

Les actes liés au corps

Le discours sur les pratiques liées au corps est très courant dans les homélies. Sous cette appellation il faut comprendre les rites ou les coutumes, c'est à dire les actes symboliques que l'initiée doit avoir subis tout au long de sa vie. Dans les prêches, l'initiatrice cite de temps à autre les coutumes de différents peuples congolais pour en décortiquer ensuite le sens. Elle vérifie aussi si elles sont inscrites dans la Bible. Tout ce qui n'est pas prescription biblique est un acte d'envoûtement susceptible d'avoir provoqué le malheur.

Deux domaines sont minutieusement investigués: les coutumes de la famille et celles des réseaux religieux. Avec cette information sur les coutumes, les initiatrices veulent stimuler la rupture des adeptes potentiels avec les symboles anciens. Car, les rites ont un sens, on leur accorde une signification d'assurance de la continuité des valeurs instaurées par les mythes.[3] C'est une énonciation des relations structurelles, de l'idéal communautaire etc. Il s'agit selon René Devisch d'un espace de transactions entre ce qui est considéré comme valeur et ce qui est extérieur à elle.

- Les coutumes dans la famille

> P1
> 'Nos problèmes c'est d'où nous venons; à cause des pratiques démoniaques qu'ils ont fait sur nous, ils nous contrôlent. Nous sommes attachées aux liens de coutume. Respecter les coutumes, c'est ouvrir les portes des malédictions. La Bible nous le dit dans Deutéronome 18, 10-14 et dans Exode 20: 1-6. Nos familles nous ont mis dans les prisons de servitude en nous bloquant en dessous des arbres, on nous a mis dans des bouteilles, dans des maisons, dans des forêts, sous une pierre, afin qu'on nous tienne par une corde comme des chèvres et nous diriger où on veut. Ils ont vendu nos mariages, nos études, notre fécondité, notre réussite. Ils ont enterré notre cordon ombilical. Mais nulle part dans la Bible, il est écrit qu'on doit enterrer le cordon ombilical. Si on a enterré ton cordon en dessous d'un bananier, on t'a enterrée. Tu es devenue le bananier. Pourtant, quand le bananier a porté des fruits, on le coupe. Alors n'est ce pas qu'on a coupé ta vie? A supposer aussi que les fruits de ce bananier ne peuvent être achetés que par tes frères n'est ce pas qu'on t'a vendue à eux? Cela ne veut-il pas dire que tu ne peux plus quitter ta famille pour être la femme d'un autre homme. Tu ne peux plus te marier. Tu iras de divorce en divorce, tu ne sauras pas trouver un mari. Si tu ne sais pas où est ton cordon ombilical et que tu ne vas pas te chercher, tu peux rester dix ans dans la prière sans trouver de solution à tes problèmes.'

Au sujet du bananier, par exemple, les différents peuples congolais recourent à ce symbolisme pour signifier la fécondité, la maternité, le bonheur etc. La société congolaise est également parsemée de rites qui se déroulent autour du bananier, comme c'est le cas pour l'activité autour du placenta et du cordon ombilical lors de la naissance. Au Congo, mais aussi chez différents peuples d'Afrique, le bout sec qui tombe du cordon ombilical (*mututu, motolu*) du bébé après quelques jours de vie, reçoit des soins particuliers. Suivant les ethnies, on l'enterre ou on le conserve de la même façon que le traitement du placenta. Aux Kasaï les mères l'enterrent sous un bananier dans le village résidentiel. Chez certains peuples les fruits de ce bananier ne pourront être mangés que par les grands-parents de l'enfant. Dans certains cas, lorsqu'il s'agit d'un cordon d'une naissance spéciale, il y a des prescriptions particulières pour la consommation des fruits provenant de ce bananier. Le choix du bananier dans cette

[3] Leach 1972; Devisch 1984.

opération a une symbolique importante. Le bananier est une plante à multiplication végétative. Son fruit, la banane ne contient pas de graine, le pseudo tronc qui a porté un régime de banane est coupé après maturation des fruits. Il est assez vite remplacé par des rejets. La seule partie pérenne du bananier est le rhizome et c'est lui qui produit de nouveaux plants. Même après le ravage par un feu, le bananier repousse. Il s'agit donc d'une plante vivace que rien ne peut exterminer. C'est donc à cause de cette nature qu'il est choisi pour enterrer le cordon ombilical. On pourrait dire qu'à travers cette coutume, les différents peuples africains se donnent une assurance symbolique de la continuité de la vie ou d'une procréation à l'infini. L'ensemble de ces pratiques révèle donc une projection dans l'individu des caractéristiques du bananier. Ce message se retrouve dans une expression linguistique comme *Ulele* (engendre) *Usanguku* (revis), *Utante* (propage-toi) formulées aux Kasaï à différentes occasions comme vœux.

Mais dans le prêche cité, la thérapeute donne un autre sens à cette tradition. Elle dit que c'est ce qui donne la servitude. Le terme biblique servitude vient respectivement de Exode 6: 9:

> C'est pourquoi, dis aux enfants d'Israël: Je suis l'éternel, je vous affranchirai des travaux dont vous chargent les Egyptiens et je vous délivrerai de leur servitude.

Et de Deutéronome 6: 12:

> Lorsque tu mangeras et te rassasieras, garde toi d'oublier l'Eternel, qui t'a fait sortir du pays d'Egypte, de la maison de servitude.

Ces deux versets bibliques contiennent la définition que donne aussi le Robert au terme servitude comme l'esclavage, l'état de dépendance totale ou de soumission d'une personne à une autre; la privation de liberté à quelqu'un. En enterrant le cordon ombilical, on a enterré le déroulement normal de la vie. La personne doit jouer des rôles pour les autres et elle a une identité qui n'est pas la sienne. On peut comprendre cette approche dans la manière dont Mpenge se disait captive: malgré ses atouts, elle ne se mariait pas, ce qui est pourtant l'idéal de la femme dans la société congolaise. Elle avait des relations avec les hommes mais qui était passagères parce que la mission de sa vie était d'enrichir sa famille. C'est pour cela qu'on l'avait intentionnellement appelée Bijou et qu'on lui avait mis une corde aux reins dans le but de perturber la réalisation normale de sa personne.

Grâce à ces homélies, les participants aux classes d'enseignement apprennent à voir les traditions différemment: elles apprennent des choses qu'elles connaissaient sans les connaître vraiment. C'est la raison pour laquelle il y a beaucoup d'émotions lors de la réception de ces messages. Il arrive que certaines femmes se mettent à pleurer, à claquer les deux mains l'une sur l'autre pour manifester leur étonnement suite à ces découvertes.

- *Les fréquentations religieuses*

> P2.
> 'Tu as prié partout, chez les protestants, chez les catholiques, les orthodoxes, les *mahicari*, rose-croix, occultisme, tu as fréquenté les *nganga*, les marabouts. Tu as pratiqué la cartomancie. Tu as ramassé des choses dans tous ces endroits. Chez les catholiques on t'a donné de l'eau bénite, on t'a fait le signe de croix sur

> le visage, tu as reçu un chapelet, des médailles, des images des saints. Quel esprit as-tu reçu à travers ces objets? Si tu as touché à tout cela, tu as attrapé des blocages. On t'a envoûté. Certains d'entre nous se sont frottés le visage avec le *mayi* (l'eau) *ya Kamba* et le *mabele ya Kamba* (la terre de Kamba) des Kimbanguistes. Ils ont été chez les *nganga* pour chercher un enfant, un mari ou la richesse. Les *nganga* ont demandé des bêtes vivantes, des œufs, coq, poule, chèvre. Ces sont des sacrifices. Je connais une femme qui est venue en consultation parce qu'après son mariage, elle ne concevait pas. L'Esprit Saint a révélé qu'elle avait été chez le féticheur, qui lui avait demandé deux œufs pour ses services. En donnant ces œufs elle avait donné ses enfants.'

De nouveau la formatrice énonce des comportements connus, avec un amalgame d'objets liés à des sphères religieuses autochtones et étrangères, en donnant des exemples. Ce qui stimule la curiosité mais aussi donne l'espoir que chaque situation peut se régulariser. L'accent est surtout mis sur les consultations des guérisseurs traditionnels, les *nganga*. Durant la période de l'idéologie de l'authenticité de Mobutu Sese Seko, la consultation de ces praticiens avait connu son apogée. Utilisant des pratiques parfois effrayantes, ils furent discrédités comme rapporté dans les chroniques des quotidiens congolais des années quatre-vingts. Il est courant que lors de la consultation d'un guérisseur traditionnel, il demande des objets en nature comme honoraires, en particulier des bêtes vivantes mais aussi un œuf. L'œuf est un symbole très connu au Congo. Il est associé à la fécondité et c'est pourquoi les *nganga* le demandent comme honoraire dans les consultations lors de la stérilité. J'ai eu l'occasion de participer une fois à une conversation entre deux femmes. Une racontait à l'autre qu'elle avait subi une intervention chirurgicale. Lorsque les médecins ouvrirent son ventre, ils découvrirent plusieurs œufs attachés à sa colonne vertébrale. Ils demandèrent à son mari de décider si on devait les enlever ou non, car les enlever signifiait qu'elle ne pourrait plus tomber enceinte. La formatrice donne l'exemple d'une femme qui donna un oeuf au *nganga*. Sans le savoir, elle lui offrait sa fécondité et signait sa stérilité.

- *Les symboles des totems*

> P3 (Lévitique 20: 25-26)
> 'Tu dois connaître quel totem vous aviez dans la famille. On attrape certaines malédictions sur la rue, Le quartier dans lequel on a vécu en ville, l'internat ... Tu dois vérifier le quartier dans lequel tu as vécu, même ton pays. Les chefs ont sacrifié leur peuple. Mobutu s'appelait le Léopard, c'est pour cela qu'il était possédé par l'esprit de destruction. Il n'avait aucun respect pour la vie des autres. Parfois comme protection on t'avait noué une corde aux reins avec une peau de bête dedans, c'est que cet animal dirige ta vie. Et puis tu as étudié, parce que tu as des diplômes, tu as l'orgueil, l'incrédulité, la bouche pleine de raisonnement. L'intellectualisme provoque le divorce, la lourdeur, les problèmes affectifs, l'infirmité, la nervosité, l'étouffement, le négativisme. Ces totems ouvrent la porte de la puissance maléfique qui atteint la vie totale. C'est la racine de la malédiction. Ceux qui sont liés au totem ne seront jamais remplis de l'Esprit saint.'

Le Combat a une approche très large des totems. Par le terme totem, il désigne les bêtes et les végétaux, associés au regroupement des personnes en terme de clan et de lignage et dont il est interdit aux membres de toucher et de consommer. Dans cette catégorie sont mises aussi des substances, animales ou végétales utilisées pour guérir les lésions. Cette dernière approche des totems a été illustrée par Debora au sujet de son célibat. Elle associait la difficulté de trouver un mari à la couleur rouge des feuilles d'une plante que sa mère aurait portées lorsqu'elle était enceinte. Mais par totem *Le Combat* entend aussi les interdictions alimentaires reçues à l'occasion des investitures particulières, les mets préférés dans la famille, les attachements ou les attitudes particulières.

- La signification du nom

> P4.
> 'Voyons ce que la Bible nous dit dans les Actes des Apôtres. Sara, la femme d'Abraham était stérile parce qu'elle s'appelait Saraï. Le ï portait la stérilité. Elle accoucha à un âge avancé lorsqu'elle enleva le i de son nom comme Dieu le lui avait révélé.
> Ton nom est un lien. Chaque nom produit ce qu'il signifie il va jusque dans le caractère. Il peut t'apporter l'échec ou les blocages.'

Dans différentes sociétés congolaises, on choisit soigneusement les noms qu'on donne aux personnes en fonction de leur sens et ce sens n'est pas toujours favorable (Munda 1999: 17)). Ce nom peut être directement lié aux événements qui se sont déroulés autour de la grossesse.

Mais il y a des noms prescrits, comme dans le cas des jumeaux, les noms rituels qu'on donne à un bébé né après deux enfants de sexe différent comme dans les cas traités au chapitre précédent (Ntumba au chapitre 6 et Tshibola au chapitre 1). Certains noms que portent les personnes au Congo sont aussi empruntés de la faune et de la flore ou prescrits par la coutume. Il y a les noms des Saints belges reçus lors du baptême catholique ou encore les surnoms comme Bijou (voir Mpenge) qu'on applique aux personnes suite à certaines circonstances. On trouve aussi les sobriquets, Pépé, Zorro qui sont les *Kombo ya ba yanke*; c'est-à-dire des noms qui stimulent une vie aventureuse. Le fait de nommer une personne par le nom d'une force, d'un animal, d'une plante ou d'une chose est considéré comme une manière de le mettre sur un chemin de vie en lui donnant les attributs de l'âme qui sont représentés dans le sens de ce nom, comme s'il était question d'un souhait de développement de la personne.

Les initiatrices disent que les noms reçus dans le passé et provenant de différentes sphères ont des intentions défavorables. Il est demandé aux participants de connaître le sens de leur nom, d'en prendre une certaine distance et de choisir un autre nom, de préférence biblique, avec l'intention de s'approprier les attributs favorables de la personne qui a initialement porté ce nom.

Beaucoup de femmes dans *Le Combat*, comme Debora, se font appelé par des noms bibliques et il est aussi courant que ce soit le cas pour les enfants congolais nés dans les années quatre-vingts dix. D'ailleurs, dans les récents quartiers de Kinshasa, différentes rues portent des noms empruntés à la Bible. Dans leurs discours, les formatrices appuient l'information délivrée dans les prêches avec des exemples précis qui donnent l'idée du lien entre tel affect et tel rite, tel nom ou tel totem. J'ai constitué le tableau suivant en me basant sur les associations faites oralement dans les prêches lors des sessions d'études bibliques qui se sont déroulées entre 1999 et 2002 à La Haye et à Bruxelles.

Dans Tableau 2, tous les types d'affect sont dans la colonne 2. La porte d'entrée est la colonne 1. La porte peut être la signification du nom, le totem du clan, du pays, du quartier, un traitement traditionnel, le diplôme etc. Certains totems dans la colonne 1 peuvent avoir causé différents affects. Si le nom signifie par exemple éléphant cela peut expliquer la stérilité et l'esprit de destruction. Mais l'affect n'est pas uniquement lié à un seul totem car plusieurs totems peuvent donner le même affect. On retrouve par exemple la stérilité chez le serpent, le pangolin, l'éléphant et la destruction chez le léopard et l'éléphant ainsi de suite. Le participant doit continuer à gratter dans sa vie, à scanner tous les réseaux de contact.

Tableau 2 Correspondance totems-affects

Colonne 1	Colonne 2
Caméléon	multiple personnalité, schizophrénie
Hippopotame	l'obésité, la destruction
Léopard	la destruction, l'escroquerie
Serpent	la stérilité, la parole vénéneuse, la maigreur
Chien	la prostitution, manque de la honte
Éléphant	la destruction, la stérilité
Antilope	le rhume chronique, la minceur
Boa (python)	l'inceste
Lion	l'adultère, la polygamie, le manque d'amour, l'esprit de domination
Eau	le sacrifice des enfants.
Tortue	la lenteur, hypocrisie
Chèvre	la toux chronique
Crapaud	les maladies de la peau
Lézard	maladie de la peau, impudicité
Crocodile	les maladies de la peau
Singe	instabilité.
Pangolin	orgueil, stérilité.
Intellectualisme	nervosité, étouffement, négativisme, célibat

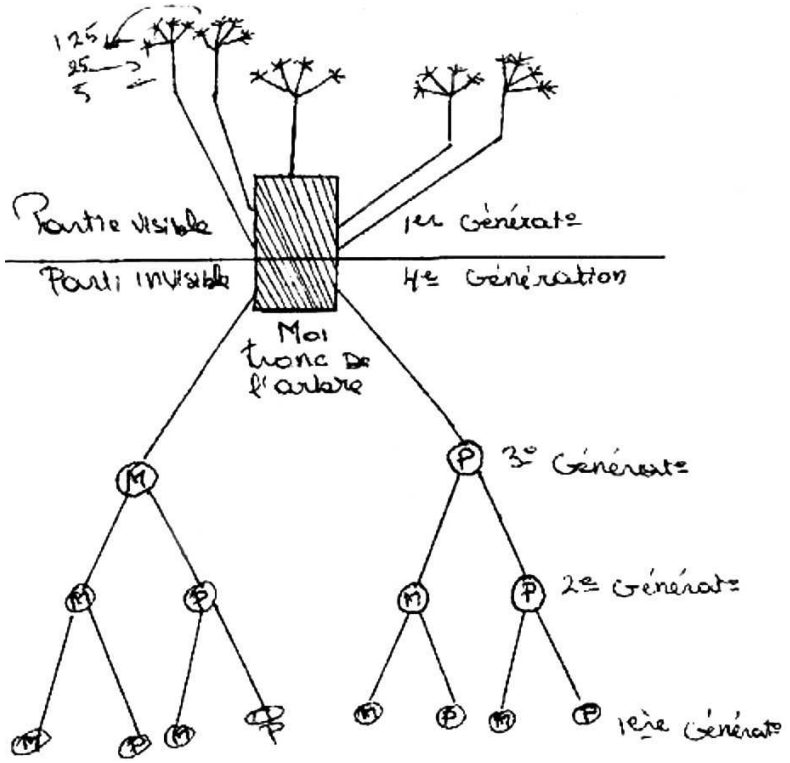
Cette classification méritera une étude plus approfondie dans le futur afin de découvrir comment les thérapeutes arrivent à sélectionner les animaux et comment elles les chargent de caractéristiques négatives. Dans les études faites chez les Bakongo, Joset (1955) a rapporté que le léopard, le crocodile et le python sont chez ce peuple les animaux choisis par ceux qui cherchent à se métamorphoser en bêtes afin de pouvoir nuire sous cette forme et assouvir leur haine ou leur vengeance. Dans ces contrées existait un discours sur des sociétés d'hommes caïmans, d'hommes léopards et d'hommes panthères. Mais ces déclarations doivent être prises avec réserve. Il pourrait bien s'agir des stéréotypes coloniaux dans la construction de l'autre.

Ma thèse est que l'interprétation des totems faite par les prédicatrices est une stratégie visant à susciter chez les participants aux leçons bibliques la volonté de se délier de leur passé culturel. En désignant les pratiques que les femmes ont vues, qu'elles ont connues, qui les ont marquées dans l'éducation familiale comme susceptibles d'avoir lancé le mauvais sort suscite le désir de la mutation culturelle. C'est ce que explique l'acharnement à accuser la parenté comme domaine le plus visé dans la recherche étiologique.

Le sermon suivant que les formatrices illustrent avec un schéma conçu par une des matières grises du *Combat* justifie cette hypothèse:

P5
‘Les liens de sang sont les portes d’entrée des blocages. Il faut te décider de changer de camp. Romain 11:16 nous dit que si ta base est mauvaise, ta vie aussi sera mauvaise. Dans Luc 43 le Seigneur l'a montré. Un bon arbre produit les bons fruits, un mauvais arbre produit des mauvais fruits.
L’arbre a trois parties, le tronc, les racines, les branches.
Les racines sont invisibles. Ces sont nos arrières grands-parents et leurs complices, nos familles. Tu dois chercher qui sont ces gens parce que le tronc c’est toi. Tu es malade. Tu as une partie cachée. Tu dois la connaître.
Sache que la partie visible c’est toi qu'on connaît, que tu connais, mais tu es incapable de te débarrasser de ce qui est invisible en toi. C’est pour cela qu’il faut connaître la partie invisible pour l’éliminer. Alors quand tu as éliminé, tu vas prospérer. Mathieu 7:18-20 nous dit que le mauvais arbre on le coupe. Prépare donc le Combat. Il faut déraciner. Cherche à sortir comme nous le dit Jérémie 46:3-4. Tu dois rejeter, rompre, refuser, demander la délivrance.’

Schéma 1[4]



Ce schéma a un énorme impact sur les femmes qui participent aux enseignements bibliques. Lors d’une telle leçon, il n’est pas rare que certaines femmes présentent des comportements de panique, crient, tombent sur le sol comme si leurs jambes ne les supportaient plus. Car, en présentant la personne comme le tronc d’un arbre avec de mauvaises racines, la prise de conscience d’avoir été trompée atteint son paroxysme. La métaphore de la racine pour désigner les origines d’un être humain est courante dans les sociétés bantoues. Traduisant un proverbe

[4] Ce schéma est une copie du cahier d’une informatrice. Je préfère le laisser dans son état afin de conserver son originalité.

Yaka, René Devisch (1987: 145-165) rapporte que, selon ce peuple, l'arbre puise et montre sa force par la racine. De la même manière que l'individu trouve sa force auprès de la source du clan. Pour qu'une personne s'épanouisse elle doit avoir les *sacra* provenant des fondateurs du lignage. Mais pour *Le Combat* ces *sacra* sont pourris. Les fondateurs du lignage et ceux qui perpétuent leur existence à travers les coutumes sont associés aux mauvaises racines. C'est pour cela que la ligne horizontale dans l'arbre de la mort symbolise la rupture, c'est un appel à se déraciner, à changer de camp.

La révélation du sens des actes et des habitudes ethniques dans l'initiation a souvent comme effet la désagrégation de la personnalité. Celle-ci s'observe à travers les attitudes presque paranoïaques des femmes, comme rapporté dans les récits au chapitre 5. L'une brûla les excréments du hibou, l'autre l'escargot, une autre encore s'attaqua aux cancrelats. On a l'impression d'avoir à faire à des personnes constamment aux aguets, prêtes à tout soupçonner d'espionnage. Les bêtes auxquelles elles s'en prennent sont supposées être les membres de leur famille qui se sont métamorphosés pour les contrôler.

En dehors des pratiques liées au corps qui sont subies dans le cadre de la parenté et au sein des réseaux religieux, la sexualité est aussi considérée comme une porte d'entrée des blocages dans le corps. Je vais aussi aborder cette catégorie en m'inspirant comme précédemment des prêches.

La sexualité

> P6
> 'La sexualité est 100% le canal de transmission. Le démon entre dès la conception.
> Tu subis aujourd'hui la conséquence de la polygamie de ton père. Dieu punit la polygamie. Mais il ne faut pas seulement condamner les autres, toi-même tu as fait des choses dans ta vie. C'est mauvais d'avoir avorté, d'avoir violé, d'avoir utilisé des méthodes contraceptives, d'avoir eu la relation sexuelle durant la menstruation, tu as fait la prostitution, tu as commis l'inceste. Prenez Lévitique 18: 6-22 et Romains 1: 22-27. La Bible nous dit que l'inceste c'est voir la nudité de ton père, de ta mère. Peut être que tu as eu des relations sexuelles avec ton frère, ton cousin, ton neveu. Ce sont des abominations qui laissent des marques graves de la mort.'

Dans cette catégorie, l'initiation a pour but de faire connaître les pratiques sexuelles commises et qui peuvent avoir provoqué l'affect. Les formatrices disent que c'est par la qualité du rapport sexuel que les malheurs s'infiltrent dans le corps. Depuis quelques années les pratiques sexuelles en Afrique sont sorties de la sphère du tabou. Ceci a été fort favorisé par les questions autour du Sida. A cause de cette maladie la sexualité est associée à la mort là ou elle avait un lien direct avec la vie. C'est dans ce cadre de la vie et de la mort sociale que j'interprète les interdits sexuels du *Combat*. Ces interdits regroupés dans le tableau 3 sont une reproduction de la tradition africaine au sujet des idées sur la sexualité. Il existe en effet une littérature très intéressante au sujet de la sexualité des Africaines.[5] Mais je ne peux en aucun cas prétendre avoir exploré les analyses très utiles des auteurs. J'aimerais simplement donner mes propres considérations suivant lesquelles, pour les Africaines, la sexualité est directement liée à la vie. Elle est en relation direct avec l'extension et la consolidation des relations. L'idée de la famille étendue en Afrique pourrait ainsi aussi se justifier. Ainsi, les pratiques

[5] Voir par exemple Creten 1996; Rasing 1995, 2001; van Binsbergen 1987; etc…

sexuelles qui ne contribuent pas à donner la vie et à étendre les réseaux sociaux sont liées à la mort. C'est pour cela que les Combattants les nomment sorcellerie (*kindoki*).

De la même manière que pour les totems, j'ai composé Tableau 3 suivant sur base des prêches. Ce tableau indique la relation entre les prohibitions sexuelles et l'affect. De la même manière que dans le tableau précédent, les types d'affect sont dans la colonne 2 et les portes d'entrée dans la colonne 1. Certaines pratiques sexuelles de la colonne 1 peuvent être la cause des différents affects.

Tableau 3 Correspondance sexualité–affect

Colonne 1	Colonne 2
L'inceste	célibat, stérilité, frigidité, insatisfaction
L'homosexualité	célibat, autorité diabolique
Le viol	schizophrénie
Le voyeurisme, film pornographique	esprit de vol
Le cunnilinctus	maladies incurables
La sodomie	maladies incurables, Sida
La masturbation	infirmité, frigidité, maladie chronique
La fellation,	envoûtement, esprit autoritaire
La prostitution	escroquerie, fétichisme, caractère destructeur
L'adultère	mort, esprit de vol
La polygamie	célibat, instabilité
L'onanisme et l'utilisation du condom	instabilité, mort, esprit meurtrier

Il y a dans ce tableau deux types de prohibitions, celles qui concernent la sexualité qui est une 'fraude à la procréation', c'est le cas de la sodomie, la fellation, la masturbation, le cunnilinctus, l'homosexualité, l'onanisme. Ainsi que celles qui ne donnent pas lieu à une procréation désirable, parce qu'elle n'a pas comme conséquence l'élargissement des réseaux sociaux. C'est le cas de l'inceste, de l'adultère, de la polygamie, de la prostitution, du viol. Mais tout compte fait, les prohibitions présentées par *Le Combat* sont les même que le système cognitif congolais traditionnel. Prenons par exemple le cas de la sodomie. Faïk-Nzuji signale que les relations sexuelles par l'anus sont considérées comme anormales (1992: 25-26). L'anus est un orifice corporel qui sert á l'élimination des impuretés. Dans le même la chanson 'Jacky' du musicien congolais Luambo Makiadi et OK Jazz condamne la (Walu 1999: 230). Mais malgré les suggestions des affects, l'idée derrière la prohibition de certaines pratiques sexuelles est le risque, comme déjà souligné, de l'étiolement des réseaux sociaux au lieu de leur extension qui constitue une des principales valeurs de la vie Africaine.

Il y a des autres catégories qui sont enseignées dans les leçons comme voie d'infiltration du malheur dans le corps, comme la parole et la nourriture. Mais je me suis limitées dans cet ouvrage aux quatre catégories que je viens de développer parce qu'elles retiennent particulière-

ment l'attention des formatrices. Découvrir l'origine du malheur est un jeu d'associations et de correspondances, avec un recours à différents éléments. Si j'ai pris la décision de ne présenter que les actes liés au corps et à la sexualité, c'est parce que l'initiation à la recherche étiologique se base surtout sur ces deux catégories. C'est pourquoi il est difficile de savoir exactement par quelle porte l'agresseur est entré. Par ailleurs, on n'est jamais sûr que la porte trouvée soit la vraie cause, car elle n'est jamais unique. C'est pour cela qu'il n'existe pas de période standard entre l'entrée dans les enseignements et la découverte des points de repère. C'est très variable. Les formatrices disent que cela dépend de la capacité de chacun.

J'ai rencontré des personnes qui ont trouvé l'origine de leur malheur après trois mois d'initiation, d'autres après six mois, mais nous avons aussi eu des contacts avec des personnes qui n'ont toujours pas trouvé après des années de formation et qui quittent le mouvement pour aller s'associer ailleurs. Les mamans spirituelles disent qu'elles sont des prostituées spirituelles parce que si on ne trouve pas cela signifie qu'on n'a pas cherché.

Finalement, dans cette recherche étiologique qu'on pourrait qualifier de créativité simple, l'essentiel est de se laisser imprégner profondément par des idées qui poussent à la contestation de toute autorité ou de tout principe structurel. Alors on peut se demander en vertu de quoi, l'initiatrice associe telle coutume, tel totem, tel nom, telle pratique sexuelle à l'affect comme recueilli dans les tableaux 1 et 2. La thèse la plus simple est celle suivant laquelle elle se sert de trois éléments: tout d'abord son appartenance à la même population ce qui lui donne la possibilité de connaître et de citer les coutumes dont elle sait que chaque ethnie congolaise est supposée les faire appliquer par ses membres. Ensuite, elle a elle-même été malade et elle a donc été engagée dans le même parcours initiatique, avec des cahiers comme aide-mémoire. Elle peut consulter ses écrits et reproduire ce qu'elle a vu, entendu et appris en y ajoutant sa propre expérience. Enfin, grâce à son expérience en tant que thérapeute, elle peut par exemple remarquer si des maux précis, comme mentionnés dans les colonnes 2, reviennent régulièrement lorsqu'une personne possède un passé contenant des éléments de la colonne 1. Ainsi les anciens éléments sont repris, les nouveaux sont ajoutés afin de constituer des similarités offertes par la situation des malades, préfigurée par rapport aux particularités connues des éléments auxquels elle la lie.

La prédicatrice donne ce qu'elle veut comme information: les participants ne lisent que ce qui leur est donné comme passage de la Bible sans vérifier ce que la prédicatrice laisse de coté. On ne lit pas le livre entier pour s'apercevoir qu'il y a aussi des contradictions dans la Bible. D'ailleurs ce qui frappe lorsqu'on est en présence de discussions très animées entre les chrétiens combattants et les croyants des autres groupes religieux, c'est que les contradictions qui divisent leurs croyances sont toutes inscrites dans la Bible. Et puis, durant l'initiation, l'initiée est surveillée. On observe sa désorientation mentale à travers son langage, ses attitudes. C'est à ces conditions qu'on peut passer à la seconde phase de la thérapie. Ici on confronte les affectées avec ce qu'on ne veut pas savoir, ce qu'on ne veut pas entendre ni voir, mais qu'ont est obligé de connaître et d'accepter. Parce que en ayant reçu les clés, on a ouvert les portes et découvert le carnage perpétré par la famille. On a l'impression d'être pris dans un univers carcéral à la manière dont Foucault (1975) décrit le contrôle des détenus dans les prisons en France dans une période bien longtemps passée, avec le processus de l'isolement de la personne: le châtiment spirituel.

En fait le choc des mots ne m'a pas épargnée en tant que chercheure. J'ai connu la déboussole mentale qui conduit à la vacillation durant une longue crise en 2000 après une période d'intense participation aux enseignements.

A présent je vais développer le dernier axe de l'initiation, qui est la resocialisation combattantes.

La resocialisation

Introduction

Un deuxième volet de l'initiation concerne la resocialisation. Comme déjà écrit au chapitre 3, l'intégration dans la vie combattante consiste aussi dans l'apprentissage fluide, diffus, sur le tas, par les contacts réguliers avec la Bergère. Par les recommandations, les rabrouements, les *marteaux*, les conseils, les services à rendre, les chansons. Comme cela est apparu dans les contacts entre la Bergère et ses enfants spirituels aux chapitres 1, 3 et 5, le chrétien s'oriente sur ce qui est bien et ce qui ne l'est pas, sur ce qui est toléré et ce qui ne l'est pas. Il s'imprègne de ses devoirs et obligations au sujet de la parenté, de la vie féminine et domestique, de la hiérarchie, des obligations entre frères et sœurs, des conceptions philosophiques, cosmologiques, éthiques et sociales de la subculture combattante. Mais l'apprentissage des compétences sociales se déroule surtout sous une forme organisée dans des classes d'enseignements. C'est ce que je vais présenter dans cette partie. Je ne considère pas cette formation donnée aux groupes et organisée de manière formelle comme imitation des camps traditionnels d'initiation observés dans les sociétés africaines.[6] Je ne le fais pas car un tel système n'a pas existé partout au Congo. Je place plutôt l'initiation présente dans le cadre de redressage, c'est à dire de la resocialisation appliquée au Congo lorsqu'une personne a manqué aux attentes liées à son rôle. C'est le moment où, contrairement à l'apprentissage indirect et fluide qui caractérise l'éducation congolaise, les choses sont dites, démontrées et expliquées de manière ouverte. *Le Combat* recourt à cette forme de rééducation en mélangeant de nouveau les éléments de la modernité et de la tradition de la manière dont les adeptes l'avaient expérimentés dans un stade de leur vie. Le recours au système scolaire n'étant qu'une action purement symbolique et périphérique. L'information donnée par les prédicatrices moins aliénées aux valeurs culturelles de la modernité étant un large rapprochement à la culture congolaise traditionnelle comme on le verra.

Etant donné que le mariage est l'idéal du *Combat*, dans le texte qui va suivre j'aborderai uniquement ce qui est présenté comme nouvelle image de femme et des rapports domestiques. Ma thèse et ces images ne sont pas différentes de celles de la tradition congolaises. Pour examiner cela, je m'inspirerai à nouveau des prêches.

Mais si à propos des rapports domestiques certaines attitudes peuvent directement être observables, comme cela apparaîtra dans une étude de cas au chapitre 9, le lecteur comprendra qu'au sujet de la sexualité, le respect des autres exige qu'on se donne des limites dans l'information qu'on rapporte. C'est pour cela que les données que je vais présenter se limite-

[6] Balandier 1965; Droogers 1980; Malubungi 1990; van Binsbergen 1987; Rasing 2001.

ront à ce que j'ai vu et entendu dans les leçons publiques et lors des conversations informelles.

Les leçons concernant les images de la femme et les rapports domestiques, comme pour la recherche étiologique, sont également données aux groupes pendant les classes d'enseignement. Ces classes sont mixtes ou homogènes. Les enfants sont exclus de ces séances. Lorsque les cours sont donnés uniquement aux femmes, y participent les femmes mariées et les femmes célibataires. C'est une femme qui est chargée d'enseigner aux autres femmes. Selon une informatrice c'est gênant qu'un homme parle de la sexualité aux femmes. Ce type de conversation entre des sexes différents est tabou car l'homme risque de croire qu'il s'agit d'une invitation. D'après une interlocutrice rencontrée cette mesure est prise afin d'éviter des abus. D'ailleurs dans les chansons et les performances théâtrales, les artistes congolais á l'exemple des acteurs du groupe 'le théâtre de chez nous' condamnent les attitudes des responsables religieux masculins qui ont abusé de leurs pupilles. Quelques cas de grossesses ont même été signalés aussi parmi les membres des églises et groupes de prière dans la diaspora. Les responsables religieux, auteurs des ces abus, perdent directement leurs postes.

De nouveau comme pour la recherche étiologique, j'ai fait une sélection de sermons qui me semblaient représentatifs des qualités exigées d'une épouse. Je vais les présenter suivant les thèmes en donnant à chaque fois une interprétation.

Le mariage comme donnant un statut social a la femme

> P7
> 'Le mariage est le chemin de ta libération. Une femme ne peut pas rester seule. Jamais. Quitte spirituellement ta famille! Le mariage est une affaire de deux personnes. Tu dois alors quitter spirituellement ta famille. La dot est biblique (Exode 22:16-17, Hébreux 13:14). On donne l'argent pour honorer les parents, mais ne donne pas les objets comme la poudre de chasse, la noix de cola, les machettes, la lampe, le sel, les casseroles, les bêtes. Chaque objet que tu donnes est un point de repère. Tu laisses tes empreintes. Comme ça ils peuvent te retrouver partout où tu es. Ils auront toutes les possibilités de venir gérer ton ménage.'

Ce prêche présente des différents thèmes. Il aborde en général le mariage comme idéal de la femme. Ce qui de nouveau est une reproduction de la tradition. Dans les préliminaires il est apparu, que ce soit traditionnellement ou durant l'authenticité de Mobutu, au Congo, le mariage est le *terminus ad quem* de l'éducation d'une fille. Par le mariage la femme acquiert son statut social et le célibat est vécu comme un échec social.

Il faut se marier disent les éducatrices du *Combat*. Liant la parole à l'action elles développent des différentes stratégies pour marier leurs filleuls en demandant par exemple lors des sessions publiques mixtes aux participants célibataires hommes et femmes de lever la main, pour leur dire enfin:

> 'Qu'est ce que vous attendez pour vous marier?'

Suivant une informatrice rencontrée en 2004 à Kinshasa, afin de permettre au couple d'être ensemble les excursions sont organisées. Avec, comme aide mémoire, un stencil regroupant les versets bibliques concernant la femme vertueuse, les participantes y apprennent les qualités requises pour soigner et diriger le ménage.

Mais ce qui est frappant dans cette conception du mariage c'est la contradiction que contient la phrase qui commence ce prêche. En disant: '*Le mariage est une affaire de deux personnes. Quitte spirituellement ta famille*' la prédicatrices met à jour les ambivalences du *Combat* comme soulevées au chapitre trois et comme elle seront aussi illustrées au chapitre 9 dans la présentation d'un cas. Le mariage traditionnel congolais. *Le Combat* veut à la fois prendre la distance du passé mais le reproduit. On a lu que la vie des membres est envahie avec les obligations entre les frères et les sœurs et envers les mamans spirituelles qui elles règnent dans les foyers de leurs adeptes.

Dans le prêche, la prédicatrice invite les femmes à se marier, à suivre la tradition en payant seulement la dot en argent aux parents de l'épouse par l'époux mais à ne pas payer la dot symbolique.

Celle-ci consiste à donner des objets représentatifs de l'ethnie d'appartenance de la femme.[7] Geste qui signifie à mon avis le transfert de l'autorité de la famille de la femme sur elle au lignage de son mari. Ainsi elles rompent avec le système d'autorité, mettant l'accent sur le mariage comme union entre deux personnes et non entre groupes familiaux. Ainsi les mères spirituelles se substituent aux belles-mères.

La soumission et la transparence du revenu de la femme

> P8
> 'Tu dois être soumise au mari, lui offrir tes idées, ce que tu gagnes. Il faut communiquer dans le couple. Tu dois respecter ton mari. Quand il t'appelle, répond: oui chéri.
>
> *Ata aza mukuse yo mulayi, pesa ye respect, ozala na mukanda ye te, pesa mari nayo respect.*
> Qu'il soit petit et toi grande, donne lui du respect, que tu aies les papiers de séjour et lui pas, donne lui du respect....
>
> *Ndenge toza awa na Europe, ça peut arriver que muasi nde azosala, mobali asalaka te. Yo muasi ozotinda bongo epa na bino, sans koyebisa mobali nayo. ba réponse oza kopesa kaka ya mabe.*
> Comme nous sommes ici en Europe,.... ça peut arriver que c'est toi la femme qui travaille, l'homme ne travaille pas. Toi la femme tu envoies l'argent chez toi sans dire à ton mari. Les réponses que tu lui donnes sont seulement mauvaises...
>
> Que ce soit toi qui payes le loyer, tu dois respecter ton mari.
> Ton mari est ton premier fils. Tu peux même le laver.
> Il ne faut pas te gêner pour embrasser ton mari même en présence des membres de la famille.'

Conformément à la tradition congolaise (voir Tshibilondi 2005:44) la femme doit être soumise à son mari. La soumission et le respect sont des qualités qui assurent sa libération. L'idéal de la société congolaise est mariage et comme disent les Congolaises il est actuellement difficile de se marier. Afin de conserver le mariage la femme doit être humble même dans le cas où son conjoint ne correspond pas à son idéal comme par exemple en étant le mari pourvoyeur.

---

[7] Kalombo 1992; Radcliffe-Brown 1950.

C’est pour cela aussi qu’on prêche ainsi sur la transparence du revenu comme marque du respect et de la soumission de la femme. L’argent est en effet le motif numéro un des conflits dans les ménages congolais.

Au chapitre précédent, il est apparu que dans la tradition congolaise, la division du travail est telle que c’est la femme qui alimente son foyer grâce aux produits qu’elle récolte de ses champs. Une femme qui n’a pas de champs abondants est l’objet de moqueries de la part de ses paires. L’homme est responsable de l’habitation et des dépenses de luxe comme l’achat de la viande et de l’immobilier. S’il arrive à la femme de vendre le surplus de ses produits des champs ou de son petit élevage, l’argent que cela rapporte, suivant les cas, est son argent et elle en dispose à sa manière. Parce que chacun connaît bien son rôle et que, suite au contrôle social exercé par l’entourage, en y manquant on devient la risée des autres, l’homme ne se mêle pas du revenu de sa femme et réciproquement. Mais dans les milieux urbains, les ménages sont généralement dépendants des salaires, c’est à dire de l’argent que l’époux et l’épouse peuvent rapporter de leurs emplois. L’achat de la nourriture est lié à ce revenu. Mais les époux congolais n’ont pas l’habitude d’avoir des comptes en banque communs dans lesquels l’homme et la femme peuvent s’approvisionner. Parmi les Congolais en exil, il est courant que la femme ait son propre compte et l’homme le sien. Mais les femmes, même si elles ont de l’argent provenant des allocations sociales, d’un salaire ou d’une quelconque activité commerciale, le considèrent comme n’étant pas essentiel au fonctionnement du ménage. Elles le dépensent selon leurs propres besoins ou l’utilisent comme aide alimentaire privée pour la famille restée au Congo. L’homme doit donner l’argent pour l’achat de la nourriture et subvenir à tous les autres besoins du foyer. Ce n’est que pendant son absence que la femme peut acheter de la nourriture, la préparer, manger avec ses enfants et puis laver les casseroles. Les femmes en exil gagnent de l’argent car elles sont très flexibles. Dans la diaspora, elles gagnent, comme déjà cité, de l'argent avec des activités commerciales tandis que les hommes dépendent des allocations sociales, attendant un avenir meilleur, avec un revenu insuffisant pour tenir le ménage et aider leur famille au Congo. La flexibilité qui donne aux femmes un pouvoir économique supérieur à celui des hommes est aussi remarquable au Congo. Lors de mes séjours à Kinshasa j’ai eu plusieurs entretiens avec le couple Kalima, tous les deux conseillers conjugaux dans un groupe charismatique. Ils m’ont affirmé que ¾ des conflits qui leur sont soumis par les couples ont comme sujet l’argent. D'après monsieur Kalima, les femmes gagnent de l’argent. Elles ont plus de revenus que les hommes. Même s’il y a le délabrement du système administratif congolais, le Congo est un pays riche et les ressources naturelles sont exploitées de manière informelle, et puis il y a des organisations de développement qui sont une source d’argent, les conférences nationales etc. Les femmes profitent de ces diverses sources afin de rassembler un capital qui leur permet ‘d’entrer au marché’, de commencer une activité commerciale. Les hommes, qui dépendaient en grande partie de la rémunération comme employé, sont sans emplois et sont impayés.

C’est donc suite à ces changements que les femmes sont rééduquées Ainsi le prêche insiste sur la transparence du revenu de la femme. On leur dit qu’on construit le ménage à deux, que l’homme et la femme doivent s’entraider dans le ménage et que même si le mari n’a pas d’argent, la femme doit le respecter et le considérer comme le chef de famille. Les propos d’une Congolaise dans la revue Amina (juillet 2004: 66) montrent cette transformation des mentalités:

> '… heureusement il y a en République démocratique du Congo de nombreuses femmes vertueuses qui aident leur mari'.

Ne pas refuser le mari

> P9
> 'Voyons ce que le Seigneur nous dit dans hébreux 13:4, Genèse 1:28. La sexualité est bonne, c'est Dieu qui l'a créée. Elle apaise et donne la paix et l'unité dans le foyer. Tu ne peux pas refuser les rapports sexuels à ton mari. Ton corps n'est pas à toi mais à lui.
>
> L'acte sexuel se pratique au sein du couple, l'homme sur la femme, sans préservatif, ni des contraceptifs. Quand tu es dans la période féconde, prie beaucoup et jeûne afin qu'il ne te cherche pas.
>
> Il faut rechercher la jouissance mutuelle. Tu dois participer à la scène. Il faut être chaud au lit. N'aie pas honte de te montrer nue devant ton mari, ni de lui dire que tu as envie de lui, parce que *bakoloba que yo oza ndumba* (parce qu'on dira que tu es une pute) ou bien tu penses que *balobaka muasi abandaka mobali liboso te* pour faire l'acte sexuel (qu'on dira que la femme ne commence pas avant l'homme dans l'acte sexuel). Réclame à faire l'amour. Satan s'est infiltré dans les rapports sexuels et nous a obligé à les faire dans le noir, en cachette et en a fait quelque chose de mystérieux.'

Ce prêche contient des différents thèmes au sujet de la sexualité qui concordent de nouveau avec le système cognitif traditionnel africain.

Il y a en premier lieu l'association de la semence masculine, à la santé. Comme Taylor (1992: 8) l'a aussi remarqué au Ruanda, la sexualité est considérée dans une bonne partie des sociétés Africaines comme une alimentation de qualité qui nourrit, stimule la santé physique de la femme, la protège et aide au traitement des lésions. Mais en vérité c'est à partir de l'envie sexuelle de l'homme que la prédicatrice compose son discours. Cela s'explique par l'idée populaire au Congo que l'abstinence sexuelle provoque chez l'homme des lésions comme la névrose.

Et puis la prédicatrice limite la tenue des rapports sexuels dans le lit conjugal, sans préservatifs et dans la position traditionnelle l'homme sur la femme. Ce faisant elle met la sexualité en liaison directe avec la procréation, avec la vie comme je l'ai déjà mentionné. La moyenne d'enfants par couple dans *Le Combat* est de cinq à six et les femmes sont très régulièrement enceintes, parfois sans qu'il y ait espacement de deux ans entre les enfants comme c'est l'habitude au Congo. L'utilisation des moyens contraceptifs est abolie. D'ailleurs un homme congolais n'utilise pas des préservatifs dans les rapports sexuels avec sa femme. L'utilisation des contraceptifs par la femme peut aussi réveiller des soupçons de l'infidélité. La seule méthode de contrôle de la fécondation est le calendrier menstruel. J'ai rencontré des couples qui surveillaient ensemble le calendrier menstruel. Mais ces cas sont rares. L'abstinence sexuelle échoue dans beaucoup de cas et même la prohibition des rapports sexuels lors de la menstruation est une utopie. Différentes femmes rencontrées m'ont assurée avoir les rapports sexuels pendant qu'elles avaient leur menstruation et le seul inconvénient des contacts durant cette période est l'inconfort que cela présente.

Mais si la sexualité a un lien direct avec la procréation, elle doit aussi procurer du plaisir. Suivant la mentalité populaire congolaise les plus beaux enfants sont conçus au moment où les deux partenaires ont en même temps l'orgasme lors des rapports sexuels. C'est la raison pour laquelle, en faisant d'habitude elles mêmes des démonstrations, les formatrices infor-

ment sur les attitudes conformes que les femmes auraient dû par ailleurs apprendre spontanément, en participant par exemple aux danses pour savoir comment bouger les reins ou en exécutant des tâches féminines à travers lesquelles elles acquièrent certain automatisme. C'est le cas de l'hygiène sexuelle. Généralement, les femmes congolaises essuient les organes génitaux de leur mari après l'acte sexuel. Cette pratique, aussi été remarquée par les autres observateurs[8] respectivement chez les Nkoya de la Zambie et chez les Kongo du Congo a une fonction. Suivant Buakasa, dans la thérapie nkhita qui traite des problèmes de l'infécondité, la serviette utilisée par la femme pour essuyer son mari peut être demandée par le guérisseur lors de la consultation du couple. Le tradipraticien s'assure non seulement si le mariage est consommé, mais aussi sur la qualité de la semence masculine. Cette pratique existe aussi parmi les ressortissants congolais en Europe. La parenté de l'épouse peut demander la serviette de nuit au cas où la maternité tarde à se manifester.

Mais s'il y a sur des différents points le rapprochement avec la tradition congolaise, ce qui tranche avec la tradition c'est l'appel fait aux femmes de s'adonner ouvertement à la séduction du mari, à lui montrer les envies et à manifester les plaisirs sexuels. Elle doit l'appeler chéri, lui présenter du charme (le soin de la chambre conjugale, la propreté corporelle), le soigner comme une mère soigne son enfant.

Lors des fêtes des Combattantes, les épouses sont aux petits soins pour leurs maris: s'empressant pour le servir, buvant ensemble au même verre etc. Pourtant les femmes congolaises ont des façons indirectes pour susciter le désir des hommes. Les réponses, les attitudes, les gestes, la nourriture qu'on lui prépare peuvent renfermer une intention de le réveiller. L'expression du plaisir sexuel dans les habitudes congolaise est l'apanage des femmes mariées qui se sont prouvées par la maternité (par exemple avoir mis au monde les fils, des jumeaux etc…). Par ce fait elles ont acquis une identité telle qu'il s'installe une relation plus ouverte avec leur mari. Il est à noter que si une femme mariée tarde à avoir sa première grossesse alors qu'elle s'adonne à des prouesses sexuelles, elle peut être répudiée et son mari informera sa famille sur les raisons de la répudiation. Ceci est vécu comme une honte parce qu'une femme sans enfant qui a des envies et des plaisirs sexuels démesurés est considérée comme une mangeuse d'enfant. C'est pour cela d'ailleurs que tant qu'une femme n'a pas prouvé sa maternité, les relations sexuelles sont un jeu du chat et de la souris.

En outre, au Congo la qualité des rapports sexuels, la forme, les positions varient suivant la relation qu'ont les partenaires entre eux, de la nature de cette relation ainsi que de l'âge. Suivant une interlocutrice un homme sérieux ne s'adonne pas aux expérimentations et aux fantaisies sexuelles avec son épouse. Il n'utilise pas non plus des préservatifs dans le cadre du couple. Les fantaisies sexuelles, les expérimentations des positions et les attitudes modernes de séduction sont réservées aux relations qui ne lient pas les partenaires. C'est dans le cadre de ces relations hors mariage que les Congolais préfèrent jouer le jeu du romantisme comme c'est le cas avec les deuxième bureaux et les 'deux *ba* bords'[9] c'est à dire les maîtresses. C'est là qu'il va vivre l'amour romantique comme il a été diffusé en Afrique à travers les photos-romans, les chansons et les media érotiques occidentaux.

---

[8] Van Binsbergen 1987; Buakasa 1988.

[9] Dans l'expression 'ba bords', le ba est un préfixe lingala qui indique le pluriel et bord est un mot français utilisé par les Kinois pour parler de la femme. Donc le système de deux ba bord signifie avoir deux femmes.

Le langage direct des enseignements suscite beaucoup de réactions de gêne. Les femmes rient, se couvrent les yeux comme si elles ne voulaient pas voir et entendre les choses qu'elles pratiquent timidement, qu'elles ont cherché à voir publiquement confirmé. Il arrive parfois que la formatrice réagisse à cette gêne en disant ceci:

> 'Il n'y a pas de la honte à apprendre. Dieu dit, si nos maris sont dehors, n'est-ce-pas parce que la femme manquait de connaissance? Si ton mari est dehors, tu es responsable comme la Bible nous le dit dans Osé 4: 6. Si le mari fait l'adultère, c'est parce qu'il y avait une mauvaise gestion de la femme. Si nous parlons de la vie intime, c'est pour que nous ayons la joie et la paix dans le mariage.'

Mais enfin, mettre le mari à l'aise et au centre des préoccupations, ne pas le refuser au lit, être soumise, sont des stratégies confiées aux femmes parce que *Le Combat* est une lutte contre la délinquance sexuelle des hommes et le renversement des maîtresses. C'est pour cela que les épouses apprennent à s'approprier des attitudes que leurs maris recherchent à l'extérieur du foyer. L'épouse idéale dans le contexte combattant est celle qui combine les rôles de l'épouse et du deuxième bureau.

Cette campagne consiste à faire survivre le mariage comme donnant le statut social à la femme même si en réalité ce sont les hommes qui ont besoin des femmes pour survivre comme on le lira dans le cas au chapitre 9.

Mais ce combat des femmes ne peut être efficace que si le mari lui aussi est membre du groupe de prière. Ainsi ses escapades rencontreront différents obstacles à cause d'abord de l'intensité du programme de prière, puis du contrôle social car les contacts des Combattants sont limités au sein du réseau des seuls frères et sœurs dans le Christ.

Conclusion

Qu'il s'agisse de la resocialisation ou de l'initiation à l'examen étiologique, les formatrices déconstruisent d'abord les différentes idées reçues, au sujet de la famille, de la fécondité, du mariage, puis reconstruisent une identité pseudo traditionnelle qui se rapproche du passé familial. Cette reproduction est possible grâce à l'utilisation des prédicatrices peu formées. Pour ce faire; elles se servent des classes d'enseignement et de la Bible, livre importé comme présentation aux participants d'une culture universelle. Ensuite elles recourent à des mécanismes différents pour donner un savoir commun à des individus qui ont au départ appris les mêmes choses mais de manière peu structurée. L'audience, dans ce processus long et éprouvant, n'est pas composée des membres de la même famille biologique mais des personnes étrangères, chacune d'entre elles étant engagées individuellement en inscrivant dans son cahier tout ce que la formatrice lui donne et veut lui donner. Ils ne se connaissaient pas avant, sont nés et ont grandi à des milliers de kilomètres les uns des autres mais ils découvrent qu'ils ont tous été imprégnés ou piégés par un amalgame de traditions familiales. Les noms qu'ils portent, les totems que leurs tribus ont comme emblèmes, les aliments qu'ils ont mangé, les règles de mariage qui sont instaurées, les attitudes sexuelles, les traitements traditionnels et les rites qu'ils ont subis contenaient des choses terribles qui étaient la formulation d'un projet maléfique.

C'est cette découverte qui donne aux consciences le besoin de schisme. Car, dans l'examen étiologique, loin de récuser la puissance des coutumes comme l'ont fait les missionnaires, la prédicatrice parvient à convaincre ses pupilles de leur efficacité maléfique. Plusieurs stratégies sont utilisées par la prédicatrice pour nourrir le sentiment collectif d'avoir été piégé.

Il y a d'abord le procédé autoréférentiel déjà cité comme un des aspects de la nouveauté religieuse. En effet, dans la trace des fondatrices, les prédicatrices parlent de la sorcellerie et des coutumes de leur famille et de leurs ethnies dans les leçons. Les thérapeutes sont d'anciennes malades guéries et devenues, grâce à des épreuves, des membres classés de la nouvelle structure. Devant le groupe la prédicatrice se livre, évoque les rites qu'elle avait subis, utilise le 'nous' pour montrer qu'elle est issue des mêmes sources maléfiques. Ainsi elle est le symbole de la réussite, ce qui lui permet de convaincre et de montrer que toute situation peut se normaliser après la rupture avec la famille. Et puis la prédicatrice recourt aux exemples des rites des autres ethnies, aux cas des anciens malades guéris. Comme représentante du culte de l'Esprit Saint, la prédicatrice détient une information large et une connaissance qui lui permet de donner des exemples des habitudes ethniques des régions différentes du Congo. En se plaçant à la hauteur des pratiques des ethnies, elle stimule un consensus collectif en brisant le carcan de l'ignorance des uns et des autres.

Les participants entendent, voient, élargissent leurs horizons. Vis-à-vis du groupe chacun se reconnaît dans l'autre et est mué vers l'évidence d'un avenir promettant la prospérité.

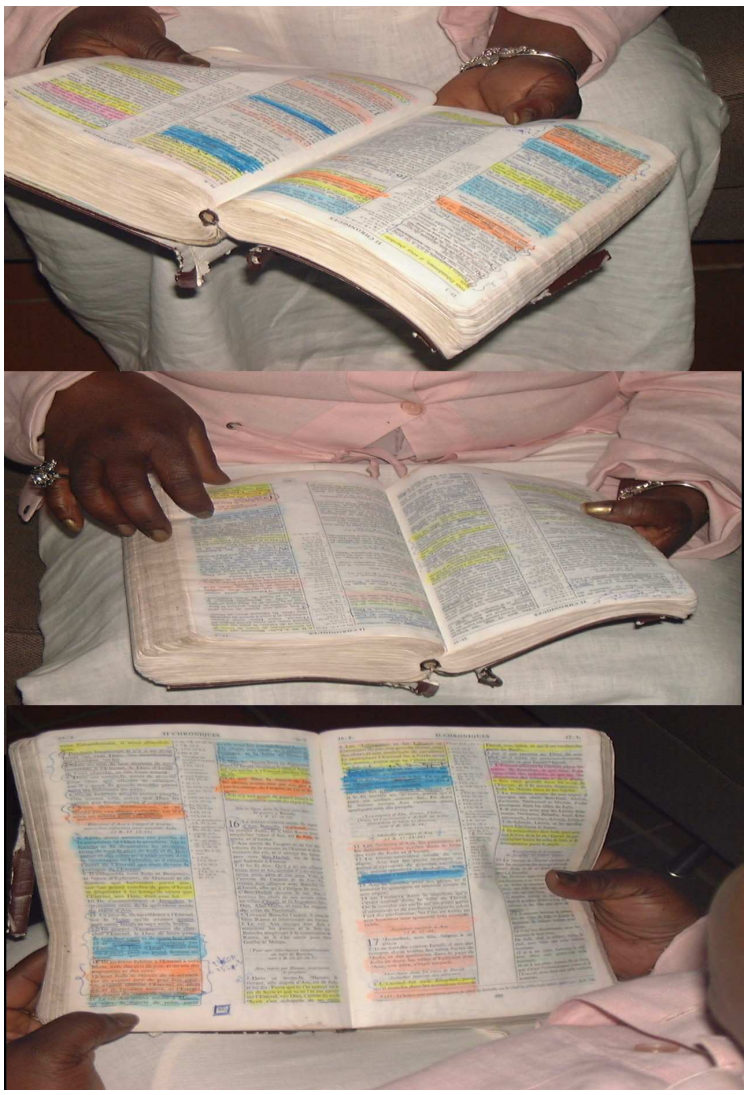
En définitive il y a l'accent mis sur l'écriture. L'obligation de posséder un cahier et de prendre note non seulement lors de la recherche étiologique, mais aussi dans toutes les séances postérieures des enseignements bibliques. L'organisation scolaire est un signe extérieur de réappropriation du système d'apprentissage apporté par l'Occident au Congo. Mais surtout grâce à cette forme, les éléments culturels provenant des systèmes cognitifs congolais se rapprochent. Par une telle organisation de la recherche étiologique et de la socialisation, les personnes d'origine différente découvrent avoir quelque chose en commun. Tout contribue à la production de la vérité. La performance de la prédicatrice, les exemples puisés dans son expérience et ceux des autres personnes ayant consultées s'imposent au patient comme un outil d'unification. Une telle méthode est une action singulièrement opératoire dans la création du consensus par la propriété de partage de connaissance, d'interpréter l'histoire familiale car le traditionnel a eu un impact très fort.

28. Une prédicatrice photo K. Duran
La Haye, 2002

29. Une thérapeute photographe inconnu

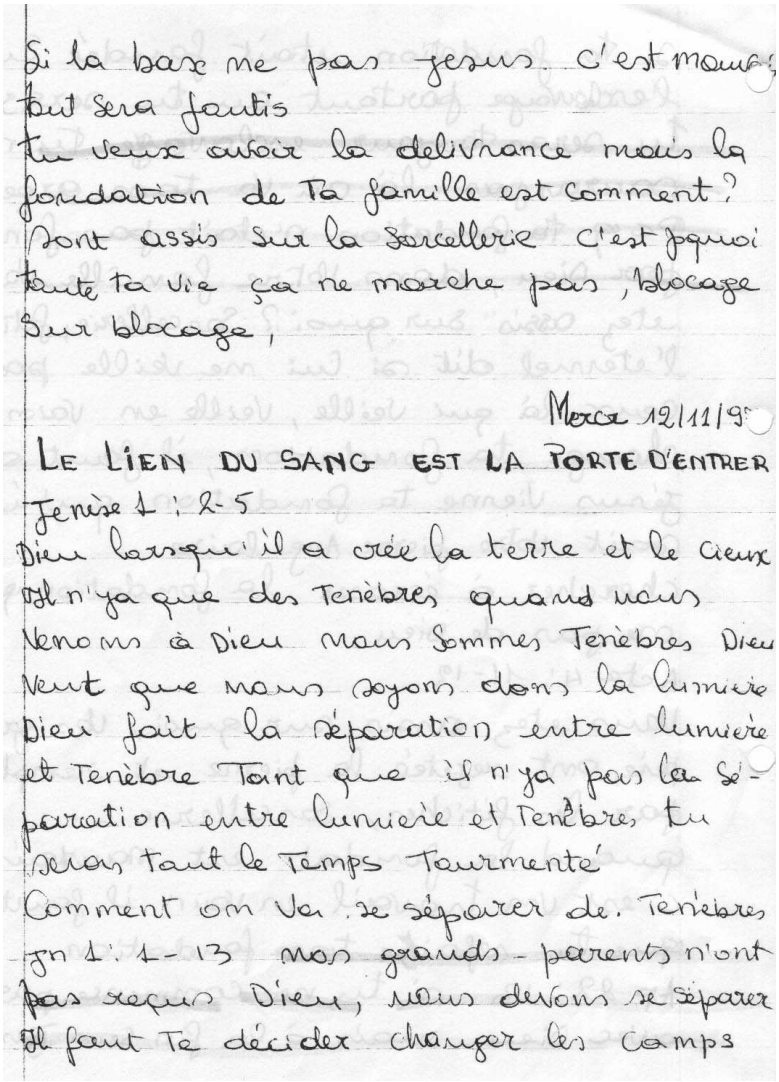
30. Le stencil donné aux femmes comme aide mémoire au sujet des rôles de la femme

31. L’auteure avec une maman spirituelle photo K. Duran
Ter Aar, 2004



32. Une adepte feuilletant dans sa Bible

photo K. Duran
La Haye, 1999



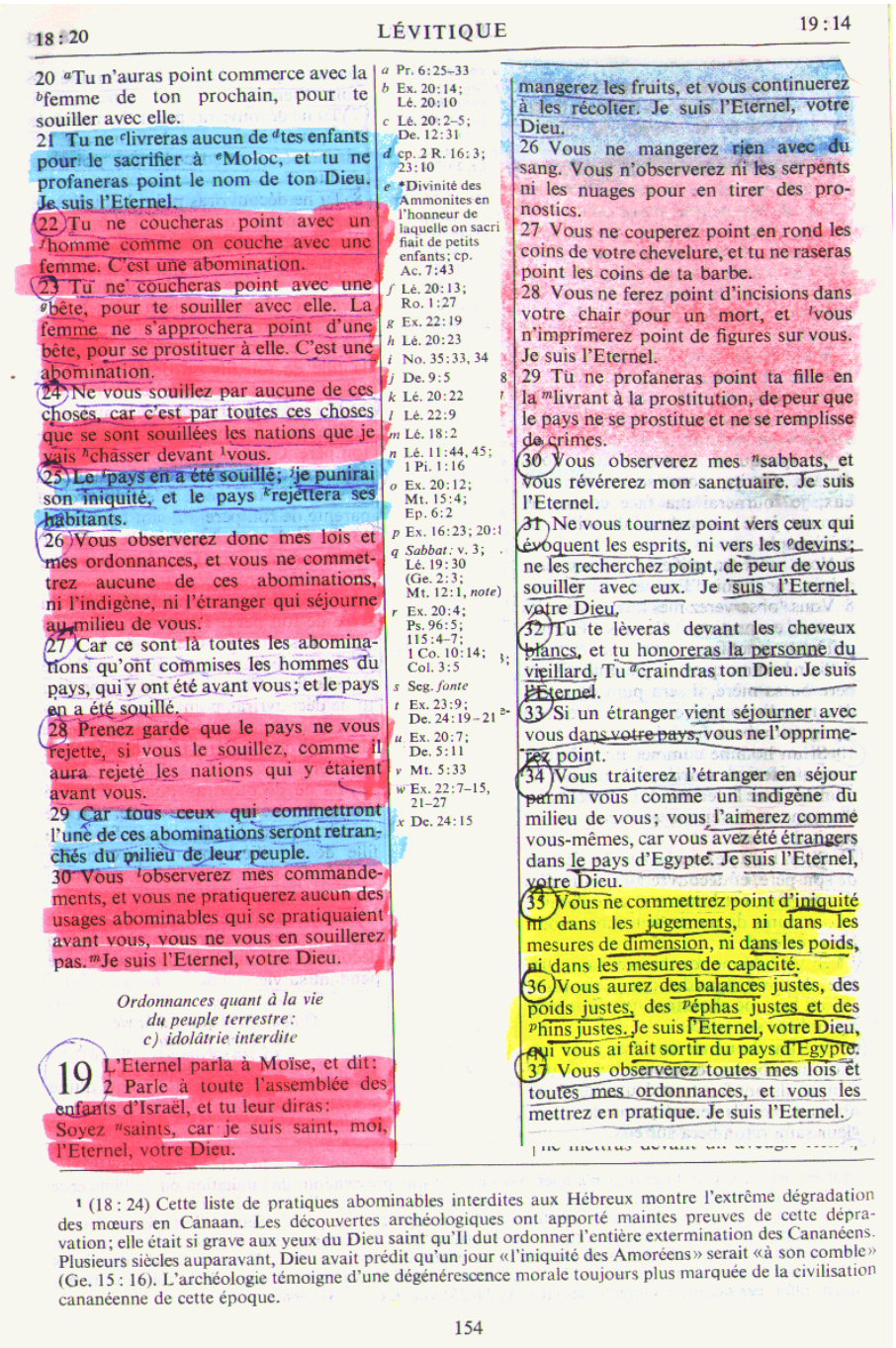
Si la base ne pas jesus c'est mour
tout sera fautis
tu veux avoir la delivrance mais la
fondation de Ta famille est comment?
Sont assis sur la Sorcellerie C'est pquoi
toute ta vie ça ne marche pas, blocage
Sur blocage,

Mercredi 12/11/9

LE LIEN DU SANG EST LA PORTE D'ENTRER

Jenèse 1 : 2-5
Dieu lorsqu'il a crée la terre et le Cieux
Il n'ya que des Ténèbres quand nous
venons à Dieu nous Sommes Ténèbres Dieu
veut que nous soyons dans la lumière
Dieu fait la séparation entre lumière
et Ténèbre Tant que il n'ya pas la Sé-
paration entre lumière et Ténèbres, tu
seras Tout le Temps Tourmenté
Comment on Va se séparer de Ténèbres
Jn 1 : 1-13 nos grands-parents n'ont
pas reçus Dieu, nous devons se séparer
Il faut Te décider changer les Camps

33. Les notes du cahier d'une combattante photo K. Duran
Bruxelles, 1998



18 : 20 LÉVITIQUE 19 : 14

20 [a]Tu n'auras point commerce avec la [b]femme de ton prochain, pour te souiller avec elle.
21 Tu ne [c]livreras aucun de [d]tes enfants pour le sacrifier à [e]Moloc, et tu ne profaneras point le nom de ton Dieu. Je suis l'Eternel.
22 Tu ne coucheras point avec un [f]homme comme on couche avec une femme. C'est une abomination.
23 Tu ne coucheras point avec une [g]bête, pour te souiller avec elle. La femme ne s'approchera point d'une bête, pour se prostituer à elle. C'est une abomination.
24 Ne vous souillez par aucune de ces choses, car c'est par toutes ces choses que se sont souillées les nations que je vais [h]chasser devant [1]vous.
25 Le [i]pays en a été souillé; [j]je punirai son iniquité, et le pays [k]rejettera ses habitants.
26 Vous observerez donc mes lois et mes ordonnances, et vous ne commettrez aucune de ces abominations, ni l'indigène, ni l'étranger qui séjourne au milieu de vous.
27 Car ce sont là toutes les abominations qu'ont commises les hommes du pays, qui y ont été avant vous; et le pays en a été souillé.
28 Prenez garde que le pays ne vous rejette, si vous le souillez, comme il aura rejeté les nations qui y étaient avant vous.
29 Car tous ceux qui commettront l'une de ces abominations seront retranchés du milieu de leur peuple.
30 Vous [l]observerez mes commandements, et vous ne pratiquerez aucun des usages abominables qui se pratiquaient avant vous, vous ne vous en souillerez pas. [m]Je suis l'Eternel, votre Dieu.

Ordonnances quant à la vie du peuple terrestre:
c) idolâtrie interdite

19 L'Eternel parla à Moïse, et dit:
2 Parle à toute l'assemblée des enfants d'Israël, et tu leur diras:
Soyez [n]saints, car je suis saint, moi, l'Eternel, votre Dieu.

a Pr. 6:25–33
b Ex. 20:14; Lé. 20:10
c Lé. 20:2–5; De. 12:31
d cp. 2 R. 16:3; 23:10
e *Divinité des Ammonites en l'honneur de laquelle on sacrifiait de petits enfants; cp. Ac. 7:43
f Lé. 20:13; Ro. 1:27
g Ex. 22:19
h Lé. 20:23
i No. 35:33, 34
j De. 9:5
k Lé. 20:22
l Lé. 22:9
m Lé. 18:2
n Lé. 11:44, 45; 1 Pi. 1:16
o Ex. 20:12; Mt. 15:4; Ep. 6:2
p Ex. 16:23; 20:1
q *Sabbat:* v. 3; Lé. 19:30 (Ge. 2:3; Mt. 12:1, *note*)
r Ex. 20:4; Ps. 96:5; 115:4–7; 1 Co. 10:14; Col. 3:5
s Seg. *fonte*
t Ex. 23:9; De. 24:19–21
u Ex. 20:7; De. 5:11
v Mt. 5:33
w Ex. 22:7–15, 21–27
x De. 24:15

mangerez les fruits, et vous continuerez à les récolter. Je suis l'Eternel, votre Dieu.
26 Vous ne mangerez rien avec du sang. Vous n'observerez ni les serpents ni les nuages pour en tirer des pronostics.
27 Vous ne couperez point en rond les coins de votre chevelure, et tu ne raseras point les coins de ta barbe.
28 Vous ne ferez point d'incisions dans votre chair pour un mort, et [t]vous n'imprimerez point de figures sur vous. Je suis l'Eternel.
29 Tu ne profaneras point ta fille en la [u]livrant à la prostitution, de peur que le pays ne se prostitue et ne se remplisse de crimes.
30 Vous observerez mes [v]sabbats, et vous révérerez mon sanctuaire. Je suis l'Eternel.
31 Ne vous tournez point vers ceux qui évoquent les esprits, ni vers les [w]devins; ne les recherchez point, de peur de vous souiller avec eux. Je suis l'Eternel, votre Dieu.
32 Tu te lèveras devant les cheveux blancs, et tu honoreras la personne du vieillard, Tu [x]craindras ton Dieu. Je suis l'Eternel.
33 Si un étranger vient séjourner avec vous dans votre pays, vous ne l'opprimerez point.
34 Vous traiterez l'étranger en séjour parmi vous comme un indigène du milieu de vous; vous l'aimerez comme vous-mêmes, car vous avez été étrangers dans le pays d'Egypte. Je suis l'Eternel, votre Dieu.
35 Vous ne commettrez point d'iniquité ni dans les jugements, ni dans les mesures de dimension, ni dans les poids, ni dans les mesures de capacité.
36 Vous aurez des balances justes, des poids justes, des [y]éphas justes et des [z]hins justes. Je suis l'Eternel, votre Dieu, qui vous ai fait sortir du pays d'Egypte.
37 Vous observerez toutes mes lois et toutes mes ordonnances, et vous les mettrez en pratique. Je suis l'Eternel.

[1] (18 : 24) Cette liste de pratiques abominables interdites aux Hébreux montre l'extrême dégradation des mœurs en Canaan. Les découvertes archéologiques ont apporté maintes preuves de cette dépravation; elle était si grave aux yeux du Dieu saint qu'Il dut ordonner l'entière extermination des Cananéens. Plusieurs siècles auparavant, Dieu avait prédit qu'un jour «l'iniquité des Amoréens» serait «à son comble» (Ge. 15 : 16). L'archéologie témoigne d'une dégénérescence morale toujours plus marquée de la civilisation cananéenne de cette époque.

154

34. Le marquage des versets bibliques

photo K. Duran
La Haye, 1999

8

Mettre tout dehors

> ‘Vous serez saints pour moi car je suis saint, moi l’éternel
> Je vous ai séparé des peuples afin que vous soyez à moi.’
> (Lévitique 26)

Introduction

Dans ce chapitre je vais examiner la seconde étape de la thérapie du *Combat*. Il est question du nettoyage spirituel ou la purification du corps de la personne souffrante parce qu’il a été souillé. Pour exprimer ce rite, les chrétiens utilisent également l’expression *kosokola* (laver). Le moment du rite est nommé *kokota na mozindo* c’est à dire que le patient est inviter à aller dans l’eau profonde, dans la profondeur des eaux, à s’enliser dans la boue afin que Dieu seul puisse le sortir de là.

Ce traitement se déroule durant la réclusion nommée retraite par les combattants. En fait, après que la patiente ait suivi les enseignements et qu’elle ait été jugée mûre par la Bergère pour faire le diagnostic de son malheur, elle est invitée à ce rite qui ressemble à sur bien de points à la réclusion que Devisch (1984; 1995: 12) et Turner (1969) ont observé dans leurs terrains de recherche. La retraite du *Combat* consiste à isoler l’affligée, seule ou en groupe du monde externe pendant une période déterminée. C’est durant ce séjour que s’accomplissent les actes essentiels de passage. Les combattantes disent alors que c’est le moment de mettre tout dehors pour recommencer à zéro.

C’est tout ce processus que je vais décrire. Les descriptions que je donnerai proviennent en partie de mon expérience. Le vécu partiel de ce rite fut la conséquence de la méthodologie d’expérimentation où il arrive que le chercheur se voie obligé de se faire soigner selon les normes du mouvement qu’on étudie. *Le Combat* absorbe et envahi le chercheur même dans sa vie privée. Mais de justesse j’ai été obligée à poser des limites, par pudeur ainsi que par objection de conscience. Mais à partir de vécu et des expériences des autres je présente ici la retraite du *Combat*. Aussi pour informer mes compatriotes qui souvent ne comprennent pas les comportements hostiles à leur égard que présentent leurs membres qui prient. C’est à partir de cette séquence du rituel que les gens rompent des contacts avec la parenté biologique. Un sujet brûlant dans beaucoup de familles congolaises à l’exemple de Debora. Il faut noter aussi que si je présente la retraite présente, c’est avec la connaissance qu’il y a différentes pratiques de purification qui distinguent les groupes de prières les uns des autres. Il y en a qui, après la réclusion, plongent les candidats dans des sources, des rivières et des baignoires qui ont servi

au lavage des poulets et des porcs. Les autres recourent à l'exorcisme comme il sera présenté ici. Mais ces pratiques dans tout les cas symbolisent la séparation.

Mes données seront analysées en m'inspirant des idées de Turner (1969) et de Devisch (1993: 255-257, 1996), respectivement au sujet des caractéristiques de la phase inter structurelle ou *communitas* et du concept corporéité. D'abord je m'inspire des idées de Turner car la retraite est le moment où le candidat est séparé de l'ancienne structure, mais il n'en a pas encore pris la distance pour être intégré dans la nouvelle structure. Turner nomme les personnes dans cette situation *liminal*, pour montrer que ces individus sont entre ce qui était et ce qui doit encore arriver. Suivant l'auteur, une caractéristique importante du *communitas* est l'abolition des hiérarchies. C'est à dire que les distinctions séculières des rangs et de statut disparaissent et laissent la place à la camaraderie. Mais ceci est aussi le cas dans la retraite des Combattants? Y a t il réellement absence de hiérarchie?

Par ailleurs, en m'inspirant des observations de Devisch, j'ai donné une attention particulière à la place du corps, spécialement dans la retraite. Bien que dans *Le Combat* l'utilisation du terme spirituel prédomine, chaque parole est liée à une démonstration corporelle très expressive. Ceci suggère bien entendu que dans la conception de la spiritualité africaine il n'est pas question de séparer le corps de l'esprit: le corps est le réceptacle des pensées et des désirs; il a la capacité générative et c'est pour cela qu'il constitue dans l'action thérapeutique l'instrument essentiel de guérison. C'est pour cela que, comme l'exprime Devisch, le corps s'abandonne aux sentiments, il est le lieu de libération des désirs; des forces, des faiblesses et la guérison passe par son truchement. Pour montrer l'idée de transformation comme création d'une identité métisse, je présenterai au prochain chapitre un cas. Il donnera l'image de l'individu que le passage du rituel présente comme modèle.

Pour le moment je vais me centrer sur la retraite.

Mettre tout dehors et recommencer a zéro

Un Combattant a l'obligation d'aller régulièrement en retraite pour se purifier. La retraite que je décris ici est le premier acte de purification. Il est significatif pour ceux qui aspirent à devenir membre reconnu d'un groupe. Cette retraite se déroule en cachette. C'est pour cela qu'on utilise le terme lingala *kobombana*, qui signifie aller se cacher. Il est souvent difficile de savoir si quelqu'un a été en retraite. Si par hasard on a perdu de vue une connaissance pendant un temps et qu'on lui fait remarquer, elle répondra vaguement

> *Nzambe ye moko alingaki omona ngai te'*
> C'est Dieu seul qui a voulu que tu ne me voies pas

Cela peut supposer qu'elle a été en retraite. Certains groupes, qui sont des filiales de Kinshasa, conseillent à leurs membres d'aller passer leur première retraite au siège, la source où a commencé leur communauté. Ce fut le cas en 2000 lorsque la CIFMC combina un symposium international avec la réclusion des aspirants combattants.

Présentation de la retraite

Pour être invité à la retraite, il faut avoir suivi intensément les études bibliques. Cette règle est obligatoire. La liste des présences aux enseignements bibliques permet de vérifier la régularité du candidat retraitant.

Et puis, ce n'est pas le malade qui demande à aller en retraite. C'est la bergère qui l'invite à le faire. Parce qu'on dit que c'est Dieu qui appelle chacun. J'ai eu des contacts avec des personnes qui ont été invitées à la retraite après trois mois d'études bibliques, parfois cela prend longtemps. Attendre une année avant d'être appelé n'est pas exceptionnel. La première retraite dure au minimum sept jours. Parfois, pour des cas graves, on peut recommander une retraite de deux semaines. Pendant tout le séjour, on doit rester en permanence dans le lieu convenu. Il n'est pas tenu compte des personnes qui travaillent. C'est en effet difficile de combiner les exigences d'appartenance au groupe de prières avec un travail salarié. Les chrétiens disent qu'ils travaillent pour Dieu et les services sociaux aux Pays-Bas ont souvent des difficultés avec ces personnes parce qu'elles refusent de chercher activement du travail comme c'est exigé pour ceux qui perçoivent une allocation sociale.

Il y a des retraites collectives et des retraites individuelles. Mais on donne la préférence aux retraites communautaires, les femmes séparées des hommes. Certains groupes ont des retraites réservées aux VIP *(Very Important Person).* Durant l'isolement les femmes thérapeutes s'occupent des femmes et les hommes des hommes pour les raisons déjà citées au chapitre précédent. En fonction du nombre de candidats, la retraite peut avoir lieu dans la salle propre de la bergerie, dans la maison des responsables ou dans une maison cédée par un adepte. A Kinshasa les communautés ont des bâtiments (ou des hangars) dans lesquels plusieurs personnes peuvent séjourner en même temps. Que ces bâtiments côtoient les habitations, personne ne s'en plaint car il s'agit de louer Dieu. Les Kinois ont en effet appris à dormir entourés des moustiques, bercés par la musique des *nganda* (débits de boisson) et les tumultes des groupes de prières qui naissent dans chaque quartier de la capitale. Mais en Europe, comme à La Haye, c'est beaucoup plus compliqué. Il arrive fréquemment que la police, alertée par des voisins dérangés par les tumultes nocturnes, intervienne pour demander aux retraitants de faire moins de bruit. Car la retraite des chrétiens congolais ne doit en aucun cas être confondue avec l'idée de la retraite du clergé catholique où le silence est à l'ordre. Dans le cas présent, tout le long de leur séjour les pensionnaires prient à très haute voix chantent, gesticulent. Ils sont accompagnés par des thérapeutes qui se relaient. Les cureurs(ses) et les délivreurs(ses) sont les thérapeutes principaux. Les responsables veillent à ce que le thérapeute et le pensionnaire ne soient pas des parents ou des amis. Cette précaution a été observée dans les rites d'initiation des jeunes filles chez les Nkoya (van Binsbergen 1987) et les Bemba (Rasing 2001). Cette mesure est prise dans *Le Combat* afin d'empêcher que le pensionnaire se sente gêné lorsqu'il doit parler avec un proche, ce qui risque de compromettre le diagnostic. Certains groupes font appel aux thérapeutes des filiales des autres pays. Ces spécialistes peuvent même venir de Kinshasa. Même si ils ne connaissaient pas d'avance le patient, grâce au cahier entretenu par la bergerie et dans lequel sont inscrites les informations sur le candidat, ces thérapeutes étrangers se mettent préalablement au courant de la biographie du malade, de ses origines familiales et de ses réseaux sociaux.

En me basant partiellement sur mon expérience ainsi que sur les informations reçues, j'ai discerné quelques-unes des séquences qui forment la retraite. Je vais les développer en utilisant le féminin puisque j'ai surtout fréquenté les femmes.

Les étapes de la retraite

- L'arrivée en retraite

Quelques jours avant la date fixée pour la réclusion, l'aspirant doit pratiquer l'abstinence sexuelle et rester à jeun. La sexualité, tout comme le fait de manger, sont des actes de reproduction. L'interdiction de ces activités lors des rites de passage symbolise l'arrêt de la reproduction maquant le passage à un nouvel ordre. Les thérapeutes eux aussi doivent pratiquer la continence sexuelle mais ils n'ont pas l'obligation d'être à jeun: Ils doivent avoir mangé afin de ne pas s'évanouir dans l'exercice de leur travail.

Le lieu où se déroule le séjour est caché. La candidate informée par ses responsables locaux doit se présenter seule, d'habitude le soir à l'endroit qui lui a été communiqué. Il faut bien entendu apporter sa Bible, un cahier et un bic. Certaines personnes viennent avec une couverture, un pagne ou une natte pour s'asseoir, quelques objets de toilette et des vêtements à porter à la sortie de la retraite. On peut aussi apporter avec soi un bidon ou des bouteilles d'eau parce que durant le séjour on peut boire de l'eau ou du thé mais s'il s'agit d'une retraite de 7 jours, il y a durant les trois derniers jours l'obligation de pratiquer le jeûne à sec, avec l'interdiction totale d'absorption de la nourriture. Il est donc interdit même de boire de l'eau.

A l'arrivée dans la salle, chacun se cherche une place où étaler son pagne, sa natte ou sa couverture. Souvent les gens sont éparpillés d'un coin à l'autre du local selon l'ordre d'arrivée. Ils ne cherchent pas à être proches les uns des autres jusqu'au moment où le thérapeute leur demande de se rapprocher. Durant tout le séjour les internées ne se lavent pas. Elles sont habillées négligemment, n'ont pas de contacts avec l'extérieur, les téléphones portables sont éteints. Pendant des nuits et des journées entières, elles sont assises ou couchées à même le sol. Il existe des obligations quant à la posture: lorsqu'on est assis, les jambes doivent être allongées et légèrement écartées en V. Lorsqu'on est debout, les bras doivent être en l'air, les mains tendues en position de recevoir, les yeux fermés. Durant le séjour, les pensionnaires vivent au rythme des chants, des danses, des prières et des prêches bibliques. Elles ne dorment pas. Veiller (*kosanzela*) est la règle et les bâillements et autres somnolences sont interprétés comme des distractions des démons ou des sorciers qui tentent d'empêcher qu'on les découvre.

Ce sont les thérapeutes qui dictent tout ce qu'il faut faire:

> 'On s'assoit, pour la gloire de Dieu'
> 'On se met à genou au nom de Jésus'
> 'On est debout pour la gloire de Dieu'
> 'On danse pour la gloire de Dieu'

Chaque participante doit exécuter ce que la thérapeute dicte sinon elle peut être interpellée d'une manière parfois très désagréable. Il règne dans le lieu une atmosphère de consternation

qui fait penser à un deuil congolais où la vue du corps ou de la photo du défunt accentue les lamentations. Entre les chants, les prières, les danses et les prêches bibliques l'internée a des entretiens avec une thérapeute. Cet entretien est nommé la cure d'âme.

- La cure d'âme ou l'établissement du diagnostic

Ce que l'on nomme par le terme biblique cure d'âme est un entretien privé entre la personne en retraite et une spécialiste appelée cureuse. D'après le dictionnaire, le terme cure signifie un traitement médical ou une méthode thérapeutique particulière. Ainsi, la cure d'âme est un traitement symbolique du corps. Il s'agit d'une sorte de confession.

Au cours de la conversation, la candidate doit répondre aux questions de la cureuse. Elle doit dire tout ce qu'elle a déjà découvert dans sa vie passée en fonction des enseignements bibliques reçus en insistant sur les rites qui ne sont pas prescrits dans la Bible. Ces informations aident à établir le diagnostic. Cet entretien peut durer plusieurs jours et en général, il a lieu surtout pendant que la candidate est en jeûne à sec, c'est-à-dire pendant l'abstention totale de nourriture.

Voici comment se déroule l'interrogatoire:

Avant de commencer la cure d'âme, la thérapeute demande au pensionnaire de se mettre à genou. Puis elle lui dicte phrase après phrase une prière que la candidate doit répéter. Ensuite, la cureuse demande à la candidate de s'asseoir sur le sol dans l'attitude de prière que je viens de décrire. La thérapeute, elle s'assoit sur une chaise. Elle a un bic et une feuille sur laquelle elle note l'information qu'elle reçoit du patient, en faisant chaque fois des commentaires sur les données recueillies. Il faut que l'information antérieure reçue soit similaire aux nouvelles données sur sa personne et son problème, c'est à dire le moment d'apparition de la maladie, les forces considérées comme étouffant son corps et ses possibilités, les parents, les grands-parents et les arrière-grands-parents, la voie par laquelle ces forces se sont infiltrées dans son corps.

Cet interrogatoire sert aussi à retenir certains signes pertinents qui permettront de trouver la porte d'entrée des malédictions. C'est pour cela qu'il est fréquent que la cureuse examine le corps de l'affectée: y voit-t-elle un masque de vieillesse? (C'est à dire est-ce que l'âge de l'aspirante correspond à ses traits physiques?) Les rides sont des signes de la présence des sorciers dans le corps, les tâches sur le visage peuvent supposer que la candidate se prostitue, les tatouages sont des portes d'entrées de Satan etc. Le sujet formé par les prêches bibliques doit être en mesure de reconnaître les correspondances entre tel affect et tels totems, tel acte sexuel et telle anomalie comme reproduit dans les tableaux 1 et 2 au chapitre précédent. Les signifiés sont établis de nouveau d'un commun accord avec la cureuse et ils sont vérifiés à partir des similarités qu'ils ont avec le malheur. Si par exemple la femme est instable dans le mariage, il se peut que ce soit à cause de la force qui est entrée par les totems, les coutumes, son nom ou sa sexualité et qui a bloqué sa stabilité conjugale.

Enfin, et ce n'est pas nouveau, les rêves constituent l'indispensable outil de diagnostic: la candidate a-t-elle rêvé qu'elle était en train de manger? Qu'elle avait des rapports sexuels? Se

voyait-elle souvent dans la forêt? A côté d'un arbre? Avait-elle été poursuivie dans ses rêves? Avait-elle pu identifier les personnes qui la poursuivaient?

Les rêves à prédominance sexuelle et ceux qui concernent l'absorption de nourriture sont les plus représentés dans la cure d'âme. La signification des rêves ou des visions occupe une place primordiale dans les groupes de prières. Le chercheur français Mary André (1998: 173-196) l'a aussi constaté dans les églises prophétiques au Congo et au Gabon. Les rêves sont considérés comme des révélations ou comme un message venant de Dieu, surtout lorsqu'ils reviennent de façon régulière à l'état d'éveil ou pendant le sommeil et que les évènements qu'ils évoquent sont troublants et contrastent totalement avec l'exercice quotidien.

Lors de la cure d'âme, il faut absolument en parler pour faciliter le diagnostic. Mais malgré tout, l'identification de l'origine du mal par les rêves est paradoxale. D'abord, on laisse entendre à la retraitée que sa tâche est de situer l'affliction, c'est à dire de dévoiler les pratiques qui ont annihilé sa vie. Mais c'est en même temps l'expérience onirique des thérapeutes qui guide le diagnostic et dévoile les zones d'ombre. Les rêves des responsables priment. Ils servent d'opérateurs d'identification des portes et parfois même de la guérison. Ainsi, malgré les différences que *Le Combat* montre avec les méthodes divinatoires traditionnelles et son désir de ne pas être confondu aux mouvements prophétiques, il est très difficile de ne pas faire un lien entre la place accordée à cet exercice de la vision et les grands dispositifs divinatoires de la culture congolaise, comme le *lubuku*, le *mikendi*, le lancement des cauris et des tablettes. La révélation acquise par les thérapeutes à travers le rêve est incontestable. Si leur rêve est congruent avec la vie du sujet ou son motif de consultation, les preuves d'identifications sont acquises. Tout se passe comme si les thérapeutes étaient membres de la parenté réelle du malade et qu'elles pouvaient recevoir des messages le concernant à travers ses visions.

Cette information montre que l'établissement du diagnostic est un tâtonnement qui se base sur plusieurs données décodées dans les enseignements et transcrites en terme de porte d'entrée. La personne en consultation a bien entendu, dès le début, des soupçons au sujet de son agresseur mais jusque-là il ne s'agissait que de spéculations qui devaient à tout prix être confirmées par le spécialiste. Comme la transgression est toujours en cause, la cureuse doit aider la victime à établir si l'affliction provient de ses fautes personnelles ou de celles des autres.

Après avoir trouvé l'origine du mal, il est obligatoire pour l'affectée de citer le nom de son agresseur. J'ai reçu différentes informations à se sujet mais toutes les patientes s'accordent à dire qu'il s'agit du moment le plus douloureux dans le rituel. Au moment de la nomination, le sujet peut se mettre à crier, à pleurer, à s'agiter, à rugir comme un lion, à ramper sur le sol comme un serpent ou à aboyer comme un chien.

Les thérapeutes disent que celui qui crie, qui rampe, qui rugit ou qui aboie c'est l'esprit logé dans le corps. A travers ces manifestations, il dévoile son identité. Une thérapeute m'a confiée que dans 90 pour cent des cas, l'agresseur est un membre de la famille: il est alors assez facile de le voir se manifester après l'avoir chauffé par les prières et affamé par la privation de nourriture.

Mais si l'esprit qui a possédé le corps tarde à se manifester et à dire son nom, c'est qu'il est question d'un esprit étranger, qui n'est pas membre de la parenté. Dans une telle situation, il est très difficile de connaître la porte par laquelle il est entré. C'est à cause de cette difficulté que certaines personnes restent longtemps dans la retraite. Dans ce cas, la thérapeute et

ses assistants doivent se mettre à chanter, à prier et à le menacer avec des prières agressives comme celle-ci pour l'obliger à se manifester

> 'Au nom de Jésus Christ je t'ordonne de dire qui tu es, comment tu t'appelles, d'où tu viens. Manifestes-toi.'

L'interrogatoire se termine seulement lorsque la candidate a identifié les portes et a nommé le sorcier. A la fin de la conversation, il faut brûler ou déchirer les feuilles sur lesquelles ont été notées les informations données dans la cure d'âme.

Mais après l'identification de l'agresseur, le sujet est considéré comme étant en danger de mort. Les esprits dénoncés sont en grande colère et désirent se venger. C'est pour cela qu'on invite l'aspirante à le déloger immédiatement de son corps.

- Mettre tout dehors ou le nettoyage spirituel

Comme le montre le titre de ce chapitre, la purification du corps est l'objectif de la retraite. On pourrait facilement comparer cette séquence de thérapie, qui est dirigée par la délivreuse, à l'exorcisme. Mais *Le Combat* préfère prendre une certaine distance avec ce terme en lui préférant l'appellation de délivrance.

Lors de cet acte de purification on n'utilise pas d'eau ni aucun autre objet. Le lavement consiste à l'imploration du sang *(makila*) de Jésus. Les thérapeutes disent que Dieu lave chacun à sa façon; c'est à dire que durant la séance des signes différents apparaissent qui sont des preuves de ce lavement. Ces signes varient d'une personne à l'autre. Vomir *(kosanza)* ou cracher sont les manifestations les plus fréquentes. Ces actes sont très valorisés car ils sont interprétés comme un lavement corporel. Ils authentifient la purification du corps des esprits qui l'avaient souillé. *Le Combat* considère le vomissement comme l'acte d'expulsion de la sorcellerie non pas par rapport aux coutumes traditionnelles mais tout simplement parce qu'il est biblique. Ils se réfèrent au Lévitique 18: 25

> Le pays en a été souillé, je punirai son iniquité et le pays vomira ses habitants.

Cette technologie de guérison a aussi été signalée par les observateurs des thérapies traditionnelles. Kadiebwe Mulonda, Tshimpanga Bakadianjila et Mubiayi Tshimanga (1985/86: 106-114, 108-120) ont rapporté que chez les populations du Kasaï, par exemple, afin de provoquer le vomissement, on administrait à la personne à exorciser une portion contenant des ingrédients issus de la flore. Mais dans le lavement présent il ne faut rien administrer.

Voici comment se déroule la purification:

La séance commence par des cantiques et des monologues de prières, la voix de la délivreuse supplantant celles des autres participants. Elle supplie Dieu d'envoyer dans ce lieu le sang (*makila*) et le feu (*moto*) afin qu'ils nettoient le corps de ses enfants rendus malades et brûle les liens qui les assujettissaient.

Après les implorations, elle demande alors aux candidates de se mettre debout, en position de prière, c'est-à-dire les bras levés avec les paumes des mains vers le haut, les yeux fermés. Tout le monde doit prier à haute voix et la prière de la thérapeute résonne ainsi:

‘O Yahvé il n’y a que toi qui pardonne, qui lave, qui purifie
Nous implorons ton sang.

Cher Saint Esprit va prendre le conteneur ya makila oya kosokola biso
Cher Saint Esprit, va prendre le conteneur de sang, vient nous laver

Va prendre la pluie de sang, vient nous laver, viens nous purifier

Cher Saint esprit, sopa makila
Cher Saint Esprit, prépare le sang

Asokola ba botutu, asokola ekobo, asokola célibat, inonde-nous de ton sang, le sang de Jésus naboyi célibat naboyi manque de réussite
Qu’il lave la souillure, qu’il lave l’inceste, qu’il lave le célibat, inonde nous de ton sang, le sang de Jésus, je refuse le célibat, Je refuse le manque de réussite.

Puis elle énonce tous les maux qui frappent le groupe en demandant leurs origines:

Stérilité d’où viens-tu?
Célibat d’où viens-tu?
Divorce d’où viens-tu?
Frigidité d’où viens-tu?
Pauvreté d’où viens-tu?
Manque de permis de séjour d’où viens-tu?

Après ces longues incantations accompagnées de chants, on peut apercevoir dans ses yeux le reflet de la douleur intense comme si les maux qu’elle évoque étaient les siens.

Ensuite l’officiante dicte une prière et demande aux participants de la répéter de toutes leurs forces, phrase par phrase.

Seigneur Jésus,
Pardonne-moi maintenant et purifie-moi par ton sang;

Je crois que tu es mort sur la croix pour mes péchés et que tu es ressuscité d’entre les morts.

J’ai confessé mes péchés que j’avais commis et que j’ignorais, je me repens de tous, je les abandonne tous.

Pardonne-moi maintenant et purifie-moi, je te remercie seigneur pour le sang de Jésus qui me purifie maintenant de tous mes péchés et je viens à toi maintenant comme mon libérateur.

Tu connais mes besoins particuliers, tu connais ceux qui me lient et me tourmentent. Tu connais mes soucis, les esprits mauvais, les esprits acquis.

Je réclame la promesse de ta parole: quiconque fait appel à toi sera sauvé.

Satan, je renonce à toi et à toutes tes œuvres, je me libère dans le nom de Jésus, je t’ordonne de me quitter maintenant dans le nom de Jésus.’

La purification commence lorsque la thérapeute invite le malade à ouvrir la bouche pour absorber le sang de Jésus contenant l’Esprit Saint qui doit déloger le sorcier de son corps. Le sujet est toujours débout, les bras levés, les yeux fermés, la bouche ouverte, le corps se balançant au rythme de la respiration. Il règne à ce moment là un silence très serein dans le lieu. On n’entend que la voix sonore de l’officiante:

‘Ozo recevoir makila
Tu es entrain de recevoir le sang,

Libère toi, ne te contrôle pas,

Obosani que ozali awa
Tu as oublié que tu es ici,

Tu ne vois que Dieu qui regarde, tu ne vois que le sang, et le feu

Orotokorabasi, obabababababa

Fais lui boire le sang,

Ba liens ya Bakoko
Les liens des ancêtres,

Tout ce que nous avons mangé, les coutumes de malédictions, les lois établies, nos noms,
Inspirez, inspirez,

Tika makila ekota
Laisse le sang entrer,

Asokola yo
Qu’il te lave,

Tu ne vois pas de progression dans ta vie,
Tu ne changes pas,

Tika makila ebimisa nyonso
Que le sang fasse tout sortir,

Aspirez, aspirez

Allez sanza
Maintenant vomis,

Bimisa ye bimisa ye
Sors-le, sors-le,

Grand père, grand mère, sors de ce corps, prend tes bagages,
Va au village.

Sanza
Vomis,

Bimisa bango
Fais les sortir,

Détends-toi
Tu ne sais pas là où il s’est logé, peut-être

Ekangami na cerveau
Ils se sont peut-être logés dans le cerveau,

Na kingo
Dans le cou,

Na libumu
Dans le ventre,

Na genou
Dans le genou,

Oyebi te
Tu ne le sais pas,

Ne t'appuie pas,

Tika makila esala
Laisse le sang agir,

Tu as la sorcellerie inconsciente et consciente,
Tu es toujours dans les problèmes,
Aspirez le sang'

L'atmosphère de la pièce change du tout au tout. Les personnes s'écroulent sur le sol, vomissent en faisant un bruit semblable à celui émis par une personne cherchant à se débarrasser de l'arrête d'un poisson calé sur sa gorge. Elles poussent des cris comme ceux émis par une parturiente, se roulent sur le sol, remuent la tête violemment, certaines rotent les reins comme s'il s'agissait de copulation. L'urine, les gaz et les menstruations précoces sont des manifestations très courantes durant les sessions de délivrance. Tous ces mouvements qu'exécutent le sujet ainsi que les excrétions du corps sont considérés comme des preuves de la bataille interne entre l'Esprit de Dieu et les démons forcés de quitter le corps et de laisser la place à l'Esprit Saint. Pendant que les membres du protocole s'occupent de la salle, ramassant ça et là le vomi, transportant celles qui se sont évanouies, l'officiante continue à encourager la salle à se faire purifier:

'Allez bimisa
Fais sortir,

Sanza
Vomis,

Nécromancie, chiromancie,ba liens nyonso ya bakoko
tous les liens de nos ancêtres

Sortez, vous recevez aujourd'hui la chicote spirituelle,

Mela makila
Bois le sang, orababababa,

Biloko ya mabe nyonso ekobima
Toutes les choses mauvaises vont sortir,

Esprit akomi ko agir
L'esprit commence à agir.

Allez, allez, sanza sanza.
Vomi, vomi

Libérer, libérer,
Fais le boire du sang, ouvre-lui la bouche, il doit sortir.
……

Cette façon de se purifier renverse la manière dont un bébé absorbe la nourriture. Une attention particulière est accordée au sang que peut contenir la mousse blanche expulsée par des personnes. Ce sang et même la couleur de la mousse confirment l'expulsion de la mauvaise nourriture. Ils sont interprétés comme des preuves de la possession. Certaines femmes avaient même tendance à garder les excrétions de leur corps afin de les montrer aux responsables à la façon d'un enfant heureux d'avoir fait ses premières selles dans un pot. Il y a donc un parallèle qu'on pourrait tracer entre les manifestations qui apparaissaient lors de la session de purification et la transe. Mais je ne veux pas me hasarder sur ce terrain. D'abord mon but n'est pas d'analyser la transe, mais de montrer ce qui se passe dans la purification. D'ailleurs, au sujet de la transe, il y a des opinions très controversées parmi les combattants. Les mouvements ou les bruits incontrôlables émis par les participantes à la retraite sont analysés comme une bataille avec les démons, tandis que les états spéciaux dans lesquels rentrent les thérapeutes, comme le parler en langue qui consiste à la construction des phrases incompréhensibles pour les non-initiés comme celles que j'ai transcrites, sont appelés onction de l'Esprit saint. Mais en même temps, lorsqu'un initié d'un autre groupe entend ces mêmes sons comme je l'ai expérimenté, il ne comprendra pas leur sens et dira assez vite que celui qui parle en langue est possédé par un démon. C'est pour cela que le domaine de la transe est un terrain délicat. Ce qui est essentiel, quant à moi, est de montrer tout simplement qu'il y existe différents moyens utilisés pour inciter les forces occultes à se manifester et pour les reconnaître.

Après l'exorcisme la thérapeute examine aussi le corps du patient pour y rechercher des endroits suspectés d'être le logement des sorciers, comme les tatouages et les incisions. Si elle en trouve, elle y envoie le feu (*moto*) spirituel dans l'intention de brûler les antennes de communication invisibles entre l'aspirante et les relations extérieures.

Voici la prière prononcée à ce moment précis:

> *'Na kombo ya Yesu*
> Au nom de Jésus
>
> J'envoie le feu dans ce corps pour qu'il consume, les liens,
>
> *Ba liens nyonso ya bakoko*
> Tous les liens des ancêtres,
>
> Les esprits de filature, nos noms, ce que nous avons mangé,
> Consumer, consumer,
> Oh le feu, oh le feu
>
> *Moto a consumer yango nyonso*
> Que le feu les consume tous.'

- *Couper les liens, Piétiner Satan*

Après l'expulsion et la purification des endroits sensés contenir des antennes de communication avec le monde occulte, la thérapeute demande aux candidates de s'apprêter à couper *(kokota)* les liens qui les unissaient aux réseaux antérieurs, à les piétiner *(konyata)*, à les ligoter *(kokanga)* et à les envoyer dans les lieux arides *(kobuaka na bisika bikawuka)*. Cette séance

est aussi nommée *Le Combat*. Durant ce *Combat* les participantes livrent une bataille contre les adversaires invisibles. L'officiante les y invite avec ces mots:

> 'Prenons les armes du combat,
> Comme le seigneur nous l'a enseigné dans Ephésien 6.
> Tu dois anéantir l'ennemi qui a volé ton mariage,
> Qui a volé ta santé,
> Qui t'a injecté la stérilité
> Qui a bloqué ton dossier de séjour.
> Tu dois l'anéantir, l'aplatir.
> Allez, mettez-vous en position de combat. '

Au milieu des monologues de prières et des gestes agressifs, imitant l'officiante, l'assistance s'anime, gesticulant et bougeant de leur place, une main tendue verticalement comme si elle figurait une machette prête à fendre en deux un objet.

La thérapeute recommande alors de lier (*kokanga*) l'ennemi. La violence du geste s'accentue. Les mains sont fermées en poing, les deux poings l'un au-dessus de l'autre faisant des mouvements imitant de ligoter un objet. Puis elle dicte de piétiner (*konyata*) l'adversaire. En imitant la thérapeute chaque participante fait des trépignements de pieds comme lorsqu'on écrase un insecte sur le sol. Le mouvement doit être fait avec une telle force qu'il est courant que certaines personnes enlèvent leurs chaussures pour mieux piétiner.

Enfin l'officiante invite l'assistance à jeter l'adversaire dans les lieux arides (*kobuaka na bisika bikawuka*). De nouveau l'assistance imite le fait de prendre un objet et de le jeter dehors. Ce traitement est différent des découvertes faites par mes prédécesseurs comme Wim van Binsbergen dans ses études sur les cultes d'affliction sans but régional. Selon van Binsbergen (1981) après la cure, s'établissait une relation symbiotique entre le possédé et la force occulte. Cette dernière était traitée avec empathie. On lui donnait des offrandes et on lui construisait même un autel. Mais dans le cas présent, les gestes corporels très expressifs supposent le contraire.

A ce stade de la séance l'initiée doit arracher à l'ennemi ce qu'il lui a volé. Cette récupération des potentialités du corps se fait aussi en joignant les gestes aux paroles.

La séance de purification peut durer des heures. Pour clôturer l'accomplissement en tant que Chrétien, certains groupes coupent les cheveux de la candidate ou la baptisent. A Kinshasa les baptêmes ont régulièrement lieu dans le fleuve Congo. Aux Pays-Bas et surtout dans la région du Brabant, certains groupes utilisent des baignoires ou les sources.

Au terme de la retraite les participantes se lavent et s'habillent convenablement. Ce jour là, les personnes ont pour habitude de porter l'uniforme. C'est un habit imprimé de motifs tels que les textes bibliques. Mais le port de l'uniforme n'est pas obligatoire. La fin de la retraite coïncide avec une séance publique d'adoration le dimanche. A cette séance participent toutes les catégories d'adeptes, comme énumérées au chapitre 3, ainsi que des chercheurs venus tout simplement participer à l'adoration. Lors d'une telle rencontre, l'attention n'est pas particulièrement donnée à celles qui sont sorties de la retraite. Pourtant, elles peuvent dès lors exercer certaines tâches comme la lecture des versets bibliques.

Après la retraite il est exigé qu'on reste membre du groupe et qu'on participe à toutes les activités mentionnées au chapitre 3. Les gestes et autres prescriptions exécutées dans la retraite sont les mouvements que l'adepte se doit de répéter de manière constante. On peut

d'ailleurs apercevoir cette gesticulation et d'autres manifestations dans les rencontres régulières des combattants. Au symposium décrit au chapitre 3 par exemple, c'était très spectaculaire de voir environ 20.000 personnes venues de différents lieux de la migration congolaise trépigner, gesticuler avec la main, cracher. La foule était encouragée dans ces mouvements par la musique, criant les actes que les participants devaient exécuter.

Commentaires

Avant leur entrée en retraite, malgré leur assiduité dans la participation aux leçons bibliques, les participantes n'étaient pas encore perçues comme membres de la communauté internationale des Combattants. L'entrée en retraite symbolisait l'aspiration à l'identité chrétienne en même temps que le reniement des systèmes sociaux passés. Durant le séjour, elles n'appartenaient plus à aucune structure. Elles étaient assises entre deux chaises et quelque chose devait se passer pour qu'elles soient définies. C'est cela que Turner nomme la position interstructurelle. En fait les différents attributs évoqués par cet auteur au sujet des personnes 'entre deux' étaient aussi présents dans la situation présente. Il y avait dans un premier temps la soumission et la dépendance aux supérieurs qui caractérisent le comportement des personnes mises en marge observée par Turner. Dans la réclusion décrite, ces attitudes transparaissent de différentes manières. Tout d'abord, le fait que la retraite ne vienne pas de la demande propre de l'aspirante mais des supérieurs hiérarchiques qui doivent juger la candidate mûre pour l'inviter au séjour d'accomplissement comme combattants. Ainsi, l'abandon aux décisions des autres caractérisait la vie des pensionnaires tout au long de leur séjour. Chaque acte comme s'asseoir, être debout, être à genou, prier était exécuté sur l'ordre des thérapeutes. On doit y obéir sans rechigner. Ensuite, et Turner l'a remarqué aussi dans ses travaux, toutes les participantes sont mises sur le même pied d'égalité bien que certains groupes organisent des séjours réservés uniquement aux VIP. Il y avait dans le groupe des femmes différentes catégories sociales, les 'd6'[1] et les universitaires, les riches et les pauvres, les épouses des magnats et celles des gens ordinaires, les mariées et les célibataires, les jeunes et les âgées, les grandes et les chétives, les belles et les laides. Mais cette égalisation était seulement valable aux yeux du thérapeute. Les femmes qui se croyaient supérieures aux autres par rapport à des critères différents comme leurs origines ethniques se traînaient avec celles des ethnies envers lesquelles elles manifestaient jusque-là du dédain. Toutes étaient mélangées dans un même local et toutes devaient s'asseoir sur le sol. J'avais aussi l'impression que les thérapeutes cherchaient particulièrement à ridiculiser les femmes supposées orgueilleuses à cause de leurs positions et origines antérieures. Elles disaient que tout le monde était égal devant Dieu: on devait *être brisé (konyika)*, faire table rase et gommer les idées antérieures liées aux positions qui pouvaient donner la fierté ou le prestige ou pour lesquelles quelqu'un pouvait s'attendre à certains privilèges. Ceci rejoint les idées de V. Turner lorsqu'il signale que dans les positions marginales il est question d'une révolution parce que toutes les distinctions sociales sont mises en suspens. L'absence des hiérarchies fait place à une solidarité pour laquelle il utilise le terme *communitas.* Mais, selon mes observations, le *communitas* n'est pas fondamentalement une absence de hiérarchie. Car le thérapeute reste au commandement du groupe. Le patient est guidé par des thérapeutes dont les comportements expriment visiblement la distinction des

[1] On appelle au Congo d6 quelqu'un qui a seulement un diplôme des six ans d'enseignement secondaire.

rangs. La photo 27 illustre cette distinction. La femme assise sur chaise est la cureuse, une des thérapeutes principales dans cette séquence. Les patientes sont sur le sol. Le maintien de sa position de responsable se faisait d'ailleurs entrevoir par la manière dont on lui parlait, avec ton très bas, sans le fixer, en manifestant une certaine timidité.

Et puis, si tous les participants sont égaux, l'égalité existe dans la relation verticale, c'est à dire, aux yeux du thérapeute et c'est lui qui les considère ainsi malgré les rangs antérieurs comme ce fut le cas d'Esther avec Debora. Dans les contacts horizontaux les affinités se construisent en fonction de critères comme le niveau d'études, l'ethnie d'origine, les connaissances etc. Et même s'il y avait différentes marques de solidarité entre tous les membres du groupe, rendus égaux par le thérapeute, j'avais remarqué que le partage des objets, de l'eau avait lieu entre des personnes qui se connaissaient avant mais qui avaient développé une certaine affinité car étant de la même région, ayant un même niveau académique ou économique ou ayant des intérêts ou des connaissances communs. Il y avait par exemple une certaine réserve envers la chercheuse. On ne parvenait pas trop bien à la classer. Ainsi, les distinctions antérieures jouaient tout de même un rôle dans l'établissement des relations de camaraderie. Mais les thérapeutes les interdisaient en disant que tout le monde était égal devant Dieu.

Ces observations confirment ma thèse selon laquelle l'abolition des hiérarchies antérieures concernait seulement la manière dont les supérieurs hiérarchiques traitaient toutes les personnes présentes dans la retraite. Ce fonctionnement peut être interprété comme une action préventive. Car l'initiation du *Combat* est une thérapie purificatoire, avec la possibilité pour l'initié de devenir un jour l'*initiator*. Le mouvement veut abolir les critères de hiérarchie antérieure tel que l'autorité des aînés sur les jeunes, les riches sur les pauvres, les lettrés sur les non-lettrés etc. et les substituer par d'autres critères tel que l'autorité le discernement biblique. Dans ce cas-là, une personne qu'on considérait inférieure, en fonction des classifications antérieures citées, peut être à un certain moment élevée au rang de responsable. Ce supérieur hiérarchique peut ainsi être originaire d'une des ethnies dont on se moquait. Il peut être plus jeune, moins lettré ou ayant moins de moyens financiers que ses filleuls. C'est cette situation qui est apparue dans le rapport entre Esther et Debora. Qu'importe ce qu'elle était, Debora devait obéir et respecter maman Esther. Malgré tout, la transformation n'est pas toujours évidente. Tout comme Debora, les gens sont imprégnés d'idées et il est parfois très difficile d'être commandé par des personnes qui n'auraient jamais été considérées comme supérieures en suivant les critères d'autorité antérieure. Mais enfin de compte le fait de traiter les candidates, qu'il y ait des lettrées, des universitaires, des épouses et des ex-bureaux des personnalités économiques et politiques, valorisait le mouvement. Cette valorisation pouvait s'entrevoir à travers les commentaires que faisaient certaines femmes sur l'adhésion de personnes qu'elles n'auraient jamais pu approcher avant. Ceci stimule l'idée selon laquelle elles étaient toutes pareilles: toutes devaient repartir de zéro, comme des feuilles vierges sur lesquelles allait être inscrit un nouveau savoir-faire.

Ce qui a particulièrement retenu mon attention est aussi cette forme d'alliance qui s'installait entre les personnes ayant passé ensemble leur première retraite. Ces femmes s'impliquaient spontanément dans les affaires des unes et des autres. Elles prenaient l'initiative de se rendre visite lors des occasions spéciales sans avoir été commissionnées par leurs responsables. Elles

ressentaient d'avantage un devoir moral que de la camaraderie ou de l'égalité. Je pense que c'est pour favoriser une certaine cohésion dans le groupe que certaines communautés de prières donnent la préférence aux retraites communautaires et donnent un nom commun à un groupe de personnes qui ont été en retraite ensemble.

Une autre dimension de la retraite que j'aimerais aborder est celle de la place du corps dans le rituel. Au sujet de la corporéité je m'aligne à la réflexion de Devisch suivant laquelle le corps est le lieu de condensation des valeurs. Par ce fait, la transformation passe à travers lui. La place du corps était bien perceptible durant la retraite. II y avait d'abord la prohibition de la nourriture à laquelle les pensionnaires étaient soumises en même temps que l'abstinence sexuelle. Suivant différents auteurs, dans presque toutes les sociétés où la parenté est vue comme le fondement de l'appartenance et où la continence sexuelle est une valeur propre aux comportements culturels, l'interruption des rapports sexuels et celle de l'absorption de nourriture par le corps symbolise l'arrêt de la reproduction. Elle signifie la discontinuité des valeurs et des normes antérieures. Dans les enseignements, les initiées avaient appris que leur corps était souillé. Il fallait le purifier. La gesticulation intense symbolisait ainsi la destruction de l'ancienne identité issue des coutumes puisque les pratiques liées au corps étaient des portes d'entrée potentielles des malédictions. Les rites étaient perçus comme une imprégnation des normes et des valeurs des anciens systèmes. Dans cette perspective, le fait de vomir avait une fonction cathartique. La sortie des liquides était le symbole de la sortie des anciennes valeurs et normes qui formaient jusque-là le pôle d'identification. C'est pour cela que les thérapeutes encouragent la tension du corps vers cet acte de purification. Les participantes exécutaient dés lors un acte de plénitude qui est la prise de distance entre le moi et leur identité antérieure. Elles étaient exemptes des systèmes cognitifs antérieurs. L'exemption s'entrevoyant à travers l'expression lingala *kobuaka na bisika bikawuka,* jeter dans les endroits arides, afin qu'il n'y ait plus reproduction.

L'entrée en retraite, le déroulement du séjour, la gesticulation sont les rites de transfert identitaire de la patiente vers la communauté culturelle des Combattants. Par le passage de ce rite, l'individu renaît dans une famille religieuse. Elle se laisse de nouveau imprégner des compétences sociales de cet ordre culturel qui organise son comportement en fonction de ce qui est acceptable, tolérable. En tant que membre d'un groupe social donné, le néophyte s'identifiera à ses semblables de telle sorte que la compréhension de diverses situations devienne mutuellement partagée. Mais quelle est l'origine de ces nouvelles valeurs préconisées par le passage du rituel? La présentation d'un cas au prochain chapitre permettra de saisir les nouvelles connaissances et les sources auxquelles les formatrices recourent pour sa construction.

35. Les femmes en retraite. photographe inconnu
La cureuse est assise sur la chaise. Kinshasa, 2000

36. Un des moments de détente durant la retraite 1 photographe inconnu
Kinshasa, 2000

37. Un des moments de détente durant la retraite 2 — photographe inconnu
Kinshasa, 2000

9

Maman Esther

Introduction

Le récit que je vous propose de découvrir dans ce chapitre est celui d'une femme à qui j'ai donné le nom fictif d'Esther. Elle avait passé le rite de la retraite décrit précédemment et était devenue membre classé d'un groupe local de Chrétiens. Mon ambition en présentant ce récit est de montrer le prototype de la personnalité idéale combattante. Pour appréhender cela, j'ai utilisé comme méthodologie l'étude approfondie de cas. Grâce à l'intensité des contacts, j'ai pu observer les attitudes, les activités, les relations sociales d'Esther, ainsi que sa vie d'épouse, de mère et de servante de Dieu. Ceci m'a permis de saisir quelques concepts de la structure sociale dans laquelle elle évolue et de placer la dynamique de changement dans sa vie pratique quotidienne. La première partie du chemin de vie d'Esther, depuis sa naissance à Ndekese au Congo jusqu'à son adhésion au *Combat*, elle me l'avait racontée elle-même: elle est née d'une mère célibataire et n'a jamais connu son père car il avait quitté sa mère en s'apercevant qu'elle était enceinte. Elle fut élevée par sa grand-mère. A 22 ans, Esther déménagea vers Kinshasa et adhéra à un groupe de prières pour des problèmes de célibat prolongé.

La seconde partie de sa vie, c'est à dire son arrivée en Europe, son mariage, sa stérilité temporaire, sa maternité, sa montée dans la hiérarchie de l'organisation … est basée sur nos échanges et mes observations à partir du moment où nos chemins se sont croisés. Mes contacts avec elle datent de 1998. Le hasard a voulu qu'à cette époque nous fréquentions ensemble une filiale d'un groupe religieux à Bruxelles. Nous faisions la navette entre les Pays-Bas et la Belgique en passions nos nuits chez une connaissance commune. Grâce à ce nomadisme, se créa une certaine affinité entre nous jusqu'au moment où elle devint thérapeute. Comme responsable elle reçut alors un traitement spécial: elle était logée à part; mais cela n'empêcha pas mes visites lors de nos fréquents séjours à Bruxelles, tuant le temps à regarder ensemble les cassettes vidéo qui faisaient partie de l'immense archive du groupe.

En décrivant la vie quotidienne d'une seule personne, le comportement d'Esther peut être extrapolé à d'autres milliers de femmes congolaises. Pour faire l'analyse de la manière dont Esther manipule les croyances, autour des positions et des rôles qu'elle joue dans le nouveau champ social, je m'inspirerai du terme *habitus* (Bourdieu 1980: 87-109; 1986: 40) où les dispositions culturelles sont sensées déterminer en partie la réalité subjective des acteurs à l'intérieur de leur champ social, avec leurs stratégies et leurs logiques. Suivant cette perspective, le concept ethnosociologique congolais *mayele* ou *budimu* (Mianda 1996), c'est à dire la

capacité créative que doit incarner l'individu au sein de la structure, conduira ma réflexion sur les attitudes d'Esther dans un contexte mondialisé.

Mon mari c'est mon honneur

Esther avait passé la retraite qui lui avait donné l'identité combattante depuis environ cinq ans quand nous nous sommes rencontrées. Elle avait cherché l'aide du groupe de prières à Kinshasa à cause de son célibat prolongé. Dans nos conversations, Esther disait qu'elle avait un passé familial qui lui avait donné des malédictions. Elle était condamnée au célibat. Sa famille lui avait injecté la stérilité mais Dieu avait fait en sorte qu'elle trouve un mari. Bien qu'elle ait mis au monde, elle regrettait le fait qu'après son mariage; leur premier enfant ait mit du temps pour se manifester. En effet, lorsque nous nous sommes rencontrées, Esther était mariée à Daniel Mukusa. Elle aimait bien se présenter comme madame Mukusa lorsqu'elle était devant un groupe et d'ailleurs, elle exigeait désormais d'être nommée maman Mukusa ou maman Daniel. Elle disait qu'elle était femme au foyer, ajoutant chaque fois que son mari était son honneur. Par exemple, avant de prendre la parole lorsqu'elle était invitée à le faire devant un groupe de chrétiens, elle aimait dire que c'était son mari qui était son chef, qu'il était le patron au foyer. En fait les époux s'appelaient mutuellement chéri(e) et manifestaient leur amour de l'un pour l'autre, surtout publiquement, par de petites attentions. Ce qui frappait directement l'œil lorsqu'on avait franchi le seuil de leur appartement, c'était une grande photo poster suspendue sur la cheminée de leur salon. Elle avait été prise le jour de leur mariage chrétien. L'image montrait la mariée habillée en robe blanche, un voile recouvrant sa tête. Le marié était en costume noir et chemise blanche. Le couple était assis de profil et se regardait dans les yeux, la main du mari tenant le menton de l'épouse comme s'il s'avançait pour lui donner un baiser.

L'atmosphère de cet appartement situé dans un quartier de La Haye invitait à se comporter correctement: parler poliment, à voix basse, éviter les éclats de rire. Ce climat était amplifié par les différents objets collés au mur: une affiche avec des textes bibliques comme 'moi et ma maison nous servirons le Bon Dieu'. Un texte écrit sur un calendrier était traduit en trois langues: 'année des conquêtes', *'Annos des conquistas, the year of conquests'*. Ce qui prouvait le caractère international du mouvement auquel le couple appartenait. Il y avait aussi une grande photo de maman Esther, habillée en robe bleu marine et posant sa main sur la Bible.

Et puis, le salon était impeccablement soigné et rempli de fauteuils volumineux, avec une télévision à large écran qui était toujours allumée. J'avais l'impression que la famille ne regardait pas la chaîne tv5 comme c'est l'habitude chez les Congolais mais bel et bien les cassettes vidéo, avec les témoignages des croyants et des prédications. D'ailleurs leurs deux enfants couraient d'un coin à l'autre entre les chaises, le nez presque sur l'écran de la télévision allumée imitant les mouvements d'un prédicateur, en anticipant ses mots comme s'ils avaient appris le texte de la cassette par cœur. Esther disait que ses enfants ne pouvaient pas avoir de jouets. Ils devaient s'initier à la vie religieuse. Parfois les enfants entamaient des chansons religieuses pour les personnes qui arrivaient en visite, chantonnant les mélodies en français, balbutiant des mots déformés seulement comme les enfants savent le faire: *meshi jeji meshi jeji* pour dire merci Jésus.

Esther semblait avoir créé dans sa maison une discipline conçue sur la base des versets bibliques. Elle riait très peu. Chaque parole qui sortait de sa bouche était presque un verset biblique. C'est à cause de cela que les personnes qui la connaissaient depuis Kinshasa lui avaient donné comme surnom 'la compliquée'.

Effectivement, il était très difficile de communiquer avec maman Esther. Même son mari, dont elle louait la place dans le foyer, semblait la craindre. Par des différentes attitudes, maman Esther semblait être gênée énormément par ce mari qu'elle avait épousé sans l'avoir connu d'avance. Bien que Mukusa était svelte, il avait certains défauts physiques. Il parlait très difficilement. Ce qui demandait beaucoup de patience dans la conversation avec lui. En plus ses yeux ronds ressortaient des orbites comme une graine de pistache ressort de sa capsule. Ceci donnait à son visage l'expression d'une personne effrayée. Il louchait si fort qu'il était difficile de savoir ce qu'il regardait. Esther semblait vraiment être déçue par cette apparence. Elle ne le trouvait pas présentable et avait toujours des rapports de heurt. Ce comportement était souvent rapporté à ses supérieures qui l'interpellaient régulièrement à ce sujet lors des réunions des responsables comme cela m'a été confié. Lors d'une de ces rencontres, sa supérieure hiérarchique demanda à Esther de se mettre debout et s'adressa à elle avec ses mots:

> 'Toi, Esther, tu importunes ton mari, tu lui dois le respect. Cet homme t'a mariée, t'a fait venir en Europe. Tu n'aurais été rien sans lui.
>
> *Bakovandisa yo oluka lisusu délivrance*
> On te fera asseoir afin que tu cherches encore la délivrance.'

En fait, Esther n'avait vu Daniel que sur photos lorsque ce dernier lui proposa le mariage. Comme signalé, notre protagoniste avait consulté un groupe de *Combat* à Kinshasa pour les problèmes de célibat prolongé. Après quatre années d'engagement dans la prière, le bonheur lui sourit. Un homme émigré aux Pays-Bas cherchait une femme et avait commissionné sa famille au pays de lui en trouver une. La sœur de Daniel était membre du même groupe qu'Esther et ses yeux tombèrent sur sa sœur en Christ. Esther avait déjà 33 ans. Elle se sentit bénie en recevant cette proposition qu'elle accepta. Son futur mari envoya la dot d'Europe aux responsables du groupe. Mais le responsable ne remit pas directement la dot à la famille biologique d'Esther. Il décida de bloquer les biens matrimoniaux et il interdit à Esther d'entreprendre les démarches nécessaires pour rejoindre son mari. Ce dernier devait d'abord adhérer à la prière, là où il était, avant de compter sur la réunion avec son épouse. C'est ainsi que Daniel devint membre en Europe d'une filiale du groupe dont sa sœur et sa future épouse étaient membres à Kinshasa. Il y subit une initiation et une délivrance accélérée. Daniel s'appelait originalement Edouard Mukusa. Il prit le nom Daniel par lequel tous les membres de son groupe de prières l'appellent désormais.

Né à Bunia, une petite ville congolaise dans l'Ituri, province orientale; Edouard Mukusa avait déménagé très jeune à Kinshasa où il fut militaire dans l'armée congolaise à l'époque de Mobutu Sese Seko. Il faisait partie de la division qui surveillait le fleuve Congo entre Brazzaville et Kinshasa. Pour ce travail il avait été envoyé avec ses collègues en Suisse pour y suivre une formation. Mais à cause de la crise économique au Congo et surtout à cause des pillages de 1993 et 1995 Daniel déserta l'armée. Il quitta la Suisse pour demander l'asile aux Pays-Bas.

Lorsque sa femme vint en Europe une année après l'envoi de la dot, elle fut accueillie par le couple berger de leur groupe. Le couple devint les parents spirituels des futurs époux. Ils interdirent à Esther d'aller directement habiter avec son mari comme elle l'avait probablement pensé. Elle devait d'abord apprendre la vie de ménage. De plus, ils leur interdirent d'avoir des rapports sexuels avant le mariage chrétien.

Le stage prénuptial

Dès son arrivée en Europe, Esther ne pouvait pas se permettre de prendre les décisions elle-même. Elle fut obligée d'habiter au domicile des responsables de son groupe. Le berger et la bergère étaient des gens qu'elle n'avait jamais rencontrés jusqu'à son arrivée à Zaventem, l'aéroport de Bruxelles. Elle avait seulement entendu parler de ce papa et de cette maman chez qui elle allait vivre pour une période indéterminée d'apprentissage de la vie d'épouse. Il s'agissait d'un stage avant le mariage. Traditionnellement, c'est la période au cours de laquelle elle devait apprendre les attitudes idéales d'une bonne épouse en observant les femmes au sein de son nouveau groupe de référence. Elle l'avait sans doute déjà appris dans les leçons mais elle devait le voir en pratique, en vivant avec ses parents spirituels. En fait le stage prénuptial est une habitude connue dans la société congolaise. Lorsque le transfert des biens matrimoniaux d'une famille à l'autre a eu lieu, l'alliance matrimoniale est conclue. Ceci oblige la femme à regagner la famille de son mari. Rik Ceyssens (1984) mentionne cette habitude dans ses recherches chez les Kongo-Dinga. Après le paiement de la dot demandée, les parents donnent leur fille aux soins de sa belle-famille. Elle doit apprendre les nouvelles habitudes dans une initiation à la vie dans la famille de son mari. Elle devra surtout éviter la compagnie de ses anciennes amies et de sa parenté et côtoyer le plus possible les femmes expérimentées de son nouvel entourage. L'épouse vit le plus possible en compagnie des personnes de sa nouvelle famille. Elle fait son apprentissage de femme d'une ethnie différente de la sienne. Elle doit montrer l'esprit d'entreprise, être active en s'exerçant aux métiers répandus, aidant sa belle-mère dans différents travaux qu'elle devra progressivement reprendre comme, par exemple, le défrichement des champs, s'initier à la reconnaissance des plantes et leur usage, connaître la manière de préparer la nourriture. Il s'agit de leçons de la vie suivies avec tâtonnements et incertitudes.

C'est aussi la période où elle organise progressivement ses relations avec sa nouvelle parenté. Elle apprend les convenances de sa belle-famille, les interdits, les rites, leur manière de parler. Elle s'insère dans le réseau de solidarité clanique; elle participe discrètement aux débats et aux fêtes concernant la collectivité; elle affirme son initiative et se montre capable de subvenir à ses besoins. C'est ainsi que la femme construit son identité comme épouse d'un clan différent du sien et s'éveille à leur vie sociale. C'est avec le même objectif qu'Esther était placée dans cette famille religieuse dont elle n'avait en commun que le fait d'être membre d'une même communauté internationale des combattants. Elle observait les instructions de sa mère spirituelle, reprenait différentes tâches du ménage, cuisinant, apprenant à mettre la table; faisant la lessive, le repassage. Lors des fêtes, elle s'empressait pour servir, pour nettoyer la salle etc. En observant le comportement de sa mère spirituelle elle intériorisait aussi les types d'attitudes et comportements qu'elle devrait, plus tard, reproduire envers son mari. Les parents spirituels d'Esther n'avaient pas encore d'enfants. En dehors des travaux ména-

gers Esther était régulièrement envoyée à la bergerie pour y accueillir les visiteurs, s'occupait des personnes de passage, leur préparait les repas, les mettait en prière. Elle assurait aussi la garde des enfants dans les ménages où la femme était temporairement absente.

Esther se donnait avec assiduité à cet apprentissage. Sans se révolter, sans murmurer, sans se plaindre. Lorsqu'on lui demandait par exemple d'animer une session, elle ne regardait pas sa montre, le sommeil et la nourriture n'avaient jamais eu d'importance pour elle. Lorsqu'il fallait prier, elle priait sans manifester le moindre signe de fatigue, se référant correctement à la richesse expressive des versets bibliques. Mais surtout, elle montrait que les thèmes sur lesquels elle prêchait ne venaient pas d'une préparation préalable mais qu'ils étaient soufflés *hic et nunc* par l'Esprit. Elle était valorisée grâce à cette obéissance, à son humilité et son endurance. La direction de son groupe local et les missionnaires de passage louaient en effet cette attitude d'Esther. Elle était coriace et extrêmement engagée. Quatre mois après ce stage ardu, ses parents spirituels la jugèrent prête pour faire le mariage chrétien. Ils s'occupèrent de toute l'organisation de la fête. On lui acheta sa robe de mariée et un complet équipement pour le ménage.

Une pluie de bénédictions

Après la célébration du mariage, le port de la bague au doigt devenait l'emblème du premier seuil franchi et du témoignage de la bénédiction de Dieu dans la vie d'Esther. Etant donné qu'à Kinshasa elle était déjà consacrée thérapeute, son zèle dans la prière l'aida à être nommée intercesseuse européenne et spécialiste de la prière agressive. Chaque semaine, Esther faisait des tournées dans différents pays auprès des filiales pour y conduire les séances. Très peu de temps après avoir exercé cette tâche, elle reçut l'autorisation d'initier une filiale dans son pays résidentiel et fut officiellement intronisée en 2002, en présence d'une lourde délégation de frères et sœurs de religion venus de Kinshasa et de partout en Europe.

Ce développement rapide et progressif dans la vie d'Esther était surtout remarquable dans ses apparences. Elle était métamorphosée. Elle accumulait les perruques, les vêtements, les chaussures et différents sacs à mains. Chaque objet qu'elle portait sur son corps était assorti aux autres vêtements. Lors d'un déménagement, je fus très étonnée de voir le nombre de chaussures rangées sur une étagère comme si elles étaient exposées à la vente. Je pouvais compter une vingtaine de paires. Comme si ce nombre n'était pas suffisant Esther en ajoutait encore et toujours. Elle disait qu'en tant que responsable, elle devait être présentable et prête à partir lorsqu'elle était appelée. C'est pour cela qu'elle avait différentes perruques qu'elle pouvait enfiler pour être directement disponible si elle était appelée à accomplir une mission. Cette disponibilité permanente l'obligeait à avoir différents vêtements et accessoires.

En fait la vie d'Esther était caractérisée par des absences prolongées du foyer. Ce qu'elle aimait répéter évidemment à ses enfants spirituels. Elle était disponible lorsque ses supérieurs avaient besoin d'elle et c'est aussi ce qu'elle exigeait des autres comme Debora. La disponibilité aux ordres de ses supérieurs avait failli lui coûter une grossesse. Un jour, alors qu'elle était enceinte jusqu'aux yeux, son responsable lui téléphona à neuf heures du soir pour lui demander d'aller dans une filiale d'un autre pays pour y faire une intercession. Esther fit le voyage. A son retour le bébé se manifesta. Elle fut amenée à l'hôpital où elle mit au monde une prématurée de sept mois. Mais Esther et Daniel ne voulurent pas accepter les prescriptions médicales selon lesquelles le bébé devait être gardé en couveuse. Ils refusèrent aussi

d'admettre que l'enfant était née avant terme. Pour eux si la petite était née, c'était Dieu seul qui avait organisé sa naissance et il n'y avait aucune raison pour qu'elle soit mise dans la couveuse. Ils tentèrent en vain de la dérober pour l'amener à la maison. Après quelques semaines d'hospitalisation le bébé fortifié fut remis à ses parents. Les responsabilités d'Esther n'étaient donc pas sans sacrifice. Les enfants par exemple restaient souvent avec leur père, même s'il y avait toujours une personne pour l'assister durant les missions de son épouse. L'une de ses gardes, qui est restée très longtemps dans ce ménage, fut Naomi. C'était une jeune femme congolaise venant d'Allemagne. Elle était fiancée et son séjour chez Esther était aussi un stage prénuptial. Naomi était aussi chrétienne. Elle s'occupait de tous les travaux dans la maison d'Esther comme cette dernière l'avait elle-même fait chez ses parents spirituels. Lorsqu'Esther rentrait de ses voyages et qu'elle enlevait ses chaussures pour s'allonger sur son divan, Naomi venait ramasser les souliers pour les ranger. Elle nettoyait la maison, faisait la cuisine. C'était elle qui recevait parfois les visiteurs, entamait la prière pour les accueillir, leur présentait à boire pendant que ceux-ci attendaient; elle s'occupait des enfants, les amenait à la crèche, allait les chercher, leur donnait à manger. S'ils dérangeaient leur mère, cette dernière appelait Noami pour les occuper. Contrairement à Esther, Noami s'exprimait parfaitement en français. Elle avait fait une école supérieure et semblait avoir beaucoup de difficultés à trouver la manière de se comporter envers Esther et ses marteaux. Son hôte la traitait comme une petite servante, lui faisant des remarques teintées de mépris comme 'tu dois encore apprendre à bien verser le thé', ou lui reprochait d'avoir laissé les enfants boire du jus alors qu'ils étaient en jeûne. Le peu de vie sociale que Noami avait, se limitait à regarder les cassettes vidéo. Elle n'avait pas de contacts, parfois je l'ai vu avec une larme aux yeux, comme si elle se mettait à trouver pénible et fastidieux l'apprentissage nuptial chez une mère qu'elle n'avait jamais rencontrée auparavant.

'Si une femme s'élève, son mari s'élève aussi'

Le travail de maman Esther était continu et imprévisible. Sa semaine était coupée en deux, ce qui signifiait être souvent absente du foyer. Elle accomplissait ses tâches religieuses de la manière la plus régulière possible. Lorsqu'elle avait terminé les activités dans le groupe où, désormais, elle était responsable, elle regagnait les autres pays pour y remplir ses autres obligations. Sa fonction lui demandait tellement de déplacements que le couple était très peu souvent réuni et cela ne semblait en aucun cas déranger Daniel qui se vantait d'ailleurs au sujet des responsabilités de sa femme comme ministre de Dieu. Il présentait les voyages et les absences de son épouse comme une bénédiction de leur couple. Dans son balbutiement dû à la difficulté de parler, il commettait même des *lapsus linguae* significatifs comme appeler son épouse Jésus à la place de chérie. Esther commettait également des gaffes, devenues anecdotiques pour les Congolais, comme le jour où devant l'assemblée des chrétiens elle fit un discours de remerciement commençant son allocution en disant 'mon épouse et moi nous remercions l'assemblée'. Suite aux réactions de la salle, elle se corrigea, utilisant l'expression devenue célèbre pardonnez mon émotion qui rappelle les larmes de Mobutu Sese Seko lorsqu'en 1994 il annonça devant les représentants du peuple sa démission du MPR, parti Etat dont il était le fondateur.

Mais l'acquisition d'une position hiérarchique importante d'Esther dans le mouvement se reflétait sur son mari. Il était devenu une personnalité dans le groupe. L'enrôlement de sa femme comme cadre et ses absences étaient compensés par l'augmentation de son statut. Non seulement Daniel était respecté par les adeptes, qui l'appelaient papa, accouraient pour porter son sac, se proposaient comme chauffeur et garde corps, mais sa métamorphose était aussi matériellement visible. Peu de temps après qu'ils soient devenus responsable, il acheta une voiture avec laquelle il amenait sa femme là où sa fonction l'exigeait. Il changeait régulièrement de costumes, portait la cravate et se chaussait avec une multitude d'impeccables chaussures en cuir de marque italienne, même dans les moments de détente à domicile. A chacun de ses retours de voyage, Esther lui ramenait des cadeaux et des enveloppes. Celles-ci contenaient de l'argent qu'elle avait perçu d'une manière ou d'une autre, par exemple des dons en espèce ou en nature donnés par les adeptes, des bénéfices des objets qu'elle avait eu la chance de vendre. L'attention de sa femme améliorait le statut de Daniel qui investissait, entre autre, dans le confort du ménage comme lorsqu'il acheta la télévision à écran large qui envahissait tout le salon.

Avant l'évolution d'Esther dans la hiérarchie du groupe, Daniel travaillait à la poste où il faisait le tri du courrier. C'était un emploi pour lequel il devait se lever tôt, à cinq heures du matin, mais avec lequel il n'avait pas une situation sociale aisée. C'est pourquoi il quitta ce travail lorsque sa femme devint une autorité religieuse car il était désormais en dessous de son nouveau statut. Leur source de revenu formel était l'allocation donnée par le service social qui exigeait que Daniel cherche un emploi. C'est pourquoi ils avaient toujours des conflits avec cette instance parce que Daniel disait qu'il faisait le travail de Dieu. Sa femme ne désirait d'ailleurs pas voir à nouveau son mari accepter un emploi en dessous de leur rang. En effet, cette décision le mettait hors des images valorisées de la relation conjugale selon le contexte congolais. où l'homme est considéré comme, Mais En fait, il faut reconnaître que les femmes ont plus d'argent que les hommes car elles sont plus flexibles dans l'acceptation et la pratique de divers métiers. Cette situation donne de l'insécurité existentielle à l'homme, entraînant des conflits dans le ménage menant aux séparations. Le monde social est en train de changer dans un sens anomique et la prédominance de l'homme comme pourvoyeur dans le foyer est en train de disparaître au profit des femmes.

Habitus et *Mayele*

Sunga ye
Protège le

Ce cas nous présente beaucoup d'éléments de la transformation sociale. Dans les analyses présentes je vais seulement me centrer sur le modèle de la vie du couple pour relever des autres points plus tard, lors de la conclusion au chapitre 10. A travers des faits différents, le fonctionnement conjugal d'Esther et Daniel nous met devant un une mode de vie contraire à celui du mari pourvoyeur. Ici, c'est l'épouse qui apporte l'argent. C'est aussi elle qui procure un statut à son mari: les enveloppes lui ont fait gagner du respect au sein du groupe de référence et lui permettent de faire des dépenses. Daniel n'était pas tourmenté du fait d'être le consommateur de l'argent de son épouse. Il n'était pas l'objet de moquerie dans son nouveau

groupe. A l'inverse, il glorifie sa compagne, fier de cette épouse qui a réussi à maintenir l'habitus qui lui était familier en recourant à différents modèles d'épouses, choisis parmi ceux qu'ils avaient tous les deux avaient connus jadis. Pour sauvegarder l'harmonie dans son ménage, elles recourent à des stratégies qui sont tout simplement des déterminations d'un *habitus* particulier, c'est-à-dire un système de dispositions, un ensemble de schèmes de perception, de pensée et d'action qui obéit à une logique qui est celle de la pratique. Il véhicule les schèmes de pensée et de comportement transmis de génération en génération. Ainsi, le modèle d'épouse observé chez Esther traduit une rencontre des systèmes différents accumulés dans sa trajectoire et sert, de surcroît, à résoudre les tensions dans son couple. Les Combattants, comme Esther et Daniel, bien qu'ayant une origine rurale, ont vécu en ville en passant par les écoles missionnaires. Ils ont accumulé avec le temps des schèmes de conduites liées aux rapports domestiques, retravaillées pour répondre aux conditions présentes. Le renversement des rôles actuels représente une menace pour l'équilibre du ménage là où le mariage est l'idéal de la vie congolaise. Mais en recourant aux différentes stratégies, les femmes contournent les obstacles culturels, créant un type de ménage autre, tout en maintenant l'idée du mari pourvoyeur.

Voici quelques unes de ces stratégies:

Il y a d'abord le port du nom de son mari. Ceci est une nouveauté, car, dans la tradition congolaise, la femme porte son propre nom même après le mariage. Le port du nom du mari a été introduit au Congo par l'Occident. Ce sont surtout les femmes éduquées, souhaitant se rapprocher des Européennes, qui se le sont approprié en le présentant comme un signe de modernité et d'émancipation. Mais ici il s'agit surtout de confirmer l'homme dans la valeur qui doit lui être imputée, même s'il ne correspond pas à l'image du conjoint préférentiel. L'épouse rehausse ainsi son statut vis-à-vis de l'entourage. Le port du nom devient alors un des attributs de l'élévation et de la considération dont jouit le conjoint, comme le montre Esther. Puis il y a la transparence des revenus. D'abord Esther se dit femme au foyer, exposant des affiches encadrées sur la conduite d'une femme vertueuse, avec photos posters suspendues au mur comme pour accentuer encore plus sa présence, alors qu'Esther est régulièrement absente du ménage pour faire son travail et gagner de l'argent. A chacun de ses retours, elle amène des cadeaux et des enveloppes et c'est Daniel qui doit dépenser l'argent qu'elle gagne. En donnant l'argent qu'elle gagne à son mari, Esther lui offre la possibilité de se montrer le mari pourvoyeur. La tradition congolaise accorde de fait à la femme un rôle productif (N'Dongola 1980). Mais, traditionnellement, l'homme ne devait pas s'ingérer dans les affaires de sa femme et réciproquement (van Wing 1959: 195). La colonisation transforma cet aspect de la culture. Cependant, malgré ces changements, les femmes exerçaient encore des activités économiques. Comhaire-Sylvain (1968) et Mianda (1996) décrivent respectivement la manière dont vivaient certaines familles de chômeurs du Congo belge et les stratégies des femmes entreprenantes dans le Congo post-moderne à Kinshasa. Grâce aux activités de vente des épouses, la contribution des femmes au ménage était plus significative que celle de leur époux, et elles utilisaient différentes astuces afin de camoufler leur indépendance économique. Une dernière stratégie est la manifestation publique de la tendresse de la femme envers son mari. Dans la tradition congolaise il y a bien sûr des manières verbales et non verbales

utilisées par les partenaires pour se manifester leur affection, mais la tendance actuelle est de l'exposer. Surtout du côté des femmes, tout se passe comme si la manifestation ostentatoire de l'amour permettait de confirmer à l'entourage la valeur qu'elles accordent au mari malgré ses carences. Ici aussi on retrouve la logique du cumul: l'appellation 'chéri', 'mon mari' (*mobali nangai*), 'papa', les 'murmures' à l'oreille, la multiplicité des petits soins démonstratifs sont des schèmes de pensées et de comportements dont l'adoption s'est faite tout au cours de leur vie. Ils font que les rapports conjugaux présents constituent la scène de la promotion de la masculinité, de la soumission de la femme, mais aussi de l'émancipation de la femme. Esther est donc une femme à la fois émancipée, soumise, productive; ces caractéristiques d'*habitus* accumulées proviennent du monde rural, de la scolarisation missionnaire, des campagnes d'émancipation et du recours à l'authenticité. Elle s'appelle femme au foyer, gagne de l'argent qu'elle remet à son mari. Daniel répond par l'assentiment du renforcement de leurs liens, et elle préserve le mariage en créant un rapport domestique inédit, transformé, une production transculturelle car configuration du vécu humain.

L'histoire d'Esther n'est pas unique. Elle esquisse un modèle de rapports domestiques largement applicable dans les relations conjugales des Congolais, là où les changements socio-économiques ont atteint les gens dans leur fonctionnement quotidien. Mais malgré leur position financière renforcée dans les ménages face à la précarité économique des hommes, les femmes cherchent à maintenir le rôle du mari pourvoyeur que la culture citadine a véhiculé et transmis. Tout comme Esther, les femmes utilisent des stratégies, pour contourner les obstacles culturels, dissimuler la réalité objective de leur ménage en donnant à l'extérieur l'image mari d'un pourvoyeur. Elle maintient l'idée de rapports conjugaux conformes au patrimoine culturel kinois. Ces stratégies sont des compromis correspondant à la trajectoire collective dans une conjoncture socioculturelle particulière. Par un bricolage créatif d'attitudes connues, il tranquillise parce qu'en s'identifiant à ceux qui ont eu la même trajectoire sociale, dans le groupe de référence, on met fin aux tensions. Mais ce qui est surprenant est que ces stratégies sont un bricolage des idiomes issus de répertoires sociaux différents, à la fois traditionnels et mondialisés. Il présente aux femmes un modèle alternatif, transformé et inédit de l'épouse qui met fin aux conflits et à l'incertitude créés par la dichotomie et les contradictions entre les idiomes locaux et mondialisés.

Lorsque l'on parle des transformations sociales en Afrique, on a trop souvent tendance à mettre séparément l'accent sur le mimétisme, sur les discontinuités, sur le métissage. Les changements culturels ne peuvent être conçus qu'en terme de brassage, comme la sociologie nous l'a appris, un mélange des comportements anciens et nouveaux dans la recherche d'un compromis correspondant à la trajectoire collective des gens. Mais le local tient une grande place. Les pratiques dans les rapports conjugaux présents comme produits d'une rencontre dynamique entre des systèmes spécifiques enracinés dans la longue durée montrent la prédominance du local. En recourant à des stratégies propres, les femmes combinent différents modèles dans leur ménage, mais le local reste le plus fort comme dans le cas qui nous intéresse, car l'homme conserve son rôle de mari pourvoyeur.

10

Conclusion

Les ancêtres piétinés, les ancêtres imités …

J'ai tenté de répondre dans ce livre aux questions que je m'étais proposée d'aborder. Il s'agit de savoir qui sont les pionniers et les responsables du *Combat*, l'organisation du mouvement, la manière dont le sentiment d'appartenance est construit, le projet de vie qui est mis en place au sein de la subculture combattante, le cadre de référence, s'il y avait continuité ou rupture avec la culture congolaise historique. J'ai aussi répondu à certaines questions méthodologiques au sujet de la technique de récolte de données, du recours aux concepts. Dans le document qui clôture ce livre, le *post scriptum*, je tenterai de montrer de manière détaillée comment j'ai voulu rapporter les faits en évitant les risques d'objectivation.

Étant donné que la question centrale de l'étude était d'explorer le cadre de référence du nouveau dispositif culturel que *Le Combat* offre à ses adeptes, bien que cela soit apparu déjà dans les divers chapitres, je vais y revenir encore dans cette conclusion que j'avais dans un premier temps l'intention d'intituler 'Etre Kinoise dans le temps et dans l'espace' afin de rester proche ma thèse de la reproduction de la culture kinoise. Elle se diffuse dans les différents lieux de la diaspora congolaise et que c'est cette culture remaniée qui dirige les comportements des Congolais. Le cas étudié au chapitre précédent sur les nouveaux rapports conjugaux, illustre un aspect de cette culture citadine: pour sauver son mariage malmené par les tensions d'une situation conjugale anomique, liée au manquement du mari à son rôle du pourvoyeur, Esther recourt à des stratégies tout azimut, en recourant au *mayele ya basi*, comme aussi remarqué par Gertrude Mianda dans son étude sur les maraîchères à Kinshasa (1996: 117-127). L'épouse camoufle sa position renforcée dans le ménage. En étant à la fois la femme au foyer et entreprenante, Esther sauve la face de son mari vis-à-vis de l'extérieur en lui confiant la gestion de l'argent qu'elle gagne. Elle nous offre une relation domestique inédite et transformée, scène de la promotion de la soumission de la femme au mari et de son émancipation comme elle l'avait appris dans son milieu rural, à l'école et durant l'authenticité de Mobutu.

Après réflexion, j'ai finalement préféré intituler ce chapitre 'Les ancêtres piétinés, les ancêtres imités …' afin de placer mes données dans la problématique générale des changements religieux. Mon hypothèse étant que ceux-ci ont débuté depuis longtemps à Kinshasa et que *Le Combat* n'est pas un phénomène de migration vers l'Europe. Les filiales sont d'ailleurs sous la tutelle de Kinshasa. Ainsi Kinshasa est le centre et les groupes locaux la périphérie. De plus j'ai opté pour la théorie des sociologues et des anthropologues de la dynamique culturelle. Ils

caractérisent la transformation sociale par deux mouvements qui sont à la fois mêlés et contradictoires: la continuité et la rupture parce qu'il est question d'une réforme qui se déroule par identification aux valeurs des mythes tels que les gens les ont intériorisés tout au long de leur trajectoire sociale. En ouvrant différentes portes, les attitudes, qu'on avait accusées jusque-là, sont alors réappropriées, sous de nouvelles formes mais en perpétuant l'idéologie des forces d'autorités, contre lesquelles avait été dirigée la rébellion. Tout le long du livre, dans les différents thèmes abordés par *Le Combat* et l'alternative proposée aux membres, on remarque une continuité abstraite du système cognitif congolais, mais présenté comme discontinuité. C'est qui prouve la thèse du schisme comme analysé par Turner. C'est pour cela qu'on peut remarquer que le titre de cette conclusion se termine par un ajout de pointillés. Les pointillés signifient que la liste des forces imitées est longue et ne se borne pas aux ancêtres. Le titre aurait pu en effet être ainsi: les ancêtres piétinés, les ancêtres imités; la scolarité piétinée, la scolarité imitée, l'authenticité piétinée, l'authenticité imitée; l'émancipation piétinée, l'émancipation imitée, le féminisme piétiné, le féminisme imité … C'est parce que la reconstruction identitaire dans l'étude présente est un jeu de sélection des différents idiomes rendus valables par la référence biblique.

Du point de vue théologique, c'est à dire, la sélection des textes bibliques et leur interprétation et la manière dont *Le Combat* se les approprie est similaire aux analyses des théologiens qui ont examiné l'exégèse des prédicateurs des groupes de prières congolais à Kinshasa (Kabasele 2002). Les textes sont interprétés de manière subjective, 'littéraliste'. Ils sont placés hors de leur contexte. Aux Ecritures est accordé le pouvoir absolu de résoudre les problèmes terrestres et immédiats. La théologie du *Combat* est basée sur la purification du corps, la rupture avec le passé, les rapports domestiques, la fertilité. En annexe j'ai transcrit quelques extraits bibliques favoris des officiants chrétiens. Même si la liste n'est pas exhaustive elle donne néanmoins un idée de la qualité des textes choisis en fonction de la vie présente et donc interprétés dépouillés de leur contexte. Avec l'appui du professeur Dr Wouter van Beek, du bibliste Dr André Kabasele et du prêtre Patrick Mulamba j'ai tenté de trouver, si possible, une interprétation scolaire du verset en le mettant en parallèle avec le sens donné dans *Le Combat.* Ces textes ont comme thème l'alliance entre Israël et Dieu, le rapport homme femme et la relation presque maritale entre le Christ et son église. Mais ils ont reçu un autre sens. Les extraits ayant comme thème l'alliance entre Israël et Dieu, entre Christ et Son église servent à justifier les rapports domestiques et les rapports hiérarchiques etc...

Ce qui est frappant est que peu d'attention est accordée à la vie après la mort, à la différence entre l'apocalypse et la vie maintenant, à la théodicée, au dernier jugement, à l'eschatologie. Le centre même du Christianisme, avec la figure de Jésus Christ comme Sauveur, son sacrifice pour la réconciliation et la résurrection, manque. L'Ancien Testament et le Nouveau Testament sont lus afin de désigner et d'expliquer l'immédiat. II ne s'agit pas d'une lecture historique, à la manière dont les aînés déclament les proverbes, les Ecritures sont appliquées pour diriger la vie d'ici et maintenant, en évitant les contradictions. Il s'agit donc d'une religion purement africaine, avec Dieu et quelques Ecritures. La condensation biblique facilite l'exercice qui consiste à ouvrir et fermer différentes portes qui ont propagé des conduites idéalisées, afin d'y puiser certains des traits qui formeront le nouveau dispositif culturel.

Le jeu de continuité et rupture, de l'appropriation des traits culturels venant d'ailleurs a fait l'objet de différentes études qui ont rendu compte des transformations culturelles en Afrique en utilisant des termes comme créolisation, identités de trait d'union, hybridation, patchwork. Ces expressions permettent d'illustrer l'idée de continuités et de ruptures dans la reconstruction identitaire. Cependant, si ces termes aident à faire les analyses en attirant l'attention sur la sélection, ils ont le désavantage de présenter les gens comme des êtres coupés en pièces détachables comme on peut le voir sur la couverture du livre de Jean-Loup Amselle *Logiques métisses* (1990). Alors qu'en fait, ceux qui vivent cette réalité culturelle, présentée comme une nouveauté, ne ressentent plus qu'ils vivent avec des réalités morcelées. Le simple terme de métisse rend compte de cette imbrication en faisant en sorte que les réalités soient fondues les unes dans les autres, soient mêlées comme des races différentes se sont mêlés et conjugués jusqu'en dessous des draps, présentant un produit qui n'est au final, ni l'un ni l'autre. C'est la raison pour laquelle je m'inspire partiellement du terme métissité de Mudimbe et de Ngal (Banywesize 2005). Ces auteurs utilisent ce mot pour désigner les figures idéales africaines et du monde, qui reposent sur la transculturalité. Ainsi l'identité métisse est un carrefour où les traits culturels multiples sont devenus indissociables. Elle met fin aux tensions nées de la superposition des mémoires (ici des mythes ancestraux, de l'Occident, de la post-colonie), aux comportements incertains. Elle est la libération par l'instauration d'une nouvelle mémoire. Mais à mon avis, si la métissité convertit les angoisses et les violences des écarts, elle ne peut être assumée que si elle est une sélection des codes qui s'aligne sur des mondes que les individus connaissent déjà. Les concernés n'inventent pas le sens de cette nouvelle identité par eux-mêmes.

La métissité

Il y a donc un management culturel qui ne s'inspire pas uniquement de la cosmologie traditionnelle comme l'a pensé Horton en son temps (1971, 1975), mais qui a recourt à différentes matrices culturelles. On s'en est aperçu au sujet des rapports domestiques. Ils sont le produit d'une rencontre dynamique entre des systèmes spécifiques enracinés dans la durée. Si on prend l'exemple des rapports conjugaux, le même processus de sélection se retrouve dans les différents aspects de la culture combattante. Je vais ici en développer deux: la hiérarchie et son maintien et l'entraide.

La hiérarchie et son maintien

La communauté combattante n'est pas un monde d'égaux comme pourrait le suggérer le déroulement de certaines cérémonies communautaires comme le symposium décrit au chapitre 3. La *communitas* partielle n'est qu'une abolition des critères hiérarchiques des systèmes sociaux antérieurs, de la gérontocratie, des diplômes et de l'argent. Aux systèmes d'autorité anciens s'est substitué l'esprit de discernement comme critère d'autorité. C'est pour cela que les responsables sont des experts de la bibliologie. Leur discernement qui justifie leur pouvoir a des attributs à l'exemple de la mémorisation absolue de la Bible et la réussite sociale. Les versets bibliques qu'ils utilisent par exemple sont des messages éducatifs. Ils sont dans la lignée des proverbes auxquels recouraient les aînés familiaux pour la continuité de l'idéal ancestral, avec l'intransigeance de l'obéissance aux valeurs distillées. A la différence de ces

proverbes de tradition orale, la cosmologie divine est vérifiable. En effet, à travers l'écriture, les éducatrices ne peuvent pas être accusées de supercherie.

En plus de la bibliologie, la réussite sociale constitue aussi un aspect de l'autorité. Etre marié, par exemple, est un attribut de la réussite. Etant donné que le mariage est l'idéal du *Combat*, seules les personnes hétérosexuelles mariées peuvent diriger les groupes. C'est la raison pour laquelle la responsabilité est confiée à un couple. La réussite sociale mais aussi une aisance contribuent à rendre l'autorité crédible, surtout si cette base matérielle est acquise progressivement grâce à l'adhésion. Associer la réussite sociale à la hiérarchie rend le responsable crédible. Le groupe s'identifie à un leader ayant réussi. Il est supposé être le garant de la réussite de chacun. Dans le document *The common ground: power, sacredness and the secular state* sur la notion du pouvoir en Afrique, Wouter van Beek (2005) montre que les attributs d'un chef sont associés à la pluie, à la fertilité et à la santé. Il cite Jacobsson-Widding qui rapporte qu'en suivant une telle logique, un chef impotent avait été obligé de se suicider. Mon expérience est qu'un tel chef s'exile. C'est cette logique qui est aussi en vigueur ici. Le symbole de la Bergère est une image projetée sur l'écran du groupe. La connaissance dont elle dispose en étant femme mariée et mère, son expérience de souffrance, son trajet d'initiation, sa réussite sont des commodités visibles qui la rendent crédible et lui permettent de convaincre. Ceci éclaircit la notion du régime de vérité de Foucault qui est un système inhérent au fonctionnement du symbolisme africain. Mais si ces attributs rendent la Bergère crédible, sa réussite sociale a aussi son revers. Elle doit retentir dans le groupe car celui-ci exerce à son tour un contrôle (monitoring). Michel Foucault (1976; 1984) analyse ce mécanisme de contrôle lorsqu'il donne l'exemple de la relation entre le pasteur et son troupeau. La Bergère qui a réussi socialement peut rassembler, guider et conduire son troupeau. Mais sa réussite sociale doit aussi se mesurer dans son groupe. Si elle a pu se marier après un long célibat, si elle est féconde et nantie économiquement, tandis que dans sa filiale il n'y pas de mariages, il n'y a pas de grossesses et les gens ne gagnent pas leur permis de séjour ou que les personnes meurent, alors elle n'est pas une bonne responsable: sa réussite met ses gouvernés en insécurité et elle n'est plus crédible. Lors du décès de Debora, plusieurs personnes ont quitté le groupe. Une des versions de son décès, propagée par les dissidents, est qu'elle avait été mangée par sa maman spirituelle qui l'avait offert afin d'agrandir son pouvoir. N'oublions pas que lorsque l'on reçoit cette étiquette d'avoir la sorcellerie, il est très difficile de l'enlever. Enfin de maintenir cette hiérarchie et de favoriser la participation au nouvel ordre social le lien de filature est instauré. Il s'agit d'un sentiment de surveillance, à la manière dont le faisait Mobutu Sese Seko lors de son règne. La filature est mise en place par des rites qui concrétisent la procédure d'affiliation. Dans la lignée des sociétés lignagères, la société combattante est parsemée d'actes symboliques que l'individu doit subir dès la consultation et ce jusqu'au passage du rituel. Pour guérir, on doit raconter toute sa vie, abandonner son corps aux manipulations d'un thérapeute, se faire raser les cheveux, serrer les mains, s'immerger dans l'eau des sources ou des bains en signe de baptême, rester enfermé pendant des jours dans un espace abandonné aux ordres etc. L'attention est surtout accordée à l'opérateur des rites. Dans les milieux conservateurs, ce sont les mères qui sont habilitées à être opératrices des rites. Chez les Chrétiens, ce sont les supérieurs hiérarchiques comme les Bergères sur qui repose cette tâche. L'exécution des rites crée un lien entre l'applicateur et le récepteur. Il s'agit d'un canal à partir duquel on s'engage à la domination et à la surveillance. A travers les rites, la Bergère s'est

installée dans le corps. Les déserteurs disent d'ailleurs qu'ils se sont fait envoûtés par ces responsables qui contrôlent leur vie. Elle est Dieu. Ce qui lui donne la capacité de se comporter comme si elle pouvait deviner le secret de chacun des membres et les menacer au sujet des comportements dans lesquels chacun peut se retrouver. Elle est omniprésente et omnipotente dans l'imagination de ses enfants. Elle ne cesse de contrôler et de surveiller les conduites de cet ensemble, ce qui instaure un règne basé sur la peur. Mais ceci ne doit pas nous faire perdre de vu la réalité suivant laquelle la majorité des femmes qui adhèrent au *Combat* espèrent se marier. Elles savent pertinemment que la Bergère détient un large réseau d'hommes mariables. Se soumettre est aussi une stratégie du clientélisme.

L'entraide

Un dernier aspect culturel en tant que mixage des divers systèmes concerne les obligations et devoirs envers les frères et sœurs de religion. L'affiliation à un groupe crée l'obligation d'assistance. On est bien entendu libre de s'extraire de la participation, mais alors on n'est plus membre de la relation collective. L'assistance est basée sur la réciprocité comme c'est le cas de la solidarité familiale des milieux ruraux, avec le do ut des dans la mobilisation symbolique ou matérielle de tous. On aide celui qui aide et en aidant on devient un ayant droit de l'assistance. La réciprocité est une dimension essentielle de ces relations contrairement au parasitisme répandu dans les milieux urbains. Evidemment les Chrétiens savent que la fraternité religieuse est une construction familiale changeante et éphémère. C'est pour cela que l'assistance est scellée par les annotations dans un cahier. Ce qui la rend vérifiable et contrôlable. Constituer ces archives véhicule le modèle universel des organisations formelles.

Je n'ai cité que ces traits qui confirment la thèse de la métissité même s'il y en a bien d'autres dans ce livre. Tout le discours du *Combat* tourne autour de la purification pour une mutation culturelle. Les actes exécutés lors de la réclusion symbolisent le passage. En mettant tout dehors par le vomissement comme catharsis, puis en détruisant tout par une gesticulation corporelle (brisement/ *konyika*, piétinement/*konyata* et le jetage dans les lieux arides/*kobuaka na bisika bikawuka*) on donne l'espoir d'arriver au point zéro et de recevoir une culture nouvelle, libérée des valeurs des systèmes sociaux antérieurs. Avant même d'accepter d'être transformé, le candidat souffrant se retrouve comme à l'école, avec son bic et son cahier, à prendre part à l'examen étiologique. Au cours de celui-ci, il doit lui-même déconstruire et démystifier, Bible à l'appui, toutes les idéologies des mythes qui avaient jusque-là orienté sa vie et qui l'avaient aliéné. C'est à cause de cela qu'à l'inverse des cultes de lignages où l'affect mobilise la famille, la recherche de l'origine du mal met l'individu seul au centre de sa démarche. Elle montre une tension vers la transformation des conduites pour construire une nouvelle identité dont la base épistémologique est la Bible.

Et pourtant, la Bible est un livre importé au Congo. Elle a été amenée par les missionnaires occidentaux qui en ont d'ailleurs aussi fait une sélection pour donner aux gens ce qu'ils voulaient, sélectionnant des textes correspondant sans doute à leur propre background culturel. Les combattants disent d'ailleurs que les missionnaires ne leur ont pas appris à connaître le Livre. En utilisant le même instrument, en faisant une nouvelle sélection des passages, puisés autant dans le Nouveau et dans l'Ancien Testament, ils construisent une culture universelle, les textes choisis confirmant tout ce que les gens connaissent déjà dans le parcours de leur existence. Ainsi donc, de façon paradoxale à la mutation radicale promise, les valeurs

proposées sont la célébration du mariage, de la maternité, de la femme au foyer, de la réussite économique, de la maîtrise des messages éducatifs, du respect des autorités etc.

Kanyeba, Ntumba, Kombi, Mpenge, Auguy sont ces femmes venues au *Combat* pour des problèmes conjugaux, pour trouver un mari. Les problèmes qui les empêchent de réaliser leur féminité sont une accumulation des différentes images de la femme mais qu'elles ne parviennent pas à ménager. Chaque récit révèle la grande aliénation/envoûtement qui a pris place par l'intermédiaire des objets, des bêtes, des bâtiments, des gestes, des actes représentant chacun une institution et ses idéologies. Ces idéologies sont en écart les unes par rapport aux autres. Elles sont atemporelles car il y a un décalage entre la réalité vécue et le contexte dans lequel elles ont été émises.

La fondatrice du *Combat* connaissait d'ailleurs elle-même la souffrance de cette aliénation sur ceux et celles qui sont venus chercher de l'aide. En fait, le contexte de l'éclosion du *Combat* à Kinshasa est bien similaire à celui des mouvements religieux qui l'ont précédé dans l'histoire du Congo. A chaque confrontation des valeurs apparaissent des personnes illuminées qui, par le procédé autoréférentiel, c'est-à-dire pour avoir vécu eux-mêmes la souffrance et l'avoir résolue, ont embrassé cette carrière pour guérir les maux. La littérature les nomme *political, economic and ideological brokers*. Il s'agit des individus travaillés par différentes forces d'autorité et qui sont des symboles achevés de l'écartèlement identitaire. Dans la vie de maman Olangi par exemple, il y a les aspects culturels de mondes différents et la manière dont elle a résolu ses problèmes comme montrés dans ses détails biographiques. Sa situation socio-économique, ses obligations dans son propre foyer en milieu urbain et les attentes financières de sa famille élargie dans une période de réduction des potentialités économiques du ménage aboutissent à une remise en question de la solidarité familiale entretenue par la coutume. Sa vie en milieu rural, puis en ville, en passant par la scolarisation missionnaire et même des séjours à l'étranger, font qu'elle est une incarnation d'accords différents qui l'ont probablement amenée à créer une nouvelle réalité, construisant une nouvelle structure familiale, oeuvrant avec les différentes matrices qu'elle a connues.

La Bible a dit que les femmes doivent se marier, enfanter, les frères et sœurs de la religion doivent s'entraider, respecter l'autorité, les femmes doivent gagner de l'argent, aider le mari, le respecter, être soumise. Tout cela est confirmé par des écrits comme les stencils. Grâce à la vérification biblique, tous les habitus, les dispositions connues, cumulées et qui donnaient avant de l'incertitude, deviennent désormais acceptables. Elles se meuvent et se dynamisent, perpétuant spectaculairement toutes les influences alors que le discours de rébellion était une promesse de distinction. Ce rituel biblique d'inversion sociale confirme la thèse des changements religieux comme liés à la conjoncture. Les groupes religieux se profilent comme étant des médiateurs des problèmes-clés de la société congolaise. En réconciliant les aspects particuliers des différentes influences, l'objectif est que la personne retrouve un équilibre. Mais pour arriver à cet équilibre il faut d'abord que le corps gomme toutes les idéologies et les symboles d'autorité auxquels il avait été soumis. La mutation culturelle n'étant qu'une reproduction de tout ce qui l'avait imprégné tout le long de l'existence. *Le Combat* a nommé les déliquescences dans la société congolaise, il a mis le doigt sur les incohérences et sur les contradictions, mais il n'y a pas apporté vraiment de solution.

Post scriptum

Tuye toooo, tuimane[1]

Une réflexion sur le chemin que j'ai parcouru pour écrire cet ouvrage

Leiden, septembre 1997

'Waar kom je vandaan?
D'où viens-tu?

Uit Congo maar niet vandaag
Du Congo mais pas aujourd'hui

Uit welke streek van Congo?
De quelle province congolaise?

Uit de provincie Kasaï en als je meer van me wil weten, mijn totem is een pangolin
De la province du Kasaï et si tu veux en savoir plus mon totem est le pangolin

Ik heb ook een totem.
Moi aussi j'ai un totem

Is jouw vrouw zwart?
Ta femme est-elle noire?

Nee ze is wit '.
Non, elle est blanche.

Je n'avais pas, au moment de cet entretien, un projet de réaliser une thèse de doctorat, mais c'est sur la base de cette conversation que je décidai alors de relever le défi. L'entretien avait lieu entre le professeur Wim van Binsbergen et moi-même, en 1997, lors d'une conférence internationale organisée par le Centre d'Etudes Africaines (ASC) à Leiden, Pays Bas. J'assistais à cette conférence sur invitation du Dr Tom Draisma que je connaissais pour avoir suivi le cours *ontwikkelingsproblematiek*[2] qu'il coordonnait à l'université de Leiden. Inspirée par ce cours, j'échangeais avec lui sur l'inégalité existante dans la répartition du savoir sur l'Afrique entre l'Afrique et l'Europe. La carence du savoir est un frein au développement. En effet, alors qu'en Europe les bibliothèques[3] débordent de la documentation et des résultats de recherche sur les populations de l'Afrique sub-saharienne, les peuples de ce continent vivent dans une misère intellectuelle criante. Le manque de savoir sur les réalités de leur environnement culturel est donc à l'origine de la non-affirmation de soi dans leurs rapports avec les Occidentaux. C'est pour cette raison que les contacts entre les ressortissants de ces deux par-

[1] Cette expression luba veut littérairement dire arrêtons-nous (après un long parcours) pour regarder en arrière.
[2] La problématique du développement.
[3] C'est ce que j'ai voulu montrer dans ce livre en élaborant une immense bibliographie.

ties du monde consistent en la domination ou l'hégémonie des uns sur les autres. Dans son livre *Intercultural Encounter* (2003) van Binsbergen aborde ce thème. Il définit l'hégémonie comme le processus politique, idéologique, économique et militaire qui, dans l'interaction entre les groupes sociaux et les catégories, réduit pratiquement à néant les possibilités de l'autre groupe (ou catégorie) à définir ses objectifs, ses priorités, ses destinées et à les réaliser. La catégorie dominante (les pays du Nord) rendant l'autre (les pays du Sud) servile dans la réalisation de leurs projets (:17). L'auteur élargit sa réflexion en citant Foucault pour qui les rapports hégémoniques au macro niveau sont implémentés dans les relations à micro échelle, c'est à dire entre les individus. Parler de l'hégémonie est en fait une question très complexe, qui ne se limite pas dans les rapports entre l'Occident et l'Afrique. On trouve le même système dans les sociétés africaines. Mais les rapports entre l'Occident et l'Afrique sont historiquement construits sur base de l'hégémonie occidentale. Celle-ci est entretenue de différentes manières et c'est l'incertitude au sujet de l'image de soi, reflétée par les autres qui doit guider les conduites qui est la base de la domination des populations du Sud comme Valentin Yves Mudimbe l'analyse dans son célèbre ouvrage *The Invention of Africa* (1988). Il montre que les colons ont essayé de construire et d'organiser les régions non européennes à l'image de l'Occident. Et à mon avis ce système est entretenu aussi aujourd'hui.

Etant consciente de cette problématique depuis longtemps, j'ai appris à y réagir. C'est la raison pour laquelle j'avais interrompu peu de temps avant cette rencontre mon travail de consultante en développement parce que j'étais impuissante à l'égard du paternalisme et du clientélisme entre les financeurs occidentaux des projets de développement et leurs partenaires Africains. C'est aussi pour cette raison, que des années auparavant, comme déléguée pour les Grands Lacs d'une organisation Internationale (UCISS), j´avais créé et dirigé entre 1984 et 1988 le Centre de Recherche en Développement Social, CERDES au Kasaï Occidental (Kananga). CERDES remplit jusqu'aujourd'hui sa mission, qui est celle de faire des recherches qui mettent à nue la réalité locale afin qu'elles orientent les initiatives de développement.

C'est donc en restant proche de moi que je dirigeais la conversation avec mon interlocuteur. Je savais que dans ce milieu d'académiciens il fallait présenter mon *curriculum vitae*, mes titres universitaires, ma profession. En parlant de mon totem, je marquai la particularité de mon individualité de femme congolaise métisse culturelle. La conscience de mes traditions originaires de la sphère culturelle du Kasaï,[4] chaque fois renouvelée par les femmes de ma famille à travers l'ode des ancêtres (*kasala* ou *kutua mena*) me procure de l'énergie vitale qui me permet d'ouvrir les portes de différentes vies et d'y prendre ce que je veux.

Etant donné que l'entretien était inhabituel, je m'attendais à ce que mon interlocuteur fronce ses sourcils, qu'il se croit dans le film '*crocodile dundee*' et … Fin de la communication. Mais sa réaction me mit en péril. Nous discutâmes de nos totems respectifs. Il portait des perles aux poignets et au cou et ces objets symbolisaient son métier de *nganga*, guérisseur traditionnel qu'il combinait avec sa profession de professeur d'université. J'étais perplexe. La conversation me semblait une plaisanterie comme je l'ai raconté à mon mari. Je fus surprise aussi lorsque je lus dans un de ses travaux qu'il avait donné à quelques uns de ses enfants les noms de ses collaborateurs africains. Ce qui, à ma connaissance est une exception. Ce sont en général les Africains qui donnent à leurs enfants les noms de leurs bienfaiteurs européens afin de marquer la gratitude infinie.

[4] C'est ainsi qu'on nomme les ressortissants des deux Kasaï. Masculin Kasaïen.

La teneur de la rencontre fit que j´acceptai la proposition qui me fut faite par le professeur van Binsbergen de faire des recherches dans le cadre du groupe thématique 'mondialisation et transformations socioculturelles' dont il était l'initiateur et qu'il dirigeait au Centre d'études Africaines. Les travaux de quelques membres de ce groupe étaient orientés vers l´anthropologie post moderniste axée sur les transformations sociales en Afrique. Inspirée par les travaux de mes prédécesseurs (van Dijk 1997) et par les recherches intensives à Kinshasa du professeur René Devisch lors d'un séminaire à l'ASC; je me suis orientée vers les communautés religieuses congolaises aux Pays-Bas. Elles m'intéressaient particulièrement car en 1993, dans ma famille, nous avions perdu un frère trois mois après le décès de notre père. Mon frère était membre d'un groupe de prière à l'Université de Lubumbashi où il étudiait. Sans savoir qu'il était malade, la nouvelle d´aller l'enterrer nous surprit comme un tonnerre.

Enfin j'ai choisi *Le Combat* dont je connaissais quelques uns des membres à Kinshasa. Mon intérêt pour les Combattants n'était donc pas un hasard. Comme écrit Bastide (2000 (1958): 21), on ne s'attache pas à vouloir comprendre certaines formes sociales innocemment. D'une certaine manière, c'est parce que je pouvais me reconnaître dans leur vie que les femmes combattantes m'attiraient. J'ai en effet grandi sous l'influence d'un père qui s'est construit son individualité dans une tension permanente d'écartement des conventions opprimantes issues de son milieu familial, de la mission et des représentants de l'Etat. Il cherchait à être autonome, construisant des relations qui lui permettaient de vivre de manière harmonieuse sa vie. Cette appréhension que c'était mon histoire familiale qui me rapprochait des combattants fut concrète lorsque je découvris que derrière la consultation, les femmes combattantes étaient occupées à se libérer de l'hégémonie des différentes structures socialisantes qui leur avaient imposées les idéaux qui devraient diriger leur vie. *Le Combat* semblait leur offrir une alternative.

Mais pour faire une telle étude sur les transformations sociales en Afrique en utilisant comme cadre un mouvement religieux africain, je dus affronter quelques barrières. D'abord celle de travailler sur les traditions religieuses africaines dans un cadre académique occidental. Au sujet des pratiques religieuses africaines, j'ai grandi au Congo avec l'idée que les populations de l'Afrique sub-saharienne ne sont pas prises au sérieux par les Occidentaux. Ma jeunesse fut imprégnée par le catéchisme et les rites de l'église catholique où mes grands parents étaient bien longtemps convertis. Je me demandais comment je devrais m'exprimer devant mes promoteurs européens. Un autre obstacle fut le recours aux méthodes anthropologiques. En fait, je suis ethnologue empirique, j'ai une formation dans le domaine social mais je n'ai pas été formée comme anthropologue, avec des attitudes du métier dans la récolte des données. Ma licence en travail social ne me destinait pas directement à être armée des prescriptions de la discipline.

L´anthropologie est une science privilégiée de la production des connaissances interculturelles grâce au travail de terrain dominé par la rencontre des spécialistes africanistes identifiés dans la région du nord et leurs objets de recherches originaires du sud. Cette rencontre est une arme à double tranchant. Elle peut conduire à affirmer l'identité et les valeurs de l'autre. Mais peut aussi être nuisible. Comme l'exprime van Binsbergen (2003: 22) elle est le haut lieu du risque de la destruction de l'autre, les descriptions et analyses ethnographiques balançant vers la déshumanisation par l'objectivation de la communauté étudiée. C'est pour cette raison que van Binsbergen lui même a abandonné l'anthropologie pour la philosophie (1999). Ces échos

sur la production des connaissances sur l'Afrique à travers le travail des anthropologues occidentaux et leurs acolytes africains se retrouvent chez les académiciens africains.[5] Ces auteurs considèrent l'anthropologie comme un moyen de produire un discours ethnocentrique en utilisant des concepts chargés d'histoire d'émotions occidentales.

Consciente de ces considérations j'entrais sur le terrain des anthropologues avec le sentiment d'être prise entre 'le marteau et l'enclume' comme j'ai voulu l'exprimer par le titre de mon intervention lors d'une conférence organisée à l'occasion du vernissage de *Quest: Revue Africaine de la Philosophie* (Ndaya 2005). La question qui me hantait était la suivante: comment écrire un livre sur un groupe auquel je m'identifie sur certains points en évitant l'aliénation? Car, écrire une thèse de doctorat est une double rencontre. Avec les superviseurs académiques et avec les populations étudiées. Ma supervision académique était européenne. Alors comment éviter d'être acolyte, ou Judas? Les exigences de cette discipline consistent à utiliser les connaissances intimes des autres, non seulement pour les amener dans le secteur public, mais pour les décrire en les objectivant, à travers l'utilisation des langues qui ne sont pas celles des populations étudiées. En outre, ces populations étudiées n'ont souvent pas accès aux ouvrages produits. Et puis, j'allais rencontrer des femmes comme moi-même, intellectuelles, engagées politiquement et socialement. Comment écrire une œuvre qu'elles ou leurs enfants pourront lire et se reconnaître?

Comme l'exprime le titre de ce document, je vais m'arrêter et prendre du recul sur la manière dont j'ai procédé pour arriver à mes découvertes. Je vais montrer les conditions que je me suis imposée pour faire la récolte des données et les écrire en évitant les pièges de la destruction et de la déshumanisation. Je montrerai cela à travers la manière dont j'ai pu résoudre les obstacles inhérents à écrire une thèse de doctorat comme africaine sur les pratiques religieuse congolaise dans un cadre académique occidental, au fait d'être proche et faire les analyses ainsi qu'au sujet des pièges de l'adhésion à un rituel d´affliction.

Le cadre académique

Au sujet de la supervision académique européenne, je sais que les Africains ont des soupçons concernant l'intégrité du monde académique occidental. Il m'arrive aussi de temps à autres de ne pas échapper à cette attitude. Mais je sais aussi que comme dans n'importe quels groupes où les gens s'affilient pour des diverses raisons, il y a un 'esprit de corps' (Bourdieu 2004: 19), c'est à dire un sentiment construit, avec les solidarités d'intérêts et les affinités faisant que les membres forment un groupe avec des complicités. Mais le monde académique européen est comme partout ailleurs composé des individus dont chacun a sa manière de négocier son individualité dans la tension entre son appartenance à un groupe. C'est pour cela que, selon moi, la distinction entre le monde académique africain et européen n'a pas de valeur. Dans les communautés, on peut trouver des gens avec lesquels on peut collaborer et ceux avec lesquels cela est absolument impossible. Les *a priori* risquent d'empêcher de voir les arbres à cause de l'immensité de la forêt. Je peux le dire car je côtoie depuis longtemps les deux mondes à travers différents réseaux.

[5] Mudimbe 1988; Buakasa 1984; Ela 1994.

Pour la supervision de mon trajet de thèse j'ai eu la chance d'avoir choisi consciemment ou inconsciemment (je ne le sais pas) les baobabs africanistes. Avec le professeur van Binsbergen comme illustré dans l'entretien cité plus haut et plus tard, en 2002, avec le Prof. Dr. van Beek j'avais des superviseurs auprès desquels je n'éprouvais pas de gêne pour parler des traditions socio culturelles congolaises. Cette barrière vaincue je pouvais faire des recherches en restant proche des conditions que je m'étais imposées. Les superviseurs m'ont montrée, pour paraphraser Khalil Gibran, la maison de leur sagesse mais ne m'ont pas obligée à y entrer. En me donnant leur confiance, leur sagesse et leur amour, ils m'ont conduite au seuil de ma propre maison.

Travailler avec eux était d'abord une mise en garde contre ridiculiser mon peuple, une échange des expériences de vies et une garde fou. Je n'oublierai jamais le ton véhément du Prof. Dr. van Beek lorsque je lui présentai une version d'un de mes chapitres dans laquelle j'avais transcrit une querelle des deux femmes. Avec une sérénité intransigeante il me demanda d'enlever ce paragraphe parce qu'il ridiculisait mes compatriotes. Mais l'élément qui m'a aidée à me retrouver moi même est que par la supervision je ne les côtoyait pas seulement mais je les rencontrais vraiment. Je n'étalais pas seule ma vie et celle des autres. Ma considération envers leur personne a grandi lorsque, malgré leur haut niveau scientifique ils m'ont parlée d'eux mêmes, de leurs pratiques religieuses, de leurs propres expériences comme chercheur et comme personnes engagées dans des différents rôles ainsi que de la lutte d'être écrivain au sein du propre groupe comme me l'a racontée le professeur Van Beek qui est un Mormon. Tout cela avait un impact sur moi. Ils m'ont inspirée et renforcée à prendre la liberté de trouver mon propre chemin.

Parallèlement à mes superviseurs j'ai puisé de l'inspiration auprès des scientifiques africains et des livres écrits par eux que j'ai choisis grâce à leurs signatures. Avec Dr Ntambue Tshimbulu, Dr Mufuta Kabemba, Dr Ntambue Kadinda, Dr Mimbu Kilol, Dr Abedayo Williams, Dr Albertine Tshibilondi j'ai souvent échangé sur la sorcellerie, l'identité, les rites, la sexualité etc. J'ai consulté quelques rares auteurs africains francophones comme Dr Gertrude Mianda, Muende Badibanga, professeur Mudimbe et Dr Kabasele Malumba. C'est enfin de compte la combinaison d'une supervision où comme chercheure je ne côtoyais pas mais rencontrais vraiment mes superviseurs et mes partenaires africains qui m'a aidée à rester proche de mes expériences comme africaines, évitant le plus possible les aliénations, la perte de mon identité et la trahison.

Être proche et faire les analyses

L'utilisation des concepts analytiques fut un réel obstacle à surmonter. En 1999, j'eus le privilège de rester pour la première fois trois mois au Centre d'Etudes Africaines, jouissant des facilités qu'offre l'ASC et de l'hospitalité du groupe thématique 'mondialisation' pour étudier des concepts comme la mondialisation, la virtualité, la sorcellerie, la notion de genre. Mais par après je suis restée durant des années au centre, comme membre du groupe thématique *Agency in Africa* où l'intérêt des collègues pour ma recherche me stimulait énormément. Malgré tout, j'avais beaucoup de mal à participer aux débats. Je pensais que c'était la barrière de la langue car la littérature scientifique est en majorité anglophone. Je suis francophone et j'ai appris assez vite le néerlandais, dès mon arrivée aux Pays Bas, pour m'intégrer dans les mi-

lieux correspondants à mes intérêts. Mais le monde académique néerlandais fonctionne avec l'anglais. Cette barrière linguistique a fait que mes références bibliographiques sont relativement anciennes. Mais ma plus grande difficulté n'était pas l'anglais. Mon problème (et de beaucoup d'Africains à participer aux débats scientifiques sur les recherches parmi leur propre peuple) n'était pas d'être proche de la réalité et de faire des analyses, mais de parler en utilisant les termes des autres, en acceptant leurs interprétations qui malheureusement ne traduisent pas toujours la réalité telle qu'elle est vécue par les concernés. J'ai beaucoup parlé avec mon mari de cette difficulté. Je le réveillais à n'importe quelle heure de la nuit pour discuter bien qu'il ait une formation en science exacte et pas du tout en science social. Je ne ratais évidemment pas une occasion, à chacun de mes séjours à Bruxelles ou à Paris, pour parler de ce que je faisais aux scientifiques congolais. Ils considéraient aussi la dépendance économique comme un frein pour les Africains à se confirmer. Le néerlandais a une très belle expression pour cela:

Wiens brood men eet, diens woord men spreekt.[6]

Mais en Afrique aussi il y a une expression suivant laquelle lorsqu'on est dans la pirogue de quelqu'un, on chante sa chanson. La dépendance, surtout économique est un frein à une réflexion libre. Comme pour éviter de marcher dans les sentiers battus, j'ai voulu profiter de ma situation pour faire une recherche en prenant une marge de liberté. J'eus un soulagement inexplicable lorsque la demande de subvention de mon projet introduite chez *WOTRO* fut refusée. Je décidai, malgré l'implication de ma décision dans notre foyer, de continuer mes recherches par mes propres moyens comme je l'ai annoncé en 1999 au groupe thématique. Bien entendu j'avais la chance de pouvoir compter sur le travail de mon mari bien que nos fils posèrent comme condition l'augmentation de leur argent de poche dès que la thèse terminait.

Ce qui m'encourageait est que je pouvais compter sur les facilités de l'ASC. Et puis plus tard, en 2004, grâce au professeur van Binsbergen, l'Université d'Erasme m'octroya une bourse et mes voyages à Kinshasa (2000 et 2004) furent honorés respectivement par le Centre d'Etudes Africaines et par la Fondation Nationale Néerlandaise pour les recherches dans les Tropiques (*WOTRO*). Lors des séjours à Bruxelles je logeais chez des connaissances. J'avais aussi quelques sponsors. Ainsi je pouvais acheter des livres en français et payer mes voyages à Bruxelles, à Leiden et partout aux Pays Bas.

Parce que je ne voulais pas être trop influencée par la littérature sur les mouvements religieux, lors de la récolte des données je n'avais pas beaucoup lu. C'est dans ces conditions là que j'ai recueilli les matériaux rangés dans le premier document intitulé 'les enseignements de la délivrance' que je remis aux membres du groupe thématique mondialisation. Sur base de ce document je fus admise comme membre associé du groupe. Je m'étais donnée intensément pendant une année aux contacts avec les combattantes. J'étais devenue amie des hommes et des femmes qui n'étaient pas orthodoxes dans leur vie de combattants et avec lesquels je pouvais aisément communiquer. Systématiquement, je discutais avec eux mon matériel une fois qu'il était rangé comme je le fis au sujet du schéma 1 représentant l'arbre de la mort au chapitre 7. Je procédai de la même manière pour les corrections faites sur les illustrations 2 et 3

[6] Littéralement: on parle la parole de celui dont on mange le pain'; c'est à dire, on ne peut pas s'exprimer avec toute la liberté dans une situation de dépendance économique, sociale ou mentale.

(voir annexe) représentants les correspondances entre malédiction et afflictions au même chapitre. L'intérêt et les réactions des compatriotes à l'égard de ce que j'écrivais étaient une forme de censure au sujet de ce que je pouvais rendre public ou non et sur la manière de le faire. Le chapitre 6 par exemple fut soumis aux critiques de mes amies Antoinette Kusu et Godé Mangangi mais aussi de ma mère. Evidemment par cette méthode de vérification je me rendais vulnérable car les discussions étaient sans fin. J'ai pourtant persévéré à travailler ainsi pour éviter la déshumanisation et la destruction de la vie des autres: les personnes avec lesquelles je causais, tout comme moi-même, ont des traditions auxquelles elles accordent une grande valeur. Lorsqu'elles sont exposées en public sous des formes folkloriques ou traduites dans d'autres langues par des chercheurs imprudents, elles perdent leur valeur aux yeux de ceux qui les vivent de l'intérieur. C'est comme un attentat à la vie. C'est la raison pour laquelle les quelques phrases de la glossolalie reproduites au chapitre 8 n'ont pas été traduites.

En outre la comparaison pour me rendre compte de la validité de mes données était faite en soumettant mes écrits à ceux des êtres combattantes, participants aux enseignements. Lorsque l'occasion se présentait je soumettais mes compositions aux thérapeutes afin qu'elles jugent ma compréhension de ce qu'elles enseignaient. Ce qui pourrait sembler contraire aux exigences scientifiques selon lesquelles la seule ethnographie qui puisse réclamer la validité interculturelle est basée surtout sur l'intersubjectivité avec les autres scientifiques. Mais pourtant l'intersubjectivité dont on parle est double. Celle avec les collègues et celle avec les populations sujets des études. J'ai privilégié la dernière. Le peu de comparaison avec les découvertes des autres chercheurs me procuraient le sentiment que les Allemands nomment le *Aha Erlebnis*.

L'adhésion à un rituel d'initiation

Adhérer à un groupe thérapeutique c'est assister à la souffrance des autres. Cela demande un énorme investissement personnel du chercheur pour comprendre la vie et la manière dont les protagonistes interprètent leur propre souffrance. L'empathie est une des attitudes qui permet d'atteindre ce partage de la douleur. Elle est une disposition qui permet au chercheur de ressentir ce que les autres ressentent. Cette attitude a un grand impact sur la vie personnelle même si l'adhésion est une stratégie de terrain. On est susceptible d'être entraîné dans le vécu des autres. Si par la suite on quitte la communauté thérapeutique, celle-ci ne vous quitte pas. Les exemples des anthropologues (voir van Binsbergen 2003: 21) qui se sont fait soignés ou initiés aux pratiques curatives des populations qu'ils ont étudiées confirment mon expérience.

Moi je souhaitais être initiée mais en restant 'pieds dedans pieds dehors' comme le professeur van Beek parmi les Mormons. Je voulais faire avec, mais sans mettre en pratique toutes les prescriptions. La participation était par ailleurs inévitable car il fallait récolter de l'information parmi des gens éparpillés partout dans le monde alors que leurs fréquentations se limitent au seul cadre restreint des membres et des rencontres organisées par leur Bergerie. Mais mon mari et ma famille désapprouvaient ma décision de participer à l'initiation à cause du risque d'être obligée de passer un jour le rituel. Franchir cette barrière signifierait trahir mes ancêtres. J'étais donc devant un dilemme. En fait même si j'avais de la sympathie pour les Combattants, mais je désapprouvais leur méthode de purification. J'ai un attachement charnel à certaines pratiques culturelles inhérentes à l'environnement sociales où je suis née et

où j'ai grandi. Je me souviens de mon angoisse de perdre la grossesse lorsqu'en 1986, mon père refusa la poudre de chasse remise par son gendre. La poudre de chasse était une partie de la dot. Mais ce produit était devenu rare et difficile à trouver. C'est ainsi que celui qui voulait épouser sa fille acheta des cartouches militaires, les vida, récupéra le contenu qu'il offrit comme cela lui avait été donné. Mon père découvrit la mauvaise qualité du produit et le renvoya avec un message qu'il attendait la bonne sorte. Certaines de ces pratiques que *Le Combat* diabolise, je les reproduis comme épouse, mère, tante et grande sœur. A la naissance de notre fils aîné à Kananga ma mère lui noua une corde aux reins et planta son cordon ombilical en dessous d'un bananier de notre jardin. Et j'éprouve aujourd'hui encore de la peine de ne pas avoir fait pareil à la naissance de notre second fils dans le *Veluwe* où nous vivions lorsqu'il est né, car aux Pays Bas ne poussent pas les bananiers. Et puis, j'ai appris à nos fils à jeter leur dent là où le soleil se lève comme je l'ai fait dans mon enfance (bien qu'ils fouillaient par après le gazon pour la récupérer afin qu'elle produise de l'argent sous l'oreiller selon le rite néerlandais). Enfin, à certains événements dans ma famille, je déclame l'ode initiatique (*kasala*) des exploits des ancêtres de mon ethnie.

A cause de la valeur que j'accorde aux rites je n'étais pas d'accord avec l'interprétation que leurs donnaient les Combattants. C'est la raison pour laquelle je ne pouvais pas exécuter toutes les prescriptions. J'avais décidé de rester discrète, de prier avec, de gesticuler mais mes prières et gesticulations n'étaient pas des menaces aux ancêtres mais des actions de grâce. J'implorais leur compréhension de la souffrance des femmes et des hommes venus chercher la résolution des problèmes dans leur vie. Lorsqu'il fallait ouvrir la bouche pour absorber le sang (*makila*) de Jésus lors des séances de purification du corps, je le faisais mais je ne vomissais pas et ne crachais pas. Mais il était difficile de ne pas respecter ces dernières prescriptions. Vomir est très contagieux. Et puis il y avait la pression du regard des officiants qui indisposait. En fait dans le premier groupe où j'avais adhéré en 1998, il y avait environ 15 personnes. Après le premier entretien et bien qu'ayant avoué les réelles motivations de ma présence, l'attitude de la Bergère à mon égard ne changea pas. Je reçus quelque chose d'un statut de *VIP*. Etant femme lettrée, mariée à un hollandais et parlant le néerlandais, j'avais une valeur exceptionnelle pour le groupe. C'était comme si ma présence augmentait la valeur du *Combat*. Je jouissais d'une certaine considération et cela me dérangeait car il y avait une distance entre les 'simples peuples de Dieu' et moi. C'est pour cela que simultanément à ma participation à ce groupe j'ai fréquenté la CIFMC à Bruxelles car le groupe était plus grand. Mais aller à Bruxelles était aussi une fuite. Les rumeurs selon lesquelles j'étais devenue combattante circulaient comme une traînée de poudre parmi mes compatriotes. Je devais à chaque fois m'expliquer car les Combattants ont la réputation d'avoir coupé les liens avec leurs familles. Mais, comme dirait mon superviseur, professeur van Beek, qui se défend s'accuse. Mes explications étaient vaines car j'apparaissais sur certains enregistrements. Et puis lorsque la filiale de la CIFMC des Pays Bas devint officielle en 2000, je devins à nouveau une personnalité visible. Sans le vouloir, j'étais devenue le bras droit de la Bergerie. J'étais la secrétaire de la Bergerie. Ainsi, j'assurais le soutien pratique de l'administration, je m'occupais de la correspondance, des contacts avec les autorités. J'aidais à traduire les lettres, à intervenir lors des conflits avec les services sociaux, j'accompagnais dans la recherche de la salle, les contacts avec des agents immobiliers. J'accomplissais ces tâches aussi comme une manière indirecte

de remercier pour l'information que je recevais. Mais j'avais aussi une certaine satisfaction d'avoir inspiré la fille d'une Bergère à suivre des cours d'anthropologie.

La position de chercheure à l'intérieur du groupe avait des avantages et des inconvénients. L'avantage était qu'elle me permettait d'entrer dans l'aventure de la découverte du milieu combattant. En étant reconnus dans le groupe, nous pouvions prendre des photographies, filmer, enregistrer les enseignements et la glossolalie comme transcris au chapitre 8. Je pouvais librement recueillir des données que je transcrivais chaque soir, heureuse de la facilité extraordinaire d'avoir un ordinateur.[7]

Un des inconvénients de ma position est que je subissais une pression insupportable de la part des responsables pour éclaircir ma position dans *Le Combat*. Le travail que je faisais l'exigeait selon la Bergère. Pour elle j'apprenais vite et je devais me protéger en passant le rituel. C'est ainsi que j'avais l'impression d'être surveillée. Dans les sessions communautaires, sans directement s'adresser à moi, la Bergère faisait des remarques très dirigées selon lesquelles il y avait des gens qui étaient appelés à de hautes fonctions mais qui se trouvaient en danger car le diable savait qu'ils savaient trop. Elle remarquait aussi mon hésitation parce que je ne participais pas à certaines obligations comme par exemple héberger les autres. Les combattants sont des frères et sœurs et lorsqu'on demande d'accueillir des délégations étrangères personne ne peut choisir qui loger. J'avais des réticences à le faire car vivre avec un combattant, surtout s'il est orthodoxe, n'est pas de la sinécure à cause d'un ascétisme exagéré. J'avais des amis Combattants plus ou moins libéraux avec qui je pouvais être moi même. C'est ainsi, que lors d´un rassemblement international, on fit appel au peuple de Dieu pour loger les délégations étrangères. La responsable indiquait qui prenait en charge le séjour de qui. Comme à l'appel je ne levais pas le bras, j'eus l'impression que le regard de la responsable était fixé sur moi. J'aurais voulu disparaître, être invisible. Bien évidemment, la question me fut posée publiquement et je dus avouer que j'avais déjà réglé quelque chose: effectivement nous nous étions arrangé pour qu'un couple d'amis loge chez nous.

En réalité, ma position 'pieds dedans, pieds dehors' me donnait le sentiment d'être un Judas, de commettre quelque chose de l'ordre du cambriolage comme je l'ai écrit dans mon carnet de notes durant ma maladie. J'étais continuellement en alerte. Ce sentiment était entretenu par certaines des remarques de mes proches comme mes fils qui disaient que j'étais une espionne.

Mais malgré ma lutte pour ne pas être absorbée par *Le Combat*, je me suis aperçue après une année et demi de fréquentation des Combattants que j'étais entrée dans un certain isolement. J'avais peu de contacts avec les personnes extérieures au mouvement. Et puis les éléments que je recueillais mettaient à l'épreuve ma vie personnelle. Je découvrais petit à petit que j'étais engagée dans une entreprise dont l'enjeu n'était plus seulement intellectuel. Au bout d'un certain temps, je commençais à m'expliquer les problèmes de ma vie privée en me servant de la Bible et des cahiers de notes prises pendant les enseignements. J'écoutais des chansons religieuses. Lorsque mon mari protestait je répliquais qu'il ne pouvait pas comprendre *Le Combat* car il n'avait pas grandi en Afrique. Ce qui l'enrageait. Et je me gênais aussitôt car c'est seulement dans ce genre de moment que je vois sa peau. L'argumentation essentialiste est un outil facile mais subtil d'intimidation et d'exclusion.

---

[7] Il ne faut pas se faire d'illusion. Lorsqu'on a affaire à un crash, on regrette la machine à dactylographier.

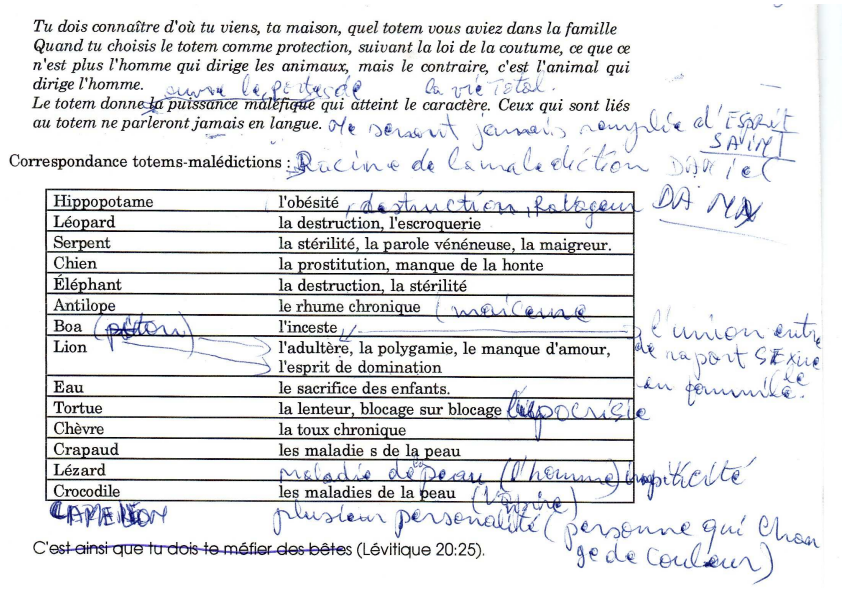
Dans cette même période que je me mis à envisager de passer le rituel. En avril mai 2000 je participai à une retraite communautaire organisée à La Haye. Le deuxième jour, comme je voulais rentrer à la maison, je me suis écroulée sur le sol devant le *Haagse Markt*. Mon crâne se fendait en deux et je dus me traîner dans une boucherie sous les regards interrogateurs des clients qui s'attroupèrent autour de moi en attendant l'arrivée de l'ambulance. C'est aussi pendant cette période d'oscillation, qu'en participant au symposium de Kinshasa, je tombai à nouveau sur le sol au milieu d'une conversation. Grâce à l'intervention de mon mari, je ne fus pas internée à la clinique où j'aurais du être soignée avec la méthode combattante.

Il y eut plusieurs signes qui m'ont poussée à ne pas passer le rituel et à perdre ma sympathie pour *Le Combat*. C'est l'exemple d'un songe que j'ai fait en 2000 où je voyais mon père réparer la toiture de notre maison avec du chaume alors que le toit n'en avait pas. Le Professeur van Binsbergen m'aida à interpréter ce rêve comme un appel à retourner aux traditions. Il y eut aussi le décès de Debora qui me plongea dans une réflexion mêlée de révolte suite au vide autour de l'organisation de ses funérailles. Alors que les Combattants se prétendent être une famille, la Bergerie dans ce cas ci ne se manifesta pas pour prendre en charge les obligations de la famille autour de ces circonstances alors que Debora s'était énormément investie dans sa quête d'appartenance au groupe religieux. Enfin, découvrir que se libérer était se soumettre inconditionnellement à l'autorité de responsable renforça ma décision de me prendre distance.

Le Combat est un phénomène très complexe mais il se profile avant tout comme une idéologie qui promet la libération du poids des mythes. De ce point de vue, ce mouvement a trouvé sa place dans le contexte actuel de la société congolaise. Il montre que les contextes au sein desquels les mythes ont été élaborés sont différents de la réalité dans laquelle les gens vivent. A l'histoire locale se sont greffées d'autres histoires. Il est impossible de vivre comme les ancêtres. L'idéologie du retour à l'authenticité de Mobutu Sese Seko dans les années 70, qui visait la réhabilitation de l'idéal ancestral détruit par la colonisation était une utopie. Et puis, ce que l'Occident a offert par la scolarisation, les projets de développement et la coopération ne donne pas non plus le bonheur promis. L'idéologie combattante propose une sélection de quelques idiomes de toutes ces influences, disponibles dans les Congolais, pour les articuler dans une forme culturelle transformée, conforme à la vie réelle et qui est reconnaissable car elle se moule dans la sphère culturelle au sein de laquelle les gens sont nés et où ils ont grandis. Mais malgré tout *Le Combat* n'est pas une solution aux problèmes identitaires du Congo contemporain, car l'identité combattante est surveillée, imposée, on doit la négocier continuellement. La libération des idéaux diffusés par les mythes aboutit à la soumission à un système rigide qui recoure à un dispositif de contrôle semblable à celui du maintien de la discipline dans les prisons comme décrit par le philosophe français Michel Foucault dans son livre surveiller et punir: Naissance de la prison (1975). Foucault y décrit le système pénitentiaire du XIX siècle, comme basé sur le panoptisme, c'est à dire, la surveillance incessante des gens par une autorité omniprésente dans le but du redressement et de l'intégration des morales au pouvoir; avec des dispositifs pour identifier, sanctionner les fautes, contrôler les corps et les esprits. On trouve le même système dans *Le Combat*. Les listes de présence, la disponibilité absolue envers les responsables, la condamnation publique des comportements déviants, l'application publique des excuses laissent entrevoir un système inquiétant de privation de la

liberté comme prix à payer pour devenir et rester Combattant. L'individu devient captif du système comme le récit de Debora et la vie d'Esther au chapitre 9 l'illustrent. Il s'agit d'un emprisonnement virtuel.

Grâce à ces découvertes j'ai pris distance du *Combat* mais pas des Combattants, car la question qui se pose aux Combattants est de savoir si, afin d'assumer leur individualité, il faut ou non être membre d'un groupe. Mais je ne peux pas y répondre. Mon histoire familiale m'a singularisée. Traversée par des influences, je me suis créée à ma manière mon individualité et je l'assume. De la même manière, j'assume ce livre. J'ai tourné à mon profit ce que j'ai rencontré sur mon chemin pour écrire un ouvrage avec lequel je suis bien dans peau.



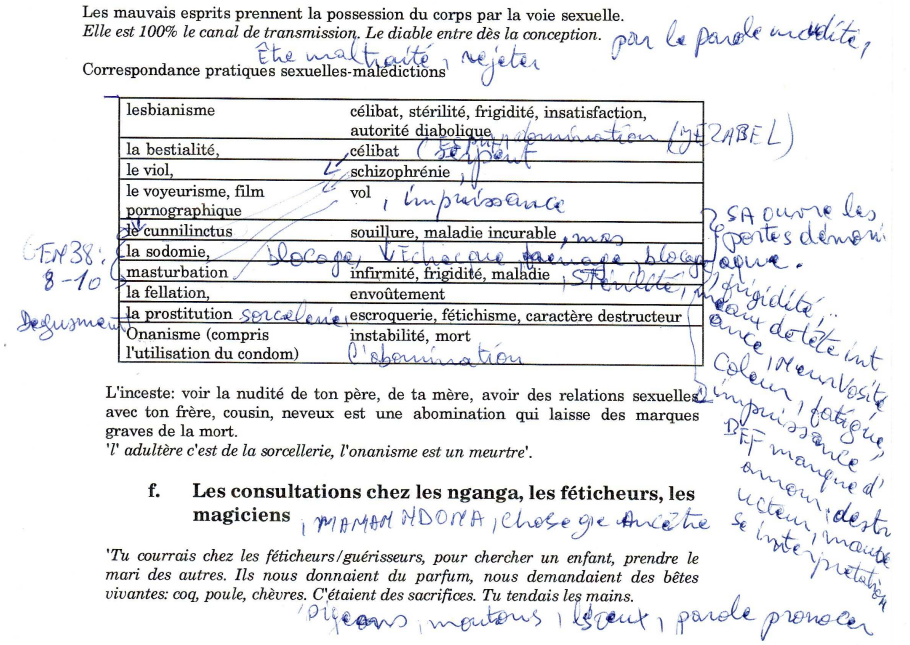
Tu dois connaître d'où tu viens, ta maison, quel totem vous aviez dans la famille
Quand tu choisis le totem comme protection, suivant la loi de la coutume, ce que ce n'est plus l'homme qui dirige les animaux, mais le contraire, c'est l'animal qui dirige l'homme.
Le totem donne la puissance maléfique qui atteint le caractère. Ceux qui sont liés au totem ne parleront jamais en langue.

Correspondance totems-malédictions :

Hippopotame	l'obésité
Léopard	la destruction, l'escroquerie
Serpent	la stérilité, la parole vénéneuse, la maigreur.
Chien	la prostitution, manque de la honte
Éléphant	la destruction, la stérilité
Antilope	le rhume chronique
Boa	l'inceste
Lion	l'adultère, la polygamie, le manque d'amour, l'esprit de domination
Eau	le sacrifice des enfants.
Tortue	la lenteur, blocage sur blocage
Chèvre	la toux chronique
Crapaud	les maladie s de la peau
Lézard	
Crocodile	les maladies de la peau

C'est ainsi que tu dois te méfier des bêtes (Lévitique 20:25).

38. Les compositions de l'auteure corrigées par une Bergère 1



Les mauvais esprits prennent la possession du corps par la voie sexuelle.
Elle est 100% le canal de transmission. Le diable entre dès la conception.

Correspondance pratiques sexuelles-malédictions

lesbianisme	célibat, stérilité, frigidité, insatisfaction, autorité diabolique
la bestialité,	célibat
le viol,	schizophrénie
le voyeurisme, film pornographique	vol
le cunnilinctus	souillure, maladie incurable
la sodomie,	
masturbation	infirmité, frigidité, maladie
la fellation,	envoûtement
la prostitution	escroquerie, fétichisme, caractère destructeur
Onanisme (compris l'utilisation du condom)	instabilité, mort

L'inceste: voir la nudité de ton père, de ta mère, avoir des relations sexuelles avec ton frère, cousin, neveux est une abomination qui laisse des marques graves de la mort.
'l' adultère c'est de la sorcellerie, l'onanisme est un meurtre'.

f. Les consultations chez les nganga, les féticheurs, les magiciens

'Tu courrais chez les féticheurs/guérisseurs, pour chercher un enfant, prendre le mari des autres. Ils nous donnaient du parfum, nous demandaient des bêtes vivantes: coq, poule, chèvres. C'étaient des sacrifices. Tu tendais les mains.

39. Les compositions de l'auteure corrigées par une Bergère 2

Annexe 1: Quelques textes bibliques auxquels est souvent fait référence dans *Le Combat*

APOCALYPSE 12: 17.

> Et le dragon fut irrité contre la femme, il s'en alla faire la guerre aux restes de sa postérité, à ceux qui gardent les commandements de Dieu et qui ont le témoignage de Jésus

Exégèse première:
Texte contre la femme.
Orienté vers le dernier combat.
Sens apocalyptique

Exégèse Combat:
Justification du leadership des femmes dans *Le Combat*.
Pas de sens apocalyptique

APOCALYPSE 21: 7-8.

> Celui qui vaincra héritera ces choses; je serai son Dieu, et il sera mon fils.
> Mais pour les lâches, les incrédules, les meurtriers, les impudiques, les enchanteurs, les idolâtres et tous les menteurs, leur part sera dans l'étang ardent de feu et de souffre, ce qui est la seconde mort.

Exégèse première:
Dernier jugement
Sens apocalyptique

Exégèse Combat:
Bénédiction ici et maintenant
De ceux qui respectent la parole de Dieu.
Jugement des pêcheurs
Pas de sens apocalyptique

GENÈSE 17,15-17

> Ensuite Dieu dit à Abraham: «Ne donne plus à ta femme le nom de Saraï, car désormais son nom est Sara. Je vais la bénir et te donner par elle un fils. Je la bénirai et elle deviendra l'ancêtre de nations entières; il y aura des rois de divers peuples dans sa descendance.» Abraham se jeta le visage contre terre et il rit, car il se disait: «Comment pourrais-je avoir un enfant, moi qui ai cent ans, et comment Sara qui en a quatre-vingt-dix pourrait-elle devenir mère?»

Exégèse première:
Pour Dieu rien n'est impossible

Exégèse Combat:
La fécondité malgré l'âge, les conditions physiques etc...

JEAN 8:32

Vous connaîtrez la vérité et la vérité vous affranchira.

Exégèse première:
La libération personnelle

Exégèse Combat:
La vérité (par la vérification biblique du passé)

EXODE 20:1-6

Alors Dieu prononça toutes ces paroles en disant: Je suis l'éternel, ton Dieu, qui t'a fait sortir du pays d'Égypte, de la maison de servitude. Tu n'auras point d'autres dieux devant ma face,
Tu ne feras point d'image taillée, ni de représentation quelconque des choses qui sont en haut des cieux, qui sont en bas sur la terre. Tu ne te prosterneras point devant elles et tu ne les serviras point; car moi, l'éternel, ton Dieu, je suis un Dieu jaloux, qui punit l'iniquité des pères sur les enfants jusqu'à la troisième et la quatrième génération de ceux qui me haïssent, et qui fait miséricorde jusqu'à la millième génération de ceux qui m'aiment et qui gardent mes commandements.

Exégèse première:
Instauration du monothéisme

Exégèse Combat:
Contre l'idolâtrie

EPHÉSIENS 5:22-33

Femmes, soyez soumises à vos maris, comme au seigneur, car le mari est le chef de la femme, comme Christ est le chef de l'église, qui est son corps et dont il est le Sauveur. Or de même que l'Eglise est soumise à Christ, les femmes aussi doivent l'être à leurs maris en toutes choses.

Maris, aimez vos femmes comme Christ a aimé l'Eglise et s'est livrée lui-même pour elle afin de la sanctifier, après l'avoir purifié par l'eau par l'eau et la parole, afin de faire paraître devant lui cette Eglise glorieuse, sans tache, ni ride, ni rien de semblable, mais saint et irrépréhensible. C'est ainsi que les maris doivent aimer leurs femmes comme leurs propres corps. Celui qui aime sa femme s'aime lui-même. Car jamais personne n'a haï son propre corsa propre chair, mais il la nourrit et en prend soin, comme Christ le fait pour l'église, parce que nous sommes membres de son corps, étant de sa chair et de ses os.
C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère, et s'attachera à sa femme, et les deux deviendront une seule chair. Ce mystère est grand; je dis
cela par rapport à Christ et à l' Eglise. Du reste, que chacun de vous aime sa femme comme lui -même, et que la femme respecte son mari.

Exégèse première:

Mariage entre Christ et l'église
Parallèle entre le mariage et le Christ/église

Exégèse Combat:
Les rapports domestiques.
La soumission de la femme au mari.
Prendre distance de l'ingérence de la parenté dans la vie du couple

LÉVITIQUE 20: 25-26,

Vous observerez la distinction entre les animaux purs et impurs, entre les oiseaux purs et impurs, afin de ne pas rendre vos personnes abominables par des animaux, par des oiseaux, par tous les reptiles de la terre que je vous ai appris à distinguer comme impurs.
Vous serez saints pour moi, car, je suis saint, moi l'éternel; je vous ai séparés des peuples, afin que vous soyez à moi.

Exégèse première:
Alliance entre Dieu et Israël

Exégèse Combat:
La purification et la rupture avec la cosmologie ancestrale

LÉVITIQUE 18:

Nul ne s'approchera de sa parente, pour découvrir sa nudité. Je suis l'Eternel.
Tu ne découvriras point la nudité de ton père, ni la nudité de ta mère, C'est ta mère, tu ne découvriras point sa nudité.
Tu ne découvriras point la nudité de la femme de ton père, c'est la nudité de ton père.
Tu ne découvriras point la nudité de ta soeur, fille de ton père ou fille de ta mère, née dans la maison ou née hors de la maison.
Tu ne découvriras point la nudité de la fille de ton fils. C'est ta nudité.
Tu ne découvriras point la nudité de la fille de la femme de ton père, née de ton père. C'est ta soeur.
Tu ne découvriras point la nudité de la soeur de ton père, c'est la proche parente de ton père.
Tu ne découvriras point la nudité de la soeur de ta mère. Car c'est la proche parente de ta mère.
Tu ne découvriras point la nudité du frère de ton père. Tu ne t'approcheras pas de sa femme, c'est ta tante.
Tu ne découvriras point la nudité de ta belle fille. C'est la femme de ton fils: tu ne découvriras point sa nudité.
Tu ne découvriras point la nudité de la femme de ton frère. C'est la nudité de ton frère.
Tu ne découvriras point la nudité d'une femme et sa fille. Tu ne prendras point la fille de son fils, ni la fille de sa fille, pour découvrir leur nudité. Ce sont tes proches parentes: c'est un crime.
Tu ne prendras point la soeur de ta femme, pour exciter une rivalité, en découvrant sa nudité à coté de ta femme pendant sa vie.

Exégèse première:
Contre l'inceste

Exégèse Combat:
Utilisé contre le lévirat et le sororat.

ROMAINS 1: 24-27.

C'est pourquoi Dieu les a livrés à l'impureté selon les convoitises de leurs coeurs; en sorte qu'ils déshonorent eux-mêmes et leur propre corps; eux qui ont changé la vérité de Dieu en mensonge et qui ont adopté et servi la créature au lieu du créateur, qui est béni éternellement. Amen.
C'est pourquoi Dieu les a livrés à des passions infâmes: car leurs femmes ont changé l'usage naturel en celui qui est contre nature; et de même les hommes, abandonnant l'usage naturel de la femme, se sont enflammés dans leurs désirs les uns pour les autres, commettant homme avec homme des choses infâmes, et recevant eux-mêmes le salaire que méritait cet égarement.

Exégèse première:
Discipline propre

Exégèse Combat:
Utilisé contre l'homosexualité

GENÈSE 12:3:

Le Seigneur dit à Abraham
Je bénirai ceux qui te béniront

Exégèse première:
Universalité du salut de Dieu

Exégèse Combat:
Récompenser les Serviteurs de Dieu pour leurs services.

LÉVITIQUE 18: 24-26.

Ne vous souillez par aucune de ses choses, car c'est par toutes ces choses que se son souillées les nations que je vais chasser devant vous. Le pays en a été souillé, je punirai son iniquité, et le pays vomira ses habitants. Vous observerez donc mes lois et mes ordonnances et vous ne commettrez aucune de ses abominations, ni l'indigène, ni l'étranger qui séjourne au milieu de vous.

Exégèse première:
Alliance entre Dieu et Israël

Exégèse Combat:
Purification et rupture

1 CORINTHIEN 9: 24-26

Ne savez-vous pas que ceux qui courent dans le stade courent tous, mais qu'un seul remporte le prix? Courez de manière à le remporter.
Tous ceux qui combattent s'imposent toute espèce d'abstinences, et ils le font pour obtenir une couronne incorruptible.

189
Moi donc, je cours, non pas comme battant l'air. Mais je traite durement mon corps et je le tiens assujetti, de peur d'être moi-même rejeté, après avoir prêché aux autres.

Exégèse Combat:
L'ascèse

EPHÉSIENS 6: 10-13

Au reste, fortifiez-vous dans le seigneur, et par sa force toute puissante. Revêtez-vous de toutes les armes de Dieu, afin de pouvoir tenir ferme contre les ruses du diable.
Car nous n'avons pas à lutter contre la chair et le sang, mais contre les dominations, contre les autorités, contre les princes de ce monde de ténèbres, contre les esprits méchants dans les lieux célestes.
C'est pourquoi, prenez toutes les armes de Dieu afin de pouvoir résister dans le mauvais jour et tenir ferme après avoir tout surmonté.

Exégèse première:
La foi chrétienne

Exégèse Combat:
La persévérance dans la prière
La rupture avec le passé familiale

EPHÉSIENS 2:11-12

C'est pourquoi, vous autrefois païens dans la chair, appelés incirconcis par ceux qu'on appelle circoncis, et qui le sont en la chair par la main de l'homme, souvenez-vous que vous étiez en ce temps-là sans Christ, privés du droit de cité en Israël, étrangers aux alliances de la promesse, sans espérance et sans Dieu dans le monde.

Exégèse Combat:
Appel à la rupture

1 CORINTHIENS 7: 4

La femme n'a pas d'autorité sur son propre corps, mais c'est le mari; et pareillement, le mari n'a pas d'autorité sur son propre corps, mais c'est la femme. Ne vous privez point l'un de l'autre, si ce n'est d'un commun accord pour un temps, afin de vaquer à la prière, puis retournez ensemble de peur que Satan ne vous tente par votre incontinence

Exégèse première:
Egalité homme et femme

Exégèse Combat:
Soumission de la femme au mari

ROMAIN 13: 1-3

Que toute personne soit soumise aux autorités supérieures; car il n'y a pas d'autorité qui ne viennent de Dieu, et les autorités qui existent ont été instituées par Dieu. C'est pour-

quoi celui qui s'oppose à l'autorité résiste à l'ordre que Dieu a établi et ceux qui résistent attireront une condamnation sur eux-mêmes. Ce n'est pas pour une bonne action, c'est pour une mauvaise que les magistrats sont à redouter? Veux-tu ne pas craindre l'autorité? Fais le bien, et tu auras son approbation.

Exégèse première:
Soumission de l'autorité à Dieu.
Faire le bien et combattre le mal

Exégèse Combat:
Soumission des adeptes aux cadres

GENÈSE 1: 26-27

Puis Dieu dit: faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance, et qu'il domine sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, sur le bétail, sur toute la terre, et sur tous les reptiles qui rampent sur la terre.
Dieu créa l'homme à son image, il le créa à l'image de Dieu, il créa l'homme et la femme Dieu les bénit, et Dieu leur dit: soyez fécond, multipliez-vous, remplissez la terre

Exégèse Combat:
Soumission de la femme au mari
La fécondité

HEBREUX 13: 4

Que le mariage soit honoré de tous, et le lit conjugal exempt de souillure, car Dieu jugera les impudiques.

Exégèse Combat:
Ingérence des parents spirituels dans le choix des époux (les mariages préférentiels)

HABAKUK 2,6-9

Les peuples conquis se mettront tous à prononcer contre eux des paroles ironiques et à double sens.
Voici ce qu'ils diront: Malheureux! Vous accumulez des richesses en volant les autres. Mais ce ne sera pas pour longtemps ! Vous accumulez ainsi les dettes. Vous serez soudain pris à la gorge, vos créanciers surgiront à vos trousses et vous déchireront, ils vous pilleront à leur tour.
Vous dépouillez de nombreux peuples: eh bien, le reste du monde vous dépouillera à cause du sang que vous répandez et de la violence avec laquelle vous traitez les pays, les villes et leurs habitants !
Malheureux ! Vous empochez des gains malhonnêtes en faveur de vos proches, et vous pensez être assez haut placés pour échapper aux coups du malheur.

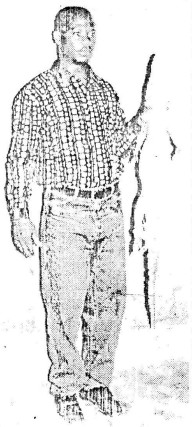
Exégèse Combat:
Donner la dîme

Annexe 2: Les coupures des journaux

Voici la liste des Eglises à fermer

"Pasteurs magiciens", "féticheurs", etc. un vent nouveau est en train de souffler dans la ville de Kinshasa. Ce dossier, initié par notre confrère Bernardin Kalamba correspondant au journal Ndule Polémique, a semble jeter de l'huile sur du feu. En effet, s'il ne nous est pas permis de juger de la véracité de la doctrine de telle ou telle autre Eglise, il nous est quand même loisible de constater le désordre qui règne dans certaines d'elles, les pratiques mystiques usités par certains de leurs gourous ou chefs spirituels, etc.

A Kinshasa, les Eglises "poussent" comme des champignons. Il suffit que le pasteur titulaire soit en désaccord avec son ou ses adjoints pour que l'Eglise se disloque. Certes, chacune de ces Eglise utilise la bible comme instrument de travail. Mais la bible nous apprend que même le diable aussi connait les écritures. Souvenez-vous de la tentation de Jésus Christ. En fait, en se référant toujours aux écritures, ce ne sont pas ceux qui crient "Seigneur, Seigneur" qui verront le ciel. Ce qui est plus désolant dans tout cela, c'est que toute ces Eglises, prétendent parler au nom de Dieu alors qu'elles vivent en désaccord entre elles. Lorsqu'on parle d'oecuménisme, ces eglises dits de reveil spirituel ne veulent même pas en entendre parler. Ce qui est tout à fait compréhensible d'autant plus que ces eglises ne sont en réalité que des fonds de commerce de leurs gourous ou chefs spirituels. Ces derniers portent des titres pompeux aux contenus souvent creux : archibishop ceci, général cela, apôtre, pasteur, etc. Leurs soucis n'est pas du tout le salut des enfants de Dieu, mais la santé financière de leur base. C'est ainsi qu'on les voit fixer



Le Prophète Pierre Dinokoko, de l'Eglise La Nouvelle Alliance (Photo Ndule Polémique)

très haut la marge des offrandes. Et la prière de bénédiction diffère sion que vous avez beaucoup ou peu "semé". Absolument impensable. A nous alors de poser à ces pasteurs la question de savoir qu'est c qu'ils ont "semé" pour mérité d'être créé homme et non pas ver de terre ou cancrelat?

A la réflexion, plus il y a des eglises en RDC, plus la pauvreté et la misère s'accentue, pendant que l'opulence des pasteurs ne fait que s'accroitre avec le nombre d'oisifs qui attendent la "prospérité miracle".

Devant sombre tableau et compte tenu des révélations accablantes faites dans certains organes de presse, nous appelons le ministère de la Justic et Garde des Sceaux à annuler purement et simplement les agréments de ces "associations sans buts lucratifs" d'autant plus que ces églises visent d'abord le lucre. Et à ce jour, être pasteur est une aubaine car le foutou ne viendra pas à manquer tant qu'il y aura des "semeurs". Et plus il y en a, mieux cela vaut. D'où le recours que font certains de ces "hommes de Dieu" aux fétiches et autres artifices magiques pour attirer encore plus de succès et du monde. Voici en substance la première partie de la liste des eglises que le gouvernement doit bientôt fermer en RDC.

1. Eglise Pentecotiste de Macampagne,
2. Ministère Amen,
3. Eglise de Jésus Christ de l'esprit de Vérité "Bima" (avec mouchoir),
4. The Winners Chapel (Chapelle des vainqueurs),
5. Eglise du Saint Esprit "Mpeve ya Longo",
6. Eglise The Way,
7. Eglise Branham,
8. Eglise Shekina,
9. Eglise Néo Apostolique,
10. Eglise Scientiste,
11. Eglise Mefa,
12. Eglise CFMCI,
13. Eglise Pentecotiste Nouvelle Jerusalem,
14. Eglise Logos Rhema,
15. Eglise Amor dei,
16. Eglise Arche de Noé,
17. Eglise de Dieu Jésus Christ Dieu de Sikatenda,
19. Eglise La Voie de Dieu,
20. La Foie Bahaïe
21Eglise Eglise Chapelle des Vainqueurs,
21. Eglise de Jesus,
22. Eglise Evangelique le Rocher,
23. Eglise Sang précieux,
24. The Faith International Mission,
25. Assemblé Evangélique Verbe de vie,
26. Eglise de Jésus Christ des Saints des derniers jours,
27. Eglise Messie,
28. Assemblée Evangélique le Champ de Dieu,
29. Eglise CASN,
30. Eglise Mangembo,
31. Eglise de dieu mal compris "Mukuna"
32. Eglise de la Source,
33. Eglise la gloire,
35. Eglise Baptême de Feux,
36. Eglise Chapelle de Victoire,
37. Eglise Mbanza Ntemo,
38. Eglise Makinu Ma Davidi,
39. Eglise la Divinité,
40. Eglise Saint des Saints,
41. Eglise l'agneau de Dieu,
42. Eglise Sainte Vierge,
43. Eglise Sainte Doctrine,
44. Eglise JTL,
45. Sur le pas de Jésus,
46. Eglise Salem,
47. Eglise FEPACO Nzambe Malamu,
48. Eglise Christ Sauveur,
49. Assemblée de la Nouvelle Alliance,
50. CRANA
(A suivre)

(A suivre)

Eddy Murphy

Chrétiens et Pasteurs : Examinez-vous, vous-mêmes, pour savoir si vous êtes dans la foi, éprouvez-vous vous-mêmes

Nous couchons cet article pour mettre un holà à toutes les mauvaises langues et à tous le on-dit qui courent à Kinshasa depuis la publication de notre article sur les pasteurs-féticheurs.

Depuis la parution de cet article sur les bureaux du journal ont été assiégé par des croyants de tous bords décriants que nous avons voulu vendre du papier, selon les uns, que nous sommes mécréants, selon les autres, pour d'autres encore plus extrémistes, que nous étions des hérétiques parjures de la foi chrétienne bref lune personnification de l'antichrist.

Loin de nous toute idée de telles démarches. Au contraire étant des chrétiens comme la majorité de la population, nous avons cru que notre devoir était de tirer la sonnette d'alarme, non part pour discréditer qui que ce soit (nous n'avons aucun droit de toucher aux oints de Dieu. Que Dieu les bénisses pour le réveil qu'ils opèrent dans la ville et le pays), mais pour les exhorter à garder la parole pure et sans tâche. Nous prions Dieu qu'ils ne fassent rien de mal ou pouvant jeter le discrédit sur le beau nom de notre Seigneur Jésus-Christ. Cependant nous ne pouvons pas ne pas parler de ce que nous voyons et entendons. Ne devons reprendre, censure et exhorter car la colère de Dieu se révèle du ciel contre toute impiété et toute injustice des hommes qui retiennent injustement la vérité captive.

Sommes-nous donc devenus vos ennemis parce que nous voulons montrer la vérité?

Frères, si un homme (pasteur, croyant ou palen vient à être surpris en quelque faute, celui qui est spirituel, qu'il le redresse avec un esprit de douceur. Quand il s'agit des anciens, et des pasteurs, nous ne recevons pas d'accusation, si ce n'est sur le déposition de deux ou trois témoins. Mais celui qui pèche, nous devons les reprendre devant tous, afin que les autres aussi éprouvent de la crainte. Jugez donc si nous devons nous taire pour plaire aux hommes où s'il est plus juste, devant Dieu, de vous obéir plutôt qu'à Dieu.

La parole de Dieu dit que les croyants de Bhaee étaient plus noble que ceux de

Suite à son impopularité

JB. Mpiana désavoué par la Bralima

Le souvairain 1er passe le moment très difficile de sa vie, un désordre vient d'éllir son groupe, pendant que cherche les voies et moyens pour s'organiser nous venons d'apprendre que son sponsor la Bralima vient de lui tourner le dos. une

seule cause il semble que la Bralima dépense beaucoup pour JB. Mpiana en revange celui-ci ne vent pas très bien. le cas plus recent c'est son concert de Bercy, la Bralima qui s'était investie à 100% n' était pas rentreé à ses dépenses. Pour confirmer cette information on vient de nous informer que la Bralima vient de suprimer le spot de JB. Mpiana à la télévision. Chose curieuse la Bralima recupère un ancien spot qu'elle avait reprise avec Werrason au mois juin dernier pour sa publicité. Cela montre à suffisance que la Bralima tournne le dos à son idole JB.Mpiana. Il semble que Lou Mukamba est allé toqué la porte de la Bralima pour produire JB.Mpiana au stade de Martyrs, selon des indiscressions la Bralima a donnée une réponse négative.

Jean Jacques Nkotoni

La Vedeta, 15-11-2001

Ndule Polemique — Temps forts

Suite au désordre ayant élu domicile dans la chrétienté,

Voici la liste des pasteurs magiciens opérant à Kinshasa

Il se passe des choses incroyables dans nos églises, ministères de Dieu ou groupe des prières. On remarque un comportement bizarre de certains fidèles qui suivent l'exemple ou la manière de vivre de leurs chefs spirituels. On a relevé plusieurs méfaits disons plutôt phénomènes dans ce monde sacré inspiré: comme je cite en passant le phénomène Miracle (sur commande), Onction, Tshoko, Libala, Sorcellerie, prospérité et tant d'autres qui fait courir les "bandimi". Parmi ces phénomènes chaque Homme de Dieu ou Pasteur utilise ce qui lui rapporte le plus de succès et parfois le plus d'argent. Mais là la réflexion, il s'avère que toutes ces méthodes sont utilisées pour flouer le peuple de Dieu car le Seigneur Jésus Christ, lui même, ne procédait pas ainsi. Il n'a jamais "programmé un miracle".

Ces phénomènes se passent souvent dans des pays sous-développés ou la crise et la famine frappent la population. Fatigué par la politique, le peuple veut trouver la solution de son problème auprès de son Dieu. Mis au parfum de l'état d'âme de ses frères et soeurs, les pasteurs trouvent le moyen pour attirer la masse et le succès en choisissant par exemple la prospérité comme thème de prédication. Pour cet homme de Dieu, sa prière et son enseignement ne se limite qu'à la prospérite. Qui ne voudrait pas prospérer ? L'autre choisi le mariage, là encore les "bandimi" accourent. Tellement les jeunes garçon ne peuvent plus se marier vu le coût actuel du mariage qui est..., prohibitif, l'église devient leur refuge. Dieu va tout faire. Le phénomène voyage fait jaser à ce temps de galère. Donc tous ces phénomènes utilisés de nos jours par les hommes de Dieu fait courir les kinois et kinoises.

La gué-guerre entre les chefs spirituels, n'en parlons pas. Chacun veut dominer sur l'autre. Ce qui crée une polémique générale. Ainsi, pour attirer la masse d'adeptes vers lui, chaque homme de Dieu a son slogan qu'il utilise.

Pourtant , à voir de près, le succès et les foules drainées par certains "hommes de Dieu" n'a rien à envier aux prouesses des artistes musiciens mondains que tout le monde sait, pour la plupart, adeptes du fetichisme et de la magie. Pire, à bien décortiquer les slogans de certaines églises, on se croirait en plein séance de spiritisme ou en pleine émission de Patric Nguemandong de Africa N 1. La plupart de ces slogans sont retrouvés dans des films nigérians comme "Karichika Queen of demon". Des objets mystiques, des cris qui font tomber, des foulards qui "guérissent" ou qui font tomber; rien à envier aux catcheurs fétichistes congolais. D'où, les rumeurs folles qui courent les rues sur les pratiques mystiques qu'utilisent ces Pasteurs.

Selon une enquête faite par certains journaux de la place, à chaque slogan vaut une signification diabolique. Il y a eu un chantre de Dieu qui a révélé que depuis qu'il a commencé à chanter pour la gloire de son Créateur, il n'a jamais été converti. En plus, pour lui il n'y a que deux pasteurs et un seul musicien chrétien qui travaillent dans la loyauté divine sans pratiquer les gris-gris. Dans le lot des pasteurs soupçonnés des pratiques fétichistes, on retrouve presque toutes les célébrités. Ce qui nous amène à nous demander si cette liste n'est pas commanditée par une personne qui serait le principale bénéficiaire de leur disgrace.

Quoique non exhaustive, nous publions cette liste parce que notre journal est, une "Tribune", tout le monde a droit à la parole et surtout les opprimés. Nous sommes la voix des sans voix. Le chemin facile à emprunter pour se faire respecter. Mais avec toutes les réserves possibles.

Les noms que vous verrez ici sont dans le lot des gens soupçonnés, semble-t-il, de pratiquer la magie dans la maison de Dieu :

* Kutino Fernando (Armée de Victoire)
* le couple Olangi (Ministère de Combat Spirituel
* Dennis Lessie (Arche de Noé)
* Willy Tshiswaka (Eglise ISTA)
* Pasteur Mwanza
* Pasteur Sikatende (Eglise du Dieu Vivant)
* Pasteur Tutakanstan
* Prophète Mupati Bwanganga (Mpeve ya Longo)
* Roger Lessie (Sur les pas de Jésus)
* Prophète Elisé Djama
* Prophète Khonde (Liloba ya nzambe)
* Prophète Jérémie (MERDI)
* Pasteur Albert Kankienze
* Pasteur Leopold Mutombo Kalombo (Ministère Amen)
* Pasteur Mukuna (ACK Bandal)
* Pasteur Kiziamina Kibila (Ministère de la Puissance)
* Pasteur Shadrak
* Pasteur Mbiye
* Alpha Lushima (Chapelle de Victoire)
* Prophète Gode (Porte Etroite)
* Prophète Nyebwe (JTL Cadre de Righini),
* Prophète Rockman
* Pasteur Me Dekantor
* Prophète Atoli
* Papa Wonda
* L'Eglise des saints des derniers jours
* La chapelle des vainqueurs
* Eglise Pentecotiste de Macampagne
* Eglise de Maman Ntumba

Tant d'autres églises ne sont pas citées.

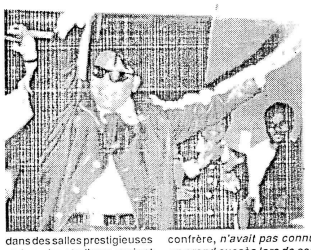
Dossier à suivre avec plus de détails et d'autres noms.

Bernadin Kalamaba
(Correspondance particulière)

En marge de son séjour à Naïrobi

Défao au summum du succès

Le Général Sénéchal Défao Matumona séjourne présentement à Naïrobi. Un accueil digne de son gabarit lui fut réservé par le public après le succès qu'il avait recolté en Tanzanie. Une dizaine de concerts livrée dans des salles prestigieuses et dans des stadiums avaient connu des affluences sans précédents.



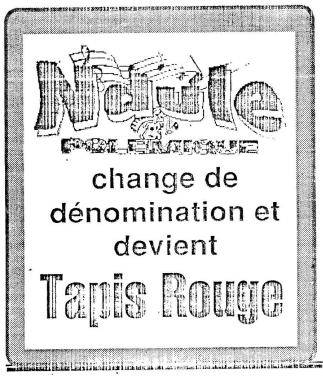
Sans précédent, les mots sont bien choisis puisque selon un confrère de Nairobi, *"aucun artiste musiciens congolais n'a jusque là égalé le Sénéchal. Ce n'est pas parce qu'il a toujours opté pour l'humilité et a toujours évité la polémique que nous, en faisant notre travail, devons taire la vérité.*

Werrason, par exemple, soutient ce confrère, *n'avait pas connu un grand succès lors de ses productions à Nairobi et à Mombassa. Il a même été délogé de l'hôtel de luxe qu'il occupait, ainsi que son groupe pour une maison de passage modeste. Ce n'est ni Bill Clinton, ni encore Celeo qui nous contrediront puisqu'il leur était arrivé de dormir sans manger. En stratège, Werrason avait écourté sa tournée prétextant les journées nationales de vaccinations". Dautre part, Koffi Olomide a connu aussi des pires moments à Naïrobi et, de grâce, ne lui demandez pas de se rendre à Naïrobi s'il n'a pas son billet aller-retour en poche et un cachet conséquent. Ce n'est pas le cas pour le Sénéchal Général Défao qui est logé à l'Hôtel Sheraton dont la location est assurée par les producteurs qui se bousculent à son portillon. Ils se succèdent d'ailleurs à un rythme tel qu'aucun repos n'est permis.*

Se confiant au téléphone à J. Clo Nzuana, Zoulou November, le Président de Big Stars à Kinshasa, Sénéchal général Défao lui a exprimé toute sa reconnaissance à la suite de l'excellent recrutement qu'il avait réalisé. "Les éléments que tu m'avais envoyé sont excellents, veuillez en former d'autres", confiait-il.

Le succès de Défao est réellement incontestable! Qu'on se le dise!

(Tiré de Tête d'Affiches n° 44)



Bibliographie

Adams, L.
1980 'Women in Zaïre: Disparate Status and Roles', in: Lindsay Beverly (sous la dir. de), *Comparatives Perspectives of Third World Women. The impact of Race, Sex, Class*, New York: Praeger, pp. 55-77.

Althusser, L.
1965 *Pour Marx*. Paris: Maspero.

Amselle, J.L.
1990 *Logiques métisses: anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris: Payot.

Anderson, B.
1983 *Imagined Communities. Reflexions on the origin and spread of nationalism*, London: Verso.

Andersson, Efraim
1958 *Messianic Popular Movements in the Lower Congo*, (Studia Ethnographica Upsaliensia XIV), Uppsala: consumer & Wiksell.

André, M.
1992 *Le défi du syncrétisme. Essai sur le travail symbolique des prophètes et des communautés d'Eboga*. Thèse de Doctorat d'État de Lettres et Sciences Humaines, Paris: EHESS.
1998 'Le Voir pour y croire: expériences visionnaires et récits de conversion'. *Journal des africanistes*, n° 68, 1-2, pp. 173-196.
1999 'Culture pentecôtiste et charisme visionnaire au sein d'une église indépendante africaine'. *Archives de sciences sociales des religions*, n°105, pp. 29-50.

Appaduraï, A.
1991 'Global Ethnoscapes, notes and queries for a transnational Anthropology', in: R.G. Fox (sous la dir. de), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe: School of American Research Press, pp. 191-212.
1995 'The Production of locality'. in: R. Fardon (sous la dir. de), *Counterworks. Managing the diversity of knowledge*, London: Routledge pp. 204-225.

Asch, S.
1983 *L'église du prophète Kimbangu: de ses origines à son sens actuel au Zaïre*, Paris: Karthala.

Asad, T.
1983 'Anthropological Conceptions of religion. Reflections on Geertz'. *Man*, n°18, pp. 237-259.

Augé, M.
1973 'Sorciers noirs et diables blancs: la notion de personne, les croyances à la sorcellerie et leur évolution dans les sociétés lagunaires de Basse Côte d'Ivoire (a t il et Ebrié)'. in: *La notion de personne en Afrique noire*, Paris: Éditions du CNRS, pp. 519-527.
1974 *La construction du monde*, Paris: Maspero.
1975a *Théorie des pouvoirs et idéologie. Etude de cas en Côte-d'Ivoire*, Paris: Hermann.
1975b 'La Logique lignagère et logique Bregbo', in C. Piault (sous la dir. de), *Prophétisme et Thérapeutique; Albert Atcho et la communauté de Bregbo*, Paris: Hermann, pp. 219-236.
1982 *Génie du paganisme*, Paris: Gallimard.
1999 'Voyage et Ethnographie. La Vie comme un récit'. *L'Homme*, vol 39, n° 151, pp. 11-19.

Augras, M.
1990/91, 'Les jumeaux et la mort: notes sur les mythes ibeji et des abiku dans la culture afro-brésilienne', in: *Psychopathologie africaine*, vol 23, n° 1, pp. 5-17.

Austin, J.L.
1970 *Quand dire c'est faire*, Paris: Seuil.

Balandier, G.
1953 'Messianismes et Nationalismes en Afrique noire'. C*ahiers internationaux de sociologie*, n° 14, pp. 41-65.
1955 *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Paris: PUF.
1965 *La vie quotidienne au Royaume du Kongo du XVI au XIII siècle*, Paris: Hachette.
1967 *Anthropologique politique*, Paris: PUF.
1970 *Sociologie des mutations*, Paris: Anthropos.
1974 *Anthropo-logiques*. Paris: PUF.
1976 'Les mouvements d'innovation religieuse en Afrique noire', in: H.C. Puech (sous la dir. de), *Histoire des religions*, tome III, Paris: Gallimard, pp. 1243-1276.

Banywesize, E.
2005 'La métissité: une nouvelle figure de l'identité africaine chez V.Y. Mudimbe & G. Ngal à l'ère de la mondialisation', in: *Actes du colloque international 1960-2004, bilan et tendances de la littérature négro-africaine*, Lubumbashi (26-28 janvier), pp. 117-120.

Barth, F.
1969 *Ethnic groups and boundaries*, London: Bergen.

Bastide, R.
1961 'Messianisme et Développement économique et social'. *Cahiers internationaux de sociologie*, n°31, pp. 3-14.
1971 *Anthropologie appliquée*, Paris: Payot.
2000(1958) *Le Candomblé de Bahia*, Paris: Plon.

Baubérot, Jean
1993 'Changements socio-religieux et restructuration identitaire: le protestantisme pentecôtiste et les tziganes', in: *Ethnologie des faits religieux en Europe*, Paris: eds. du C.T.H.S, pp. 427-432.

Bauman, R.
1977 *Verbal Art as Performance*, Rowley, MA: Newbury House.

Bauman, Z.
1973 *Culture as Praxis*, London: Routledge & Kegan Paul.

Bayart, J.F.
1989 'Les églises chrétiennes et la politique du ventre'. *Politique africaine* n° 35, octobre, pp. 3-27.

Beier, U.
1962 'Anciennes religions africaines et le monde moderne'. *Présence africaine* n° 41, pp. 128-136.

Bernard, Guy
1968 *Ville africaine, famille urbaine. Les enseignants de Kinshasa*. Paris: Mouton.
1973 'L'Africain et la ville'. *Cahiers d'études Africaines*, vol 13, n° 3, pp. 575-586.

Beyala, C.
1995 *Lettre d'une Africaine à ses sœurs occidentales*, Paris: Spengler.

Biaya, T.K.
1992 *Femmes, Possession et Christianisme au Zaïre. Analyse diachronique des productions de la spiritualité chrétienne africaine*, Québec: Université Laval.

Bibeau, G.
1979 *La médecine traditionnelle au Zaïre: fonctionnement et contribution aux services de santé*. Ottawa: C.D.R.I.

Bilolo, M.
1981 'La religion africaine face au défi du christianisme et de la techno science'. *Présence africaine* n° 119, pp. 29-46.

Bimuenyi Kweshi, O.
1978 'Religions africaines, un lieu de la théologie chrétienne africaine'. *Cahiers des religions africaines* n°24, pp. 159-225.

Bolamba, A.R.
1949 *Les problèmes de l'évolution de la femme noire. Etudes sociales.* Elisabethville: Editions de l'Essor du Congo.

Bonnafé, P.
1978 *Nzo lipfu, le lignage de la mort. La sorcellerie, idéologie de la lutte sociale sur le plateau kukuya*, Paris: Université Paris-X Nanterre.

Bontinck, F.
1976 'Histoire du Kimbanguisme'. *Cahiers des religions africaines* n°10, pp. 153-161.

Boserup, E.
1983 *La femme dans le développement économique*, Paris: PUF.

Bouchard, H.
1994 *Femmes zaïroises et développement: Etat de la question*, Mémoire de la maîtrise de sociologie, Québec: UQAM.

Bourdieu, P.
1971 *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève: Droz.
1980 *Le sens pratique*, Paris: Minuit.
1986 'Habitus, code et codification', in: *Actes de la Recherche en sciences sociales* n°64 (9), pp. 40-44.
2004 *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris: Editions Raisons d'Agir.

Bourdieu P. & J.C. Passeron
1970 *La reproduction*, Paris: Editions de Minuit.

Bowao, C.
1996 'Mondialité et Devenir de l'Afrique'. *Démocraties africaines*, n°7, pp. 24-28.

Braeckman, C.
1992 *Le dinosaure. Le Zaïre de Mobutu*, Paris: Fayard.

Breese, D.
1975 *Know the marks of cults*, Wheaton, IL: Victor Books.

Brightman, R.
1995 'Forget Culture: Replacement, Transcendence, Relexification'. *Cultural Anthropology* n° 10 (4), pp. 509-546.

Buakasa Tulu Kia Mpansu, G.
1972 'Le discours de la kindoki ou sorcellerie'. *Cahiers des religions africaines*, vol. 6, n°11, pp. 5-67.
1973 *L'Impensé du discours 'Kindoki' et nkisi en pays Kongo du Zaïre*. Thèse de doctorat, Kinshasa: Presses universitaires du Zaïre.
1977 'Une science en question: l'anthropologie'. C*ahiers économiques et sociaux*, Kinshasa, vol. XV, n° 4, pp. 445-464.
1978 'La mort de l'anthropologie'. *Afrique et philosophie*, n° 2, Kinshasa, pp. 102-105.
1984 'En lui, par lui, avec lui. Contre le polycentrisme et la diversité historique'. *Philosophie et développement*, Kinshasa: FCK, pp. 91-96.
1988 *Lire la religion africaine*, Kinshasa: Noraf.
1996 *Réinventer l'Afrique, de la tradition à la modernité au Congo-Zaïre*. Paris: Harmattan.

Buakasa, G. & Mbonyinkebe, S.
1983 'Pourquoi cette ruée vers la spiritualité et quelle spiritualité?' in: L'Afrique et ses formes de vie spirituelle. Actes du 2e colloque intern., Kinshasa 1983. *Cahiers des religions africaines* vol. 17, n°33-34, pp. 217-223.

Buijtenhuijs, R.
1976 'Messianisme et nationalisme en Afrique noire: Une remise en question', in: W.M.J. van Binsbergen & R. Buijtenhuijs (sous la dir. de), *Religious Innovation in Modern African Society*, African Perspectives, n°2, Leiden: African Studies Centre, pp. 25-44.

Calame-Griaule, G.
1962 'Le rôle spirituel et social de la femme dans la société soudanaise traditionnelle'. *Diogène* n°35. janvier-mars 1962, pp. 81-92.
1965 *Ethnologie et Langage. La parole chez les Dogon*, Paris: Gallimard.

Campbell, C. & C.M. Eastman
1984 Ngoma: Swahili Adult Song performance in context. *Ethnomusicology* n°28, pp. 467-493.

Cannadine, D.
1992. 'Introduction: The Divine Rite of Kings', in: D. Cannadine & S. Price (sous la dir. de), *Rituals of Royalty. Power and Ceremonial in Traditional Societies*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-19.

Carfantan, J.Y.
1993 *Le grand désordre du monde. Les chemins de l'intégration*, Paris: Seuil.

Ceyssens, J.H.C.
1984 *Pouvoir et Parenté chez les Kongo-Dinga du Zaïre*, Thèse de doctorat, Nijmegen.

Charley, S.R.
1973 'Dreams in an African independent church'. *Africa* n° 43 (3), pp. 244-257.

Cheikh Anta Diop
1967 *Antériorité des civilisations nègres. Mythe ou Vérité historique*? Paris: Présence Africaine.

Cheikh Hamidou Kane
1961 *L'aventure ambiguë*, Paris: Julliard.

Clamens, G.
1953 Dieux d'eau en pays Sénoufo. In: *Notes africaines* n° 60, Dakar: Institut Français d'Afrique Noire, pp. 106-108

Clifford, J.
1994 'Diaspora'. *Cultural Anthropology*, n° 9 (3), pp. 302-338.
1997 *Routes, Travel and Translation in the late twentieth Century*, Cambridge (MA)/London: Harvard University Press.

Cluckhorn, C.
1953 *Personality in Nature, Society and culture*, New York: Knopf.

Cohen, A.P.
1994 *Self Consciousness. An alternative anthropology of identity*, London/New York: Routledge.

Comhaire-Sylvain, S.
1968 *Femmes de Kinshasa, hier et aujourd'hui*, Paris: Mouton.

Comaroff, J.
1986 *Body of power, Spirit of resistance*, Chicago: University of Chicago Press.

Comaroff, J. & J. Comaroff
1991 *Of Revelation and Revolution Volume 1: Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa*, Chicago: University of Chicago Press.
1993 'Introduction', in: J. Comaroff & J. Comaroff (sous la dir. de), *Modernity and its malcontents: ritual and power in postcolonial Africa*, Chicago: University of Chicago Press, pp. 9-38.

Corin, E.
1976 'Zebola: une psychothérapie communautaire en milieu urbain'. *Psychologie africaine,* XII, 3, pp. 349-389.

Corin, E. & G. Bibeau
1975 'De la forme culturelle du vécu des troubles psychiques en Afrique; propositions méthodologiques pour une étude interculturelle du champ des maladies mentales'. *Africa*, 45, 3, pp. 280-315.

Cornevin, R.
1975 *Histoire de l'Afrique: colonisation, décolonisation, indépendance*, Tome 3, Paris: Payot.

Courade, G.
1977 'Des papiers et des hommes: l'épreuve des politiques d'endiguement'. *Politique africaine* n°67, pp.3-30.

Creten, P.
1996 *Gender en identiteit. Een medisch-antropologisch onderzoek bij Nkanu in Kinshasa en Zuidwest Zaïre*, Thèse de doctorat, Leuven: KUL.

Curley Richard, T.
1983 'Dreams of Power: social process in a west African Religious movement'. *Africa*, n° 53, pp. 20-37.

Daneel, R.L.
1987 *Quest for belonging: Introduction to a study of african independent churches*, Gweru: Mambo Press.

de Beauvoir, Simone
1949 *Le deuxième sexe*, Paris: Gallimard.

de Boeck, F.
1996 'Postcolonialism, power and identity: local and global perspectives from Zaïre', in: R. Werbner & T. Ranger (sous la dir. de), *Postcolonial identities in Africa*, London: Zed books, pp. 76-102.
1998 'Beyond the Grave: history, Memory and Death in Postcolonial Congo Zaïre', in: R. Werbner (sous la dir. de), *Memory and Postcolony*, London: Zed Books, pp. 21–57.
1999 'Domesticating diamonds and dollars: identity, expenditure and sharing in south-western Zaïre (1984-1997)', in: B. Meyer & P. Geschiere (sous la dir. de), *Globalization and identity: dialectics of flow and closure*, Oxford: Blackwel, pp. 177-209.

de Boeck, F. & M.F. Plissart
2004 *Kinshasa: tales of the invisible city*, Gent/Amsterdam/Tervuren: Ludion / Royal Museum for Central Africa.

de Coster, M.
1978 *L'analogie dans les sciences humaines*, Paris: PUF.

de Herdt, T. & S. Marysse
1996 *Comment survivent les Kinois? Quand l'État dépérit*, Anvers: Centre for Development Studies.
1999 'The reinvention of the market from below: The end of the women's money changing monopoly in Kinshasa', in: *Review of African Political Economy*, vol. XXVI, n°80, pp. 239-253.

de Heusch, L.
2000 *Le roi de Kongo et les monstres sacrés. Mythes et rites bantous*. Paris: Gallimard.

de Lame, D.
1996 *Une colline entre mille, ou la calme avant la tempête; Transformations et blocages du Rwanda rural* (diss. Vrije Universiteit Amsterdam), Amsterdam.
2000 'Etudes de genre et développement, de l'archétype à la polyphonie', in: *XXVI Bulletin* n° 20. Hamburg: LIT, pp. 1-11.
2000a 'Que sont mes amis devenus? Se recréer des rapports de genre', in: D. de Lame & Ch. Zabus (sous la dir. de), *Changements au féminin en Afrique noire*, Paris: L'Harmattan, pp. 17-36.

de Maximy, R.
1984 *Kinshasa, ville en suspense. Dynamique de la croissance et problèmes d'urbanisme. Approche socio-politique*, Paris: Orstom, Travaux et documents, n°176.

de Saint Moulin, L.
1985 'Kinshasa. croissance urbaine, histoire et perspectives', in: *Cités africaines*, n°3, pp. 25-59.
1993 'Cent ans de présence jésuite en Afrique Centrale'. *Zaïre-Afrique*, vol. 279, pp. 545-574.
1996 'Kinshasa, trente ans parés: une enquêter sur la perception sociale de la justice', in: *Zaïre-Afrique*, vol. 305, pp. 197-220.

Desjeux, D.
1987 *Stratégies paysannes en Afrique noire. Le Congo*. (essai sur la question de l'incertitude), Paris: L'Harmattan.

de Villers, G.
1992 'Petite économie marchande et phénomènes informels en Afrique', in: G. de Villers (sous la dir. de), *Economie populaire et phénomènes informels au Zaïre et en Afrique*, Les Cahiers du CEDAF-ASDOC STUDIES n°3-4, pp. 1-14.
2002 'Introduction', in: G. de Villers, B. Jewsiewicki & L. Monnier (sous la dir. de), *Manières de vivre: Économie de la 'débrouille' dans les villes du Congo/Zaïre*, Tervuren/Paris: Institut africain CEDAF/L'Harmattan. (Cahiers africains, n°. 49-50), pp. 11-32.

Devisch, R.
1981 'Analyse sémantique d'une malédiction dans la société yaka', in: A. Ngindu Mushete (sous la dir. de), *Combats pour un christianisme africain: mélanges en l'honneur du professeur V. Mulago*, Kinshasa: Bibliothèque du centre d'études des religions africaines, pp. 201-210.
1984 *Se recréer femme. Manipulation sémantique d'une situation d'infécondité chez les Yaka du Zaïre*, Berlin: Dietrich Reimer Verlag.
1987 'Tisser la pulsion vitale en fonction symbolique. lecture anthropologique d'une thérapie traditionnelle: cas des Yaka au Zaïre', in: *Psychothérapies Editions médecine et hygiène*, vol. 7, Genève, pp. 199-208.
1993 *Weaving the threads of life: the Khita gyn-eco-logical healing cult among the Yaka*, Chicago: University of Chicago press.
1993 'Soigner l'affect en remodelant le corps en milieu Yaka'. A*nthropologie et Sociétés* n°17, pp. 215-237.
1995 *Le rite, source et ressources*, Bruxelles: Publications des facultés Saint-Louis, pp. 11-82.
1995a 'L'engendrement libidinal du sens en milieu Yaka du Zaïre'. *Religiologiques*, n° 12, pp. 83-110.
1996 'Le pillage de Jésus: les églises de guérison et la villagisation de Kinshasa', in: G. de Villers (sous la dir. de), *Phénomènes informels et dynamiques culturelles en Afrique*, Cahiers africains, Paris/Bruxelles: Harmattan/CEDAF/ASDOC, p. 91-138.
1997 *Culturele bemiddeling en economische mondialisering*, Mechelen: Cimic.
1998 'La parodie dans les église de guérison à Kinshasa', in: *Itinéraires et contacts de cultures*, vol 25. Paris: l'Harmattan, pp. 143-176.
1998a *Le parler en langues dans les milliers d'églises de guérison à Kinshasa, un discours féminin contestataire.* Texte présenté aux journées de formation pour missionnaire en congé, Afrika Research Centre, K.U. Leuven.
1998b 'La violence à Kinshasa, ou l'institution en négatif'. C*ahiers d'études africaines*, vol 38, cah. 150/152, pp. 441-469.
1999 'Les églises de guérison à Kinshasa et la villagisation matricentrée de la ville', in: D. de Lame & C. Zabus (sous la dir. de), *Changements au féminin en Afrique noire: anthropologie et littérature*. Paris/Tervuren: Harmattan/Musée Royal de l'Afrique centrale, pp. 203-234.
2000 'Les églises de guérison à Kinshasa: leur domestication de la crise des institutions', in: A. Corten & A. Mary (sous la dir. de), *Imaginaires politiques et pentecôtismes; Afrique / Amérique latine.* Paris: Karthala, pp. 119-142.
2002 'La sorcellerie et le mal intersubjectif'. *Revue africaine des sciences de la mission* n° 16, Kinshasa: Ed. Baobab, pp. 69-99.

Devisch, R & W. Mahieu
1979 *Mort, Deuil et Compensations mortuaires chez les Komo et les Yaka* du Nord Zaïre, Tervuren: Annales du Musée Royal de l'Afrique centrale, n° 96.

Diakese Bembo
1988-1989 *Groupe de prière à Kinshasa*, Kinshasa: inédit, collection privée.

Diangienda, K.
1984 *Histoire du Kimbanguisme*. Kinshasa: éd. Kimbanguiste.

Djengue, Brigitte, Blin Bi-Guessan & Edoh Noël N'Guessan
1987 'Recherches sur l'histoire des femmes en Afrique', in: C. Coquery-Vidrovitch (sous la dir. de), *L'histoire des femmes en Afrique*, Paris: Harmattan, pp. 71-75.

Douglas, M.
1963 *The Lele of the Kasaï*, Oxford: Oxford University Press.
1992(1967) De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou, Paris: la Découverte.
1970 *Natural symbols*, London: Cressets Press.
1972(1968) 'Pollution', in: A.L. William & E.Z. Vogt (sous la dir. de), *Reader in Comparative Religion, An Anthropological Approach*, third edition, New York: Harper and Row, pp. 196-202.

Dozon, J.P.
1974 'Les mouvements politico religieux, syncrétismes, messianismes, néotraditionalismes', in: *La construction du monde*, Paris: Maspero, pp. 75-111.
1995 *La cause des prophètes (politique et religion en Afrique contemporaine)*, Paris: Le Seuil.

Droogers, A.
1980 *The Dangerous Journey - Symbolic Aspects of Boys' Initiation among the Wagenia of Kisangani, Zaïre*, The Hague: Mouton Publishers.

Dugast, S.
1996 'Meurtriers, Jumeaux et Devins: trois variation sur le thème du double'. *Systèmes de pensée en Afrique noire*, cah. 14, pp. 175-209.

Dumoncel, J.C.
1981 'Sur les fondements métaphysiques de la sémantiques modale'. *Archives de philosophie*, vol 44, cahier 3, Paris: Centre Sèvres – Facultés jésuites de Paris, pp. 403-414.

Durkheim, E.
1991 (1912) *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le Système totémique en Australie*, Paris: Librairie Générale Française.
1993 (1897) *Le suicide*, Paris: PUF.

Durkheim, E. & M. Mauss
1901-3 'De quelques formes primitives de classification - contribution à l'étude des représentations collectives'. *Année sociologique*, n°6, Paris: PUF, pp. 1-72.

Ekwa, M.
1999 'Les trois saisons de l'éducation au Congo'. *Congo-Afrique*, n° 338, pp. 452-468.

Ela, J.M.
1994 *Restituer l'histoire aux sociétés africaines. Promouvoir les sciences sociales en Afrique*. Paris: Harmattan.

Eliade, M.
1976 *Initiations, rites, sociétés secrètes*. Paris: Gallimard.

Erny, P.
1972 *L'enfant et son milieu en Afrique noire. Essai sur l'éducation traditionnelle*, Paris: Payot.
1975 'Explorations de la vie affective et morale de l'enfant congolais', in: *Ethnopsychologie*, vol. 30, n°1/2, pp. 353-387.
1988 *Les premiers pas dans la vie d'un enfant d'Afrique noire. Naissance et première enfance*. Paris: Harmattan.
2001 *Essais sur l'éducation en Afrique noire*, Paris: Harmattan.

Etambala, Z.
1993 *In het land van de Banoko. De geschiedenis van de Kongolese/Zaïrese aanwezigheid in België van 1885 tot heden*. Leuven: Steunpunt Migranten - Cahier nr. 7.

Evans Pritchard, E.E.
1956 *Nuer religion*. Oxford: Claredon Press.
1972(1937) *Sorcellerie, Oracles et Magie chez les Azandés*. Paris: Gallimard.

Eynikel, H.
1984 *Congo Belge. Portrait d'une société coloniale.* Paris-Gembloux: Ed. Duculot.

Fabian, J.
1966 'Théories of dreams in de Jamaa movement'. *Anthropos*, n° 61(2), pp. 544-560.
1978 'Popular Culture in Africa: Findings and Conjonctures'. *Africa*, n°48, pp. 315-34.
1990a History from Below: '*The Vocabulaire of Elisabethville'* by André Yav. Translation and Interpretative Essay: Amsterdam-Philadelphia: John Benjamins.
1990b *Power of performance: ethnographic Explorations through Proverbial Wisdom and Theatre in Shaba*, Madison: University of Wisconsin.
1996 *Remembering the present, painting and popular History in Zaïre*, Berkeley: University of California Press.

Faik Nzuji, C.
1992 *Symboles graphiques en Afrique noir*. Paris: Karthala.

Fanon, F.
1975 (1952) *Peau noire, masque blanc.* Paris: Seuil, Esprit.

Favret-Saada, J.
1977 *Les mots, la mort, les sorts*, Paris: Gallimard, (Rééd. coll. Folio Essais, 1985).

Featherstone, M.
1995 *Undoing culture. Globalization, Postmodernism and Identity*, London/New Delhi: Thousand Oaks/Sage.

Fernandez, J.W.
1978 'African Religious Movement'. *Annual Review of Anthropology*, n°7, pp. 195-234.
1990 'Tolerance in a Repugnant World and Other Dilemmas in the culturel relativisms of M.J. Herskovits'. *Ethos*, vol. 18, n°2, pp. 140-164.

Finnegan, R.H.
1992 *Oral traditions and the Verbal Arts. A guide to research Practices*, London: Routledge.

Fischer, H.J.
1973 'Conversion reconsidered: some historical aspects of religious conversion in Africa'. *Africa* n°43 (1), pp. 27-40.
1985 'The Juggernaut's apologia: conversion to Islam in Black Africa'. *Africa* n°55 (2), pp. 153-173.

Foster, Robert J.
1991 'Making National Cultures in the Global Ecumene'. *Annual Review of Anthropology* n°20, pp. 235-260.

Foucault, M.
1969 *L'archéologie du savoir*, Paris: Gallimard.
1975 *Surveiller et punir*, Paris: Gallimard.
1976 *La volonté de savoir*. Paris: Gallimard.
1984 'Deux essais sur le sujet et le pouvoir', in: H. Dreyfus et P. Rabinow (sous la dir. de), *Michel Foucault: un parcours philosophique*, Paris: Gallimard, pp. 308-321.

Gahinyuza, R.
1990 'La philosophie du travail en milieu salarié kinois'. *Zaïre-Afrique*, année 30, n° 249/250, pp. 465-477.

Georis, P.
1962 *Essai d'acculturation par l'enseignement primaire au Congo*, Bruxelles: Cemubac.

Geschiere, P.
1994 *Sorcellerie et Politique en Afrique. La viande des autres*, Paris: Karthala.

Gibran, Khalil
1956 *Le prophète*. Paris/ Tournai: Casterman.

Giddens, A.
1987 *La constitution de la société*, Paris: PUF.

Glass, J.
1972 *La sorcellerie*, Paris: Payot.

Glinne-Wyffels, C.
1982 *La condition de la femme au Zaïre*. Texte inédit, collection privé.

Gluckman, M.
1962 *Essays on the ritual of social relations*, Manchester: Manchester University Press.

Gondola, D.
1993 'Musique moderne et identités citadines: le cas du Congo-Zaïre'. *Afrique contemporaine*, n° 168, pp. 155-168.
1997 'Oh, rio-ma: musique et guerre des sexes à Kinshasa'. *Revue française d'histoire d'outre mer*, tome 84. n°314. pp. 51-81.

Goossens, F., B. Minten & E. Tollens
1994 *Nourrir Kinshasa. L'Approvisionnement local d'une métropole africaine*, Louvain/Paris: KUL/Harmattan.

Griaule, M.
1952 'Réflexions sur les symboles soudanais'. *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. XIII, pp. 8-30.
1997 *Dieu d'eau, entretien avec Ogotommêli*, Paris: Fayard.

Grottanelli, V.L.
1976 'Witchcraft: an allegory?' in: F.X. Grollig & H.B. Haley (sous la dir. de), *Medical Anthropology*, The Hague: Mouton Publishers, pp. 321–330.

Hannerz, U.
1987 'The world in creolisation'. *Africa* n°57(4), pp. 546-559.
1989 'Culture between Center and Periphery: toward a macroanthropology'. *Ethnos*, n°54(3-4), pp. 200-216.
1990 'Cosmopolitans and locals in World culture', in: M. Featherstone (sous la dir. de), *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*, Newbury Park (CA): Sage, pp. 237-251.

Hebga, M.
1979 *Sorcellerie, chimère dangereuse*? Abidjan: Inades.

Hefner, R.W.
1993 'Introduction: World Building and the Rationality of Conversion', in: R.W. Hefner (sous la dir. de), *Conversion to Christianity. Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*, Berkeley University of California Press, pp. 3-46.

Henry, A.
1991 *Tontines et Banques au Cameroun. Les Principes de la société des amis*. Paris: Karthala.

Hochegger, H.
1981 *Langages des gestes rituels*. Vol 1, Bandundu: CEEBA.

Hollenweger, W.
1972 *The Pentecostals. The charismatic movement in the churches*. Minneapolis (Minnesota): Augsburg Publishing.
1973 *New Wine in old Wineskins. Protestant catholic neo-Pentecostalism*, Glouster (U.K.): Fellowship Press.

Horton, R.
1971 'African Conversion'. *Africa*, n°41 (2), pp. 85-108.
1975 'On the rationality of conversion part I'. *Africa*, n° 45 (3), pp. 219-235.

Houyoux, J., N. Kinavwuidi & O. Okito
1986 *Les budgets des ménages à Kinshasa*, Kinshasa: B.E.A.U., Département des travaux publics et de l'aménagement du territoire.

Huybrechts, A. & D. van der Steen
1980 'L'économie: structures, évolution, perspectives', in: J. Vanderlinden (sous la dir. de), *Du Congo au Zaïre 1960-1980. Essai de bilan*, Bruxelles: Centre de recherche et d'information socio-politiques (CRISP).

Janzen, J.M.
1978 *The quest for therapy in lower Zaïre*, Berkeley: University of California Press.
1992 *Ngoma: discourses on healing in Central and Southern Africa*. Berkeley: University of California Press.
1994 'Drums of affliction: real phenomenon or scholarly chimera?' in: T. Blakely, W.E.A. van Beek & D. Thomson (sous la dir. de), *Religion in Africa*, pp. 161-181.

Jewsiewicki, B.
1984 'A la recherche de la mémoire collective', in Jewsiewicki, B. (sous la dir. de), *Etat Indépendant du Congo, Congo Belge, République Démocratique du Congo, République du Zaïre?* Québec: Ed. SAFI, pp. 138-150.
1986 'Collective memory and its images: popular urban painting in Zaïre. A source of present-past'. *History and Anthropology*, vol. 2, pp. 365-372.
1991 *Guérison, Témoignage et Sociétés des individus à Kinshasa*. Inédit.
1992 'De la nation à l'authenticité: la notion d'ordre public au Congo. 1908-1990', in: *Civilisations*, vol. XL. (2). pp. 102-127.
1993 *Naître et Mourir au Zaïre*. Paris: Karthala.

Joset, P.E.
1955 *Les sociétés secrètes des hommes-léopards en Afrique Noires*, Paris.

Jules-Rosette, B.
1980 'Changing aspects of women's initiation in Southern Africa: an exploratory study'. *Canadian Journal of African Studies*, vol.13, n°3, pp.389-405.

Kabasele Lumbala, F.
2005 *Renouer avec ses racines. Chemins d'inculturation*. Paris: Karthala.

Kabasele, M.A.
2002 'Lire la Bible aujourd'hui. Risques, défis et enjeux pour une société en crise'. *Revue africaine des sciences de la mission*, n°16, pp. 100-132.

Kabongo Mbaya
1992 *L'église du Christ au Zaïre*. Paris: Karthala.

Kadiebwe, M., B. Tshimpanga & T. Mubiayi
1985/85 'Le mupongo'. *Mois en Afrique*, vol. 21, n°239/240, pp. 106-114; vol. 21, n°241/242, pp. 108-120.

Kagame, A.
1956 *La philosophie bantoue-rwandaise de l'être*, Bruxelles: Académie Royale des Sc. D'Outre Mer (Arsom).
1958 'Le sacré païen, le sacré chrétien', in: *Aspectes de la culture noire*. Recherches et débats n°24, Paris: Présence Africaine, pp. 126-145.
1968 'La place de Dieu et de l'homme dans la religion des bantu'. *Cahiers des Religions Africaines*, n°2, pp. 213-222.

Kaké, I. Baba
1976 *La diaspora noire*. Paris/Dakar(Sénégal): ABC/NEA.
1978 *Les noirs de la diaspora*, Libreville/Gabon: Lion.

Kalombo, K.
1997 'Crise économique et émergence du pouvoir des femmes au sein des couples à Kinshasa', in: *Démocratie, Culture et Développement en Afrique noire*, Paris: Harmattan, pp. 201-207.

Kalombo Mpolesha
1992 'Note sur la dynamique des biens matrimoniaux chez les baluba du Kasaï: essai d'explication'. *Frankfurter Afrikanistische Blatter*, n°4, pp. 5-15.

Kankonde Mukadi & E. Tollens (sous la dir. de)
2001 *Sécurité alimentaire au Congo-Kinshasa. Production, Consommation et Survie*, Louvain/Paris: KUL/Harmattan.

Kapangi wa Lukunyi, M.
1985 *Bajila Kasanga et autres descendants de Kole*, Kananga/Kinshasa: Muena Kapangi wa Lukunyi.

Kasanda Lumembu, A.
1979 *Le Buloji Mupongo, des Luba du Kasaï*. Thèse de doctorat. Paris.
2002 'Les Mouvements sociaux en Afrique subsaharienne'. *Congo-Afrique*, n° 365, pp. 261-278.

Kashamura, A.
1972 *Culture et Aliénation en Afrique, Essai sur la vie quotidienne dans une société aliénée*, Paris: éd. du Cercle 8.

1973 *Famille, Sexualité et Culture. Essai sur les moeurs sexuelles et les cultures des peuples des grands lacs*. Paris: Payot.

Gibran, Khalil
1956 *Le prophète*. Paris/ Tournai: Casterman.

Ki-Zerbo, J.
1980 'De l'Afrique ustensile à l'Afrique partenaire', in: *Les Dépendances de l'Afrique et les moyens d'y remédier*, Paris: Berger-Lavrault, pp. 42-55.

Laing, R.D. & A. Esterton
1974 *L'équilibre mental, la folie et la famille*, Paris: Maspero.

Lanternari, V.
1962 *Les mouvements religieux de liberté et de salut des peuples opprimés*. Paris: Maspero.

Leach, E.R.
1964 'Anthropological Aspects of Language: Animal Categories and Verbal Abuse', in: E.H. Lenneberg (sous la dir. de), *New Directions in the study of language*. Cambridge(MA): MIT Press, pp. 28-63.
1970. *Lévi Strauss*, London: Fontana.
1972 *Les systèmes politiques des hautes terres de Birmanie. Analyse des structures sociales kachin*, Paris: Maspero.
1972 Two Essays concerning the symbolic representation of Time', in: A. William Lessa & Evon Z. Vogt (sous la dir. de), *Reader in comparative religion. An Anthropological approach*, third edition, New York: Harper and Row, pp. 108-116. (original 1964).

Le Moal, G.
1978 'Rites de purification et d'expiation', in: *Systèmes de signes*, Paris: Hermann, pp. 349-367.

Le Roy, J.
1994 'Processus thérapeutique groupaux dans les églises de guérison à Kinshasa'. *Connexions*, n°63, Paris, pp. 101-124.

Lévi-Strauss, Cl.
1958 'Le sorcier, et sa magie et l'efficacité symbolique', in: *Anthropologie structurale*, Paris: Plon, pp. 183-226.
1962a *Le totémisme aujourd'hui*, Paris: PUF.
1962b *La pensée sauvage*, Paris: Plon.
1971 *L'homme nu*, Paris: Plon.
1973 *Anthropologie structurale*, Paris: Plon (1ère éd. 1958).

Lévy Bruhl, L.
1910 *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris: PUF.
1947 *La mentalité primitive*, Paris: Félix Alcan (1ère éd. 1925).
1949 *Les carnets de Lucien Lévy-Bruhl*, Paris: PUF

Lewis, I.
1969 'Spirit possession in Northern Somaliland', in: J. Beattie & J. Middeleton (sous la dir. de), *Spirit, Mediumship and Society in Africa*, London: Routledge & Kegan Paul, pp. 188-219.
1971 *Ecstatic Religion. A study of shamanism and spirit possession*, London/New York: Routledge.

Lubana, N.A.
1990 'L'organisation de la société paysanne et la situation du mouvement coopératif dans le Bas-Zaïre', in *Les Cahiers du CEDAF*, vol. 3-4, Brussels: CEDAF, pp. 1-200.

Lye Mudaba Yoka
1995 *Lettres d'un Kinois à l'oncle du village*, (Cahiers africain, n°15), Bruxelles/Paris: CEDAF/Harmattan.
1999 *Kinshasa, signes de vie*, (Cahiers africain n°42), Tervuren/Paris: CEDAF/Harmattan.
2000 'Les sectes à Kinshasa: culte de la personnalité et volonté de puissance'. *Congo-Afrique* année 40, n°343, pp. 145-150.

MacGaffey, J.
1986 'Women and Class Formation in a dependent Economy: Kinsangani Entrepreneurs', in: C. Robertson & I. Berger (sous la dir. de), *Women and class in Africa*, New York/London: Africana Publishing Company, pp. 161-177.
1987 *Entrepreneurs and Parasites: The Struggle for Indigenous Capitalism in Zaïre*, New York: Cambridge University Press.
1988 'Evading Male Control: Women in the second economy in Zaïre', in: S. Strichter & J.L. Parpart (sous la dir. de), *Patriarchy and class: African Women in the home and the workforce*, Boulder: Westview, pp. 161-176.
1991a. 'On se débrouille: Réflexions sur la deuxième économie et les relations entre les classes sociales au Zaïre'. *Cahiers africains - Afrika studies*, Paris/Bruxelles: Karthala/CEDAF/ASDOC, pp. 143-159.
1991 *The real Economy of Zaïre: The contribution of Smuggling and other Unofficial activities to national wealth*. London/ Philadelphia: James Currey/University of Pennsylvania Press.

MacGaffey, W.
1982 'The Policy of national integration in Zaïre'. *Journal of Modern African Studies*, vol 20, n°1, pp. 87-105.
1983 *Modern Kongo prophets: religion in a plural society*. Bloomington: Indiana University Press.

Makolo Muswaswa, B.
1995 'La poésie zaïroise (1945-1990)', in: Pierre Halen & Janos Rieswz (sous la dir. de), *Littératures du Congo-Zaïre.* Actes du colloque international de Bayreuth (22-24 juillet 1993), Amsterdam/Atlanta: Rodopi, pp. 51-83.

Malinowski, B.
1925 *Magic, Science & Religion*, New York: Doubleday.
1933 *Moeurs et Coutumes des Mélanésiens (Trois essais sur la vie sociale des primitifs)*, Paris: Payot.

Malubungi, M.
1990 *Vers une poétique du conte rituel. Les Contes d'initiation des femmes tshokwe*, Montréal: Université de Montréal.

Maran, R.
1972(1921) *Batouala*, Washington (DC): Black Orpheus Press.

Marshall, R.
1991 'Power in the name of Jesus'. *Review of Africa Political Economy*, vol. 19, n°52, pp. 21-37.

Martens, L.
1985 *Pierre Mulele ou la seconde vie de Patrice Lumumba*. Anvers (Belgique): Ed. Epos.

Maton, J.
1984 *Zaïre: vers une nouvelle stratégie de coopération*. Brussels: AGCD.

Mauss, M.
1985 'Essai sur le don, forme et raison d'échange dans les sociétés archaïques'. in: *Sociologie et Anthropologie*, Paris: PUF, pp. 145-279. (édition originale 1950).

Mayoyo Bitumba
1995 'Migration Sud/Nord, levier ou obstacle'. in: *Les Zaïrois en Belgique*, Cahiers africains - Afrika studies, Paris/Bruxelles: Harmattan/CEDAF/ASDOC, pp. 91-138.

Mbiti, J.
1988 'The Role of women in african traditional religion'. *Cahiers d'Etudes africaines*, n°22, pp. 69-82.

M'Bokolo, E.
1985 *L'Afrique au XXe siècle. Le continent convoité*, Paris: Éditions du Seuil.

Mbonyinkebe, S.
1989 'Le tradipraticien dans la ville. Le Cas des Yaka à Kinshasa'. *Cahiers des Religions africaines*, n° 45-46, pp. 49-66.

McLuhan, M.
1967 *La Galaxie Gutenberg. La Genèse de l'homme typographique*, Paris: Gallimard, tome 1.

Meyer, B.
1992 ``If You Are a Devil You Are a Witch and, if You Are a Witch You Are a Devil.' The Integration of `Pagan' Ideas into the Conceptual Universe of Ewe Christians in Southeastern Ghana'. *The Journal of Religion in Africa*, n° XXII (2), pp. 98-132.
1995 *Translating the Devil. An African Appropriation of Pietist Protestantism. The Case of the Peki Ewe, 1847-1992*, University of Amsterdam: Dissertation.
1998 ''Make a complete break with the past.' Memory and Post-colonial Modernity in Ghanaian Pentecostal Discourse', in: R. Werbner (sous la dir. de), *Memory in the Postcolony. African Anthropology and the Critique of Power*. London / New York: Zed Publications, pp. 182-208.

Meyer, B. & P. Geschiere (sous la dir. de)
1998 *Globalization and Identity. Dialectics of flows and closures*. Special issue: *Development and change*, Volume 29, n° 4.

Mianda, G.
1996 *Femmes africaines et pouvoir: les maraîchères de Kinshasa*, Paris: l'Harmattan.

Mindanda, M.
2000 'Kongolezen: gemeenschapsvorming door organisaties. In: Ineke van Kessel & Nina Tellegen (sous la dir. de), *Afrikanen in Nederland*. Amsterdam/Leiden: KIT/ASC, pp. 147-163.

Mitchell, J.C.
1983 'Case and situational analysis'. *Sociological Review*, n°31 pp. 187-211.

Morelli, A.
1994 'Les Zaïrois de Belgique sont-ils immigrés?' in: Gauthier de Villers (sous la dir. de), *Belgique, Zaïre: Une histoire en quête d'avenir*, Brussel/Paris: ASDOC/CEDAF/L'Harmattan, pp. 152-154.

Morsey, S.
1988 'Fieldwork in my Egyptian Homeland', in: S. Altorki & Fawzi El-Solh, C (sous la dir. de), *Arab Women in Field, studying your Own society*, Syracuse: Syracuse University Press, pp. 69-90.

Mudimbe, V.Y.
1971 *Déchirures*, Kinshasa: éd. du Mont Noir.
1973 *Entre les eaux. Dieu, un prêtre, la révolution*, Paris: Présence africaine.
1976 *Le Bel Immonde*, Paris: Présence africaine.
1979 *L'écart*, Paris: Présence africaine.
1980 'Regards sur l'église catholique au Congo'. *Cahiers des religions africaines*, vol. 14, n° 27/28, pp. 73-81.
1982 *L'odeur du père. Essai sur les limites de la science et de vie en Afrique noire*, Paris: Présence africaine.
1988 *The Invention of Africa. Gnosis, philosophy and the order of knowledge*. Bloomington: Indiana University Press.
1989 *Shaba deux. Les carnets de mère Marie-Gertrude*, Paris: Présence Africaine.
1994 *The Idea of Africa*, Bloomington/Indianapolis: Indiana University.

Mufuta, P.
1968 *Le chant kasala des Luba*. Paris: Julliard.

Mulago, V.
1958 'Dialectique existentielle des Bantu et sacramentalisme', in: *Aspects de la culture noire*. Recherches et débats n°24, Paris: Fayard, pp. 146-171.
1973 *La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde*, Kinshasa: PUZ.
1978 'Eléments fondamentaux de la religion africaine'. *Cahiers des religions africaines*, vol 21/22, pp. 43-63.

Munda, B.
1999 *Mal dans ma peau*, Kinshasa: Paulines Éditions.

Musau, B.K.
1990 'Mario et petit poussin: contraintes sociales. Chasse à l'argent ou loisir'. *Umoja* du 13 au 14 juillet.

Mwilambwe Kahoto
1974 *Muntu, Animisme et Possession*, Kinshasa: éd. du Mont Noir.

Mveng, E.
1978 'Essai d'anthropologie négro-africaine: la personnalité africaine', in: *Religions africaines et christianisme*, Colloque intern. de Kinshasa, 1978 II, in *Cahiers des religions africaines* vol. 12, n°23-24, pp. 85-96.

Ndaya Tshiteku, J.
1996 *Les Imaginations des kanangaises*, inédit.
1997b 'Lot Zaïre ook zaak bevolking'. *De Volkskrant*, 21 mars 1997.
2000 *Rapport sur la participation au symposium sur Le Combat Spirituel à Kinshasa*, Rapport interne. Leiden: African Studies Centre.
2003 *Mi figues mi raisins. l'oscillation des femmes congolaises entre les positions traditionnelles et les positions cosmopolites*. Papier présenté au séminaire au African Studies Centre, février 2003.
2005 'Sterk zijn als een verse doppinda'. *Phaxx* vol. 12, n°1, pp. 5-7.

N'daywel è Ziem, I.
1992 'Un nouveau champ heuristique à Kinshasa au Zaïre'. *Civilisation,* vol XL, n° 2, Bruxelles, pp. 50-63.
1993 *La Société zaïroise dans le miroir de son discours religieux*, Cahiers africains - Afrika studies, n°6. Paris/Bruxelles: Harmattan/ CEDAF/ ASDOC.

N'Dongala, T.L.
1980 'Quelques traits d'organisation économiques kongo au seuil de la colonisation belge, vue au travers des études kongo du rév. Père Van Wing', in: *Les Cahiers économiques et sociaux*, vol XVIII, n° 3-4, septembre - décembre, pp. 375-393.

Newbury, C.
1984 '"Ebutumwa Bw'Emiogo": The Tyranny of Cassava. A women's tax revolt in Eastern Zaïre', in: B. Jewsiewicki (sous la dir. de), *État indépendant du Congo belge, République démographique du Congo, République du Zaïre*, Québec: Ed. SAFI, pp.35-54.

Ngandu Kanyinda
1983 *La sorcellerie, un problème pastorale aujourd'hui*, Travail de fin d'étude, ISR Kananga.

Ngandu Nkashama
1994 *Le discours religieux et la pensée politique des nouveaux prophètes dans la diaspora congolaise(zaïroise) en Europe*. Leiden: séminaire African Studies Centre.

Ngoma Dimbutukila, N.
1998 *Implantation d'une église au Congo, cas de l'église Mangembo*, Mémoire de fin d'étude, Kinshasa: Institut Supérieur Théologique.

Nguza Karl i Bond
1982 *Mobutu ou l'incarnation du mal zaïrois*, London: Rex Collings.

Ntambue K.T.
1983 'Le 'Likelemba' et le 'Muziki' à Kinshasa: nature et problèmes socio-juridiques en droit privé Zaïrois'. *Zaïre-Afrique* n°177, pp. 431-440.

Ntumba Tshianyi
1999 'Le Tshibau: mythe et réalité'. *Echos de la femme* Vol 10, Kinshasa-Gombe, p. 25.

Nzeza Bilakila, A.
2004 'La coop à Kinshasa: survie et marchandage', in: Théodore Trefon (sous la dir. de), *Ordre et Désordre à Kinshasa, réponses populaires à la faillite de l'état,* Cahiers Africains n°61, Paris: Harmattan, pp. 33-46.

Olangi, E.
1999 *Fais de l'Eternel tes délices, il te donnera ce que ton coeur désire: une femme a combattu pour délivrer son foyer du joug de la coutume*, Kinshasa: Ed. Patmos.

Orgrizek, M.
1981 'Mami Wata, les envoûtées de la sirène. Psychothérapie collective de l'hystérie en pays Batsangui au Congo, suivie d'un voyage mythologique en Centrafrique'. *Cahiers ORSTOM - Série sciences humaines*, vol XVIII, n°4, pp. 433-445.

Oyéwumi, O.
1997 *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*, Minneapolis (MN): University of Minnesota Press.

Peel, J.D.Y.
1968 *Aladura: A Religious Movement among the Yoruba*, Oxford: 0xford University Press.
1968 'Syncretism and Religious Change'. *Comparative Studies in Society and History*, n°10, pp. 121-141.
1977 'Conversion and Tradition in two african societies: Ijebu and Buganada'. *Past and Present*, n°77, pp. 108-141.
1990 'The Pastor and the Babalawo: the interaction of religious in nineteenth-century Yorubaland'. *Africa*, vol. 60, n°3, pp. 338-369.

Pelchat, Yolande & Paule Simard
1992 *Questions de genre et de développement: vers une contribution accrue de la recherche évaluative.* Québec: Université Laval, Centre Sahel.

Radcliffe-Brown, A
1950 *African Systems of kinship and marriage*. Oxford: Oxford University Press.
1952 *Structure and Function in primitive society*. London: Cohen &West.

Ranger, T.O.
1993 'The Local and the Global in Southern African religious history', in: R.W. Heffner (sous la dir. de), *Conversion to Christianity. Historical and Anthropological Perspectives on a great transformation*, Berkeley: Univ. of California Press, pp. 65-97.

Rasing, T.
1995 *Passing on the rites of passage: girls' initiation rites in the context of an urban Romans Catholic community*, London/Leiden: Avebury/African Studies Centre, Research series n°6.
2001 *The Bush burned the stones remain: Women's initiation and globalization in Zambia*, Ph.D. thesis, Erasmus University Rotterdam, Hamburg/Muenster: LIT Verlag.

Rivière, C.
1998 'Réactivations et Réinterprétations de la magie'. *Religiologiques* n°18, pp. 13-30.

Rocha Trinidade, M.B.
1973 *Immigrés portugais*, Paris: Sorbonne.

Rogers, C.
1968 *Le développement de la personne*. Paris: Bordas.

Roox, G.
1995 'Het wintert in Matonge. "laat de toestand in Zaïre even opklaren, en overal worden koffers gepakt"'. *De Standaard magazine* nr 1, Groot-Bijgaarden: VUM.

Ruggieri, G
1988 *Église et Histoire de l'église en Afrique*, actes du colloque de Bologne, 22-25 octobre.

Safran, W.
1991 'Diaspora in modern societies. Myths of homeland and return'. *Diaspora* vol. 1, n°1, pp. 83-99.

Schipper de Leeuw, M.
1973 *Le blanc et l'Occident au miroir du roman négro-africain de langue française*. Assen: van Gorcum/Vrije Universiteit van Amsterdam.
1991 *Source of all Evil. African Proverbs and Sayings on Women*, London: Allison and Busby.

Schoepf, B.G.
1988 Women, AIDS and Economic Crisis in Central Africa. *Canadian Journal of African Studies*, n°22 (3), pp. 625-644.

Sengers, G.
2000 *Vrouwen en demonen: zar en korangenezing in hedendaags Egypte*, Amsterdam: het Spinhuis.

Senghor, L.S.
1956 'L'esthétique négro-africaine'. *Diogène*, n°16, pp. 43-61.

Shapiro, D. & E. Tollens
1992 *The agricultural development of Zaïre*, Aldershot and Brookfield: Avebury and Ashgate Publishing.

Sheka, C.
1987 *Stratégie d'évangélisation de masse à la CIFMC*. Texte présenté au séminaire organisé par l'Association des théologies catholiques Laïcs (ATLC) à Kinshasa. Du 17 au 22 Juin.

Si Ahmed, D.
1990 *Parapsychologie et Psychanalyse*, Paris: Dunod.

Sinda, M.
1972 *Le messianisme congolais et ses incidences politiques*. Paris: Payot.
1983 'L'état africain postcolonial: Les Forces sociales et les communautés religieuses dans l'Etat en Afrique', Colloque sur "La problématique de l'Etat en Afrique noire"/ Colloquium on "The problematic of the state in Black Africa". *Présence africaine*, special issue, n°127-128, pp. 240-260.

St-Hilaire, C.
1993 *L'intégration des femmes au développement aux Philippines: une nouvelles gestion sociale des femmes, thèse de doctorat*, Montréal: Université de Québec.

Sumaïli N'Gaye
1971 *Testament*, Kinshasa: éd. du Mont Noir.

Sumata, C., T. Trefon & S. Cogels
2004 'Images et usages de l'argent de la diaspora congolaise: les transferts comme vecteur d'entretien du quotidien à Kinshasa', in: T. Trefon (sous la dir. de), *Ordre et Désordre à Kinshasa*, Cahiers africains, n° 61-62, Paris: Harmattan, pp. 13-32.

Sundkler, B.
1961 *Bantu Prophets in South Africa*, London: Oxford University press.

Taylor, C.C.
1992 *Milk, Honey and Money. Changing concepts in Rwanda Healing*, Washington: Smithsonian Institution Press.

Tempels, P.
1948 *La philosophie bantoue*, Paris: Présence africaine.

ter Haar, G.
1994a 'Afrikaanse kerken in Nederland', in: *Religieuze beweging in Nederland*, n°28, pp. 1-35.
1996 'Ghanese christenen in de Bijlmer: hun kerken en hun missie'. *Wereld en zending*, n°2, pp. 67-74.
1997 'In ballingschap in de Bijlmer: de situatie van Afrikaanse christenen in Nederland. *Jota*, jrg 6, n°21, pp. 42-51.
1998 *Halfway to Paradise. African Christian in Europe*, Cardiff: Cardiff Academic Press.

Thomas, L.V.
1990 'Corps et Société: le cas Négro-africain', in: *L'Afrique et ses formes de vie spirituelle*, vol. 24, n°47, Kinshasa: Facultés Catholiques de Kinshasa, pp. 193-214.

Tonda, J. & M.E. Gruénais
2000 'Les médecines africaines et le syndrome du prophète. L'exemple du Congo'. *Afrique contemporaine*, n°195, pp. 273-282.

Touya, Lucie
2003 *Mami Wata la sirène et les peintres populaires de Kinshasa*, Paris: Harmattan.

Trefon, T.
2004 'La réinvention de l'ordre à Kinshasa', in: T. Trefon (sous la dir. de), *Ordre et Désordre à Kinshasa*, Cahiers africains, n° 61-62, Paris: Harmattan, pp. 13-32.

Tshibilondi, A.
2005 *Enjeux de l'éducation de la femme en Afrique: cas des femmes congolaises du Kasaï*, Paris: Harmattan.

Tshonga, O.
1983 'Les noms des jumeaux dans la région de l'Equateur (Zaïre)'. *Annales Aequatoria*, vol 4, pp. 57-62.
1988 'La société à travers la chanson zaïroise moderne', in: B. Jewsiewicki & H. Moniot (sous la dir. de), *Dialoguer avec le Léopard (Pratiques, savoirs et actes du peuple face au politique en Afrique noire contemporaine)*, (Coll. Afrique-Noire, n° 10), Ste-Foy: éd. SAFI, pp. 150-178.

Turner, Victor W.
1957 *Schism and Continuity in an African society: A Study of Ndembu village life*, Manchester: Manchester University Press.
1969 'Forms of symbolic action: Introduction', in R.F. Spencer (sous la dir. de), *Forms of symbolic action*: Proceedings of the 1969 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society, Seattle: University of Washington Press, pp. 3-25.
1972 (1968) *Les tambours d'affliction*, Paris: Gallimard.
1974 *Dramas, Fields and Metaphors: symbolic action in human society*, Ithaca (NY): Cromwell University Press.
1990 (1969) *Le phénomène rituel. Structure et Contre-structure*, Paris: PUF.

Vansina, J.
1965 *Les anciens royaumes de la savane. Les États des savanes méridionales de l'Afrique centrale des origines à l'occupation coloniale*, traduit de l'anglais par J. Taminiaux. Léopoldville: Institut de Recherches Économiques et Sociales.
1954 *Les tribus Ba-Kuba et les peuplades apparentées*, Monographies ethnographiques volume 1, Tervuren: Musée Royal du Congo Belge.
1990 *Paths in the Rainforests. Towards a history of political tradition in Equatorial Africa*. London: James Currey.

van Baal, J. & W.E.A. van Beek
1985 *Symbols for communication. An introduction to the anthropological study of religion*, Assen: Gorcum.

van Beek, W.E.A.
1994 'The Innocent Sorcerer, coping with Evil in Two African Societies (Kapsiki & Dogon)', in: T. Blakely, W.E.A. van Beek & D.L. Thomson (sous la dir. de), *Religion in Africa, Experience and Expression*, London: James Currey, pp. 196-228.
2002 'Why a twin is not child: symbols in Kapsiki births ritual'. *Journal des Africanistes* n°72-1, pp. 119-147.
2005 *Pathways of healing*, Leiden: séminaire African Studies Centre.

van Binsbergen, W.M.J.
1981 *Religious change in Zambia: exploratory studies*, London: Kegan Paul International.
1987 ‘De schaduw waar je niet overheen mag stappen. Een westers onderzoeker op het Nkoya meisjesfeest’, in: W.M.J. van Binsbergen & M.R. Doornbos (sous la dir. de), *Afrika in spiegelbeeld*, Haarlem: In de Knipscheer.
1991 'Becoming a sangoma: Religious anthropological field-work in Francistown, Botswana'. *Journal of Religion in Africa*, n°21 (4), pp. 309-344.
1992 *Tears of rain. Ethnicity and History in Central Western Zambia*. London: Kegan Paul International.
1993a ‘African Independent churches and the state in Botswana’, in: M. Bax & A. de Koster (sous la dir. de), *Power and prayer: Essays on Religion and politics*, Amsterdam: VU (Free University) University Press, pp. 24-56.
1995 ‘Popular culture: The dynamics of African cultural and ethnic identity in a context of globalization’, in: J. van der Klei (sous la dir. de), *Popular culture: Africa, Asia and Europe, Proceedings of Summer School 1994*, Utrecht: CERES, pp. 7-40.
1997 *Virtuality as a Key Concept in the Study of Globalisation: Aspects of the Symbolic Transformation of Contemporary Africa*. The Hague: WOTRO, Working Papers on Globalisation and the Construction of Communal Identity n°3.
1997a 'Verzoening: Perspectieven vanuit de culturele antropologie van Afrika'. *In de Marge: Tijdschrift voor Levensbeschouwing en Wetenschap*, vol. 6, n°4, pp. 28-39.
1998 ‘Sangoma in the Netherlands: over integriteit in interculturele bemiddeling’, in: M. Elias & R. Reis (sous la dir. de), *Getuigen Ondanks Zichzelf. Voor Jan Mathijs Schoffeleers bij zijn zeventigste verjaardag*, Maastricht: Shaker, pp. 1-29.
1998a ‘Witchcraft in modern Africa as virtualised boundary conditions of kinship order’. Paper read at the panel on 'Epistemological approaches to the study of African witchcraft', African Studies Association Annual Meeting, Chicago, 27 October - 1 November 1998.
1999 'Globalization and Virtuality: Analytical problems posed by the contemporary transformation of African societies', in: B. Meyer & P. Geschiere (sous la dir. de), *Globalization and identity: Dialectics of flows and closures*, Oxford: Blackwell, pp. 273-303.
1999a 'Culturen bestaan niet'. Het onderzoek van interculturaliteit als een openbreken van vanzelfsprekendheden. Rede in verkorte vorm uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van bijzonder hoogleraar grondslagen van interculturele filosofie, Rotterdam: Faculty of Philosophy, Erasmus University, Rotterdamse filosofische studies XXIV.
2000 ‘La chambre de Mary ou comment devenir consommatrice à Francistown, Botswana’, in: D. de Lame & C. Zabus (sous la dir. de), *Changements au féminin en Afrique Noire: anthropologie et littérature*, Paris: Harmattan, Anthropologie vol. 1, pp. 37-85.
2000b ’Creating ‘a place to feel at home’: Christian church life and social control in Lusaka, Zambia (1970s)’, in: P. Konings, W.M.J. van Binsbergen & G. Hesseling (sous la dir. de), *Trajectoires de libération en Afrique contemporaine*, Paris: Karthala, pp. 227-254.
2003 *Intercultural Encounters, African and anthropological lessons towards a philosophy of interculturality*, Münster: LIT Verlag.

van Binsbergen, W.M.J. & R. van Dijk
2004 *Situating Globality: African agency in the Appropriation of Global Culture*, Leiden: Brill.

van der Sar, J. & R. Visser
2006 *Gratis en waardevol. Rol, positie en maatschappelijk rendement van migrantenkerken in Den Haag*, Utrecht: Stichting Oikos.

van der Veer, P.
1996 *Nation and Migration: The globalisation of Religious Movement,* Paper presented at the conference of globalisation and the construction of communal identities, Amsterdam.

van Dijk, R.
1997 ‘From Camp to encompassment: Discourses of transsubjectivity in the Ghanaian Pentecostal diaspora’, in: *journal of religion in Africa.* XXVII, n°2, Leiden: Koninklijke Brill, pp. 135-159.

van Dijk, R., T. Rasing, N. Tellegen & W. van Binsbergen
2000 *Een schijn van Voodoo. Culturele achtergronden van de handel in Nigeriaanse meisjes voor de Nederlandse prostitutie: een verkenning*, Leiden: African Studies Centre.

van Geluwe, H.
1956 *Les Bira et les peuplades limitrophes*, Monographies Ethnographiques, vol 2, Tervuren: Musée Royal du Congo Belge.

van Gennep, A.
1981 (1909) *Les rites de passage*, Paris: A. et J. Picard éd.

van Houtte, G.
1976 *Proverbes africains*, Kinshasa: Germain Van Houtte.

van Kessel, I. & N. Tellegen (sous la dir. de)
2000 *Afrikanen in Nederland*. Amsterdam/Leiden: KIT/ASC

van Lierde, J.
1963 *La pensée politique de patrice Lumumba*, Paris: ed. Présence africaine.

van Wing, J.
1958 'Le Kimbanguisme vu par un témoin'. *Zaïre* n°12(6), pp. 563-618.
1959 *Etudes Bakongo. Sociologie - Religion et Magie*. 2ème édition, Louvain: Desclée de Brouwer.

Verhaegen, B.
1966 *Rébellions au Congo*, Bruxelles: CRISP.
1978 'Eléments pour une analyse des mouvements syncrétiques religieux africains'. *Cahiers des religions africaines*, n°23-24, pp. 259-265.
1980 'Premières Républiques (1960-1965)', in: J. Vanderlinden (sous la dir. de), *La seconde République Zaïre*, Essai de bilan, Bruxelles: Centre de recherche et d'information socio-politique(CRISP), pp. 111-131.
1990 *Femmes Zaïroises de Kisangani. Combats pour la survie*. Enquêtes et documents d'histoire africain. Louvain-la-Neuve/Paris: Centre d'histoire de l'Afrique/Harmattan.

Verhaegen, G.
1982 *Le renouveau dans l'esprit*. Kinshasa: Ed. Epiphanies.

Verheust, T.
1985 '*Portraits de femmes: les intellectuelles zaïroises'*, Bruxelles: Les cahiers du CEDAF, cahier 6, série 1.

Vincke, E.
1991 'Liquides sexuelles et rapports sociaux en Afrique Centrale. Univers du Sida'. *Anthropologie et Société*, n°15, pp. 167-188.

Vuyk, T.
1990 'Bloed en voedsel: jongens- en meisjesinitiatierituelen bij de Ndembo'. *Anthropologische Verkenningen*, jrg 9, n°3, pp. 49-64.

Wagner, P.
2001 *Theorizing Modernity: Inescapability and Attainability in Social Theory*, London: Thousand Oaks & New Delhi: Sage.

Walu, E.
1999 *Images des femmes et rapports entre les sexes dans la musique populaire du Zaïre*. Thèse de doctorat. Université d'Amsterdam.

Weber, M.
1971 *Économie et Société*, tome premier, 2e partie, chap.5, 'Sociologie de la religion', Paris: Plon, pp. 429-632.
1992 Le Judaïsme antique, Paris: Plon.
1992 *Essais de sociologie des religions*, tome I, Die: Éditions à Die.

Welbourn, F.B., & B.A. Ogot
1966 *A place to feel at home: A study of two independent churches in western Kenya*, London: Oxford University Press.

Werbner, R.P.
1989 'Making the hidden seen: Tswapong wisdom divination', in: R.P. Werbner, *Ritual passage sacred journey: The process and organization of religious movement*, Washington/ Manchester: Smithsonian Institution Press / Manchester University Press, pp. 19-60.

Willame, J.C.
1992 *L'automne d'un despotisme: pouvoir, argent et obéissance dans le Zaïre des années quatre vingt*, Paris: Karthala.
1999 'Le Pentecôtisme: contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel'. *Archives de sciences sociales des religions* n° 105. Paris: CNRS, pp. 5-28.

Wrzesinnska, A.
1974 'Motivations des études et ambitions professionnelles des filles, élèves des écoles secondaires de Kinshasa'. *Africana Bulletin*, n°19, pp. 73-89.

Yates, B.A.
1982 'Colonialism, Education, and Work: Sex differentiation in colonial Zaïre', in: E.G. Bay (sous la dir. de), *Women and Work in Africa*, Boulder, Colorado: Westview Press, pp. 126-152.

Zamenga Batukuzenga
1972 *Souvenirs du village*, Kinshasa: éd. Okapi.
1977 *Carte postale*, Kinshasa: éd. Saint Paul.

Zempleni, A.
1966 'La dimension thérapeutique du culte des Rab, N'doëp, Tuur et Samp. Rite de possession chez les Lebou et les Wolof', in: *Psychopathologie africaine*, Dakar, Vol. II, n°3, pp. 295-439.
1975 'De la persécution à la culpabilité', in: C. Piault (sous la dir. de), *Prophétisme et Thérapeutique, Albert Atcho et la communauté de Bregbo*, Paris: Hermann, pp. 153-219.
1985 'Du dedans au dehors: transformation de la possession-maladie en possession rituelle'. *Journal international de Psychologie*, vol. 20, n°4/5, pp. 663-679.

Documents

- Code de la famille
  Journal officiel de la République du Zaïre. numéro spécial Août 28 1987
- République du Zaïre, Ministère de l'Education Nationale, Annuaire statistique de l'éducation, Fascicule STA 23, 1969/70, Kinshasa, Direction Générale de la Planification
- Statuts de la fondation Olangi- Wosho, 1994.[1]
- Historique du renouveau charismatique du Congo: document consulté au bureau de l'R.C.C. rue Masitu n° 34, Quartier Salongo, Commune de Limete.

[1] Il est important de savoir que la date de l'obtention du statut n'a rien à voir avec le début des activités. Maman Olangi exerçait ses activités déjà en 1989.

Résumé

Dans les préliminaires de cette thèse est montré son objet, qui porte sur la manière dont les femmes congolaises; dans le contexte de la mondialisation, aussi bien au Congo Kinshasa que dans la diaspora, reconstruisent leur identité en vainquant des différents obstacles culturels. Cette dynamique culturelle prend place au sein d'un rituel religieux *Le Combat Spirituel* (*etumba ya molimo* en lingala), en raccourci *Le Combat*. On l'appelle aussi le ministère de la délivrance. *Le Combat* est un rituel purificatoire d'initiation d'inspiration biblique ayant comme qualité la continuité de la fonction d'initié en *initiator*. Le *terminus ad quem* du passage du rituel est la transformation sociale. Ce groupe a été initié à Kinshasa, où son siège, dans les années quatre vingt par la sociologue congolaise Elisabeth Olangi Wosho. Il s'est répandu au début des années quatre vingt dix dans des différents pays de la migration congolaise. Il s'agit donc d'un mouvement transnational. Les congrégations présentes dans la diaspora sont sous la tutelle de Kinshasa. Il y a donc une communication intense entre Kinshasa, qui est le Centre et les périphéries de la diaspora. Les membres se nomment les combattants. On sait pas dire avec certitude combine de combattants il y a dans le monde. Mais il s'agit en général des personnes lettrées et urbanisées; en occurrence les femmes. On est identifié comme combattant à partir d'un groupe local du de résidence. Il s'agit des groupes fermés. Leurs fréquentations sont en général limitées aux seuls membres de la communauté mondiale de leur groupe respectif. Pour devenir combattant il faut avoir consulté un groupe lors des crises identitaires et passé le rituel. Les motifs courants de consultation pour les femmes sont le célibat prolongé, les problèmes conjugaux, les problèmes sexuels, l'infécondité, les maladies durables, les échecs, le permis de séjour qui tarde à être accordé, la mort etc. Il s'agit donc d'un rituel de passage comme analysé par van Gennep (1981(1909)) et Turner (1990 (1969)).

L'appellation même le 'Combat' a une double signification. Elle désigne d'abord le malheur successif interprété comme un signe de l'attaque d'un agresseur invisible logé dans le corps de la personne souffrante. Celui-ci est *ndoki* (sorcier). En deuxième lieu le terme *Le Combat* désigne le chemin thérapeutique. Le mariage est l'idéal de leur mouvement.

Afin d'avoir une vue dans ce procès de la dynamique culturelle, j'ai cherché entre 1999 et 2004, la relevance du *Combat* parmi les Congolais membres de ce mouvement aux Pays Bas, en Belgique et dans une moindre mesure et au Congo. Les questions principales auxquelles cette recherche tente de répondre: sont quel est le projet de vie mis en place par ce rituel et qui rend le rend attractif principalement pour les femmes lettrées et urbanisées? Quel est le cadre de référence? Y a-t-il continuité ou rupture avec la culture congolaise historique?

Dans les préliminaires je recours brièvement à la littérature anthropologique et sociologique au sujet du changement religieux. Je me suis inspirée de ces écrits car elle développe la thèse suivant laquelle lorsque les gens sont confrontés à l'anomie (Durkheim 1993: 281), au dérèglement de leur système menant à une perte de repères culturels, la nouveauté religieuse est un signe qui à la fois désigne les conflits vécus et se présente comme leur médiation. Le

rituel qu'elle offre est un processus créatif à travers lequel le système de valeurs qui constituait la base du fonctionnement des membres d'un groupe société est remis en question, reformulé ou confirmé.

C'est pour cela qu'en prenant en compte le contexte de la mondialisation, j'ai considéré la diaspora comme un groupe qui reproduit dans ses nouveaux lieux de séjour une identité culturelle reformulée depuis bien longtemps dans le pays d'origine. Et puis, étant donné cette hypothèse, dans la suite des préliminaires sont présentés trois aspects de la culture kinoise comme relevés dans la littérature: Les aspects pris en comptes et qui seront observés aussi parmi les migrants congolais sont: les rapports domestiques, La vie associative, les nouvelles formes de hiérarchies

Suivant la littérature les rapports entre les conjoints à Kinshasa sont très imprégnés des idées du code de la famille de 1987 produit sous l'inspiration de l'authenticité de Mobutu Sese Seko. Cette loi avait pour but de concilier les traditions des différents peuples congolais avec les exigences de la vie moderne. Ainsi, au niveau des rapports domestiques, selon le code, dans le foyer, le mari est chef du ménage, le patron pourvoyeur du revenu. Lorsque l'époux dépend financièrement de son épouse, dans le contexte congolais, c'est un fait anomique. Mais pourtant depuis les années quatre vingt, la crise dans l'administration a émasculé l'homme dans son rôle de pourvoyeur. Plusieurs ménages à Kinshasa sont dépendants des activités commerciales des femmes. Situation qui crée des tensions au sein du couple. Les observateurs de la société kinoise montrent comment les femmes maintiennent envers l'extérieur l'image du mari pourvoyeur en recourant à des différentes stratégies. Ensuite est observé le phénomène associatif à Kinshasa. Celui ci est analysé dans la lumière de l'absence de l'Etat qui ne remplit pas son rôle de protection de la population contre la précarité et l'insécurité urbaine. Les auteurs soulignent aussi les rapports entre les membres d'une association sont caractérisés par la réciprocité.

Un dernier aspect analysé par la littérature sur Kinshasa concerne les nouvelles formes de hiérarchies dans les associations. Au sujet des associations religieuses, la tendance est de présenter les relations entre les membres comme basées sur un mode égalitaire. La question est savoir si cela est aussi le cas dans les organisations du même genre dans diaspora, que j'ai examiné en m'inspirant du concept inversion de Victor Turner (1969).

Pour terminer les préliminaires, j'ai présenté ma méthodologie. Celle-ci a consisté à l'observation participante, une initiation partielle et une étude approfondie des cas.

Par la suite, le chapitre un présente un cas d'ouverture. Il s'agit du récit d'une femme que j'ai nommée Debora et qui était adepte d'un groupe charismatique. Le cas s'ouvre autour des circonstances de son décès et fait une démarche rétrospective en présentant son histoire de vie. Elle était financièrement autonome depuis Kinshasa où elle a vécu dans les années quatre vingt jusqu'à son immigration vers l'Europe. A cause du célibat elle fut victime de l'isolement et des accusations de sorcellerie provenant de ses compatriotes congolais. Pour se faire réhabiliter elle devint membre du groupe de prière avec comme motif d'adhésion le célibat et la maladie.

Les descriptions données laissent apparaître la manière dont les personnes comme Debora interprètent leurs malheurs et puis le nouveau style de vie que propose *Le Combat* après le passage du rituel. En fait de la femme indépendante qu'elle était, Debora était redevenue un

enfant à la charge éducative de sa famille religieuse. Le chapitre termine par un questionnement qui pousse à explorer davantage le chemin parcouru par des milliers des femmes congolaises qui ont subies la métamorphose en devenant membre d'un groupe de prière lors des crises identitaires à l'exemple de Debora.

Au chapitre deux, je m'inspire des orientations théoriques concernant le traitement des afflictions, c'est à dire, le malheur inattendus, interprétés en terme d'une domination extraordinaire du corps de la personne souffrante par un agent occulte. Deux interprétations ont été prises en compte. D'abord celle des fonctionnalistes, qui donnent l'intérêt aux formes de diagnostic et d'étiologie qui définissent le trouble en tant que transgression des normes et des valeurs instaurées par les mythes ancestraux. Le traitement sert alors au maintien de la cohésion d'un système social, par le retissage des liens entre l'individu et son groupe d'appartenance. Ceci est symbolisé par l'audience, composée des membres de la parenté qui accompagne la personne affligée tout le long du processus thérapeutique.

Et d'autre part il y a les interprétations des structuralistes s'opposent à la reproduction du système social et mettent l'accent plutôt sur l'aspect dynamique d'une société symbolisée par ses institutions rituelles.

Je montre par après la difficulté de séparer ses interprétations parce que je considère qu'elles ne s'excluent pas; elles sont plutôt complémentaires. Mais malgré cela, en présentant les données sur *Le Combat*, je m'appuie sur la thèse des structuralistes pour accentuer le fait que ce rituel *Le Combat* montre les grands processus des transformations sociales au Congo.

Le chapitre trois donne un aperçu général des Congolais aux Pays-Bas: qui sont-ils? Quels sont les motifs d'immigration? Quelles sont leurs associations? Les Congolais aux Pays-Bas sont en général des citadins Kinois. Il s'agit d'une population relativement instruite. Le lingala est leur *lingua franca*.

Dans la présentation une attention particulière est accordée aux femmes, à leurs occupations, aux relations entre elles et avec les autochtones néerlandais, à leurs organisations. Un fait remarquable est qu'aux Pays-Bas beaucoup de femmes congolaises sont des célibataires et de mères seules. Ce qui pose à ces personnes beaucoup de problèmes d'intégration dans les milieux des compatriotes car une Congolaise n'est pas volontairement célibataire. Le célibat est vécu comme un échec social. De plus, les femmes arrivées en Europe seules, indépendamment des circuits familiaux ou pour rejoindre leur mari ont difficile d'avoir une union maritale stable. Ceci parce que dans la mentalité congolaise, les femmes qui se sont installées de manière autonome en Europe ébranle les images idéalisées de la femme. Elles sont sujet de la méfiance car état supposées être contaminées par les idées d'émancipation à l'occidentale.

A propos des contacts entre congolaises, ils sont formalisés au sein des associations de différente nature.

Après avoir passé en revu quelques unes, j'ai approfondi les congrégations religieuses parce qu'elles sont les plus durables. A cette occasion, comme illustration est donnée la structure du *Combat*, la hiérarchie, les devoirs et obligations des membres, les proscriptions et prescriptions. Dans le groupe local, appelée aussi Bergerie, le couple berger, nommé par Kinshasa est au sommet de la hiérarchie. Il supporte la tâche éducative et est garant de la

bonne marche de la filiale. Il est suivi par les thérapeutes. Ensemble avec le couple berger, les thérapeutes forment le noyau du groupe.

Par la suite il y a le peuple de Dieu, *bana ya Nzambe, bandimi* (les croyants en lingala). Ce sont les hommes, les femmes et les enfants qui ont soit déjà passés le rituel, soit sont encoure en cours de formation. Ils font tous partie de la communauté internationale des combattants et ont l'obligation de s'assister et les uns et les autres. En outre, ils sont soumis à un programme intense des rencontres organisées par la bergerie respective ou par le siège Kinshasa. Au sein de la bergerie les femmes sont très représentées dans les fonctions éducatives. Il s'agit en occurrence des femmes mariées et sans vouloir généralisé, contrairement à la direction du mouvement bien formée les personnes qui ont les tâches éducatives le sont moins. Mon hypothèse est alors qu'il s'agit là d'une stratégie permettant l'assurance de la continuité et la reproduction de la culture congolaise traditionnelle. Ce qui constitue en fait le paradoxe de la transformation sociale.

Par la suite est aussi illustrée la manière dont le sentiment d'appartenance est construit en décrivant une rencontre des combattants; le symposium international qui célèbre tous les cinq ans la naissance du *Combat* Kinshasa.

Lors de cet événement, les accusations à l'égard du monde externe, le partage d'un repas, les témoignages, le port de l'uniforme du mouvement, les drapeaux renforcent l'union et aussi la conviction d'être tous des égaux pour des personnes qui jusque là vivaient éloignées les unes des autres par des milliers de kilomètres.

Le chapitre quatre passe en revue la littérature concernant les mouvements religieux qui ont traversés l'histoire du Congo Kinshasa depuis le 17ème siècle avec le contexte dans lequel apparaissent ces études. Tels furent les cas de l'Antonianisme initié par une jeune femme Kongo Kimpa Vita comme réaction contre l'esclavage et la christianisation, le Kimbanguisme qui fut une réaction anticoloniale. Son pionnier, le prophète Kimbangu découvrit son charisme au lendemain même de la conquête belge, tandis que les missionnaires accomplissaient l'œuvre d'évangélisation et remplissaient différentes tâches de civilisation. Ensuite, comme préliminaire à la présentation du *Combat* est traité brièvement le pentecôtisme ou *Nzambe malamu* en lingala. Le pentecôtisme est apparu au Congo indépendant entre 1960 et 1965, dans la période des rebellions que connut le Congo autour de l'indépendance.

En analogie à l'histoire du pentecôtisme apparurent aussi des groupes œcuméniques comme l'exemple du *Combat*. A cette occasion est présentée l'histoire de la pionnière, la sociologie Olangi Wosho. Elle semble aussi signée par des modèles culturels provenant des différentes parties du monde. C'est qui apparaît dans le contexte au sein duquel son mouvement est apparu. La mission pour créer *Le Combat*, elle l'a reçue, suivant ses propres déclarations de Dieu afin de répondre aux problèmes des femmes dans leur mariage.

Au chapitre 5 apparaissent quelques cas qui sont représentatifs des motifs de consultation. Dans ces récits plusieurs femmes disent qu'elles sont envoûtées, elles présentent leur vie comme marquée par des histoires de persécution dont elles sont des victimes. Elles citent les évènements et les symboles, ceux des personnes comme ceux des objets, qui ont annihilés leur existence en leur jetant un mauvais sort. Dans la transcription des récits, j'ai procédé en trois temps: d'abord le récit même tel qu'il a été raconté par son auteure. A la narration se

mêlent quelques faits spéciaux en rapport à la culture congolaise qui permettent de comprendre le cadre dans lequel les protagonistes situent leur malheur. Ensuite viennent mes commentaires qui éclaircissent l'idée de l'envoûtement ou aliénation liée directement à la notion de sorcellerie dont les femmes disent qu'elles sont des victimes. En dernier lieu, dans l'analyse globale ma thèse est que l'envoûtement dont les femmes se disent des victimes s'articule autour des domaines cognitifs et idéologiques. L'idée d'envoûtement renferme le phénomène d'aliénation, du cumul des idéaux culturels en conflits entre eux, au décalage entre les contextes historiques au sein desquels ils ont été formulés et celui dans lequel ils doivent être vécus. *Le Combat* se présente alors comme un tribunal où le plus important est de rendre discutable les forces d'autorité et leur idéaux.

En me servant de la littérature existante sur l'histoire du Congo, le chapitre 6 donne une information récapitulative sur quelques types de socialisation qui se sont présentées dans la mémoire collective des Congolais. Sont examinés la construction du stock culturel et son intériorisation dans le cadre de l'environnement familiale, des forces intercontinentales et l'authenticité de Mobutu Sese Seko. Trois exemples illustrent les idéaux des régimes culturels au Congo qui se sont juxtaposées dans la mémoire collective congolaise: l'âge préférentiel du mariage, le partenaire préférentiel, le rôle productif de la femme.

Ces différents exemples mettent en lumière la thèse de la juxtaposition des idéaux des différents systèmes sociaux, qui se remettent continuellement en question sans pourvoir s'affirmer. Le milieu familiale surtout se trouve interrogé à cause du rôle ambivalent qu'il a joué dans la socialisation des enfants: d'une part le maintien des normes traditionnelles mais en les exposant entre temps aux idéaux externes. C'est envers cette coprésence de divers de savoir que *Le Combat* se présente comme une action critique et réflexive.

Le chapitre 7 décrit et analyse la première phase du rituel *Le Combat*. Y sont traités deux aspects du chemin thérapeutique: l'étiologie et la resocialisation. J'ai donné de l'attention à l'organisation et la performance de ces deux axes. La spécificité du *Combat* est que l'étiologie et la resocialisation sont organisées dans des classes d'enseignement biblique dirigées par un thérapeute. Contrairement au rituel de lignage, l'audience est constituée par des personnes qui ne se connaissaient pas d'avance. Ces classes sont parfois homogène, hommes et femmes séparée, ou mixtes. Chacun doit être muni d'un cahier et d'un stylo pour prendre note et en marquant dans la Bible les versets dictés par la formatrice. Les participants doivent individuellement jouer un rôle actif dans la recherche étiologique, en scannant sa vie passée en fonction de l'information reçue dans les homélies pour trouver les portes par lesquelles on a souillé son corps. Tout ce qui a été fait ou qu'on a subi et qui n'est pas inscrit dans la Bible est une porte potentielle. L'étiologie du *Combat* est toujours formulée à partir des relations sociales du patient en rapport surtout avec sa famille biologique. C'est ainsi que j'ai sélecté des prêches bibliques, provenant en grande partie de l'Ancien Testament et qui procurent aux femmes les clés qui les guident à trouver les 'portes d'entrée' ou les canaux à travers lesquels l'affliction est entrée dans le corps. Les prêches sélectés concernent les rites et les coutumes familiales, les fréquentations religieuses, les totems, la sexualité.

Le deuxième axe de l'initiation est celle qui concerne la resocialisation. Je l'ai considérée dans le cadre de redressage, c'est à dire de la resocialisation appliquée au Congo lorsqu'une

personne a manqué aux attentes liées à ses rôles sociaux. C'est le moment où, contrairement à l'apprentissage indirect et fluide qui caractérise l'éducation congolaise, les choses sont dites, démontrées et expliquées de manière ouverte. La resocialisation combattante se déroule également sous une forme organisée, dans les classes d'enseignements. Etant donné que le mariage est l'idéal du *Combat* j'ai de nouveau sélecté des prêches enseignés au sujet du mariage, des rapports domestiques et de la vie sexuelle. Il en ressort que la soumission de la femme au mari et la transparence de son revenu dans le ménage constitue les vertus de la femme combattante. Et puis le rôle reproductif de la femme et sa disponibilité sexuelle envers sont mari y sont aussi soulignées.

La conclusion est une analyse suivant laquelle l'étiologique et la resocialisation combattante, en déconstruisant le passé le reproduisent. L'organisation scolaire n'est qu'un signe extérieur de réappropriation du système d'apprentissage apporté par l'Occident au Congo. Mais grâce à cela les gens se rapprochent et la Bible, livre importé au Congo, leur offre une culture commune, un savoir commun à des individus qui ont au départ appris les mêmes choses mais qui ne se connaissaient pas.

Le chapitre 8 examine la retraite qui est la phase importante de la thérapie *Le Combat*. Durant la retraite s'accomplissent les actes essentiels de passage comme la purification du corps. Pour être invité à la retraite, il faut avoir suivi les études bibliques et être en mesure de faire le diagnostic, c'est à dire, connaître l'origine du mal et nommer son agresseur. C'est la condition sine qua non de la purification du corps ou le nettoyage spirituel. Il y a des retraites collectives et des retraites individuelles. Mais en général la préférence est donnée aux retraites communautaires, les femmes séparées des hommes. Les cureurs(ses) et les délivreurs(ses) sont les thérapeutes principaux durant cette phase de la thérapie. Ces sont eux qui dictent aux participants ce qu'ils doivent faire. Les responsables veillent à ce que les thérapeutes et les candidats à la retraite ne soient pas des parents ou des amis. Les retraitants sont astreints à des différentes prescriptions et proscriptions à l'exemple du jeûne. Ils ne peuvent pas non plus avoir contact avec l'extérieur. Durant leur séjour en retraite les pensionnaires vivent au rythme des chants, des danses, des prières et des prêches bibliques. Veiller est la norme.

La retraite est le moment où le candidat est séparé de l'ancienne structure sans encore être encore totalement intégré dans la nouvelle. C'est ainsi que les concepts corporéité et *communitas* ont inspirés mes observations.

Par la suite le déroulement des différentes séquences de la retraite, de l'arrivée jusqu'au nettoyage spirituel sont traités.

Par la suite les différentes séquences des retraites sont développées, de l'arrivée, à l'interrogatoire ou la cure d'âme à la purification du corps. Cette purification est un renversement de la manière dont un bébé absorbe la nourriture. L'expulsion des liquides du corps est une catharsis qui symbolise la guérison. Celle-ci est exprimée en terme de la recherche d'une nouvelle relation en ce sens que le terme *kobonguana* est le substitut de la rupture avec les symboles ancestraux et ceux des diverses influences. Par cet acte le candidat est intégré dans la communauté des enfants de Dieu et s'allie à la cosmologie Biblique.

Au chapitre 9 la présentation d'un cas illustre de nouveau la métamorphose du passage du rituel. Y est présenté l'histoire de vie d'une femme devenue combattante suite aux problèmes

de célibat. Le cas se centre surtout sur les rapports domestiques. C'est ainsi que les différentes facettes de sa vie, depuis son mariage, sa nouvelle position comme membre classé de son mouvement et les répercutions de ce nouveau rang dans son mariage apparaissent dans les descriptions. Afin de comprendre les nouveaux rapports domestiques mes analyses sont guidées par le mot *mayele* qui traduit bien les stratégies que cette femme développe afin de conserver dans son foyer la place du mari pourvoyeur. Car l'acquisition d'une position hiérarchique dans le mouvement créait un déséquilibre dans leur ménage. Son mari n'avait pas la même position. Il exécutait un travail qui n'était plus en mesure d'égaler le prestige que sa femme avait acquis dans le groupe suite en son enrôlement comme cadre.

Les analyses montrent comment la femme contourne les obstacles dû à la précarité économique de son mari et offre une relation domestique inédite scène d'une rencontre dynamique entre des différents habitus qu'elle avait rencontré tout le long de sa vie, depuis le milieu rural, à l'école et l'authenticité de Mobutu. La soumission de la femme au mari y apparaît comme stratégie d'émancipation.

Le chapitre 10 est la conclusion de la thèse. Il prolonge les analyses faites au chapitre 9 et deux exemples y sont donnés afin de reprendre en grande ligne la transformation combattante, son cadre de référence, ses paradoxes de la continuité et la rupture. Les exemples traités concernent la solidarité et les nouveaux types de hiérarchies. Ainsi il apparaît clairement comment par une sélection dynamique, *Le Combat* ouvre des différentes portes afin de produire une subculture métisse. Le nouveau système hiérarchique par exemple n'est pas basé sur la gérontocratie, des diplômes et de l'argent comme dans le passé, mais est lié à l'esprit de discernement et à la réussite sociale. Dans la ligne des aînés familiaux qui recouraient aux proverbes afin d'assurer la continuité de la cosmologie ancestrale, les responsables religieux recourent aux versets bibliques comme messages éducatifs. Et puis, être marié constitue le premier attribut de la réussite, il important que la base matérielle.

Un autre exemple concerne l'entraide. Il faut assister pour être assisté. C'est du do ut des. La réciprocité est archivée par les annotations dans un cahier. On est libre de s'extraire de l'assistance et contrairement aux liens de sang qui persistent, ici on perd le lien avec le groupe.

Pour terminer, le *post scriptum* élucide le chemin que j'ai parcouru pour faire la recherche et comme j'ai résolu les obstacles inhérents à la recherche anthropologique.

Après avoir esquissé l'origine du projet dans la rencontre avec le professeur van Binsbergen, j'ai tenté de répondre aux questions suivantes: comment écrire un livre au sujet des traditions socio culturelles africaines dans un cadre académique occidental? Comment faire les analyses sur la réalité des autres, en évitant la démystification par l'utilisation des concepts et des langues qui ne sont pas les leurs? Et enfin au sujet de ma méthodologie qui consistait à une initiation partielle, comme évitait d'être absorbé par le groupe?

L'idée générale que ressort de tout cela est que c'est grâce à la supervision, à l' encadrement familial et au concours des différents Congolais, académiciens et non académiciens, qui m'ont permis de faire un travail scientifique où j'avais la liberté de rester proche de moi même, de la réalité congolaise et africaine et celle des combattants.

Samenvatting (résumé en hollandais)

Dit boek gaat over de manier waarop Congolese vrouwen, in een context van globalisering, in zowel Congo als de Noordwest-Europese diaspora, hun eigen identiteit hervinden in de vele contradicties van hun situatie. Deze culturele dynamiek vindt plaats in een strak georganiseerde gebedsgroep: '*Le Combat Spirituel*' (afgekort *Le Combat*, of *Etumba ya molimo* in Lingala, ook wel *Le ministère de la délivrance* genoemd). De centrale vragen in dit boek zijn: welke culturele projecten biedt *Le Combat* aan de leden en waarom is deze beweging zo aantrekkelijk voor vrouwen uit de middenklasse? Wat is het culturele referentiekader van de leden? Deze vragen beantwoord ik met gegevens die ik verzameld heb tijdens intensief veldwerk binnen de groepen van *Le Combat* in Nederland, België en in mindere mate Congo.

Bij het bestuderen van deze culturele dynamiek laat ik me inspireren door de literatuur over religieuze veranderingen. Die literatuur stelt dat als mensen geconfronteerd worden met diverse culturele invloeden die zorgen voor conflicten in het dagelijkse leven, het religieuze ritueel een creatief en vernieuwend proces kan zijn waarin het waardensysteem dat de sociale orde onderbouwt opnieuw geformuleerd of bevestigd wordt.

Na de inleiding schets ik de problematiek van de religieuze/culturele vernieuwing in de context van globalisering en beschouw ik de diaspora als een groep die zich vestigt in andere werelddelen met behoud van een eigen religieuze en culturele identiteit. Deze culturele identiteit is het resultaat van culturele interacties die al lang in eigen land plaats hebben gevonden. Mijn hypothese is dat de habitus van een bepaalde groep binnen de Congolese diaspora in Europa een continuering is van een reeds verworven identiteit tijdens de interacties van lokale en intercontinentale culturen. Deze interacties hebben vanaf de zestiende eeuw plaatsgevonden en hebben nog altijd invloed op de identiteit van verschillende generaties Congolezen.

De vervreemdingen en de contradicties die mensen ervaren in hun dagelijks leven leveren existentiële conflicten op waardoor mensen op zoek gaan naar een structuur die beter past bij de context waarin zij leven. Om inzicht te krijgen in dit proces zoek ik de sociale relevantie van het ritueel van *Le Combat*, waarvan de leden *combattants* worden genoemd. Het gaat om een gesloten groep die voornamelijk bestaat uit Congolese vrouwen uit de economische middenklasse. De sociale contacten van de leden beperken zich tot de leden van dezelfde religieuze groep. Ik geef enkele kenmerken van deze gebedsgroep die in Congo Kinshasa in het midden van de jaren tachtig door een Congolese sociologe is opgericht. Deze sociologe heeft vanaf begin jaren negentig van de vorige eeuw wereldwijd groepen van *Le Combat* gevormd binnen de Congolese diaspora. Binnen deze gebedsgroep is het huwelijk het ideaal van elke *combattant*. Men wordt lid door een consult, gevolgd door een bijbelse initiatie en het participeren in een therapeutisch ritueel. Tijdens mijn onderzoek heb ik vooral gekeken naar vrouwen en heb ik hun motieven voor een consult binnen de groep bestudeerd. Naar voren kwam dat de vrouwen in de groep naar hulp zoeken bij langdurige ziekte, ongehuwd zijn, onvruchtbaarheid, huwelijksconflicten of het uitblijven van een verblijfsvergunning.

De term *Le Combat* heeft eigenlijk een dubbele betekenis. In de eerste plaats duidt het begrip op onheil zoals hierboven beschreven. Dit onheil wordt beschouwd als een zichtbaar

teken van onzichtbare krachten of geesten die bezit hebben genomen van het lichaam van het slachtoffer. In de tweede plaats verwijst *Le Combat* naar het ritueel zelf. Het gaat om een initiatie- en purificatieritueel dat door de Bijbel is geïnspireerd en een culturele transformatie inhoudt. Deze culturele transformatie wordt aangeduid met de term *kobonguana* die zowel 'ik ben genezen' als 'ik heb spijt betoond' betekent. Het ritueel van *Le Combat* is een overgangsritueel ('rite de passage'), zoals geanalyseerd door van Gennep (1981(1909)) en Turner (1990(1969)). De eerste fase bestaat uit het zoeken naar de oorzaak van het onheil door het volgen van bijbellessen. Daarna wordt in de tweede fase, de retraite, de diagnose gesteld door zowel de oorzaak als de veroorzaker van het onheil te benoemen. Tenslotte volgt in de derde fase de purificatie waarbij de kwade geest uit het lichaam van het slachtoffer wordt verwijderd door een spirituele reiniging.

Le Combat is een transnationale religieuze beweging met een intensieve communicatie tussen de hoofdzetel in Kinshasa en de filialen in de diaspora. Daarom heb ik, naast het uitvoerig bestuderen van het ritueel, drie aspecten belicht van de cultuur in Kinshasa waar *Le Combat* ontstaan is. Het eerste aspect is de veranderende gezinssituatie in de economische crisis die sinds jaren Congo teistert. Door deze crisis hebben mannen geen inkomsten meer en zijn vrouwen met hun informele economische activiteiten verantwoordelijk geworden voor het financiële onderhoud van hun gezin. Dit levert spanningen in het gezin op omdat mannen in de Congolese cultuur pas respect krijgen als zij hun echtgenotes economisch onderhouden. Deze situatie veroorzaakt onzekerheid bij mannen en brengt spanningen met zich mee rondom hun mannelijkheid. Vrouwen willen echter getrouwd blijven en gebruiken verschillende strategieën om zowel het ego van hun man als hun huwelijk te redden.

Het tweede aspect dat ik bekeken heb is het verenigingsleven in Kinshasa. Het lidmaatschap van een vereniging wordt gekenmerkt door reciprociteit. Ik ben het oneens met de mening dat het zich aansluiten bij een groep in Kinshasa een teken is van economisch falen. Ook in het Westen, waar mensen zeker zijn van een basisinkomen, wordt de Congolese diaspora namelijk gekenmerkt door een intens verenigingsleven. Binnen de verenigingen ontstaan nieuwe vormen en criteria van hiërarchie. Hierbij laat ik me inspireren door het concept 'inversie' van Victor Turner (1990(1969)).

Vervolgens bespreek ik mijn methodologie die voornamelijk bestaat uit participerende observatie en partiële initiatie, alsmede de '*situational analysis*' die zijn beslag kreeg in het concept '*social drama*' (Turner 1957). In het boek worden casussen gepresenteerd en geanalyseerd om te laten zien dat crisissituaties de normale structuren en sociale systemen van een gemeenschap zodanig op de proef stellen, dat ze kunnen leiden tot een nieuwe consensus of tot een breuk.

Na de Inleiding opent hoofdstuk 1 met de casus van het overlijden van een vrouw die lid was van de gebedsgroep. Aandacht wordt vooral besteed aan de leegte die rond haar overlijden ontstond en aan de handelingen die normaal door verwanten zouden worden uitgevoerd. Vanuit deze situatie ga ik terug in haar leven. Ik laat zien waarom ze lid werd van de gebedsgroep en hoe haar problemen van ongehuwd zijn en ongeneeslijk ziek zijn er toe hebben geleid dat ze binnen de Congolese gemeenschap van hekserij werd beschuldigd. Door lid te worden van een gebedsgroep kreeg zij de gelegenheid om zin te geven aan haar situatie en toegang te krijgen tot een nieuwe religieuze familie en een nieuw sociaal netwerk. In de beschrijving schenk

ik ook aandacht aan haar nieuwe leven. Van een autonome vrouw in het Congo van de jaren tachtig werd ze na haar migratie naar Europa tot een kind die gehoorzaam moest zijn aan het gezag van haar spirituele ouders. Deze regels van gehoorzaamheid herinneren aan de rurale omgeving in Congo. Door middel van deze beschrijvingen maakt de lezer kennis met de metamorfose die mensen binnen *Le Combat* ondergaan.

Hoofdstuk 2 behandelt theorieën over afflictie-ritueel en de culturele interpretatie van het onheil. Afflictie komt in de literatuur over sub-Sahara Afrika naar voren als een onvoorspelbaar onheil en ziekte. Doordat boze krachten van het lichaam bezit hebben genomen is genezing alleen mogelijk door het uitvoeren van een ritueel waarin de oorzaak van de bezetenheid wordt achterhaald.

Hoe is nu binnen verschillende stromingen dit afflictie-ritueel geïnterpreteerd? Functionalisten zien het ritueel, vanwege de gerichtheid op cohesie, als een basisvoorwaarde van de sociale gemeenschap. Via het ritueel wordt de verstoorde sociale orde hersteld en keert men terug naar de traditionele harmonie binnen de groep. Daarom vormt in dit laatste geval de familie het belangrijkste publiek dat aanwezig is bij het ritueel.

Voor structuralisten ligt de essentie van het ritueel in de dynamiek van verandering door het dramatiseren van rivaliteiten. Dit is voornamelijk het geval bij behandelingen binnen de niet regionale gebonden cultus, waar het zoeken naar hulp meestal het toetreden betekent tot de gebedsgroep.

Dan geef ik aan hoe moeilijk deze theorieën van elkaar te scheiden zijn en pleit ik ervoor om de theorieën te zien als complementair. Toch vind ik bij de beschrijving van *Le Combat* meer aansluiting bij de structuralistische interpretatie omdat *Le Combat*, met de slogan '*nous informons, nous formons, et nous transformons'*, de destructie van een oud systeem en de reconstructie van een nieuw systeem accentueert.

In hoofdstuk 3 laat ik de structuur van *Le Combat* zien. Het hoofdstuk begint met het geven van inzicht in de Kongolese diaspora in Nederland. Wat is de reden van migratie; wat doen de Congolezen in Nederland; wie zijn ze, hoe is het contact tussen Congolezen onderling; hoe is het contact met autochtone Nederlanders; en wat zijn de organisaties van Congolezen in Nederland? De Congolese diaspora bestaat uit vrij veel geschoolde mensen. Het gaat meestal om stedelingen, met Lingala als *lingua franca*. Hoewel in Nederland de etnische groep van de Bakongo het meest vertegenwoordigd is, zijn ook de andere Congolese etnische groepen aanwezig in Nederland. Opvallend veel vrouwen in de Congolese diaspora zijn vrijgezel of alleenstaande moeder, en dat terwijl ongetrouwd zijn gezien wordt als een mislukking. Een verklaring hiervoor is dat veel vrouwen in de jaren tachtig van de vorige eeuw in Congo een positie hadden veroverd die het hen permitteerde om hun reis naar Europa te betalen. Door te migreren toen de situatie in Kinshasa verslechterde, hoopten ze een economisch beter bestaan op te bouwen. Deze zelfstandige migratie van vrouwen wijkt af van het traditionele migratiepatroon van vrouwen waarbij zij zich slechts in het kader van familiale netwerken verplaatsen. De lage status die een alleenstaande vrouw in Kinshasa heeft, heeft zij ook binnen de Congolese diaspora in Europa. Door deze lage status wordt zij niet snel ten huwelijk gevraagd. Mannen vragen liever hun familie om in het vaderland een vrouw voor hen te zoeken.

Een ander kenmerk van de Congolese diaspora is dat de vrouwen op economisch vlak erg actief zijn. Terwijl mannen door discriminatie, administratieve belemmeringen of kleinering

niet aan banen op hun niveau komen, zijn vrouwen, net als in Kinshasa, actief in de informele sector. Als naaister, kapster of handelaarster weten zij naast hun uitkering wat extra geld te verdienen. Het is binnen hun relatie een bron van conflict wanneer zij kapitaalkrachtiger worden dan hun man.

Verder beschrijf ik hoe de contacten tussen Congolezen geformaliseerd zijn. Naast diverse organisaties van sociale, politieke en economische aard, zijn religieuze groepen het meest stabiel. Als illustratie laat ik de structuur zien van een van de filialen van *Le Combat* in Nederland. De aandachtspunten zijn de hiërarchie, wie de leiding heeft, hoe het gevoel van erbij horen wordt bevorderd en hoe de groep bij elkaar wordt gehouden. De leden van een lokale groep wonen niet samen, maar komen regelmatig bij elkaar voor bijeenkomsten die georganiseerd worden door hun leider.

De lokale groep bestaat uit verschillende leden. Een eerste groep leden betreft de leiding die bestaat uit een in Kinshasa benoemd echtpaar, de *berger* (herder) en *bergère* (herderin). De *berger* en *bergère* bekleden de hoogste positie binnen de organisatie. Een tweede groep leden bestaat uit therapeuten. Deze therapeuten, allen ex-patiënten, vormen de kern van het filiaal en worden ‘ministers van God’ genoemd. De ministers van God voeren de eervolle therapeutische taken van resocialisatie uit. Pas als leden lange tijd gevormd zijn binnen de gemeenschap en door de Heilige Geest verkozen zijn om een belijdenis af te leggen ten overstaan van de stichteres van de beweging, kunnen zij deze status van therapeut krijgen.

Vrouwen zijn in ruime mate vertegenwoordigd in de therapeutische taken. Opmerkelijk is dat de educatieve taken vooral gegeven worden aan de minder opgeleide en getrouwde vrouwen. Het gaat hier om een strategische keuze die er op gericht is de traditionele Congolese cultuur en genderpatronen te reproduceren. Omdat de minder opgeleide vrouwen weinig vervreemd zijn door invloeden van buitenaf, worden ze in staat geacht om diverse elementen van de Congolese tradities te reproduceren. Hoewel *Le Combat* zich ogenschijnlijk tegen deze tradities verzet, geeft het reproduceren van traditionele normen en waarden de beweging grote aantrekkingskracht. Met deze opvatting sluit ik mij aan bij de analyse van Balandier (1970) en Turner (1957) over de paradox van culturele veranderingen.

Naast de leiding en de therapeuten bestaat de organisatie uit gewone leden, de *mundimi ya bas* (‘de gelovigen van beneden’). Het gaat om mannen en vrouwen die al dan niet in de rituelen hebben geparticipeerd. Onder deze leden bevindt zich ook een groeiende groep van jongeren. In het algemeen zijn deze leden goed geschoold en hebben zij een behoorlijk economisch kapitaal.

Ik heb ook aandacht gegeven aan de verschillende verplichtingen die de leden onderling hebben. De leden moeten elkaar bijstaan in geval van huwelijk, ziekte, dood en geboorte. Daarnaast is er ook de verplichting om regelmatig deel te nemen aan lokale en internationale ceremonies, georganiseerd door de directe leiding of door de hoofdzetel in Kinshasa. Tijdens sommige bijeenkomsten wordt een presentielijst bijgehouden.

In alle bijeenkomsten van *Le Combat* is het tonen van emotie de norm. Ik beschrijf op een gedetailleerde manier een van de ceremonieën tijdens het Internationale Symposium. Dit symposium wordt eens in de vijf jaar gehouden in Kinshasa. Belangrijk is de manier waarop

het gevoel van er bijhoren, de gelijkheid, het gevoel van kracht en het prestige van de beweging worden gecreëerd. Door het dragen van een uniform, door de beschuldiging van de buitenwereld, door vlagvertoon, door de betrokkenheid van de leiding in zang en dans, door de getuigenissen, door de zeer extravagante kleding en kapsels van vrouwen en door de grote en dure recepties en feesten, toont *Le Combat* een breuk met de traditionele wereld van de hekserij. Vooral de aanwezigheid van een economische elite draagt bij aan het prestige van de organisatie.

Meestal is er bij iedere bijeenkomst een markt waar diverse producten worden verkocht aan de deelnemers.

Hoofdstuk 4 is een historisch overzicht van profetische bewegingen in Congo zoals beschreven in de literatuur, en met aandacht voor de context waarin de studies verschenen zijn. Zoals vermeld in de literatuur over profetische bewegingen in Centraal Afrika, is een van de belangrijke kenmerken van profetische bewegingen dat zij opkomen in periodes van culturele, politieke, economische crises of tijdens natuurrampen. In situaties dat mensen hun culturele anker verliezen, geven profetische bewegingen antwoord op existentiële conflicten waarmee personen en groepen geconfronteerd worden. Bij het bieden van het juiste antwoord wordt de term ‘genezing’ vaak gebruikt.

Tot de verschillende profetische bewegingen die vooral in Oost Congo in verschillende periodes opkwamen, behoort het Antonianisme van Kimpa Vita die in de zeventiende eeuw ontstond als gevolg van de kerstening en de slavernij in Bas-Congo. Ik ga dieper in op de bekendste beweging, het Kimbanguisme van Simon Kimbangu in de eerst uren van de Belgische overheersing, behandel het levensverhaal van de pionier, Simon Kimbangu, en benadruk de belangrijkste karakteristieken van zijn beweging.

Als voorstudie voor *Le Combat* behandel ik kort de Pinksterbeweging als verschijnsel in het postkoloniale Afrika, de periode waarin *Le Combat* zich in Congo nestelde. Op Congolese bodem kon de Pinksterbeweging zich profileren en een solide basis krijgen vanwege de opstand die in het hele land plaatsvond na de onafhankelijkheid. In de periode dat de Pinksterbeweging succes had, was de Belgische kolonisator weg en werd het land bestuurd door politici die door katholieke missionarissen waren geschoold. Hierdoor wordt de Pinksterbeweging veelal geassocieerd met de moderne samenleving maar ik beschouw deze beweging niet als modern maar als middel voor een soort ‘retraditionalisatie’ van een samenleving.

Analoog aan de geschiedenis van de Pinksterbeweging en de opkomst van diverse charismatische groepen die grotendeels op oecumenische basis te werk gingen, ontstond midden jaren tachtig, in Kinshasa, ook *Le Combat*. Het levensverhaal van haar oprichtster, de Congolese socioloog Elisabeth Olangi Wosho blijkt getekend te zijn door verschillende culturele modellen uit diverse werelddelen. Dat maakt van haar een ‘*symbole achevé de l’écartèlement identitaire*’ of een ‘*ideological broker*’ en beweegt haar tot het creëren van een religieuze beweging. De missie om *Le Combat* op te richten, die Olangi volgens eigen zeggen van God kreeg, speelde in op de behoefte die velen van haar tijdgenoten voelden doordat zij zich innerlijk verscheurd voelden door traditie, kolonisatie en globalisatie.

In hoofdstuk 5 worden meerdere casussen gepresenteerd en geanalyseerd die de corpus vormen van het boek. Ik laat hierin vrouwen aan het woord die hulp zijn gaan zoeken bij *Le Combat*. Elke beschrijving kent drie delen:

Ten eerste de transcriptie van het verhaal zoals verteld door de auteur. Hierin wordt de reden besproken waarvoor de patiënt hulp bij *Le Combat* is komen zoeken. In de transcriptie van de casus beschrijf ik ook de Congolese context waarin het onheil uitbrak. Het blijkt te gaan over vrouwen die hulp zoeken bij *Le Combat* voor een oplossing van hun vrijgezel zijn, onvruchtbaarheid, ziekten of ander onheil. De vrouwen in deze casussen praten over hun leven en beschouwen zich in het algemeen als slachtoffers van hun verwanten. In hun verhalen citeren zij evenementen, symbolen, personen, riten of objecten die ze beschouwen als media waardoor of momenten waarop het onheil hun lichaam is binnengedrongen om hun leven te vernietigen. Vaak duiden ze de oorzaak van dit onheil door verbanden te leggen met feiten, met familieleden, en met krachten die bezit hebben genomen van hun lichaam.

In de tweede plaats geef ik bij iedere casus mijn eigen commentaar. In dit commentaar schenk ik aandacht aan de ervaringen van de vrouwen, de interpretatie van hun onheil. Ten slotte geef ik een algemene analyse vanuit sociaal-maatschappelijk gezichtspunt. Ik trek de conclusie dat het lijden van vrouwen inhoudt dat ze verbonden zijn met verschillende sociale systemen die botsen en conflicten geven in de keuzes die ze moeten maken in hun leven. Daarom is hun verhaal een aanklacht tegen al die systemen die hen normen en waarden hebben opgelegd waarmee ze niets kunnen doen omdat ze niet meer bruikbaar zijn in hun huidige leven. De beschuldiging van de verwanten laat zien dat het familiale systeem één van die systemen is waartegen hun aanklacht zich richt.

Hoofdstuk 6 gaat verder met het illustreren van verschillende Congolese culturele regimes tegen de achtergrond van globalisering. De geschiedenis van Congo is sinds de vijftiende eeuw gekenmerkt door diverse sociaal-culturele interacties. Waarden en normen zijn achtereenvolgens beïnvloed door Portugezen en door Belgen, door slavernij en door kolonisatie. De missieschool bijvoorbeeld had modernisering naar westers model als doel en hun opzet beoogde ‘het individu in het Zuiden te leiden naar het beloofde land van de westerse en universeel geachte rationalisering, sociale ontvoogding en technologische vooruitgang via onderwijs’. Urbanisatie en de opkomst van een moderne samenleving gingen gepaard met relatieve rijkdom en onderwijs.

Na de onafhankelijkheid werd dit systeem gedeeltelijk weer in twijfel getrokken in de doctrine van de *authenticité* van Mobutu Sese Seko. Mobutu’s ideaal was om de acculturatieprocessen, die door de missie in gang gezet waren, te corrigeren. De spanningen of conflicten die deze stromingen teweeg brengen blijken uit een drietal voorbeelden.

Ten eerste de gewenste huwelijksleeftijd. Door het missie-onderwijs trouwen vrouwen op latere leeftijd dan traditioneel van hen verwacht wordt en vindt er bovendien migratie plaats van geschoolde, ongetrouwde vrouwen naar de steden. Vanuit de koloniale tijd echter heerst nog het beeld dat alleenstaande vrouwen in de steden losbandig zijn. Dit beeld is ontstaan in een tijd waarin de steden een verboden domein waren voor vrouwen, tenzij ze er werkten als huishoudster of seksuele diensten verleenden aan blanken en hun werkers.

Ten tweede de ideale partner. Traditioneel gezien moet de huwelijkspartner voor het huwelijk al bekend zijn bij de familie. Een vrouw is afhankelijk van de goedkeuring van haar

familie bij de keuze van een partner. Door het hogere opleidingsniveau van vrouwen verandert dit beeld. De scholen propageren het zoeken van een opgeleide partner, ook als de familie daar anders over denkt. Tijdens het bewind van Mobutu kreeg dit nog een extra scherpe kant door verhalen over gearrangeerde huwelijken binnen de toplaag van de samenleving, waarbij vrouwen geen andere functie hadden dan het vergroten van de macht van hun familie.

Ten derde de productieve rol van de vrouw. Terwijl vrouwen vroeger een zelfstandige productieve rol hadden en de beschikking hadden over de eigen opbrengst van het land, hebben ze tijdens de koloniale overheersing een deel van deze zelfstandigheid verloren. De rol van de man in het gezin werd belangrijker en in de steden werden vrouwen economisch afhankelijk van hun echtgenoten die als gezinshoofden de beschikking kregen over alle inkomsten van het gezin. De vrouwen leerden zich, volgens het Europese model, te beperken tot het moederschap. Vrouwen werden in een ondergeschikte positie gedwongen terwijl zij in tijden van economische crises juist de enigen waren die het gezin draaiende konden houden.

In hoofdstuk 7 ga ik dieper in op de beschrijving en analyse van de therapeutische dimensie (‘*le chemin thérapeutique’*) van het ritueel *Le Combat*, vanuit de twee aspecten van de initiatie: de etiologie en de resocialisatie. Bij beide aspecten van de initiatie besteed ik aandacht aan de organisatie en aan de performativiteit ervan.

Kenmerkend voor *Le Combat* is dat de etiologie en de resocialisatie collectief zijn georganiseerd in de bijbelklassen waaraan de participanten deelnemen. De klassen zijn soms homogeen samengesteld uit mannen of vrouwen, maar zijn soms ook gemengd. De deelnemers zijn in het algemeen mensen die elkaar van tevoren niet kenden. De lessen worden gegeven door een therapeute. Zij interpreteert Bijbelverzen die in verband gebracht worden met het dagelijks leven van participanten, en geeft hierbij ook voorbeelden uit eigen leven of dat van aanhangers die zij eerder geholpen heeft. De deelnemers moeten zelf een Bijbel, een schrift en een pen meenemen om aantekeningen van de preken te maken. Dat verklaart ook waarom dit boek ‘*Prendre le bic*’ heet.

Zoals gebruikelijk in een genezingsritueel in sub-Sahara Afrika is de etiologie de eerste en verplichte fase van de therapie. De etiologie van *Le Combat* wordt altijd geformuleerd vanuit de sociale relaties van de patiënt en voornamelijk vanuit de relaties met de biologische familie. Maar in tegenstelling tot het ritueel van *lignage*, waarbij de biologische familie het publiek vormt, is het hier verboden om de familie in de therapie te betrekken. Dit bevestigt het feit dat *Le Combat* geen ritueel van *lignage* is. Door middel van Bijbelspreuken wordt de patiënt geleid naar de oorsprong van zijn/haar onheil. Er wordt naar het verleden gekeken om na te gaan of de patiënt iets gedaan heeft dat strijdig is met de Bijbel.

De preken worden beschouwd als sleutel tot het vinden van de oorsprong van het onheil. In de preken staan verschillende thema’s centraal die variëren van riten, totem als embleem van familiale banden en traditionele genezingen tot seksuele geaardheid. Deze thema’s worden door *Le Combat* ‘toegangsdeuren’ genoemd. De relatie tussen deze toegangsdeuren en het onheil is belangrijk in de therapeutische werkwijze van *Le Combat*. Alles wat niet verifieerbaar is in de Bijbel, kan zo’n ingang zijn geweest waardoor het onheil het lichaam is binnengekomen. Ik heb een aantal preken geselecteerd en becommentarieerd die regelmatig in de lessen terugkomen.

Omdat familierelaties de continuïteit van de voorouderkosmologie waarborgen, wordt via een breuk met de familie tevens een breuk met de voorouderkosmologie nagestreefd. Toch is ook hier weer sprake van een dubbele houding ten aanzien van de traditie. Een sterke onheilbrengende kracht wordt ook toegeschreven aan ongewenste seksuele praktijken, een associatie die we zowel in de christelijke exegese als in de Congolese traditie terugvinden.

Als tweede aspect van de initiatie volgt de resocialisatie. Deze fase is bedoeld om de aspirant *combattant* kennis te laten maken met de groepscultuur waarin hij/zij graag opgenomen wil worden. Ik bekijk dit aspect in het licht van de continuïteit van de Congolese traditie van *redressage*, dat wil zeggen, de berisping die iemand krijgt wanneer hij/zij heeft gefaald in zijn/haar rollen. Zoals ook bij de etiologie het geval was, wordt de resocialisatie georganiseerd in bijbelklassen, die sekse-homogeen of gemengd zijn samengesteld. Kinderen zijn bij deze lessen, die door de therapeuten gegeven worden, niet welkom. Als het intieme onderwerpen betreft zoals seksualiteit worden de lessen door een vrouw aan vrouwen gegeven en door een man aan mannen. Zij interpreteren de Bijbelverzen als educatief materiaal en ook hier worden diverse thema's behandeld. Omdat de huwelijkse status het ideaal is van *Le Combat*, heb ik preken over het vrouwelijke rolmodel, de gender-verhouding, en de seksualiteit in het boek gereproduceerd en geanalyseerd.

In het algemeen wordt in *Le Combat* gesteld dat het huwelijk status geeft aan een vrouw. Op allerlei manieren wordt in *Le Combat* geprobeerd om vrouwen aan een echtgenoot te helpen of van echtscheiding af te houden. In tegenstelling tot de Congolese traditie, waarin verwanten invloed blijven uitoefenen op het leven van echtparen, wordt in deze groep benadrukt dat het huwelijk een relatie tussen twee personen is en dat de biologische familie daarmee niets te maken heeft.

In de preken over gender-relaties wordt de onderdanigheid en het respect van een vrouw aan haar man geprezen. Deze onderdanigheid wordt gezien als een manier waarop een vrouw zich kan bevrijden. Een vrouw moet haar echtgenoot koesteren en beschermen, zij moet hem in haar leven voorop stellen en zijn tekorten verbergen. Dit wordt bijvoorbeeld in praktijk gebracht in de eerder beschreven situatie waarin de man minder economische middelen heeft dan zijn vrouw. Vrouwen worden in een dergelijke situatie gestimuleerd om te verbergen dat zij zelf voor hun inkomsten gezorgd hebben.

Ook de huwelijkse seksualiteit wordt als gunstig gezien voor het welzijn van vrouwen. Sperma is goed en voedzaam voor vrouwen. In overeenstemming met de Congolese traditie mag een vrouw haar man niet weigeren. Hoewel de reproductieve rol van de seksualiteit wordt benadrukt, wordt de seksualiteit ook gepresenteerd als iets waar zowel mannen als vrouwen plezier van mogen hebben.

In de analyse en de conclusie van dit hoofdstuk breng ik naar voren dat het organiseren van een collectieve Bijbelse initiatie, met daarin ruim aandacht voor individuele ervaringen, een strategie van *Le Combat* is om cohesie te creëren. Het bij elkaar brengen van mensen die van tevoren niets met elkaar te maken hadden, bevordert het groepsgevoel en het aangaan van intermenselijke relaties.

De performances van de therapeuten tijdens de lessen, zoals het praten over zichzelf en het geven van voorbeelden van genezen patiënten, dragen ertoe bij dat de patiënten zich realiseren dat genezing mogelijk is na het ritueel. Door over elkaars verleden en problemen te horen en daarop te reflecteren vanuit de eigen situatie komen de deelnemers tot de ontdekking

dat ze iets gemeen hebben, namelijk dat ze de dupe zijn van hun familie. Zo krijgen ze toenadering tot elkaar en wordt de verwijdering van de biologische familie in gang gezet.

In de socialisatie vinden ook processen plaats die de groepsidentiteit van de *combattants* bewerkstelligen. Maar deze identiteit, die tegemoet komt aan de eisen die gesteld worden aan hedendaagse middenklasse vrouwen, heeft tegelijkertijd traditionele aspecten in zich. Zo wordt een traditionele vrouw gecreëerd in een geglobaliseerde wereld.

In het eerste deel van de initiatie wordt langzamerhand de diagnose van het onheil steeds duidelijker. Wanneer deze ook door de patiënt wordt geaccepteerd, volgt de 'retraite'. Hoofdstuk 8 beschrijft een uitvoerige beschrijving van deze belangrijke fase van de initiatie. Een patiënt gaat niet op eigen initiatief in retraite. De leidsters beoordelen of de patiënt die de Bijbelstudies gevolgd heeft, klaar is om een nieuwe identiteit aan te nemen. De term *kobonguana* (ik ben genezen) wordt veel gebruikt om deze nieuwe identiteit aan te geven. Hieronder verstaat men de breuk met de symbolen en culturele modellen van de voorouders. De retraite symboliseert de afstand van de oude identiteit en een wedergeboorte in de gemeenschap van *Le Combat*.

Tijdens de retraite worden belangrijke handelingen uitgevoerd die gericht zijn op de purificatie van het lichaam, nodig om in de nieuwe gemeenschap opgenomen te kunnen worden. De patiënt ondergaat deze fase passief, en wordt begeleid en krijgt instructies van verschillende therapeuten die zorgen voor diagnose, gebed, zang, Bijbelspreuken en uitdrijving. Dit is de *liminale* fase van het ritueel, een situatie tussen twee werelden, die van de oude identiteit en die van de nieuwe. De therapeuten begeleiden de patiënt bij het passeren van de grens.

De duur van de retraite is afhankelijkheid van de ernst van het onheil. Tijdens de retraite is de patiënt met andere participanten samen, vrouwen gescheiden van mannen, en afgezonderd van de samenleving. Tijdens de afzondering gelden verschillende voorschriften zoals vasten en waken, en zijn alle productieve en reproductieve activiteiten verboden.

In de beschrijvingen en analyse van de retraite laat ik me inspireren door de concepten van *corporiteit* (Devisch 1984) en *communitas* (Turner 1972).

De deelnemers zitten, ongeacht hun status of achtergrond, samen in een lokaal op de grond. De verstandhouding tussen de deelnemers onderling is gebaseerd op oude criteria zoals economische of sociale status maar de verticale relatie tussen de groep en de therapeuten is gelijk voor iedereen.

Ik ga dieper in op twee onderdelen, de *cure d'âme* en de *combat*. De *cure d'âme* is een gesprek tussen de patiënt en een therapeute. Het is het moment waarop de patiënt de poort moet identificeren waardoor het kwaad het lichaam is binnengetreden. Ook moet de patiënt de naam noemen van de kwade bezetter, bijna altijd de geest van een verwant. De bezetter wordt in het onderdeel *combat* vernietigd nadat hij het lichaam van zijn slachtoffer verlaten heeft. Bij de purificatieriten wordt veel aandacht besteed aan alle vloeibare stoffen, zoals braaksel, die uit het lichaam van de patiënt komen, want de catharsis wordt demonstratief getoond met lichamelijk geweld. Deze catharsis betekent het accepteren van een nieuwe identiteit en het in praktijk brengen van de kennis die voorbehouden is aan de leden van de groep. Het markeert de passage van de voorouderkosmologie naar de Bijbelse kosmologie waar de incorporatie van de Heilige Geest nieuwe normen en waarden vertegenwoordigt.

Om de vernieuwde identiteit te illustreren maak ik in hoofdstuk 9, zoals in hoofdstuk 1, weer gebruik van de *situational analysis*, en wel in het levensverhaal van een vrouw vanaf het moment dat ze lid werd van *Le Combat* tot haar huwelijk, haar komst naar Europa, haar gedrag als echtgenote en als leidster van een nieuwe religieuze groep. Ik focus vooral op de relatie met haar man om te laten zien hoe zij diverse lessen van *Le Combat* op haar huwelijk toepast. Ze lijdt onder het gebrek aan status van haar man die een vluchteling zonder werk is. Maar de rang in de hiërarchie van haar nieuwe groep straalt uit naar haar man toe. Zij geeft het geld dat zij verdient aan hem om zijn gerespecteerde status als kostwinner te beschermen. Met publieke vertoningen van respect, liefde en onderdanigheid maakt ze een nieuwe performance van het ideale gezin.

Hoofdstuk 10 is een recapitulatie van het hele proefschrift waarin ik antwoord geef op de gestelde vragen, met in grote lijnen de belangrijke kenmerken van culturele verandering en de paradox van continuïteit en verandering. Het concept *metissité* moet benadrukken dat de nieuwe identiteit een mix is van verschillende culturele idiomen die de vrouwen hebben gekend in hun leven. Hoewel *Le Combat* een nieuwe identiteit vooropstelt, blijft de invloed van de lokale, Congolese cultuur het belangrijkste referentiekader van deze nieuwe identiteit. Twee voorbeelden van dit referentiekader zijn het hiërarchische systeem en de onderlinge solidariteit. Het hiërarchische systeem in *Le Combat* onderscheidt zich in feite nauwelijks van de traditie. De hoge positie van autoriteiten is nu gebaseerd op Bijbelkennis en niet langer meer op de kennis van spreekwoorden. Daarnaast zijn in beide sociale systemen de huwelijkse status, het moederschap maar ook een goede economische basis voorwaarden om op te klimmen in de hiërarchie. Dezelfde reproductie van traditie vinden wij terug in de solidariteit binnen *Le Combat*. Deze solidariteit is gebaseerd op reciprociteit, zoals in de Congolese traditie, een relatie waarin men voortdurend moet onderhandelen om lid te blijven van de groep. Met de archieven waarin wordt bijgehouden wie wat heeft gegeven en dus het recht heeft verworven om ook geassisteerd te worden, creëert men een nieuw systeem van solidariteit: traditioneel maar met moderne trekken.

Is er nu sprake van verandering? In feite is er geen totale breuk met het verleden. Door een zorgvuldige selectie uit het Nieuwe en het Oude Testament produceren vrouwen een cultureel universum dat een bevestiging is van alles wat ze al kenden.

De Bijbel als embleem van culturele verandering vervangt de kennis die verborgen was in de spreekwoorden. Uiteindelijk heeft *Le Combat* de problemen van de Congolese samenleving wel aan het licht gebracht, maar heeft het geen oplossing geboden.

Als epiloog, in het *postscriptum*, geeft het laatste hoofdstuk een zelfreflectie. Na de schets van het idee om antropologisch wetenschappelijk onderzoek te gaan doen in 1997, geef ik antwoord op drie belangrijke vragen betreffende de grenzen die ik me gesteld heb in het proces van veldwerk, voor het verzamelen van de data en het schrijven van dit proefschrift.

Hoe kan ik als Afrikaan functioneren in een Noord-Atlantisch academisch kader? Deze vraag komt voort uit een twijfel die soms gehoord wordt ten aanzien van de integriteit van de westerse wetenschappelijke wereld. Naar mijn mening heeft het geen zin om onderscheid te maken tussen westerse en Afrikaanse wetenschappelijke werelden. Elke omgeving is samen-

gesteld uit individuen en het is opportuun die contacten te zoeken waarmee een vruchtbare samenwerking kan worden opgebouwd. Zelf had ik het geluk in mijn beide promotoren niet alleen hoogstaande wetenschappers te treffen die mij stimuleerden tot het ontdekken van mijn eigen waarheid, maar daarnaast ook mensen van vlees en bloed die mij lieten delen in hun eigen ervaringen als wetenschapper, als schrijver, en als persoon geëngageerd in hun eigen groep.

Hoe kan ik een boek schrijven over een groep waarmee ik me identificeer zonder me ervan te vervreemden? Ten eerste bestaat er een gevaar van vervreemding wanneer een onderzoek gefinancierd wordt door een andere groep dan de groep die object is van dat onderzoek. Omdat subsidiëring van mijn onderzoek werd afgewezen voelde ik me mij vrijer om mijn positie te bepalen. Ten tweede heb ik getracht om de gevoelens van de personen over wie ik schrijf te respecteren door regelmatig feedback te vragen aan mensen uit dezelfde groep. Ik heb met aanhangers van *Le Combat* veel gediscussieerd over het representeren van zaken die mensen diep raken. Er is besproken hoe ik kan voorkomen dat dit boek gelezen wordt als oppervlakkige folklore. Zij hebben me daarmee een waardevolle kans gegeven tot zelfcensuur.

Hoe kan ik vermijden meegesleept te worden in het ritueel? Het langdurige leven temidden van aanhangers van *Le Combat*, mensen waarin ik mezelf gedeeltelijk herken, schept een band. Dit op zich wekt het verlangen om meer ervaringen te delen, om een langer deel van de weg samen af te leggen. Daarnaast heb ik in toenemende mate druk ervaren vanuit de superieuren in *Le Combat* om de rituelen te volgen. Niet in de laatste plaats omdat ik, door het feit dat ik een goede opleiding heb en goed Nederlands spreek, een zekere voorbeeldfunctie kreeg binnen de gemeenschap. Daartegenover stonden mijn familie en mijn promotoren, die me eraan bleven herinneren hoe belangrijk mijn voorouders en hun traditie zijn in mijn leven. Maar het overlijden van Debora heeft me beïnvloed in het meer afstand nemen van de beweging. Ik heb afstand genomen van *Le Combat*, maar niet van de *combattants*.

Au sujet de l'auteure

Julie Ndaya Tshiteku (PhD Université Erasme Rotterdam et associée au Centre d'Etudes Africaines à Leiden) est ethnologue et licenciée en Sciences Sociales de l'Université Libre de Bruxelles où elle s'est spécialisée dans les études des minorités ethniques. Elle a fait des études en philologie romane/classique (inachevée) à l'université de Lubumbashi au Congo Kinshasa. Elle fut la coordinatrice pour la région des Grands Lacs (Congo, Ruanda et Burundi) de l'Union Catholique Internationale de Service Sociale (1984-1988), une organisation affiliée à l'UNESCO et au Conseil de l'Europe. Elle est l'initiatrice du Réseau des recherches pour le développement social CERDES et directrice du CERDES au Congo entre 1985 et 1988. Depuis son installation en Europe en 1988, elle fut consultante en développement pour des différentes Organisations non Gouvernementales aux Pays-Bas et en Belgique.

Ses publications comprennent entre autres : 'Mi-figue mi-raisin' (2003), 'Entre le marteau et l'enclume' (2005), *Sterk zijn als een verse doppinda* (2005), 'Les enveloppes pour papa Daniel' (2007).

PUBLICATIONS LIVRES ASC

Toutes les publications mentionnées ci-dessous de la nouvelle série *African Studies Collection* comme de l'ancienne série *Research Reports* sont à commander auprès du:

Centre d'Etudes Africaines
E-mail: asc@ascleiden.nl
Tel: +31 (0)71 527 3490
Fax: +31 (0)71 527 3344

Les prix sont indiqués sur le site web: www.ascleiden.nl sous 'Publications'

African Studies Collection

Tomes déjà parus:

1 *World and experiences of AIDS orphans in north central Namibia*
Mienke van der Brug (2007)

2 *"Ask and you shall be given": Pentecostalism and the economic crisis in Cameroon*
Robert Mbe Akoko (2007)

3. *Transition towards Jatropha biofuels in Tanzania? An analysis with Strategic Niche Management*
Janske van Eijck (2007)

4. "*Our way": Responding to the Dutch aid in the District Rural Development Programme of Bukoba, Tanzania*
Adalbertus Kamanzi (2007)

5. *Tied to migrants: Transnational influences on the economy of Accra, Ghana*
Lothar Smith (2007)

6. *Transnationalism, local development and social security. The functioning of support networks in rural Ghana*
Mirjam Kabki (2007)

7. *'Prendre le bic'.* Le Combat Spirituel *congolais et les transformations sociales*
Julie Ndaya Tshiteku (2007)

Tomes toujours disponibles dans la série *Research Reports*

85 *Microfinance, rural livelihoods, and women's empowerment in Uganda*
Alfred Lakwo (2006)

84 *Trade liberalization and financial compensation. The BLNS states in the wake of the EU-South African trade and development agreement*
Sam van der Staak (2006)

83 *The rock art of Mwana wa Chentcherere II rock shelter, Malaŵi. A site-specific study of girls' initiation rock art*
Leslie F. Zubieta (2006)

82 *Bibliography on Islam in contemporary Sub-Saharan Africa*
Paul Schrijver (2006)

81 *Bridging the urban-rural divide: Multi-spatial livelihoods in Nakuru town, Kenya*
Samuel Ouma Owuor (2006)

80 *Bleak prospects: Young men, sexuality and HIV/AIDS in an Ethiopian town*
Getnet Tadele (2006)

79 *"The angel of death has descended violently among them." Concentration camps and prisoners-of-war in Namibia*, *1904-08*
Casper Erichsen (2005)

78 *Sahelian pathways. Climate and society in Central and South Mali*
Mirjam de Bruijn, Han van Dijk, Mayke Kaag & Kiky van Til (eds) (2005)

77 *Gacaca: Grassroots justice after genocide. The key to reconciliation in Rwanda?*
Arthur Molenaar (2005)

76 *The assertion of rights to agro-pastoral land in North Cameroon: A cascade to violence?*
Ruth Noorduyn (2005)

75 *Urban agriculture in Tanzania: Issues of sustainability*
Dick Foeken, Michael Sofer & Malongo Mlozi (2004)

74 *"We're managing!" Climate change and livelihood vulnerability in Northwest Ghana*
Kees van der Geest (2004)

73 *Community-based conservation in an entitlement perspective. Wildlife and forest conservation in Taita, Kenya*
James Gichiah Njogu (2004)

72 *Witchcraft and policing. South Africa Police Service attitudes towards witchcraft and witchcraft-related crime in the Northern Province*
Riekje Pelgrim (2003)

71 *The solidarity of self-interest. Social and cultural feasibility of rural health insurance in Ghana*
Daniel K. Arhinful (2003)

70 *Recent advances in coastal ecology. Studies from Kenya*
Jan Hoorweg & Nyawira Muthiga (eds) (2003)

69 *Structural adjustment: Source of structural adversity. Socio-economic stress, health and child nutritional status in Zimbabwe*
Leon Bijlmakers (2003)

68 *Resisting reforms. A resource-based perspective of collective action in the distribution of agricultural input and primary health services in the Couffo region, Benin*
Houinsou Dedehouanou (2003)

67 *Women striving for self-reliance. The diversity of female-headed households in Tanzania and the livelihood strategies they employ*
Anke van Vuuren (2003)

66 *Démocratisation en Afrique au sud du Sahara: Transitions et virage. Un bilan de la littérature (1995-1996)*
Klaas van Walraven & Céline Thiriot (2002)

65 *Democratization in sub-Saharan Africa: Transitions and turning points. An overview of the literature (1995-1996)*
Klaas van Walraven & Céline Thiriot (2002)

64 *Sharing a valley. The changing relations between agriculturalists and pastoralists in the Niger Valley of Benin*
Antje van Driel (2001)

63 *Pathways to negotiate climate variability. Land use and institutional change in the Kaya region, Burkina Faso*
Mark Breusers (2001)

62 *"We think of them." How Ghanaian migrants in Amsterdam assist relatives at home*
Daniel K. Arhinful (2001)

61 *Pastoralists and markets. Livestock commercialization and food security in north-eastern Kenya*
Abdirizak A. Nunow (2000)

60 *Rural development and agricultural policy in central western Zambia. The case of Kaoma-Nkeyema tobacco scheme*
K. Hailu (2000)

59 *Secrecy and ambiguity. Home care for people living with HIV/AIDS in Ghana*
Maud Radstake (2000)

58 *Urban agriculture in Africa: A bibliographical survey*
R.A. Obudho & Dick Foeken (1999)

57 *Changing security. Livelihood in the Mandara Mountains in North Cameroon*
Annette van Andel (1998)

56 *Catholic mission, colonial government and indigenous response in Kom (Cameroon*
Jacqueline de Vries (1998)

55 *Eritreo-Ethiopian studies in society and history: 1960-1995. A supplementary bibliography*
Jan Abbink (1996)

54 *Commodity auctions in Tropical Africa. A survey of the African tea, tobacco and coffee auctions*
John Houtkamp & Laurens van der Laan (1993)

53 *Land and labour in Myjikenda agriculture, Kenya, 1850-1985*
Henk Waaijenberg (1993)

52 *Democratisation en Afrique au Sud du Sahara. Un aperçu de la litterature*
Rob Buijtenhuijs & Elly Rijnierse (1993)

51 *Democratization in Sub-Saharan Africa. An overview of literature*
Rob Buijtenhuijs & Elly Rijnierse (1993)

50 *Women in Bamenda. Survival strategies and acces to land*
Adri van den Berg (1993)

49 *Pratiques foncières à l'ombre du droit. L'application du droit foncier urbain à Ziguinchor, Sénégal*
Gerti Hesseling (1992)

48 *Power and privilege in the administration of law. Land law reforms and social differentiation in Cameroon*
Cyprien Fisiy (1992)

47 *Staatsvorming, rurale ontwikkeling en boeren in Guiné-Bissau*
H. Schoenmaker (1991)

44 *Popular Islam in Tunisia*
Kees Schilder (1991)

43 *Seasons, food supply and nutrition in Africa*
Dick W.J. Foeken & Adel P. den Hartog (eds) (1990)

42 *Socio-economic development of women in Zambia*
A. Touwen (1990)

41 *Enduring crisis, refugee problems in Eastern Sudan*
Henk Tieleman & Tom Kuhlman (1990)

40 *Marketing policies and economic interests in the cotton sector of Kenya*
Tjalling Dijkstra (1990)

39 *The IMF-World Bank's stabilisation and structural adjustment policies and the Uganda economy, 1981-1989*
D.W. Nabudere (1990)

38 *Economic management in neo-colonial states: A case study of Cameroon*
N. Jua (1990)

34 *Aspects of the Apartheid state. A bibliographical survey*
Ineke van Kessel (1989/91)

33 *Scenes of change: Visions on developments in Swaziland*
Henk Tieleman (ed.) (1988)

32 *State formation, religion and land tenure in Cameroon. A bibliographical survey*
Kees Schilder (1988)

30 *Irriguer pour subsister*
Geert Diemer & E. van der Laan (1987)

29 *Economic management in Cameroon: Policies and performance*
W.A. Ndongko (1987)

28 *Leven en werken in een Nyakyusa dorp*
Nel van Hekken (1986)

27 *Muslims in Mango*
Emile van Rouveroy van Nieuwaal (1986)

25 *West African colonial civil servants in the nineteenth century*
Kwame Arhin (1985)

24 *Staatsvorming in Guiné-Bissau*
J.H. Schoenmakers (1986)

23 *Producer prices in Tropical Africa*
Paul Hesp (1985)