



uOttawa

L'Université canadienne
Canada's university

FACULTÉ DES ÉTUDES SUPÉRIEURES
ET POSTDOCTORALES



FACULTY OF GRADUATE AND
POSTDOCTORAL STUDIES

El-Esu Mubiala François Kibwenge

AUTEUR DE LA THÈSE / AUTHOR OF THESIS

Ph.D. (théologie)

GRADE / DEGREE

Faculté de théologie

FACULTÉ, ÉCOLE, DÉPARTEMENT / FACULTY, SCHOOL, DEPARTMENT

L' « Église sacrement du Salut » et les défis du monde rural africain. Le cas de la « Kindoki »
(sorcellerie) chez les kwilois au diocèse de Kikwit (Congo)

TITRE DE LA THÈSE / TITLE OF THESIS

Thomas Mooren

DIRECTEUR (DIRECTRICE) DE LA THÈSE / THESIS SUPERVISOR

CO-DIRECTEUR (CO-DIRECTRICE) DE LA THÈSE / THESIS CO-SUPERVISOR

EXAMINATEURS (EXAMINATRICES) DE LA THÈSE / THESIS EXAMINERS

Micheline Laguë

Mbonimpa Melchior

Peter Pandimakil

Normand Provencher

Gary W. Slater

LE DOYEN DE LA FACULTÉ DES ÉTUDES SUPÉRIEURES ET POSTDOCTORALES /
DEAN OF THE FACULTY OF GRADUATE AND POSTDOCTORAL STUDIES

**L'«ÉGLISE SACREMENT DU SALUT» ET LES DÉFIS
DU MONDE RURAL AFRICAIN.
LE CAS DE LA «KINDOKI» (SORCELLERIE)
CHEZ LES KWILOIS AU DIOCÈSE DE KIKWIT (CONGO)**

Par

François Kibwenge M. El-Esu

**Thèse présentée à la Faculté de théologie de l'Université Saint-Paul
en vue de l'obtention
du doctorat de philosophie en théologie**



Library and
Archives Canada

Bibliothèque et
Archives Canada

Published Heritage
Branch

Direction du
Patrimoine de l'édition

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file Votre référence

ISBN: 978-0-494-18110-2

Our file Notre référence

ISBN: 978-0-494-18110-2

NOTICE:

The author has granted a non-exclusive license allowing Library and Archives Canada to reproduce, publish, archive, preserve, conserve, communicate to the public by telecommunication or on the Internet, loan, distribute and sell theses worldwide, for commercial or non-commercial purposes, in microform, paper, electronic and/or any other formats.

The author retains copyright ownership and moral rights in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

AVIS:

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque et Archives Canada de reproduire, publier, archiver, sauvegarder, conserver, transmettre au public par télécommunication ou par l'Internet, prêter, distribuer et vendre des thèses partout dans le monde, à des fins commerciales ou autres, sur support microforme, papier, électronique et/ou autres formats.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms may have been removed from this thesis.

Conformément à la loi canadienne sur la protection de la vie privée, quelques formulaires secondaires ont été enlevés de cette thèse.

While these forms may be included in the document page count, their removal does not represent any loss of content from the thesis.

Bien que ces formulaires aient inclus dans la pagination, il n'y aura aucun contenu manquant.


Canada

RÉSUMÉ DE THÈSE:

L'«ÉGLISE SACREMENT DU SALUT» ET LES DÉFIS DU MONDE RURAL AFRICAIN. LE CAS DE LA «KINDOKI» (SORCELLERIE) CHEZ LE PEUPLE KWILOIS AU DIOCÈSE DE KIKWIT (CONGO-KINSHASA).

Nous nous proposons d'étudier dans cette thèse la question de la sorcellerie, plus précisément celle de la «kindoki», qui se pose avec acuité à l'environnement de l'évangélisation missionnaire de l'Église de Kikwit au Congo-Kinshasa.

L'étiologie de la «kindoki» chez le peuple kwilois est complexe. Elle est le mode d'interprétation le plus populaire de l'énigme de la souffrance humaine, qui intervient souvent fois lors de décès inopinés et fréquents, lors de maladies et d'autres épreuves. Au dire de beaucoup d'acteurs socio-historiques, elle représente le défi majeur et incontournable sur le plan de l'évangélisation comme sur celui du développement humain.

Longtemps abandonnée au domaine de l'ethnologie, de l'anthropologie et de la philosophie¹, notre thèse l'aborde du point de vue de la réflexion théologique et missiologique. La nécessité d'une telle réflexion sur le plan théologique s'imposait à partir du moment où la «kindoki» s'avère comme une négation de l'amour et de la vie et, par conséquent, comme une perversion du plan de Dieu. De fait, quelle que soit la

¹ Voir à ce sujet notre bibliographie générale. Signalons, entre autres, les travaux de Buakasa, de Massamba et de Diafwila par exemple.

prise de position théorique sur l'existence ou non de la «kindoki», celle-ci constitue, d'une part, un véritable drame de souffrance humaine englobant tout ce qu'il y a de maléfique et de destructif aux plans psychologique, social et économique; d'autre part, elle lance aux Églises d'Afrique le défi de la question du salut. Comment expliquer la persistance et la résurgence de cette croyance en dépit des efforts et des progrès dus à l'évangélisation et à la civilisation occidentale? L'Église catholique a-t-elle suffisamment présenté l'Évangile comme une Bonne Nouvelle à vivre qui marque vraiment l'existence même des Kwilois et des Kwiloises? Et finalement Jésus-Christ est-il le Dieu vivant, sauveur et libérateur des Kwilois et des Kwiloises? Telles sont les questions qui nous ont guidé tout au long de cette étude.

En vue de répondre à ces questions, il nous a semblé utile d'examiner à sa juste valeur la praxis de l'Église de Kikwit. Celle-ci nous a révélé que, non seulement l'Église missionnaire n'a pas su réaliser l'inculturation en terre kwiloise, mais aussi qu'elle n'a pas réussi à s'attaquer à une telle croyance qui entretient la «culture de la peur». C'est pourquoi nous avons émis comme hypothèse que l'Église de Kikwit n'a pas su présenter jusqu'ici l'Évangile comme message de libération et de vie, c'est-à-dire comme Bonne Nouvelle pour le salut des Kwilois. Son message est demeuré à la fois «intellectualiste», «sacramentaliste» et «sacerdotaliste», se limitant trop encore à la conception d'un Dieu utile et «efficace».

Pour répondre au problème de la peur, nous avons mis en évidence, parmi tant d'autres, le modèle «l'Église sacrement du salut». Toutefois, nous n'avons pas l'intention de faire de ce modèle ecclésiologique le but de notre étude, mais nous nous intéressons surtout à son application. Nous voulons donc explorer comment, face à l'emprise exercée par la peur de la «kindoki», l'Église peut être «sacrement du salut».

Pour ce faire, outre quelques études déjà existantes sur la question, nous avons eu recours à l'éclairage biblique en examinant quelques expériences de libération (Exode), de guérison (Marc) et de délivrance (Éphésiens et Colossiens), en vue de libérer une pratique et une Parole capables de guider l'action de l'Église dans le combat contre la «kindoki».

Au bout de cette étude, nous sommes arrivé à la conclusion que l'étude de la «kindoki» doit s'orienter, d'une part, en fonction de la conception de la personne humaine – «être=force» – et, d'autre part, en fonction de la place que tient la communauté (clan) dans la vie des Kwilois. «Être-force» et «communauté», deux entités qui sont, non de l'ordre de la théorisation, mais de l'expérience de la vie. C'est que l'«Église sacrement du salut» doit promouvoir l'art de vivre Évangile comme Bonne Nouvelle.

Par ailleurs, nous pensons que la réalisation de l'«Église sacrement du salut» demande d'intégrer d'autres modèles : l'Église comme «communautés de disciples engagés» (CDE) et comme «famille de Dieu».

Tels sont les contours dans lesquels l'Église de Kikwit doit effectuer et révéler le salut dont elle est le sacrement pour ainsi devenir une communauté qui engendre des disciples du Christ, libérés de l'emprise de la «kindoki» et engagés à leur tour à la libération de leur frères et sœurs. Ainsi donc, en répondant constamment à sa mission de «sacrement du salut», l'Église de Kikwit pourra renforcer l'image d'une bonne «famille africaine» et enrichir l'image d'«Église famille» consacrée comme concept-clé d'une ecclésiologie africaine par le Synode des évêques pour l'Afrique (1994).

En définitive, puisque la théologie de l'«Église sacrement du salut» est une théologie qui se cherche encore au plan de la praxis et du discours propre à l'Africain et aux Kwilois. La présente étude participe donc à cette recherche. Elle répond ainsi à un vœu du Synode africain des évêques (1994) qui souhaitait que nous tenions compte de la situation actuelle de l'Afrique, afin de préciser les urgences pastorales et missionnaires et d'élaborer le discours du salut qui doit être adressé aux hommes et aux femmes de ce continent².

François Kibwenge

² Voir Proposition 2.

TABLE DES MATIÈRES

TABLE DES MATIÈRES.....	2
AVANT-PROPOS	7
SIGLES.....	8
INTRODUCTION GÉNÉRALE	9
PREMIÈRE PARTIE : LES DÉFIS DU MONDE RURAL DANS LE CONTEXTE DE KIKWIT ..	17
CHAPITRE 1 : CARACTÉRISTIQUES DU MONDE RURAL DU KWILU	21
1. Le «monde rural» versus le «monde urbain» : essai de définition	23
2. Caractéristiques fondamentales de l'organisation sociale kwiloise	30
2.1. Le peuple kwilois à l'intérieur des peuples bantu	31
2.1.1. La vision du monde bantu en général	33
2.1.2. Le référent symbolique de l'univers bantu	35
2.2. La communauté de vie : importance et conséquences pour les Kwilois.....	41
2.2.1. Le clan comme mode d'appartenance et d'identification sociale.....	43
2.2.2. Autorité et pouvoir dans les communautés de vie	48
3. Kikwit : aux origines d'une œuvre coloniale et missionnaire. Conséquences pour le monde rural	52
3.1. Éléments contextuels	53
3.2. L'apport des missionnaires jésuites	56
3.3. La méthode missionnaire des «postes secondaires» : évolution et problèmes	59

4. Le paysage socio-économique et politique actuel de Kikwit et la problématique rurale	62
Conclusion.....	68

CHAPITRE 2 : «KINDOKI» (SORCELLERIE) : PERCEPTION ET STRUCTURE CHEZ LES KWILOIS	70
1. «Kindoki» : approche étymologique et conceptuelle	71
1.1. La «kindoki» et ses enjeux dans le monde rural d'aujourd'hui	77
1.2. La peur comme reflet de l'emprise de la «kindoki» sur les Kwilois	81
2. La «kindoki» et ses manifestations dans le vécu des Kwilois.....	88
2.1. Premier récit	89
2.2. Deuxième récit.....	91
2.3. Troisième récit.....	92
2.4. Quatrième récit	94
3. Structure fondamentale de la «kindoki» : essai de compréhension.....	97
3.1. Le principe de «double causalité».....	98
3.2. Le rôle du «nganga ngombo».....	100
3.3. La réparation comme processus d'intégration sociale	103
4. Croyance à la «kindoki» et ses fondements chez les Kwilois	103
4.1. Le monde surnaturel	104
4.2. Le concept de «force» dans l'union vitale bantu	108
4.3. La notion de «personne»	113
4.4. La conception de la maladie dans la mentalité kwiloise.....	119
5. L'influence des «sectes» dans la croyance en la «kindoki»	123
6. Le défi de la «kindoki» dans le contexte kwilois	128
6.1. Un défi sur le plan social.....	129
6.2. Un défi sur le plan politique.....	130
6.3. Un défi sur le plan culturel	132
6.4. Un défi sur le plan théologique et pastoral.....	134

Conclusion : «Kindoki» comme système cohérent	137
---	-----

CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE.....	141
---------------------------------------	-----

DEUXIÈME PARTIE : CONSIDÉRATIONS THÉOLOGIQUES ET STRATÉGIES

MISSIONNAIRES	145
----------------------------	------------

CHAPITRE 3 : LA CROYANCE À LA «KINDOKI» ET LA PRAXIS ÉVANGÉLISATRICE DE L'ÉGLISE DE KIKWIT - LIMITES ET ENJEUX PASTORAUX.....	150
---	-----

1. Du point de vue structural et organisationnel	152
--	-----

1.1. Un christianisme social et colonial.....	152
---	-----

1.2. Une attitude ecclésiale hostile à la tradition locale.....	155
---	-----

1.3. Une «Église locale» étrangère au monde rural	159
---	-----

1.4. Une Église marquée par le «cléricalisme»	167
---	-----

1.5. L'Église comme communauté ecclésiale vivante (CEV)	173
---	-----

2. Du point de vue de la formation : la pertinence du projet éducatif de l'Église au Congo	178
--	-----

2.1. De l'éducation chrétienne de base	179
--	-----

2.1.1. Une catéchèse évangélisatrice	179
--	-----

2.1.2. L'annonce de l'Évangile : les homélies	182
---	-----

2.1.3. L'évangélisation par la célébration des sacrements.....	187
--	-----

2.1.4. L'évangélisation par les dévotions populaires	188
--	-----

2.2. Le rôle et la problématique de l'enseignement catholique dans l'évangélisation des Kwilois.....	190
--	-----

2.3. La formation des laïcs engagés et des responsables de communautés	195
--	-----

2.4. L'émergence des théologies africaines	205
--	-----

2.4.1. Genèse, esprit et fondement	205
--	-----

2.4.2. Un problème d'ambiguïtés	210
---------------------------------------	-----

2.4.3. La théologie de l'«Église-famille» : sa pertinence pour le monde rural et dans le diocèse de Kikwit.....	215
---	-----

2. 5 Quelle théologie pour l'Église diocésaine de Kikwit?	222
Chapitre 4 : L'«ÉGLISE SACREMENT DU SALUT» ET L'ÉVANGÉLISATION DU MONDE RURAL KWILOIS. Du «salut utile» au «salut fécond».....	
1. L'attente de salut dans la perspective kwiloise.....	233
1.1. Langage et perception du salut dans le vécu kwilois	234
1.1.1. La perception du salut dans l'expression verbale «kugulusa» (délivrer, guérir)	235
1.1.2. Les attentes du salut par les verbes «kusiamisa» (fortifier) et «kuwakana» (réconcilier)	237
1.2. Le salut du point de vue des Églises indépendantes et des sectes	240
1.3. Quelques problèmes d'ordre théologique	244
1.3.1. La conception utilitariste du salut	244
1.3.2. Le piège du subjectivisme et du relativisme	245
1.3.3. La représentation de Dieu	246
2. La question du salut selon l'éclairage biblique	249
2.1. La question de la libération au cœur de la Bible.....	252
2.1.1. L'Exode comme appel à la libération.....	253
2.2. Le ministère de libération de Jésus dans la perspective de Luc (Lc 4, 4-30)	255
2.2.1. La Bonne Nouvelle aux pauvres.....	256
2.2.2. La promesse de l'humanité nouvelle (Is 61, Is 58, Lc 24)	258
2.2.3. Le sens des miracles dans l'annonce de la Bonne Nouvelle	260
2.3. Les "pouvoirs" dans le contexte des Corinthiens et des Éphésiens, comme modèle biblique d'insécurité versus la «kindoki»	263
2.3.1. Le contexte de la communauté de Colosse et d'Éphèse.....	264
2.3.2. «Puissances» maléfiques et libération chrétienne	267
3. Être «Église sacrement du salut» dans le contexte kwilois. Perspectives pastorales	269
3.1. La théologie de l'«Église sacrement du salut» dans la perspective de Vatican II	272
3.2. Renouveau sur le plan de la structure	278
3.2.1. Faire surgir des «communautés de disciples engagés»	280

3.2.2. Fondement biblique et théologique des «communautés de disciples engagés».....	283
3.2.3. Jésus libérateur en tant que Fils de Dieu : un modèle pour les «disciples»	289
3.3. Sur le plan de l'annonce de l'Évangile	294
3.3.1. Susciter une évangélisation inculturée.....	296
3.3.2. Redécouvrir l'expérience chrétienne comme art de vivre l'Évangile	301
3.3.3. Promouvoir une proclamation libérante et libératrice de l'Évangile	306
3.4. L'impératif d'un leadership pastoral à la manière de Jésus.....	311
3.4.1. La question des responsables laïcs	313
3.4.2. Quelques exigences du leadership pastoral laïc	316
Conclusion	319

CONCLUSION GÉNÉRALE.....	322
---------------------------------	------------

ANNEXES	333
----------------------	------------

Annexe 1 : Trois pratiques fondatrices de la peur	334
Annexe 2 : Aperçu sur le contenu de la catéchèse au diocèse de kikwit	355
Annexe 3 : Réflexions sur les réponses au questionnaire préparatoire	363
Annexe 4 : Pourcentage de catholiques par diocèse au Congo	364
Annexe 5 : Congo, Données officielles	365
Annexe 6 : L'Eglise catholique en république démocratique du Congo	366
Annexe 7 : Bandundu, Congo (DRC) Africa	367
Annexe 8 : Carte du triangle fluvial Kwango-Kwilu-Kasai	368
Annexe 9 : Tracé des migrations de Tasar et des Bayanzi Kimbini.....	369
Annexe 10 : Plan de l'occupation de l'entre Kwango Kasai	370
Annexe 11 : Aire des Bayanzi et leurs voisins.....	371

BIBLIOGRAPHIE	372
----------------------------	------------

AVANT-PROPOS

Au terme de cette étude, je voudrais m'acquitter d'une dette morale envers tous ceux et celles qui, d'une façon ou d'une autre, m'ont soutenu dans cette recherche doctorale.

Mes remerciements s'adressent tout d'abord à l'évêque de Kikwit, Mgr Édouard Mununu, qui m'a encouragé dans mon désir d'approfondir mes connaissances en théologie et à l'archevêque d'Ottawa, Mgr Marcel Gervais, qui m'a permis d'exercer mon ministère sacerdotal dans l'Église d'ici.

Je suis redevable à la communauté oblate de Montréal dont l'octroi de bourses d'études a rendu réaliste mon projet d'études en mission et dialogue inter-religieux à l'université Saint-Paul.

Cette thèse n'aurait pas été entreprise sans la direction du Professeur Thomas Moreen et la collaboration des professeurs Normand Provencher et Eugène Lapointe. Qu'ils trouvent ici l'expression de ma gratitude.

Je voudrais également exprimer ma reconnaissance aux abbés Kombo, Bongila, Lukanga, Ndala, Kaumba et Kibanda; à H. McKernin et T. Thérien; F. Trudel et G. Bélanger; Marie-Josée et M. Lasselin; A. Proulx; famille Lemieux, J.-M. Kiakesidi; F. Munzungu; Rose-Marie Kayembe; Marquise et J. Tremblay ainsi que C. Rodrigue.

Enfin, à ma mère dont les événements déclenchés par son décès furent à l'origine de ce travail et à mon père qui me montra le chemin de Dieu et de l'Église ainsi qu'à toute ma famille, notamment mon frère Luxène et ma sœur Rita qui n'ont cessé de m'encourager, je dédie cette thèse.

SIGLES

AFER	African Ecclesial Review
CERA	Centre d'études des religions africaines
CEEBA	Centre d'études ethnologique de Bandundu
CEZ	Conférence épiscopale du Zaïre
Cf.	Confère
CRA	Cahiers de religions africaines
Ed.	Éditions
GS	<i>Gaudium et spes</i>
ICAO	Institut catholique de l'Afrique de l'Ouest
LG	<i>Lumen Gentium</i>
L-L-N	Louvain-La-Neuve
p.	Page(s)
PUF	Presse universitaire de France
PUZ	Presse universitaire du Zaïre
StC	<i>Studia canonica</i>
SS.	Suivants
T	tome
vol.	volume

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Au Congo, l'Église se doit de relever le défi que provoque la pratique persistante de la sorcellerie, plus précisément de la «kindoki». Nous avons choisi d'étudier cette dernière dans le cadre du monde rural chez le peuple kwilois au diocèse de Kikwit au Congo-Kinshasa. L'étiologie de la «kindoki», si elle ne constitue pas pour les Kwilois l'unique mode d'interprétation de l'énigme de la souffrance humaine, s'avère cependant le plus populaire et intervient fréquemment lors de décès inopinés et fréquents tout comme lors de maladies et autres épreuves. C'est donc en tant que système maléfique objectif que notre thèse veut aborder l'étude de la «kindoki».

Deux facteurs, à notre avis, ont contribué à la multiplication et à la généralisation de ce phénomène à l'heure actuelle. Tout d'abord, la crise multiforme actuelle au Congo, et ensuite sa légitimation par les «sectes» chrétiennes ainsi que par certains groupes de prière, à travers leur discours et la place qu'y occupent les prières pour la délivrance des envoûtés. Ce qui est nouveau de nos jours, c'est le déplacement du phénomène de personnes âgées à des enfants dits «sorcières».

Deux expériences personnelles sont à l'origine de cette étude : celle du monde de mon enfance, où, très jeune, je fus marqué par les rites de la tradition, et celle de mon activité pastorale en tant que prêtre africain. J'avais trois ans au décès de ma mère. Le rituel de deuil, qui prévoit une vigile d'une durée d'une semaine dans la cour du défunt, se termine par une cérémonie de retrait du deuil. Or, quelques jours après le décès de ma mère, mon frère aîné mourait suite à une courte maladie. Les circonstances de ces deux événements très rapprochés frappaient la famille d'une menace imminente, qui ne pouvait la laisser indifférente. Il fallait chercher la cause et y remédier. On alla consulter un «devin» qui désigna un de mes oncles maternels comme la cause médiate de ces deux décès. Pour l'opinion publique, cela signifiait que mon oncle était un sorcier. La conséquence directe fut l'éclatement du clan et la naissance de nouveaux conflits. Mon oncle subit mépris et persécutions de la part de tout le village et dut fuir pour s'installer dans l'anonymat de la capitale nationale, Kinshasa. Encore aujourd'hui, même éloigné du village, il demeure le premier suspect chaque fois qu'un décès survient au sein du clan maternel.

La deuxième expérience concerne mon ministère pastoral au diocèse de Kikwit. Curé d'une paroisse urbano-rurale, mon ministère s'étendait dans un rayon de 55 kilomètres. Je visitais mensuellement les villages (zone rurale) pour annoncer l'Évangile, préparer et administrer les sacrements. Un jour, alors que j'animais une retraite «populaire» dans un grand village, un groupe de gens, portant une femme sur un brancard, vinrent me rencontrer. La femme avait les deux bras cassés. Elle avait été sauvagement tabassée par les membres d'une secte¹ qui auraient discerné la sorcellerie «kindoki» en elle. La famille m'implora de la délivrer de cette puissance maléfique, car les membres de sa famille craignaient d'en être la cible. Ce genre de situation, où le sacré se mêle à la violence, n'est qu'un cas parmi tant d'autres, que plusieurs rencontrent dans l'exercice de leur travail pastoral dans mon pays.

La croyance en la sorcellerie «kindoki» est une question complexe. Abandonnée trop longtemps au domaine de l'ethnologie, de l'anthropologie et de la philosophie², notre thèse l'aborde du point de

¹ Il s'agit d'une une branche de l'Église pentecôtiste qu'on appelle «Nzambe Malamu», ce qui se traduit littéralement par «Dieu est bon», qui s'articule essentiellement sur les guérisons et les délivrances.

² Voir à ce sujet notre bibliographie générale. Signalons, entre autres, les travaux de Buakasa, de Massamba, de Diafwila par exemple.

vue de la réflexion théologique et missiologique. La nécessité d'une telle réflexion sur le plan théologique s'impose à partir du moment où la «kindoki» s'avère comme une négation de l'amour et de la vie et, par conséquent, comme une perversion du plan de Dieu. Au point de départ de cette réflexion théologique se situent les questions suivantes : Comment expliquer la persistance et la résurgence de ce phénomène, en dépit des efforts et des progrès dus à l'évangélisation et à la civilisation occidentale? L'Église catholique a-t-elle suffisamment présenté l'Évangile comme une Bonne Nouvelle à vivre qui marque vraiment l'existence même des Kwilois? Et finalement Jésus-Christ est-il le Dieu vivant et libérateur des Kwilois?

L'étude critique de la praxis de l'Église de Kikwit nous a révélé que, non seulement l'Église missionnaire n'a pas su réaliser l'inculturation en terre kwiloise, mais aussi qu'elle n'a pas réussi à s'attaquer à une telle croyance qui entretient la «culture de la peur». C'est pourquoi nous avons émis comme hypothèse que l'Église de Kikwit n'a pas su présenter jusqu'ici l'Évangile comme message de libération et de vie, c'est-à-dire comme Bonne Nouvelle pour le salut des Kwilois. Son message est

demeuré à la fois «intellectualiste», «sacramentaliste» et «sacerdotaliste», se limitant trop encore à la conception d'un Dieu utile et «efficace».

Cette étude relevant de la théologie pratique et missiologique, nous avons eu recours à une méthode interdisciplinaire pour vérifier notre hypothèse, de sorte que sciences humaines et théologie s'interpénètrent, surtout lorsque nous considérons que la «fécondité» dans le vécu constitue le critère de réussite de l'évangélisation.

Pour ce faire, deux parties principales tissent le fil conducteur de notre thèse. En deux chapitres, la première partie analyse les caractéristiques du monde rural (ch.1) mettant en évidence une inclination à recourir à la «kindoki», plus prononcée que dans le monde urbain (ch. 2). La deuxième partie, dans un premier temps, confronte notre problématique avec la praxis de l'Église du Congo pour saisir le fondement d'un manque d'une dynamique et d'une vision aptes à transformer le monde rural kwilois (ch. 3) ; et, dans un second temps (ch. 4), éclaire d'un apport exégétique et herméneutique une manière féconde pour l'Église de Kikwit d'être «sacrement du salut» c'est-à-dire capable de guérir en profondeur l'âme blessée de l'homme kwilois par une approche «holistique», englobant tout à la fois les dimensions spirituelle et corporelle de son être.

À ce point précis de la méthode, notons que la première partie de notre thèse, de nature sociologique et anthropologique, est aussi une composante constructive du discours théologique de la deuxième partie³. Car c'est le contexte socioculturel qui permet de rendre pertinent et efficient le discours sur Dieu.

Il convient de rappeler que la théologie de l'«Église sacrement du salut» est toujours en chantier. Son élaboration est à la charnière entre une vision de l'Église et une attente du salut par les croyants. D'où la question : comment dire le salut face à l'emprise exercée par la «kindoki» sur les Kwilois? C'est dans cette perspective que nous avons eu recours à l'expérience biblique de libération et à quelques études déjà existantes sur la question. Nous croyons que cette expérience est capable de guider l'action de l'Église dans son combat contre les forces du mal, dont la «kindoki». En d'autres mots, l'éclairage biblique vise à repérer quelques éléments susceptibles de soutenir une vie chrétienne dans les conditions qui sont propres aux Kwilois.

³ Voir à ce sujet J. JONCHERAY, «Rapport sciences humaines/théologie en théologie pratique», dans *La théologie pratique. Statut, méthodes, perspectives d'avenir*. Textes du Congrès international œcuménique et francophone de théologie pratique, rassemblés par B. REYMOND et J.-M. SORDET, (coll. Le point, 57), Paris, Beauchesne, 1993, p. 61. Voir aussi A. BEAUREGARD, «Le rapport entre les sciences humaines et la théologie : pour une théologie descriptive», dans *La théologie pratique*, p.175.

Dans le contexte de notre étude, nous avons la conviction que la Parole de salut atteint l'être humain dans ses attentes, ses rêves, ses aspirations, son désir de bien-être de même que dans sa recherche de sens. Du point de vue de la culture kwiloise, c'est «l'homme accompli» qui constitue l'idéal à atteindre. Or, cette idée d'*accomplissement* nous est montrée par les Écritures qui «présentent fréquemment le salut comme une vie qui serait parvenue à un stade d'invulnérabilité, une vie assez intense pour n'être plus compromise par les atteintes du mal (Is 11, 6-9; Ap 21, 4)»⁴. Il va sans dire que l'inculturation du salut chrétien dans le contexte de notre étude doit s'inscrire dans cette mise en perspective du salut comme *accomplissement* des aspirations existentielles de l'homme kwilois et de la femme kwiloise. Du point de vue chrétien, c'est Jésus qui amène l'être humain jusqu'au bout de lui-même, c'est-à-dire jusqu'à son *accomplissement* comme humain et comme chrétien. De la sorte, l'homme kwilois va découvrir la dimension transcendante du salut qui dépasse la simple dimension de l'utilité immédiate. Seule une telle ouverture à la transcendance permettra à l'homme kwilois de découvrir le Christ comme véritable libérateur qui, lui, libère l'être humain des rapports de dépendance à la force salvifique.

⁴ Voir J. Le DU, *Dire le salut, sauver le langage*, Lyon, Édition du Chalet, p. 14.

Pour répondre au problème de la peur, nous avons mis en évidence le modèle de «l'Église sacrement du salut», sachant que nous ne travaillons pas avec un seul modèle ecclésiologique dans le domaine de la pastorale. Cela dit, nous n'avons pas l'intention d'en faire le but de notre étude, mais nous nous intéresserons surtout à son application. Nous explorerons comment l'Église peut être «sacrement du salut» dans le contexte kwilois, c'est le but de notre présente étude. C'est pourquoi nous pensons que la réalisation de ce modèle exigera d'intégrer d'autres modèles : l'Église comme «communautés de disciples engagés» (CDE) et comme «famille de Dieu».

La théologie de l'Église comme «sacrement du salut» est une théologie qui se cherche encore au plan de la praxis et du discours propre à l'Africain et aux Kwilois. La présente étude participe donc à cette recherche. Elle répond ainsi à un vœu du Synode africain des évêques (1994) qui souhaitait que nous tenions compte de la situation actuelle de l'Afrique, afin d'en préciser les urgences pastorales et missionnaires et d'élaborer le discours du salut qui doit être adressé aux hommes et aux femmes de ce continent⁵.

⁵ Voir Proposition 2.

PREMIÈRE PARTIE

LES DÉFIS DU MONDE RURAL DANS LE CONTEXTE DE KIKWIT

Au Congo en général et dans la sous-région du Kwilu en particulier, l'Église s'est souvent heurtée à des impasses de différents ordres, dont la croyance à la «kindoki». Cette première partie cerne le contexte de cette croyance et de son emprise sur le comportement des Kwilois en milieu rural⁶, situe l'environnement socioculturel actuel de l'évangélisation et souligne les principaux problèmes qui se posent comme autant de défis pour l'action missionnaire au diocèse de Kikwit.

Au point de départ, il sied de constater la stratification sociale fondamentale divisant la société congolaise en deux couches principales, soit celle de la population urbaine et celle de la population rurale. Leurs physionomies respectives sont marquées de l'influence de trois réseaux : le traditionnel, celui de la coutume; le moderne et le

⁶ Dans le contexte de notre réflexion, à cause de certaines caractéristiques qui le spécifient en tant que tel, nous allons opposer le monde rural au monde urbain ou citadin. Le «monde rural» renvoie à la partie villageoise encore marquée par la tradition. (Sur cette description, nous suggérons les livres de J.-M. ÉLA, *L'Afrique des villages*, Paris, Karthala, 1982 et de E de ROSNY, *L'Afrique des guérisons*, Paris, Karthala, 1992, p. 7). De nos jours, on en parle comme d'un «monde à la fois attentif au passé et tendu vers l'avenir, avide de techniques et demeuré paysan, épris de vie moderne et spontanément absorbé dans son patrimoine sacré, prêt aux innovations sociales mais fidèle aux concepts traditionnels». Voir L. P. AUJOLAT, *Aujourd'hui l'Afrique*, (Coll. Église vivante), Tournai, Casterman, 1960, p. 96. Toutefois, il demeure un «milieu peu éclairé»; c'est là que la sorcellerie se perpétue et se retrempe durant les âges. Voir C. LANCELIN, *La sorcellerie des campagnes*, Paris, Éd. Perthuis, 1968, p. 48.

spirituel⁷. La présente étude limitera la considération de ces réseaux en rapport à la couche rurale kwiloise du Congo.

Partout au Congo, le monde rural présente des caractéristiques semblables. Les modes de vie, mentalités, attitudes suprêmes et valeurs sont davantage tributaires du mode traditionnel qui, en plus d'influencer la perception du monde et celle de Dieu, détermine les pratiques des croyants. La présente réflexion s'élabore à partir du milieu rural, particulièrement celui du diocèse de Kikwit, pour chercher à mieux saisir le phénomène de l'emprise de la sorcellerie «kindoki» et à s'interroger sur l'approche au salut chrétien dans une situation dominée par la peur.

Le premier chapitre situe le monde rural dans le contexte général du Congo et du Kwilu et montre comment, de par ses caractéristiques, cette partie rurale est davantage prédisposée aux croyances à la «kindoki».

Le deuxième chapitre explore avec un regard anthropologique l'emprise de ce phénomène sur le vécu des Kwilois. Il tente de mieux le

⁷ Nous entendons par 1) réseau traditionnel : le chef, le devin, le guérisseur et la structure clanique; 2) réseau moderne : le pouvoir administratif, les intervenants sociaux (médical, agricole, juridique, technique), l'enseignement, le commerce; 3) réseau spirituel : les églises officielles, les sectes chrétiennes (que nous aurons à définir plus loin) versus les ministres de culte, les évangélistes et les catéchistes.

comprendre dans le but d'établir que la croyance à la «kindoki» se présente à la fois comme un défi majeur et comme un appel à l'«évangélisation»⁸ en profondeur.

CHAPITRE 1

CARACTÉRISTIQUES DU MONDE RURAL DU KWILU

Ainsi chaque société apparaît-elle comme le résultat momentané d'un équilibre entre fractions diverses, équilibre qui eût fort bien pu se modifier en d'autres directions par l'intégration de nouveaux arrivants⁹.

L'objet de ce chapitre est triple : cerner le contexte de la croyance à la sorcellerie et de son emprise sur le comportement des Kwilois en milieu rural¹⁰, situer l'environnement socioculturel actuel de l'évangélisation et souligner les principaux problèmes qui se posent comme autant de défis pour l'action missionnaire au diocèse de Kikwit.

Au point de départ, il sied de constater la stratification sociale fondamentale divisant la société congolaise en deux couches

⁹ J.-F. VINCENT, *Le pouvoir et le sacré chez les Hadjeray du Tchad*, Paris, Éditions Anthropos, 1975, p. 3.

¹⁰ Dans le contexte de notre réflexion, à cause de certaines caractéristiques qui le spécifient en tant que tel, nous allons opposer le monde rural au monde urbain ou citadin. Le «monde rural» renvoie à la partie villageoise encore marquée par la tradition. (Sur cette description, nous suggérons les livres de J.-M. ÉLA, *L'Afrique des villages*, Paris, Karthala, 1982 et de E. de ROSNY, *L'Afrique des guérisons*, Paris, Karthala, 1992, p. 7). De nos jours, on en parle comme d'un «monde à la fois attentif au passé et tendu vers l'avenir, avide de techniques et demeuré paysan, épris de vie moderne et spontanément absorbé dans son patrimoine sacré, prêt aux innovations sociales mais fidèle aux concepts traditionnels». Voir L. P. AUJOLAT, *Aujourd'hui l'Afrique*, (Coll. Église vivante), Tournai, Casterman, 1960, p. 96. Toutefois, il demeure un «milieu peu éclairé»; c'est là que la sorcellerie se perpétue et se retrempe durant les âges. Voir C. LANCELIN, *La sorcellerie des campagnes*, Paris, Éd. Perthuis, 1968, p. 48.

principales, soit celle de la population urbaine et celle de la population rurale. Leurs physionomies respectives sont marquées de l'influence de trois réseaux : le traditionnel, celui de la coutume; le moderne et le spirituel¹¹. La présente étude limitera la considération de ces réseaux en rapport à la couche rurale kwiloise du Congo.

Partout au Congo, le monde rural présente des caractéristiques semblables. Les modes de vie, mentalités, attitudes suprêmes et valeurs sont davantage tributaires du mode traditionnel qui, en plus d'influencer la perception du monde et celle de Dieu, détermine les pratiques des croyants. La présente réflexion situe le monde rural dans le contexte général du Congo et du Kwilu et montre comment, de par ses caractéristiques, cette partie rurale est davantage prédisposée aux croyances à la «kindoki».

Dans l'ensemble du Congo, le monde rural se caractérise par son homogénéité et l'étude de sa spécificité s'impose à quiconque veut y entreprendre une action féconde. Dans le cadre de cette réflexion, le

¹¹ Nous entendons par 1) réseau traditionnel : le chef, le devin, le guérisseur et la structure clanique; 2) réseau moderne : le pouvoir administratif, les intervenants sociaux (médical, agricole, juridique, technique), l'enseignement, le commerce; 3) réseau spirituel : les églises officielles, les sectes chrétiennes (que nous aurons à définir plus loin) versus les ministres de culte, les évangélistes et les catéchistes.

milieu rural, particulier au diocèse de Kikwit, présente non seulement un contexte mais s'avère aussi un pré-texte pour mieux comprendre l'emprise de la «kindoki»¹² sur les Kwilois et poser avec pertinence la question du salut chrétien dans une situation où cette emprise est dominante.

1. Le «monde rural» versus le «monde urbain» : essai de définition

Au plan sociologique, l'observation de différentes régions révèle une distinction affirmée entre le milieu urbain (ou moderne) et le milieu rural (ou traditionnel). À travers cette dichotomie, s'observent des discordances au niveau des systèmes de motivation, d'interprétation et de logique opérant en milieu rural et ceux propres au milieu urbain. Comme la ville, le village est porteur d'une histoire qui, d'une manière ou d'une autre, façonne les représentations collectives de ses habitants.

Qu'entend-t-on par «monde urbain» et «monde rural»? Comment expliquer les variantes culturelles entre ces deux mondes à l'époque de la modernité? Quiconque arrive au Congo est frappé à première vue par le

¹² Certains auteurs emploient «kindoki» au masculin. Nous l'emploierons, quant à nous, au féminin pour abréger la forme la sorcellerie «*kindoki*». Terme qui sera expliqué en détail au deuxième chapitre.

décalage de niveau de vie entre ces milieux ainsi que par les valeurs culturelles véhiculées par chacun d'eux. Jusqu'à l'arrivée des colons et des missionnaires, le Congo fonctionnait sous le mode rural, c'est-à-dire comme un ensemble de villages¹³ répartis selon leur appartenance ethnique et obéissant à un chef coutumier. La population vivait principalement d'agriculture, de chasse, de cueillette et de pêche. Tout était organisé en fonction des besoins de subsistance de la famille ou du clan, où chacun avait une portion de terre à cultiver.

Les villages d'aujourd'hui ressemblent peu à ceux d'antan. Des routes les relient entre eux, aux villes ainsi qu'à la capitale du pays. De plus, ils sont devenus les grands fournisseurs de produits vivriers qui inondent le marché de la capitale et ceux des grandes villes. Les voies de communication et l'influence du commerce ont modifié la physionomie de la majorité d'entre eux et les ont ouverts à la modernité. De nos jours, il

¹³ Les «villages» sont des unités importantes de la structure sociale kwiloise. Autrefois homogènes, ils correspondaient à un lignage d'ampleur variable. La présence de plusieurs fragments révèle simplement que des clans se sont séparés à un moment précis de leur histoire à la suite des conflits ou de décès répétés. Donc, la «kindoki» a aussi été au centre de la fragmentation des unités villageoises. Toutefois, l'équilibre entre l'unité sociale et l'unité géographique s'établissait en fonction de la taille des groupes consanguins (villages). Lorsqu'ils s'avéraient trop larges, ces groupes se subdivisaient en unités géographiques plus petites; lorsqu'ils étaient trop petits, ils s'associaient en se basant sur le voisinage.

est difficile d'en parler en terme strictement traditionnel¹⁴ car, suite à ces changements majeurs, ils ont perdu leur caractère de communauté homogène et autonome. L'urbanisation, la croissance industrielle, le marché d'échange, les salaires, la poussée démographique et l'attrait des centres urbains furent des bouleversements qui ont amorcé l'exode rural.

Cet exode est responsable des nouvelles concentrations de populations où se développe une certaine émancipation de l'homme rural et où se façonne une toute nouvelle manière de vivre, non conforme à la tradition. Les sociologues divergent quant à savoir s'il s'agit ici de dichotomie ou de continuité entre l'urbain et le rural. Néanmoins, selon que l'observation se déplace du cœur à la périphérie de l'une ou de l'autre réalité, on peut remarquer une interpénétration réciproque de leurs caractéristiques majeures. Comme le remarque le professeur Kibwenge Esu Bwana, le monde rural présente des particularités qui, tout en le distinguant du monde urbain, révèlent en même temps sa fragilité :

¹⁴ Contre une tendance facile à identifier «traditionnel» à stabilité ou immuabilité, M-F PERRIN JASSY remarque que «les sociétés dont s'occupe l'ethnologie ne sont pas figées dans leur évolution. Celle-ci peut être lente, mais l'histoire des populations africaines, telle que les historiens ont pu la reconstituer, montre que des transformations majeures sont intervenues à un moment ou à un autre dans leur existence, et ont profondément modifié leurs structures sociales et leurs coutumes bien avant leur rencontre avec la culture occidentale». (M-F PERRIN JASSY, *La Communauté de base dans les communautés africaines*, Bandundu (Congo), CEEBA, 1970, p. 25.

Les villages demeurent une société d'inter-connaissance régie par des traditions et où la vie profane se mêle intimement à la vie sacrée. Le village est un milieu pratiquement clos, sans grande division du travail, où les uns et les autres se contrôlent mutuellement. À l'opposé, la ville elle, se veut une société de grande masse et de progrès. Elle est anonyme, hétérogène et sécularisée. Elle assure une grande division du travail¹⁵.

À ces caractéristiques, propres au monde rural kwilois, s'ajoutent la croyance très prononcée aux puissances occultes ainsi que la mortalité infantile très élevée. L'absence quasi totale d'hôpitaux et de dispensaires appropriés, la précarité de leur habitat, l'analphabétisme omniprésent et la culture de l'oralité touchent la plupart des villageois qui sont fréquemment victimes de toutes sortes de maladies, d'épidémies et de malnutrition, qui souvent entraînent la mort. Ils vivent en symbiose avec la nature et la considèrent comme le lieu de la manifestation du sacré¹⁶.

¹⁵ L. KIBWENGE ESU BWANA, *La parole ultime : Des discours funèbres en milieu topoke de Kisangani*, thèse de doctorat, Belgique, université de Mons-Hainaut, 2001, p. 218-219. La ville comme le village ont chacun «son plan, ses mythes et sa mythologie qui les fondent et expliquent certaines tendances qui s'y dégagent très facilement, notamment la psychologie collective et agissent d'une façon ou d'une autre sur leur vision du monde, leur rapport à la nature, sur leur étiologie. (p. 220-221).

¹⁶ De par son étymologie, *sacré* «se définit par ses deux aspects intimement liés et chargés, l'un de sacralité affective : c'est le *fascinans*; l'autre de sacralité dangereuse, le *tremendum*». Voir KIBWENGE ESU BWANA, *La parole ultime*, p. 66. Dans le contexte négro-africain, le sacré est ordonné au bonheur des humains, c'est-à-dire la longévité, la richesse, la fortune, la pérennité lignagère. Il est sans référence à la vie dans l'au-delà et, dans ce sens, il ne correspond pas au sacré chrétien. En effet, le sacré négro-africain qui renvoie à l'interdit, au tabou, autorise toujours de négocier avec le destin. Il offre toujours une possibilité de rachat. S. MBONYIKERE, «Le thérapeute et le sacré : réflexions à propos des formations sociales au Zaïre», Actes du II^e Colloque International du CERA (du 16 au 22 février 1986), paru dans *Cahiers des Religions Africaines*, 20-31/39-42 (1986-87), p. 219. Dans le même ordre d'idées, T. OBENGA, qui souligne la relation du sacré avec l'interdit ou le tabou, écrit : «Au niveau de la terminologie, ce qui est tabou, défendu, interdit, est par là même *sacré*, saint. Ce qui n'est pas permis [...] est illicite, et il est défendu de passer outre à l'interdiction sous peine de sanction, de malheur, de maladie, d'infortune. Ce qui est interdit est aussi sacré, numineux, puissant, curatif. R. CAILLOIS aussi relie la

Entre l'urbain et le rural apparaît la «cité» comme une troisième réalité sociale¹⁷. Elle a émergé à la fois du semi-rural et du semi-urbain et présente des caractéristiques de la ville et du village. Formée de petites bourgades, les groupes y sont constitués d'individus présentant la double identité.

Bien que s'influençant mutuellement, chacune de ces trois entités présente des caractéristiques propres et rencontre des problèmes sociaux et pastoraux distincts. Cette distinction implique une socialisation différente selon laquelle le monde rural fonctionne comme un groupement par appartenance et par référence alors que le monde urbain est avant tout un groupement par intégration, même si les autres marques du monde rural s'y retrouvent.

Dans le groupement par appartenance s'exercent les relations primaires. Les qualités personnelles et les fonctions des membres qui s'intéressent les uns aux autres en tant que personnes y sont très

notion de sacré à l'efficacité; le sacré est le dernier recours existentiel du dépassement, d'ouverture, le lieu d'investissement d'un «surplus de sens». (Voir R. CAILLOIS, *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 1963 : «C'est du sacré, en effet, que le croyant attend tout secours et toute réussite. Le respect qu'il lui témoigne est à la fois de terreur et de confiance [...]», p.12). Le sacré est, pour ainsi dire, l'instance de Ainsi, le paradoxe du sacré est de sauver l'humain par et grâce à un au-delà de l'humain.

¹⁷ Le milieu dans lequel évolue cette troisième catégorie de personnes constitue ce que nous appelons *monde semi-rural*. L'intérêt de cette analyse est de montrer que la spécificité de chaque monde a des répercussions différentes sur les comportements et les attitudes supérieures des individus.

importantes. La survie du groupe en dépend. Cette appartenance se caractérise par des contacts sociaux intimes, personnels et englobants qui impliquent l'ensemble de l'expérience de vie d'une personne et non seulement une partie de celle-ci. Dans ce groupe, les membres se confient leurs espoirs et leurs craintes, ils partagent leurs expériences, cancanent agréablement et satisfont aux besoins de rencontre humaine intime¹⁸.

Dans le groupement par référence, le mode d'appartenance se définit en référence à un ensemble commun de symboles comme une langue, des rites, une histoire ou un mythe d'origine d'importance.

Dans le groupement par intégration, les fonctions des membres sont réglées par le statut et le rôle de chacun. Les relations sont de type fonctionnel; le but prime et les règles du jeu sont bien définies. Dans ce groupe, l'intérêt au niveau des relations secondaires se mesure par rapport à la fonction remplie par un membre du groupe plutôt qu'à la personne elle-même en tant qu'individu. Dans cette perspective, «le groupe existe pour accomplir un but spécifique, limité, qui n'implique

¹⁸ E. LAPOINTE, *À ce monde aimé de Dieu proclamer l'Évangile. La mission aujourd'hui*, Montréal, Médiaspaul, 1997, p. 68-77.

qu'un segment de la personnalité des individus»¹⁹. Cette prédominance de contacts secondaires est une des caractéristiques significatives de la vie urbaine.

Ces différents types d'interactions éclairent les distinctions entre le monde rural et le monde urbain. Les contrastes se manifestent à la fois au niveau des relations et du groupe d'appartenance. L'interaction humaine dans les relations secondaires, les différentes associations à buts spécifiques et la référence à une mémoire collective font que les habitants des villes sont souvent ouverts et tolérants envers les autres croyances et pratiques diverses.

Dans les villages, par contre, la présence des gardiens de la tradition, le chef clanique, villageois ou coutumier maintiennent le milieu clos et intolérant. En fait, le villageois est communautaire. Par une histoire, une langue et des rites communs, il est attaché à la famille et à son clan plus qu'au pays et au peuple²⁰. Ce sont la famille et le clan qui, selon les cas, favorisent ou interdisent les alliances par le mariage. Dans cet univers de signes et de symboles, du permis et de l'interdit, les enfants grandissent

¹⁹ LAPOINTE, *À ce monde aimé de Dieu proclamer l'Évangile*, p. 71.

²⁰ Le «peuple» ici, c'est l'ensemble des «autres» clans qui n'entrent plus dans l'orbite de son intérêt.

en prenant conscience de leur appartenance sociale et culturelle. C'est en considérant cet environnement que nous allons maintenant aborder le monde kwilois comme tel. Notons que le choix du monde rural n'est pas exclusif et que circonscrire le présent travail à ce milieu répond à l'exigence de la rigueur scientifique.

2. Caractéristiques fondamentales de l'organisation sociale kwiloise

L'organisation sociale d'un peuple réfère à la question de l'institutionnalisation des relations à l'intérieur d'une société. Le peuple kwilois²⁰, qui fait l'objet de cette étude, n'existe pas à strictement parler.

²⁰ Dans son article «Que signifie analytiquement *peuple*?», le sociologue P. RIBEIRO de OLIVEIRA remarque de prime abord que la catégorie de «peuple» est loin d'être sémantiquement univoque. Son ambivalence ne se situe pas seulement à un ordre sémantique, mais aussi à un ordre sociologique. Ainsi, par exemple, pour l'anthropologie culturelle, «peuple» signifie la même chose que nation ou ethnie, c'est-à-dire une population définie par son appartenance à une même culture (E. Evans-Pritchard). Pour la philosophie sociale, «peuple» n'est pas une réunion quelconque d'hommes assemblés d'une certaine manière, mais c'est la réunion de la multitude associée par le consensus de droit et par des intérêts communs (Cicéron, Augustin et Thomas d'Aquin). Cette définition implique une référence à l'État comme instance de droit et de zèle pour les intérêts communs, de la façon dont nous la trouvons développée dans la théorie juridique de l'État où le «peuple» est «l'ensemble des sujets ou des citoyens d'un même État». Voir RIBEIRO de OLIVEIRA, «Que signifie analytiquement *peuple*?», traduit du portugais par J. DUMONT, dans *Concilium*, 196 (1984), p. 131-142. Notre définition du «peuple kwilois» s'appuie sur la première approche, celle de l'anthropologie culturelle qui définit en terme d'ethnie ou d'appartenance à une même culture. Le «peuple kwilois» en soi n'existe pas mais s'applique à tous les habitants situés aux deux rives d'une grande rivière nommée «Kwilu», laquelle a donné le même nom à une sous-province, (district) du «Kwilu», pour la distinguer de l'autre sous-province du «Kwango». Celle-ci tire aussi son origine d'une autre grande rivière appelée «Kwango». Le «peuple» qui en est originaire est habituellement désigné «Kwangolais», pour le distinguer des «Kwilois», avec qui les rapports sont en tension latente pour des raisons d'ordre historique et politique. Les deux sous-provinces constituent les grandes divisions territoriales de la province de Bandundu, située à l'ouest du Congo. Quant au «diocèse de Kikwit», il appartient au district du «Kwilu» et a comme langue officielle le «Kikongo». S'étendant sur une superficie de 73.000 km², il a comme limites naturelles les diocèses d'Idiofa, de Kenge et de Popokabaka. La rivière

Même si c'est à travers la grande famille des Bantu que nous allons saisir sa philosophie, découvrir sa mentalité et comprendre certaines de ses pratiques institutionnalisées dont la «kindoki», il reste que le «peuple» kwilois se distingue par l'homogénéité de ses structures traditionnelles renforcées par l'administration coloniale ainsi que par l'homogénéité d'expériences et de réactions vis-à-vis les forces suprêmes. Cette incursion nous permettra donc d'appréhender sa cosmologie, base de ses croyances et de ses institutions.

2.1. Le peuple kwilois à l'intérieur des peuples bantu

Les peuples ethnologiquement appelés «Bantu» sont un groupe linguistique qui se réfère plus à la langue qu'à une culture comme telle et qui regroupe plusieurs peuples²². C. Haule nous en livre une bonne compréhension lorsqu'il écrit :

Kwilu qui le longe fait en même temps son unité géographique et favorise une certaine unité culturelle entre les populations du nord et du sud. Il convient aussi de signaler que le «diocèse de Kikwit» recoupe une partie du «peuple kwilois» mais ne l'épuise pas. On peut trouver les provenances et les mouvements de migration de toutes les ethnies faisant partie du «peuple kwilois» dans G. de PLAEN, *Les structures d'autorité des Bayanzi*, Paris, éditions universitaires, 1974, voir pages 10 et 11 qui seront mises en annexe du présent travail.

²² Selon le professeur TSHIAMALENGA, le préfixe 'ntu' «apparaît comme la réalité fondamentale sous-jacente à «tout ce qui est». Dieu est un *ntu*, l'homme est un *ntu*, l'animal, le végétal, le minéral sont des *ntu* [...]. Tout est *ntu*. Seuls les préfixes *mu-ba*, *ci-bi*, *ku*, *mu* et *pa* collés au radical *ntu* vont introduire une distinction, d'ailleurs toute formelle et simplement classificatoire, entre les modes sur lesquels les divers *étants* sont symbolisés par la grammaire avant d'être chargés d'une signification vivante

En fait, une caractéristique de leur langue est le terme universel «Muntu» (pl. Bantu) qui signifie «personne» ou être humain. C'est à partir de ce mot que W.H.I Bleek (1827-1875) en tira le terme «Bantu» qui, depuis ce temps, est utilisé pour parler de ces «peuples indigènes habitant la partie sud de l'Afrique» – l'Afrique sub-saharienne – «excluant d'autres tribus chamites qui se trouvent en Afrique centrale ou orientale»²³.

Cette classification ethnologique d'ordre général ne signifie pas homogénéité. Les particularités qui existent au sein des Bantu déterminent différents sous-groupes comme l'atteste D. Mukenya :

Il est utile, toutefois, de se rappeler un concept fondamental qu'il ne faudrait jamais perdre de vue lorsqu'on parle des peuples bantu en général : on ne peut parler d'eux en tant qu'un groupe ou une tribu ethnique parce que, bien qu'ils aient été perçus comme un seul groupe, leur lien de connexion se limite surtout à la langue.²⁴

dans le dire». (TSHIAMALENGA NTUMBA., «La vision ntu de l'homme», dans *Cahiers des Religions Africaines*, 7/14 (1974), p. 180). À propos du concept «bantu», certains auteurs utilisent la forme variable «Bantou – e – s», et d'autres se servent de la forme invariable «bantu», comme c'est le cas pour nous.

²³ «In fact, characteristic of their language is the universal term «Muntu» (pl. Bantu) which means person or human being. It is from this word that W.H.I. Bleek (1827-1875) coined the term «Bantu» which since then has been used to refer to those «indigenous people who inhabit the southern half of Africa» - Africa south of Sahara - «excluding other hamitic tribes found in Central or East Africa». (C. HAULE, *Bantu «Witchcraft» and Christian Morality. The Encounter of Bantu Uchawi with Christian Morality. An Anthropological and Theological Study*, Suisse, Nouvelle Revue de Science Missionnaire, 1969, p. 4).

²⁴ «It is useful, however, to recall here one fundamental concept that should never be lost sight of when we speak about Bantu Peoples in general: we cannot speak of them as one ethnical group or tribe because, though these people have been viewed as a single group, yet they are mainly connected by speech alone», (D. MUKENYA, *Bantu Mukago and Christian Fraternal Solidarity*, Doctoral Dissertation, Pontificia Universitas Lateranensis, 1976, p. 19). Les critères géographiques ou linguistiques sont les éléments constitutifs de ces variantes. Ainsi, par exemple, l'étude du professeur V. MULAGO qui porte sur les Bantu ne s'applique en réalité qu'aux Bantu du Kivu : «De tous les groupes de la grande famille Bantu, nous en choisisons trois [...] trois que des liens géographiques, physiques et culturels unissent d'une façon spéciale[...] trois que l'on pourrait simplement appeler les *Bantu du Kivu* [...]». (V. MULAGO, «Dialectique existentielle des Bantu et sacramentalisme», dans G.-GRIAULE (et al.), *Aspects de la culture noire*, Paris, librairie Arthème Fayard, 1958, p. 146).

Pourtant on parle d'une vision du monde propre aux Bantu. On la définit comme un ensemble de croyances et d'attitudes suprêmes susceptibles de définir la représentation de l'univers d'un peuple donné.

2.1.1. La vision du monde bantu en général

La vision du monde est-elle la même pour tous les Bantu? G. Ladrielle tente de répondre à cette question en précisant que, de par sa nature, toute cosmologie s'ancre d'abord dans des éléments fondamentaux communs pour ensuite évoluer selon les influences et expériences de chaque groupe ou sous-groupe particuliers. Une vision identique chez les Bantu lui semble invraisemblable :

La vision du monde varie d'un groupe à l'autre, d'un milieu à l'autre, d'une personne à l'autre, et même pour chacun de nous, elle évolue au fil des ans, au gré des circonstances, des influences subies et de nos propres réflexions. Mais on peut essayer de trouver quelques traits communs aux visions du monde des Bantu de culture traditionnelle²⁵.

Un premier trait commun est la conception de l'univers selon laquelle un ensemble d'éléments sont impliqués dans un rapport mutuel de force et d'influence. Cet univers comprend deux mondes : le visible,

²⁵ G. LADRIELLE, «Réflexions sur la vision du monde des Bantu», dans *Cahiers des Religions Africaines*, 17/35 (1984), p. 7.

où habitent les vivants (humains et nature) et l'invisible, où demeurent Dieu, les esprits, les ancêtres et les morts. Les deux mondes s'influencent et se confondent dans leurs limites respectives :

Dans le monde visible, le noir se serre autour de sa famille [...] et parvenu dans le monde invisible, cette même famille [...] se perpétue dans une sorte de prolongement indéfini qui relie les survivants au dernier mort, et celui-ci à l'ancêtre primitif²⁶.

La cosmovision du monde bantou reconnaît les esprits et les ancêtres comme de véritables gestionnaires de la communauté des vivants. Le bonheur, le malheur, la réussite ou l'échec dépendent quasi totalement de leur soumission aux ancêtres²⁷. Cette cosmovision est centrée sur la

²⁶ Le ROY, *La religion des primitifs*, cité par O. Bimwenyi, «Le muntu à la lumière de ses croyances», dans *Cahiers des Religions Africaines*, 2/3 (1968), p. 87.

²⁷ Il ressort de cette vision que Dieu n'est pas concerné au premier plan dans la vie des humains. B. BUJO explique le pourquoi de cette mise en écart de Dieu. Selon lui, «la mentalité du négro-africain veut que le mal ne vienne pas de Dieu mais de l'homme; ce qui fait que la morale se vit horizontalement, dans le rapport de l'homme à l'homme. Même en ce qui concerne le mal commis, plusieurs tribus d'Afrique sont d'avis qu'on ne peut offenser Dieu. On comprend ainsi que les prières et les offrandes s'adressent la plupart du temps uniquement aux ancêtres censés s'intéresser aux vivants et pouvant punir leurs descendants dans ce monde-ci». (B. BUJO, *Morale africaine et foi chrétienne*, Kinshasa, éditions des Facultés Catholiques de Kinshasa, 1980, p. 21). Dans le même ordre d'idées, B. GUISIMANA affirme que Dieu, «à cause de son caractère sacré et distant, n'a pas besoin de nos prières. Il ne convient pas non plus que l'Être Suprême s'occupe de nos petits besoins humains. Sur le plan conceptuel, il est inadmissible que Dieu, auteur du bien, soit auteur du mal tant moral que physique», (B. GUISIMANA, «L'homme selon la philosophie Pende», dans *Cahiers des Religions Africaines*, 7/14 (1973), p. 66. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre l'expression de MULAGO qui désigne Dieu comme «le participable imparticipé» par rapport à la force vitale. Voir MULAGO, dans GRIAULE, *Aspects de la culture noire*, p. 150. Il faut cependant noter que cette conception n'est pas partagée par tous les Africains. Chez les Bariba du Nord du Bénin, par exemple, Dieu est aussi principe du mal dans la mesure où rien ne se fait sans son accord et aucun acte mauvais ne peut aboutir sans que Dieu ne lui donne le pouvoir. Voir D. MELIER, «Le défi des sectes», dans *Revue de l'Institut Catholique de l'Afrique de l'Ouest*, 16 (1999), p. 55-77; Lire surtout p. 65 sur la cosmologie Bariba.

participation à la force vitale émanant de l'ancêtre; participation qui intègre les différents êtres particuliers sur le plan tonal du monde visible et invisible. Pour y parvenir, le rapport entre ces deux mondes s'opère sous le mode de la hiérarchie des êtres. Dans le monde invisible, cette hiérarchie s'étend de Dieu aux fondateurs du clan et jusqu'aux parents défunts de ce dernier. Au niveau du monde visible, elle part du chef coutumier, des chefs de clans, des chefs de familles jusqu'aux membres des différents clans et familles.

2.1.2. Le référent symbolique de l'univers bantu

L'idée suivante de M. Fortes et E. E. Evans-Pritchard, résume bien l'importance des symboles²⁸ dans l'univers bantu :

Les membres d'une société africaine sentent leur unité et perçoivent leurs intérêts communs à travers des symboles et c'est leur attachement à ces symboles qui, plus que toute autre chose, donne à leur société cohésion et persistance. Sous forme de mythes, de fictions, de dogmes, de rites, d'endroits et de personnes sacrées, ces symboles représentent l'unité et

²⁸ LÉVI-STRAUSS définit le symbole comme un ensemble «d'équivalents significatifs du signifié, relevant d'un autre ordre de réalité que ce dernier». D'où, l'idée de l'efficacité symbolique liée au monde de la pensée magique et/ou sorcière, idée reprise dans de récentes recherches, comme celle de J. VERNETTE. De même que les techniques utilisées par l'envoûteur sont fondées essentiellement sur l'utilisation de symboles, de même la parole trouve-t-elle son efficacité dans les imprécations et incantations symboliques. Donc, le champ symbolique des objets utilisés est immense, de sorte que l'envoûteur aussi bien que le désenvoûteur jouent l'un et l'autre sur ce registre du symbolisme. Voir J. VERNETTE, *La sorcellerie : envoûtement-désenvoûtements*, Plon-Mame, 1995, spécialement p. 53-54.

l'exclusivité des groupes qui les respectent. Ils sont considérés toutefois, non comme de symboles purs, mais comme une finalité en eux mêmes²⁹.

La place déterminante du symbole est une des caractéristiques de la culture négro-africaine bantu. Or, la croyance à l'existence et à l'efficacité d'un univers symbolique représente naturellement le champ d'action de la «kindoki» qui fera l'objet exclusif de notre second chapitre. «Toutes les pratiques magiques»³⁰, c'est-à-dire «la science et l'art des guérisseurs, des sorciers et des devins, sont cousues de symboles», écrit Mulago³¹. Il souligne également leur rôle médiateur dans la participation des membres à la force vitale. Nombreuses sont les cérémonies qui ne s'expliquent qu'à la lumière du symbolisme.

En vertu d'une correspondance analogique, le symbole représente autre chose que ce qui apparaît. Ainsi en est-il, par exemple, du

²⁹ «Members of an African society feel their unity and perceive their common interests in symbols, and it is their attachment to these symbols which more than anything else gives their society cohesion and persistence. In the form of myths, fictions, dogmas, rituals, sacred places and persons, these symbols represent the unity and exclusiveness of the groups which respect them. They are regarded, however, not as mere symbols, but as final values in themselves». (FORTES & EVANS-PRITCHARD, *African Political Systems*, London, Oxford University Press, 1948, p. 17).

³⁰ Remarquons avec M. HEBGA que «les Bantu et autres familles de peuples africains ne se préoccupent guère de distinguer en autant de termes les idées de sorcellerie, de magie, art de guérir, religion ou de magicien, sorcier, médecin, prêtre...». (M. HEBGA, *La sorcellerie : chimère dangereuse?*, Abidjan, Inades, 1979, p. 152).

³¹ MULAGO, «Dialectique existentielle des Bantu et sacramentalisme», dans G.-GRIAULE, *Aspects de la culture noire*, 1958, p. 155.

cérémonial propre à la naissance de jumeaux, aux célébrations de mariage, de levée de deuil ou de libération de veuves tout comme celles d'initiation à la société secrète. Dans cet univers de symboles se trouve une interprétation à tout. Un enfant qui naît les pieds d'abord devient cause de tabou pour ses parents. Une série d'interdits entourent la femme enceinte. Des symboles nombreux comme la dot, le totem et le culte des ancêtres trouvent leur force dans cet horizon d'intelligibilité. De même, au plan de l'étiologie, cet univers s'avère le cadre significatif et herméneutique du discours sur la maladie et la mort.

L'importance de la parole est primordiale. Le discours de toute personne en situation hiérarchique supérieure, prononcé dans des circonstances spécifiques³², a un effet bienfaisant ou malfaisant sur ses descendants. La parole crée. Par exemple, le nom donné à l'enfant lui confère d'abord la signification et le fait devenir ce que ce nom signifie. Dans cette perspective, le symbole a un rôle unificateur et effectif :

L'être symbolisé est tellement présent et uni au symbole, dans l'ordre opératif (sic) du moins, qu'il lui devient possible d'exercer son action et son influence, tout comme si l'espace et le temps n'existaient pas. De la sorte, son action peut atteindre quiconque prend contact avec le symbole. Les paroles prononcées, l'objet porté ou simplement touché, les

³² Par circonstances spécifiques, nous entendons, par exemple, le mariage, les études et le voyage.

actes imités ne sont, d'aucune façon, causes de l'effet produit, mais seulement des points de contact avec la puissance représentée, des *nœuds vitaux*, grâce auxquels l'être symbolisé exerce immédiatement et directement son influence bienfaisante ou malfaisante sur celui qui use du symbole³³.

Ce qui explique la croyance profonde des Bantu à la force des symboles. Ces croyances situent l'individu ou le «Muntu» dans un champ symbolique et relationnel à trois axes³⁴ : métaphysique (ordre religieux), sociologique (ordre social) et existentiel (ordre culturel) où l'usage des symboles diffère d'un axe à l'autre. Selon cette façon de comprendre la vie, tout conflit entre les différents axes se manifeste dans le corps social sous forme de maladie. Ici, le terme «maladie» s'apparente à troubles de santé, la santé étant définie comme l'équilibre entre l'homme et son environnement géographique, climatique, économique, social, culturel et religieux³⁵.

Chez les Bantu, l'axe métaphysique de cet univers mythologique et relationnel concerne leur relation avec Dieu qui prend ontologiquement la première place, au sens d'une relation initiale. Selon O. Bimwenyi, les

³³ MULAGO, dans GRIAULE, *Aspects de la culture noire*, p. 157-158.

³⁴ Voir BIMWENYI, «Le muntu à la lumière de ses croyances», spécialement p. 83-93. Voir aussi KIBWENGE ESU BWANA, *La parole ultime*, p. 79.

³⁵ C. AURENCE, *Sous l'arbre sacré*, Paris, Cerf, 1987, p. 61.

nombreuses expressions courantes relatives à Dieu dans leur vie montrent que les Bantu sont tout entiers suspendus à cet Être et s'abandonnent à sa providence. De telles expressions traduisent en même temps «une mentalité vraiment intériorisée qui prend Dieu à témoin et le situe au sein même de toutes les situations de la vie»³⁶. Ainsi, l'être humain vit une dépendance «non seulement radicale, mais continue» vis-à-vis Dieu.

Outre cette prépondérance accordée à Dieu, la nature métaphysique de cet axe permet de définir l'individu dans sa dimension phylogénétique, depuis l'ascendant primordial de qui dépend l'élan vital jusqu'au descendant le plus démuné. De cette manière, il peut impliquer, dans une large acception, les «êtres-force»³⁷.

L'axe sociologique situe le «Muntu» par rapport à sa communauté. Il l'inscrit «dans une configuration relationnelle étendue à des alliances de tout ordre : culturel, institutionnel, professionnel et matrimonial»³⁸. Relation qui comporte des droits, des devoirs et des sanctions bien définis. Citons par exemple, le principe du «droit d'aînesse» selon lequel la coutume

³⁶ BIMWENYI, «Le muntu à la lumière de ses croyances», p. 84.

³⁷ Voir KIBWENGE ESU BWANA, *La parole ultime*, p. 80.

³⁸ KIBWENGE ESU BWANA, *La parole ultime*, p. 80.

autorise une personne âgée à demander n'importe quel service à un plus jeune, indépendamment de son lien de parenté avec lui et ce dernier a le devoir de se soumettre. Par contre, il n'est pas permis à un plus jeune de solliciter un service d'un aîné du village, sauf lorsqu'il veut lui confier un message verbal pour le compte d'un autre aîné. Cet exemple illustre bien l'influence déterminante de l'âge et du sexe de l'individu dans la définition de place et de rôle dans la société.

La troisième relation, l'axe existentiel, situe le «Muntu» face à la mort et constitue la conséquence pratique de ce qui précède. L'individu sait qu'à sa mort, le séjour au village de ses ancêtres peut lui être accordé ou refusé par un jugement appuyé sur la qualité de ses rapports d'ici-bas avec sa famille ou son clan. D'où l'importance primordiale, dans la vie des Bantu, du principe fondamental de solidarité et de fraternité claniques ainsi que du devoir d'hospitalité au-delà de la sphère clanique.

Tels sont les trois axes constitutifs de la toile de fond de l'univers kwilois où la communauté est située au centre des intérêts et en fonction desquels tout Muntu évolue et se définit.

2.2. La communauté de vie : importance et conséquences pour les Kwilois

La «communauté de vie» est au centre des intérêts de l'organisation sociale bantou de type traditionnel; la structure tant familiale que clanique et villageoise se base essentiellement sur ce principe. Le pouvoir également est au service de la vie en communauté, facteur central autour duquel tout pivote :

La vie individuelle ne se conçoit, ne se vit que rattachée à la source et aux canaux d'où elle est venue. Cette vie de l'individu est saisie en tant que participée. Le membre de la tribu, du clan, de la famille sait bien qu'il ne vit pas sa propre vie, mais celle de sa communauté. Il sait que, détaché de la communauté il n'aurait plus les moyens existentiels, il sait surtout que sa vie est une participation à celle de ses ascendants et sa conservation, son renforcement en dépend continuellement³⁹.

Pour les Bantu, l'homme est essentiellement membre d'une communauté. La famille, le clan et la tribu le définissent dans sa relation et son identité. C'est dans la communauté qu'il vit sa relation avec ses ascendants et les autres membres de sa famille élargie. Renforcer cette

³⁹ V. MULAGO, «L'union bantou ou le Principe de Cohésion de la communauté chez les Bashi, les Banyarwanda et les Barundi», dans *Annali Lateranensi*, xx, 1956, p. 198. C. HAULE souligne aussi cette importance de la vie en communauté chez les Africains comme une des valeurs à christianiser. Dans un rapport relatif aux religions africaines à l'intention du Secrétariat pour les non-Chrétiens (1968), il déclarait : «Perhaps the most original value is the community sense of the African, their solidarity and their communion. To be isolated is to be dead. They wish to face their destiny together, and they have no need for further hope so long as they are in agreement [...]. The success of the African societies is due to the fact that they have been able to realize the symbiosis of individualism and of the ascendancy of the group over the person», (MUKENYA, *Bantu Mukago and Christian Solidarity*, p. 34). Nous analyserons les conséquences d'une telle perception de la vie dans le chapitre suivant, où il sera explicitement question de la «kindoki».

relation communautaire lui permet de rester «dans le circuit où coule la vie qui vient de Dieu par l'organe des ancêtres. Grâce à cette vie, il peut atteindre son développement et son épanouissement»⁴⁰. En revanche, s'en éloigner signifie se couper du corps de la vie et devenir une branche détachée de l'arbre.

Dans ce réseau de relations, la nécessité de la cohésion intra-clanique n'est cependant pas exclusive; les intérêts, les amitiés et la haine que le défunt a vécus gardent leur effet même après sa mort. Par ailleurs, pour le «Muntu», puisque sa liberté d'action est limitée et qu'il fait «partie d'un réseau de relations et de comportements dictés et renforcés par la tradition et la sanction des forces surnaturelles dont les chefs de famille disposaient par l'intermédiaire des ancêtres»⁴¹, il se retrouve dans une relation personnelle et directe avec d'autres membres de l'unité sociale ou géographique.

⁴⁰ BIMWENYI, «Le muntu à la lumière de ses croyances», p. 86.

⁴¹ M.-F. PERRIN JASSY, *La communauté ecclésiale*, p. 25. Dans le même ordre d'idées, A. DOUTRELOUX écrit : «Les limites de la vie strictement personnelle sont extrêmement étroites. Cette vie existe, sans doute, mais demeure comme marginale. L'individu qui ne saurait en limiter les exigences se signifierait aussitôt à l'attention malveillante de la communauté, aux moqueries ou aux pires soupçons». (A. DOUTRELOUX, *L'ombre des fétiches : société et culture yombe*, Léopoldville, Publications de l'université de Lovanium, 1967, p. 151).

Dans une telle relation, le bonheur comme le malheur individuel n'est envisagé qu'en fonction de cette diversité de liens. La communauté s'avère ainsi source de vie pour le «Muntu» car elle détient également le pouvoir de mort. Le peuple kwilois vit ce paradoxe sous forme de drame⁴². Drame qui ne peut être réellement compris qu'à l'intérieur de la communauté de vie appelée «clan».

2.2.1. Le clan comme mode d'appartenance et d'identification sociale

Plusieurs sociologues ont tenté d'expliquer le clan, pièce centrale du système social traditionnel. Parmi eux, retenons P. Van Wing qui le définit comme la «collectivité de tous les descendants par filiation utérine, d'une aïeule commune, et qui portent le nom de cette collectivité»⁴³. En tant que tel, le clan désigne donc un groupe de la population ayant un ascendant commun dans lequel tous les membres (vivants et défunts) se reconnaissent les uns les autres comme ayant quelques caractères

⁴² D. ATANGA stigmatise ce drame dans sa dissertation doctorale intitulée «Drame maléfique en Afrique noire. Des thématiques démonologiques aux discours christologiques», Rome, Pontificia Università Urbaniana, 1993. Il focalise son étude sur la croyance à la sorcellerie «kindoki» au centre des palabres africaines. Sa recherche qui est d'ordre général rejoint beaucoup notre préoccupation en ce qui concerne le drame causé par la sorcellerie «kindoki».

⁴³ P. van WING, *Études Bakongo, Histoire et Sociologie*, Bruxelles, 1921, p. 118.

spécifiques de parenté⁴⁴. Les comportements s'y transmettent de génération en génération et cet apprentissage propre à chaque membre vise son intégration dans une structure immuable, le clan étant fait pour demeurer éternellement⁴⁵.

Dans les communautés kwiloises, le clan se définit comme la structure de base de la parenté. La reconnaissance, comme membre du clan, peut se faire dans le système patrilinéaire (du côté du père) ou matrilinéaire (du côté de la mère). Comme la matrilinearité est une caractéristique des Kwilois, les enfants appartiennent au clan de la mère et l'oncle maternel prend une importance capitale à côté du chef de famille car il porte le même sang que la mère. En effet, le sang demeure l'élément fondamental de la parenté; il constitue un circuit ininterrompu, un système d'énergie globalement confondu avec la puissance du clan.

La parenté n'est cependant pas une réalité exclusive car elle peut aussi s'étendre à toute relation collatérale. Par exemple, la notion de

⁴⁴ L'homme kwilois se définit essentiellement par rapport à son clan. Lorsqu'on lui demande : Qui es-tu? Il donne son nom et le complète par son appartenance clanique. Il dira, par exemple, «Je suis le fils de *Umbial* du clan *Munsam*». De même, lors des funérailles, avant l'inhumation, le chef du village, entouré de ses conseillers et des sages du village, convoque la famille du défunt pour lui demander les explications sur les causes cachées de cette mort dans sa famille. Tout cela pour montrer la responsabilité directe qu'a tout chef de famille sur ses sujets par rapport au chef de village.

⁴⁵ Voir PERRIN-JASSY, *La Communauté chrétienne*, p. 17.

père ou de mère, réservée initialement au géniteur masculin ou féminin, peut aussi s'appliquer aux oncles paternels ou à leurs équivalents (leurs neveux), ou encore, du côté de la mère, à toutes les tantes. Il en est de même de la désignation de frères et de sœurs. Elle ne se limite pas au lien biologique de premier degré, mais s'étend également aux collatéraux⁴⁶. On leur reconnaît le même droit et pouvoir sur l'«Ego» que ceux de premier degré. Cette considération se fonde sur le principe suivant : «le peuple qui croit être de la descendance d'une seule lignée [...] d'un ancêtre commun depuis des générations, se voit et est considéré par les autres comme un groupe distinct»⁴⁷.

La réalité du «clan» apparaît donc marquée par des relations d'interdépendance et d'attachement mutuel qui affectent tous les aspects de la vie du Muntu comme le confirme l'analyse de J.H.M. Beattie :

⁴⁶ Selon J.-H. M. BEATTIE, qui a beaucoup étudié cette notion de parenté, «It does this because it places them all in a relatively small number of simple named categories – everyone is 'father', 'mother', 'brother', 'child', and so on». (J.-H. M. BEATTIE, *Other Cultures. Aims, Methods and Achievements in Social Anthropology*, London, Cohen & West Limited, 1964, p. 105).

⁴⁷ «The people who believe themselves to be descended in one line – either through women or through men – from a common ancestress or ancestor a certain number of generations back, regard themselves, and are regarded by others, as forming a distinct group». (MUKENYA, *Bantu Mukago and Christian fraternal Solidarity*, p. 24).

Dans une société où presque tout le monde est parent ou a une affinité avec d'autres, le système de classification simplifie grandement la vie sociale et les relations sociales à l'intérieur du groupe. Cela constitue une base pour un système ordonné de relations sociales, parce qu'il y a presque toujours des formes de comportement, d'attentes, de droits et d'obligations, associées à chacun des systèmes de parenté distincts⁴⁸.

De plus, soulignons deux autres caractéristiques du clan chez les Bantu. D'abord, la référence à un symbole communément appelé «totem»⁴⁹ dont les membres se considèrent comme descendants; et puis, l'exigence de l'exogamie qui joue un rôle moral de censure en prohibant tout mariage entre les descendants d'un ancêtre commun du côté maternel.

Ainsi, apparaissent la force et l'efficacité du système clanique qui définit le Muntu et identifie son appartenance à une famille, une lignée et un clan :

⁴⁸ «In a society where nearly everyone is a Kinsman or an affine to nearly everyone else, the classificatory usage greatly simplifies social life and social relationships which make it up. It provides a basis for an orderly system of social relations, for there are almost always appropriate patterns of behaviour, of expectations, rights and obligations, associated with each of the categories of relationship which are distinguished». (BEATTIE, *Others Cultures*, p. 105).

⁴⁹ Nous adhérons ici à la définition des anthropologues, à savoir : «When social anthropologists speak of a totemic society, they usually refer to a society which is divided into a number of named groups, the members of which believe themselves to be descended unilineally from a common ancestor, and stand in a special relationship, usually involving respect and avoidance, to some object». (BEATTIE, *Others Cultures*, p. 219). Cet objet est dans la plupart des cas un animal; cependant, il peut être aussi une espèce particulière de plante.

Le clan reste efficace non seulement parce qu'il régit la constitution des groupements résidentiels, impose l'exogamie, mais parce qu'il crée un champ de forces où vivants et 'ancêtres' sont vitalement associés et à l'intérieur duquel l'individu est censé trouver équilibre et santé. Le fait d'être membre du clan prend d'autant plus d'importance qu'il distingue l'homme libre de l'homme dit esclave (enfant du village et non du clan). Être né dans le clan confère, dans les limites de la société ancienne, une supériorité immédiate⁵⁰.

C'est dans ce contexte, du reste, que s'inscrit la question fondamentale de la sorcellerie «kindoki», en tant qu'elle constitue un comportement anti-social et dont nous parlerons au chapitre deuxième.

À côté de l'équilibre et de la santé que lui procure le clan, le Kwilois sait aussi que toute prospérité dépend du respect qu'il manifeste envers les lois ancestrales. Il sait quelle relation lui est permise ou interdite et que verser le sang d'un membre de son lignage lui encourt une lourde punition. En conséquence, il se comporte dans le respect envers la coutume de son clan et en conformité avec elle. Aller à l'encontre de la coutume, c'est s'attirer des malheurs. C'est pourquoi, afin de maintenir vivante la mémoire des ancêtres, les Kwilois se sont dotés d'une structure en la personne du chef, représentant visible des ancêtres.

⁵⁰ G. BALANDIER, *Sociologie actuelle de l'Afrique*, Paris, Presse Universitaire de France, 1955, p. 305-306.

2.2.2. Autorité et pouvoir dans les communautés de vie

Dans la société traditionnelle, le pouvoir du chef fait partie de l'organisation politique. Cette dernière est avant tout une affaire de famille qui intègre toute la vie du groupe. Schapera la définit comme «cet aspect de l'organisation qui concerne l'établissement et l'entretien de la coopération interne et de l'indépendance externe»⁵¹. Par cette organisation, les groupes se constituent en entités autonomes, distinctes des entités similaires voisines. Chaque entité politique est polarisée par la personne du chef et le système de parenté la définit essentiellement en elle-même et vis-à-vis des autres.

L'importance et le prestige accordés à la personne du chef⁵² de village, de clan ou de famille, joue un rôle considérable dans la stabilité

⁵¹ «That aspect of the total organization which is concerned with the establishment and maintenance of internal cooperation and external independence». (A. DOUTRELOUX, *L'ombre des fétiches : société et culture Yombe*, Léopoldville, Publications de l'université de Lovanium, 1967, p. 151).

⁵² De façon générale, l'autorité est liée à la séniorité généalogique. Celle-ci était la clef de l'accès au pouvoir et à la richesse. C'est à l'ancien du lignage principal d'une localité que sont reconnus, non seulement une autorité temporelle mais surtout, certains pouvoirs rituels. Cependant, la société traditionnelle admettait qu'un homme ne pouvait pas avoir plus de pouvoir que son père. À côté de ces chefs institutionnellement établis, il y a lieu de signaler d'autres formes d'autorité qui s'exercent parallèlement avec celle du chef comme, par exemple : 1) la reconnaissance de certaines personnes douées d'un charisme de rassembleur et qui pouvaient, plus que le chef, entraîner l'adhésion de tous par la force de leur personnalité; 2) il y a aussi certaines personnes reconnues comme des «médiateurs» dans la résolution des conflits et qui sont indispensables pour régler certains problèmes délicats (leur décision, exprimant le sentiment populaire, était respectée de tous); 3) les détenteurs de «pouvoirs hors du commun», tels que les devins et les guérisseurs: ceux-ci ont toujours occupé, en raison de ces pouvoirs, une position dominante

du groupe et la croissance des individus. Non seulement le groupe s'identifie à son chef, mais de plus, l'ordre social et le respect de la coutume dépendent de l'organisation de l'existence collective dont la personne du chef demeure au premier plan. L'autorité du chef est sanctionnée sur le plan magico-religieux du fait qu'il représente le groupe. Ce qui explique que la notion de chefferie soit sacrée aux yeux des Bantu, notamment en milieu traditionnel. Dans ce contexte, envisager le pouvoir, c'est tenir compte du sacré. La réciproque existe tout autant car le pouvoir aussi bien que le sacré, contribuent à la maîtrise de la violence sociale et au maintien de l'ordre. G. Balandier écrit à ce sujet :

L'examen des théories africaines du pouvoir montre que celui-ci est souvent associé à une force présente comme sa substance même, ou comme sa condition en tant que force de subordination et preuve de sa légitimité. Elle a des caractéristiques ou des propriétés reconnues : la capacité d'agir sur les hommes et les choses [...] d'une manière faste ou néfaste, selon l'usage qui en est fait; tout en étant le moyen du «commandement», elle domine celui qui la détient et qui la sert en se servant; elle est moins liée à la personne mortelle du souverain qu'à sa charge postulée éternelle⁵³.

dans la société traditionnelle mais, en même temps, la société les considérait comme des personnes étranges. À cause de cela, ils sont craints par le commun de mortels.

⁵³ VINCENT, *Le pouvoir et le sacré chez les Hadjeray du Tchad*, p. vii-vii.

Selon la conception africaine, le pouvoir du chef est associé à celui des divinités⁵⁴. Toute atteinte à ce pouvoir est donc perçue comme un sacrilège. Dans un sens plus large, le chef, aussi bien coutumier que celui du village ou du clan, est aussi le gardien de la loi coutumière léguée par les ancêtres. Contrairement au chef coutumier, communément appelé chef de groupement – qui le devient par hérédité et dont l'autorité s'étend sur un territoire beaucoup plus grand – le chef du village est choisi par les membres de la communauté. Ce choix est approuvé par le chef de groupement car, c'est au nom de ce dernier qu'il administre le village. Une fois confirmé dans ses fonctions, le chef est consacré selon un rite approprié à travers lequel il reçoit le pouvoir de «surveiller». Il devient alors le gardien du village. En raison de ce rôle de gardien, sa cour est généralement située soit au milieu du village, soit à l'écart, au point le plus élevé du village afin de mieux le protéger contre les attaques visibles,

⁵⁴ Commentant la notion de sang dans le rite d'intronisation chez les Basuku, par exemple, J.C. AKENDA KAPUMBA rapporte qu'on abat une bête à cet effet et qu'on distribue son sang à chaque membre du clan. Cette pâte du sang sacrificiel, appelée *tôbu*, «symbolise le lien vital entre les membres de tout le clan autour du chef dont le pouvoir émane de sa relation à tous les chefs morts enterrés au *kalunga*. Chaque membre du clan doit manger une partie de cette viande pour signifier qu'une même vie anime tout l'ensemble du clan en allant de Dieu aux vivants à travers les ancêtres morts qui participent à la vie de Dieu; c'est pourquoi on les appelle les *banzambi* (les dieux)». (J.C. AKENDA, «Inculturation comme orthopraxis. Prolégomènes à une philosophie et une théologie de la culture», dans *Revue Africaine de Théologie*, 22/44 (1998), p. 200).

invisibles et nocturnes des ennemis. C'est pourquoi, la mentalité populaire lui attribue des pouvoirs supranaturels⁵⁵.

Par ailleurs, en vertu de son rôle de juge, la résidence du chef de village ou du chef coutumier jouit d'une vaste cour au milieu de laquelle se dresse un «arbre sacré»⁵⁶. C'est là qu'ordinairement se traitent les affaires publiques, se passent les différents procès ou palabres et s'exercent, sous forme de forum, l'éloquence et l'art de la dialectique. Toute personne adulte – généralement un homme – peut, lors de ces forums, demander la parole et intervenir dans les différents enjeux du débat. Sur ce point, E. Lapointe observe que «les délibérations donnent l'occasion de débats hauts en couleur où l'ingéniosité, l'éloquence naturelle et la connaissance des procédures sont mises à profit»⁵⁷.

⁵⁵ Pour le commun des mortels, le chef est sensé posséder quatre yeux, deux pour voir le jour et deux autres pour voir la nuit. Ce qui lui permet de voir les choses cachées telles que les attaques de sorcellerie, le mauvais sort ou le passage de certains génies. En effet, «selon l'anthropologie bantoue, les yeux ne sont pas moins de quatre : deux s'ouvrent au monde dès la naissance et deux demeurent fermés. Pour preuve, les enfants parlent souvent avec des personnages mystérieux qui passent devant eux et qu'aucun autre (adulte) n'entr'aperçoit (sic). Par contre, la société ne peut pas subsister longtemps – surtout pas une communauté villageoise repliée sur elle-même – sans que des hommes et des femmes n'aient reçu le pouvoir de regarder en face et de juguler la violence perverse que distillent certains individus maléfiques appelés sorciers». (E. de ROSNY, *L'Afrique des guérisons*, Paris, Karthala, 1992, p. 8). Voir aussi *Les yeux de ma chèvre*, Paris, Cerf, 1981, dans lequel il décrit sa propre initiation, par un maître guérisseur d'Afrique, qui lui a ouvert les quatre yeux et lui a ainsi permis d'exercer le pouvoir réservé aux initiés.

⁵⁶ C. AURENCE développe cette notion dans son livre *Sous l'arbre sacré*, paru aux éditions du Cerf en 1987.

⁵⁷ E. LAPOINTE, *Une expérience pastorale en Afrique australe*, Paris, L'Harmattan, 1985, p. 35.

L'implantation de systèmes judiciaires civils eut pour effet d'amoindrir l'autorité du chef de village alors que celle du chef coutumier, celui à qui on recourt toujours en premier pour résoudre un conflit, vaut encore son pesant d'or. Les instances civiles et coutumières travaillent parfois de connivence. L'administration judiciaire de l'État demeure toutefois la dernière instance de recours lorsque le conflit persiste au niveau du chef coutumier lui-même.

Cette incursion dans le monde rural et l'aperçu de la cosmovision bantu constitue la toile de fond des Kwilois. Examinons maintenant la situation du monde rural par rapport à l'urbanisation de Kikwit.

3. Kikwit : aux origines d'une œuvre coloniale et missionnaire.

Conséquences pour le monde rural

«À cause de la difficulté de saisir l'être humain dans sa totalité, écrit de Plaen, certains aspects de l'histoire et de l'événement sont parfois indispensables pour traduire adéquatement ses actions et ses

institutions»⁵⁸. Ce sont ces aspects indispensables que nous voulons souligner dans la formation de la ville de Kikwit.

Kikwit⁵⁹, ville et diocèse, où habite une partie du peuple kwilois, a été tout à la fois la résultante d'une coopération directe entre les colons belges, les commerçants portugais et les missionnaires jésuites. Nous voulons examiner surtout dans quelle mesure leur impact a marqué le monde rural que nous nous proposons d'étudier.

3.1. Éléments contextuels

[...] pour comprendre un peuple dans sa culture ou dans sa religion, il importe de le situer d'abord dans l'espace. La géographie permet déjà d'identifier les contacts possibles avec d'autres peuples et d'autres cultures; elle indique les voies probables de communication et de migration, fait entrevoir l'état de vie, les besoins et les difficultés du milieu qui appellent une réaction et une réponse à tous les niveaux, à celui religieux pareillement⁶⁰.

⁵⁸ G. de PLAEN, *Les structures d'autorité des Bayanzi*, p. 4.

⁵⁹ Dans cette partie du texte, nous allons essentiellement nous référer au livre de F. MUKOSO N'GEKIEB, *Les origines et les débuts de la mission au Kwango*, Édition posthume par L. de SAINT-MOULIN, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1993. Ce précieux document compte parmi les quelques travaux scientifiques qui, à date, traitent explicitement de la région du Kwilu et de Kikwit. Il nous intéresse dans la mesure où il situe l'évolution du passage du monde strictement rural au monde semi-rural jusqu'à l'avènement du monde urbain. Il nous permet aussi de comprendre comment et pourquoi ce changement a dû particulièrement fragiliser le monde rural.

⁶⁰ M. ZAGO, *Rites et cérémonies en milieu bouddhiste Lao*, traduit de l'italien par l'auteur, Rome, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1972, p. 5.

Cette citation de M. Zago souligne l'importance de la géographie et de l'histoire dans la connaissance d'un peuple. Dans le contexte de Kikwit, sa géographie et son histoire, d'une part, témoignent du rôle fondamental des groupes sociaux établis en fonction de la parenté ou du travail, ainsi que les alliances possibles qui ont eu lieu et, d'autre part, tracent une certaine évolution du milieu et des mentalités chez les Kwilois.

Vers 1911, Kikwit devint le chef-lieu de la sous-province du Kwango qui, à cause de meilleures possibilités économiques⁶¹, regroupait à l'époque la région du Kwango et celle du Kwilu. L'importance du caoutchouc sur le marché mondial attira les premiers commerçants portugais et belges qui débarquèrent à Kikwit et y fondèrent des manufactures. «Des caravanes partaient alors régulièrement vers les pays mbunda et pende pour y répandre les produits de traite et en ramener du caoutchouc et de l'ivoire»⁶². Avec la colonisation belge et les activités

⁶¹ Voir Rapport politique du Gouverneur général du 31 décembre 1913, cité par MUKOSO N'GEKIEB, *Les origines et les débuts de la mission*, p. 238.

⁶² MUKOSO N'GEKIEB, *Les origines et les débuts de la mission*, p. 242. Notons que les Babunda et les Bapende sont deux grandes ethnies au nord-est et au sud du diocèse. On les retrouve aussi au centre du diocèse à la suite de tous les mouvements de migration causés par les commerçants et les sociétés huilières.

des commerçants, Kikwit commençait à prendre de l'importance⁶³ et, en 1911, le lieutenant Vermeutlen y fonda un poste d'État.

Cependant, au moment où le Congo passait sous le régime colonial belge, l'émergence d'une production de plantations d'hévéa dans les régions asiatiques fit chuter le prix du caoutchouc et entraîna une réorganisation des sociétés commerciales. L'abondance de plantations huilières dans la région offrait un scénario de rechange et elles devinrent le nouveau produit d'exploitation commerciale. Une société anglaise, la «Sunlight Soap» installa une filiale dans la région du Kwilu. Nommée la Société des «Huilleries du Congo Belge», sous le sigle H.C.B., elle s'étendit dans certaines régions du Kwilu dont Leverville et Tango. Une autre société d'exploitation d'huile, les «Huilleries et plantations du Kwilu», sous le sigle H.P.K. s'implanta à Masi-Manimba, au nord-ouest de Kikwit. L'influence de ces installations huilières sur le développement social et économique croissait constamment. Des complexes socio-éducatifs,

⁶³ Une des lettres du père de VOS (missionnaire jésuite oeuvrant dans la région du Kwilu) à son provincial signale cet état rapide de développement à Kikwit. Il écrit : «Nous avons vu Kikwit qui devient un centre des plus importants. Plusieurs sociétés commerciales [...] s'y sont installées depuis un an. Un poste d'État y est établi depuis quelques mois avec un nombre considérable de soldats». (MUKOSO N'GEKIEB, *Les origines et les débuts de la mission*, p. 242). Ce centre important, que devenait Kikwit, se distinguera progressivement des autres milieux ruraux. Par ailleurs, le besoin pressant de main d'œuvre va pousser les commerçants à importer des villageois de partout, notamment du sud; par conséquent, Kikwit deviendra un centre hétérogène. La mentalité des habitants et du milieu comme tel va suivre le cours de ce brassage culturel.

médicaux et commerciaux se développèrent et entraînèrent progressivement l'émergence de centres d'intérêts autres. Un nouveau paysage, celui de la naissance d'un monde moderne surgit alors dans l'environnement traditionnel. Notons que si l'initiative des colons et des commerçants fut un facteur dans la création de la ville de Kikwit, cette dernière fut également en grande partie le résultat de l'œuvre des premiers missionnaires jésuites.

3.2. L'apport des missionnaires jésuites

Alors que l'environnement se modifiait de façon significative suite à tous ces changements, les missionnaires jésuites ressentaient le besoin d'évangéliser les indigènes des milieux traditionnels des villages ainsi que les ouvriers que les commerçants allaient chercher pour leurs manufactures et qui venaient de partout. Bien qu'ils se soient heurtés à des difficultés de différents ordres, les missionnaires bénéficièrent grandement de l'aide et du soutien des colons :

L'histoire de l'évangélisation de l'Afrique noire a été liée aux vicissitudes de sa colonisation par l'Europe occidentale. C'est dans ce contexte et celui de l'éveil de la conscience missionnaire au sein de l'Église catholique que fut donné aux Africains de connaître le Dieu de Jésus-Christ. Si le colonisateur européen visait à s'assurer des débouchés commerciaux pour son industrie en pleine expansion, le missionnaire

cherchait à faire alliance avec lui pour sa protection et son appui dans la diffusion de l'Évangile parmi les peuples soumis à son autorité⁶⁴.

La direction de la région du Kwango, comme celle du Kwilu, faisait partie de la nouvelle expansion missionnaire après l'évangélisation du Bas-Congo⁶⁵. Dans une lettre qu'il adresse à l'un des premiers Jésuites de Kikwit, le Père de Vos, alors Préfet apostolique de l'époque, donne cette instruction : «Tout d'abord le Kwilu devrait être occupé [...] Plus tard on occuperait successivement le Kwango»⁶⁶. Les missionnaires préféraient la région du Kwilu qui présentait plus d'intérêt que celle du Bas-Congo : elle était plus densément peuplée et ses habitants semblaient plus perméables à l'action de l'évangile. L'abbé Van de Ryst, un des témoins de cette nouvelle expansion missionnaire au Kwilu, le révèle ainsi dans sa correspondance :

⁶⁴ MUKOSO N'GEKIEB, *Les origines et les débuts de la mission*, p. 14. On retrouve aussi cette idée, chez V. COSMAO qui constate que l'Église est «arrivée avec les marchands, les colons ou les militaires, en collusion ou en compétition avec eux, l'Église intervient en effet, qu'elle le veuille ou non, dans la perturbation des traditions ou des structures religieuses, car elle est perçue comme constituante de la civilisation qui s'impose par la puissance». (V. COSMAO, *Changer le monde. Une tâche pour l'Église*, Paris, Cerf, 1980, p. 87).

⁶⁵ Il s'agit d'une des provinces du Congo située au nord-ouest du pays, à l'embouchure du fleuve Congo. C'est là où débarquèrent pour la première fois les colons et les missionnaires de différents ordres religieux (à titre d'exemple, on peut citer les pères de Scheut, les pères Blancs et les Jésuites) venus civiliser et évangéliser le Congo. Cette province sera, par conséquent, la première région à être évangélisée. Le Kwango et le Kwilu, deux sous-régions qui tiennent leur nom de rivières qui les longent, ont été évangélisés d'après l'expérience de cette province du Bas-Congo.

⁶⁶ Cité par MUKOSO N'GEKIEB, *Les origines et les débuts de la mission*, p. 237.

Il n'y a pas de comparaison entre les Noirs du Kwilu et du Kasai et ceux de Kisantu si on se place au point de vue religieux. Ici, il y a beaucoup à faire, à faire un beau travail durable, mais à condition de ne pas se laisser précéder par les protestants⁶⁷.

S'ajoute à cette raison de densité et de perméabilité à l'Évangile, l'impact de Kikwit qui évoluait rapidement et qui nécessitait une attention pastorale de la part des missionnaires : «Plusieurs sociétés commerciales [...] s'y sont installées depuis un an. Un poste d'État y est établi depuis quelques mois»⁶⁸. Kikwit devenait donc un centre important et le premier point où l'Église, confiée aux Jésuites, prenait forme dans le Bas-Kwilu.

Pour accomplir leur mission, les Jésuites concentrèrent leurs efforts sur la formation : école, métiers, catéchisme. Leur méthode d'évangélisation des «postes secondaires» fut celle-là même utilisée dans le Bas-Congo. Elle marqua profondément la physionomie tripartite actuelle de l'Église du Congo en général et de Kikwit en particulier à savoir : les paroisses urbaines, rurales et semi-rurales.

⁶⁷ Cité par MUKOSO N'GEKIEB, *Les origines et les débuts de la mission*, p. 239.

⁶⁸ MUKOSO N'GEKIEB, *Les origines et les débuts de la mission*, p. 242.

3.3. La méthode missionnaire des «postes secondaires» : évolution et problèmes

Au Congo, le système actuel des paroisses est tributaire de la méthode d'évangélisation des premiers missionnaires. Dans une lettre qu'il adressait à son supérieur, le père Van Hencxthoven décrit ce grand projet apostolique qui fut déterminant pour l'avènement des «stations» ou «fermes-chapelles» ou encore des «postes secondaires» comme méthode d'évangélisation. Sa lettre a le mérite de situer la gestation de la méthode de «postes secondaires» :

Si j'ai précipité la fondation de Kisantu, c'est que j'ai craint, comme Votre Révérence le sait, que les missionnaires protestants ne s'emparassent de cette position importante entre toutes pour toutes nos fondations futures dans la partie ouest de notre mission [...] Cela dit, voici comment je me propose de poursuivre l'évangélisation dans la partie de la mission que nous occupons en ce moment. Je compte d'abord relier entre elles par des postes secondaires nos deux colonies de Kisantu et de Kimwenda... Il est probable que dans le nombre, nous trouvons quelques hommes assez intelligents et de dispositions morales suffisantes pour pouvoir nous servir de catéchistes. Nous tâcherions de leur trouver une femme et nous les établirions dans des postes secondaires⁶⁹.

⁶⁹ Cité par MUKOSO N'GEKIEB, *Les origines et les débuts de la mission*, p. 108. Certains auteurs préfèrent les expressions : *fermes-écoles*, *fermes-chapelles*, *centres* ou *stations*. Nous allons sans doute nous référer à l'une ou l'autre expression. Notre analyse se fera particulièrement à la lumière du travail de P. A. KALILOMBE qui décrit de façon pertinente ce système d'apostolat missionnaire dans *From «Outstations» to «Small Christian Communities» : A comparison between two pastoral Methods in Lindongwe Diocese*, Doctorat Dissertation, USC (Berkeley), 1981. Pour ce faire, nous ferons nôtre la traduction faite par E. LAPOINTE, *Les communautés chrétiennes : Pour une Église rassemblée et responsable*, Montréal, Médiaspaul, 2000, p. 55-60.

Ainsi se dessine la genèse du système de «postes secondaires» dont l'objectif premier fut de «planter des communautés missionnaires au milieu des populations»⁷⁰. Le père Van Hencxthoven le justifie par deux raisons majeures : d'une part, la crainte de l'invasion des régions sous obédience catholique par des protestants et, d'autre part, la recherche d'efficacité pastorale dans les territoires occupés. Les «postes secondaires» répondaient à cette double préoccupation et nous permettent de comprendre la réalité de la «mission» dont ils étaient dépendants.

Le terme «mission»⁷¹ renvoie à deux entités. D'abord à un poste missionnaire à partir duquel un ou plusieurs prêtres locaux ou étrangers dirigent leur action. Ce poste comprend un presbytère, une église pour les célébrations religieuses, un couvent de religieuses, une école primaire et même secondaire, un dispensaire, un camp de travailleurs, un camp pour les catéchumènes et d'autres bâtiments. La «mission» correspond également à un vaste territoire comportant un certain nombre de «postes secondaires», chacun desservant un groupe de villages. Ces «postes

⁷⁰ KALILOMBE, *From Outstations to Small Christian Communities*, p. 149, cité par LAPOINTE, *Les communautés chrétiennes*, p. 56.

⁷¹ Voir LAPOINTE, *Les communautés chrétiennes*, p. 57.

secondaires», dirigés par un catéchiste, reçoivent la visite mensuelle d'un prêtre résidant au «poste central» (mission) et venant présider l'administration des sacrements : confession, eucharistie, baptême et mariage.

Ces deux acceptions rendent compte d'éléments importants concernant les modèles d'apostolat sous-jacents. Le premier modèle procède par mode de séparation. Il s'appuie sur le principe selon lequel, pour mieux évangéliser l'Africain, on doit le soustraire de l'influence de son milieu naturel de vie; d'où la création des «villages chrétiens» où l'évangélisation se réduisait à la morale. Le second modèle favorise l'évangélisation de l'Africain dans son contexte social. Les villages naturels devenaient des communautés ecclésiales; ce fut le cas des postes secondaires. En définitive, les Jésuites ont contribué à la configuration actuelle du diocèse de Kikwit par cette méthode de «postes secondaires», utilisée pour l'évangélisation des Kwilois. Cette configuration comprend les paroisses urbaines, rurales et semi-rurales auxquelles nous avons fait allusion précédemment.

4. Le paysage socio-économique et politique actuel de Kikwit et la problématique rurale

La réalité actuelle de Kikwit tant aux niveaux social et politique, qu'économique et religieux, reflète celle de tout le pays. Indépendant depuis 1960, le Congo est classé à la 175e position, selon le rapport de 'The World Factbook' sur le niveau mondial de la vie⁷².

Au niveau socio-politique, deux systèmes : le premier, issu de la tradition et le deuxième, de l'administration politique (ce dernier, depuis l'époque coloniale), s'interfèrent mutuellement et peuvent entrer en conflit réel. Le premier système se perpétue dans les structures sociales traditionnelles et dans la hiérarchie clanique. Le second émane de l'organisation civile. C'est à ces deux systèmes que l'homme kwilois est confronté. Conséquemment, il se retrouve en situation de conflit⁷³, non seulement entre le droit coutumier et le droit civil, mais aussi entre

⁷² Voir Rapport: République démocratique du Congo - Données officielles, mis en annexe.

⁷³ Le cas échéant est celui du mariage. Du point de vue du coutumier, la dot est l'élément qui scelle l'alliance entre deux familles alors que, du point de vue civil, c'est le contrat ayant le consentement de deux époux; là où le mariage coutumier tolère tacitement ou en principe la polygamie, le mariage civil la réfute officiellement et l'Eglise la condamne; aussi, la coutume et le droit civil acceptent le divorce, tandis que l'Eglise en Afrique y est très hostile. Enfin, alors que, pour l'Eglise, l'amour est l'élément essentiel du mariage, le système traditionnel privilégie la fécondité. Ce principe n'est pas une particularité exclusive de la tradition africaine; il a aussi été précieux à l'Eglise. Ce n'est qu'un exemple pour montrer le caractère conflictuel que représentent ces institutions pour le Kwilois chrétien.

tradition et modernité, principes d'Église et d'État, démocratie et dictature, ainsi qu'entre l'évangélisation des Églises officielles et celle des nouveaux mouvements religieux, communément appelé «sectes».

Sur le plan socio-économique, la mauvaise gestion politique plonge le Congo dans un état sans précédent de crise profonde et quasi permanente. Les domaines de la santé, de l'éducation, du travail, de l'éthique ou de la religion sont tous gravement affectés par cette situation. Les travailleurs peinent durant plusieurs années. Certains sont sous-payés et d'autres pas du tout. D'où la corruption, avenue pour se faire soi-même justice, et qui profite davantage aux dignitaires qu'aux simples gens. Ces conditions précaires confrontent les gens à d'innombrables problèmes. Exposés à la maladie, leurs hôpitaux sont inadéquats et ne peuvent leur assurer les soins élémentaires faute de moyens. Ils assistent impuissants au décès des leurs, qu'ils attribuent aux forces maléfiques⁷⁴.

⁷⁴ L'exemple rapporté par MUKOSO N'GEKIEB nous éclaire à ce sujet. En effet, pour faciliter la communication à l'intérieur du pays, les colons belges initièrent la voie ferrée. Avec elle survint la maladie du sommeil qui décima plusieurs Congolais et dont les populations locales attribuèrent l'origine aux Blancs, de sorte que «la sympathie presque générale qui avait caractérisé la période antérieure fit place [...] à une antipathie et même à une hostilité générale. L'idée que la maladie était due aux influences maléfiques des Blancs, donc aussi des missionnaires, s'était répandue dans l'opinion publique». (MUKOSO N'GEKIEB, *Les origines et les débuts de la mission au Kwango*, p. 180-181). De façon concomitante, cette situation avait favorisé une recrudescence de fétichisme en vue de combattre ce nouveau mal.

Sur le plan religieux, les religions traditionnelles sont sporadiquement présentes. En outre, comme la christianisation du Congo a coïncidé avec sa colonisation, les religions des colons : catholicisme et protestantisme, sont devenues les religions officielles. Ces religions, à cause de l'influence de la culture occidentale, ont introduit un clivage entre la vie privée et la vie chrétienne là où la vie couvrait toute la dimension religieuse. La religion «kimbaguiste», fondée par Simon Kimbangu et qui sera reconnue peu après l'indépendance ainsi qu'un foisonnement de mouvements religieux, conséquence de la situation de crise généralisée au Congo et dont le message semble combler les attentes d'une population désespérée, se veulent avant tout une réponse à ce besoin de faire corps avec la religion. Cela décrit le contexte religieux du Congo jusque vers la fin des années soixante-dix. Dans une déclaration commune, les Évêques du Congo le reconnaissent :

Lorsque l'Africain est traqué et désespéré, il finit parfois par céder au prosélytisme de sectes et autres loges. Dans son désarroi, l'homme en quête de salut devient une proie facile pour ces propagandistes aux promesses d'autant plus alléchantes et fascinantes qu'est profond le trouble intérieur de leur victime⁷⁵.

⁷⁵ «Notre foi en l'homme image de Dieu», Déclaration du Comité permanent des évêques du Zaïre. Textes publiés à l'issue de la session extraordinaire du 15 au 23 juin 1981, dans *La Documentation catholique*, 79 (1982), n° II, 18.

Victimes ou non, pour leurs adeptes, ces mouvements religieux sont perçus comme lieux de refuge et voies de salut. Le Congo doit désormais gérer un pluralisme confessionnel ou religieux et, dans ce nivellement, l'Église n'a plus le monopole de la parole pour dire l'amour du Dieu de Jésus-Christ à un peuple qui ne s'appuie presque exclusivement que sur Lui⁷⁶. Même s'il y a lieu de voir dans les conversions aux sectes l'exercice de la liberté de choix et, donc, une certaine démocratisation qui brise le monopole des grandes Églises, il reste qu'on est en droit de chercher une explication à ce fait après un siècle d'évangélisation. Ce sera la démarche de notre troisième chapitre où nous répondrons en partie à cette question capitale pour l'Église du Congo et de Kikwit.

Le diocèse de Kikwit dessert aujourd'hui une population de plus de deux millions d'habitants⁷⁷, disséminés sur soixante treize mille kilomètres carrés. Il compte quarante-six paroisses dont vingt-cinq rurales, onze

⁷⁶ Il n'est pas rare d'entendre dans la bouche des Congolais cette volonté d'associer Dieu à tout prix dans les recherches de solution aux problèmes auxquels ils font face. Des expressions telles que «c'est la volonté de Dieu» ou «si Dieu le permet» ou encore «Dieu nous bénira», qui reviennent souvent, traduisent cette tendance de vouloir responsabiliser Dieu de l'échec ou de la réussite de l'homme Congolais. Voir notre article, «L'image de Dieu-Père dans l'expérience de foi en Afrique aujourd'hui», dans *Lumen Vitae*, 1 (1999), p. 54-66.

⁷⁷ Statistiques du 20 mai 1998, établies par L. de SAINT-MOULIN et basées sur des renseignements transmis à la Nonciature Apostolique par les diocèses, sur l'Annuaire du Clergé séculier de 1997 et sur des statistiques de population. D'après ces statistiques, le diocèse de Kikwit compte 1.250.000 catholiques (les données les plus récentes à notre possession font état de ± 2.000.000 catholiques), 104 prêtres diocésains, 69 prêtres religieux, 86 frères religieux et 334 religieuses. On constate que le diocèse compte 62,5 % de Catholiques contre 10 % de Musulmans, dont l'expansion est pourtant récente.

urbaines et dix semi-rurales. Cette complexité pose un problème d'évangélisation réel. Chaque population étant tributaire de son milieu, la perception de la vie, l'organisation sociale, le type de relations diffèrent selon qu'on habite en paroisses de ville ou de village.

Par exemple, l'accès représente un problème particulier dans les villages. En plus de quelques routes de terre argileuse, entretenues par les sociétés d'exploitation d'huile de palmiers, seuls de petits sentiers assurent la communication entre eux. Certains sont accessibles aux petits véhicules et d'autres ne le sont qu'aux piétons. La majorité se déplace à pied pour aller aux champs ou à un centre de santé. Se rendre à un hôpital exige de marcher plusieurs kilomètres si bien que les malades, aux forces diminuées, sont incapables de s'y rendre et préfèrent se laisser mourir sur place. De plus, le coût élevé des soins médicaux freine la motivation à se déplacer, sauf lorsque la maladie s'aggrave. On enregistre également un taux élevé d'épidémies mortelles comme la malaria, la maladie du sommeil, la tuberculose, l'anémie, la fièvre jaune et les vers intestinaux. G. Balandier confirme ce constat lorsqu'il écrit :

Tous les villages semblent avoir les conditions d'une haute mortalité: manque de connaissances médicales et de moyens thérapeutiques, absence d'hygiène, état rudimentaire de la technique, médiocrité de la situation économique. L'état sanitaire s'aggrave encore, lors d'une

épidémie ou de disettes, pour conduire à des mortalités extrêmement élevées⁷⁸.

Mortalité, épidémies et disettes sont des phénomènes naturels. Pourtant, les Kwilois les perçoivent comme signes avant-coureurs d'un esprit humain maléfique et les interprètent en terme de «kindoki». Ces croyances expliquent la peur ressentie par la population rurale face aux personnes désignées sorcières. Même si, aujourd'hui, ces croyances sont ignorées voire réprimées par les Agents de l'évangélisation, elles demeurent néanmoins un défi auquel toute œuvre évangélisatrice est confrontée.

⁷⁸ BALANDIER, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, p. 288.

Conclusion

L'aperçu sociologique du monde rural nous a révélé un milieu spécifique qui, à bien des égards, s'est avéré comme «un monde de seconde zone»⁷⁹. Sa vision du monde, l'importance accordée aux rites et aux symboles, la place centrale du clan, sont autant de caractéristiques qui lui sont propres et qui, en même temps, constituent la toile de fond de la croyance à la «kindoki». Celle-ci intervient à l'intérieur du faisceau de relations existant entre «la conduite humaine, l'ordre social, les pratiques rituelles et le bien-être spirituel»⁸⁰.

Là où leurs agents ont saisi le besoin et les problèmes-clés de la population, la colonisation et l'évangélisation furent source de bien-être. Cependant, lorsqu'ils érigèrent de nouvelles structures dans la précipitation et sans tenir compte des éléments de la culture profonde existante, ils imposèrent un mode de comportement qui a profondément affecté le monde rural et créé de nombreux problèmes. L'accroissement des conflits résultant de la présence de plusieurs clans et la diminution du

⁷⁹ On retrouve aussi cette expression de *seconde zone* dans le message que le pape Jean-Paul II a adressé aux ruraux lors de sa visite au Congo en 1978. Il disait : «Vous êtes l'Église, le Christ vivant dans le monde rural [...] Vous n'accepterez pas que les ruraux soient considérés comme des hommes ou des femmes de seconde zone. Vous ne vous résignerez pas à ce que certains soient écrasés par la misère ou victimes de l'injustice [...] ». (ÉLA, *Voici le temps des héritiers*, p. 29).

⁸⁰ P. MALOOF, «Maladie dans la société», dans *Concilium*, 234 (1991), p. 42.

pouvoir de contrôle du chef de clan ainsi que la multiplication d'accusations de «kindoki»⁸¹ en sont des exemples. L'ampleur de l'emprise de la «kindoki» sur les Kwilois nécessite de l'explorer plus profondément. Nous nous proposons donc de considérer son existence et sa fonction à partir du point de vue des Kwilois eux-mêmes.

⁸¹ Voir de PLAEN, *Les structures d'autorité des Bayanzi*, p. 18.

CHAPITRE 2

«KINDOKI» (SORCELLERIE) : PERCEPTION ET STRUCTURE

CHEZ LES KWILOIS

Un fort mouvement dénonciateur des sorciers existe actuellement dans tout le Congo. Si l'ignorance¹, caractéristique de toutes les sociétés closes en besoin d'un bouc émissaire, constitue un des facteurs culturels de la «kindoki» (sorcellerie), ce sont les déficiences mêmes du tissu social qui en font un échappatoire ou encore justifient la démission face à l'impasse que constituent les conditions de vie précaires du milieu.

Dans ce chapitre, notre intention est d'établir que, dans le contexte de l'Afrique, du Congo et de Kikwit, non seulement la «kindoki» se présente comme «un vecteur irremplaçable, une sorte de marqueur pour tous ceux qui aspirent à cerner le sens des changements de l'Afrique

¹ Selon J. PALOU, «la sorcellerie est à la fois fille de l'ignorance et de la misère [...]. Comme tous les grands fléaux qui ont dévasté l'humanité, elle se propage dans un monde économique instable, en un milieu social troublé». Dans ce sens, la sorcellerie est exclusivement un phénomène rural. Voir J. PALOU, *La peur dans l'histoire*, Paris, Éditions Ouvrières, 1967, p. 51-52. «Les psychoses du sorcier interviennent dans les sociétés en crise lorsque le malaise causé par les changements sociaux, le décalage entre les nouveaux besoins et les valeurs traditionnelles deviennent insupportables». (R. BUREAU, «Sorcellerie et prophétisme en Afrique noire», dans *Études*, 326 (1967), p. 567).

contemporaine»², mais encore, qu'elle s'avère un réel défi³ à relever par la nouvelle évangélisation dans ce milieu où elle constitue l'«obstacle principal à l'épanouissement du christianisme parmi les nations africaines»⁴.

1. «Kindoki» : approche étymologique et conceptuelle

Il est intéressant d'étudier l'origine du mot «kindoki» qui fait l'objet de cette étude. Pendant longtemps, les termes anglais «witchcraft» et «sorcery», qu'en français on désigne globalement «sorcellerie», furent interchangeables pour expliquer le phénomène de la magie⁵. L'évolution des sciences sociales a cependant amené les anthropologues à établir une distinction nette entre ce qui relève du «witchcraft» de ce qui relève

² P. GESCHIERE, dans *Politique africaine, pouvoirs sorciers*, Paris, Karthala, 2000, p. 14.

³ D'après le *Petit Larousse illustré*, Paris, Larousse, 2000, le mot «défi» est défini comme «problème, difficulté, que pose une situation que l'on doit surmonter», voir p. 308. Dans le contexte de notre étude, le fait que les conversions individuelles perdent leur ferveur et leur vitalité devant le problème de «kindoki», interpelle l'Église.

⁴ H. HOCHEGGER, *Dieu, idoles et sorcellerie dans la région Kwango/ Bas-Kwilu*, Rapport et compte rendu de la deuxième semaine d'études ethno-pastorales, vol. 2, Bandundu, CEEBA, 1966, p. 6.

⁵ C. HAULE, *Bantu «Witchcraft» and Christian Morality. The Encounter of Bantu Uchawi with Christian Morality. An Anthropological and theological Study*, Suisse, Nouvelle Revue Science Missionnaire, 1969, p. xiii.

de la magie⁶. Concernant l'Afrique, ils ont suggéré d'utiliser le terme «wizardry» pour identifier tous les types d'observations relevant tout à la fois de «witchcraft» et de «sorcery». Quant à nous, nous suggérons «kindoki», terme que les Kwilois appliquent à tout ce qui dépasse leur entendement. Comme il est intraduisible, nous nous référerons au terme français «sorcellerie», tout en reconnaissant sa limite car il n'épuise pas la plénitude de sens que les Kwilois donnent au mot «kindoki».

Les Kwilois distinguent la «kindoki» (sorcellerie) des «nkisi» (fétiches) et identifient ces réalités par des termes exprimant leurs différences. Le terme «kindoki» recouvre généralement le sens d'une force occulte et invisible. On peut seulement déduire son existence; sa manifestation échappe au contrôle de l'homme. Dans un sens élargi, «kindoki» s'applique aussi à tout être malfaisant ou menaçant, à certaines actions prohibées (anti-sociales, tel l'inceste et l'adultère) et à tout ce qui sort de l'ordinaire comme la disparité des degrés de richesse, de pouvoir, de santé et de bonheur, la célébrité dans l'art de la chasse ou de la pêche et la longévité hors du commun.

⁶ Voir G. PARRINDER, *Witchcraft: European and African*, London, Faber and Faber, 1963, p. 12.

Dans le cadre de notre étude, nous traiterons uniquement de la «kindoki» c'est-à-dire de la sorcellerie considérée comme une force nuisible qui porte préjudice à l'épanouissement des individus. En «kikongo», langue des Kwilois, l'étymologie du mot «kindoki» (nom) vient de «kuloka» (verbe) qui signifie «attraper», «saisir», «lier», «prendre» par un nœud ou par une chaîne⁷. En tant que telle, la «kindoki» suppose une puissance, un pouvoir, une force et une intelligence capables de surprendre et de manipuler l'ordre naturel des choses ou des humains. L'homme qui a la «kindoki» s'inscrit sur le schéma du binôme «visible-invisible», «naturel-surnaturel»⁸, de la cosmologie bantou. Selon ce schéma, le sorcier peut agir tant dans le monde visible que dans le monde invisible

⁷ À ce propos, MIRCÉA ÉLIADE, spécialiste de l'histoire des religions, souligne que cette idée de «lier» se retrouve dans beaucoup de cultures, y compris la culture religieuse. Toutefois, «l'orientation qu'on impose à la force qui réside dans un 'liage' quelconque, dans toute l'action de 'lier'» est l'élément qui diffère les uns des autres, car elle en révèle le sens, c'est-à-dire la direction et la signification. Ainsi, le même mot peut prendre le sens d'attaque ou de défense; il peut être tantôt négatif tantôt positif; tantôt maléfique, tantôt bénéfique. Dans la Bible, par exemple, ce symbolisme a une connotation religieuse (II Sam 22, 6; Ps 116, 3-4) où la responsabilité du filet qui lie est attribuée simultanément à Dieu et au diable (Os 7, 12; Ez 12, 13; Jb 19, 6; Lc 13, 16). On retrouve aussi la même idée de chaînes dans la philosophie grecque, notamment dans «les hommes de la caverne» de Platon où il est surtout question de la capture de l'âme par le corps. Voir MIRCÉA ÉLIADE, *Images et symboles* p. 147-152; Voir aussi L. MATANGILA MUSADILA, *La catégorie de la faute chez les Mbala (Bantous). Paul Ricoeur en question*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 262-263.

⁸ Le registre du surnaturel fonctionne ici par ordre analogique; non pas en termes d'opposition entre visible et invisible, corps et âme, mais en termes de participation à chacun des mondes. En effet, à partir du moment où la maladie et la mort sont dénaturalisées et transférées au domaine des rites, on ouvre le domaine du surnaturel qui est celui des esprits, des mânes et des ancêtres, et donne la possibilité aux mauvais esprits sorciers d'intervenir dans le monde des humains. Ce surnaturel est toutefois organisé selon les structures clanico-tribales. On peut donc dire que le sorcier existe parce qu'un monde surnaturel où sont manipulés les mauvais esprits existe.

en vue de nuire ou de «manger» d'autres humains. «Ils [les sorciers] mangent l'âme d'un vivant en respectant les lois de la solidarité familiale. Ils ne le tuent pas [...] mais ils agissent à travers lui»⁹.

À l'opposé de la «kindoki», le «nkisi» (fétiche) s'applique à tout ce sur quoi, à partir d'une base ou d'un support matériel, l'influence peut s'exercer. Ce terme général a la double signification de s'appliquer aussi bien aux médicaments qu'aux fétiches et de servir de réceptacle aux forces surnaturelles. On peut s'en servir pour détruire l'autre ou pour se protéger contre les attaques malveillantes. Par exemple, lorsqu'un malade va voir le médecin traditionnel, ce dernier lui prescrit une potion médicamenteuse pour sa guérison qu'on appelle «nkisi» en référence à la première définition du concept. De même, lorsqu'un chasseur kwilois va consulter un féticheur pour être fécond dans son art de la chasse, il dira aussi qu'il chasse avec le «nkisi».

Cette deuxième signification du mot «nkisi» est en étroite relation avec la notion de «kindoki». Dans le cas échéant, le «nkisi» est «la matérialisation, le support, donc le substitut. D'où l'affirmation de

⁹ A. RETEL-LAURENTIN, *Sorcellerie et ordalie, l'épreuve du poison en Afrique noire, essai sur le concept de négritude*, Paris, Éd. Anthropos, 1974, p. 164. Cette perception de la sorcellerie comme «mangeuse d'âme» est partagée par de nombreux groupes d'Afrique Occidentale et Centrale.

nombreux anthropologues qui renvoie le sens de «nkisi» à des forces surnaturelles»¹⁰. Dans cette perspective, le «nkisi» serait doué de force, d'intelligence, de pouvoir et d'activité. Bien qu'il porte un nom et ait un sexe, le «nkisi» est surhumain, capable de nuire, de protéger ou encore de produire tout autre effet escompté. Compris dans sa deuxième signification, le «nkisi» a besoin de support : statue, plante ou ossements humains selon l'usage qu'on en fait. Cette distinction rejoint celle existant entre «sorcery» et «witchcraft». La «sorcery» serait liée à la magie noire et pratiquée au moyen de médecines diverses; par contre, le «witchcraft» serait doté d'un pouvoir inné qui lui permet d'agir sans intermédiaire visible, ce qui lui octroie la capacité de faire des choses extraordinaires¹¹. Dans le contexte de notre étude, la «sorcery» s'appliquerait à «nkisi», tandis que le «witchcraft» à la «kindoki».

¹⁰ T. BUAKASA, *L'impensé du discours*, Kinshasa, PUZ, 1973, p. 234. Pour expliquer la constitution de *nkisi*, MATANGILA recourt à la métaphore et à la métonymie. «Par voie métaphorique, on entend la pensée selon laquelle la propriété reconnue à l'élément choisi est reproductible par l'utilisation de cet élément. Avec le processus métonymique, la propriété reconnue à l'objet est reproductible par l'utilisation d'une partie de cet objet dans la constitution du *nkisi*». (MATANGILA, *La catégorie de la faute chez les Mbala*, p. 274). Voir aussi HEUSCH, *Pourquoi l'épouser?* Paris, Morton, 1971, p. 182. Selon l'auteur, «La métaphore et la métonymie sont donc des moyens d'élaboration et de fonctionnement d'une pensée afin d'intégrer certaines propriétés *forces* de ces éléments constitutifs du *nkisi* et, partant dans le *nkisi* lui-même». (p. 182).

¹¹ Voir de PLAEN, *Les structures d'autorité de Bayanzi*, Paris, Éditions universitaires, 1974 p. 275. Nous avons déjà ressorti cette distinction de la sorcellerie entre magie noire (*kindoki*) et magie blanche (*nkisi*) chez H. DESCHAMPS, *Les religions de l'Afrique noire*, Paris, Presse Universitaire de France, 1960, p. 60-67.

S'il est facile d'exercer un contrôle sur le «nkisi», il en est tout autrement en ce qui concerne la «kindoki». Seules des personnes douées dans l'art de l'interprétation des phénomènes extraordinaires peuvent stigmatiser l'action du sorcier et ainsi réussir à la combattre. Ces personnes, auxquelles on a souvent recours, sont appelées «nganga ngombo». Ces derniers sont les devins, les anti-sorciers, les ordalistes. Le mot «nganga» en «kikongo» vient du verbe «kuganga», qui signifie «créer à partir de». Notons que ce terme est aussi utilisé dans la racine du qualificatif de Dieu («ngangi», «Dieu créateur»). Le «nganga ngombo» crée l'harmonie de l'individu et de la communauté à partir de rituels appropriés. Ainsi sont rétablis les degrés de responsabilité et de culpabilité de chacun. Nous nous situons ici au stage de la première thérapie qui se vit au niveau des relations sociales.

Les Kwilois désignent du nom de «nganga nkisi» ou de «nganga mbuka» la deuxième instance thérapeutique qui s'occupe de traiter les maladies grâce à la pharmacopée. Le «nganga nkisi» intervient après que le «nganga ngombo» ait posé son diagnostic, déterminant la cause de la maladie; chez les Kwilois, c'est lui qui permet la saisie de la

conception individuelle de la maladie¹² : «Après le traitement moral et social de la maladie, les soins sont administrés à l'individu malade et au corps biologique»¹³. À cause de l'usage important d'éléments naturels dans leur thérapie, les «nganga nkisi» (guérisseurs) possèdent une grande connaissance botanique qu'ils gardent secrète et comme le sorcier, ils peuvent également l'utiliser pour nuire.

Ces concepts étant définis, examinons maintenant les différents enjeux de la croyance en la «kindoki» dans le monde rural en particulier.

1.1. La «kindoki» et ses enjeux dans le monde rural d'aujourd'hui

En Afrique, la «kindoki» est perçue comme une pratique régressive. Cependant, dans la mesure où elle véhicule une vision de l'homme et d'une société particulièrement close, elle demeure une philosophie. «Elle interfère dans les relations sociales, les influences politiques; de manière

¹² Voir BUREAU, «Sorcellerie et prophétisme», p. 473. Nous verrons justement que la maladie occupe une place importante dans la plupart des allusions à la «kindoki». RETEL-LAURENTIN, qui s'est beaucoup penchée sur l'étude de la «kindoki» et des ordalies, écrit à ce propos : «la foi en la sorcellerie repose sur une conception particulière des forces invisibles qui agissent sur l'être humain et animent la nature. Ces forces spirituelles s'avèrent extraordinaires parce qu'elles sont attribuées aux esprits des morts, aux génies étrangers et aux végétaux. Leur rapport de force suscite d'imprévisibles événements et d'inexplicables coïncidences. Dès lors, tout ce qui perturbe l'ordre de la nature et la paix dans les familles, en l'occurrence la maladie, le décès, les échecs...leur est attribué». (RETEL-LAURENTIN, *Sorcellerie et ordalies*, p.164).

¹³ MATANGILA, *La catégorie de la faute chez les Mbala*, p. 280.

encore plus dommageable sans doute, elle neutralise les motivations au progrès économique»¹⁴.

Chez les Kwilois, la «kindoki» polarise la vision du monde et imprègne le comportement. Elle est vécue comme l'«écho d'une préoccupation continuelle et profonde, d'une menace omniprésente qui enveloppe les hommes d'un halo de peur»¹⁵. Maintes plaintes en découlent et même dans leurs aveux, certains présumés sorciers décrivent de façon détaillée la manière dont ils ont envoûté ou «mangé» leurs victimes. Néanmoins, plusieurs auteurs restent perplexes sur l'existence ou la non-existence de la «kindoki»¹⁶. On peut affirmer pour les Kwilois ce que R. Bureau constate de

¹⁴ BUREAU, «Sorcellerie et prophétisme», p. 467.

¹⁵ L. M. MUBENGAYI, *La sorcellerie existe-t-elle?* Kinshasa, Centre d'études pastorales, 1983, p. 3. D'ailleurs, nous verrons que les Kwilois font référence à la «kindoki» lorsque survient un événement malencontreux dans leur vie comme la maladie, la mort, l'infortune mais aussi, lors de toute réussite sociale hors de l'ordinaire, souvent attribuée aux forces occultes. Voir BUKASA, *L'impensé du discours*, p. 139.

¹⁶ Cette interrogation a fait l'objet d'une publication du père MUBENGAYI sous le titre de : *La sorcellerie existe-t-elle?* En règle générale, les historiens de l'Afrique ont eu le plus grand mal à traiter correctement de l'imaginaire social. Même dans les récents ouvrages sur la sorcellerie, ils ont évité autant que possible de réfléchir sur le surnaturel. Pourtant, bon nombre d'individus qui s'avouent sorciers, esprits ou vampires ayant resurgi à la fin de la colonisation et au début des indépendances nous obligent à prêter une attention plus particulière non seulement aux sorciers, esprits et vampires qui viennent au secours des gens ou qui les blessent, mais aussi à la façon dont ils sont l'objet de discours et de récits. Ce sont ces récits qui délimitent le domaine du non-surnaturel, du mystérieux et de ce qui dérange l'ordre naturel des choses. De fait, on constate que, sur la réalité de ce qu'ils racontent, les avis sont partagés parmi les éminents auteurs. Beaucoup d'auteurs réfutent l'existence de la sorcellerie en tant que telle. C'est le cas de L. M. MUBENGAYI, J. PEETERS, MASAMBA Ma MPOLO, R. BUREAU, E. de ROSNY pour ne citer que ceux-là. Ils expliquent la sorcellerie par des raisons psychologiques ou économiques. Dans une perspective moderne, estime J. PEETERS, le fait que «la société moderne a créé ses propres forces de l'ordre, la sorcellerie n'avait plus sa raison d'être; elle est reléguée aux structures anciennes». Cependant, comment expliquer que la supercherie connaît de nos jours une popularité incontestée? Voir *Des rêves, des*

toute l'Afrique, à savoir que «l'existence des sorciers est un mal dont souffre tout un continent. La majorité des Africains, qu'ils soient chrétiens, musulmans, animistes ou athées, croit à l'existence du monde des ténèbres»¹⁷. C'est un constat essentiel; c'est une croyance qui agit et conditionne les gens. Que la «kindoki» soit de nature objective ou non-objective est d'importance secondaire, car cela ne change en rien l'influence qu'elle exerce sur les kwilois¹⁸. Car «là où tout le monde se trouve d'accord, c'est que la peur, elle, est bien réelle pour tous»¹⁹ et constitue le problème fondamental à cibler. La thèse qui sous-tend notre

sorciers...?, p. 65. Par contre, d'autres auteurs tel que M. HEBGA invite à la prudence et se demande «pourquoi ne pas admettre que les Africains, et d'autres peuples dits primitifs, possèdent des connaissances secrètes que la science ne soupçonne même pas, et qu'ils ont parfaitement le droit d'utiliser un langage ésotérique pour protéger l'arcane?» (M. HEBGA, dans *Pirogue* 31, p. 12). Si la question est pertinente, elle suscite d'autres questions, à savoir si ce qui est considéré comme vrai dans la mentalité populaire n'est-il pas basé sur les simples hypothèses, réduisant ainsi la science à l'opinion? Voir. E. MESSI METOGO, *Dieu peut-il mourir? Essai sur l'indifférence religieuse et l'incroyance en Afrique noire*, Paris, Karthala et UCAC, 1997, p. 65-66. Toutefois, comme le remarque Mgr BAKOLE, ce n'est pas en niant la réalité de la sorcellerie que nous allons nous en libérer. Les dommages que cette dernière a causés ainsi que la peur qu'elle engendre ne semblent laisser aucun doute et exigent qu'on prenne au sérieux ce phénomène. Car, s'interroger sur l'existence de la sorcellerie et de tout ce qu'elle représente, c'est toucher aux mille liens entre la conduite humaine, l'ordre social, les pratiques rituelles et le bien-être spirituel. Voir P. MALOOF, «Maladie et santé dans la société», dans *Concilium*, 234 (1991), p. 42.

¹⁷ BUREAU, «Sorcellerie et prophétisme», p. 475.

¹⁸ Il y a lieu d'assimiler le phénomène de «kindoki» à la croyance au démon et à son action (la possession par exemple) tel qu'il a été longtemps interprété dans le judaïsme et le christianisme. Voir, par exemple, R. LAURENTIN, *Le démon mythe ou réalité? Enseignement et expérience du Christ et de l'Église*, Paris, Fayard, 1995; voir aussi D. ATANGA, *Drame maléfique en Afrique noire. Des thématiques démonologiques au discours christologique*. Extrait de thèse de doctorat, Rome, Pontificia Università Urbaniana, 1993.

¹⁹ J. PEETERS, *Des rêves, des sorciers...?*, p. 41.

analyse s'appuie sur la reconnaissance de l'emprise de la «kindoki» et de la peur qu'elle entraîne. Aussi longtemps que les Kwilois subiront le joug d'une telle emprise, le message salvifique du Christ ne pourra s'inculturer.

De toute manière, face à la peur que la «kindoki» engendre, on ne peut se limiter à la condamner globalement. Dans le passé, le résultat d'une telle prise de position fut de l'exacerber en la relayant dans l'ésotérisme et surtout de provoquer un accroissement de la peur.

Par ailleurs, il est étonnant que les influences occidentale, administrative et religieuse, non seulement ne soient pas parvenues à éradiquer la croyance africaine aux puissances occultes²⁰ mais, qu'au contraire, elles aient contribué à la renforcer en lui conférant une importance et une amplitude jusque-là inexistantes. Doit-on conclure que l'essentiel de la tradition s'impose comme «survival»²¹ dans l'ombre de religions ou de structures plus élaborées? S'il s'agit de survivance, le monde kwilois est un cas qui démontre une résistance et une ténacité surprenantes.

²⁰ De fait, pour les Kwilois, ceux qui font usage de «kindoki» sont possédés par une volonté maléfique de puissance (voir KI-ZERBO, *Le monde africain noir*, Paris, Hâtier, 1968, p. 65) et de destruction (voir TEMPELS, *La philosophie bantoue*, Paris, Présence Africaine, 1969, p. 71).

²¹ Sans adopter l'évolutionnisme en tant qu'idéologie, le terme «survival» semble utile pour rendre compte d'une lutte de changement de rapports à l'intérieur du monde rural.

1.2. La peur comme reflet de l'emprise de la «kindoki» sur les Kwilois

Chez les Kwilois, la «kindoki» sert de cadre au vécu de la peur. Elle se manifeste d'abord comme besoin de protection pour l'homme marqué à jamais par sa dépendance complète vis-à-vis son entourage. Elle se déclenche lorsqu'il devient perturbé par des événements qui menacent l'accomplissement de son être. Dans la formation des états de peur, l'environnement et les événements vécus sont importants dans la mesure où les forces sociales s'avèrent destructives pour le sujet humain. Dans ce contexte, la peur révèle que l'être humain a besoin à la fois de liberté et de sécurité²² et c'est ce qu'il attend de son environnement social.

Au Congo, à l'ère actuelle et moderne, de multiples canaux – conversations, émissions radiophoniques et même presse populaire (théâtre) – communiquent les peurs et les convoitises liées à la «kindoki» et

²² Voir DELPIERRE, *La peur et l'être*, Toulouse, Privat, 1974, p. 21. Citant D. COOPER, l'auteur présente ainsi l'influence des mondes intérieur et extérieur dans le processus de peur. «La peur surgit lorsqu'un être ou un groupe d'êtres se sent menacé intérieurement ou surtout extérieurement, de manière illusoire ou réelle. Lorsque cette menace s'estompe, le groupe se trouve dans la nécessité de réinventer la peur pour s'assurer sa propre permanence». Cette peur réinventée, qui est le libre produit du groupe, est destinée à prévenir sa dissolution. En même temps elle est une menace pour la liberté individuelle. Voir p. 22-23. Quant à la croyance à la «kindoki», elle empêche beaucoup de gens de devenir chrétien ou de rompre totalement avec les «pratiques fétichistes». Cette option est motivée par un problème de sécurité, comme l'explique HOCHEGGER : «Ils raisonnent ainsi : *quand nous aurons abandonné nos nkisi, qui va nous protéger contre les ndoki?*», voir HOCHEGGER, *Dieu, idoles et sorcellerie*, p. 11.

la violence quotidienne des forces occultes²³. À ces peurs traditionnelles, s'ajoutent d'autres peurs, créées par le monde moderne et qui sont surtout d'ordre économique et sociologique. À l'encontre de cette nouvelle emprise, la peur de la nuit ou des forêts sombres continue de hanter les esprits. Tout cela engendre des peurs ineffables²⁴, auxquelles s'ajoute la peur de la «kindoki» dont le terreau s'enrichit d'éléments reliés au jeu quotidien des conflits d'influence, des réussites et des échecs, des maladies et de la mort. Dans la conception kwiloise, le propre bien du sorcier étant étroitement lié au malheur des autres, il ne peut nourrir que de mauvaises intentions et, de ce fait, représenter l'anti-social, le danger qu'il faut circonscrire et détruire. Bref, il est le mal par excellence²⁵.

Selon l'approche anthropologique²⁶, cela signifie de reconnaître que «la religion traditionnelle n'acquiert son sens plénier qu'à la condition

²³ Pour plus de détails, nous suggérons de lire *Politique africaine, pouvoirs sorciers*, spécialement p. 5.

²⁴ Voir DELPIERRE, *La peur*, p. 60.

²⁵ C'est d'autant plus que, pour les Bantu, «kindoki» représente «le crime le plus crapuleux, la prostitution la plus cynique des lois sacrées de nature». Voir P. TEMPELS, *La philosophie bantoue*, Paris, Présence Africaine, 1949, p. 84.

²⁶ La «kindoki» est devenue le centre d'intérêt en sciences humaines, ainsi que l'attestent les différents ouvrages, articles et travaux de recherche relatifs à l'Afrique. Ces études révèlent à la fois sa réalité complexe et ambiguë. Voir la bibliographie sélective à la fin de cette étude. Si, en définitive, tous ces auteurs vont au-delà des faits qui satisfont notre curiosité et répondent aux multiples questions

d'admettre l'existence des sorciers)²⁷ comme une de ses constantes. L'anthropologie va plus loin. En admettant la dimension transcendante de la religion, elle cherche à comprendre comment l'au-delà intervient dans la vie quotidienne. On constate alors que des événements sur lesquels l'être humain et la société semblent n'avoir aucune prise tel la maladie, la mort et la malchance trouvent leur explication dans la «kindoki».

Pour sa part, l'approche psychologique identifie la «kindoki» comme facteur fondamental du développement de la personnalité des Bantu. Même éloigné de son clan, de son village voire de son pays, le kwilois continue à redouter la puissance de «ndoki» (sorciers). Toutefois, à ce niveau, l'observateur se heurte à de nombreuses embûches dont quatre sont à noter :

1) L'accès à l'information.

Il est difficile de dégager des éléments communs d'un grand nombre de faits lorsqu'une partie seulement est vérifiable. Un dilemme

qu'inspirent la quête sincère de compréhension de ces phénomènes, ils en laissent cependant bien d'autres en suspens. D'où la nécessité d'études complémentaires à ce sujet.

²⁷ D. ZAHAN, «La religion de l'Afrique noire», dans *Histoire des religions*, t. 3, Paris, Galimard, 1976, p. 631.

semblable surgit face à un ensemble de croyances. Comment accéder à une information bien structurée? Seules les dénonciations de la «kindoki» par les «nganga ngombo» (devins) ou par les anciens sorciers convertis suffisent pour convaincre les Kwilois de la réalité de la «kindoki».

2) La terminologie.

Une confusion notoire découle des sens multiples du mot «kindoki». Dans le contexte kwilois, le terme «kindoki» est un carrefour de significations; il concentre un ensemble, une multitude d'expériences médiate et immédiate et se réfère à la fois aux niveaux de la pensée, de la parole comme de l'action. Établir une distinction entre ce qui relève de «kindoki» (witchcraft) et du «nkisi» (sorcery) face à une telle multidimensionalité de sens s'avère un défi.

Notre approche privilégie la notion de «kindoki» en tant que «croyance»²⁸ qui considère la «kindoki» comme un vecteur malfaisant, c'est-à-dire l'expression populaire du drame existentiel²⁹, drame qui se

²⁸ Il s'agit de l'«ensemble de croyances structurées et partagées par une population donnée touchant à l'origine du malheur, de la maladie ou de la mort, et l'ensemble des pratiques de détection, de thérapie et de sanctions qui correspondent à ces croyances». (MESSI METOGO, *Dieu peut-il mourir en Afrique?*, p. 62).

²⁹ Le drame ici est pris comme archétype et symbole du mal. En effet, la «kindoki» implique toujours plusieurs personnes et perturbe les relations familiales ou claniques. Les familles se divisent pour la vie. Elles se regardent comme des ennemies. Quant au prétendu sorcier, il est tenu à l'écart. Parfois, il se

manifeste à travers les conflits domestiques ou de voisinage de la vie quotidienne et qui sont liés à l'ordre de l'invisible³⁰, c'est-à-dire à une certaine forme du «sacré».

3) D'après l'état actuel de nos connaissances.

Les éléments susmentionnés démontrent la difficulté d'élaborer une théorie de la «kindoki» valable partout et toujours³¹, surtout lorsqu'on considère les différences en ce qui concerne les sujets, le mode d'acquisition ainsi que son champ d'activité. Par conséquent, les références à d'autres cultures se limiteront ici aux similitudes de leurs perceptions avec celles des Kwilois.

4) Le mode de discours pour exprimer un mystère inaccessible.

Sur la «kindoki» plane effectivement un véritable mystère que seuls les «nganga ngombo» (devins) peuvent appréhender. Illustrons ceci par une anecdote : un jour, lors de la visite pastorale de l'évêque dans le sud

suicide à cause du «regard des autres». De son côté, la victime se sait désormais la cible du sorcier; elle se fragilise, se paralyse à cause de cette conviction qu'un mauvais sort lui est jeté. Donc, chaque accusation de «kindoki» se vit comme un drame à plusieurs niveaux.

³⁰ Voir, *Politique africaine, pouvoirs sorciers*, page couverture. Le sacré ici est pris au sens déjà défini dans le chapitre précédent.

³¹ Cette critique est davantage développée par MESSI METOGO, voir *Dieu peut-il mourir?*, notamment p. 62.

de son diocèse, on lui fit part d'une situation de panique chez les chrétiens de plusieurs villages. Dans la mentalité populaire, les responsables chrétiens sont supposés contrer les sorciers. Or, personne ne voulait risquer de prendre la «charge pastorale» de la communauté ecclésiale par crainte des mauvais sorts que les sorciers pouvaient jeter. Les responsables justifiaient leur refus d'assumer leur fonction par défaut de posséder, à l'instar des sorciers ou des prêtres, le «pouvoir de nuit» et par la peur de se faire la cible des sorciers. Pour les convaincre du non-fondé de cette peur, l'évêque choisit le moment de l'homélie pour fustiger la croyance en la «kindoki». Dans l'assemblée, un vieillard se leva, prit la parole et s'adressa à l'évêque en ces termes : «Tu es un enfant dans ce domaine; il vaut mieux parler de choses qui relèvent de ta compétence». Quelques jours plus tard, la foudre frappa le presbytère et le prêtre fut électrocuté. Tout le village soupçonna le vieillard. Simple coïncidence? Sans aucun doute, mais c'est un exemple de ce qui rend l'étude ardue³².

³² À ce niveau, l'interview demeure, en plus d'une insertion dans le milieu de vie, la méthode la plus appropriée pour les chercheurs. En effet, dirigée, structurée ou libre, l'interview présente plusieurs avantages. Elle permet de percevoir directement et globalement les sentiments exprimés par le regard de l'interlocuteur, d'élargir le sujet en laissant à l'interviewé l'occasion d'aborder d'autres thèmes relatifs au sujet traité, de dégager certaines motivations, certains mécanismes de défense, les résistances, les lapsus, de faire préciser le sens de certains termes plus ou moins confus de manière à limiter les risques d'erreur dans l'interprétation.

Face à tous ces écueils, il est utile de se rappeler l'observation de Lévi-Strauss :

Pour comprendre totalement un fait social, il faut l'appréhender totalement, c'est-à-dire du dehors comme une chose, mais comme une chose dont fait partie intégrante l'appréhension subjective (consciente et inconsciente) que nous en prendrions si, inéluctablement homme, nous vivions le fait comme l'indigène au lieu de l'observer comme ethnographe³³.

L'approche suggérée par Lévi-Strauss suppose l'insertion de l'ethnologue dans un milieu donné qui, en plus de faciliter la découverte des rapports de forces qui se dégagent dans une société où l'ordre social se confond avec l'ordre naturel, permet en même temps de les convertir en rapports de sens. En définitive, la dénonciation de la «kindoki» est «recherche de sens de la vie; volonté de communion avec les sources de la destinée; soumission aux intermédiaires autorisés; interrogation du bon plaisir des esprits»³⁴.

³³ LÉVI-STRAUSS, «Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss», dans M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, 1950, p. xxvii. Toutefois, il reste toujours la difficulté de la traduction, notamment pour les africanologues. L'exemple extrême de cette difficulté nous paraît illustré dans cette interrogation de P. RICOEUR: «Comment transmettre dans nos langues occidentales l'interprétation animiste, sans se servir des catégories de la pensée occidentale? C'est pourquoi le discours sur l'animisme, dans nos langues qui ont été structurées par d'autres discours, paraît inévitablement en porte-à-faux [...]». (P. RICOEUR, *Finitude et culpabilité, philosophie de la volonté*, t. 2, 1988, p. 17).

³⁴ NGHENZI, *De la sorcellerie à la mystique*, p. 3.

Dans les récits qui vont suivre, nous verrons effectivement que cette recherche de sens se fait à travers une théorie³⁵ explicative. Quand un malheur survient, il force à chercher et à châtier le coupable afin de redonner un nouveau sens à la vie des individus et de la communauté. Croyance, pratique et effet sont les trois facteurs qui vont, tour à tour, influencer le discours de la «kindoki» en milieu rural kwilois.

2. La «kindoki» et ses manifestations dans le vécu des Kwilois

Parmi les chercheurs, plusieurs³⁶ pensent que la «kindoki» intervient dans certaines circonstances de la vie. En effet, l'anthropologie kwiloise

³⁵ En effet, la «kindoki» s'avère une rationalisation de la cause des malheurs. Elle est l'explication ultime des malheurs qui surviennent dans la vie de quelqu'un, d'une famille ou d'un groupe. Il est vrai qu'elle n'est pas la seule explication, mais plutôt la plus privilégiée. Par exemple, si quelqu'un se fait écraser par un arbre, les Kwilois savent que c'est l'arbre qui l'a tué (la cause immédiate), mais il reste à expliquer pourquoi l'arbre est tombé sur cette personne et à ce moment précis. C'est là que le discours de «kindoki» intervient comme discours herméneutique. Par contre, en ce qui concerne la maladie, il y en a qui sont acceptées par les Kwilois comme étant naturelles et qui sont souvent traitées par les médecins traditionnels parce qu'elles ne représentent pas un danger (le cas de la diarrhée, les hémorroïdes, la constipation, certains cas de fièvre). Par contre, il y en a d'autres qui sont déjà suspectes, telles que l'épilepsie, les avortements précoces, les oedèmes, les pertes de sang, etc. Pour cette catégorie, il faut recourir au devin et trouver l'explication.

³⁶ À titre d'exemple, voir BUKASA, *L'impensé du discours. «Kindoki» et «nkisi» en pays kongo du Zaïre*, Kinshasa, Faculté de théologie catholique de Kinshasa, 1980. Selon ce dernier, «la kindoki se présente comme une théorie qui, à la fois explique à sa façon sa propre existence, en expliquant comment elle est à comprendre [...] Plus qu'une simple théorie, elle est une source d'interprétation et de réponse; elle est une instance», (p. 152). Voir aussi M. AUGÉ, *Génies du paganisme*, Paris, Galimard, 1982. Lire surtout p. 119-223. Pour lui, le phénomène de la kindoki doit être envisagé non seulement comme théorie, mais aussi comme pratique si l'on veut rendre compte de manière plus satisfaisante de sa réalité sociologique. Bien plus, la définition de la kindoki comme pratique «donne seule son sens à sa définition comme système et comme théorie». On retrouve la même idée chez E. E. EVANS-PRITCHARD, *Sorcellerie, Oracles et Magie chez les Azande*, traduit de l'anglais par L. EVRARD, Paris, Galimard, 1972.

est organisée autour de la morale sociale, c'est-à-dire d'un certain nombre d'interdits et de normes ancestrales. Examinons quelques situations à travers lesquelles les Kwilois évoquent la «kindoki». Ces récits³⁷ expriment les multiples relations de pouvoir et d'autorité qui permettent de mieux éclairer le terrain confus et désordonné de la vie quotidienne³⁸ dans le monde rural.

2.1. Premier récit

Le premier de ces récits met en lumière la place de l'oncle dans le système matrilineaire dans lequel il peut tout à la fois être celui qui protège et celui qui menace, c'est-à-dire le sorcier.

Après plusieurs maternités pénibles, Moseka eut un fils, Tabal. Un matin, alors qu'ils se rendaient à la source, Tabal chuta brusquement, écuma et eut des mouvements convulsifs. Quelques personnes du village vinrent à l'aide de Moseka et ramenèrent l'enfant à la maison. En

³⁷ Les présents récits nous ont été rapportés lors de notre exercice pastoral dans le diocèse de Kikwit. Certains ont été stigmatisés dans le théâtre populaire de chez nous, à travers la télévision. On retrouve beaucoup de récits similaires dans d'autres pays d'Afrique noire. Voir, par exemple, A. RETEL-LAURENTIN, *Ordalies et divination*; Voir aussi M. HEBGA, *Sorcellerie : chimère dangereuse?*, Abidjan, Inades, 1979. Voir aussi E. de ROSNY, *Les yeux de ma chèvre*, Paris, Cerf, 1981; *L'Afrique des guérisons*, Paris, Cerf, 1992.

³⁸ Voir *Politique africaine, pouvoirs sorciers*, p. 83.

examinant son enfant unique, le père conclut que «cette maladie provenait d'un mauvais sort». Il alla consulter un devin guérisseur «nganga ngombo» qui, après avoir retracé l'histoire de la lignée matrilineaire, désigna l'oncle Ngwasi comme l'auteur de cette maladie et ordonna de conduire l'enfant chez cet oncle pour qu'il remédie au mal de son neveu. Plus tard, après avoir pris connaissance du problème et du verdict du devin, l'oncle Ngwasi mit un peu de salive sur son pouce et en frotta le front de l'enfant. Il prit du vin de palme, en avala une gorgée, en donna un peu à son neveu malade et répandit le reste autour de lui tout en prononçant quelques incantations. Il écarta ensuite les jambes et demanda que l'on y fasse passer l'enfant malade. Enfin, il donna une potion médicamenteuse à l'enfant et lui appliqua du «kaolin blanc», substance que les Kwiolois appellent «lupemba»³⁹.

Environ trois heures plus tard, le petit Tabal quitta son lit et courut rejoindre ses compagnons de jeu. Depuis ce temps, l'oncle Ngwasi est

³⁹ Le *lupemba* est une pâte faite à base d'argile blanche et de sel sauvage. Il est souvent utilisé lors des rites de bénédiction, lors de séance de divorce, de séparation d'un clan ou encore lors du «rite de libération des veuves» tel que rapporté dans les récits mis en annexe. Un enfant qui va passer une épreuve (examen, chasse, voyage lointain [...]) reçoit de son père une bénédiction au *lupemba*. Un parent qui accepte de pardonner son enfant contre qui il était en colère se servira aussi du *lupemba*. De nos jours, ce rite a été introduit dans la consécration de prêtres, de religieuses et de religieux à Kikwit afin de marquer leur séparation symbolique d'avec leurs familles naturelles. Il faut noter que l'utilisation du *lupemba* est accompagnée de quelques paroles qui lui donnent son sens plénier.

considéré par tout le clan comme un «ndoki» (sorcier) et il est craint en tant que tel. On constate ici que l'interprétation et la guérison du mal physique s'opèrent dans le cadre de la parenté, c'est-à-dire en la personne de l'oncle maternel. Comme développé précédemment, ce dernier détient un rôle très important et spécifique dans plusieurs cultures africaines, en particulier dans le système matrilineaire.

2.2. Deuxième récit

Ce deuxième récit traite du principe de séniorité qui, dans le système social kwilois, illustre la relation possible entre séniorité et «kindoki».

En allant au champ, Mwol, un forgeron renommé du village se fit mordre le pied par un serpent. Les soins apportés ne soulageant guère et la morsure déformant le pied, cela poussa la famille à consulter un devin guérisseur, le nganga ngombo. Celui-ci révéla que Mwol était le meilleur artisan de sa forge et que son talent suscitait jalousie et envie de la part de ses frères et de ses collègues. De plus, Mwol refusait obstinément de livrer le secret de sa réussite. Un jour, il refusa d'obtempérer à une requête de son aîné qui lui avait demandé de parachever un outil de travail qu'il

avait amorcé. Le vieux frère supporta mal ce refus, garda une dent contre lui et dut recourir aux forces occultes pour se venger.

Les forces occultes s'étaient donc servies des éléments de la nature pour régler ce compte. En guise de traitement, le guérisseur l'amena dans un petit étang où il prit un bain thérapeutique et fut enduit d'une pâte (boue) onctueuse. En plus de quelques recettes médicinales, le traitement se termina par une série d'interdits alimentaires et verbaux ainsi que par une réparation de la faute : aveu, réparation et réconciliation. Ici, la prévalence du système des valeurs, notamment du principe de séniorité selon lequel on ne refuse rien à un aîné est bien démontrée. Dans ce récit, la croyance à la «kindoki» se révèle être une façon traditionnelle de régler un problème de relations interpersonnelles. C'est également une approche au règlement de conflits sociaux.

2.3. Troisième récit

Ce troisième récit est relatif au conflit qui surgit à la croisée de la tradition et de la culture moderne. L'exode rural en amène plusieurs à émigrer vers les villes pour leurs études ou leur travail. Même éloignés de leur village, ils se réfèrent, en premier lieu, à la coutume ancestrale lorsque

placés face à certains choix déterminants. Dans ce récit, ce conflit est mis en lumière à travers un «mariage de droit»⁴⁰.

Ngieb, un jeune diplômé d'université, épousa à Kinshasa une fille originaire d'un village voisin du sien. Le souhait du père de Ngieb était de le voir se marier à l'une de ses nièces afin d'honorer et de perpétuer le sang paternel⁴¹. Au fil des jours, Ngieb ne rencontra que déboires sur sa route : tous ses projets d'embauche n'aboutissaient pas et des cauchemars dans lesquels des inconnus le pourchassaient, le menaçant de mort hantaient son sommeil. Il en avertit ses oncles du village. Ceux-ci allèrent consulter un nganga ngombo qui mit en évidence le souhait non respecté du père, manquement qui exigeait réparation. Il fallait exaucer les vœux paternels en acceptant le mariage proposé.

Pour s'y conformer, Ngieb écrivit au village et demanda la main d'une des nièces de son père. La proposition fut approuvée; l'oncle entreprit les démarches et choisit une nièce qu'il envoya à son neveu. À

⁴⁰ Cette forme de mariage s'effectue à deux niveaux : «d'un côté, en effet, on épouse la cousine croisée patrilatérale et de l'autre côté on doit épouser seulement la fille croisée matrilatérale». (de PLAEN, *Les structures d'autorité des Bayanzi*, p. 66).

⁴¹ Nous avons affaire ici au système matrilineaire qui privilégie le «mariage de droit» qui sera exposé en annexe. Nous voulons montrer ici les conséquences d'une indifférence à cette pratique coutumière en lien avec la croyance en la «kindoki».

Kinshasa, Ngieb émit des doutes sur l'état de la nouvelle épouse qu'un examen médical révéla déjà enceinte d'un autre homme, ce qui l'amena à s'en désintéresser complètement. Son père, averti de son attitude, s'en plaignit publiquement. Son enfant, pensa-t-il, agit sans égard pour le sang paternel qui lui avait donné la vie. À partir de ce moment-là, Ngieb développa une santé précaire et l'infortune le frappa de nouveau. Un beau matin, avec trois autres amis, il partit à la recherche d'un emploi. Ils prirent place à bord d'un autobus et au démarrage du véhicule, les quatre furent projetés par terre. Ngieb mourut quelques jours plus tard alors que les trois autres accidentés s'en sortirent sains et saufs.

Ce récit étaye la preuve qu'en dehors des règles traditionnelles, le mariage peut entraîner des conséquences fâcheuses.

2.4. Quatrième récit

L'histoire qui suit se rapporte au «rite de libération»⁴² et met en relief le drame d'une jeune fille, prise au piège de la «kindoki» et qui devient

⁴² Par la dot, en effet, la femme kwiloise devient en quelque sorte un «bien» de la famille du mari, même après la mort de ce dernier. Afin d'être libérée de ce lien, au décès de son mari, et ainsi rejoindre légalement son propre clan, la famille du défunt doit recourir à un rituel en vue d'annihiler les liens conjugaux de la mariée. D'où la désignation de «rite de libération». Voir le texte en annexe.

tout à la fois «bouc émissaire» et victime. Contrairement aux deux récits précédents, elle n'est pas directement engagée dans le conflit; elle «paie les frais» de son clan.

Après la mort de son mari, Mukwetu est demeurée au village avec Mpasi, sa fille unique. Le frère du défunt mari, Mukolo, qui avait une réputation de sorcier, vivait aussi dans ce même village. Il avait confessé avoir tué son frère cadet pour régler un compte. Un beau jour, il vint visiter sa belle-sœur pour lui parler des dépenses occasionnées par les funérailles de son frère et lui dire combien il était contrarié d'avoir à en rembourser les frais. Il lui rappela qu'on n'avait jamais fait sur elle le rite de libération et qu'elle aurait tout intérêt à collaborer pour en bénéficier. Il lui suggéra de donner la jeune Mpasi en mariage et d'utiliser la dot pour payer les dettes. Cette proposition surprit Mukwetu car sa fille était encore mineure, mais cela ne changea en rien le point de vue de Mukolo. Un jour, Menga, un commerçant de Kinshasa débarquant au village pour acheter des produits alimentaires, exprima le désir d'épouser une jeune femme du village. On conduisit le sexagénaire chez Mukolo qui, tout réjoui, lui présenta sa nièce et sur-le-champ, Menga proposa de la doter. Mukwetu

se mit en colère, mais Mukolo exerça son droit coutumier et s'imposa unilatéralement.

Peu de temps après, Mwanza, jeune frère de Mukwetu revint au village; sa sœur lui fit part du vœu et des menaces de son beau-frère. Furieux, il alla menacer Mukolo qui, pour toute réponse, eut recours à la sagesse ancestrale et cita le proverbe suivant qui confondit Mwanza : «Si tu élèves les poules et que tu lances des pierres, tu risques de tuer les poules et les œufs». De retour chez sa sœur, il la trouva gémissant de douleur affligée par un curieux mal de ventre. Dans les jours qui suivaient, il constata que lui-même commençait à avoir un curieux comportement et devenait impuissant. Ces deux signes suspects poussèrent le frère et la sœur à consulter le nganga-ngombo qui leur conseilla d'accéder au vœu de Mukolo. Ils s'y soumirent et la fille fut donnée en mariage.

Arrivée à Kinshasa chez le vieux Menga, la jeune épouse s'abstint de partager le lit avec son mari. Un jour, elle fit un cauchemar dans lequel elle courait à travers tout le village sans rencontrer un seul vivant; à cause de son attitude, tout le village était décimé. Au réveil, elle se rappela les menaces de son oncle paternel : «Veux-tu, qu'à cause de ton refus, tout le monde meurt dans ce village?» lui avait-il dit, en la convainquant que

son refus serait une offense aux ancêtres. Suite à ce rêve, elle eut peur. Elle consentit à partager le lit de son mari, vieux et polygame dont elle se retrouva la troisième femme. Elle mena une vie dure sans d'autres choix que de tout subir afin que sa famille soit épargnée de menaces.

Dans ce récit, le malheur est causé par le refus de se soumettre à un système préétabli dans lequel la volonté du père ou de l'oncle est sacrée. Le rôle qu'y joue le rêve est à souligner et nous aurons l'occasion de l'analyser dans la suite de ce travail.

3. Structure fondamentale de la «kindoki» : essai de compréhension

Les questions qui vont nous guider dans cette partie de notre travail sont les suivantes : quel contexte favorise l'émergence du discours de «kindoki»? Quelle part d'anthropophagie ou de langage symbolique entre en jeu lorsque les Kwilois accusent les «sorcières» de tuer et de manger les hommes? Comment ce niveau symbolique opère-t-il sur le plan du réel? Quelle anthropologie ou conception de la vie et de la mort y sont sous-jacentes? Les quatre exemples susmentionnés nous guideront dans le développement d'un schéma explicatif plus généralisé. Nous procéderons en quatre étapes.

3.1. Le principe de «double causalité»

Nous partageons ici le point de vue de Matangila⁴³ pour expliquer la nécessité qui pousse les Kwilois à croire à l'existence de scènes d'agression par rapport à des malheurs de toutes sortes. Cette nécessité historique s'impose et se fonde sur le principe de «double causalité» selon lequel chaque événement grave qui survient dans la vie d'un individu a une double cause : une apparente, biologique ou même accidentelle, et une autre, latente, efficiente⁴⁴. Aux yeux des Kwilois, cette dernière est la plus importante dans la mesure où elle permet d'identifier la véritable cause de l'événement. Par exemple, un arbre est tombé sur quelqu'un et l'a tué. On sait bien que c'est l'arbre qui a tué cette personne mais la question demeure : pourquoi l'arbre est-il tombé sur cette personne à ce moment-là?

Les Kwilois, bien que talentueux et riches de grandes qualités personnelles, arrivent difficilement à comprendre certaines choses étonnantes. Voici quelques exemples : l'habileté extraordinaire de

⁴³ Voir MATANGILA, *La catégorie de la faute chez les Mbala*, p. 269.

⁴⁴ Par exemple, lorsque un homme est mordu par un serpent et en meurt, on cherchera au-delà du serpent la cause réelle qui a utilisé le serpent pour attaquer cet homme. C'est le rôle du devin d'établir la part des choses. Et c'est toujours là qu'intervient le discours de «kindoki». Ceci s'applique aussi aux rêves, aux accidents d'automobile qui entraînent des pertes de vies humaines et à tout ce qui vient troubler l'ordre naturel.

quelqu'un dans l'art, la pêche ou le commerce; la mort subite d'une personne jeune et en pleine santé; la maladie qui résiste au traitement traditionnel et entraîne la mort; un homme qui refuse de se marier ou encore la stérilité d'une femme. Autant d'événements inexplicables pour eux et pour lesquels ils cherchent des explications faciles et spéculatives dans la réduction à une cause commune, un pouvoir surdoué, une force invisible appelé «kindoki». Circonscrire cette cause est indispensable à la conjuration du malheur.

Au point de départ, survient toujours une situation menaçante ou un événement qui pose problème à l'intérieur du cadre des valeurs traditionnelles. Cadre qui permet à la «kindoki» de fonctionner et d'être désignée comme cause de malheurs. À ce niveau-ci, arrêtons-nous à la nature du malheur qui se présente souvent sous forme de maladies⁴⁵. Selon les Kwilois, les perturbations dans les rapports interpersonnels, tel les conflits de culture, de générations ou d'intérêts, parfois latentes au départ, finissent par émerger pour se cristalliser au niveau de la santé de l'individu. La maladie prend ainsi forme de «matérialisation du conflit» et

⁴⁵ Nous analyserons plus en détail la conception kwiloise de la maladie dans les points qui vont suivre.

fonctionne comme indicateur du rapport social⁴⁶ entretenu par l'individu touché. C'est ce que Retel-Laurentin appelle un «système préétabli». Elle écrit : «Lorsqu'un devin interroge un homme sur son inquiétude, il l'interroge en fait sur les causes des désordres; la question et la réponse font allusion à une dérogation aux règles selon un système préétabli»⁴⁷. En d'autres mots, si la maladie signifie que le système de parenté n'a pas été respecté, c'est de ce côté-là qu'il faut chercher la solution ou la guérison. La recherche d'explication dans le discours de la «kindoki» s'avère une recherche qui a pour but de rétablir ce «système préétabli».

3.2. Le rôle du «nganga ngombo»

Pour mener à terme le combat anti-sorcier, la société kwiloise s'est dotée d'un instrument thérapeutique en la personne du «nganga-ngombo». Il constitue les différentes instances instituées pour garantir et protéger la vie des membres. Même réduit à la fonction de «nganga-ngombo» (devin), cet instrument s'étend aussi à la notion de «mfumu»

⁴⁶ MATANGILA montre que chez les Mbala, la lèpre ou la mort lente sont souvent attribuées à une agression sorcière, la mort soudaine à une malédiction paternelle, le crachement de sang à un adultère, la diarrhée de l'enfant à une mésentente des parents, les maux d'estomac à une transgression sorcière. Voir *La catégorie de la faute chez les Mbala*, p. 272. On peut remarquer que l'ordre physique est toujours mis en rapport de force avec l'ordre éthique et social.

⁴⁷ RETEL-LAURENTIN, *Oracles et ordalies chez les Nzakara*, Paris, Mouton&Co, 1968, p. 17.

(chef), de «nganga mbuka» (guérisseur) ou de «nganga» (féticheur). Tous, en effet, ont pour tâche de protéger et de garantir la sécurité des individus et des groupes. C'est seulement ainsi que peut intervenir la guérison. Toutefois, la fonction du «nganga ngombo» (devin) englobe celle du guérisseur des individus et des groupes.

Le diagnostic des conflits sociaux, l'établissement de responsabilité et de culpabilité, l'assainissement des rapports entre les membres, la lutte pour la cohésion du groupe et la restauration de l'harmonie tant communautaire qu'individuelle, le traitement social de la maladie relève de la responsabilité du nganga-ngombo⁴⁸.

De fait, la quasi-totalité des cas soumis au «nganga ngombo» touche les envoûtements⁴⁹. Ce recours vise la recherche des causes du malheur et la protection des vivants. Le «nganga ngombo» est maître dans son art qui consiste à rétablir l'harmonie et à réinstaller son client dans l'ordre cosmique et humain qui doit être le sien. En tant que

⁴⁸ MATANGILA, *La catégorie de la faute chez les Mbala*, p. 277. De plus, la place accordée à la divination a beaucoup contribué à la croyance à la «kindoki», comme le montre G. K. PARK : «in each case divinatory procedure has the effect of stamping with a mark of special legitimacy a particular decision or a particular kind of response to crisis. Paradoxically, divination appears to have a derandomizing function; establishing consensus, it renders action more predictable and regular. We have thus come to the point of regarding divination as a practice closely to the problem of establishing and channeling public opinion and belief; and thus we come close to the more general subject of ritual and its sociological meaning». (G. K. PARK, «Divination and its social contexts», dans *Magic, witchcraft, & curing*, Texas, John Middleton, 1967, p. 241-242).

⁴⁹ Dans son livre *La sorcellerie. Envoûtements-désenvoûtements* (Paris, Plon/Mame, 1995), J. VERNETTE définit l'envoûtement comme «une idée fixe, une obsession, qui empêche la personnalité de s'exercer, de vivre», p. 93. Celui qui est envoûté se croit ensorcelé.

thérapeute, il est au service de la vie; il est l'analysant social, le démiurge, le tisserand et fait partie des agents qui entretiennent une thérapie. Néanmoins, remarque de Rosny⁵⁰, le «nganga ngombo» ne cesse d'inquiéter. Bien que ses pouvoirs aient une origine différente de ceux du sorcier, il semble se compromettre avec les pouvoirs redoutés de ce dernier.

En dépit de ce constat, lorsque les Kwilois ont la conviction d'être ensorcelé, comme dans le cas de certaines maladies, ils ignoreront totalement la médecine moderne pour chercher leur libération strictement dans le rite thérapeutique du «nganga-ngombo». On comprend dès lors l'intérêt porté à ce rite qui ressemble à un vrai «combat spirituel»⁵¹. Le recours au «nganga ngombo» révèle l'importance que les Kwilois accordent à la société comme expression de conflits. On peut toutefois se demander si la réduction de la maladie au seul niveau spirituel n'oblitére pas totalement sa dimension première d'être avant tout physique et biologique.

⁵⁰ de ROSNY, *L'Afrique des guérisons*, p. 28.

⁵¹ Le terme ici est pris au sens de combat contre les forces spirituelles, à l'instar de *Eph 6, 12ss* : «Nous n'avons pas à lutter contre les esprits humains, mais contre les puissances spirituelles mauvaises du monde céleste, les autorités, les pouvoirs et les maîtres de ce monde obscur».

3.3. La réparation comme processus d'intégration sociale

Un schéma d'explication généralisé doit traiter de la réparation dernière et d'une réintégration de l'individu dans la communauté de vie. La prise de conscience de l'origine de son malheur est à la base du désir de réconciliation. Qui parle de réparation évoque, en premier lieu, les rapports sociaux perturbés. Or, dans la phase thérapeutique, la nécessité d'avoir des rapports sains s'impose pour faciliter le combat anti-sorcier. L'assainissement de ces rapports implique d'abord l'aveu ou la confession publique; ensuite, vient le rite de réconciliation incluant le lavement des mains et le repas commun ainsi que les recommandations du «nganga ngombo» (pharmacopée, interdits). La réparation consiste avant tout à restaurer dans les faits, le préétabli idéologique dont on a traité plus haut.

4. Croyance à la «kindoki» et ses fondements chez les Kwilois

Les cas ci-haut abordés éclairent l'idéologie de la «kindoki». Elle repose sur la force et le pouvoir ainsi que sur la volonté maléfique de puissance et de destruction. Plus exactement, c'est le «contre-pouvoir de la nuit». En effet, «le sorcier a le pouvoir de détourner impunément ces règles (de jeu), de rattraper dans le monde occulte ce qui lui échappe

dans le monde du jour»⁵². Nous voulons maintenant systématiser ce pouvoir qui, encore aujourd'hui, inspire la peur chez les individus ordinaires.

4.1. Le monde surnaturel

Une vision dualiste du monde, le monde des vivants (humains, animaux et végétaux) et celui des ancêtres, est à la base du système de la «kindoki». Supprimer le monde invisible des esprits, c'est détruire le monde religieux des Kwilois⁵³. Ce monde invisible, constamment manifesté sous forme de symboles, explique l'importance accordée aux différentes cérémonies qui en sont une mise en scène. Il est également le monde de référence sur le plan intellectuel et existentiel. Tout part des ancêtres et tout revient à eux, car ils sont le carrefour des attentes, attitudes mentales, hypothèses conscientes et inconscientes. Deschamps décrit pertinemment cette réciprocité de relations :

Le groupe social comprend les vivants et les morts, avec des échanges constants de services et de forces des uns aux autres. Les morts sont les chefs véritables, gardiens des coutumes, veillant sur la conduite de leurs

⁵² BUREAU, «Sorcellerie et prophétisme en Afrique noire», p. 472.

⁵³ G. GAKODI, «Ndoki, la magie et la sorcellerie chez les Pende», mémoire de licence, inédit, Kisangani (Congo), Université nationale du Zaïre, 1972, p. 55.

descendants qu'ils récompensent ou punissent suivant que les rites et les lois aient été ou non observés. La fidélité aux traditions, le respect des anciens et des morts, l'accomplissement des cérémonies sont constamment sous leur contrôle. La discipline sociale et la morale sont ainsi assurées par eux⁵⁴.

Ce positionnement des ancêtres au centre de la cosmovision et de la morale bantu fait d'eux des acteurs prédominants dans la vie quotidienne et dans la structure socio-politique⁵⁵ et ce, en dépit de la croyance à un Être transcendant, «Nzambi Mpungu», régnant dans le ciel. Directement ou indirectement, la vie religieuse des Kwilois se réfère avant tout aux ancêtres et semble parfois s'y arrêter⁵⁶. Ce type de relation crée

⁵⁴ DESCHAMPS, *Les religions de l'Afrique noire*, p. 67.

⁵⁵ DOUTRELOUX, *L'ombre des fétiches*, p. 214. On retrouve la même idée chez MATANGILA (*La catégorie de la faute chez les Mbala*, p. 250) qui écrit : «Certes les Mbala croient au Nzambi Mpungu (Dieu), mais ce dernier semble être éloigné de la vie des gens de telle sorte que pour le «Mbala», il ne peut y avoir de péché contre Dieu, mais seulement des fautes contre les ancêtres et la société.» Notons aussi que d'autres peuples d'Afrique, tels que les «Beti» du Cameroun, sont dominés dans leur représentation religieuse par les préoccupations concernant l'évu, la puissance incarnée de la «kindoki». La religion elle-même est assujettie au combat permanent entre les forces du Bien et celles du Mal. Voir E. MESSI METOGO, *Dieu peut-il mourir en Afrique?*, p. 21. En ce qui concerne les Kwilois, ils distinguent les esprits conciliants, protecteurs de la tradition, de qui découlent abondance, fertilité, fécondité et bonheur, des esprits malveillants de qui découlent colère, misère, insuccès et perdition, tels que les revenants proscrits du monde des ancêtres auxquels recourent les *ndoki* pour nuire. Ces *ndoki* agissent par envoûtement. Celui-ci peut se faire : 1) par simple intention non encore extériorisée: Ceci est mis en évidence lors des palabres qui suivent chaque décès, sous forme de confession publique d'actions, paroles ou pensées chargées de certaines intentions malveillantes; 2) par la parole: Dans une société où la parole est toute puissante, où elle dépasse de loin la portée du domaine verbal, la parole peut être destructrice, menace et malédiction. La Parole (imprécations et incantations) devient, pour ainsi dire, «kindoki»; 3) par action: Le sorcier envoie un sortilège, un *nkisi* dont l'effet est immédiat. C'est ici que le monde symbolique est le plus exploité. Une image ou un objet intime de la victime permet d'atteindre la victime elle-même. Les oiseaux de proie (aigles, hiboux) et certains animaux prennent une signification particulière dans le schéma explicatif.

⁵⁶ Pour le professeur TSHIAMALENGA, même si les Bantu s'adressent souvent aux ancêtres pour garder la vie et la protéger, cette attention aux ancêtres n'est cependant pas exclusive; en effet, il est faux

un sentiment de dépendance vis-à-vis les ancêtres et rend normative l'attitude des vivants qui se savent observés, jugés et éventuellement punis par ces derniers.

La cosmovision bantu inclut la croyance en la «kindoki» dans la mesure où elle est sanctionnée par les ancêtres. Tout manquement est exclusivement défini en fonction de normes sociales léguées par eux et est interprété comme «une perturbation de l'harmonie de l'homme avec ses différentes composantes, avec la société, les ancêtres et la nature»⁵⁷. Transgresser les règles coutumières appelle l'agression du «ndoki», comme en témoigne les lignes suivantes :

Le respect des ancêtres, des aînés, de l'autorité du lignage semble assurer [...] la bénédiction et la protection contre le ndoki. Tout se passe comme si le ndoki profitait des situations où les lois ancestrales seraient transgressées, où les aînés seraient mécontents et où l'entente ne règnerait plus entre les membres⁵⁸.

Tenir compte de la morale des ancêtres est d'autant plus important que la pensée religieuse traditionnelle ignore la récompense ou le

d'exclure toute invocation de Dieu de leur part. Voir «La vision ntu de l'homme, essai de philosophie linguistique et anthropologiques», dans *Cahiers des Religions Africaines*, 7/14, (1973), p. 183.

⁵⁷ MATANGILA, *La catégorie de la faute chez les Mbala*, p. 250.

⁵⁸ MATANGILA, *La catégorie de la faute chez les Mbala*, p. 265.

châtiment après la mort. Elle est entièrement préoccupée par la réussite ici-bas comprise comme la réalisation du bonheur parmi les vivants. La plupart des prières tournent autour de valeurs terrestres telles la santé, la nourriture, la fécondité et le courage; toutes ces attentes étant rituellement formulées.

Tout est rite, même le plus humble geste du forgeron. Les cérémonies collectives sont les rites majeurs, la plus haute expression de la vie morale, sociale et intellectuelle du groupe, la manifestation et la source de sa vitalité. Ces rites ont un but pratique: le renouvellement du monde et des forces vitales, chute de la pluie, fécondité, apaisement et protection des ancêtres, des dieux et des forces occultes impersonnelles⁵⁹.

En appliquant la religion à des fins personnelles et terrestres, l'idée du salut purement transcendant n'existe pas pour les Kwilois qui n'entretiennent ni aspiration ni attente à son égard. La matérialité du salut est la condition première d'un comportement adéquat de la part des individus.

En définitive, la croyance à la «kindoki» implique le concept de dualité : monde visible/monde invisible, monde des humains/monde des esprits, monde de nourriture/monde d'anti-nourriture⁶⁰. Ces mondes

⁵⁹ DESCHAMPS, *Les religions de l'Afrique noire*, p. 70-71.

⁶⁰ Certains auteurs proposent de relier à ce concept d'anti-nourriture ce qui porte atteinte au bon fonctionnement de l'organisation sociale, à voir dans tout ce qui mine le corps social (par exemple la

parallèles fonctionnent de façon analogique et une question se pose à ce niveau : comment chaque entité sociale ou physique participe-t-elle au monde symbolique parallèle? De fait, le social, le physique et le psychique participent tout à la fois au monde visible (naturel) et au monde invisible (surnaturel), à celui de la nourriture et à celui de l'anti-nourriture.

Cette vision parallèle dans la croyance à la «kindoki» ne se définit pas en terme d'opposition corps et âme mais en rapport de force entre la vie et la mort, la mort étant anti-nourriture, la force qui mange l'homme. Cependant, comment le surnaturel peut-il manger l'homme?

4.2. Le concept de «force» dans l'union vitale bantu

En terme de «kindoki», on ne peut saisir le sens de l'idée de «manger l'homme» sans bien comprendre le concept de «force vitale». Selon le Père Tempels, la «force vitale» est la seule valeur sur laquelle repose la conception bantu de la vie et du monde et le critère fondamental du jugement de la qualité de rapport entre l'individu et son univers :

maladie, la stérilité, les conflits [...]) une manifestation sorcière. RETEL-LAURENTIN, *Sorcellerie et ordalies*, p. 165-166.

L'être est force, la force est être. Notre notion d'être, c'est «ce qui EST», la leur «la force qui est». Là où nous (occidentaux) pensons le concept «être», eux se servent du concept de «force». Là où nous voyons des êtres concrets, eux voient des forces concrètes. Là où nous dirions que les êtres se distinguent par leur essence ou nature, les Bantou diraient que les forces diffèrent par leur essence ou nature⁶¹.

La force est donc le concept-clé pour comprendre la vision de l'être humain pour un africain. Cependant, il existe plusieurs forces : les forces des esprits ainsi que les forces humaines, animales, végétales et minérales. Toutes sont destinées à l'être humain et peuvent s'avérer fastes ou néfastes selon qu'elles contribuent à renforcer ou à diminuer la force vitale des individus. Les attaques sorcières se situent dans le registre des forces néfastes car le sorcier «agit à distance, en dérobant l'énergie vitale, la force cosmique de ses victimes»⁶². Il se distingue des autres

⁶¹ P. TEMPELS, *La philosophie bantoue*, Paris, Présence Africaine, 1949, p. 36. Si la notion existentielle de force vitale se révèle comme grille de lecture et d'interprétation des attitudes et des croyances du peuple bantou, cependant identifier la force à l'Africain et l'être à l'Occidental pose un certain problème. Tout d'abord la culture occidentale ne réduit plus nécessairement l'être à l'être humain. Dans ce sens, il semblerait pertinent de parler de participation à l'Être pour l'être humain occidental ; et à la Force qui le transcende pour l'être humain africain. D'ailleurs, dans le même ordre d'idées, TSHIAMALENGA souligne que, «ni dans sa dénotation (signification première) ni dans sa conception (signification seconde) 'ntu' (être-réalité) n'est mis par les Bantu en équation avec 'force'. On dira: 'cet homme a (est avec) la force', mais jamais: *cet homme est la force*. 'Ntu', c'est la réalité ontologique résiduelle: c'est l'être en son sens le plus général, le plus riche en extension et le plus pauvre en compréhension: on ne peut le faire coïncider avec le concept de force, encore moins avec celui de force vitale». (TSHIAMALENGA, «La vision ntu de l'homme», dans *Cahiers des Religions Africaines*, 7/14 (1974), p. 180). Hormise cette mise au point, notre propos voudrait surtout montrer qu'aucune notion de «kindoki» ne peut se comprendre en dehors de ce concept de «force vitale».

⁶² V. MULAGO, *La religion traditionnelle des bantous et leur vision du monde*, Kinshasa, Presse Universitaire du Zaïre, 1973, p. 21. Sur ce point, nous partageons le point de vue de P. TEMPELS lorsqu'il se demande si les forces nuisibles et invisibles du sorcier ne symbolisent pas les puissances des individus

formes de forces supérieures par sa capacité de nuire à la force des autres. La notion de «kindoki» se comprend à la lumière du «principe de causalité de vie»⁶³, et de la notion de «l'ombre» ou du «double» de la personne⁶⁴.

En plus d'impliquer la croyance profonde à un monde invisible, l'idée d'énergie ou de force vitale se fonde sur le principe de la «solidarité africaine» selon lequel l'individu n'existe qu'au sein d'une communauté (famille, clan) qui le lie avec les ancêtres. Chaque famille est un tout par la participation de chacun de ses membres au même sang et à la même vie du premier ancêtre. L'individu n'est qu'une partie de ce tout. La force vitale ne circule librement que si la communauté de sang est sauvegardée et la famille est le lieu par excellence où s'exprime cette plénitude de vie. La «force vitale», c'est l'«union vitale»⁶⁵. Dans cet ordre d'idées, Nothomb écrit :

qui empêchent les autres de s'épanouir harmonieusement au sein de la fratrie et de la parenté, c'est-à-dire, pour emprunter les mots d'É. MESSI METOGO, qui favorisent le système de la reproduction du «même».

⁶³ Le principe de «causalité de vie», selon TEMPELS, explique les influences qui s'exercent de créature à créature. Voir TEMPELS, *La philosophie bantoue*, p. 44-45.

⁶⁴ GUISIMANA, «L'homme selon la philosophie pendé», dans *Cahiers des Religions Africaines*, 7/14 (1973), p. 67. Les Pendé font partie du peuple kwilois.

⁶⁵ MULAGO définit l'union vitale comme : a) une relation d'être et de vie de chacun avec ses descendants, sa famille, ses frères de clan, son ascendance et avec Dieu, source ultime de toute vie; b) une relation ontique analogue de chacun avec son patrimoine, son fonds, avec tout ce qu'il contient ou produit,

La vie concrète et quotidienne dans ses divers aspects, l'effort de chacun au sein du groupe; surtout la vie religieuse, ainsi que les institutions familiales et sociales, en un mot tout dans la vie réelle du muntu est orienté vers la conservation, le renforcement et la transmission de l'union vitale, d'une part, vers l'empêchement de la décroissance des énergies vitales d'autre part⁶⁶.

La vie ou force vitale est au centre de toute la pensée bantu et kwiloise. La plénitude de vie ici-bas en est l'idéal. Maurier l'exprime avec justesse quand il écrit : «les religions africaines sont axées sur la vie au sens le plus humain du terme; quoi de plus spontanés que la vie et ses problèmes?»⁶⁷ D'où sa conviction que toute réflexion philosophique sur les religions africaines devrait porter sur la vie, le spontané. Accroître la vie exige une communion d'esprit avec la famille et par elle, avec les ancêtres. Communion qui se manifeste parfois par le fait de demeurer sur la terre des ancêtres (le mayumbu) où reposent justement les chefs de clan et les ancêtres en général.

avec tout ce qui y croît et vit. Si l'on veut, l'union vitale est le lien qui unit entre eux, verticalement et horizontalement, des êtres vivants et trépassés, elle est le principe vivifiant qui se trouve en eux tous. C'est le résultat d'une communion, d'une participation à une même réalité, à un même principe vital, qui unit entre eux plusieurs êtres. Voir V. MULAGO, *Un visage africain du christianisme*, Paris, Présence africaine, 1965, p. 117.

⁶⁶ D. NOTHOMB, *Un humanisme africain: valeurs et pierres d'attente*, Bruxelles, Éd. Lumen Vitae, 1965, p. 167.

⁶⁷ H. MAURIER, *La religion spontanée. Philosophie des religions traditionnelles d'Afrique noire*, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 23.

La «kindoki», mangeuse de l'homme, s'attaque avant tout à cette communion. Le mal est le dysfonctionnement du tissu social, à savoir du rapport interpersonnel. Le malade personnalise son état en termes de perturbation comme conflit de parenté et de société. Ce qui se présente comme un destin malheureux non contrôlé et incontrôlable se trouve bien vite transporté au registre des conflits de famille car c'est la famille ou la relation de parenté en général qui indiquent où sont les points névralgiques de la force.

Les ndoki tirent leur force de la place qu'un individu occupe dans la société et font souvent partie de l'autorité. Ils agissent alors dans le sens de son respect en châtiant celui qui a commis une faute contre la coutume et ceux qui sont les gardiens, en châtiant aussi ceux qui représentent une menace contre l'équilibre établi, par leur position ou leur comportement⁶⁸.

Les points de force dans un tissu social donné, tout comme l'absence d'un tel ordre, sont réflétés par la «kindoki». Le chaos peut se traduire par l'absence de pouvoir comme par son abus. La «kindoki» est l'émergence du mal et n'a pas force de sanction. De toute façon, que le

⁶⁸ de PLAEN, *Les structures d'autorité des Bayanzi*, p. 277. On retrouve la même idée chez NKIÈRE BOKUNA. Chez les Basakata du Congo, par exemple, «toute personne exerçant une fonction d'autorité doit tuer un ou plusieurs parents par des moyens occultes pour mieux s'affirmer. Grâce à ce pouvoir, le chef politique, les chefs des terres, le devin, le chef de lignage et même le forgeron sont et doivent être sorciers» pour occuper adéquatement leurs fonctions». NKIÈRE BOKUNA, *La parenté comme système idéologique. Essai d'interprétation de l'ordre lignagier chez les Basakata*, Kinshasa, Bibliothèque CERA, 1984, p. 125.

point de vue soit punitif ou chaotique, c'est la personne qui, chaque fois, est mangée ou rendue malade.

4.3. La notion de «personne»

La notion de personne a fait l'objet d'un colloque qui visait à explorer «ses différents aspects en Afrique noire et ce, par des approches disciplinaires»⁶⁹. Selon L.-V. Thomas :

[La personne] résume et cohère les idées-forces de la pensée négro-africaine traditionnelle. On y retrouve, en effet, l'exigence de pluralisme, les réseaux de participations et de correspondances qui relient le sujet au groupe et au cosmos, les dimensions verbales, le dynamisme et l'inachèvement, la richesse et la fragilité, le rôle important dévolu au milieu social et la référence inévitable au sacré⁷⁰.

La conception de la personne humaine, sur laquelle repose la «kindoki», ne cadre pas avec la structure de la philosophie thomiste : corps-âme, ou plus exactement «matière première» et «forme substantielle». La vie ou force vitale est au centre de toute la pensée bantou. Comment définir alors : «vivre à la mode kwiloise»? Quelle

⁶⁹ KATUAMBI KAPINGA, «La notion de la personne en Afrique noire», dans *Cahiers des Religions Africaines*, 18/35 (1984), p. 151. Le Colloque portant sur «la notion de la personne en Afrique noire» a été organisé à Paris, du 11 au 17 octobre 1971.

⁷⁰ L.-V. THOMAS et R. LUNEAU, *La terre africaine et ses religions, traditions et changements*, Paris, Larousse, 1975, p. 27.

conception de l'homme nous est révélée à travers l'auto-identification?

Remarquons de prime abord que :

L'ensemble des notions concernant la nature de l'homme constitue un effort d'analyse systématique. Si celui-ci n'exclut pas encore les obscurités ou les incohérences, il s'adapte cependant, tant bien que mal, à de profondes expériences des différents états du corps et de l'esprit humain ou des capacités variables des individus. Certains de ces états mentaux, certaines de ces facultés sont conçus subjectivement dans le cadre de la magie ou, en tout cas, y introduisent sans qu'il ait de solution de continuité entre ce que nous appelons le normal et le paranormal⁷¹.

Pour les Kwilois, la personne est essentiellement un être-carrefour⁷² : une confluence d'éléments et de composantes diverses. Elle renvoie simultanément à plusieurs entités dont le corps, le souffle (esprit), le nom et l'ombre ou le double⁷³.

⁷¹ DOUTRELOUX, *L'ombre des fétiches*, p. 237-238.

⁷² M. MALU NYIMI, *Inversion culturelle et déplacement de la pratique chrétienne africaine. Préface à une théologie périphérique*, Kampen, Uitgeverij KoK, 1993, p. 30.

⁷³ Le *nom* est le reflet extérieur de la personnalité de quelqu'un. Il est révélateur de son identité. C'est pourquoi lorsqu'on rencontre un inconnu sur notre chemin dans la nuit et que l'on lui demande de s'identifier, il lui est interdit de révéler son nom. Il répond simplement: «je suis quelqu'un» c'est-à-dire un «humain» et non un «revenant». Par ailleurs, certains usages donnent des noms répugnants ou sans valeur aux enfants ayant beaucoup de mérites, afin de désorienter les puissances maléfiques. Des fois, à la suite d'événements malheureux qui poursuivent un individu, surtout si cela est révélé par un devin, on est souvent amené à faire un changement de nom. Quant à l'existence du *double*, il permet d'expliquer tous les phénomènes qui relèvent du monde de la nuit, telle que la «projection astrale». C'est dire qu'au sein de la personne elle-même se manifeste un clivage entre le monde visible et le monde spirituel. Voir BUREAU, «Sorcellerie et prophétisme en Afrique noire», p. 471.

La personne est envisagée dans sa totalité et non en terme de parties qui sont comme ses «avoirs»; idée qui rejoint la critique du professeur Tshiamalenga relative à la tendance d'identifier l'Être à la force. Viser un des éléments constitutifs de la personne, c'est viser la personne elle-même tout comme en posséder un, c'est contrôler une propriété supposée existante chez-elle. Il suffit d'agir sur l'ombre (double) de quelqu'un pour que ce dernier soit affecté dans le plus profond de l'être de son existence⁷⁴.

Dans la mentalité kwiloise, l'ombre ou le «double» de la personne aide à expliquer tous les phénomènes relevant du monde de la nuit. L'ombre permet de comprendre comment un individu sorcier peut être à la fois sur son lit et en train de voyager dans les airs ou d'assister à une réunion de sorciers; ou encore d'expliquer comment un individu vivant et actif peut déjà être, à son insu, «mangé» par un sorcier alors qu'il continue à vaquer à ses occupations, jusqu'à ce que la mort advienne. L'«ombre»

⁷⁴ Le professeur BUKASA développe cette idée dans l'article sur «Le projet des rites de réconciliation», dans *Cahiers des Religions Africaines*, 8/16 (1974); lire les pages 188-192 portant sur l'anthropologie kongo. B. GUISIMANA, qui abonde dans le même sens, explique que l'exigence d'inhumer le cadavre coûte que coûte dans le sol clanique est justifiée par la signification que prend ces différentes entités de la personne chez les Pende. «Si l'ombre a été enterrée dans un sol étranger, parce qu'il était impossible de la transporter, il faut prendre les cheveux ou une autre partie du corps du mort, et venir l'inhumer dans le sol clanique. Ces cheveux sont identiques au *givu* (son Moi) lui-même». (GUISIMANA, «L'homme selon la philosophie pende», p. 69).

incarne une réalité spirituelle; elle est le reflet de la personne, son double. Spécifiquement reliée à la vie, elle s'échappe lorsque la personne meurt.

De même, lorsque l'«ombre» est attrapée par quelqu'un d'autre, elle entraîne inévitablement la mort à plus ou moins brève échéance. Selon une certaine opinion très répandue chez les Kwilois et qu'on retrouve aussi chez le peuple malgache, «des gens mal intentionnés pouvaient s'emparer de l'ombre de ceux qui passaient près d'eux sans faire attention, les rendre malades et même les faire mourir»⁷⁵. Ces malades étaient alors privés de leur double. Il est fréquent d'observer des parents avertir sévèrement leurs enfants du danger de se baigner dans les rivières profondes, de peur d'être victime d'un quelconque crocodile. Selon eux, le crocodile commence toujours par s'emparer de l'ombre de la victime avant de l'attaquer. Le crocodile ici est le camouflage du sorcier.

⁷⁵ MOLEY, *La conception malgache du monde, du surnaturel et de l'homme*, p. 322. Signalons ici que la notion de l'ombre ou du double n'est pas étrangère à la maladie. Si elle ne rejoint pas les ancêtres à cause d'un comportement immoral, l'ombre du défunt deviendra errante. Elle pourra voyager dans les lieux qu'il avait connus et fréquentés de son vivant et se manifester dans les apparences vaguement humaines d'un maladroit. Être tué prend ici la signification de perdre le contrôle de son ombre. Et l'ombre qui est une réalité objectivable peut être capturée par les esprits méchants. Dans ce cas, elle se met à malmener les vivants et les rendre malades dans leur chair. Selon la conception kwiloise, seul le corps meurt. Après la mort ces trois entités (souffle, nom et double) prennent un statut social comme le clan et l'ancêtre. En d'autres mots, une survivance sociale s'opère grâce au nom, au souffle et au double. De ce seul et unique point de vue, on peut admettre que la «kindoki» entre en jeu comme une prise en charge sociale de la nature vulnérable de l'homme et que sa fonction est de nommer le mal.

Quant au «nom», il sert d'indicateur mais aussi permet de nommer l'homme, de le reconnaître, de le qualifier, de le signifier, de l'expliquer, de le placer dans le groupe⁷⁶. Pour les Kwilois, le nom est chargé d'une certaine puissance. D'où l'interdiction de révéler le sien à un inconnu. Le choix du nom est en lien avec les circonstances qui ont entouré la naissance de l'enfant. Le nom est descriptif ou commémoratif, il peut indiquer le rang social, le rang de naissance ou exprimer un souhait pour celui qui le porte. Il peut aussi renvoyer à un interdit, une devise ou une généalogie.

Chez les Kwilois, quelle que soit la diversité des composantes de la personne humaine, on retombe toujours dans le même clivage du monde visible et invisible, matériel et du spirituel⁷⁷. Le corps, le nom et l'ombre sont simultanément animés par un complexe de forces spirituelles⁷⁸ qui sont à la merci du sorcier.

⁷⁶ L.-V. THOMAS et R. LUNEAU, *La terre africaine et ses religions*, p. 31. Chez les Kwilois, lorsque quelqu'un meurt et que l'on accompagne son cadavre au cimetière, une personne est chargée d'inviter le mort, en l'appelant à haute voix par son nom, à suivre leur parcours. On craint que, si le corps est enterré sans l'esprit de la personne, son fantôme revienne hanter les vivants.

⁷⁷ Notons que le matériel et le spirituel auxquels nous faisons allusion ne reprend pas la conception platonicienne corps-âme, mais renvoie au monde des humains et au monde des esprits tels que présentés dans la cosmovision bantou.

⁷⁸ Parmi ces forces spirituelles, on peut nommer, en plus du nom (*zina*) et de l'ombre (*kizonzi*), le principe vital *moyo* et la pensée (*ngindu*). Il serait adéquat d'associer ici la conception plus élargie de «Yombe» du Congo, telle que présentée par DOUTRELOUX. Il signale que l'homme possède aussi

Nous adhérons au point de vue du professeur Buakasa⁷⁹, qui soutient que, hormis la structure fondamentale qui constitue la personne, cette structure «reste en étroite connexion, dans un jeu de participations, de correspondance d'attaches cosmiques et sociales» avec la nature (génies) et la communauté ontologique (ancêtres, parents, société religieuse, société économique). Au sein de ce système de liens sociaux et cosmiques, la vie quotidienne de l'individu est en rapport étroit avec les anciens, les sorciers et les esprits de nature. Autant l'épanouissement de l'individu dépend de la qualité de ses rapports à ces trois niveaux, autant toute disharmonie dans sa vie à chacun de ces niveaux peut provoquer une diminution de force sous forme de maladie ou de mort, des résultantes de la «kindoki». Le concept de maladie auquel nous avons déjà référé à plusieurs reprises mérite d'être cerné de plus près.

certaines facultés intellectuelles (*nduenga*) qui permettent d'apprendre par l'expérience ou l'enseignement les arts nécessaires à la vie, alors que le *nzayulu* est inné et qu'il se situe entre la sagesse et l'astuce. Et c'est à son niveau qu'on situe tout ce qui a trait à la magie, aux connaissances ésotériques et aux modes d'actions qui sortent de l'ordinaire. À cela, il faut ajouter le *mayembo*, faculté double, sorte d'intuition qui avertit d'un danger ou d'une conduite à adopter. Quant au *kasasa*, il est une sorte de prescience, de télépathie, qui permet la saisie d'un événement à distance. C'est une faculté caractéristique des devins (*nganga ngombo*) et des prophètes (*ngunza*). Voir DOUTRELOUX, *L'Ombre des fétiches*, p. 236-237. Cette classification n'est toutefois pas exhaustive.

⁷⁹ BUAKASA, «Le projet des rites de réconciliation», p. 192-193.

4.4. La conception de la maladie dans la mentalité kwiloise

Dans le discours de la «kindoki», le domaine de la religion traditionnelle interfère avec celui de la santé. Au plan étiologique, le schéma de la religion traditionnelle attribue généralement la maladie à des causes inconnues, attribuées de fait à l'influence d'esprits malfaisants alors que, dans celui de la médecine moderne, ces causes sont manifestes. Là où le premier schéma recourt à l'étiologie sociale qui privilégie la question du sens à celle du savoir, tout en révélant la perturbation de l'harmonie dans les relations sociales, pour déterminer les causes de la maladie⁸⁰, le deuxième y parvient en se limitant à l'analyse des symptômes du dysfonctionnement organique.

Dans beaucoup de traditions congolaises, y compris celle des Kwilois, la maladie est une catégorie du mal. Elle «mange l'homme

⁸⁰ M. AUGÉ et C. HERZLICH, *Le sens du mal*, (Paris, Éditions des archives contemporaines, 1983). Selon ce qu'ils appellent la «logique des références», le désordre au niveau biologique est une manifestation d'un désordre au niveau social. S'appuyant sur le schéma «personnalistic» de M. FOSTER, ils présentent la maladie comme un malheur et le malade comme une victime, dans la mesure où «la maladie résulterait d'une intervention active d'un agent humain, non humain (ancêtre, esprit)». Dans cette perspective, la responsabilité du mal se situerait hors contrôle de la victime. Par contre, dans la conception occidentale que M. FOSTER qualifie de «naturalistic», la responsabilité du malade est engagée puisque la maladie résulterait de l'influence des forces ou des éléments naturels. Si dans le premier schéma, la guérison consiste à s'attaquer à l'agresseur, le sorcier, et à expulser le mal; dans le second schéma, elle se réduit à l'administration de médicaments. (Voir p. 44).

comme le font les sorciers [...] qui mangent les âmes et les cadavres)⁸¹. La perception kwiloise ne réduit pas la maladie à son seul aspect biologique⁸² où le corps humain est individuellement affecté. Elle est presque toujours interprétée dans la perspective d'une rétribution sociale (sanction) ou d'une agression de «kindoki». La maladie a une cause. Elle est méritée comme, par exemple, dans le cas où le malade n'a pas respecté la manière de se relier aux ancêtres; elle est non méritée et, dans ce cas, elle est due à une personne maléfique, le sorcier. Nous avons vu que, tout comme le mal, la maladie est généralement mise en relation de cause à effet lors d'une relation brisée, non épanouie, anormale ou d'une tension ou conflit présents au sein de la famille ou du clan. La maladie est donc anomalie, vide, manque, désir insatisfait.

Dans une telle perspective, le malade est à la fois victime, révélateur et signal d'alarme⁸³ d'un danger. Ce qui est en danger, nous le

⁸¹ RETEL-LAURENTIN, *Sorcellerie et ordalies*, p. 165.

⁸² C'est pour cette raison que, comme nous l'avions déjà évoqué, la santé pour les Africains «est plus que l'absence de maladie, elle est synonyme d'harmonie et de bonheur englobant la prospérité matérielle aussi bien que la bonne entente avec les autres et Dieu». (B. T. KIPANZA, «Le ministère de guérison en Afrique. Chance et défi pour l'Église», dans *Nouvelle Revue de Théologie*, 122 (2000), p. 416-417).

⁸³ Cf. BUAKASA, T., «Le fétiche dans la médiation africaine», dans *Médiations africaines du sacré*, Actes du III^e Colloque International du CERA, (Kinshasa du 16 au 22 février 1986), paru dans *Cahiers des Religions Africaines*, 20-21/39-42 (1986-87), p. 37.

nommons avec Matangila⁸⁴, «la mémoire des ancêtres». Les études récentes présentent une signification et une légitimation à la maladie sans quoi on ne saurait se protéger. Ce qui laisse entendre que les religions représentent une vraie praxis médicale⁸⁵. Dans l'approche traditionnelle, les domaines de la religion et de la santé interagissent de façon inextricable. À travers la maladie, on rejoint le religieux; en terme chrétien, le salut. Ce qui rejoint le point de vue de F. Laplantine, selon lequel salut et santé se côtoient dans la religion et la médecine :

le discours religieux même le plus épuré et le plus réformé ne vise pas seulement le salut de l'âme, c'est-à-dire ce que nous assignons dans l'Occident contemporain au religieux: de santé, c'est-à-dire de médecine. Et réciproquement, le discours médical qui se présente comme le plus objectif et dénué de présupposés religieux parle de bien-être physique et mental total» (C'est la définition que l'O.M.S. elle-même donne de la santé), autrement dit, de la jeunesse, de la beauté, de la force, de la sérénité et de la paix, bref des promesses de salut communes à toutes les grandes religions⁸⁶.

⁸⁴ MATANGILA, *La catégorie de la faute chez les Mbala*, p. 85-286. «La mémoire des ancêtres est le lieu de leurs normes, de la réparation des fautes, de sanction et de pardon, d'inclusion, de cohésion sociale et d'exclusion [...] lieu de bénédiction et de malédiction».

⁸⁵ S. MBONYINKIBE, «Le thérapeute et le sacré: Réflexions à propos des formations sociales du Zaïre», dans *Médiations africaines du sacré : célébrations créatrices et langage religieux*, Actes du II^e Colloque International du CERA, (Kinshasa, du 16 au 22 février 1986), paru dans *Cahiers des Religions Africaines*, 20-21/39-42 (1986-87), p. 213. Dans le même ordre d'idées, A. RETEL-LAURENTIN affirme que «presque toutes les affaires soumises à un devin parlent d'envoûtements». La maladie ou la mort sont le lieu de leur dévoilement. Tout se résume donc dans la recherche de leurs causes d'une part, et, d'autre part, dans la protection des survivants. Lire chapitre quatre sur «Maladies et envoûtements». *Oracles et ordalies chez les Nzakara*, p. 205 et ss; et chapitre cinq sur «le recours à l'oracle après le décès», p. 247 et Ss.

⁸⁶ F. LAPLANTINE, «La maladie, la guérison et le sacré. Médecines populaires et médecines savantes de la France contemporaine», *Archives des sciences sociales des religions*, 54/1 (1982), p. 74-75.

La dimension holistique⁸⁷ du salut, propre aux religions africaines, engage la lutte contre la maladie à travers celle menée contre le mauvais esprit lui-même ou son agent, le sorcier. Ces idées se fondent sur la notion de rétribution déjà évoquée et sur le refus d'une souffrance injuste comme celle exprimée dans le livre de Job. Cette caractéristique n'est pas exclusive aux seuls Africains. On en retrouve les lignes de force chez McGuire dont l'étude porte sur la religion, la santé et la maladie :

Il est rare, dans toute société, de trouver des gens capables d'accepter une maladie invalide, une blessure ou la mort comme des caprices de la nature [...] Les humains abhorrent la souffrance inexplicable. Afin d'expliquer un malheur grave et de le vaincre, chaque société a élaboré des ensembles d'idées et de pratiques auxquelles on peut faire appel pour expliquer la cause de la maladie ou de la mort et aider à venir à bout de leurs ramifications⁸⁸.

⁸⁷ Selon cette conception holistique, la maladie est comprise dans son ensemble comme «un fait d'écologie, de culture, de relations sociales, de spiritualité, de psychologie. Dès lors, toute brèche dans les relations familiales, toute défaillance dans les prescrits religieux, ou toute faille à tout secteur du complexe cosmologique engendre ou, mieux, signifie maladie. MAHANIAH KIMPIANGA, *La maladie et la guérison en milieu kongo*, Kinshasa, Édition du Centre de vulgarisation agricole, 1982; recensé par NGOMA BINDA, dans *Cahiers des Religions Africaines*, 18/35 (1984), p. 146.

⁸⁸ M. MCGUIRE, «Religion, santé et maladie», dans *Concilium*, 234 (1991), p. 111. P. MALOOF, qui partage le même point de vue, note que les concepts d'étiologie et de guérison impliquent souvent le surnaturel, de manière explicite ou implicite. De sorte que «les maladies peuvent être considérées comme reflétant des puissances surnaturelles, des modifications de l'environnement ou conflits sociaux, mais elles se manifestent dans les symptômes physiques d'une manière socialement appropriée». Voir M. MCGUIRE, «Maladie et santé dans la société», dans *Concilium*, 234 (1991), p. 44. Quant à la mort, elle apparaît comme l'événement le plus affreux et le plus inexplicable dans l'existence des Kwilois. «Les accusations parfois violentes, qui s'élèvent après un cas de mort contre des personnes suspectes d'être la cause invisible du décès, ne sont compréhensibles que devant ce saisissement irrationnel que cause la mort parmi les vivants». (HOCHEGGER, *Dieu, idoles et sorcellerie*, p. 8).

Ce constat s'applique parfaitement aux Kwilois et confirme la conviction selon laquelle les valeurs de chaque culture en matière de bien-être et de qualités désirées s'incorporent à son idéal de santé. Ces idées servent d'ailleurs de fondement à la prédication de nombreux nouveaux mouvements religieux. Cela étonne car un tel discours n'est pas sans conséquences dans la croyance à la «kindoki» chez les Kwilois.

5. L'influence des «sectes» dans la croyance en la «kindoki»

Ces nouveaux mouvements religieux et évangéliques, communément appelés sectes⁸⁹, placent la maladie et ses corollaires au cœur de leur prédication. Tous, indépendamment du nom par lequel ils s'identifient («nouveaux mouvements religieux», «mouvements de renouveau spirituel», «mouvements messianiques»), veulent offrir une véritable expérience spirituelle permettant une rencontre personnelle avec le divin ou le sacré. Dans la mesure où le sacré est assorti au bonheur, ils centrent leur message sur la condition sociale de l'être humain et se révèlent comme «de véritables îlots de haut niveau de satisfaction des besoins du sacré», c'est-à-dire de quête de bonheur

⁸⁹ Sur ce sujet, voir notes bibliographiques.

compris comme : fécondité, fortune, longévité, richesse, etc. Dans cette perspective, écrit Penoukou, les sectes représentent un raccourci peu efficace par rapport aux Églises institutionnelles dont :

la foi apporte encore très peu de réponses aux nombreuses interrogations et sollicitations du baptisé africain. Toujours baigné dans les croyances traditionnelles et sans cesse exposé à toutes sortes de menaces, il vit la plupart du temps en situation dramatique et ne trouve généralement d'autre issue que d'aller chercher ailleurs des recettes de sécurité [...] »⁹⁰

Cette recherche de bonheur et de sécurité se fait dans un combat contre tout ce qui menace l'individu. Dans cet espace de «combat», une attention particulière est accordée aux rêves d'autant plus que la plupart des peuples bantu y recourent pour expliquer tout ce qui advient dans leur vie. Dans son étude sur le rôle des rêves dans la croyance à la «kindoki» en Afrique, J. Peeters démontre que, partout dans le monde, le rêve est source de nombreuses angoisses et interprétations; pourtant, on n'est jamais au bout de nos surprises face aux similarités qui se dégagent des récits réels⁹¹ de différents individus.

⁹⁰ E.-J. PENOUKOU, *Églises d'Afrique, propositions pour l'avenir*, Paris, Karthala, 1984, p. 161.

⁹¹ J. PEETERS, *Des rêves, des sorciers...?*, p. 5. Dans son traitement des relations parfois abusives que les gens établissent entre les rêves et la «kindoki», l'auteur aboutit à une interprétation freudienne du rêve selon laquelle tout rêve est le refoulement de notre subconscient. Que dire alors des passages bibliques qui parlent des rêves en termes de messages divins. Voir a) Rêve : Gn 37, 5-9; Ps 125, 1; Cant 8, 1-2; Sir 34, 5; Dn 2, 1 et 28; Mt 27, 9; b) Songe : Gn 37, 19; Gn 41, 25; Gn 42, 9; Est 1, 1; Qo 5, 2 et 6; 1Sam 28, 69; 1R 3, 5-15; 2Chr 1, 7; Joël 3, 1; Zach 4, 1-14; Nb 12, 6; Nb 22, 9; Ac 2, 17; Mt 1, 20)?

Dans la culture kwiloise, les rêves constituent une source additionnelle de connaissance de la «kindoki». Bien que très variés, ils sont tous prémonitoires. On fait généralement appel aux devins pour les interpréter mais également aux personnes âgées ou aux anciens en certaines circonstances. Retel-Laurentin⁹² souligne l'importance que revêtent les rêves des anciens auxquels l'opinion populaire donne une valeur absolue. Ils sont annonciateurs de choses cachées qui doivent s'accomplir dans la vie de tel ou tel individu. Considérés comme un vrai langage symbolique, on les interprète à l'aide d'un transfert d'images du monde naturel au monde culturel. D'après de Plaen, la nécessité d'interprétation «s'intègre dans cette tendance à refuser tout hasard

Une dame de ma paroisse m'a rapporté qu'elle souffrait d'hémorragie depuis des années. Un jour, elle vit en rêve son père défunt lui montrer une espèce de plante médicinale qu'elle devrait s'appliquer pour sa guérison. Le lendemain, sa mère alla dans la forêt à la recherche de cette espèce de plante et la ramena. On la lui appliqua selon les recommandations du rêve et elle fut effectivement guérie de sa maladie. Lorsque ce genre de cas se vérifie sur une aire culturelle vaste et diversifiée (Congo, Côte d'Ivoire, Gabon) cela prend, pour les Kwilois, un sens qui défie toute affirmation gratuite ou toute interprétation psychologique qui explique le rêve par le refoulement du subconscient. Un autre type de rêve très répandu est celui de «mari de nuit» où un esprit «humain?» prend possession d'une femme ou d'un homme dans une relation quasi conjugale, le privant parfois de relation de fait avec son vrai partenaire de lit. Cet «esprit» ne surgit que la nuit et il est attribué aux sorciers. On entend beaucoup de témoignages de ce genre dans les sectes. Une église pentecôtiste de Libreville, qui dispose d'une chaîne de radiodiffusion, rapporte souvent sur ses ondes des témoignages de femmes qui accusent publiquement leur père, leur oncle ou leur grand-père, d'être leur «mari de nuit».

⁹² RETEL-LAURENTIN, *Oracles et ordalies chez les Nzakara*, p. 99.

dans la vie: Tout a un sens qui est mis en évidence à travers certaines lois dégageant les dimensions sociales de ces événements»⁹³.

Ici s'ouvre une piste de prédilection pour affronter le discours de la «kindoki». Les figures religieuses émergentes, tel les sectes, apportent de nouvelles réponses aux problèmes du monde des rêves, problèmes reliés en grande partie à la «kindoki». Malheureusement, ces réponses reproduisent et recomposent souvent la «kindoki» à des échelles qui déconcertent les régimes traditionnels du pensable et du possible. Ces sectes s'avèrent être, pour ainsi dire, des «pilleurs de Jésus». Elles s'approprient par compensation ce qui ne peut être acquis :

Les soins médicaux que l'on ne peut obtenir, la sécurité psychologique et sociale compromise par des dispositifs de violence de l'État-fantôme, le pouvoir social ou politique désiré mais inaccessible, la dignité et l'estime de soi terriblement remises en cause et qui se déclinent symboliquement ou matériellement dans les discours et les pratiques à la fois de la «kindoki» et de Jésus⁹⁴.

Leurs discours, axés principalement sur le «combat spirituel» contre l'omniprésence physique de Satan et nourris en partie de l'imaginaire sorcier, sont l'écho de l'idéologie de la «kindoki», elle-même axée sur un

⁹³ de PLAEN, *Les structures d'autorité des Bayanzi*, p. 285.

⁹⁴ R. DEVISCH, «Pillaging Jésus: Healing churches and the villagisation of Kinshasa», *Africa*, 66/4 (1996), p. 555-585.

monde de combats, de luttes, de conflits, de rapports de force et de poursuite de biens matériels⁹⁵. Pendant la période coloniale, la majorité des «prophètes africains»⁹⁶, avant de prêcher toute autre forme de conversion, s'imposait de s'attaquer à la «kindoki», qu'elle considérait comme le problème majeur. Ces prophètes noirs ont mis en œuvre de puissants moyens dans le but de dégager les individus de l'emprise des pouvoirs maléfiques dont ils étaient victimes ou agents. La «confession publique», qui visait à briser la gangue de clandestinité et de coercition dans laquelle le sorcier est enfermé malgré lui, était un de ses moyens. Par elle, le prophète suscitait «par la puissance de sa parole et de son prestige, l'atmosphère qu'il créait autour de lui et les représailles dont il menaçait les récalcitrants, [...] le climat nécessaire aux sorciers pour qu'ils fassent le saut dans le monde du jour»⁹⁷. Reconnaître le sorcier, c'est s'assurer de le maîtriser. C'est pourquoi, encore aujourd'hui, le combat

⁹⁵ Voir TONDA, dans *Politique africaine, pouvoirs sorciers*, Paris, karthala, 2000, p. 13.

⁹⁶ Ces prophètes qui ne sont pas d'un type nouveau trouvent leur modèle et leur émergence dans l'Ancien Testament, qui présente le prophète comme un idéal de l'homme à la fois fort et innocent, invulnérable devant les puissances du mal; le modèle thaumaturgique de Jésus du Nouveau-Testament a joué un rôle de premier plan dans le style des prophètes. Parmi les premiers prophètes africains, on peut citer les *Dieudonnés*, une secte proche du christianisme. Il y a aussi les *Kimbanguistes* du prophète Simon Kimbangu. Leur action est caractérisée par un réel désir de trouver une forme nouvelle de vie sociale, d'aller au-delà des conflits devenus trop fréquents. D'autres prophètes, par contre, se rapprochent dans leurs méthodes, aux devins traditionnels. Voir à ce propos de PLAEN, *Structures d'autorité des Bayanzi*, p. 290.

⁹⁷ BUREAU, «Sorcellerie et prophétisme en Afrique noire», p. 477.

contre la «kindoki» demeure une préoccupation centrale des nouveaux mouvements religieux. «À un degré ou à un autre, tous les mouvements religieux modernes en Afrique [...] sont des mouvements dirigés contre la sorcellerie»⁹⁸. Leur succès est dû en grande partie à l'attention qu'ils portent à la «kindoki», problème crucial dans la vie des Africains. Problème qui a constitué et constitue encore un énorme défi à relever tant par les sectes que par l'Église catholique.

6. Le défi de la «kindoki» dans le contexte kwilois

La «kindoki» «représente l'une des formes archaïques de la religiosité toujours renaissante»⁹⁹. De tout temps, elle présente une menace dans la mesure où elle touche les couches les plus profondes de la personnalité des Kwilois. Elle se développe toujours en période de peur et d'inquiétude et génère à son tour cette même peur. D'où son émergence ou sa renaissance au moment où l'homme rural se trouve en profonde crise. Elle représente un défi de taille qui s'articule à la fois aux niveaux social,

⁹⁸ BUREAU, «Sorcellerie et prophétisme en Afrique noire», p. 476.

⁹⁹ J. VERNETTE, *La sorcellerie : envoûtement-désenvoûtement*, Plon-Mame, 1999, p. 7.

politique, culturel et théologique pour toute œuvre de développement et d'évangélisation.

6.1. Un défi sur le plan social

Dans le contexte kwilois, la «kindoki» est un fait et un problème de société, d'abord relié à la notion de parenté et de famille. L'accusation de «kindoki» intervient lorsque le lignage est rendu inhabitable par l'«ensorcelé». Ne se sentant plus encadré par un ensemble d'institutions ou de coutumes qui lui assuraient la sécurité, l'individu est désemparé¹⁰⁰. Comprendre la «kindoki», c'est pénétrer le système d'interrelations où chacun joue un rôle par rapport à l'autre.

Dans la société traditionnelle existait un système sacré où chacun avait sa place qui devait être maintenue car, tout désordre dans ce système était sévèrement puni. Tout espace vidé, tout écart creusé ou toute béance produite dans les structures relationnelles – parentales, villageoises, urbaines et dans leurs spécifications professionnelles, politiques, de voisinage, etc. –, mentales et affectives font appel à la

¹⁰⁰ G. BALANDIER, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire. Dynamique sociale en Afrique centrale*, Paris, PUF, 1971, p. 376.

«kindoki» qui représente simultanément «ressource ou capital d'ordonnancement du monde», «technique ou moyen de réduction et de réalisation des écarts»¹⁰¹.

Dans le monde rural du Kwilu, le champ psychosocial où se joue le drame de la «kindoki» est le terrain fragile de la naïveté et de la crédulité des habitants où la raison fait place à la superstition. Sur ce terreau où le rationnel est obnubilé par le relationnel et l'émotionnel, la personnalité étrange et forte de «nganga-ngombo», de même que de certains gourous charismatiques, joue un rôle de catalyseur et d'inducteur social¹⁰². C'est à ce niveau que se vit le drame du déchirement des familles. Dans le premier chapitre, nous avons montré comment, à la suite d'accusations de «kindoki», le clan se divisait et donnait ainsi naissance à un nouveau village.

6.2. Un défi sur le plan politique

Le phénomène de «kindoki», devenu rumeurs de radiotrottoir (bouche à oreille) jusqu'aux médias officiels, envahit de plus en plus

¹⁰¹ BERNAUT et TONDA, *Politique africaine, pouvoirs sorciers*, p. 8.

¹⁰² VERNETTE, *La sorcellerie : envoûtements-désenvoûtements*, p. 171-172.

l'espace public qui, à tous les niveaux de la société, s'organise en fonction de cette croyance. Tous, des dirigeants politiques aux simples chefs de clan, veulent se protéger contre les puissances néfastes de la «kindoki». Certains politiciens et dirigeants, par des moyens plus ou moins douteux, y ont recours dans les affaires de l'État et de la société. Dans son article sur «l'Église et le défi magique», Mgr Giuseppe Casale¹⁰³ a montré que la mentalité magique – dont la «kindoki» est une des catégories selon Bergeron¹⁰⁴ – fait souvent surgir dans l'adepte un désir malsain de pouvoir et d'ambition quant à ses possibilités de construire ou de refaire le monde. Chez les kwilois, le défi est politique dans la mesure où celle-ci n'est plus dirigée par une observation du réel, mais par une volonté de maintenir le monde rural dans l'ordre ancien, celui de la «reproduction du même». D'ailleurs, la majorité des anthropologues tendait à localiser les rituels anti-sorcellerie au sein des sociétés rurales dites traditionnelles et à en expliquer la fonction par la nécessité du maintien de l'harmonie sociale.

¹⁰³ J.-B. MARTIN et M. INTROVIGNE, *Le défi magique, satanisme et sorcellerie*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1994, p. 254.

¹⁰⁴ Selon lui, en effet, la phase mythique du rapport de l'homme au monde – phase à laquelle correspond le monde rural kwilois – est caractérisée par un rapport magique, totémique, animiste marqué par la terreur des divinités. Afin d'exercer un contrôle sur ces derniers, l'homme recourt à la magie ou à la sorcellerie. Voir R. BERGERON, *Obéissance de Jésus et vérité de l'homme : une interpellation*, (coll. Héritage et projet), Montréal, Fides, 1976, p. 10-15, surtout p. 10.

Il s'ensuit que tout ce qui ne s'intègre pas aux structures sociales ou résiste au besoin d'organisation est perçu comme menaçant, puissant, impur ou mauvais. De même, au niveau des personnes, tout individu marginal par rapport à l'ordre social et aux structures d'autorité est également perçu comme mauvais et dangereux, et donc susceptible de «kindoki»¹⁰⁵. Comment dès lors harmoniser le besoin de l'ordre ancien aux exigences de l'ordre nouveau dans un système de reproduction de structures mentales qui nivellent au plan social, économique, culturel et même personnel? Comment peut-on promouvoir l'individu tout en sauvegardant les intérêts du groupe?

6.3. Un défi sur le plan culturel

La «kindoki», affaire de pensée et de croyance avant tout, se présente comme un défi culturel. L'être kwilois vit au sein des éléments naturels dont il constitue une partie intégrante et s'accorde à leurs rythmes. Intimement associé à la nature par la chasse, la pêche, l'élevage et toutes sortes de cultures, sa vie et son efficacité dépendent des forces naturelles et invisibles qui le protègent ou le menacent. Dans

¹⁰⁵ de PLAEN, *Les structures d'autorité des Bayanzi*, p. 300.

cet environnement culturel, aucune dualité entre surnaturel et nature ou entre matière et esprit n'a droit de cité. On peut capturer quelqu'un par son souffle, comme on peut lui nuire à partir d'un objet naturel. La maladie est perçue comme conséquence d'autres rapports de force. Le rêve est action. Les rognures d'ongle, les cheveux et les traces sont des émanations de l'esprit, utilisables contre lui. La nature n'est ni esprit, ni matière, mais force vitale. La vie est le bien essentiel, la seule réalité¹⁰⁶.

À une époque où l'être humain, grâce à la technologie, prend de plus en plus le contrôle de la nature, pourrait-on expliquer la faiblesse des Kwilois par une telle dépendance à son égard? Considérer l'influence exercée par les forces de l'invisible sur les comportements des Kwilois et leurs enjeux sur le plan social, amène à comprendre pourquoi la «kindoki» a résisté à la colonisation, à l'évangélisation et même à la modernité qui, parfois, s'en est elle-même faite «complice»¹⁰⁷. En plus des forces naturelles, les ancêtres, les esprits, les forces malignes et les ndoki font également partie du champ de référence quotidienne et leur

¹⁰⁶ DESCHAMPS, *Les religions de l'Afrique noire*, p. 68-69.

¹⁰⁷ Cette idée vient de P. GESCHIERE. Dans son article «Sorcellerie et modernité: retour sur une étrange complicité», il montre que la résilience de la sorcellerie participe au *ré-enchantement* du monde, également sensible sous d'autres latitudes, dans *Politique africaine, pouvoirs sorciers*, p. 17.

comportement se modèle en fonction du champ de forces émanant de ce système de croyances. Tout cela a un impact déterminant sur le plan de la philosophie, de la vie sociale et politique, de l'art et même de la religion. C'est à ce niveau que se pose la question de Eboussi-Boulaga, à savoir :

Comment gérer les tensions et les luttes quotidiennes (pour la survie) dans une société de pénurie (généralisée)? Que faire dans une insécurité (psychologique, morale, physique) généralisée et une agressivité qui pénètrent dans les tréfonds de notre imaginaire pour ressurgir sous forme d'agressions sorcières ou par les esprits, les attaques nocturnes, de persécutions par des invisibles, des rêves prémonitoires, de cauchemars, d'apparitions menaçantes ou consolatrices? [...] Quel discours leur tenir? Quel sens proposer à leur existence?¹⁰⁸

Aucune approche ne peut, à elle seule, répondre à cette question.

S'impose donc recours à d'autres disciplines, y compris à la théologie.

6.4. Un défi sur le plan théologique et pastoral

La dimension théologique de ce défi est à souligner. Jadis, la «kindoki» constituait une institution fondamentale de la vie et du fonctionnement de la formation sociale. De nos jours, elle s'avère le mal

¹⁰⁸ F. EBOUSSI BOULAGA, *Les conférences nationales en Afrique noire. Une affaire à suivre*, Paris, Karthala, 1993, p. 44. citation et parenthèses de B. BUETUBELA, *Églises et démocratisation en Afrique*, Actes de la XIX^e Semaine théologique de Kinshasa, (du 21 au 27 novembre 1993), Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1994, p. 8.

par excellence car elle s'attaque à ce que les Kwilois ont de plus précieux et de plus sacré : la vie qui est le bien suprême. Se protéger contre l'influence de la «kindoki» est une préoccupation permanente et c'est à ce niveau que se pose le problème du salut chrétien. Le pouvoir dont est investi le devin, le «nganga ngombo», est mis au service de la sécurisation, de la libération et du «salut» qui s'exprime, par exemple, en «puissance» et en «pouvoir»¹⁰⁹ à travers une guérison. Bref, dans la perspective kwiloise, le salut se définit par sa matérialité.

Doutreloux¹¹⁰ a montré que, dans le contexte traditionnel, le système religieux se développait essentiellement en fonction des nécessités vitales immédiates des individus et des groupes dont il assurait la sécurité face à des problèmes les dépassant : la mort, la vie, la fécondité des hommes et de la nature, les menaces et les accidents de la condition humaine. Dans cette perspective, la vision «matérielle» est incluse dans toute notion de salut. Le salut chrétien prêchant l'au-delà apparaît donc incompatible avec celui des Kwilois qui vise d'abord la vie

¹⁰⁹ Ce qui s'accorde avec les paroles de l'apôtre Paul aux Thessaloniciens, à savoir : «En effet, notre annonce de l'Évangile chez vous n'a pas été simple parole, mais puissance, action de l'Esprit Saint, certitude absolue». (1 *Thess* 1, 5b).

¹¹⁰ DOUTRELOUX, *L'ombre des fétiches*, p. 226.

d'ici-bas. De plus, le «nganga», principe du salut kwilois, s'adresse davantage aux ancêtres qu'à Dieu. Il en découle une ambiguïté, source d'un réel problème d'identification du Dieu de Jésus-Christ, c'est-à-dire, de «Dieu qui sauve».

En tenant compte du fait analysé précédemment, la «kindoki», bien que négative, a néanmoins joué un rôle de régulateur éthique. L'Église de Kikwit ne peut donc concevoir son élimination sans se soucier de deux éléments majeurs : le transfert de ses fonctions positives¹¹¹ à d'autres instances et la disparition pure et simple de ses effets régulateurs. Reste la peur de l'homme face à la mort. Serait-elle appel à Autrui pour être sauvé¹¹²? Lorsqu'on constate que la «kindoki» déculpabilise et favorise l'irresponsabilité, qu'on y recourt pour justifier toute folie, imprudence ou négligence¹¹³ au point de chercher avant tout dans un manquement envers les morts la cause de la maladie, des calamités et de l'infortune;

¹¹¹ Parlant des enjeux sociaux de la «kindoki», voir MATANGILA, *La catégorie de la faute chez les Mbala*, p. 265-269. Il montre justement comment la «kindoki» constituait un gain sur plusieurs plans: social, économique, psychologique.

¹¹² Voir P.-C. GAGA, *Peurs et foi chez l'homme béninois fon*, extrait de thèse doctorat, Rome, Pontificia Università Urbaniana, 1994, p. 15.

¹¹³ Par exemple, devant un enfant qui se meurt à la suite d'une infection grave ou encore devant des échecs répétés, c'est toujours à une action de la «kindoki» qu'on imputera la responsabilité.

comment peut-on développer une théorie de salut personnel qui intègre l'individu dans une prise de conscience de ses responsabilités?

Dans le monde rural du Kwilu, les dimensions sociales, culturelles et politiques de la «kindoki» clament l'évident besoin d'un dialogue et la nécessité d'une pastorale spécifique. Cette pastorale doit avant tout tenir compte du problème du sens de la vie face aux insécurités de toutes sortes du quotidien qui constituent le terrain le plus propice à la foi en la «kindoki» et au sorcier. Or, dans la perspective chrétienne, la sécurité offerte par les devins et sorciers est une réponse «fausse» dans la mesure où elle est fondée sur la peur. L'Église se doit de la contrer par une réponse «vraie» et riche de sens : une proposition «juste» qui maximise le «gain» du système de la peur en matière de sens et de sécurité, sans toutefois en partager la base que sont la peur et l'exploitation sans vergogne de cette peur par les agents de la «kindoki».

Conclusion : «Kindoki» comme système cohérent

Dans l'organisation kwiloise, tout est au service de la vie. La maladie et la mort sont deux fléaux qui portent atteinte à son exaltation car ils la détruisent. Aussi, s'acharne-t-on à les combattre par le biais de

son vecteur : le sorcier. Nous avons cherché à comprendre la place du monde invisible et son emprise sur les Kwilois par une démarche qui a permis de mieux situer le phénomène de la «kindoki». Nous avons également mieux saisi comment celle-ci est avant tout un système de pensée¹¹⁴ cohérent pour ceux qui y adhèrent. Ainsi, dans la mentalité kwiloise, elle ressurgit de façon spectaculaire lors de décès inopinés et fréquents, de maladies ou de certaines épreuves. Notre analyse a révélé que la «kindoki» est une pensée régie par le refus de la logique du hasard, fût-ce au prix d'accepter le «mangeur d'hommes», le sorcier.

Les Kwilois considèrent la «kindoki», essentiellement un système de la peur, comme un phénomène maléfique objectif. Ils vivent la peur qu'elle engendre et sur laquelle se base la sécurité que le clan semble apporter à ses membres. Parallèlement, sur un autre plan, le message des sectes et des mouvements charismatiques, qui se calque sur le discours du sorcier,

¹¹⁴ Selon H. MAURIER, «la sorcellerie est une autre stratégie de l'homme face à l'englobant imprévisible et indomptable. Pour l'homme en mal de vivre, on conçoit que cette imprévisibilité et cette impossibilité de gérer l'englobant à sa guise soit une limite mal acceptée. La sorcellerie est une façon de tourner cette limite». (MAURIER, *La religion spontanée*, p. 154-155). Cette mise en perspective conduit beaucoup à classer la «kindoki» dans l'ordre du mythe. Mais justement, «la force du mythe, c'est de rendre compte, par le jeu des images et des symboles, de la vie même des hommes et de leur potentialité», (RETEL-LAURENTIN, *Sorcellerie et ordales en Afrique*, p. 202). Dans le même ordre d'idées, CAMPBELL montre qu'«au delà des religions et des frontières, les mythes sont l'expression de la sagesse des peuples. Incrustés dans notre système de pensée comme les tessons de poterie dans un site archéologique, ils interprètent les mystères de la vie». (J. CAMPBELL, *La puissance du mythe*, traduit de l'américain par J. TANZAC, Texas, Éditions «J'ai lu», 1991, page au dos de la couverture).

continue de nourrir cette peur et contribue ainsi à la légitimer dans l'esprit des Kwilois. Le système de la «kindoki» se maintient ainsi intact alors que le salut ne se profile qu'au loin. S'ensuit un drame marqué par le trouble, la désunion des familles, la dislocation des communautés de vie ou de foi, le fanatisme des sectes et des dénonciations de prétendus sorciers de même que des violences exercées sur eux ou encore sur leurs biens. Pourtant, rien de cela ne freine l'exode que connaît l'Église catholique. Il sied donc de conclure avec G. Parrinder que la peur et l'emprise de la «kindoki» demeurent le défi majeur pour tout intervenant social en Afrique noire :

Les missions et les gouvernements affirment souvent que leur but est de délivrer l'Africain de la peur de la sorcellerie. Cela est sans aucun doute vrai. Cependant, il est aussi vrai que leurs efforts ne semblent pas produire beaucoup de fruits dans cette sphère, où la plupart des Africains intellectuels croient de plus en plus profondément à la sorcellerie. Les nouvelles idées et coutumes européennes ont perturbé la société africaine, de sorte que l'insécurité croissante fait croître la croyance en la sorcellerie, tenue responsable de dangers inconnus et incalculables¹¹⁵.

¹¹⁵ «Missions and governments often claim that their aim is to deliver the African from the fear of witchcraft. This is undoubtedly true. But it is also true that their efforts do not seem to bear much fruit in this sphere, that most educated African still believe profoundly in witchcraft is increasing. The coming European ideas and customs has unsettled society in Africa, and the increasing insecurity adds to fore of belief in witchcraft which is held responsible for unknown and incalculable dangers», (A. PRRINDER, *Witchcraft: European and African*, p. 129).

C'est pourquoi, nous proposons d'aborder la question d'un point de vue de la réflexion théologique, l'Église ayant été et étant encore une intervenante de taille dans l'orientation des attitudes suprêmes (patterns) des Kwilois.

CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE

Pour souligner l'importance de données anthropologiques dans la réflexion théologique, H. Maurier¹¹⁶ re-situe «la condition humaine» dans les comportements religieux. Confronté au mystère de la vie, l'être humain a toujours apprivoisé son milieu naturel pour entretenir et protéger sa vie contre la maladie et la mort. En Afrique, où le pouvoir, la morale et la santé sont intimement imbriqués dans le religieux¹¹⁷, cette recherche de sécurité est reléguée à la religion. C'est pourquoi, la démarche théologique, pour comprendre et reconstituer la pensée religieuse d'un peuple, doit définir au préalable le «complexe [...] auquel cette pensée est indissolublement rattachée»¹¹⁸.

La description du monde rural kwilois révèle qu'aucune solution, soit-elle théologique, ne viendrait à bout de la «kindoki» si elle n'est pas

¹¹⁶ H. MAURIER, *Essai d'une théologie du paganisme*, Paris, Éditions de l'Orante, 1965. Surtout les chapitres un et deux de la première partie. Selon lui, «la missiologie classique, dont le regard porte sur le Dieu qui se révèle, oublie trop de regarder les hommes à qui Dieu se révèle. Mais n'est-ce pas là le défaut de toute la théologie traditionnelle? Ne faudrait-il pas que toute théologie soit accompagnée, en contre-point, d'une anthropologie aussi concrète que possible? Il ne suffit pas à l'apôtre d'apprendre ce que Dieu a dit, il lui faut aussi comprendre les hommes auxquels il porte la Parole».

¹¹⁷ D'ailleurs MAURIER pense que «toute religion a une fonction psychologique et sociale d'intégration, d'équilibration; elle n'est pas une simple somme de croyances, comportements ou techniques répandus sur une aire donnée». (MAURIER, *Essai d'une théologie du paganisme*, p. 57).

¹¹⁸ F. M. BERGOUNIOUX, *Les religions des préhistoriques et des primitifs*, Paris, Fayard, 1958, p. 52.

préalablement soutenue par un développement suffisant qui permettrait des conditions de vie décente.

Si la théologie traditionnelle s'est longtemps démarquée par son caractère abstrait et déductif¹¹⁹, «la révision du discours théologique conduit certains à repenser la méthode et le contenu de ce discours en tenant compte des enjeux des divers milieux auxquels ils s'adressent»¹²⁰. Ce qui confirme la nécessité de joindre les sciences humaines à la démarche théologique¹²¹.

¹¹⁹ Selon MAURIER, les thèses de la théologie comme celles touchant le salut des infidèles «frappent d'abord par leur caractère général, abstrait. À part quelques vérités tirées textuellement de l'Écriture, elles paraissent déductives, ne regardant que l'homme abstrait, sans positivité psychologique, sociologique ou ethnologique. Elles sont alors pratiquement sans utilité pastorale directe». (MAURIER, *Essai d'une théologie du paganisme*, p. 24).

¹²⁰ A. BEAUREGARD, «Le rapport entre les sciences humaines et la théologie: Pour une théologie descriptive», *La théologie pratique. Statut, méthodes, perspectives d'avenir*. Textes du Congrès international œcuménique et francophone de théologie pratique, rassemblés par B. REYMOND et J.-M. SORDET, (coll. Le point théologique; 57), Paris, Beauchesne, 1993, p. 175.

¹²¹ «On ne peut parler de l'acte de croire sans tenir compte d'une connaissance des sujets historiques, de leur histoire, de leurs traditions, de leurs contextes de vie, cela en vue de rendre le discours 'sur Dieu' à la fois pertinent et efficient». (BEAUREGARD, dans *La théologie pratique*, p. 175).

Loin de constituer un «prétexte au discours théologique»¹²², les sciences humaines forment une «composante indispensable et constructive» à ce discours même. C'est à une telle préoccupation que la première partie de cette étude a voulu répondre.

Nous avons voulu établir les bases anthropologiques d'une réflexion théologique, en situant les Kwilois dans leur vision du monde et en décrivant les éléments les plus saillants susceptibles de poser problème à une évangélisation en profondeur. L'étude de la structure sociale de type traditionnel en a identifié plusieurs dont celui de la «kindoki», intégré à la substance même de leur vie sociale et religieuse. Intrinsèquement lié à la peur et à l'exploitation de celle-ci, le phénomène de la «kindoki» est un défi majeur. L'influence coloniale et missionnaire s'y est confrontée sans réussir à contrer son emprise. La priorité accordée à l'organisation ainsi que les préjugés défavorables de ses agents envers la culture autochtone ont longtemps servi d'écran à ce drame¹²³ que vit le peuple kwilois. Ce

¹²² J. JONCHERAY, «Le rapport sciences humaines/théologie en théologie pratique», dans *La théologie pratique. Statut, méthodes, perspectives d'avenir*. Textes du Congrès international œcuménique et francophone de théologie pratique, rassemblés par B. REYMOND et J.-M. SORDET, (coll. Le Point théologique; 57), Paris, Beauchesne, 1993, p. 61.

¹²³ À ce propos, D. ATANGA écrit: «Quoiqu'il en semble à des mentalités cartésiennes, la question maléfique représente un drame en Afrique. Drame certes au sens théâtral. La théâtralisation sorcelleresque n'en sous-entend pas moins de réelles souffrances : à cause de la sorcellerie, plus violente

constat invite à une réflexion théologique¹²⁴ : comment annoncer l'Évangile comme message d'un Dieu vivant et libérateur ? C'est à cette question que la deuxième partie de notre thèse voudrait répondre.

aujourd'hui estime-t-on qu'avant la colonisation, bien des gens vivent dans l'angoisse et la méfiance». (ATANGA, *Drame maléfique en Afrique noire*, p. v).

¹²⁴ Cette réflexion se justifie par la nécessité de confronter la dimension anthropologique avec le message chrétien. Ainsi le stipule J. BONNEFOY, «le mouvement actuel de réflexion chrétienne est devenu plus exigeant pour approfondir sa dimension humaine anthropologique, c'est-à-dire l'homme historique et concret [...] l'homme inséré dans un milieu culturel. Ses interrogations vont jusqu'à interpeller le message chrétien. Des questions qui sont perçues comme un appel ou un défi [...]. C'est la rencontre entre les prospections de l'homme d'aujourd'hui et la réflexion sur le message chrétien [qui] fait surgir une nouvelle problématique». (J. BONNEFOY, *Inconfortable Église*, Paris, Centurion, 1969, p. 4 - 5).

DEUXIÈME PARTIE

CONSIDÉRATIONS THÉOLOGIQUES ET STRATÉGIES MISSIONNAIRES

L'étude du milieu rural kwilois nous a inéluctablement confronté au phénomène particulier qu'est la «kindoki». Inéluctablement, car en ce milieu, elle tient une place prépondérante dans la religion traditionnelle et s'avère d'une résistance presque insurmontable. Notre analyse a démontré que la croyance en la «kindoki», du point de vue anthropologique, constitue le «nerf» des structures de la mort, d'où le drame du peuple kwilois dans le monde rural. Drame qui se manifeste dans l'émergence de ce qu'on peut nommer en termes anglais : «split personality» (double personnalité) chez les Kwilois, qui, d'un côté, sont dans l'impossibilité de se passer de la «kindoki» tout en embrassant la foi chrétienne et ses préceptes moraux, de l'autre. L'emprise qu'exerce la «kindoki» sur leurs comportements est telle que, dans leur quotidien, la dichotomie entre pratique de la «kindoki» et morale chrétienne ne se vit pas comme une opposition irréconciliable, mais plutôt comme un compromis ou une complémentarité sur le plan pratique. L'incongruité de certains agirs le démontre comme, par exemple, on participe en bonne conscience au culte dominical chrétien pour ensuite aller consulter un devin en vue d'une faveur ou d'une quelconque protection.

Le défi théologique¹ qui relève d'une telle situation est de taille. Nous entendons par là que, d'une part, la présente analyse théologique doit expliquer, du moins en partie, les lacunes de l'évangélisation missionnaire, – la «kindoki» étant demeurée et demeurant encore l'obstacle principal à toute œuvre d'évangélisation² autant qu'à des efforts de développement socio-culturel durable et fécond – et que, d'autre part, elle doit mettre en jeu les ressources propres à l'Église pour faire face à la «kindoki». Nous allons démontrer que ces ressources découlent directement d'une certaine compréhension de l'Église comme «sacrement du salut» et comme force de guérison holistique, grâce à son enracinement dans le message évangélique, notamment dans la promesse de Jean 10, 10.

Comprendre l'«Église sacrement du salut» comme force de guérison holistique veut répondre à la question : Quelle Église et pour quel salut en milieu rural kwilois? Comment présenter l'Évangile comme

¹ Selon M. PIVOT, en présentant «les formes de la mission que sont le développement, le combat pour la justice, la libération et d'autres formes plus récentes», il s'agit d'une «dimension théologique essentielle pour la missiologie». (M. PIVOT, «Quelle missiologie aujourd'hui?», dans *Esprit et vie*, 88 (2003), p. 8.) Tel est le sens de notre démarche dans cette deuxième partie.

² L'histoire de la religiosité chrétienne nous apprend que la théologie a toujours été aux prises avec le phénomène de la sorcellerie. Même ayant adhéré à la foi chrétienne, les chrétiens persévéraient dans leur attachement à certaines pratiques païennes ou revêtaient d'une dimension païenne leurs rites chrétiens et leur symboliques. Voir, par exemple, J. FRANÇAIS, *L'Église et la sorcellerie*, Paris, Émile Nourry, 1910.

réponse aux problèmes de la peur viscérale de l'homme et de la femme kwiloise, donc au problème de la «kindoki», tout en se laissant interpeller par la culture kwiloise?

Répondre à une telle question dépasse l'exigence d'une simple adaptation. Cela impose une reformulation de la raison d'être même de l'Église au milieu des Kwilois, donc d'une redécouverte de l'«Église sacrement du salut» par le peuple. C'est pourquoi, dans un premier temps, à travers l'histoire de l'Église du Congo, nous analyserons ses principales orientations pastorales, celles qui ont marqué les différentes étapes de son évolution afin de vérifier de quelle façon l'Église de Kikwit a formulé sa raison d'être parmi les Kwilois, c'est-à-dire, répondu à l'exigence d'annoncer l'Évangile du salut. Un constat s'impose, celui d'une œuvre d'évangélisation superficielle ayant correspondu à chaque période marquée par l'absence d'un véritable dialogue entre l'Église et la culture locale.

L'impact de cette absence pèse encore aujourd'hui sur l'Église de Kikwit avec des résultats prévisibles, entre autres, la fuite vers les sectes africaines ou chrétiennes. Quant à ceux et celles qui demeurent fidèles à l'Église, ils sont assoiffés d'une expérience du salut qui les rejoigne

beaucoup plus profondément. C'est pourquoi, au quatrième chapitre, nous aborderons une réflexion du salut inculturé à travers le concept et la théologie de «l'Église sacrement du salut»³.

La symbolique de «sacrement» dans l'«Église sacrement du salut» situe l'Église en état de médiation, comme un lieu où s'expriment à la fois la grâce, la guérison et la santé dans la vie des Kwilois. Nous examinerons comment, grâce à cette fonction médiatrice, l'Église locale de Kikwit peut contribuer davantage à faire advenir aujourd'hui parmi les Kwilois le règne de Dieu, seul règne capable d'arracher définitivement les Kwilois des griffes de la peur de la «kindoki».

³ Par rapport au concept-image de l'«Église-famille» privilégiée par le Synode des évêques pour l'Afrique, nous estimons que cette image, à elle seule, n'est pas pertinente pour le monde rural, tel que nous l'avons décrit précédemment. Par contre, compte tenu des défis relevés au chapitre précédent et pour être pertinente, ce concept-image doit toujours être mise en rapport de force et de sens avec celui de l'«Église sacrement du salut».

CHAPITRE 3

LA CROYANCE À LA «KINDOKI» ET LA PRAXIS ÉVANGÉLISATRICE DE L'ÉGLISE DE KIKWIT - LIMITES ET ENJEUX PASTORAUX

L'exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi*¹ a attiré, avec insistance, l'attention sur l'idée que l'évangélisation ne se réduit plus au seul secteur régional de l'action ecclésiale, mais que ce concept, dans sa signification constitutive, indique le véritable fondement de toute pratique² missionnaire et pastorale. Par évangélisation, nous entendons aussi bien la première annonce de l'Évangile que l'action de l'Évangile déjà proclamé qui cherche à transformer «les critères de jugement, les valeurs déterminantes, les lignes de pensée et les modèles de vie de l'humanité qui sont en contraste avec la Parole de Dieu»³. Dans le cadre

¹ PAUL VI, «Exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi* de s.s. le pape Paul VI à l'épiscopat, au clergé et aux fidèles de toute l'Église sur l'évangélisation dans le monde moderne», dans *La Documentation catholique*, 73 (1976), p. 1-22.

² D'autant plus que, c'est à partir de cette pratique qu'il est possible de dessiner les contours de l'identité de l'Église ou les lignes de force de sa dynamique propre. Voir V. COSMAO, *Changer le monde. Une tâche pour l'Église*, Paris, Cerf, 1980, p. 79.

³ Selon V. RABEMAHAFALY, «le mot évangélisation est utilisé aujourd'hui avec des acceptions très diverses. En pays de chrétienté, l'évangélisation cherche à transformer par la force de l'Évangile, les critères de jugement, les valeurs déterminantes, les lignes de pensée et les modèles de vie de l'humanité, qui sont en contraste avec la Parole de Dieu. Dans d'autres régions comme l'Afrique ou l'Asie, elle vise aussi à faire la première annonce de l'Évangile dans les tranches géographiques plus vastes, à des

de notre étude, la question d'évangélisation se pose donc par rapport à la culture de la peur telle que décrite précédemment : dans quelle mesure la praxis de l'Église fut-elle une réponse adéquate?

L'examen de l'évangélisation par l'Église de Kikwit à l'intérieur de celle du Congo révèle une réponse multiple et variée. On y distingue deux grands axes sur lesquels se sont alignées les attitudes de l'Église dans ses rapports avec le peuple à évangéliser et avec ce qui représentait des enjeux déterminants pour lui. Le premier touche à la structure et à l'organisation de l'Église locale; le second concerne spécifiquement l'éducation chrétienne.

Aborder ces deux axes permettra de comprendre pourquoi les différentes approches pastorales, qui se sont avérées efficaces en milieux urbains, n'ont presque pas eu d'impact dans les milieux ruraux.

aussi à faire la première annonce de l'Évangile dans les tranches géographiques plus vastes, à des populations en croissance constante. Ces deux aspects de l'évangélisation coexistent dans certaines parties du monde. Ils sont nommés respectivement Évangélisation pastorale et Évangélisation missionnaire appelée également Évangélisation du Seuil». (RABEMAHAFALY, «L'évangélisation en Afrique aujourd'hui» dans *Omnis terra*, 18 (1979), p. 328). Dans le contexte de Kikwit, l'évangélisation recoupe les deux aspects.

1. Du point de vue structural et organisationnel

Sur le plan de la forme et du contenu, l'organisation de l'Église naissante du Congo constitue le premier aspect de l'évangélisation du Congo et du Kwilu. Nous en ressortirons les éléments les plus caractéristiques⁴, tel les engagements, attitudes et conversions possibles, et soulignerons leurs limites respectives. Nous constaterons que le christianisme a été tout à la fois social, offensif et étranger au monde rural.

1.1. Un christianisme social et colonial

Aujourd'hui encore, l'enracinement du christianisme dans les cultures autres qu'occidentales pose un problème qui rejoint la question constante de la mission de l'Église. Les débuts du christianisme au Congo et à Kikwit furent très difficiles. Bien qu'actuellement, on se réjouisse de l'établissement d'une Église locale dirigée par les fils du pays, notons qu'au départ, le mode de présence de l'Église – ses membres, ses institutions, ses infrastructures, son organisation, sa formation et ses

⁴ La description qui suit sera linéaire mais non exclusive. Certaines caractéristiques s'imbriquent en effet les unes dans les autres et peuvent même se superposer à différentes époques. Par ailleurs, nous ne retiendrons que les éléments qui touchent de près à notre étude.

engagements – fut déterminé par les colonisateurs belges présents au Congo. Il en résulta un christianisme qui apparut comme un fait colonial au service de la puissance occidentale et de son action.

L'action missionnaire d'alors s'inspirait du texte de l'évangile de Jean (Jn 10,10)⁵, d'où la compréhension de la «vie en abondance» en termes de bienfaits de la civilisation qui orienta toute l'œuvre d'évangélisation. Les autochtones voyaient les missions chrétiennes comme un ensemble de structures formelles, écoles, pratiques rituelles, code de vérité et de moralité, toutes choses appartenant au système colonial global et néo-colonial⁶.

Bien que conscients des privilèges dont ils jouissaient, les missionnaires désiraient cependant améliorer le sort des populations défavorisées et culturellement démunies pour leur permettre d'accéder à un niveau supérieur de civilisation, basée sur l'Évangile. Dès le début, ce souci de civiliser en évangélisant se traduisit concrètement dans l'organisation des missions, comme l'atteste l'abbé Binton :

⁵ Voir J.-D. BOSCH, *Dynamique de la mission chrétienne. Histoire et avenir des modèles missionnaires*, Paris, Karthala, Habo et labor et Fides, 1995, p. 394.

⁶ L. HURBON, «Les missions chrétiennes comme problème politique», dans *La pertinence du christianisme en Afrique*, VI^e Semaine théologique Louvanium 1972, Kisantu (Congo), 1973, p. 421.

L'action de l'Église s'orienta bien souvent dans nombre d'activités relevant du domaine civil autant que du domaine strictement religieux. Ainsi, préoccupée du bien-être matériel des populations, elle dut souvent suppléer aux carences de l'État en matière de développement économique⁷.

Le problème ne fut pas tant le «développement» de l'œuvre d'évangélisation que son orientation. L'accroissement de ses activités temporelles l'amena à se développer dans un contexte technique qui entraînait le risque considérable de nuire à son épanouissement apostolique. Bien plus, en promouvant un christianisme social⁸, elle faisait l'économie des enjeux véritables des Kwilois. À ne compter que sur son organisation sans que celle-ci ne soit accompagnée d'une attitude de respect envers les Kwilois ni de prise en compte de leurs valeurs traditionnelles, le christianisme social n'a pas été à l'écoute du cri des

⁷ BINTON, «Communautés chrétiennes de base, expérience pastorale de Masia/Kwa (Zaïre)», dans *Telema*, décembre (1983), p. 3. Voir aussi B. UGEUX, *Les petites communautés chrétiennes, une alternative aux paroisses? L'expérience du Zaïre*, Paris, Cerf, 1988, p. 9.

⁸ On retrouve cette expression chez BOSCH, *Dynamique de la mission chrétienne*, p. 38.

peuples à évangéliser⁹. Ce faisant, il demeurait surtout au service de la puissance coloniale et missionnaire¹⁰.

1.2. Une attitude ecclésiale hostile à la tradition locale

L'Église naissante du Congo a excellé dans le développement social. La poursuite de son objectif de civiliser l'autochtone l'a cependant amenée à se positionner dans une attitude défensive vis-à-vis des valeurs traditionnelles de ce dernier car elles menaçaient les intérêts des colonisateurs et de leurs associés, les missionnaires. Des débuts de la colonisation jusqu'à la venue de l'indépendance politique, le christianisme au Congo a, à la fois, mené une lutte acharnée contre

⁹ De fait, en dépit des aspects positifs de la civilisation introduits par le christianisme social et qu'il faut reconnaître, il reste que ces modifications ne se sont pas imposées d'emblée; elles ont provoqué une situation générale de crise qui a atteint autant les structures de la société que le système de valeurs, les modèles de comportement et les manières de vivre et de penser. Voir J.-M. ÉLA, *L'Afrique des villages*, L'Harmattan, Paris, 1982, p. 13. D'ailleurs, l'exode rural qui en est une des conséquences directes, est, selon l'auteur, le signe des sociétés en état de désarroi, voir p. 17.

¹⁰ HURBON note, par exemple, que grâce au régime politique de l'époque qui accordait beaucoup de privilèges et d'avantages aux missions, celles-ci ont déployé une activité intense et variée. Ce qui leur permit d'exercer une grande influence sur les populations. Voir HURBON, «Les missions chrétiennes comme problème politique», p. 421.

l'Islam, son concurrent de taille, et démontré beaucoup de mépris vis-à-vis la religion traditionnelle¹¹.

Les missionnaires croyaient que l'éducation au christianisme allait permettre la naissance d'un sentiment religieux à la fois plus élevé et intensément profond et qu'ainsi, elle parviendrait à atteindre le double objectif de remplacer les influences traditionnelles et d'élever la moralité indigène à un plan supérieur¹². Se justifiait donc l'usage de la force, de la persécution et de la déculturation pour parvenir à déraciner les pratiques païennes. Par exemple, on brûlait les habitations des polygames; retirait de force les statuettes à leurs propriétaires et déplaçait des populations entières de leurs terres vers les missions pour leur imposer un nouveau style de vie. Tout ce qui relevait de la tradition était diabolique, d'où la nécessité d'assurer aux néophytes un milieu capable de sauvegarder les enseignements de la foi¹³. Malheureusement, un tel système, dans lequel

¹¹ Cette attitude ne peut qu'étonner d'autant plus qu'en Occident, L'Eglise respecte ou même a intégré certaines traditions d'origine païenne (saint Nicolas, sainte Claire, Halloween, Père Noël...) dans la religion.

¹² Voir NDAYWEL È NZIEM, *L'histoire du Zaïre. De l'héritage ancien à l'âge contemporain*, Louvain-La-Neuve, Duculot, 1977, p. 399. L. FRANCK, *Étude de colonisation comparée*, Bruxelles, 1924, p. 123.

¹³ Cette étape de l'évangélisation missionnaire est appelée «table rase». Selon A. KARAMAGA, cette étape se fonde sur le triomphe de la parole, des rites et des symboles du vainqueur, qui ne tolère aucune contestation ni aucune remise en question. De fait, les missionnaires sont partis de l'entreprise coloniale pour formuler un certain nombre d'approches pastorales vis-à-vis des individus, des groupes et de

les premiers convertis grandissaient en marge de leur milieu social, eut pour conséquence, entre autres, de provoquer une véritable crise d'identité chez les Kwilois. En réduisant la vie chrétienne à la célébration des sacrements, au culte ou à un code moral, elle s'avérait très éloignée des questions vitales du simple Kwilois.

D'une telle approche résulte une dichotomie. Le ministère du prêtre, avant tout intra-ecclésial, ne tient nullement compte des autres réalités du peuple à évangéliser. Cette praxis de l'Église creuse un énorme fossé entre la théologie missionnaire et l'anthropologie rurale kwiloise. Attitude que dénonce rigoureusement J. D. Bosch :

Ils prirent à tort leurs idéaux et les valeurs de la classe moyenne à laquelle ils appartenaient pour des articles de foi. Ils considérèrent d'emblée leurs notions de moralité, de décence, d'ordre, d'efficacité, d'individualisme, de compétence professionnelle et de progrès technique, comme étant foncièrement chrétiennes, (...) sous l'influence de tels préjugés, ils se montrèrent incapables d'apprécier positivement la culture des populations parmi lesquelles ils s'établirent¹⁴.

l'environnement africain. « Cette démarche s'appuyait sur trois objectifs : 1) la table rase culturelle, dont le projet fut de détruire le « paganisme » local au nom de la supériorité de la culture du missionnaire et de la pureté de l'Évangile confondue avec son incarnation en Occident; 2) l'implantation de l'Église selon le modèle occidental avec des structures, des rites et surtout des conflits propres aux pays respectifs des missionnaires; 3) une théologie missionnaire orientée vers certaines valeurs africaines considérées comme « pierres d'attente » sur lesquelles le christianisme occidental devait ancrer la foi chrétienne sur la terre africaine ». Ce troisième objectif découle de l'échec de la table rase. Voir KARAMAGA, « La théologie pratique dans le contexte africain », dans *La Théologie pratique*, Paris, Beauchesne, 1993, p. 121-122.

¹⁴ BOSCH, *Dynamique de la mission chrétienne*, p. 396. La « mission de l'époque coloniale a partagé largement l'idéologie civilisatrice de l'Occident, ignorant presque, dans bien des cas, les cultures autochtones, généralement peu estimées, encore moins souvent comprises ». (P. TIHON, « Des missions à la mission : la problématique missionnaire depuis Vatican II », dans *Nouvelle Revue de Théologie*, 107 (1985)

Préjugés dont l'évangélisation du peuple kwilois a souffert. L'œuvre missionnaire eut peu d'influence sur le quotidien des Kwilois, un quotidien toujours marqué par le drame de la maladie, de la mort et donc du discours de la «kindoki». De plus, l'attitude très critique envers les religions traditionnelles n'a pas favorisé un véritable dialogue avec le peuple à évangéliser. Pour cette raison, l'accès massif des Kwilois au christianisme, loin de confirmer l'impact de la civilisation, démontre simplement l'absence de toute autre alternative¹⁵. Tout en ayant adhéré au christianisme, lorsque confrontés à des problèmes tels que la maladie et la mort, ils n'hésitent pas à se tourner vers les pratiques dites «païennes». De là surgit constamment la question de la «kindoki» à laquelle s'ajoute l'esprit trop clérical de l'Église, qui n'a pas permis à ses agents d'évangélisation de mettre en place des stratégies pastorales pertinentes pour confronter cette réalité.

p. 712).

¹⁵ À ce propos, J. BRULS remarque qu'avec toutes ces dispositions permettant de sauver les Africains en les mettant à l'écart, l'évangélisation missionnaire «n'a pas réussi à bâtir une société chrétienne». Cf. J. BRULS, *Regard sur le Congo*, Bruxelles, cahiers des auxiliaires laïques des missions, 1946, p. 6.

1.3. Une «Église locale» étrangère au monde rural

Au-delà de l'évangélisation missionnaire, qui demeure une nécessité dans certains coins du Congo, surgit l'urgence impérieuse d'un autre type d'évangélisation, qui viserait à fortifier et à nourrir le peuple de Dieu et à fonder une Église particulière qui soit vraiment africaine en ses ministres, ses structures de pensée et d'organisation ainsi qu'en ses ressources¹⁶.

L'accession du Congo à l'indépendance marque à la fois la fin d'une histoire, celle du règne colonial, et l'ouverture à un changement de mentalité. Elle occasionne également des bouleversements notoires qui amenèrent l'Église à reconsidérer en profondeur de nombreux points de l'organisation de son apostolat. Évangéliser les Africains par les Africains devint le mot d'ordre qui allait changer toute l'orientation de l'action missionnaire :

Hier, les missionnaires étrangers ont christianisé l'Afrique; aujourd'hui, les Négro-africains vont africaniser le christianisme (...). Nous voulons par des actes concrets et visibles marquer la fin d'une période et le début d'une autre. Ce projet veut signifier à tous d'une manière tangible l'orientation que va prendre l'Église. Le début d'une nouvelle ère s'ouvre dans

¹⁶ Cf. R. de HAES, «Analyse des documents de l'Église particulière du Zaïre sur les CEB, Enjeux et options», dans *Revue Africaine de Théologie*, 38 (1995), p. 218.

autre. Ce projet veut signifier à tous d'une manière tangible l'orientation que va prendre l'Église. Le début d'une nouvelle ère s'ouvre dans l'histoire de l'évangélisation de l'Afrique. Les missionnaires étrangers ont le mérite d'avoir semé dans la sueur de leur front la semence de la Bonne Nouvelle en terre africaine; Dieu fera surgir de cette terre des Églises locales. Les Africains eux-mêmes afflueront et apporteront à ces Églises l'abondance de leurs richesses culturelles. Ainsi, eux-mêmes donneront à ces Églises locales leur vraie coloration, un visage authentiquement nègre¹⁷.

Cette vision d'une Église davantage intégrée au milieu répond à un besoin d'adaptation¹⁸ suscité par l'émergence progressive du mouvement anti-colonialiste et sert de cadre à l'éclosion d'une Église locale autochtone. Le souci de bâtir une Église locale, permettant aux Africains d'accéder à la gestion de leur Église, s'inscrit également dans la pensée des missionnaires eux-mêmes et devient dès lors le projet essentiel de la mission :

¹⁷ J. A. MALULA (Cardinal), «L'Église à l'heure de l'africanité», dans *Église et Mission*, 196 (1974), p. 15. Ceci rejoint aussi l'appel de PAUL VI à Kampala lorsqu'il déclarait aux Africains: «Vous, Africains, vous êtes vos propres missionnaires [...]. Vous pouvez et devez avoir un christianisme africain». PAUL VI, «Allocution au symposium des évêques d'Afrique», (31 juillet 1969), dans *La Documentation catholique*, 66 (1969), p. 764.

¹⁸ L'étape de l'adaptation avait été déclenchée par P. TEMPELS, reconnu comme le «père de la philosophie africaine». Il a tenté de définir la philosophie africaine autour du concept de «force vitale» et de fécondité de vie pour en dégager une catéchèse qui tienne compte des traditions religieuses ancestrales. Depuis lors s'est développée une tendance théologique dont le projet était de penser un christianisme comme force et comme vie dans la ligne de l'adaptation. Malheureusement, le seul domaine marqué par ces efforts d'adaptation fut la liturgie: introduction du tam-tam, des danses ou des applaudissements. Dans le domaine des recherches théologiques aussi, on a vu émerger beaucoup d'études comparatives entre l'univers biblique et les tribus africaines. Malgré cela, l'option de l'adaptation comportait en elle-même ses propres limites. «On ne peut ni tropicaliser les structures et les doctrines conçues ailleurs, ni africaniser tout ce qui frappe les yeux et les oreilles, sans déboucher sur un christianisme folklorique de surface. Voir A. KAGARAMA, «La théologie pratique dans le contexte africain», p. 122-123. Voir aussi D. NOTHOMB, *Un humanisme africain*, Bruxelles, Lumen Vitae, 1965, surtout p. 11.

Conversions en masse, adaptation des usages chrétiens à l'ambiance locale, transformation des coutumes païennes, tout cela est précieux, mais ne suffit pas encore à faire de notre colonie une terre de chrétienté. Il y manque même l'essentiel : une hiérarchie autochtone pouvant gouverner le peuple du Congo sans le secours d'étrangers¹⁹.

Cette idée laisse percevoir une certaine conception d'antan selon laquelle il n'y a point de salut en dehors de l'Église. C'est pourquoi les missionnaires ont tout mis en oeuvre pour implanter une Église locale. Quel impact, cependant, ce passage du statut d'Église missionnaire à celui d'Église locale allait-il produire sur son organisation face aux bouleversements notoires occasionnés par l'indépendance? Rappelons qu'avant de devenir réalité, l'indépendance du Congo fut un thème mobilisateur de la lutte menée pour la libération simultanément sur les plans politique et religieux. Concernant ce dernier, plusieurs mouvements (prophétiques) anti-occidentaux, dont le Kimbanguisme²⁰, dénonçaient

¹⁹ F. de MEEUS et D. R. STEENBERGHEN, *Les missions religieuses au Congo belge*, Anvers, Éditions Zaire, 1947, p. 94.

²⁰ Le Kimbanguisme est une religion attribuée à Simon KIMBANGU (Congo), même si ce dernier, à strictement parler, n'a pas créé d'Église. Son histoire part d'un rêve dans lequel il reçoit la mission de lire et de prêcher la Bible. Parcourant les villages, son évangélisation fut accompagnée par des signes de guérison au point d'être encouragé, à ce stade, par les missionnaires protestants qui étaient «fascinés par la vigueur de son enseignement qui réussissait si bien, même sur le terrain où l'évangélisation classique protestante et catholique ne récoltait que de maigres fruits». Voir NDAYWEL, *L'histoire du Zaire*, p. 413. Cependant le fait que sa pratique d'évangélisation reposait sur des «rituels de guérison, de résurrection des morts et de techniques d'anti-sorcellerie» - Voir J. JANZEN, *La quête de la thérapie au Bas-Zaïre*, Paris, Karthala, 1995, p. 69-70 - attira de nombreuses foules, Kimbangu devint la cible des missionnaires blancs qui trouvaient dans cette affluence naïveté, syncrétisme et irrationalisme, et aussi des colons qui lui lançaient un mandat d'arrêt pour incitation à la désobéissance civile. La fuite du prophète fut un épisode au cours duquel «le mouvement se teinta de xénophobie et d'hostilité à la colonisation». Voir

la complicité existant entre l'évangélisation (Église) et la colonisation (État). L'enjeu de ces mouvements dits prophétiques était que l'expérience religieuse du leader, contrairement à celle du missionnaire, s'enracinait dans la culture et la tradition des religions ancestrales. Or, la domination des Congolais sur les plans culturel, politique, économique et religieux remettait en question ces valeurs sans lesquelles l'expérience religieuse ne pouvait être comprise. De ce point de vue, le Kimbanguisme et les autres mouvements ont constitué un grand défi pour l'édifice colonial et missionnaire dont a hérité l'Église locale.

Dans ce contexte de lutte et de libération, l'Église locale émergente s'est retrouvée face à un peuple ayant désormais à assumer ses responsabilités aux plans politique, économique et psychologique. Cette situation lui imposait la contrainte de faire des choix qui ont polarisé l'idéologie de l'Église et déterminé ses orientations concrètes à l'intérieur d'un projet national. Au départ, dans son discours concernant l'action de l'Église, l'épiscopat congolais marqua, sans pour autant les opposer, une distinction nette entre le temporel (l'État) et le spirituel (l'Église). «Hien», dira

NDAYWEL, *L'histoire du Zaïre*, p. 413. Après le Kimbanguisme, écrit l'auteur, l'inventaire colonial signala l'existence d'une cinquantaine de mouvements dits messianiques que l'État colonial, pour les combattre, ordonna de dissoudre. p. 422.

l'Épiscopat, «l'Église a été l'agent actif de la colonisation, aujourd'hui elle se veut levain de toute la vie chrétienne»²¹. L'Église, qui, avant l'indépendance, était perçue comme l'une des expressions de la puissance coloniale, apparaît dès lors comme étrangère²² par rapport au vécu du peuple à évangéliser. Son passé teinté d'ambiguïtés et son attitude d'étrangeté constituèrent un double handicap freinant son épanouissement.

De fait, profondément marquée par sa tradition, l'Église locale s'est, même au plan social, c'est-à-dire du développement, réfugiée dans la doctrine, le culte, les sacrements²³ et dans sa vie propre. À certains égards, elle s'est parfois servie de catégories créées par l'esprit païen qu'elle voulait combattre²⁴, les réinterprétant à son compte dans un esprit d'adaptation. Cette stratégie pastorale dont l'objectif premier était le

²¹ CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU ZAÏRE, *L'Église au service de la nation zaïroise*, Kinshasa, Edition du Secrétariat général, 1972, p. 142.

²² De fait, le langage de l'évangélisation missionnaire paraît «étranger» aux attentes du monde rural. Son discours est orienté vers l'après-vie alors que, pour le monde rural, il s'agit avant tout de garantir et de protéger la vie présente.

²³ Le refuge dans les actes culturels, selon le cardinal SUHARD, est un signe de manque de vitalité religieuse dans une société donnée. Car, lorsqu'il y a vitalité, «elle se diffuse, à partir des actes de culte, dans toutes les activités du chrétien, même les plus profanes en apparence». (J. RIGAL, *Le courage de la mission*, Paris, Cerf, 1986, p. i).

²⁴ C'est le cas de l'usage du «kaolin» introduit dans le rite de bénédiction, d'ordination presbytérale ou de consécration religieuse; de «lavement des mains» pour le rite de réconciliation; du port de «pagnes» chez les religieuses; de l'usage des «tam-tam» et «tambours» à l'Église, etc.

salut des individus, n'a malheureusement pas abouti à l'émergence d'une véritable Église authentiquement locale, c'est-à-dire «réellement intégrée dans le peuple, vivant et s'exprimant en fonction de ses valeurs culturelles»²⁵. Le salut proposé s'articulait dans une perspective surtout morale, si bien qu'aux yeux des Kwilois, la religion (catholique) se présente comme une série de pratiques et non comme une orientation de vie devant imprégner leur existence, individuelle et sociale²⁶. Par ailleurs, dans le contexte kwilois, l'adaptation privilégiée par l'Église locale ne leur a pas apporté une réponse adéquate leur permettant de confronter leurs défis, pour la simple raison qu'elle s'est surtout articulée sur le plan externe et donc sans possibilité de toucher l'être propre des Kwilois. Or, rappelle R. Facelina :

La Bonne Nouvelle, de fait, nous parvient en situation. Elle n'est pas autre chose que la reconnaissance de son existence saisie en vérité dans, par et avec le Christ. [...] elle ne consiste pas dans un ensemble de vérités à croire d'abord, mais dans le sens de l'existence. Elle est liée de ce fait à tout ce qui situe l'homme dans la vie : caractère, histoire, relations, affections, idées, position sociale, manière de concevoir le monde, rapports humains, bref tout son environnement, qui conditionnent et expriment son existence²⁷.

²⁵ J. KABASU-BAMBA, *Diacres permanents ou catéchistes au Congo Kinshasa?*, Thèse de doctorat, Ottawa, Université Saint-Paul, 1999, p. 160.

²⁶ Voir P. de MEESTER, *Où va l'Église d'Afrique?* Paris, Cerf, 1980, p. 159.

²⁷ R. FACELINA, *Théologie en situation, une communauté chrétienne dans le tiers-monde* (Algérie 1962-1974), Étude pour le 5^e Colloque du Cerdic, Strasbourg, 7-8 juin 1974, (coll. Hommes et Église, 5), Strasbourg, CERDIC-PUBLICATIONS, 1974, p. 212.

Ce qui situe les Kwilois dans la vie, c'est d'abord leur vision du monde, la recherche de la «force» de l'être et le respect de la tradition. Tout cela, l'Église l'a ignoré. En se modelant sur le christianisme colonial²⁸, l'Église locale a adopté des structures et des méthodes de travail «infécondes» en contexte kwilois et qui l'ont maintenue éloignée des préoccupations du monde rural. Le dualisme que l'on constate entre vie et foi chez les Kwilois en illustre la conséquence. Conscient de ce dualisme, Éla conclut que la démarche centenaire de l'Église n'a pas touché l'Africain dans son être profond. Au contraire, elle a davantage provoqué le dualisme dans le quotidien de sa vie :

Après un siècle d'apostolat missionnaire, peu d'Africains se sentent réellement à l'aise dans l'Église; pour la plupart des convertis, le christianisme est la religion de la ville, mais c'est au fétichisme qu'on réfère dans les villages (R. Deniel). De fait, on est généralement chrétien dans l'Église, qui, avec son catéchisme et ses sacrements, ne constitue qu'un cadre vide, sans influence réelle sur les problèmes sociaux. Précisément le chrétien vit selon la tradition dans son village ou dans son quartier, où le christianisme missionnaire n'offre aucune réponse aux difficultés de l'existence concrète et quotidienne. Cette ambivalence est source de tensions qui affectent la personnalité²⁹.

²⁸ Selon D. DELANOTE, «L'Église d'Afrique, quoi qu'on en dise, est héritière d'une vieille Église de type occidental, coloniale dans sa manière de parler et d'agir, pré-conciliaire dans son enseignement et son organisation. Celle du Zaïre est, de plus, héritière de l'Église belge avec tout ce qui la caractérise: son dynamisme, mais aussi ses aspects sclérosés». (D. DELANOTE, *À la recherche de l'âme africaine: ministères laïcs dans l'Église de Kinshasa*, Bruxelles, Licap, 1983, p. 13).

²⁹ Cité et commenté par J.-M. ÉLA, «Symbolisme africain et mystère chrétien», dans *Un christianisme africain*, Paris, Beauchesne, 1979, p. 91. Dans le même ordre d'idées, E. J. PENOUKOU stipule que «la foi apporte encore très peu de réponses aux nombreuses interrogations et sollicitations du baptisé africain. Toujours baigné dans les croyances traditionnelles et, sans cesse exposé à toutes sortes de

Cette dissociation entre tradition et christianisme, entre anthropologie kwiloise et théologie chrétienne et entre vie rurale et structure ecclésiale pose problème et nécessite une évangélisation en profondeur. L'objectif des missionnaires était le remplacement progressif des missions par une Église autochtone. Or, il s'avère que la réalité de cette Église locale se confond plus ou moins avec celle des «territoires de mission», caractérisés par la présence d'un nombre variable de missionnaires. Leur présence a influencé l'organisation et l'orientation missionnaire de l'Église locale dont l'autonomie est loin d'être réalisée, tant au niveau financier qu'à celui du choix des grandes options pastorales et théologiques³⁰. Le christianisme de l'Église locale demeure encore trop occidentalisé et toujours désincarné³¹. À cela s'ajoute un esprit cléricliste qui ne l'a évidemment pas beaucoup aidé à s'incarner

menaces, il vit la plupart du temps en situation dramatique et ne trouve généralement d'autre issue que d'aller chercher ailleurs des recettes de sécurité», (E.-J. PENOUKOU, *Églises d'Afrique, propositions pour l'avenir*, Paris, Karthala, 1984, p. 161). Au Congo, cette prise de conscience a été exprimée lors de la commémoration du centenaire de l'apostolat missionnaire. L'Épiscopat invitait à y voir avant tout un point de départ vers une christianisation plus approfondie et une action missionnaire revigorée : «Le deuxième siècle d'évangélisation sera un siècle de christianisation en profondeur, entendu au sens de l'inculturation de l'Évangile et de l'africanisation de l'Église». (F. BONTICK, «Le centenaire de l'Église au Zaïre», dans *Revue Africaine de Théologie*, 4/8 (1980), p. 224).

³⁰ R. AGENEAU et D. PRYEN, *Les chemins de la mission aujourd'hui*, Paris, 2^e Éd. Revue Spiritus, 1972, p. 55.

³¹ PENOUKOU, *Églises d'Afrique, propositions pour l'avenir*, p. 161.

dans la réalisation de sa mission. C'est ce que nous voulons examiner maintenant.

1.4. Une Église marquée par le «cléricalisme»

À cause de la vivacité de sa foi et du nombre toujours croissant de vocations au presbytérat et à la vie religieuse, W. Bühlmann³² considère la «tierce-Église», comme l'espoir pour l'avenir de l'Église universelle. En effet, depuis les années 80, le vieillissement et le départ massif de missionnaires étrangers ont été comblés par de nombreuses vocations à la vie religieuse et sacerdotale. Au diocèse de Kikwit, le clergé autochtone est en charge de la quasi totalité des paroisses jadis confiées aux missionnaires jésuites et de nouveaux prêtres sont ordonnés tous les ans.

Par rapport au contexte de notre problématique, le problème ne concerne pas tant le nombre ou la répartition du clergé; il survient à partir du moment où le caractère cléricaliste devient la figure dominante de

³² W. Bühlmann, *La Tierce-Église est là*, Kinshasa, Éditions Saint-Paul, 1980.

l'Église du Congo et de Kikwit³³. Il nous paraît donc nécessaire de l'aborder ici à cause de ses conséquences pour la vie chrétienne en milieu rural qui nous concerne.

Au lendemain de l'indépendance, l'épiscopat avait pourtant priorisé, entre autres, la promotion du laïcat. Il faut toutefois reconnaître, en ce qui concerne cette dernière priorité, que l'Église du Congo a réalisé beaucoup d'avancées sur terrain. Elle compte parmi les premières Églises d'Afrique à promouvoir les laïcs jusqu'au poste de responsable mandaté de paroisse. Nous aurons l'occasion de l'analyser plus en détail. Néanmoins, bien que la pastorale soit encore presque exclusivement le domaine du clergé, les catéchistes tout comme les responsables (laïcs) mandatés de paroisse se comportent en petits clercs. Considérés comme les auxiliaires des prêtres, ils suivent une formation les préparant à cette responsabilité et veulent malheureusement l'exercer à la manière des prêtres³⁴. Le clergé – évêques, prêtres (auxquels les Kwilois intègrent

³³ Bien que le cléricalisme soit une caractéristique de toute l'Église romaine, il nous intéresse de façon particulière car ce qui est en jeu ici c'est la monopolisation et la concentration du savoir et du pouvoir par une partie prédominante de l'Église, les «consacrés». Nous en avons démontré les conséquences pour le monde rural kwilois dans la première partie de cette étude. Cette remarque garderait sa pertinence même si cette monopolisation s'était faite par les femmes ou les laïcs eux-mêmes.

³⁴ On a signalé à maintes reprises des situations où les animateurs chantaient la préface pendant leur célébration de la parole pour faire comme le prêtre. D'autres distribuaient les hosties non consacrées juste pour maintenir cette illusion qu'ils sont comme des prêtres. Par voie de conséquence, les chrétiens qui

facilement les religieux et religieuses) – se sent et se comporte en propriétaire de l'Église tandis que les laïcs sont comme ses invités et ses hôtes. Il est le gérant du sacré et, à ce titre, il croit detenir tous les pouvoirs de l'Église.

Le clergé et le religieux sont habitués, insensiblement à se considérer comme étant eux l'Église. On les appelle souvent les «gens d'Église». Quant aux laïcs l'on s'est habitué à les considérer comme des invités, des hôtes ou des exécutants selon les cas. C'est devenu naturel, avec parfois un complexe de supériorité qui devrait interroger. Point n'est besoin d'insister: il s'agit d'un mal qui saute aux yeux³⁵.

Une telle attitude est à dénoncer car, en cherchant à tout faire lui-même ou à tout contrôler, le clergé s'est accaparé de la mission universelle de l'Église. Sans vouloir opposer la promotion du laïcat à la présence des prêtres, un tel cléricalisme pose problème à partir du moment où, c'est le cas de l'Église de Kikwit, les laïcs attendent tout du prêtre : prière, sacrements, enseignement, attitudes, décision, gestion du patrimoine paroissial, etc. Une telle attitude, où l'autorité du clergé est

reviennent de ces célébrations disent facilement qu'«on a été à la messe». Il s'agit là d'un comportement «mimétique» du pouvoir du prêtre à dénoncer.

³⁵ NTABONA, «Le Christ nous libère du péché (Exposé lors de la retraite des évêques, généraux et supérieurs religieux et supérieures religieuses: Mugeru, du 12 au 17 mars 1990)», dans *Vivons en Église*, 4 (1990), p. 162. On retrouve la même idée chez Y. CONGAR en ces termes: «Nous avons, implicite et inavouée, inconsciente même, l'idée que l'Église est faite des clercs et que les fidèles en sont seulement les bénéficiaires ou la clientèle. Cette effroyable conception s'est inscrite en tant de structures et d'habitudes qu'elle semble aller de soi et ne pas pouvoir changer. C'est une trahison de la vérité». (Y. CONGAR, *Pour une Église servante et pauvre*, Paris, Cerf, 1963, p. 136).

ressentie davantage comme un pouvoir de contrôle sur les laïcs que comme un service ou une diaconie (cf. LG 24), a été reconnu par les évêques lors de leur Synode à Rome³⁶. Rien d'étonnant, donc, que la plupart des décisions du clergé se fassent sans dialogue et sans appel et, par conséquent, étouffent toute forme de créativité³⁷ de la part de simples baptisés et en vertu de leur mission de baptisés.

L'Église cléricale se fonde sur une structure pyramidale où le haut et le bas clergés décident seuls au sommet tandis qu'à la base, la masse des chrétiens se limite à exécuter ce qui est décidé pour elle. N'est-ce pas pour corriger cet état de chose que la notion de «Peuple de Dieu» fut introduite par Vatican II? Cette conception de renouveau ecclésial ne s'est cependant pas concrétisée par un changement réel sur terrain et les répercussions en furent malheureuses pour le monde rural. En maintenant la distinction rigide entre les ministres ordonnés et le reste des chrétiens – ce reste non compris comme peuple de Dieu, mais comme simple receveur des services délivrés par les ministres ordonnés – le cléralisme a

³⁶ Voir SECRÉTARIAT GÉNÉRAL DU SYNODE DES ÉVÊQUES, «L'Évêque, Serviteur de l'Évangile de Jésus-Christ pour l'espérance du monde. *Lineamenta* de la Xe Assemblée générale ordinaire du Synode des évêques», dans *La Documentation catholique*, 95 (1998), p. 812.

³⁷ Voir L. LOCHET, «Communautés nouvelles», dans *Au cœur de l'Afrique*, 17/4 (1917), p. 305.

créé un système à deux pôles ou classes : un pôle actif, celui du prêtre et de ses alliés et, un autre passif, celui des simples fidèles.

Le prêtre, ministre ordonné, est le seul garant et donc indispensable; d'où, sa prévalence pour l'administration des sacrements, la célébration eucharistique et l'enseignement catéchétique. Or, en contexte rural, il est non seulement l'étranger mais aussi le plus grand absent du quotidien des villageois. Entre ses rares visites pastorales, les chrétiens se sentent laissés à eux-mêmes et abandonnés. Dans l'urgence, ils vont donc solliciter l'aide d'un autre serviteur de Dieu (pasteur protestant ou même berger d'une secte chrétienne). Au lieu d'encourager les laïcs à devenir des chrétiens et chrétiennes adultes et à exercer leur vocation des baptisés, le clergé, en surévaluant sa position, a exagéré un sentiment de supériorité et de paternalisme, ce qui a engendré de la part des fidèles, une attitude de dépendance, d'attentisme, d'obéissance et de soumission allant jusqu'à se traduire par un manque d'initiative. Or, écrit J.-M. Éla, «la manière dont l'Église se détermine dépend d'abord des tâches et des ministères que les laïcs décident de remplir»³⁸. En définitive, tout cela montre comment une

³⁸ J.-M. ÉLA et R. LUNEAU, *Voici les temps des héritiers. Églises d'Afrique et voies nouvelles*, Paris, Karthala, 1981, p. 235.

certaine théologie du ministère ordonné actuellement en vigueur favorise cette situation en concentrant le pouvoir décisionnel aux mains des ministres ordonnés. Cela étant dit, nous avons montré toutefois que le problème demeure si les laïcs, hommes ou femmes, monopolisent à leur tour le pouvoir et le savoir. C'est pourquoi notre dernier chapitre proposera, en contrepartie, une réflexion sur les ministères comme leadership à la manière de Jésus.

Pour le monde rural, une autre conséquence du cléricalisme fut de rendre pratiquement inefficace ou absente la notion de communauté chrétienne. La communauté naturelle ne faisant état de communauté chrétienne que de façon sporadique c'est-à-dire, seulement lorsque le prêtre, pivot central du système, venait célébrer les sacrements. À long terme et au désavantage du monde rural kwilois, une dissociation s'est installée entre la vie quotidienne et la structure ecclésiale; ce qui soulève le réel problème d'une évangélisation qui porte une attention à la particularité de ce milieu et nécessite une valorisation et une diversification des ministères laïcs, non pas en terme de «pouvoir», mais plutôt de la mission commune des baptisés. L'Église allait-elle permettre l'exercice de cette mission commune par les laïcs, en se déployant dans

une manière nouvelle d'être, et ce, à travers les communautés ecclésiales vivantes (CEV)?

1.5. L'Église comme communauté ecclésiale vivante (CEV)

Pour un temps, il a semblé que les «communautés ecclésiales» pouvaient jouer le rôle d'agent d'une vraie conversion de l'Église vers le monde rural. Comment les évêques autochtones ont-ils justifié une telle orientation et à quels besoins réels a répondu cette option des petites «communautés ecclésiales vivantes» (CEV) appelées aussi «communautés ecclésiales de base» (CEB) dans tous les diocèses du Congo? Dès le départ, sous l'éclairage de l'ecclésiologie de Vatican II, les évêques y ont recouru pour rectifier le tir d'une Église locale trop éloignée de la vie des évangélisés. D'ailleurs, elle est essentielle à une Église réellement locale :

L'Église sera réellement locale le jour où la structure de base sera la petite communauté, là où prennent place la vie et le travail de chaque jour, où les membres peuvent faire l'expérience de véritables relations interpersonnelles et éprouver un sentiment de commune appartenance³⁹.

³⁹ *Christian Community Today and Tomorrow*, Symposium d'Oakland, mars 1977, cité par de MEESTER, *Où va l'Église d'Afrique?*, p. 158.

La pastorale des CEV vient corriger la notion territoriale de paroisse, telle que définie par l'ancien code de Droit canonique de 1917 (can 216, 1). Elle s'appuie sur le nouveau code de 1993, qui intègre la dimension de «communauté» à la notion territoriale (can 516 & 518).

Adopter les CEV comme nouvelle structure pastorale exigeait une vision renouvelée de la paroisse comme une façon privilégiée de vivre l'Église à un niveau plus rapproché de celui des gens⁴⁰. Les CEV expriment une volonté, un appel à se mettre debout et à prendre sa vie en main, notamment tout ce qui touche à la vie du chrétien : catéchèse, formation, célébration de la Parole, eucharistie, funérailles, promotion humaine, solidarité et partage⁴¹. Du point de vue théologique, la pastorale des CEV suppose la théologie de l'incarnation⁴².

⁴⁰ B. UGEUX, *Les petites communautés chrétiennes, une alternative aux paroisses? L'expérience du Zaïre*, Paris, Cerf, 1988, p. 12.

⁴¹ UGEUX, *Les petites communautés chrétiennes*, p. 10.

⁴² La théologie de l'incarnation est tributaire de la théologie d'adaptation. Dès le départ, elle se concevait comme une théologie du dialogue entre le Christ et l'Afrique. Son enjeu, contrairement à ceux qui proposent de contextualiser le message chrétien, c'est de préconiser une rencontre responsable qui implique une interprétation créatrice d'espoir et d'harmonie. Selon KARAGAMA, la rencontre du Christ avec l'Afrique au centre de cette méthode pastorale comporte des risques de ruptures et de déstructurations dangereuses pour les institutions et les modèles établis. C'est d'ailleurs là la raison de son échec : «elle n'a pas pu faire éclater les structures et les forces de conditionnement à l'intérieur desquelles elle s'est développée». Voir KARAGAMA, «La théologie pratique dans le contexte africain», p. 123-124.

Alors, si cette pastorale a réussi en milieux urbains, comment dès lors expliquer son échec en zones rurales?

Quatre raisons nous paraissent plausibles. Premièrement, le besoin de communion⁴³ ressenti par les populations urbaines, et qui rend nécessaires les CEV, ne se pose quasiment pas en zones rurales où l'on assiste à des relations de type primaire. Deuxièmement, pour être vivante, la structure de la communauté ecclésiale exige beaucoup au niveau des ressources humaines, de la compétence et du temps. Or, en milieu rural, il est difficile de répondre à une telle exigence de savoir et de savoir-faire. Souvent, les personnes compétentes ne rencontrent pas les conditions requises par la morale chrétienne tel que le mariage chrétien ou la monogamie. Troisièmement, l'aspect liturgique et sacramentel est le seul élément de la pastorale des CEV qui fonctionne bien en milieu rural, ce qui réduit les CEV des zones rurales en «communautés de culte»⁴⁴. Or, la

⁴³ de HAES, «Analyse des documents de l'Église particulière du Zaïre sur les CEB», p. 218-219.

⁴⁴ En ce qui concerne le milieu rural kwilois, rappelons que la communauté villageoise ne se rassemble en communauté chrétienne que lors des visites du prêtre, à l'occasion de grandes fêtes et de célébrations des sacrements. Le reste du temps, le catéchiste s'occupe de l'instruction des enfants qui se préparent aux sacrements. Une des exigences pour avoir accès aux sacrements est la participation des parents aux rassemblements du dimanche où le catéchiste reprend presque littéralement la grille de la célébration eucharistique. Ce qui dénote déjà le manque d'ancrage du message dans la vie, c'est que les textes liturgiques dominicaux tels que proposés par le missel romain ne sont pas toujours faciles à interpréter; ainsi, le partage du catéchiste devient parfois le moment où se manifeste son autorité par les menaces qu'il véhicule à l'endroit de l'assemblée. Le lien entre l'Évangile et la vie y apparaît très peu.

dimension culturelle n'épuise pas la vie chrétienne⁴⁵. Pour les CEV, se trouve donc trahi l'objectif premier de corriger certaines lacunes dans la vie des croyants comme l'individualisme, le manque d'engagement et le dualisme entre vie de foi et quotidien. En restant centré sur le culte, les CEV ne semblent pas avoir répondu à ce qui tourmente l'homme kwilois en milieu rural, à savoir, la maladie et la mort. Quatrièmement, alors qu'elles sont dites «communautés de base», la création de ces dernières relève de l'initiative de la hiérarchie. On assiste donc, au point de vue de leur fonctionnement, à un transfert de l'Église pyramidale dans l'Église de base. Ainsi, beaucoup de CEV «ne réussissent pas à se démarquer de l'esprit du passé et demeurent au service de l'institution ecclésiastique»⁴⁶ et non de la vie des Kwilois, une vie souvent menacée par la «kindoki». En devenant ainsi au service de l'institution, les CEB/CEV risquaient de devenir un «pur instrument pastoral» permettant au prêtre et à ses associés de tenir sous contrôle une portion de la population qui lui

⁴⁵ G. MUKENGE, «Où vont les communautés chrétiennes en Afrique?», dans *Telema* (1976), p. 21. Il est curieux de remarquer que même le texte juridique qui stipule l'importance des catéchistes, réduit leurs tâches à l'enseignement de la doctrine, à l'organisation des célébrations liturgiques et aux œuvres de charité. Voir Canon 785 du Code du Droit canonique de 1983.

⁴⁶ P. LEFEBVRE, «Les communautés de base à Kinshasa. Éléments d'analyse critique», dans *Bulletin de Théologie Africaine*, 6/11 (1984), p. 15.

échappait à cause du trop grand nombre⁴⁷. D'où cette dichotomie permanente du point de vue de la formation.

C'est pourquoi, bien que cette pastorale, à s'en tenir à la mobilisation de nombreux fidèles et d'une grande partie du clergé, connut un succès apparent à ses débuts, l'issue des CEV reste pourtant incertaine. Incertaine, parce que dans leur mode de fonctionnement actuel, elles ne semblent pas représenter une réponse adéquate et adaptée aux angoisses contemporaines, surtout en milieux ruraux, ce dont profitent les divers mouvements religieux⁴⁸. Le constat que de nombreux fidèles n'ont pas encore réalisé une synthèse vivante de leurs convictions religieuses et de leurs aspirations d'Africains, en occurrence la sécurité et la force, amène à conclure, avec le professeur de Haes⁴⁹, que l'enracinement de l'Église est encore précaire et que son ancrage requiert, entre autres, une éducation chrétienne solide.

⁴⁷ Voir à ce sujet la thèse de doctorat de G. BANSHIMIYUBUSA, *Inculturation et libération dans une prospective de théologie africaine. Pour une théologie d'incarnation contextuelle dans les Églises d'Afrique*, Rome, Pontificia Universitas Urbaniana, 1992, p. 308-310.

⁴⁸ B. UGEUX, *Les petites communautés chrétiennes*, p. 18. De fait, en transformant une communauté naturelle (village) en communauté chrétienne (CEV) et en privilégiant l'administration des sacrements, le village devient trop dépendant du service des prêtres. Dès lors, la communauté chrétienne n'existe que lorsqu'elle est convoquée par le prêtre visiteur et retourne au néant dès le départ de celui-ci.

⁴⁹ de HAES, «Analyse des documents de l'Église particulière du Zaïre sur les CEB», p. 219.

2. Du point de vue de la formation : la pertinence du projet éducatif de l'Église au Congo

Rejoindre l'homme kwilois à travers ses structures pastorales fut difficile pour l'Église et nous avons souligné les écueils auxquels elle s'est heurtée. Qu'en a-t-il été alors sur le plan de l'éducation chrétienne, élément constitutif de l'évangélisation⁵⁰ missionnaire? Rappelons tout d'abord que cette éducation fut multiforme : instruction religieuse, catéchuménat, homélies et sermons, retraites et dévotions populaires, catéchisme, formation pastorale des «laïcs engagés», enseignement catholique et réflexion théologique. Une précision s'impose de prime abord. Bien que cette approche d'évangélisation se soit avérée, à de nombreux égards, «désincarnée»⁵¹, elle a néanmoins permis aux missionnaires de poser les fondements de l'Église locale du Congo et de Kikwit.

⁵⁰ En effet, l'évangélisation est une fonction par laquelle l'Église répond à la question de sens impliquée dans l'existence humaine. Le principe qui sous-tend toute évangélisation consiste à montrer que les symboles à travers lesquels s'exprime la vie de l'Église sont les réponses aux questions contenues dans l'existence même des êtres humains. D'autant plus que le message chrétien est essentiellement message de salut, au sens de guérison, de santé et de libération totale.

⁵¹ Au numéro 76 de l'exhortation apostolique post-synodale *Ecclesia in Africa*, (Rome, Libreria Editrice Vaticane, 1995), le Pape JEAN-PAUL II reconnaît que la formation à la foi en Afrique est trop souvent restée au stade élémentaire, et que les sectes mettent facilement à profit cette ignorance.

2.1. De l'éducation chrétienne de base

Le vécu de la communauté chrétienne ne se limite pas aux structures institutionnelles, pas plus qu'il ne s'exprime dans les seules institutions chrétiennes. Il résulte de la conjugaison de facteurs multiples et complémentaires dont l'éducation chrétienne de base fait partie. Déjà, le Symposium des Évêques d'Afrique et de Madagascar (SCEAM) ressentait ce besoin «urgent pour l'Église de se recentrer sur l'éducation religieuse»⁵². Comment cette éducation de base s'est-elle faite?

2.1.1. Une catéchèse évangélisatrice

La catéchèse, selon le Pape Jean-Paul II, est l'une des tâches primordiales de l'Église⁵³. Elle est le mode privilégié de l'éducation chrétienne de base et elle représente un enjeu de taille pour l'évangélisation dans les diocèses du Congo. En effet, c'est à travers elle

⁵² *Symposium des Conférences Épiscopales d'Afrique et de Madagascar*, dans *La Documentation catholique*, 74 (1977), p. 573. Les différents aspects de l'évangélisation que nous allons bientôt développer ont fait l'objet, entre autres, du troisième chapitre de la thèse de F. TUSINGIRE, *Evangelization of Uganda: Challenges and Strategies*, Rome, Pontifica Universitas Urbaniana, 1998, 264 p. Compte tenu de certaines ressemblances avec la pratique missionnaire au Congo, nous nous y référons en suivant notre propre développement.

⁵³ Cf. JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique, *Catechesi Tradendae*, no 1, dans *La Documentation catholique*, 76 (1979), p. 901.

que la doctrine catholique est communiquée aux néophytes. Le *Catéchisme de l'Église catholique* la définit comme :

une éducation dans la foi des enfants, des jeunes et des adultes, qui comprend spécialement un enseignement de la doctrine chrétienne, donné en général de façon organique et systématique, en vue d'initier à la plénitude de la vie chrétienne⁵⁴.

À cause de l'élargissement de cette formation à des non-croyants, l'action de la catéchèse s'est confondue avec celle de la «mission»⁵⁵. De fait, la catéchèse s'articule sur un certain nombre d'éléments de la mission pastorale de l'Église. Elle fournit aux prêtres l'occasion de

⁵⁴ *Catéchisme de l'Église catholique*, Liberia Editrice Vaticana, 1993, publication de la Conférence des Évêques catholiques du Canada, n°5. Se référant à l'étymologie grecque «katêchein», C. WACKENHEIM établit une intéressante parenté entre catéchèse, catéchuménat, catéchisme et catéchiste que nous reprenons ici. La **catéchèse** (catéchétique) est «l'ensemble des discours didactiques destinés à favoriser chez les baptisés une intelligence globale et méthodique de leur foi». Le **catéchuménat** (catéchuménal) est tout à la fois «l'état de ceux qui se préparent au baptême et l'enseignement spécifique qui leur est dispensé». Les catéchumènes ont fait l'expérience de la conversion, mais doivent s'initier au comportement chrétien et à la célébration des sacrements. Dans l'Église ancienne, ce «stage» pouvait s'étendre sur plusieurs années. Avec la généralisation du baptême des enfants, la catéchèse des jeunes baptisés se substitua peu à peu à l'institution catéchuménale. C'est cette évolution qui explique la fortune du mot **catéchisme** (catéchistique). [Ce terme] s'applique tantôt à l'instruction élémentaire donnée aux enfants ou aux adultes nouvellement convertis, tantôt au groupe que forment ces personnes, tantôt aux manuels qu'elles utilisent et qui exposent sous forme de questions et de réponses, l'essentiel de la foi et de la morale chrétienne. Les éducateurs qui mettent en œuvre ce type de pédagogie sont appelés **catéchistes**, plus rarement **catéchètes**. Voir *La Catéchèse*, «coll. Que sais-je?», Paris, PUF, 1983, p. 3-6. Cette parenté linguistique est importante pour la suite de la «formation chrétienne» comme méthode d'évangélisation de l'Église. Voir aussi P. A. LIÉGÉ, «La catéchèse, qu'est-ce à dire? Essai de clarification», dans *Catéchèse*, 1 (1960), p. 35-42.

⁵⁵ Cf. A. M. HENRY, «Pour une théologie de la mission», dans *Catholicisme: hier, aujourd'hui et demain*, vol. 2, Paris, Letouzey et Ané, 1947, col. 337-338.

proclamer la Parole de Dieu et d'instruire les chrétiens. Ce faisant, elle se fait évangélisatrice des Kwilois.

Pour assurer la catéchèse au Congo et à Kikwit, les missionnaires créèrent le catéchuménat, un système d'initiation chrétienne, conçu par le cardinal Lavigerie et comportant plusieurs étapes. Les catéchumènes étaient forcés de quitter leur milieu de vie pour habiter, deux à trois ans durant, dans une «mission» afin d'être initiés à la foi et à la morale chrétiennes ainsi qu'au travail manuel. Pendant cette période de probation, on instruisait les néophytes et on les évaluait pour s'assurer de leur maturité. Pour les missionnaires, les Africains, non seulement ne possédaient que des notions rudimentaires et imparfaites sur Dieu mais, de plus, vivaient dans un état d'immoralité totale⁵⁶. Cette opinion négative au sujet des Noirs était déjà présente au Concile Vatican I. En témoigne un «postulatum» des évêques qui demandait d'ôter les malédictions de l'Ancienne Alliance, soit celles de Canaan, fils de Cham,

⁵⁶ Les noirs n'étaient que des sauvages à convertir, des âmes *sedentes in tenebris et in umbra mortis*, qu'il fallait aborder par «un apostolat qui porte le casque des croisés» (J. A. CUTTAT), et arracher un par un à l'esclavage des démons par «un apostolat de pêche à la ligne». Voir R. GIBELLINI, *Panorama de la théologie au XX^e s.*, Paris, Cerf, 1994, p. 528.

à propos des peuples d'Afrique. Ce contenu rejoignait la perception partagée par certains missionnaires, dont le cardinal Lavigerie lui-même⁵⁷.

À Kikwit, alors que cette catéchèse avait été destinée avant tout aux adultes, elle s'est longtemps adressée à ces derniers comme à des enfants. Ce qui d'ores et déjà pose la question de sa finalité : visait-elle la simple information ou poursuivait-elle l'objectif de faire vivre une expérience chrétienne ? Notons en outre qu'en ce qui concerne le diocèse de Kikwit, on constate que la catéchèse des adultes est une réalité encore absente de l'ensemble du territoire. En conséquence, les Kwilois n'ont pas appris à vivre leur foi en adulte, et cela, sur plusieurs plans. Il importe donc aujourd'hui de la promouvoir.

2.1.2. L'annonce de l'Évangile : les homélies

Les homélies sont un autre élément de l'évangélisation missionnaire et leur importance dans une culture de l'oralité, comme celle des Kwilois, est à souligner. De ses nombreuses définitions, nous retenons celle qui la présente comme une « réflexion orale dans la proclamation des Écritures, délivrée durant une célébration liturgique par un ministre ordonné de la

⁵⁷ R. GIBELLINI, *Panorama de la théologie au XX^e s.*, p. 528-529.

Parole dans le but d'aider le peuple à appliquer les Écritures à leur vie quotidienne»⁵⁸. Dans cette perspective, l'homélie est considérée comme partie intégrante de la catéchèse. Ainsi le rappelle le Pape Jean-Paul II :

La catéchèse se fait dans le cadre liturgique et notamment dans l'assemblée eucharistique : en respectant la spécificité et le rythme propres de ce cadre, l'homélie reprend l'itinéraire de foi proposé par la catéchèse et le porte à son achèvement naturel, en même temps elle pousse les disciples du Seigneur à reprendre chaque jour leur itinéraire spirituel dans la vérité, l'adoration et l'action de grâce⁵⁹.

A travers l'actualisation des textes proclamés à l'intérieur de la liturgie et leur prolongement dans le concret de la vie de l'assemblée, l'homélie porte l'itinéraire de la foi à son achèvement naturel. Elle fait communier la communauté au pain de la Parole et par elle, la communauté est évangélisée. Ce qui exige de la communauté de bien soigner ce ministère qui nourrit du pain de la Parole. Dans le contexte de Kikwit, il faut reconnaître que les homélies ont effectivement contribué à l'éducation chrétienne de la communauté ecclésiale. Toutefois, étant

⁵⁸ Voir R. EKSTROM, *The New Concise Catholic Dictionary*, The Columbia Press, Dublin, 1995, p. 127-128. L'homélie est «that form of preaching which flows from and immediately follows the scriptural readings of the liturgy and which leads to the celebration of the sacraments», (R. WAZNAK, «Homily», in P. FINK, *The New Dictionary of Sacramental Worship*, The Liturgical Press, Minnesota, 1990, p. 552).

⁵⁹ JEAN PAUL II, *Catechesi Tradendae*, n° 48, dans la *Documentation Catholique*, 76 (1979), p. 913. Le texte précise que cette prédication (homélie) est centrée sur les textes bibliques et vise à familiariser les fidèles avec l'ensemble des mystères de la foi et des normes de la vie chrétienne. Ainsi, en plus de la célébration eucharistique, l'homélie peut aussi se faire dans la célébration des baptêmes, des liturgies pénitentielles, des mariages et des funérailles. «Catechesi Tradendae», n° 48.

une activité intra-liturgique, réservée au ministre mandaté et exercée lors des célébrations dominicales, elles font problème à l'évangélisation dans le monde rural. Car, comment les situer dans un contexte où ces célébrations liturgiques se font rares à cause de l'absence prolongée des prêtres?

Par ailleurs, par rapport au contenu et à la forme, c'est-à-dire l'importance d'une bonne homélie par laquelle la communauté est évangélisée, on ne peut que déplorer le ton, l'insistance sur le péché et les mentions répétées et directes du feu de l'enfer ainsi que la façon de condamner en bloc tout ce qui touche à la tradition. Parfois, en utilisant des catégories métaphysiques et intellectualistes dans leur homélie, les prêtres négligeaient de s'adapter à leur auditoire paysan, cultivateur, rural, et ainsi, lui rendaient difficile la communion au pain de la Parole. Dans ce sens, les homélies auront sans doute contribué à accroître la peur des chrétiens envers les missionnaires et «leur Dieu». À certains égards, le langage homélitique exprimait une attitude paternaliste et infantilissante qui a longtemps entretenu les chrétiens dans une attitude de soumission et de dépendance, de docilité totale. Parfois même, les homélies ignoraient totalement la situation présente du peuple; les

missionnaires ne s'évertuant qu'à exalter l'aspect eschatologique de l'espérance chrétienne. Par exemple; s'appuyant à défaut sur le texte des «béatitudes» (Mt 5, 1-12), ils exaltaient ainsi la pauvreté et la souffrance et illustraient par là le genre de bonheur que les Kwilois devaient rechercher avant tout. Tout attachement à la vie présente s'inscrivait en faux. Toute remise en question – de l'autorité religieuse ou du contenu de l'évangélisation – était un signe diabolique, contraire à la foi chrétienne, la rébellion étant la marque de Satan. Ceux qui incitaient au changement de structure ou de pensée étaient d'ailleurs appelés «ngunza» au sens de faux prophètes. Il fallait s'en méfier. Ainsi, le missionnaire engageait des polémiques, condamnait l'hérésie et évitait les questions fondamentales au changement de modèles de la vie africaine⁶⁰.

De fait, les vrais problèmes des Kwilois étaient ignorés. Ni les homélies, ni les sermons ne les ont abordés. Ce dont les villageois avaient besoin, c'était de sécurité contre la menace perpétuelle des sorciers et

⁶⁰ Voir G. MacINNES, «Preaching and Teaching in the African Parish», in *African Ecclesial Review*, 13/1 (1971). On peut lire : «In offering 'equal time' to peripheral religious problems, revealing in the inconsequential details of a Western religion system or reminiscing the polemical wars of Western heresies, we perform disservice, offer counter witness, and evade questions fundamental to changing patterns of African social life. Indeed presenting the whole synthesis has all too often been an excuse for avoiding real problems of people». (p. 56).

de force contre la maladie. Nous reconnaissons que les premiers missionnaires ont prêché en accord avec la mentalité de l'époque et qu'ils ont eu un rôle significatif dans l'évangélisation d'alors. Cependant, de nos jours, rien ne peut justifier la dichotomie toujours présente entre le contenu des homélies et les enjeux réels des Kwilois. Une telle dichotomie est la conséquence de l'annonce de la Parole telle que pratiquée par les missionnaires chez les Kwilois.

En fait, l'annonce de la Parole, comme du reste la catéchèse, n'a pas aidé les Kwilois à vivre leur foi en adulte. Non seulement l'attitude cléricale les a infantilisés; le discours du clergé, centré sur des catégories théologiques, ne tenait compte ni de leur culture ni de leur environnement et n'a pas réussi à les rejoindre. Les prêtres oubliaient qu'ils avaient affaire aux ruraux, aux cultivateurs et aux pêcheurs⁶¹. S'adresser aux personnes dans la reconnaissance et le respect de leur identité est fondamental à toute communication véritable. Dans le contexte de notre étude, il est donc impératif de parler en adulte à des adultes kwilois de sorte qu'ils deviennent partie prenante de l'édification de leur monde et

⁶¹ Que l'on se rappelle simplement des allusions faites au Soleil pour parler de Dieu dans un pays où le soleil fait partie du quotidien ou encore des dogmes de la Trinité ou de la virginité de Marie, etc expliqués à un peuple qui n'est pas forcément discursif.

du combat contre l'entreprise de la «kindoki». D'où l'importance de la qualité de tous les aspects d'une homélie car, par elle, l'assemblée communie au pain de la Parole et la communauté est évangélisée.

2.1.3. L'évangélisation par la célébration des sacrements

La difficulté pour le clergé (missionnaire et autochtone) de parler aux Kwilois en adultes a aussi caractérisé la célébration des sacrements ou la catéchèse sacramentelle. Par rapport à la catéchèse explicative (par l'annonce), la catéchèse sacramentelle est une forme ritualisée dans la célébration des sacrements. Elle fut aussi utilisée à des fins d'évangélisation. L'accès au baptême passait obligatoirement par le catéchuménat, approche catéchétique qui préparait le candidat à acquérir certaines dispositions nécessaires à la vie chrétienne et dont la vie sacramentelle faisait partie intégrante. Sacrements et catéchèse doivent être liés car, «administrer les sacrements sans un support solide de la catéchèse concernant ces mêmes sacrements et la catéchèse en général peut nuire grandement à leur efficacité»⁶².

⁶² PAUL VI, Exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi*, n° 47, Montréal, les Éditions Paulines, 1988, p. 36-37.

Bien qu'aujourd'hui encore, dans la vie des communautés chrétiennes kwiloises, la célébration des sacrements demeure un moment privilégié, on peut s'interroger sur son impact. Au-delà de toute l'effervescence occasionnée par leur célébration, que reste-t-il de la vie des sacrements, notamment devant les problèmes de la maladie et de la mort? Il convient de s'interroger ici sur leur signification existentielle : qu'est-ce que ça change réellement dans la vie des Kwilois et des Kwiloises? On constate un fossé entre la préparation aux sacrements et les vraies questions de l'homme kwilois en milieu rural⁶³. C'est un enjeu qui atteste le besoin d'une réflexion approfondie sur le lien entre sacrements, évangélisation et mission en rapport avec les nombreux défis auxquels sont confrontés les Kwilois d'aujourd'hui.

2.1.4. L'évangélisation par les dévotions populaires

Dans son exhortation apostolique «Catechesi Tradendae», le Pape Jean-Paul II souligne la contribution des dévotions populaires dans

⁶³ On trouvera en annexe les questionnaires sur lesquels se base le catéchiste pour interroger les candidats aux sacrements de baptême, de la première communion et de la confirmation. On ne peut que déplorer son caractère intellectualiste. La confirmation est le dernier sacrement que le jeune reçoit et qui l'engage à témoigner dans la vie publique. Malheureusement, le confirmé est presque perdu et laissé à lui-même jusqu'à son mariage. En milieu urbain, les homélies des dimanches peuvent lui être bénéfiques à ce titre, mais en milieu rural, il devient la proie des sectes et des charlatans.

l'éducation chrétienne. Selon lui, lorsque ces prières et ces démarches sont bien utilisées, elles peuvent «fort bien servir à faire progresser vers la connaissance du mystère du Christ ou de son message»⁶⁴.

De fait, au diocèse de Kikwit, les retraites comme les dévotions populaires ont contribué à l'instruction religieuse et elles ont eu un rôle significatif dans la vie des communautés chrétiennes. Chez les Kwilois, la dévotion mariale et le culte aux saints sont les plus importantes et donnent lieu à de nombreuses célébrations. Elles ont nourri la foi des simples chrétiens et furent la source de l'éclosion de nombreuses vocations religieuses et sacerdotales. Les retraites, pour leur part, préparent généralement aux temps forts liturgiques (Noël, Pâques) et sont prêchées, selon les circonstances, à des groupes précis, tel que la «Légion de Marie», les «Jeunes de lumière» («Bilenge ya mwind») ou à toute la communauté, comme lors de préparations aux fêtes liturgiques. En milieu rural cependant, à cause du manque de compétence locale et de la difficulté d'accès au personnel missionnaire, assurer ce type d'évangélisation au même rythme qu'en milieu urbain s'avère difficile. Dans les campagnes, même les retraites et la dévotion populaire ne sont

⁶⁴ JEAN-PAUL II, *Catechesi Tradendae*, n° 54.

pas à la hauteur des enjeux du milieu rural. Elles nourrissent une foi élémentaire sans assurer les assises pour affronter les problèmes comme celui de la peur qu'engendre la croyance en la «kindoki».

2.2. Le rôle et la problématique de l'enseignement catholique dans l'évangélisation des Kwilois

En plus d'œuvrer au niveau de la prédication et de travailler à la formation des Kwilois à la doctrine chrétienne, l'Église s'est aussi impliquée dans les institutions éducatives, sanitaires, sociales et caritatives. Le maintien de telles institutions dépend, d'une part, de sa relation avec l'État et, d'autre part, de leur utilité dans le projet social global. La présence de l'Église dans le domaine scolaire s'est manifestée de façon particulière par l'école catholique dont le projet éducatif nous intéresse parce qu'il constitue l'autre pôle de l'évangélisation⁶⁵. De tout temps, les écoles ont été de véritables foyers d'évangélisation missionnaire. Mais en quoi consiste la spécificité de leur enseignement?

⁶⁵ On retrouve cette dimension dans les allocutions du pape JEAN-PAUL II relatives à l'école catholique. Il rappelle notamment son rôle important en tant que moyen privilégié pour l'Église de remplir sa mission (p. 5). C'est à la suite de Vatican II que l'école catholique a pris une importance toujours plus grande dans l'Église, en s'inscrivant dans la réalité plus vaste de l'éducation chrétienne (p. 21). La nouveauté, c'est que l'école catholique est à la fois une réalité ecclésiale et un élément de la société civile. Voir JEAN-PAUL II, *L'école catholique*. Textes choisis et présentés par les moines de Solesmes, (coll. *Ce que dit le Pape*, 14), Paris, Le Sarmant-Fayard, 1991, 98 p.

De fait, au Congo comme d'ailleurs partout en Afrique noire, l'enseignement a été et reste l'une des fonctions essentielles de l'Église. Tout en s'intéressant avant tout à la conversion des âmes, l'Église admet que «les vérités religieuses ne sauraient être isolées des autres connaissances humaines dans la formation complète d'un chrétien»⁶⁶ et conséquemment, considère l'enseignement catholique comme un moyen de conversion.

L'école catholique se positionne aux antipodes de l'école traditionnelle qui «a durant des siècles formé un type d'homme capable d'affronter un univers hostile et de survivre grâce à une intégration totale dans la société qui était la sienne»⁶⁷. Cette école traditionnelle était une école d'initiation intégrale et les missionnaires, la qualifiant de diabolique, l'ont combattue de toute leur énergie. À l'opposé, l'enseignement catholique tombe dans le piège de l'intellectualisme. Il semble plutôt «remplir la tête» du jeune chrétien en lui inculquant des principes d'humanisme.

⁶⁶ DIBALU, «L'Afrique aujourd'hui: Bilan de l'évangélisation», dans *L'évangélisation dans l'Afrique d'aujourd'hui*. Actes de la X^e Semaine théologique de Kinshasa du 21 au 26 juillet 1975, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1980, p. 37.

⁶⁷ de MEESTER, *Où va l'Église d'Afrique?*, p. 182.

Bien qu'il faille reconnaître l'immense contribution apportée par l'Église au développement éducatif du Congo, le système éducatif actuel tombe néanmoins dans le piège de l'intellectualisme que nous dénonçons. Par ailleurs, du point de vue des ruraux eux-mêmes, il présente un certain nombre d'ambiguïtés quant à sa signification par rapport aux orientations de la société rurale. Retenons-en trois : la déstabilisation, l'exclusion et l'aliénation.

Tout d'abord, L'Église a remplacé «la forte liqueur des traditions, substance des temps évanouis où le pays vivait de Dieu» par un savoir technique et séculier⁶⁸. La séparation des domaines du «temporel» et du «spirituel» fut une orientation qui résultait d'une conception occidentale et qui a déstabilisé l'homme kwilois car, en minimisant le rôle des religions traditionnelles, sa vie fut morcelée.

Ensuite, les bâtiments logeant les écoles catholiques au Congo sont de construction imposante et créent une impression de richesse. Or, au niveau des diocèses, les frais de scolarité versés par les élèves financent l'enseignement ce qui rend ces écoles exclusives. Elles sont difficiles d'accès aux familles pauvres du monde rural qui, faute de ressources

⁶⁸ C. H. KANE, *L'aventure ambiguë*, Paris, Juliard, 1962, p. 44, 52 et 117.

financières, ne peuvent y accéder. Ces dernières, non seulement n'ont plus la possibilité de recourir à leur école initiatique mais, de plus, elles ne peuvent accéder à l'école catholique parce qu'incapables d'en défrayer les frais de scolarité. Tout cela rend irréalisable le but de l'école catholique, véhicule de l'œuvre d'évangélisation de l'Église. L'évangélisation se fait donc mais au risque d'exclusion, ce qui maintient l'école catholique dans une position de puissance.

Enfin, en accélérant «l'exode rural», l'enseignement catholique a exacerbé le conflit entre les générations et contribué au déracinement de l'étudiant africain. Par son mode de fonctionnement, l'école devient souvent un instrument aliénant qui coupe l'adolescent de son milieu d'origine pour en faire un bon à rien ou un chômeur aigri⁶⁹. Ceux qui ont étudié préfèrent souvent aller vivre en milieu urbain plutôt que d'habiter à la campagne. En ce sens, l'éducation catholique se fait au détriment des villages. Par ailleurs, dans quelques cas où on a érigé des écoles en campagne, l'enseignement s'est donné en français, une langue étrangère. Comment, dès lors, envisager un retour aux sources, retrouver

⁶⁹ de MEESTER, *Où va l'Église d'Afrique?*, p. 187.

une certaine «authenticité» dans ce contexte où le savoir scolaire met en péril la prééminence des gardiens de l'oralité africaine⁷⁰?

Notre intention ici n'est pas de contester la nécessité des institutions éducatives de l'Église au Congo. Elles ont produit beaucoup d'intellectuels dont certains responsables sur le plan politique, éducatif et spirituel. Toutefois, les Kwilois constatent que l'objectif de ce projet éducatif ne semble pas s'inscrire pas dans le concret rural. Il n'intègre pas l'école traditionnelle dans son programme et, de plus, ne tient pas compte des autres univers religieux auxquels le milieu se réfère. Le «savoir d'école» est en désaccord radical avec les mythes c'est-à-dire le monde des ancêtres. Il dénonce, par exemple, la croyance en la «kindoki» comme étant une pratique irrationnelle, superstitieuse et même barbare. En dépit de ses moyens modernes, l'éducation ne semble pas offrir de solution en matière de protection et cela, non seulement sur le plan social, mais surtout par rapport à ces autres inconnus contre lesquels il faut se protéger, à savoir la maladie et la mort. Le système symbolique de l'école et du monde moderne a créé un vide par son refus de prendre en charge les peurs les plus fondamentales. Sans une intégration de la réalité

⁷⁰ ÉLA, *L'Afrique des villages*, p. 12.

sociale de chaque peuple, l'école catholique peut s'avérer comme une entrave à l'évolution de la société rurale.

Pour conclure, bien que la déstabilisation ou le déracinement de l'étudiant africain en milieu rural ne soit ni inévitable ni dramatique, nous avons voulu simplement montrer, à travers cet aperçu de l'enseignement catholique, la nécessité d'une formation spirituelle solide, qui arme tout chrétien afin de lutter contre la déchéance et la perversion du milieu, et qui comble l'écart entre foi et vie.

2.3. La formation des laïcs engagés et des responsables de communautés

L'éducation chrétienne des laïcs engagés fait partie intégrante de la stratégie pastorale renouvelée de l'Église locale du Congo et de Kikwit. Elle vise, outre la conversion des croyants, la prise en main de l'Église par les laïcs. Son orientation reflète celle exprimée clairement dans l'exhortation apostolique du pape Jean xxiii, «*Princeps pastorum*» :

Dans les nouvelles chrétientés, il ne s'agit pas seulement, avec les conversions et les baptêmes, d'augmenter le grand nombre des citoyens du Royaume de Dieu, mais aussi de les rendre aptes, par une éducation et une formation chrétiennes adaptées aux situations et aux époques, à

prendre, chacun selon sa propre condition et ses possibilités, leurs responsabilités pour le bien et l'avenir de l'Église⁷¹.

Un tel objectif était bien présent dans l'œuvre des missionnaires qui ont fait appel aux laïcs, dont la plupart des catéchistes, pour former et animer les communautés naissantes en milieu rural. Dans l'histoire de l'Église du Congo et de Kikwit, à côté des missionnaires, ces catéchistes ont été les premiers apôtres laïcs. Leur apostolat s'est déployé dans de multiples secteurs dont la santé, les écoles et l'action catholique. Le pape Jean-Paul II a qualifié de «forme éminente d'apostolat»⁷² ce nouveau ministère des laïcs aux temps de l'Église naissante du Congo. Les catéchistes ont, en effet, assuré l'enseignement de la foi aux adultes et la préparation au baptême, ainsi que présidé aux assemblées dominicales en l'absence du prêtre.

Que les catéchistes répondent à un besoin créé par le nombre de villages à visiter et par l'immensité du territoire à parcourir est une évidence. Les visites du prêtre étant très espacées, leur rôle est d'assurer une présence et d'exercer un certain contrôle. Associés de près au

⁷¹ JEAN XXIII, Exhortation apostolique *Princeps pastorum*, 28 novembre 1959, dans *La Documentation catholique*, 56 (1959), col. 1548.

⁷² JEAN-PAUL II, *Catechesi Tradendae*, n° 66.

ministère du prêtre, ils sont de véritables auxiliaires des missionnaires. Vivant plus longtemps sous leur influence et protection, ils les accompagnent dans leurs pérégrinations de village en village et sont devenus d'indispensables collaborateurs⁷³.

Incontestablement, leur ministère a non seulement fait d'eux la «cheville ouvrière des communautés chrétiennes dans leur croissance»⁷⁴, mais encore, démontre que jamais «l'Église ne pourra s'en passer»⁷⁵. De fait, l'épiscopat du Congo a renouvelé le désir de promouvoir l'apostolat des laïcs et de façon particulière, celui des catéchistes. Par cette

⁷³ D. DELANOTE, «Catéchistes hier, responsables de communautés actuellement», dans *Spiritus*, 18 (1977), p. 351. Dans les structures d'évangélisation missionnaire des «fermes-chapelles» ou celle des CEV dans l'Église locale, le catéchiste devient l'auxiliaire ou le remplaçant du prêtre. «C'est lui qui préside les réunions des chrétiens au service dominical; c'est lui qui porte, en partie, la responsabilité de la bonne marche de la succursale; c'est lui qui fait respecter les lois de Dieu et de l'Église et veille à l'exécution des prescriptions de l'autorité ecclésiale locale». (p. 351-352).

⁷⁴ A. MATENKADI FINIFINI, «Les catéchistes, cheville ouvrière des communautés: à la lumière du canon 785», dans *Telema*, 69 (1992), p. 41; JEAN-PAUL II, «Message aux Évêques du Zaïre», 3 mai 1980, dans *La Documentation catholique*, 77 (1980), p. 507. Lors du Congrès catéchétique de AMECEA (Association of the Members of the Episcopal Conferences of Eastern Africa) à Nairobi (Kenya), huit aspects du rôle du catéchiste ont été relevés dans la construction d'une communauté, à savoir: «human relating role, role in development, role in promoting family life, attitude to physical evil, attitude to moral evil, role in promoting values, role of religious education, role in evangelization and worship». A. SHORTER, «Catechists» in *African Ecclesiastical Review*, 16 (1974), p. 172-173. À cause de cela, le catéchiste était considéré «l'homme à tout faire» selon l'expression de J. WILBOIS. «Le laïc missionnaire», dans *Rythmes du Monde*, 1 (1946), p. 18.

⁷⁵ Cf. JEAN-PAUL II, «La responsabilité des laïcs dans l'évangélisation. Message pour la journée des missions», 7 juin 1987, dans *La Documentation catholique*, 84 (1987), p. 888.

promotion du laïcat⁷⁶, les Évêques du Congo reconnaissent en lui des agents de l'évangélisation directe. D'ailleurs, cette volonté de leur part tend à une évangélisation incarnée et à une africanisation du christianisme. Car pour l'Épiscopat, parallèlement à la promotion du laïcat, l'inculturation s'affirme de plus en plus comme une priorité.

Au diocèse de Kikwit, cet engagement pour la nouvelle stratégie pastorale, privilégiant les laïcs, s'est concrétisé dans la création d'un institut de formation pour animateurs laïcs (IFAK) et par l'institution de trois types de catéchistes, à savoir : les «Bakambi»⁷⁷, les «animateurs auxiliaires paroissiaux» et les catéchistes chefs de communautés villageoises. Quelles que soient les ambiguïtés qui délimitent la fonction de ces nouveaux agents d'évangélisation, il reste que le «Bakambi» et le chef de communauté en milieu rural exercent pratiquement toutes les fonctions pastorales que, jusqu'à une date récente, les prêtres avaient coutume de

⁷⁶ CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU CONGO, *Actes de la VII^e Assemblée plénière de l'Épiscopat du Congo*, Kinshasa 16-24 juin 1967, Kinshasa, Éd. du Secrétariat général, 1967. Spécialement le premier chapitre «Pour un Peuple de Dieu responsable et dynamique. Une nécessaire promotion du laïcat». Voir aussi A. MWANSA, *Dynamique d'une pastorale axée sur la mission des laïcs, selon Vatican II: essai d'application à l'histoire religieuse du Zaïre*, Rome, Universitas Laeternense, 1979, 343 p.

⁷⁷ Un terme congolais pour désigner le berger, le guide, le gardien ou le pasteur. Ce type de ministère diffère de celui des catéchistes, premiers et principaux facteurs de l'évangélisation des non-chrétiens. Les Bakambi, qui disposent de plus de pouvoirs, sont au service de la Parole, de la liturgie et des œuvres caritatives, à l'instar des catéchistes, mais pour entretenir la vie chrétienne de leurs communautés. Leur formation exige un diplôme et dure de deux à trois ans.

remplir : présider le service dominical, enseigner aux catéchumènes et accueillir les païens qui veulent devenir chrétiens, visiter les malades et assister les mourants, régler les conflits de la communauté⁷⁸. Tout ceci fait d'eux de véritables chefs de communauté. La mise en place d'un tel rôle des laïcs comme responsables spirituels des communautés chrétiennes a beaucoup renouvelé la praxis de l'Église du Congo et de Kikwit.

À la différence du chef de communauté villageoise, le «mokambi» est un responsable mandaté et titulaire d'une paroisse. Il fait appel à un prêtre pour les sacrements.

Récente en milieu urbain, la prise de responsabilités paroissiales par des laïcs a toujours caractérisé le travail d'évangélisation des régions rurales du Zaïre, à travers la cheville ouvrière qu'est le catéchiste. Celui-ci – et c'est ici l'élément nouveau – au lieu d'assumer des responsabilités qui n'en feraient qu'un simple «auxiliaire» du prêtre, comme auparavant, devient «collaborateur» chargé d'un secteur bien défini⁷⁹.

Mandaté par l'évêque, le «mokambi» est chargé du «ministère de la catéchèse» dans une communauté locale. Il a la responsabilité

⁷⁸ Voir R. AGENEAU et D. PRYEN, *Les chemins de la mission aujourd'hui*, p. 257.

⁷⁹ «Les Bakambi ou responsables de communauté à Kinshasa», dans *Telema*, 9 (1977), p. 15. Pour plus d'information, lire aussi MATENKADI FINIFINI, «L'expérience pastorale des responsables laïcs de paroisses (bakambi) au Zaïre: histoire et perspective», dans *StC*, 28 (1994), p. 155-166; J.-A. MALULA, «L'institution du mokambi», dans *Les Laïcs: leur mission dans l'Église et dans le monde*, Paris, Le Centurion, 1985, p. 160-164.

d'animer et de guider la vie chrétienne dans une portion du diocèse. Sa responsabilité s'apparente à celle du curé. Cette plénitude de responsabilité vis-à-vis sa communauté comble un vœu de l'Épiscopat congolais, comme l'atteste cette déclaration lors d'une de ses assemblées plénières :

Il faut que les laïcs soient de vrais responsables. Dans l'Église du Zaïre, les responsabilités appartiennent trop exclusivement aux clercs; les chrétiens en ont tellement pris l'habitude qu'ils adoptent le plus souvent une attitude passive de consommateur et nullement celle de membre actif. Un immense effort doit être fait pour changer cette situation. Il ne s'agit pas seulement d'inviter les laïcs à prendre leurs responsabilités sur le terrain des activités profanes, c'est au sein même de l'institution ecclésiale et à tous les échelons que les laïcs doivent se conduire en membres responsables⁸⁰.

Une telle déclaration de la part des Évêques du Congo manifestait une volonté de faire des laïcs de vrais responsables de communautés, mais pas à n'importe quel prix. C'est pourquoi, à la différence du catéchiste chef de communauté, généralement recruté dans son propre village, le «mokambi», tout comme l'animateur pastoral, est mandaté au même titre que le prêtre dans n'importe quelle région du diocèse.

⁸⁰ CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU CONGO, *Actes de la VII^e Assemblée plénière de l'Épiscopat du Congo*, Kinshasa 16-24 juin 1967, Édition du Secrétariat général, 1967, p. 39.

Les «animateurs auxiliaires paroissiaux», pour leur part, assument plusieurs tâches : catéchiste, secrétaire, sacristain et agent liturgique. Ils travaillent en collaboration avec le curé dont ils sont très dépendants, et servent souvent de liaison entre ce dernier et la base. Ils supervisent la formation des catéchistes et précèdent le curé pour la préparation aux sacrements. L'«animateur pastoral», comme le «mokambi», doit rencontrer certaines exigences intellectuelles, pastorales et humaines. Le programme de sa formation, qui dure de deux (à l'Institut pour animateurs pastoraux de Kikwit «IFAK»⁸¹) à trois ans (à l'Institut supérieur de sciences religieuses «ISSR»), intègre les aspects religieux, catéchétiques et humains : bible, liturgie, langues, géographie, sociologie, psychologie religieuse, etc. et l'habilite aux travaux manuels, en particulier à l'agriculture. À l'issue de sa formation, l'Évêque lui confie la responsabilité d'une communauté chrétienne pour qu'il collabore à son développement intégral.

⁸¹ Le diocèse de Kikwit dispose d'un institut de formation pour animateurs (IFAK) depuis 1975. La formation qui dure deux ans est centrée sur l'animation pastorale, la spiritualité, la liturgie, l'histoire. Le candidat est choisi par les membres de sa communauté et retourne dans sa communauté d'origine à la fin de ses études. Un tel choix répond cependant à certaines exigences : un certain niveau d'études secondaires, une bonne moralité, un sens d'engagement et de communauté, un rassembleur. Il est par conséquent difficile de trouver des candidats qui proviennent directement des milieux ruraux.

La formation des catéchistes de villages, quant à elle, présente des lacunes considérables. Elle est dispensée, selon le cas, en demi-journées ou en soirées jusqu'au régime d'internat, incluant des sessions de quelques semaines. Certains catéchistes reçoivent une formation sommaire, donnée par la paroisse ou par l'animateur diocésain; ces cours permettent d'acquérir les connaissances de base pour l'évangélisation, la catéchèse et la pastorale⁸². À l'heure actuelle, toutefois, une déviation de la formation ou un manque d'instruction suffisante chez la majorité des catéchistes les rendent même incapables d'enseigner convenablement le catéchisme. Des difficultés de toutes sortes en amènent plusieurs à abandonner l'Église et à mener une vie peu conforme à l'Évangile. De même, on observe à maints endroits des «animateurs pastoraux» et des «Bakambi» se comporter en «petits prêtres». Un tel état de fait soulève la question de la formation : comment préparer plus adéquatement ces agents d'évangélisation à leur rôle de catéchistes⁸³ afin de mieux assurer

⁸² A. MATENKADI FINIFINI, *Le statut juridique du catéchiste en territoires de mission. Structure et signification du canon 785 du Code du droit canon 1983*, thèse de doctorat, Ottawa, Université Saint-Paul, 1988. Nous suggérons surtout les pages 63 et 67.

⁸³ Les missionnaires n'ont pas fondé tout de suite des écoles pour former les catéchistes. L'école des catéchistes, à l'origine, était le domicile du missionnaire ou celui d'un autre catéchiste. Le développement des communautés et l'accroissement du nombre de catéchistes ont amené les missionnaires à créer des écoles de catéchistes avec des formules assez diverses pour assurer une formation uniforme, efficace, sûre et méthodique. Voir MATENKADI FINIFINI, *Le statut juridique du catéchiste en territoires de mission*, p. 238; voir aussi R. SCHOCH, «Les catéchistes», dans *Parole et mission*, 6 (1963), p. 607-608.

la charge de communautés rurales? L'avènement des laïcs responsables de groupes et de paroisses dans l'Église du Congo a-t-il vraiment renouvelé la pastorale lorsque le prêtre demeure la figure prédominante, alors même qu'on visait à promouvoir le laïcat? Surtout, lorsqu'on admet avec ÉLA que «le type de prêtre formé en Afrique selon les modèles de la chrétienté est en passe de devenir une pièce de musée»⁸⁴.

La promotion de laïcs engagés et de responsables de communautés n'a donc pas nécessairement favorisé une évangélisation en profondeur⁸⁵. Cet échec s'enracine dans le système même de mission et de «postes missionnaires» qui ont beaucoup orienté l'organisation missionnaire. Nous avons noté la polarité engendrée par l'indispensabilité du prêtre à qui les fidèles opposaient une passivité dépendante et soumise à son attitude autoritaire et paternaliste, teintée de cléricalisme et de légalisme.

⁸⁴ ÉLA et LUNEAU, *Voici les temps des héritiers*, p. 228.

⁸⁵ Voir CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU CONGO, *Actes de la VI^e assemblée plénière de l'Épiscopat du Congo*, Léopoldville, (20 novembre-2 décembre 1961), Léopoldville, Éd. du Secrétariat général, 1961, p. 19-20. Dans cet ordre d'idées, le professeur MUKULU MWAMBA propose que tous les agents de la catéchèse soient dotés de grilles sérieuses en matière d'analyse de l'expérience culturelle, spirituelle et sociale africaine, tout comme d'une formation appropriée et solide. (MUKULU MWAMBA, «Formes et moyens d'évangélisation: problèmes actuels de la catéchèse en Afrique noire», dans *L'évangélisation dans l'Afrique d'aujourd'hui*, Actes de la X^e Semaine Théologique de Kinshasa, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1980, p. 137.

Ce système a, en outre, favorisé un ministère intra-ecclésial, privilégiant le purement spirituel aux dépens des réalités intra-mondaines. Le catéchiste, auxiliaire du prêtre et ayant travaillé à son service, applique ce modèle dichotomique comme si s'opposaient vie chrétienne et vie sociale. Tributaire du système qui l'a engendré, il semble tout ignorer de la vie quotidienne du croyant congolais. Ces éléments, ajoutés à la considération infantilissante des laïcs par les clercs, semblent expliquer que de véritables enjeux locaux, comme l'emprise de la «kindoki», n'aient reçu que peu d'écoute de la part des nouveaux agents d'évangélisation qui, conséquemment, n'ont pu leur apporter une réponse adéquate.

Abolir ce système ne serait pas pour autant justifié car il a démontré son utilité. Il faut le ré-orienter dans la perspective de la théologie du salut intégral que nous aborderons dans le dernier chapitre et pour laquelle s'impose une formation ouverte à la sensibilité culturelle africaine.

2.4. L'émergence des théologies africaines

La réflexion théologique est un aspect important de la mission de l'Église. Le pape Jean-Paul II a insisté sur son lien à la catéchèse⁸⁶ et depuis quelques années, on écrit beaucoup sur la théologie africaine⁸⁷. Nous allons en ressortir la genèse, l'esprit et le fondement et dans la perspective africaine et congolaise, soulever quelques problèmes qui lui sont reliés.

2.4.1. Genèse, esprit et fondement

La théologie africaine est une des expressions de l'irruption du «Tiers-monde»⁸⁸ et de la prise de conscience des problèmes qu'il présente. Elle

⁸⁶ «Ce lien est de toute évidence profond et vital pour qui comprend la mission irremplaçable de la théologie au service de la foi. Il n'est pas étonnant dès lors que tout remous dans le champ de la théologie provoque des répercussions également sur le terrain de la catéchèse». Pour leur part, «les catéchistes auront [...] la sagesse de cueillir dans le champ de la recherche théologique ce qui peut éclairer leur propre réflexion et leur enseignement, en puisant comme les théologiens eux-mêmes aux véritables sources, à la lumière du Magistère». (JEAN-PAUL II, *Catechesi Tradendae*, n° 61).

⁸⁷ Il ne nous est pas possible de rendre compte exhaustivement des recherches menées depuis le début sur la théologie africaine. Nous nous contenterons d'énumérer dans notre bibliographie générale les études les plus significatives.

⁸⁸ Le concept sociologique du «Tiers-monde» a pris naissance dans le processus de déculturation qui a par exemple marqué certains pays d'Afrique à l'époque des indépendances. Utilisé pour la première fois en 1952 par le démographe Alfred SAUVY, il voulait montrer comment, par rapport aux «deux mondes» – l'Orient et l'Occident – le Sud c'est-à-dire le «Tiers-monde» était ignoré, exploité et méprisé. Cette expression a fini par s'imposer jusque dans la littérature scientifique. Toutefois, le «Tiers-monde» demeure une réalité complexe, car il concerne à la fois la situation économique, le projet politique et l'expression culturelle et s'étend de l'Amérique latine à l'Afrique, en passant par l'Asie. La problématique du Tiers-monde est née de la conscience et de la grandeur du défi qu'il présente, d'une part, et, d'autre part,

«se situe nettement dans le prolongement des mouvements d'émancipation et de conquête de l'autonomie culturelle et politique qui marquent si profondément le continent noir depuis trente ans»⁸⁹. La variété des problèmes en contexte africain explique la désignation plurielle de «théologies africaines»⁹⁰. L'acte officiel de sa naissance est daté du premier forum des théologiens du «Tiers-monde», tenu à Dar-es-Salaam (Tanzanie) en 1976⁹¹, qui devint œcuménique. Il visait à mettre le

de la perception de nouveaux horizons possibles. La théologie africaine, quant à elle, exprime dans le discours théologique la prise de conscience de cette réalité. Voir R. GIBELLINI, *Panorama de la théologie au XX^e s.*, traduit de l'italien par J. MIGNON, Paris, Cerf, 1994, p. 515-517.

⁸⁹ A. NGINDI MUSHETE, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, Paris, L'harmattan, 1989, p. 11.

⁹⁰ Pensons aux différents courants qui ont marqué ces théologies, à savoir «la théologie de l'adaptation» ou «des pierres d'attente» que nous avons déjà évoquée; «la théologie de l'incarnation ensuite qui visait le dialogue créateur et libérateur entre le Christ (Évangile) et l'Afrique (culture); «la théologie de la libération» qui a pris la forme du discours socio-théologique à partir des réalités sociales pour faire ressortir la force libératrice de l'Évangile. Dans le contexte sud-africain de l'apartheid, ce courant s'incarnera dans la «théologie noire»; et enfin, la forme actuelle de la théologie africaine qui est «la théologie de reconstruction». Elle vise à intégrer et à élargir les deux paradigmes d'identité et de libération, dans le contexte actuel de l'Afrique, par rapport aux récents bouleversements du monde. A. QUENUM résume ce parcours en ces termes: «De la théologie des pierres d'attente à la théologie de la reconstruction, la théologie africaine ou l'inculturation exprime un même souci qui se reprend sans cesse pour se parachever, en avançant plus loin, avec pour horizon l'arbre du voyageur toujours fuyant, mais ombreux. Il a guidé ceux d'hier, abrite ceux d'aujourd'hui et doit nous offrir les bourgeons de l'émergence d'une société nouvelle». «Avant-propos», dans SOÉDÉ, *Théologie africaine, origine, évolution et méthodes*, Abidjan, ICAO, 1995, p. 7-8. Cette diversité de forme permet donc de parler de «théologies africaines», même si elles cherchent toutes à réfléchir sur les différents défis que pose la situation africaine à la foi chrétienne.

⁹¹ Notons toutefois que, en ce qui concerne le contexte strictement africain, on situe la naissance de la théologie africaine en 1956 avec la publication d'un ouvrage collectif dans lequel des prêtres étudiants en Europe s'élevaient contre une attitude négativiste du christianisme vis-à-vis des cultures africaines. Lire à ce propos A. ABBLE (et autres), *Des prêtres noirs s'interrogent*, Paris, Présence Africaine, 1956; T. TSHIBANGU et A. VANNESTE, «Débat sur la théologie africaine» dans *Revue du clergé africain*, 4 (1960), p. 333-352; Colloque sur la théologie africaine, IV^e Semaine théologique de Kinshasa: 22-27 juillet; publié sous le titre: *Renouveau de l'Église et nouvelles Églises*, Kinshasa, 1969, 185 p.

contenu et le développement continu de leurs théologies au service de la mission de l'Église et du témoignage pour une nouvelle humanité en Christ⁹².

Comme stipulé ci-haut, l'objectif final était une humanité nouvelle c'est-à-dire une société juste qui, en Afrique, ne pouvait advenir que par la «lutte». Lutte qui était déterminée par le contexte spécifique au Tiers-monde sur les plans socioculturel, politico-économique et religieux et qui, sur le plan théologique, nécessitait une nouvelle approche. Celle-ci devait d'abord s'inscrire dans une rupture épistémologique, c'est-à-dire «dans un acte de renoncement à un mode de discours mercenaire, produit en dehors des lieux où les urgences de l'Afrique font repousser tout alibi»⁹³. Une telle rupture pour la théologie du «Tiers-monde» signifiait accompagner le peuple «dans sa recherche de dignité, de sens de la vie ainsi que d'une vie humaine plus pleine»⁹⁴.

⁹² Cf. GIBELLINI, *Panorama de la théologie au XX^e s.*, p. 518.

⁹³ J.-M. ÉLA, «Identité propre d'une théologie africaine», dans Cl. GÉFFRÉ (éd.), *Théologie et choc des cultures*, Paris, Cerf, 1984, p. 24.

⁹⁴ GIBELLINI, *Panorama de la théologie au XX^e s.*, p. 523. Lire aussi p. 522. Au niveau de l'Afrique noire, nous avons déjà montré les différentes étapes de la théologie africaine pour répondre à cette exigence. Il s'agit notamment de la théologie des «pierres angulaires», de l'adaptation, de l'incarnation, de l'implantation de l'Église, celle de la libération dans le contexte sud-africain et celle de l'Inculturation. Actuellement on parle aussi de la théologie de reconstruction avec KÄ MANA et KARAMAGA.

Cet appel à la rupture eut écho au premier Congrès de l'Afrique, tenu à Accra⁹⁵ (Ghana) en 1977, où fut circonscrite la théologie proprement «africaine», différente des autres théologies du «Tiers-monde». La mise en évidence de ses deux dimensions essentielles, soit l'inculturation-contextualisation et la libération, marque l'importance de ce congrès. La dimension contextuelle constitue vraisemblablement la spécificité de la théologie africaine. Elle correspond au cadre socioculturel et religieux du peuple à évangéliser et révèle les tensions possibles dans des conditions sociales et politiques angoissantes. La dimension libération, quant à elle, renvoie à un engagement concret.

Pour être féconde, la théologie africaine a besoin de se nourrir de d'autres expériences dans l'ensemble du «Tiers-monde». Ceci la suppose d'une grande sensibilité, aussi bien à ce qui touche aux aspects culturels qu'à ce qui a trait à la dimension socio-économique, démontrant dès lors que toute inculturation ou contextualisation et toute reconstruction⁹⁶ ne

⁹⁵ Cette rencontre panafricaine marque un tournant décisif dans la mesure où elle a posé des bases d'une théologie qui vient du peuple, à partir des situations d'oppression qu'on observe non seulement dans la culture, mais aussi dans les structures politiques et économiques ainsi que dans les média.

⁹⁶ Nous faisons allusion ici à KÄ MANA : «Dans l'évolution de la pensée théologique de notre continent, nous sommes à ce stade où il convient de penser la reconstruction comme une exigence et de nous consacrer à ce qu'elle implique comme vision du monde et pratique de la vie». (KÄ MANA *Théologie africaine pour temps de crise; christianisme et reconstruction*, Paris, Karthala, 1993, p. 45-46).

se réalisent, dans le «Tiers-monde», que conjuguées à un engagement de libération. Une telle perspective théologique invite à redécouvrir le rapport existant «entre la reconnaissance de Dieu et l'organisation de la vie collective»⁹⁷. Éla, qui développe beaucoup l'idée de libération dans le discours théologique africain, écrit à ce propos :

Dans le débat de l'Afrique avec l'Évangile, ce qui est en cause n'est pas seulement le 'christianisme occidental' qui s'est imposé par la mission d'hier, c'est le christianisme d'une société qui se structure dans la pauvreté et dans l'oppression. Il s'agit de passer d'une 'théologie de l'adaptation' à une 'théologie de l'incarnation', mais en s'interrogeant en profondeur sur l'incarnation du christianisme dans la perspective des 'damnés de la terre': dans cette perspective, la théologie qui se cherche est celle qui engage à répondre au 'cri de l'homme africain'»⁹⁸.

Ce «cri de l'homme africain» trouve une de ses expressions dans le «désir d'émancipation, d'affirmation de soi-même, d'authenticité et [...] de libération»⁹⁹. Or, devant cette réalité, la théologie dogmatique s'est longtemps révélée inopérante, insatisfaisante voire même impertinente. Pour faire contre-poids au dogmatisme, une théologie africaine, qui se

⁹⁷ C.-M. GUILLET, «La mission a-t-elle besoin d'une nouvelle ecclésiologie?», dans *Spiritus*, 101 (1985), p. 421.

⁹⁸ ÉLA, «Identité propre d'une théologie africaine», p. 23-54.

⁹⁹ A. VANNESTE, «L'actualité théologique en Afrique», dans *Cultures et développement*, 9/4 (1977), p. 649.

veut «une théologie en situation»¹⁰⁰, doit être plus engageante, moins abstraite et moins généraliste. Elle doit proposer une relecture dynamique et génératrice de sens de la Parole de Dieu, en vue de son intégration dans la vie religieuse et spirituelle de l'Africain. On comprend dès lors que, contrairement à la doctrine et à la morale chrétiennes, la théologie africaine se doit d'être mue par la recherche d'une meilleure appropriation du message chrétien, aussi bien par l'Africain de la campagne que par celui de la ville. Ce faisant, la théologie africaine se place du côté de l'orthopraxie.

2.4.2. Un problème d'ambiguïtés

S'il est vrai que toutes ces orientations théologiques (théologie des «pierres d'attente» ou d'adaptation, d'incarnation, d'implantation) ont eu le mérite de rappeler à la conscience théologique le problème de la

¹⁰⁰ Certains auteurs, comme A. BOESAK, préfèrent le terme «théologie en situation» par rapport à la «théologie contextuelle», puisqu'il s'agit d'un discours qui entend parler directement au Noir dans la situation où il se trouve. Le terme «théologie en situation» exprime mieux l'historicité, et donc la mutabilité du contexte. La situation, c'est le contexte historique, qui s'est formé en temps et lieu donnés et qui peut être modifiable. Selon lui, la mise en situation est la seule façon légitime de faire de la théologie dans le contexte africain. En tant que telle, elle doit être, non pas une théologie générale abstraite, mais «une théologie plus vaste de la 'libération totale'». (Pour plus de détails, lire GIBELLINI, *Panorama de la théologie au XX^e s.*, p. 544-545). Outre la dimension de libération, une théologie en situation doit être une théologie ouverte à la confrontation avec d'autres théologies. Elle doit être, selon J.-M. ÉLA, «une théologie en dialogue», c'est-à-dire ouverte à une confrontation avec d'autres théologies. Voir ÉLA, «Identité propre d'une théologie africaine», p. 70.

nécessaire incarnation du message évangélique dans les cultures autres que l'européenne¹⁰¹, les unes (pierres d'attente) ou adaptation) présentent néanmoins un certain nombre d'ambiguïtés, notamment un certain «concordisme» qui considère «le christianisme comme un système absolu et achevé de vérités auquel on compare certains éléments culturels africains isolés de leur contexte global qui leur donne signification»¹⁰². Les autres (adaptation, incarnation) étonnent par leur caractère général et intellectualiste. Bien qu'elle ait voulu se démarquer de la dogmatique occidentale¹⁰³, la théologie africaine a continué d'être surtout l'apanage des seuls intellectuels : congrès, colloques, séminaires, sans un effort d'harmonisation sur le plan pastoral. On a l'impression d'assister à deux projets parallèles : l'un intellectuel (théologique) et l'autre ecclésial (pastoral). Par ailleurs, une certaine évolution thématique dans la référence bibliographique pose un certain nombre de questions

¹⁰¹ Cf. NGINDU MUSHETE, «L'histoire de la théologie en Afrique. De la polémique à l'irénisme critique», dans *Libération ou adaptation? La théologie africaine s'interroge*, Paris, L'Harmattan, 1979, p. 35.

¹⁰² M. NYABENDA, *L'image ecclésiologique «Église-famille de Dieu» pour les Églises africaines en général et celle du Burundi en particulier: Étude historique et théologique*, thèse de doctorat, Ottawa, Université Saint-Paul, 1998, p. 141-142. On retrouve la même idée chez NGINDU MUSHETE: Le «concordisme» consiste à confondre la révélation chrétienne avec les systèmes de pensée qui ont servi historiquement à l'exprimer. NGINDU MUSHETE, «L'histoire de la théologie en Afrique», (p. 35).

¹⁰³ Pensons, par exemple, à l'objectif fixé par le premier Congrès du Tiers-monde, celui «de faire descendre la théologie des rayons des bibliothèques universitaires pour en faire une réalité vivante, dynamique, active et créatrice au sein de nos sociétés». (APPIAH KUBI, *Libération ou adaptation?*, p. 5).

sur le risque de concevoir la vie religieuse africaine dans des schèmes occidentaux. Cette tendance, qui se remarque dans les premières réflexions et écrits de théologiens africains, attire de nombreuses critiques :

Alors que, selon un bon nombre d'érudits sérieux, dans beaucoup de religions traditionnelles, Dieu n'occupe pas le devant de la scène, comment se fait-il que la majorité des premiers théologiens africains aient écrit de gros livres sur Dieu? N'est-il pas temps qu'ils donnent leur attention à la religiosité populaire, à la religion du grand public, à la magie, à la possession des esprits, à la divination, à la sorcellerie¹⁰⁴?

La prise de conscience du risque de passer à côté des enjeux réels des Africains a imposé un changement de perspective, celle de l'inculturation. Pour réaliser ce projet d'inculturation, écrit Ntedika Konde :

La théologie africaine doit englober dans la sphère d'intérêt, les Églises africaines indépendantes. Car il existe souvent entre leur milieu, leur culture, leur conditionnement, leurs besoins spirituels, leurs problématiques et ceux des Églises-mères, des correlations étroites, instructives et stimulantes. En incluant ces aspects dans leurs efforts d'investigation, les grandes Églises pourront saisir enfin l'ampleur des interpellations et des enjeux spirituels en présence¹⁰⁵.

¹⁰⁴ *Pro Mundi Vita*, Dossiers, mars 1976, p. 36. Cité par de MEESTER, *Où va l'Église d'Afrique?*, p. 149. Il faut cependant avouer que, de plus en plus, on assiste à des écrits qui exploitent ce domaine souvent oublié mais où se jouent souvent les enjeux vitaux aux yeux des Africains.

¹⁰⁵ J. NTEDIKA KONDE, «La christologie et la pneumatologie de la secte de l'alliance Finale», dans *Sectes, cultures et sociétés. Les enjeux spirituels du temps présent*, IV^e Colloque International du CERA, Kinsahsa, CERA, 1994, p. 145.

Pour ce faire, la référence constante à la tradition devient alors la voie obligée de tout effort d'inculturation. En vue de promouvoir ce processus, un centre d'études des religions africaines (CERA) fut créé à Kinshasa. Toutefois, la formation théologique dans les séminaires est demeurée classique. En ce qui concerne les efforts d'inculturation, fort est de constater que, sur le plan pratique, ils ont souvent été réduits aux seules adaptations d'ordre liturgique. C'est ce que nous dénonçons à la suite de Éla. Se contenter simplement des aspects liturgiques ou catéchétiques ou de l'africanité de la théologie ne suffit pas. Encore faut-il une traduction de ces efforts sur la place publique, là où sont les enjeux réels des gens.

[...] les modes d'expression de la foi n'ont de sens qu'à partir d'une insertion de l'Église dans les combats où les hommes agissent contre les conditions qui restreignent leurs libertés d'homme. La participation de l'Église à ces combats devient la condition de la possibilité de toute liturgie, de toute catéchèse et de toute théologie en Afrique¹⁰⁶.

De ce point de vue, la théologie africaine, telle que définie dans ses intuitions premières, a donc encore un long chemin à parcourir. Non seulement, elle doit rester branchée sur la vie intime des communautés

¹⁰⁶ J.-M. ÉLA, *Le cri de l'homme africain*, Paris, L'Harmattan, 1980, p. 157. Notons que le message d'ÉLA concerne avant tout la libération d'ordre socio-économique. Néanmoins, l'énoncé du problème global de libération en contexte africain rejoint, mutatis mutandis, notre préoccupation. C'est à ce titre que nous nous y référons.

dont elle est issue, mais également se mettre à l'écoute des appels de ces mêmes communautés car «celui qui peut lire le style d'une culture peut aussi découvrir sa préoccupation ultime, sa substance religieuse»¹⁰⁷. Ce faisant, le langage théologique de l'Église deviendra porteur d'un sens nouveau.

Pour surgir, ce langage nouveau nécessite un long cheminement de réflexion. Si le discours théologique africain veut dépasser l'académisme, il doit se rendre accessible aux fidèles, contexte qui garde la tâche du théologien exigeante. Exigeante par rapport à la nature des réponses à apporter aux nombreuses questions engendrées et exigeante vis-à-vis de la pertinence et de l'intelligence du langage par lequel elle exprime ces questions. Ce qui suppose que, dans l'élaboration du discours théologique, l'on ne recoure pas avant tout à quelques textes que ce soit, fussent-ils juridiquement régulateurs comme «ceux de l'Écriture et ceux des dogmes, mais à la réalité de la foi actuellement vécue dans la communauté chrétienne et au questionnement provoqué par ces textes aujourd'hui»¹⁰⁸. Même alors, le problème de la pertinence

¹⁰⁷ P. TILLICH, *Théologie de la culture*, traduit du français par J.-P. GABUS et J.-M. SAINT, Paris, Éditions Planète, 1968, p. 93.

¹⁰⁸ B. CHENU, «Théologiens du Tiers Monde», dans *Concilium*, 164 (1981), p. 41.

du langage demeure, lui aussi, teinté d'ambiguïtés. Car, comment réaliser la transition de l'expression des réalités africaines à une nouvelle expression de la foi de l'Église, étant donné que la recherche d'un nouveau langage théologique suppose non seulement des expériences pastorales et liturgiques, mais exige aussi d'inventer de nouvelles structures ecclésiologiques? L'image d'«Église-famille de Dieu», priorisée lors du Synode africain, comme modèle ecclésiologique pour l'Afrique, visait-elle ce renouvellement?

2.4.3. La théologie de l'«Église-famille» : sa pertinence pour le monde rural et dans le diocèse de Kikwit

Dans toutes les cultures, y compris l'africaine, la famille est une réalité fondamentale. Lors du Synode des Évêques d'Afrique, tenu en 1994 à Rome, ce concept a émergé comme un lieu théologique pertinent pour promouvoir une évangélisation inculturée. Ramener «une communauté ecclésiale dans la voie de la réflexion permanente sur la vie de foi à partir de son univers de sens»¹⁰⁹, est l'une des exigences de

¹⁰⁹ S. KALAMBA NSAPO, «Une théologie de l'«Église-famille" en Afrique sub-saharienne», dans *Travaux de doctorat*, (Université catholique de Louvain, Facultés de théologie et de Droit canonique), t. xvii, Louvain-La-Neuve, 2000, p. 157.

l'inculturation. Or, pour l'Africain en général et le Congolais en particulier, la famille demeure le centre de cet univers de sens. Dès lors, une réflexion théologique sur une ecclésiologie de «famille» s'est imposée. Sa pertinence s'inscrit dans le processus de recherche d'un chemin pour une ecclésiologie authentiquement africaine¹¹⁰ et répond à une invitation des évêques¹¹¹ qui considèrent la famille comme l'axe majeur de l'évangélisation. Selon P. Zoungana, la théologie de l'«Église-famille» permet de «rattacher cette Église aux conceptions les plus authentiques des populations locales» d'une part, et, d'autre part, de «mettre en relief ses exigences de vie communautaire tout en rendant significative la transcendance évangélique qui est et doit être l'originalité de la 'famille de Dieu' par rapport à la famille humaine»¹¹². C'est pourquoi la redéfinition de l'Église selon la sensibilité africaine trouve avant tout son fondement dans le mystère de la Trinité, selon qu'il a été écrit :

¹¹⁰ Voir B. BUJO, «On the Road toward an African Ecclesiology; Reflections on the Synod», in *Canadian Catholic Review*, 10 (1994), p. 6.

¹¹¹ Les Pères du Synode ont en effet demandé aux théologiens d'approfondir et d'élaborer «la théologie de l'Église-Famille avec toute la richesse de son concept, en dégagant sa complémentarité avec d'autres images de l'Église». Voir Proposition 8, reprise dans JEAN-PAUL II, Exhortation post-synodale *Ecclesia in Africa*, n° 63, Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 1995.

¹¹² P. ZOUNGRANA, «La vie de l'Église en Afrique», dans *Fidélité et Renouveau*, 106 (1978), p. 10-11.

L'Église-Famille est celle dont le Père a pris l'initiative en créant Adam, celle que le Christ, nouvel Adam et Héritier des nations, a fondée par le don de son corps et de son sang et celle que manifeste à la face du monde l'Esprit que le Fils a remis au Père pour qu'il soit la communion entre tous¹¹³.

Selon les évêques, le mystère de la Trinité trouve son expression adaptée à l'Afrique dans l'image de l'Église comme famille. Le Pape Jean-Paul II, en rendant officielle l'exhortation apostolique *Ecclesia in Africa* à Yaoundé (septembre 1995), souhaitait que l'édification d'une telle «Église-famille» devienne, d'une part, la finalité même de l'évangélisation¹¹⁴ et, d'autre part, le concept mobilisateur et inspirateur de la pastorale d'évangélisation en Afrique. Ainsi le stipule Londi Boka di Mpasi :

«L'Église-famille de Dieu» est dorénavant le concept mobilisateur et inspirateur de toute pastorale d'évangélisation. Dans ce cadre, sont pensées toutes les particularités ecclésiales concrètes qui, de la cellule familiale qui est l'«Église domestique», se déploient en «petites communautés chrétiennes vivantes». Dans ce même cadre, seront résolues les antinomies foi et culture, tradition et modernité, tandis qu'y seront conciliés les apports de la sagesse ancestrale et biblique, enrichis par une tradition chrétienne vieille de deux mille ans. C'est dans le même cadre aussi que trouvera sa raison d'être tout l'éventail d'initiatives (théologique, sociologique, économique, politique, culturelle, religieuse, etc.) en chaque domaine concerné par l'inculturation, le dialogue, la

¹¹³ JEAN-PAUL II, «Message final du Synode des évêques d'Afrique», dans *La Documentation catholique*, 91 (1994), p. 526-534.

¹¹⁴ JEAN-PAUL II, *Ecclesia in Africa*, n° 85.

promotion humaine intégrale, l'annonce de l'évangile par tous les moyens disponibles, traditionnels et modernes¹¹⁵.

Dans la mentalité africaine, la famille est au service de la vie. L'image ecclésiologique «Église-famille» rallie donc l'unanimité car elle met l'accent sur les valeurs jugées chères à l'Afrique, tout en exprimant le mystère de l'Église de façon appropriée à la culture africaine. En s'appuyant sur la famille africaine traditionnelle comme base anthropologique de l'«Église-famille», les évêques voulaient en ressortir les valeurs caractéristiques à savoir : l'amour de la vie, le sens de la parenté, de l'hospitalité et de la solidarité, le respect des coutumes des anciens, le sens de l'honneur et du consensus, la communion avec les morts¹¹⁶. Toutefois, ces valeurs ne sont pas dépourvues d'ambiguïtés. Comment en effet concilier l'amour de la vie et le génocide? Comment comprendre la dégénérescence en tribalisme et l'ethnocentrisme du sens de la parenté? Comment expliquer que la solidarité africaine entraîne le parasitisme chez certains membres? Autant de questions auxquelles se confronte toute idéalisation de la famille africaine. Les implications théologiques de cette

¹¹⁵ L. BOKA di MPASI, «Le Synode africain, un nouveau départ sans retour», dans *Telema*, 3-4 (1994), p. 20.

¹¹⁶ À propos des valeurs de la famille africaine, S. KALAMBA NSAPO, «Une théologie de l'Église-famille», p. 155-174, spécialement p.160; L. PASINA MONSENGWO, «L'Église-famille à l'aube du troisième millénaire», dans *Revue Africaine de Théologie*, 20 (1996), p. 149-169, surtout p. 152.

option comme, par exemple, le principe de coresponsabilité ecclésiale entre clergé, religieux et laïcs, sont également à considérer.

Par ailleurs, dans un contexte où la gestion des biens communs pose problème, la dimension économique ne peut être ignorée dans le débat sur une «Église-famille» car c'est à partir du mode de gestion des biens matériels et des personnes qu'on évalue les priorités d'une institution. Cette question fut pourtant effectivement absente de beaucoup de réflexions sur l'«Église-famille». L'option pour l'«Église-famille» doit tenir compte de tous ces éléments et inspirer une nouvelle méthode d'évangélisation; sans quoi, elle risque de devenir un simple slogan à caractère idéologique.

Finalement, comment évaluer la pertinence de la théologie de l'«Église-famille» pour le monde rural? En milieu rural, quatre éléments caractérisent la famille traditionnelle, à savoir : la terre, l'autorité (chef de famille), le nom et les us. Tout le reste dépend de ces critères. La terre et l'autorité sont symboles du pouvoir; le nom et les us, d'appartenance. L'autorité et les coutumes sont des instances de protection de la vie. Selon la vision du monde bantou, il est impossible de parler de famille sans évoquer la sécurité des individus, qui est sa dimension primordiale.

Lorsque la vie est menacée, la parenté, la solidarité, et parfois même le respect des ancêtres le sont également. À l'inverse, lorsque la vie est prospère, elle rayonne dans tous ses aspects. Pour assurer la protection dans un contexte d'emprise et de peur de la «kindoki», l'autorité doit s'assurer de trois choses : le pouvoir effectif, la présence et la permanence de sorte qu'à tout moment, on puisse y recourir.

Or, sur le plan ecclésiologique, l'instabilité de la présence et de la permanence de l'autorité ecclésiale en milieu rural fait problème. Comment donc l'«Église-famille» peut-elle répondre à cette exigence de sécurité si celui qui rassemble en Église et qui nourrit par les sacrements demeure la personne du prêtre? Par ailleurs, en invitant la famille à participer à la vie et à la mission évangélisatrice de l'Église¹¹⁷, on peut se demander comment elle peut s'y engager dans le cadre rural lorsque, dès le départ, la notion d'Église elle-même fait défaut? Dans un tel contexte, comment donc et avec quels agents d'évangélisation assurer le passage de la communauté naturelle (famille) à la communauté

¹¹⁷ Le n° 85 de *Ecclesia in Africa* stipule que «les familles chrétiennes d'Afrique deviennent de véritables «Églises domestiques». De même, que «la finalité de l'évangélisation est d'édifier l'Église-famille de Dieu».

ecclésiale (famille de Dieu)? C'est pourquoi nous souscrivons à la thèse de Kalamba Nsapo selon laquelle :

Une ecclésiologie africaine doit lutter contre la tentation d'un discours simpliste. Il ne suffit pas qu'une nouvelle image ecclésiale soit découverte pour qu'une communauté chrétienne soit conforme à sa vocation et pour supposer la transformation des rapports interpersonnels. Il importe de confronter les métaphores et la réalité historique¹¹⁸.

La confrontation permet de discerner les questions, problèmes et enjeux véritables. La théologie africaine fut-elle celle de l'«Église-famille» trahit son propos en demeurant indifférente à sa fécondité sociale et en fonctionnant en dehors de l'histoire réelle d'un peuple et des communautés de croyants. À ce stade-ci, se pose la question : peut-on passer des réalités africaines à une nouvelle expression de la foi de l'Église. Il semble qu'en dépit de l'idéalisation de ses valeurs, l'«Église-famille» ne peut être pertinente dans le contexte rural kwilois que si on garde à vue les conditions d'une bonne famille¹¹⁹. Le Synode des évêques pour l'Afrique avait d'ailleurs demandé de l'enrichir d'autres

¹¹⁸ S. KALAMBA NSAPO, «Une théologie de l'«Église-famille"», p. 170.

¹¹⁹ Vu que les exigences de la famille, notamment celle de la sécurité, peuvent aussi bien être prises en charge par voie autoritaire, paternaliste ou dictatoriale – l'histoire du monde en donne plein d'exemples – que par voie démocratique et solidaire, l'expression de «famille de Dieu» n'a de force que s'il s'agit d'une bonne famille. Or, qu'est-ce qu'une bonne famille sinon l'ensemble d'un bon père, d'une bonne mère et des bons enfants, qui oeuvrent pour le bien-être de la famille, c'est-à-dire son salut. Dans notre contexte, l'«Église-famille» est «bonne famille» lorsque tous les «joueurs» kwilois conjuguent inculturation, libération et reconstruction, bref, le salut.

images ecclésiologiques¹²⁰. Quoi qu'il en soit, le défi de faire de toute théologie africaine une conjugaison permanente entre inculturation, libération et reconstruction reste entier. C'est dans cette perspective que notre thèse veut montrer que, dans le contexte kwilois, c'est désormais le champ de salut qui détermine la mission de l'Église ainsi que sa théologie. C'est pourquoi notre thèse veut enrichir la notion de famille privilégiée pour l'ecclésiologie de l'Afrique avec celle de «sacrement du salut» afin de souligner la mission permanente de tout modèle ecclésiologique, notamment dans un contexte de peur de la «kindoki».

2. 5 Quelle théologie pour l'Église diocésaine de Kikwit?

Ce qui suit résume les élaborations précédentes, où beaucoup d'éléments concrets de la théologie africaine ont déjà été identifiés comme étant présents dans l'Église de Kikwit. Toutefois, dans la présente réflexion, nous reprenons les données africano-kwiloises, surtout dans une perspective critique. L'Église de Kikwit est une composante à part entière de l'Église du Congo. Son histoire, son organisation et sa théologie

¹²⁰ Reprenant la proposition n° 8 du Synode africain, le pape Jean-Paul II souhaitait que «les théologiens élaborent, en Afrique, la théologie de l'Église-famille, avec toutes les richesses contenues dans ce modèle, et qu'il montrent la complémentarité avec les autres images de l'Église». *Ecclesia in Africa*, n° 63.

rejoignent entièrement la réalité ecclésiale du Congo. Il y a cependant une façon propre à l'Église de Kikwit d'articuler les orientations générales de la Conférence des évêques du Congo, à savoir, par rapport à la vision de l'Église, à la formation de ses membres, aux ministres laïcs et à l'annonce de la Parole.

L'Église de Kikwit a connu des changements notoires. Pour s'en convaincre, considérons simplement les responsabilités confiées au clergé local. À Kikwit, non seulement la hiérarchie est issue du clergé local mais d'importantes responsabilités au niveau des finances, de l'éducation et de la pastorale leur ont été dévolues. De plus, celui-ci ne manque pas de vocations. Il en est de même pour la vie religieuse.

Toutefois, même si une telle passation de pouvoirs a permis aux laïcs de parvenir à trouver une certaine place dans l'Église diocésaine, il est malheureux qu'elle n'ait pas été accompagnée d'un changement au niveau de la mentalité ecclésiale. Pour le commun des mortels et dans la vision de la plupart du clergé, l'Église est encore la hiérarchie, rien d'autre que la hiérarchie c'est-à-dire les «hommes d'Église» comme on les appelle.

Sur le plan de la formation, l'Église de Kikwit dispose d'un petit séminaire et d'un grand séminaire de théologie, construits à l'écart de la ville de Kikwit, ainsi que de plusieurs noviciats initiant à la vie religieuse. À cela s'ajoute un institut de formation pour les animateurs laïcs de pastorale (IFAK). Ce dernier est sans aucun doute le fruit de la théologie africaine.

Bien que ces institutions constituent à l'heure actuelle une fierté et un gage pour l'avenir de l'Église diocésaine, certains de leurs aspects, notamment sur le plan de la formation même des futurs agents d'évangélisation, suscitent des inquiétudes. On peut s'étonner entre autre que dans la formation des futurs prêtres, des matières touchant aux problèmes d'inculturation soient absentes du programme de théologie; que de nombreux sujets «non orthodoxes» demeurent tabous¹²¹ ou que des livres soient encore mis à l'index. Autant d'éléments qui démontrent un certain encadrement infantilisant. Par exemple, l'étudiant qui ose lire des livres défendus – entendons ceux qui sont contraires à la pensée officielle de l'Église – risque l'exclusion totale.

¹²¹ Parler de tout ce qui touche à la pudeur, tel scandale dans l'histoire de l'Église, notamment dans la hiérarchie de l'Église reste tabou. On ne parle pas de finances non plus à ceux qui sont appelés pourtant à gérer des grands financements des projets...Ou encore parler de la femme, de problèmes sexuels pour ne citer que ceux-là sont des sujets que personne n'aborderait sans malaise.

La formation dispensée dans les séminaires (maison de formation pour les candidats prêtres), comme du reste dans les noviciats et les institutions pour laïcs engagés, est demeurée «classique» au sens où l'apprentissage expérientiel des vrais problèmes pastoraux qui se posent dans la vie quotidienne des Kwilois ne figure pas comme priorité. Au terme de celle-ci, prêtre, religieux ou nouvel «animateur pastoral», se retrouvent avec une formation académique, purement livresque, strictement contrôlée par surcroît et privés de l'expérience des vrais problèmes pastoraux qu'ils rencontreront dans l'exercice de leur apostolat. Ce qui explique qu'éventuellement, l'incompétence de l'agent d'évangélisation se manifeste sur le terrain et l'amène à tenter de compenser en adoptant des attitudes psychologiques extrêmes (laisser-faire, paternalisme ou autoritarisme).

En ce qui concerne plus particulièrement le ministère laïc, le diocèse de Kikwit manifeste une certaine détermination à l'intégrer à la pastorale ordinaire dans le cadre de la paroisse. Il suffit de se rendre compte du nombre de laïcs qui assument, mandatés par l'évêque, l'animation d'une communauté paroissiale (les Bakambi) ainsi que de ceux qui sont associés directement à la charge pastorale des prêtres

(animateurs paroissiaux). De la sorte, ils remplissent, sous mandat épiscopal, des fonctions liturgiques allant de la proclamation et de la prédication de la Parole jusqu'à la distribution de la communion et aux visites des malades. À cela, s'ajoute la catéchèse et la présidence de l'assemblée dominicale. Nous avons déjà indiqué qu'outre ces laïcs mandatés, les catéchistes exercent les mêmes fonctions en milieu rural avec la permission du curé. On peut donc dire que les laïcs ont trouvé une place dans l'Église diocésaine de Kikwit, une place cependant limitée au rôle de ressources d'appoint au prêtre souvent surchargé par des responsabilités extra-pastorales et lesquelles, de plus ne relèvent pas toujours de sa compétence : administration de la communauté de prêtres, comptabilité, enseignement, développement, santé, justice, etc.

Or, dans notre perspective de l'évangélisation du monde rural kwilois et de la lutte contre la peur que suscite la «kindoki», on est en droit de se demander si le rôle auquel les laïcs sont appelés à l'intérieur de l'Église de Kikwit consiste seulement à «remplacer» le curé de paroisse classique¹²². Est-ce suffisant pour considérer qu'on prend au sérieux ou

¹²² D'ailleurs, à cause de cette orientation a prise par le ministère laïc dans le diocèse de Kikwit, on signale par-ci par-là des tensions révélatrices de l'opposition clercs/laïcs, «souvent vécue sous l'angle de la compétition et de la lutte de pouvoir, comme si ce qui est confié aux uns était enlevé aux autres». Voir N. PROVENCHER, *Trop tard? L'avenir de l'Église d'ici*, Ottawa, Novalis, 2002, p. 49. Voir aussi J.-P.

qu'on explore à sa pleine mesure le potentiel spécifique, pour ainsi dire, prophétique du laïcat par rapport au monde rural – surtout lorsqu'il s'agit de stratégies aptes à guérir de la peur¹²³? Ou bien, est-ce qu'on n'utilise pas indirectement les laïcs en les impliquant dans une action de colmatage de pénurie des prêtres pour renforcer tout simplement des structures sacramentelles dont la présente étude cherche à démontrer l'insuffisance? Ces questions restent ouvertes ou plus exactement, elles montrent que la théologie de l'Église de Kikwit est encore une théologie qui se cherche¹²⁴.

Par ailleurs, à la suite du Synode pour les Églises d'Afrique, dont l'aboutissement a été la formulation de l'«Église-famille de Dieu» comme concept ecclésiologique pour l'Afrique, la réception de cette dernière s'est traduite, dans le diocèse de Kikwit, par l'implantation des communautés ecclésiales vivantes (CEV) ainsi que dans le projet diocésain de renouveau pastoral (PDRP). Initiés par l'évêque en

ROCHE, *Prêtres-Laïcs. Un couple à dépasser*, Paris, Les Éditions de l'Atelier/Les Éditions Ouvrières, 1999.

¹²³ Voir, par exemple, le vœu exprimé par le président de la Conférence des évêques du Congo, de faire du deuxième siècle de l'Église au Congo un siècle de la promotion du laïcat, conscient de ses responsabilités chrétiennes et civiques. Voir F. BONTICK, «Le centenaire de L'Église catholique au Zaïre», dans *Revue Africaine de Théologie*, 4/8 (1980), p. 224.

¹²⁴ N'oublions pas que les laïcs en question sont souvent considérés comme des responsables de second rang par rapport au clergé.

collaboration avec une équipe de prêtres, religieux, religieuses et laïcs, ils visaient à faire des CEV de vraies entités familiales et chrétiennes. Il s'agissait rien de moins que de réaliser le passage de l'Église pyramidale à l'Église communion.

Or, c'est un passage qui s'accomplit difficilement. Au début, les CEV furent une nouveauté ecclésiologique qui a suscité beaucoup d'intérêt. Cependant, par son attitude autoritaire, le clergé tente parfois de les utiliser comme instrument pastoral de pouvoir et de contrôle. À l'heure actuelle, bien qu'elles soient structurellement implantées sur toute l'étendue du diocèse, elles ne semblent plus présenter le même attrait. Il faut souligner toutefois, que nonobstant cette mainmise du clergé, l'action pastorale relative aux CEV a contribué à mettre en évidence l'importance et la place des laïcs dans la vie des communautés chrétiennes même si, aujourd'hui encore, le prêtre demeure la figure prépondérante pour les communautés du diocèse de Kikwit. Les priorités concernant la question du laïcat et le problème d'inculturation que l'Église du Congo s'était données sont donc loin d'être atteintes. En atteste l'inculturation, comme démontrée plus haut, qui se limite au domaine de la liturgie, à la traduction de la Bible en «kikongo», la langue

liturgique des Kwilois et au chant liturgique. Le besoin d'une réflexion solide sur la manière d'être tout à la fois kwilois et chrétien demeure fondamental et entier.

Nous rencontrons une insuffisance semblable et un tâtonnement analogue quant au chemin à prendre par rapport à l'annonce de la Parole¹²⁵, capitale pour la catéchèse, la préparation aux sacrements ainsi que la célébration liturgique. Là aussi, il y a lieu de se demander comment assurer à la communauté rurale une nourriture de la Parole qui soit féconde dans la lutte contre l'emprise qu'exerce la «kindoki» sur les Kwilois? L'Église de Kikwit est encore en recherche. Selon nous, son avenir, qui reste à construire, sera grandement tributaire de l'éducation de la foi des adultes et, donc, d'une bonne annonce de la Parole.

Finalement, l'évidence démontre que dans sa praxis, l'Église n'a pas réussi à guérir les Kwilois de la peur qu'engendrent les pratiques de la «kindoki». Bien au contraire, elle y a ajouté d'autres formes de peur par sa

¹²⁵ Dans sa lettre à Timothé, l'apôtre Paul rappelle l'utilité de la Parole : enseigner, redresser, éduquer saintement (raffermir), équiper et préparer l'homme de Dieu pour toute œuvre utile. Voir *2Tm* 3, 16-17.

structure même (concentration sacerdotale et sacramentaliste)¹²⁶ et par son message (intellectualisme d'une théologie non ou très peu inculturée)¹²⁷. Tout porte à croire qu'elle a ainsi contribué à l'exode massif des catholiques vers les religions indépendantes et les sectes chrétiennes, en vue d'un salut plus ou moins «utile». Pour renverser cette tendance, l'Église doit offrir sa version de salut, un salut qui, au lieu d'être seulement utile dans l'immédiat, soit capable de guérir en profondeur. Pour ce faire, elle doit prendre conscience d'une façon beaucoup plus radicale, de sa vraie nature, c'est-à-dire «être sacrement du salut».

¹²⁶ «Plus une Église perd sa vitalité religieuse, plus elle insiste sur le sacramentalisme qui la rassure sur sa mission et sur elle-même. Comme si c'était la conséquence de la vigueur de sa foi, en exaltant une action surnaturelle totalement désincarnée et cependant soumise intégralement à des signes uniquement matériels, elle se donne bonne conscience. En vérité, ce sacramentalisme l'aveugle sur son état spirituel». (M. LÉGAULT, *Questions à... Réponses de...*, Paris, Aubier Montaigne, 1975, p. 255).

¹²⁷ TEMPELS, *La philosophie bantoue*, Paris, Présence Africaine, 1949, p. 111 : «Peut-être constaterons-nous que, jusqu'à présent, c'est sur le sable que nous avons bâti, et nous saisirons alors pour quels motifs notre œuvre éducatrice n'eût point cette influence profonde que nous aurions souhaitée». D'un point de vue théologique, B. UGEUX constate que l'enseignement classique de l'Église, par sa dépendance à l'égard de certaines conceptions théologiques et médicales occidentales ne «tient pas suffisamment compte de l'intégralité de la libération apportée par la foi». Voir B. UGEUX, *Guérir à tout prix?*, Paris, Les Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, 2000, p. 229. D'où la nécessité de «transcrire au niveau pratique ce qu'évoque la notion de salut». (R. LAURENTIN, *Développement et salut*, Paris, Seuil, 1969, p. 302).

Chapitre 4

L'«ÉGLISE SACREMENT DU SALUT» ET L'ÉVANGÉLISATION DU

MONDE RURAL KWILOIS.

Du «salut utile» au «salut fécond»

La première partie de notre thèse a montré que le Congo d'aujourd'hui souffre d'une déstabilisation socio-culturelle, économique et politique. En zone rurale, cela constitue un terrain idéal pour nourrir la peur, la «kindoki» ainsi que la peur de la «kindoki». Peurs dont les Kwilois cherchent à se libérer par tous les moyens disponibles; moyens parmi lesquels l'Église, sa vie et sa théologie, ne compte pas car elle fonctionne sous le mode «intellectualiste» et «sacramentaliste».

Afin de vérifier notre hypothèse, il nous a semblé utile d'apprécier à sa juste valeur la praxis missionnaire depuis l'époque coloniale jusqu'à la manière actuelle de faire Église au Congo. Force est de constater, en ce qui concerne la «kindoki», qu'en dépit de ses efforts dignes d'éloges, la praxis missionnaire n'a pas réussi à bouleverser les schèmes de la peur de la «kindoki». Par contre, elle a remplacé cette peur par celle des punitions

éternelles de l'enfer, reproduisant ainsi le schéma même de la «kindoki». Ce faisant, elle n'a pas réussi à être une force de guérison; en langage théologique : un «sacrement du salut». Elle fut plutôt perçue par les Kwilois comme un nouveau système de peur, basé cette fois-ci, sur le «sacramentalisme»¹, l'«intellectualisme» et le «sacerdotalisme», approches l'empêchant de manifester le salut de Dieu dans l'histoire des Kwilois. Le retour de ces derniers aux pratiques païennes, pour donner sens à leur vie, à leurs peurs et à leurs luttes, démontre que l'Église avait perdu toute raison d'être à leur égard.

Ce constat interpelle. L'Église peut-elle redevenir significative pour les Kwilois, notamment dans leur lutte contre la «kindoki»? Si oui, comment? À cette question fondamentale, notre thèse propose le modèle de l'«Église sacrement du salut» qui, pour manifester le salut réel, profond et fécond, doit intégrer l'ecclésiologie de «famille de Dieu» et les communautés de foi que nous développerons ici.

¹ C'est aussi à ce niveau que se situe le problème du sacramentalisme. A. PEELMAN remarque à ce sujet que «l'Église dans son ensemble et chaque sacrement en particulier sont devenus des «moyens» de salut (avec souvent une référence minimale à la personne du Christ), alors qu'ils devraient être un lieu de *manifestation* et de *célébration* de la force qui sort du Christ et qui se transmet à son corps et à son peuple». «Le danger, pour l'Église, c'est de répondre à ce besoin «occasionnel» sans se préoccuper d'une révision en profondeur de sa catéchèse et de ses services pastoraux, et de devenir ainsi une sorte de supermaché sacramentel». (A. PEELMAN, «Une force sortait de lui. Quelques réflexions sur la médecine traditionnelle, et la mission de l'Église, en marge du livre de Aylward Shorter, *Jesus and the Witchdoctor. An Approach to Healing and Wholeness*», dans *Kerygma*, 20 (1986), p. 47).

En vue de développer le mode d'application de la théologie de l'«Église sacrement du salut» dans la perspective de l'Église de Kikwit, car il n'est pas question pour nous d'élaborer une nouvelle théologie, nous identifierons d'abord les modèles à éviter, à savoir : le «salut utile» offert par des religions indépendantes et des sectes chrétiennes, lesquelles attirent fortement une partie des Kwilois. Ensuite, par un éclairage biblique, nous présenterons l'expérience de libération dans l'Ancien ainsi que dans le Nouveau Testament, comme une expérience normative dans la saisie du salut chrétien. Ce double parcours nous permettra d'indiquer comment l'«Église sacrement du salut» peut s'appliquer de façon féconde dans le contexte kwilois.

1. L'attente de salut dans la perspective kwiloise

La religiosité des Kwilois est fortement déterminée par l'attente du salut² de la part de l'être divin ou des ancêtres et cela, dans toutes les

² Sur le thème du salut, H. BOURGEOIS suggère huit significations fondamentales qui nous semblent utiles de rappeler ici : 1. situation que l'on vise (plénitude ou délivrance de la finitude, paradis, Royaume, nirvana, etc.); 2. évaluation de la situation actuelle (esclavage, aliénation, péché, non-communication, imaginaire, etc.); 3. importance relative donnée aux tâches de l'existence (rapport aux choses, aux autres, à soi-même); 4. sens accordé au temps (envisagé comme durée dont il faut sortir : hindouisme, bouddhisme, ou comme durée de progression : christianisme); 5. sens accordé au langage (Le salut peut-il se dire? A-t-il une expression sacramentelle?); 6. valeur reconnue à la dimension collective de la vie (Le salut a-t-il une forme ecclésiale ou non? Est-il envisagé comme universel ou comme réservé à quelques-uns?); 7. rôle de référence reconnu à un événement ou à quelqu'un (le fait historique de Jésus, de

circonstances de leur vie³. Cette attente résulte «des réalités contraignantes et douloureuses, affligeantes et aliénantes»⁴ tel la maladie et les attaques de la «kindoki» et elle est perceptible dans le «dire» des Kwilois.

1.1. Langage et perception du salut dans le vécu kwilois

On dit des sociétés «traditionnelles» qu'elles manquent d'expressions pour désigner «le ciel» comme lieu de plénitude et de béatitude espérées après la mort⁵. Toutefois, on peut déceler dans leur vocabulaire une notion de salut immédiat et courant tel qu'«être délivré d'un mal ou d'un danger quelconque». Pour saisir cette idée du salut chez les Kwilois, il faut comprendre quelques termes génériques qui leur sont propres. Un relevé sommaire des expressions qu'ils utilisent pour

Bouddha); 8. signification donnée à Dieu dans l'acte de salut (par exemple, différence entre le christianisme et le bouddhisme de ce point de vue). Voir H. BOURGEOIS, «Le salut, c'est-à-dire?», dans *Dire le salut, sauver le langage*, Lyon, éd. Du Chalet, 1974, p. 158-159.

³ On retrouve aussi cette idée chez W. MÜLLER, «Prière et magie chez nos contemporains», dans *Lumen Vitae*, 56/3 (2001), p. 293. Le salut ici englobe les dimensions matérielle, sociale, psychologique et spirituelle.

⁴ E. SCHILLEBERCKX, *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, Paris, Cerf, 1992, p. 7-8.

⁵ Voir, par exemple, H. MAURIER, *Le paganisme*, Paris, Desclée-Novalis, 1988, p. 147. Voir aussi R. LUNEAU, «Que disent de l'au-delà les traditions africaines?», dans *Concilium*, 193 (1979), p. 25-32.

rendre compte de leurs attentes de salut et de leur espérance nous aidera en ce sens.

1.1.1. La perception du salut dans l'expression verbale «kugulusa» (délivrer, guérir)

Le «bien-être» est le bien le plus grand, recherché constamment par les Kwilois dans le quotidien de leur vie. Ce désir se retrouve dans leurs salutations, leurs souhaits⁶ et leurs prières. On peut affirmer que le «bien-être» est une finalité à laquelle les Kwilois aspirent avant tout et dont ils perçoivent l'absence comme un mal dont il faut se guérir. Le verbe «kugulusa» renvoie à la fois à la guérison d'un état, à la délivrance ou au changement de situation ou de statut social⁷. Celui qui est guéri accède à l'étape de «mukwetu» ou de «muntu muntu», c'est-à-dire celle de l'«homme accompli».

⁶ La salutation chez les Kwilois est tout à la fois question et souhait. On dira: «Nge kele ngolo?» (Qu'est-ce qui vous vivifie? As-tu la force?); «Nki nsangu?» (Quelle bonne nouvelle?) ou simplement «mbote» (bonheur, santé).

⁷ On retrouve aussi cette même idée chez les «Barundi» (Rwanda/Burundi) où la notion de guérison ne s'applique pas au seul aspect physique comme celui de la maladie. Il s'étend aussi à l'aisance matérielle. Ainsi, on dira pour un homme nanti qu'il est «celui qui est guéri». Voir P. C. NIYORUGIRA, «La formulation du salut dans le dire du murundi» dans *Christianisme et identité africaine. Points de vue exégétique*, Actes du 1^{er} Congrès des Biblistes africains, Kinshasa, 23-30 décembre 1987, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1988 p. 223-225. Donc, le verbe «kugulusa» peut signifier, par extension, «être délivré, être sain et sauf, survivre, être sauvé, accoucher».

L'homme accompli, le héros au vrai sens du mot, n'est pas un homme hors du commun, un dieu solitaire et inégalable, mais celui qui incarne et porte plus haut et plus loin les idéaux de son peuple, et qu'on peut imiter [...] L'homme accompli est celui dont on continue à parler après sa mort, celui dont on fait mémoire et qui continue à le faire vivre, l'activité des vivants tirant sa légitimité de l'autorité des morts⁸.

L'accomplissement de l'être est un processus de «lugulusu» (infinitif kugulusa), c'est-à-dire de salut. Il s'inscrit fondamentalement comme passage d'un état à un autre, comme celui de manque à celui de plénitude, ou celui du besoin à celui d'une satisfaction abondante et continue⁹. Le manque concerne avant tout la vie, c'est-à-dire la force, qu'elle soit menacée par la maladie, la pénurie de biens matériels ou la stérilité. Par exemple, la stérilité étant perçue comme une honte dans une culture exaltant la maternité, les Kwilois disent d'une femme qui enfante qu'elle est guérie parce qu'elle est complètement femme.

⁸ É. MESSI METOGO, «Le salut vu d'Afrique. De la prédication des missionnaires à une théologie africaine», dans *La vie spirituelle*, 665/139 (1985), p. 301. Un tel «homme accompli» devient, selon l'expression de EBOUSSI BOULAGA, le «héros» c'est-à-dire «la figure de la personne réalisée, de la condition humaine acceptée dans son intégralité, faite de lumière et de ténèbres, de succès et d'échecs, de vie et de mort. Le héros est la révélation d'une manière d'être authentiquement homme, par son intégration au groupe, par l'obéissance aux lois de l'existence, en sorte qu'il est modèle 'repérable', objet de récit et non de culte», (F. EBOUSSI BOULAGA, *Christianisme sans fétiche : révélation et domination*, Paris, Présence africaine, 1981, p. 134).

⁹ De fait, écrit J. LE DU, «l'homme est à la fois et indissociablement manque-à-être, frustration, inachèvement et désir de plénitude, d'achèvement, de satisfaction et d'assouvissement. Il est un être en marche vers la totalité» (p.32). L'idée du salut est alors liée à notre imaginaire de totalité et coïncide exactement avec notre idée de Dieu. Or «ce piège de l'imaginaire risque d'altérer et de dénaturer aussi bien notre image de l'homme que notre image de Dieu». (J. LE DU, *Dire le salut, sauver le langage*, Lyon, Éd. du Chalet, 1974, p. 39).

Être sauvé signifie donc être accompli à tous les niveaux. L'état de plénitude peut s'atteindre à partir de soi-même ou grâce à un autre. Dans ce deuxième cas, les Kwilois emploient le mot «ngulusi» pour exprimer le dynamisme d'une action accomplie par un autre et qui consiste à «faire passer quelqu'un d'un manque à un avoir», c'est à dire le sauver. Celui qui agit ainsi en faveur d'un autre est un sauveur. Toutefois, comme l'a si bien souligné Niyorugira, pour le Murundi – et qui s'applique aussi bien pour les Kwilois –, «le véritable sauveur devra accomplir et faire accomplir ce passage en supprimant la maladie, en écartant toute menace occulte à la vie et en assurant la permanence des biens et la certitude de la fécondité»¹⁰.

1.1.2. Les attentes du salut par les verbes «kusiāmisa» (fortifier) et «kuwakana» (réconcilier)

Dans la perspective kwiloise, l'état de neutralité n'existe pas dans la recherche du salut. Lorsqu'ils ont atteint quelque bien-être, les Kwilois désirent s'y ancrer, demeurer forts et solides, fortifiés individuellement et communautairement. Par le verbe «kusiāmisa» (rendre solide), ils supplient

¹⁰ NIYORUGIRA, «La formulation du salut dans le dire du Murundi», p. 227.

constamment les ancêtres et les génies de les fortifier, ce qui sous-entend s'assurer de leur protection. Protection qui est une nécessité de salut car, «l'état de celui qui est sauvé implique une lutte permanente dans laquelle on n'est pas vaincu mais non plus vainqueur, seulement toujours armé, toujours sur ses gardes»¹¹. Cette protection s'impose comme nécessaire à cause des forces occultes, comme la «kindoki», qui menacent l'Être-force.

Chez les Kwilois, la notion de protection, comme celle de passage est inhérente à la saisie du concept de salut compris comme l'art de s'armer contre les agressions sorcières et de parvenir à la paix sociale et à l'harmonie avec le cosmos. Cela explique pourquoi «la communauté investit un temps considérable en rituels de protection, de remise en ordre [...] pour obtenir un salut toujours passager, fragile, instable»¹². Sur le plan de la communauté kwiloise, la paix, conséquence de l'harmonie, est un préalable au salut recherché. Car, être fort (kusiamisa) présuppose l'harmonie sociale (kuwakana).

¹¹ MAURIER, *Le paganisme*, p. 152.

¹² MAURIER, *Le paganisme*, p. 154. C'est le cas des rituels de purification et de réconciliation, communément appelés en kikongo «masonga» (vérité, confession) et «ngwakana» (réconciliation), deux rituels de «remise en ordre social» où intervient souvent une certaine notion de salut. Pour plus de détails à ce sujet, lire par exemple l'article du jésuite Javier PARICIO, «Le 'nettoyage rituel' des villages ou l'inculturation de la grâce de la réconciliation» dans *Telema*, 105 (2001), p. 69-78. L'auteur livre son expérience personnelle sur un rituel de réconciliation populaire basé sur cette notion traditionnelle de «ngwakana».

En définitive, bien que n'ayant pas de notion de plénitude au sens eschatologique, les Kwilois expriment néanmoins leur désir de se sauver, c'est-à-dire :

sortir des états dangereux et des risques de maladie et de mort répertoriés plus haut [...] (Ce qui suppose) que l'homme qui jouit du *bien-être* possède un élément de *force* qui lui permet de se protéger ou d'exercer une activité profitable¹³.

Une telle conception du salut fait problème à la présentation chrétienne souvent «surnaturaliste» et «individualiste». Elle ne peut admettre «un salut dans l'au-delà qui ne se traduit pas par une libération dès maintenant, *hic et nunc*»¹⁴ et qui demeure sans impact sur les conditions de vie des Kwilois. L'attrait qu'exercent les Églises indépendantes et les sectes chrétiennes sur les Kwilois témoigne de ce malaise.

¹³ MAURIER, *Le paganisme*, p. 151.

¹⁴ C. GEFFRÉ, «Un salut au pluriel», dans *Lumière et vie*, 250 (2001), p. 29.

1.2. Le salut du point de vue des Églises indépendantes et des sectes

Pour de très nombreux Congolais, les Églises indépendantes¹⁵ et les sectes chrétiennes représentent le lieu du salut dans l'immédiat. Ce qui semble s'expliquer par trois raisons majeures. Tout d'abord, le clivage entre vie privée et vie chrétienne propre à la culture occidentale, ensuite l'impression du peu d'écoute des enjeux sociaux de la part de l'Église catholique et, enfin l'écroulement des structures traditionnelles¹⁶. Ces structures, qui ont longtemps fait office de sécurité, sont aujourd'hui perçues comme un obstacle à l'épanouissement des individus et semblent dépassées dans un monde qui a fait son entrée dans la modernité. Face à ce défi, plusieurs considèrent que les Églises

¹⁵ Par Église indépendante, nous entendons «n'importe quel mouvement religieux organisé, avec un nom distinct et des membres qui réclament le nom de chrétiens et qui reconnaissent Jésus-Christ comme Seigneur, soit que ce mouvement soit séparé d'une Église missionnaire ou d'une Église africaine déjà indépendante, soit qu'il ait été fondé en dehors de ces Églises comme nouveau type d'identité religieuse». Cité par E. de ROSNY, «Les Églises indépendantes africaines. Fonction sociale et originalité culturelle», dans *Études*, 358 (1983), p. 96. Ces Églises sont véritablement indépendantes sur le plan financier, doctrinal et juridictionnel. Quant à la notion de sectes, il faudra s'en tenir à la définition donnée au deuxième chapitre.

¹⁶ Bien que dépassées, ces structures conditionnent encore le schème de pensée de beaucoup de Congolais. C'est ce qu'atteste MESSI METOGO lorsqu'il écrit : «aujourd'hui, dans l'appréciation des phénomènes sociaux, l'on compte trop vite pour mortes des structures traditionnelles qui n'en finiront pas d'impressionner les comportements [...]. Même là où les initiations coutumières ont totalement disparu, il est étonnant de constater à quel point les mécanismes sociaux fonctionnent comme par la force acquise et que les groupes ou même les familles se conduisent vis-à-vis de l'étranger à la manière de sociétés initiatiques en miniature». (MESSI METOGO «Le salut vu d'Afrique», p. 103). Voir aussi R. de HAES, «Les sectes, les mouvements religieux et l'avenir du christianisme au 21^e siècle», dans *Revue Africaine de Théologie*, 20 (1996), p. 212.

indépendantes et les sectes offrent une réponse plus adéquate que l'Église catholique. Pour eux, elles représentent le «lieu réel et significatif de confrontation entre les valeurs africaines et les valeurs chrétiennes»¹⁷; s'avérant ainsi révélatrices de leurs attentes spirituelles. Selon les conclusions du quatrième Colloque international du centre d'études des religions africaines (CERA), leur succès «n'est pas seulement le résultat des insatisfactions socio-économiques, socio-politiques, culturelles et affectives»¹⁸, mais davantage la conséquence de leur effort d'inculturation, c'est-à-dire leur souci de correspondre à l'état d'âme de leurs concitoyens. Les Églises indépendantes et les sectes remplissent un rôle social et thérapeutique original, car elles occupent une fonction de sauvegarde et d'urgence à l'égard des personnes désemparées et les engagent «en même temps à construire leur existence dans une zone de sécurité, à l'écart des lieux où se fait et se défait leur pays»¹⁹.

Ces mouvements religieux doivent leur force, avant tout, à leur caractère «fonctionnel», en tant que réponse adéquate et concrète aux

¹⁷MESSI METOGO «Le salut vu d'Afrique», p. 295.

¹⁸ MUNDAYA BAHETA, «Des religions traditionnelles aux sectes: une mutation», dans *Sectes, cultures et sociétés. Les enjeux spirituels du temps présent*, Actes du IV^e Colloque International du CERA, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1994, p. 162.

¹⁹ de ROSNY, «Les Église indépendantes africaines», p. 100.

défis lancés, autant par la modernité que par la tradition. En s'attaquant à ce qui perturbe le cycle vital au sein de la communauté, ils «revalorisent la dimension physique du salut», impliquant «la santé, la paix avec sa famille et ses voisins, le succès dans ses entreprises, une nombreuse progéniture...»²⁰.

Opposés au schéma dogmatique, ils focalisent sur le concret et l'expérience c'est-à-dire l'art de vivre l'Évangile. D'ailleurs, les «gospel churches», desquelles s'inspirent ces Églises d'éveil et ces sectes, tiennent leur expertise presque exclusivement, non pas de la théologie, mais des expériences vécues. Fondées sur la Bible, la prière et le rite de guérison, elles s'attaquent aux angoisses existentielles. Elles garantissent une guérison et une protection, ce qui rassure les adeptes face à la recherche de bien-être et face à la peur devant les forces du mal. Ce besoin de sécurité et de guérison que ressent le peuple kwilois ne peut se combler au moyen de discours et de dogmes; c'est de la peur qu'il faut guérir. À ce niveau, les Églises indépendantes et les sectes ont réussi leur pari. S'il est vrai que toutes «ne donnent pas une place centrale aux rituels de

²⁰ MESSI METOGO, «Le salut vu d'Afrique», p. 297. L'auteur parle d'une véritable solidarité du salut à travers la prise en charge des plus pauvres et des malades, le partage de biens, de responsabilités et des charismes. De fait, elles interpellent «les Églises conventionnelles où l'individualisme semble être devenu la règle de vie, allant de pair avec l'anonymat et l'irresponsabilité collective». (p. 297).

guérison, celles qui ont aujourd'hui le plus de succès le font)²¹. En outre, au no 88, les conclusions du Synode des évêques pour l'Église d'Afrique relevaient d'autres éléments explicatifs de ce succès des sectes et de l'attrait qu'elles exercent, à savoir :

La guérison et les soins des malades, la croyance dans la prophétie et le parler en langues, l'habilité à traiter avec les esprits du mal et les sorciers, la recherche du salut palpable, le désir de mieux connaître l'écriture et la parole de Dieu, la prédication attirante et persuasive, l'attachement à un guide charismatique, la quête d'expériences spirituelles différentes, la soif de «connaissance», un sens profond de la communauté et de la fraternité, l'assistance mutuelle matérielle dans un esprit de solidarité, une liturgie adaptée à la population avec des expressions de prière et de sentiments, défis lancés et responsabilités confiées rapidement aux adeptes²².

Il reste qu'en dépit des différences qui les caractérisent, les Églises indépendantes et les sectes doivent leur succès à un effort spirituel et thérapeutique qui est adapté à la vie réelle et concrète des Kwilois, «l'effort de résoudre les mêmes problèmes existentiels soit le désir d'un bonheur qui passe par la lutte contre les maladies, les conflits, la domination et la mort ainsi que les sorciers et les esprits malfaisants»²³.

²¹ de ROSNY, «Les Églises indépendantes africaines», p. 8.

²² R. LUNEAU, *Paroles et silences du synode africain*, Paris, Karthala, 1997, surtout p. 159-160.

²³ KIBARI NSANGA & MUNDALA, *Mouvements anti-sorciers*, Zaïre, Série II, vol. 74, Bandundu (Zaïre), CEEBA, 1981, p. 7-8.

1.3. Quelques problèmes d'ordre théologique

Cette façon propre aux Églises indépendantes et aux sectes de concevoir le salut pose certains problèmes du point de vue théologique. Retenons-en trois :

1.3.1. La conception utilitariste du salut

Pour la religion traditionnelle, les Églises indépendantes et les sectes, le salut s'identifie à sa matérialité (empirique). Comme dans la compréhension de la faute ainsi que celle de la sorcellerie, cette notion de matérialité présente quelques ambiguïtés quant au référant spirituel relatif au salut. N'affirmer le salut de Dieu que lorsqu'on en fait l'expérience, n'est-ce pas le réduire à l'ordre de la magie et à celui de l'utilité? Comment concilier cette recherche effrénée d'efficacité avec l'attitude de Jésus qui refuse de transgresser les lois de la condition humaine (He 5, 7-8), qui affronte sa réalité d'homme et même sa propre mort en termes d'«abandon et non de protection», qui se fait «un» parmi les autres, devenant ainsi le premier-né d'une multitude de frères²⁴. Penser le salut uniquement en terme de matérialité présente le risque réel de se

²⁴ C. DUQUOC, *Dieu différent. Essai sur la symbolique trinitaire*, Cerf, 1977, p. 104.

limiter à une conception utilitariste du salut, où Dieu et le Christ sont vus comme des «moyens de salut» à la disposition de l'être humain. D'où la question : comment réajuster un discours sur le salut chrétien dans une société et une culture qui, en grande partie, se structurent autour de la recherche de l'efficacité, du rendement, de la santé et du bonheur immédiat?

À ce propos, l'invitation de C. Geffré, de passer de l'utilité à la gratuité de Dieu, s'avère pertinente et digne de mention, à savoir, «le salut de Dieu demeure misérable s'il est encore inscrit dans le registre de l'utile. Le salut que l'homme [...] attend, c'est Dieu lui-même mais vécu tout à la fois comme gratuit et plus que nécessaire»²⁵!

1.3.2. Le piège du subjectivisme et du relativisme

En partant exclusivement d'un point de vue humain, les Églises indépendantes et les sectes entretiennent une compréhension unilatérale du salut. Elles le présentent en se centrant sur les manques, les besoins et les désirs de l'être humain. Or, chez ce dernier, l'«unilatéralité», sujette à la

²⁵ C. GEFFRÉ, «Un salut au pluriel», p. 35.

subjectivité²⁶, présente le danger de relativiser la notion du salut chrétien en réduisant l'action salulaire de Dieu à la guérison (l'empirique). Il est vrai que cette façon de comprendre ainsi le salut est liée à l'idée de «l'homme accompli», décrit précédemment. Faut-il rappeler, à l'instar de l'incarnation comme celui de la passion de Jésus, que le chemin de «l'homme accompli» «suppose des négociations difficiles, ressenties par lui comme une mort? Le fait que l'être humain accède à une certaine autonomie personnelle par la séparation et la blessure»²⁷, affirme que son accomplissement ne se limite pas à la réussite, au bonheur facile ou à l'épanouissement physico-matériel.

1.3.3. La représentation de Dieu

La présentation du salut faite par les Églises indépendantes et les sectes révèle l'image qu'elles se font de Dieu : un Être tout puissant, utile et responsable du destin des humains. Il nous semble que cette image d'un Dieu, responsable de résoudre les problèmes des êtres humains et

²⁶ J. NISSEN donne un exemple frappant de cette subjectivité dans une certaine manière d'interpréter l'Écriture (la lecture constitutive) où les bénédictions et les promesses des Écritures sont mis au compte du peuple de Dieu, tandis que les différentes malédictions sont attribuées aux ennemis, groupes étrangers, autres groupes. Pour plus de détails, voir J. NISSEN, *New Testament and Mission. Historical and Hermeneutical Perspectives*, Peterlang, EuroPress, 2000, p. 67.

²⁷ DUQUOC, *Dieu différent*, p. 100.

d'assurer leur sécurité dans l'immédiat, dé motive l'exercice de la responsabilité propre à l'homme et incite au «désintéressement des conditions réelles de la vie économique, sociale et politique moderne, à la limite, [à] un certain escamotage de ce qu'est l'homme»²⁸. Ramener tous les problèmes existentiels au niveau du religieux développe une attitude irresponsable à bien des égards et fait place au risque de sombrer dans l'illusion²⁹. Comment expliquer autrement leur fainéantisme face au travail, moyen réel par lequel l'être humain doit transformer son monde? Leur organisation de séminaires de formation en longueur de journée et au détriment des tâches quotidiennes ne peut qu'étonner à ce point précis. Au lieu d'affronter courageusement les problèmes existentiels avec des moyens dits naturels donnés à l'homme, leurs fidèles se réfugient dans des solutions «surnaturelles»³⁰. Ceci fait place de

²⁸ De ROSNY, «Les Églises indépendantes africaines», p. 101.

²⁹ C'est à juste titre que C. DUQUOC invite à la critique, non de l'image de Dieu comme telle, mais de sa fonction dans la mesure où elle joue un rôle de substitution, évitant d'affronter sa propre réalité. Le soupçon porté sur l'image qu'on se fait de Dieu et sa fonction «montre que le rapport à cette image est commandé par la façon dont l'être humain se situe à l'égard du «désir» et de son corrélatif qu'est «le phantasme». Selon l'auteur, «le 'phantasme paternel' est la parade construite pour économiser séparations et blessures, continuer à vivre dans le rêve originaire de n'avoir à affronter et assumer aucune différence, révélatrice de son propre manque». Voir DUQUOC, *Dieu différent*, p. 99-111.

³⁰ Dans notre article paru dans *Lumen Vitae*, nous décrivions cette attitude attentiste des Chrétiens africains qui se réfugient dans la volonté divine et abdiquent à leur responsabilité temporelle. Voir F. KIBWENGE, «L'image de Dieu-Père dans l'expérience de foi en Afrique aujourd'hui», dans *Lumen Vitae*, 1 (1999), p. 59-66.

«surnaturelles»³⁰. Ceci fait place de nouveau à la culture de la peur et du soupçon, à la possibilité de la «kindoki», décrite précédemment.

Et pourtant, les Églises indépendantes et les sectes présentent un énorme défi pastoral qui interpelle les Églises établies, dont l'Église catholique. En effet :

elles donnent au ministère de la guérison, à la prière de consolation et à l'interrogation de la Bible une place que les chrétiens ne trouvent pas souvent dans les paroisses ordinaires. Mais l'interpellation porte sur un point particulièrement sensible qui est celui de l'authenticité africaine. Quel que soit l'abus qui a été fait de ce mot, il recouvre une aspiration générale que les 20 années d'indépendance politique n'ont pas comblée. «Comment être chrétien africain?»³¹.

Bien que l'Église ne soit pas appelée à suivre la voie de la toute-puissance, ni divine ni humaine, empruntée par les Églises indépendantes et les sectes, elle doit néanmoins répondre à une telle question de l'authenticité africaine. Pour ce, elle devra retourner à la source pour explorer comment le peuple élu a vécu authentiquement, tout à la fois, comme juifs et comme croyants leur relation au Dieu sauveur et créateur.

³⁰ Dans notre article paru dans *Lumen Vitae*, nous décrivions cette attitude attentiste des Chrétiens africains qui se réfugient dans la volonté divine et abdiquent à leur responsabilité temporelle. Voir F. KIBWENGE, «L'image de Dieu-Père dans l'expérience de foi en Afrique aujourd'hui», dans *Lumen Vitae*, 1 (1999), p. 59-66.

³¹ de ROSNY, «Les Églises indépendantes africaines», p. 107.

2. La question du salut selon l'éclairage biblique

L'étude de la Bible³² présente un intérêt particulier. Elle nous révèle, notamment à travers l'histoire du peuple élu et des miracles de Jésus, comment la promesse de salut atteint l'être humain dans ce qui constitue l'humus de ses rêves et de ses aspirations³³. À travers les miracles mêmes, le salut est présenté comme une vie accomplie, hors de toute atteinte du mal. C'est là une notion d'accomplissement qu'on retrouve dans la saisie du salut chrétien ainsi que dans la culture kwiloise. C'est dire que l'éclairage biblique nous permet de repérer des éléments susceptibles de soutenir une libération³⁴ chez les Kwilois.

³² Rappelons à cet effet que l'interprétation de la Bible se pose en termes nouveaux depuis une cinquantaine d'années. De nos jours on distingue deux méthodes d'exégèse biblique : 1) La méthode de la *Formgeschichte* a permis de resituer les textes dans le milieu de vie où ils se sont progressivement formés; 2) La *Redaktionsgeschichte* ou *Kompositionsgeschichte* considère le texte au niveau synchronique; le texte est un élément inséré dans un tout. Il ne prend sens que dans sa relation à la totalité qui le porte... L'herméneutique contemporaine de l'Écriture a donc pour tâche de surmonter une double distance : celle qui existe entre notre culture et celle de l'Ancien et du Nouveau Testament; celle qui existe entre les témoignages scripturaires et les événements qu'ils rapportent. Le texte résulte déjà d'une interprétation, ne l'oublions pas. Voir J. ROLLET, *Libération sociale et salut chrétien*, Paris, Cerf, 1974, p. 70-71.

³³ Voir J. Le DU, *Dire le salut, sauver le langage*, Lyon, Édition du Chalet, 1974, p. 11.

³⁴ C'est à dessein que nous privilégions la thèse de la libération (J. ROLLET, *Libération sociale et salut chrétien*, Paris, Cerf, 1974) par rapport à celle de développement (R. LAURENTIN, *Développement et salut*, Paris, éditions du Seuil, 1969). Loin de les opposer, au contraire, nous partons de la conviction que le développement fait partie intégrante de la libération. Il n'y aura de développement intégral pour les peuples du Tiers-monde que s'ils se libèrent de tout système ou toute structure qui aliène. Étant fondamentalement biblique, la problématique de la libération met le doigt sur la plaie. Elle situe les structures en rapport avec le service de la liberté; celle-ci étant en rapport de domination avec l'environnement de l'homme. Ce faisant, elle met en valeur la créativité de l'homme au niveau politique et au niveau de la maîtrise progressive de la nature. Voir ROLLET, *Libération sociale et*

Sur ce point précis, il nous faut reconnaître l'avertissement lancé par la Congrégation pour la Doctrine et la foi, s'opposant à la réduction du salut au plan naturel de la santé, de la justice et de la paix sociale. Son instruction sur quelques aspects de la théologie de libération le rappelle :

La libération est d'abord et principalement libération de la servitude radicale du péché. Son but et son terme sont la liberté des enfants de Dieu, don de la grâce. Elle appelle, par une suite logique, la libération de multiples servitudes d'ordre culturel, économique, social et politique, qui dérivent toutes, en définitive, du péché, et qui constituent autant d'obstacles empêchant les hommes de vivre conformément à leur dignité. Discerner clairement ce qui est fondamental et ce qui appartient aux conséquences est ainsi une condition indispensable d'une réflexion théologique sur la libération³⁵.

Cette pensée, lourde de signification, souligne pertinemment le rapport de la libération avec la liberté intérieure des «enfants de Dieu». Bien que la Congrégation définisse la libération d'abord en relation avec le péché, elle demeure néanmoins un lieu privilégié pour la saisie du salut.

On recherche à chaque époque des équivalents au mot salut, c'est à dire des expériences plus repérables où l'on puisse prendre un sens plus historique [...] C'est dans cette perspective et pour des motifs qui ne

salut chrétien, p. 59. La libération est donc plus pertinente que celle du développement dans un contexte de peur et de la «kindoki».

³⁵ *La Documentation catholique*, 81 (1984), p. 890.

tiennent pas d'abord au christianisme mais aux urgences actuelles que la libération est aujourd'hui l'un des lieux privilégiés pour envisager le salut³⁶.

Ainsi, dans l'Ancien Testament, le peuple d'Israël a d'abord reconnu le salut de Dieu à travers les libérations sociales. La découverte progressive de cette action salutaire dans son vécu l'a libéré de la peur des pharaons et l'a amené à servir le Dieu sauveur. De même, dans le Nouveau Testament, les miracles de Jésus et son combat contre les «puissances» de la mort ont permis à ses contemporains de l'identifier comme Messie, celui que Dieu envoie pour sauver son peuple. Il existe donc un rapport entre libération et salut. Quelle que soit sa dimension concrète, il prend forme dans la Bible sous l'angle triple de l'appel à la liberté; de la fonction libératrice de la Loi en tant que protection du pauvre et de la notion de «nouvelle création» réalisée à travers la foi en Jésus, guérisseur et médiateur, capable d'enlever le péché.

³⁶ H. BOURGEOIS, *Dire le salut, sauver le langage*, Lyon, Éd. du chalet, 1974, p. 48. Si «le salut est à l'œuvre en nous dès aujourd'hui, il n'est plus impensable de l'envisager à partir de certaines libérations». (p. 48).

2.1. La question de la libération au cœur de la Bible

La question de la libération chrétienne face à tout ce qui aliène, à savoir : la loi de l'arbitraire, la coutume et les structures sociales, se situe au cœur de la Bible. Elle est donc liée à celle du sens de la vie et, à travers elle, à la question que l'on se pose sur Dieu lui-même.

Dans l'Ancien Testament, la question de la liberté s'articule aux dimensions d'une histoire du salut – exode, conquête de la terre promise, décalogue et critique prophétique – soit dans une perspective socio-politique à l'intérieur comme à l'extérieur d'Israël. Comparée à l'Ancien Testament, l'action libératrice de Jésus se situe à la fois en continuité et autour d'un thème unique. Jésus se base sur la loi et la tradition de son peuple; son message est celui de l'amour de Dieu qui s'appelle «Père» et de l'amour du prochain. Il ouvre vers un universalisme dont le fruit sera l'Église qui a pour mission de libérer du péché et de la peur et d'établir le Royaume de Dieu. Mission qu'elle remplit en se chargeant de la peur la plus fondamentale de l'homme, soit celle des idoles religieuses du paganisme (divinité, exigence, sacrifices, culte idolâtrie de l'empereur et de l'État).

2.1.1. L'Exode comme appel à la libération

L'Exode revêt une importance fondamentale pour l'histoire d'Israël et demeure un terme-clé de son langage, voire même le document de sa naissance. À travers ce passage, Israël croit avoir vu de ses yeux la puissance de Dieu³⁷ et il le reconnaît comme auteur premier de sa libération (Dt 26). Certains vont jusqu'à dire que la reconnaissance du Dieu sauveur et la foi en lui (Dt 7, 8; 8, 2) précèdent la reconnaissance et la foi par rapport au Dieu créateur (Gn 1-2) :

Il est connu par son action dans l'histoire, pratiquement, non par une spéculation an-historique sur l'être du monde. C'est le second Isaïe qui présente Dieu comme créateur, mais précisément parce qu'il le perçoit d'abord comme libérateur. Celui qui libère appelle à la vie; il donne de nouvelles possibilités d'existence à celui qui était bridé³⁸.

Réaliser ces possibilités n'est pas simple. Face aux difficultés de l'exode, Israël succombe à la tentation de l'idolâtrie. Se détournant du vrai Dieu, celui-là même qui l'avait libéré de la main des Pharaons, il préfère le

³⁷ «Le Seigneur, en ce jour-là, sauva Israël de la main de l'Égypte et Israël vit l'Égypte morte sur le rivage de la mer. Israël vit avec quelle main puissante le Seigneur avait agi contre l'Égypte, le peuple craignit le Seigneur, il mit sa foi dans le Seigneur et en Moïse son serviteur». (Ex 14, 30-31).

³⁸ ROLLET, *Libération sociale et salut chrétien*, p. 129. «Libérer l'homme, c'est le rendre capable de devenir créateur, de prendre en main sa vie, de faire preuve de talents et de capacités enfouies, réprimées ou non développées. C'est à partir de cette saisie contemporaine de la libération comme création, qu'on peut comprendre qu'Israël, au retour d'exil, ait perçu Yahvé le libérateur, maître de l'histoire, comme devant être également le créateur de l'univers». (p. 129).

confort à la liberté. Il choisit la sécurité immédiate des mets délicieux de l'Égypte, soit, selon la terminologie utilisée plus haut, le salut utile (Ex 14, 2; 16, 3). Cette tendance idéologique d'un salut facile et utile a sans cesse piégé l'être humain, même à travers le code de l'Alliance et la loi d'Israël, sensés garantir à Dieu et à l'homme des droits respectifs (Ex 22, 20-23; Lv 19, 15-18; Am 5,11; Is 5, 8; Ex 3).

L'expérience de l'Exode nous intéresse car, Yahvé, le Dieu libérateur, est aussi le Père de Jésus que nous confessons comme «Messie» et unique «Sauveur» du monde (Col 2, 2; 4, 3; Tt 2, 11; 3, 4). L'importance de cet éclairage biblique (Lc 24, 45) est de nous permettre de saisir ce qui constitue la nouvelle situation dans l'histoire du salut et dans l'expérience du peuple kwilois. Le peuple d'Israël a trouvé sa force dans la Parole de l'Alliance et dans la nouvelle communauté. L'expérience de libération des Kwilois vis-à-vis la peur de la sorcellerie ainsi que les protections coutumières ou ancestrales doit s'inscrire dans cette perspective, grâce à la foi en l'unique médiateur. De fait, la promesse divine du salut doit être ratifiée par la foi pour devenir un chemin effectif de libération. C'est d'ailleurs là

sens des miracles de Jésus, à travers lesquels il a révélé au monde le visage d'un Dieu qui continue de sauver.

2.2. Le ministère de libération de Jésus dans la perspective de Luc (Lc 4, 4-30)

L'Évangile de Luc³⁹ illustre la manière dont Jésus continue l'œuvre libératrice de Yahvé. En réponse à notre problématique, axer notre réflexion sur les évangiles ouvre des voies fécondes à l'action pastorale pour nos communautés d'aujourd'hui car ils nous apprennent la manière dont Jésus affronte les situations aliénantes. Les «miracles»⁴⁰ sont éloquents à ce propos.

³⁹ Nous nous référons ici au livre de J. NISSEN, *New Testament and Mission. Historical and Hermeneutical Perspectives*, Peterlang, Europress, 2000. On a souvent argumenté que l'histoire du salut chez Luc concerne trois époques différentes: 1. l'époque d'Israël, incluant Jean-Baptiste; 2. l'époque du ministère de Jésus, vu comme la période moyenne du salut; 3. l'époque de l'Église dès la Pentecôte. Le choix de Luc est motivé par le fait qu'il «unifie le temps de Jésus et le temps de l'Église dans la même ère de l'Esprit».

⁴⁰ Selon C. S. LEWIS, les miracles occupent dans le christianisme une place essentielle qui ne se retrouve dans aucun autre système religieux. Le christianisme «décrit un monde qui, dans son état naturel, est perdu et exige l'intervention extérieure du pouvoir et de l'action de Dieu pour être sauvé...Le message chrétien est une bonne nouvelle justement parce qu'il annonce cette intervention. Dieu a fait irruption dans notre monde. Pour cette raison, parce qu'une puissance de salut extérieure est entrée dans le monde, il y a désormais un espoir pour tous ceux qui regardent à lui par la foi». (R. PHILLIPS, *Les miracles de Jésus. La puissance du sauveur*, Chalon-sur-Saone, Europresse, 2002, p. 7-8).

De fait, il existe une «relation entre la volonté universelle de Dieu de sauver et le ministère de libération de Jésus»⁴¹. Cette volonté s'exprime clairement dans Luc et dans Isaïe (Is 61, 1-2; 35, 5-6). Remarquons que la citation d'Isaïe, qui ne mentionne pas la condamnation, est incomplète. Reprenant le texte d'Isaïe, Luc écrit :

L'Esprit du Seigneur est sur moi : il m'a consacré pour donner aux pauvres une bonne nouvelle. Il m'a envoyé annoncer la libération aux captifs, la lumière aux aveugles; il me faut libérer ceux qui sont écrasés, et proclamer une année de grâce de la part du Seigneur⁴².

La pauvreté, l'année du jubilé (création nouvelle) et les miracles (guérisons) sont les trois piliers du programme de Jésus lucanien.

2.2.1. La Bonne Nouvelle aux pauvres

Le pardon des péchés, la justice sociale et la solidarité avec les pauvres, voilà le message central de Luc! Par là, il dénonce l'oppression dont la pauvreté est le symptôme. Remarquons de prime abord que «le

⁴¹ NISSEN, *New Testament and Mission*, p. 56. Dans le même ordre d'idées BÜHLMANN écrit : «Dans l'A.T., Dieu s'est révélé par son nom Yahvé («Dieu est là pour nous»). Quand s'ouvre le N.T., il confirme et renforce ce nom en Jésus («Yahvé sauve, Yahvé est salut»). Mais cette fois, il va au-delà des noms et se révèle lui-même sous la forme du porteur de ce nom». (W. BÜHLMANN, *Les peuples élus. Pour une nouvelle approche de l'élection*, Paris, Médiaspaul, 1985, p. 61).

⁴² On le voit, le texte de Luc ne comporte pas la mention du «jugement» pourtant présente dans le texte original d'Isaïe. Le verset 2 stipule en effet : «...pour proclamer une année de grâce, le jour où notre Dieu se fera justice». D'autres traduisent par là «jour du jugement».

concept de pauvreté dans l'Évangile désigne un état de dépendance : ainsi il en va de la pauvreté économique, sociale et physique jusqu'à la pauvreté psychique, morale et religieuse»⁴³. De ce point de vue, la pauvreté est une forme d'esclavage et de déshumanisation infligés à l'être humain par son semblable.

Ceci est d'importance capitale! Pour Luc, la pauvreté, catégorie économique, est aussi idéologique par l'exclusion sociale du pauvre à cause de sa situation économique ou de santé. La maladie est d'ailleurs souvent cause de sa pauvreté (Lc 4, 18; 6, 20; 14, 13; 14, 21). Cette catégorie de pauvreté nous intéresse de près car dans notre étude des structures du monde rural, nous avons démontré que la pauvreté, la misère sont des terreaux qui nourrissent la croyance en la «kindoki». De fait, en transposant au contexte des Kwilois, il y a lieu de penser que les victimes de la «kindoki», «système» de pensée, de contrôle et de domination, seraient incluses dans la catégorie des pauvres si Luc avait rédigé son texte à leur intention.

Ainsi donc, la double perception de la pauvreté sous l'angle à la fois économique et idéologique, autrement dit religieux, invite à une

⁴³ C. GEFFRÉ, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris, Cerf, 1983, p. 135.

double libération. En d'autres termes, à l'instar de Jésus, s'identifier au pauvre exige un engagement décisif à contrer les structures qui entretiennent son état. Se pose alors la question du rapport de l'Église et de la présence du Christ en ceux qui sont pauvres, c'est-à-dire fragiles et vulnérables. Dans le cadre du présent travail, elle se formule comme suit : L'Église est-elle consciente du lien entre pauvreté et peur pour la survie ? Pour les Kwilois, cela s'entend un lien entre pauvreté et la «kindoki».

2.2.2. La promesse de l'humanité nouvelle (Is 61, Is 58, Lc 24)

Au temps où l'injustice sociale régnait en Israël, Dieu annonça une année de grâce, c'est-à-dire l'avènement d'une humanité nouvelle basée sur la justice et le droit. Une humanité où, non pas la différence de sexe ou d'âge, mais celle résultant de l'hostilité entre les groupes (Eph 2, 14-16) sera abolie. Plus tard, à l'époque de l'Église naissante, les chrétiens étaient considérés comme les «triton genos» (3^e race) à côté des Juifs et des Gentils⁴⁴ parce qu'ils témoignaient de cette façon nouvelle de vivre, non plus en opposition Juifs contre Grecs, mais dans l'harmonie des enfants de Dieu (Ga 3, 28). L'année du jubilé prenait son sens de

⁴⁴ NISSEN, *New Testament and Mission*, p. 137.

«révolution de Dieu, intentionnée pour être un processus périodique de restructuration des relations sociales afin de promouvoir la paix et le sens de la vie pour chaque génération»⁴⁵.

L'effort constant de conjuguer «règne de Dieu» avec «libération humaine», «souveraineté de Dieu» et «structures sociales» ressort du plan d'interventions de Dieu lui-même. L'humanité nouvelle, promesse centrale du jubilé, implique le double volet personnel et social : «l'homme nouveau est appelé à être un être social»⁴⁶. Ceci a des conséquences sur la façon de vivre en tant que chrétiens, surtout dans le contexte décrit précédemment. De fait, dans le contexte kwilois, la personne humaine est un «être-carrefour» qui se définit avant tout par le rapport à son clan. Renouveler l'être humain à travers l'être social s'avère une voie adéquate dans le combat contre la «kindoki» puisque celle-ci se situe d'abord sur le plan de relations humaines. Cette double libération, personnelle et sociale, devra s'inscrire au coeur de l'évangélisation. Dans cette perspective, les miracles de Jésus constituent un exemple éloquent et riche de sens.

⁴⁵ NISSEN, *New Testament and Mission*, p. 52.

⁴⁶ «The new man is created to be a social being». (NISSEN, *The New Testament and Mission*, p. 134).

2.2.3. Le sens des miracles dans l'annonce de la Bonne Nouvelle

Les récits des miracles de Jésus offrent le double intérêt de distinguer sa prédication de celle des prophètes et de le manifester comme Messie. Bien qu'ils posent également le problème de leur authenticité et de leur signification, nous allons limiter notre considération à la seule question de la signification des miracles de Jésus.

Au début de son ministère, les gestes de Jésus suscitent des questions : «les nombreux auditeurs frappés d'étonnement, disaient : d'où cela lui vient-il? Quelle est cette sagesse et ces grands miracles qui se réalisent par ses mains?» (Mc 6, 1-2). En plus de leur étonnement, les contemporains de Jésus expriment leur incompréhension face à ses gestes inhabituels et puissants. Pourtant, ces signes s'inscrivent dans le plan de Dieu pour l'humanité, comme le rappelle Y. Congar :

Il n'y a pas, dans les Évangiles, de théorie de la rédemption, mais un ensemble d'applications extrêmement concrètes du mot sauver. Le mot apparaît fréquemment dans les récits de guérison : il s'agit d'assurer la continuation de la vie, en faisant place à des forces qui la ruinent, mais qui sont, en même temps, opposées à Dieu, à son dessein⁴⁷.

⁴⁷ Y. CONGAR, *Vaste monde, ma paroisse : vérités et dimension du salut*, Paris, Éd. Témoignages chrétiens, 1959, p. 50-51.

Dès le début de son ministère public, Jésus frappe par la démarcation nette entre sa prédication et celle de Jean-Baptiste, essentiellement basée sur l'idée de jugement et de pénitence (Mc 1, 4-15). La prédication de Jésus, inscrite dans la perspective de l'amour et du Royaume de Dieu, le révèle d'une bonté hors du commun : attention et sollicitude envers l'opprimé, le laissé-pour-compte, le faible, le pauvre et l'exclu. Un geste, une parole, un contact suffit pour leur rendre leur dignité. Par ses paroles et son agir, il réalise la prophétie d'Isaïe de rendre la liberté aux opprimés, la vue aux aveugles, la guérison aux malades et de proclamer une année de grâce sans fin (Is 61, 1-2). Il annonce un nouvel ordre du monde «où les désespérés reçoivent le don de l'espérance et du salut»⁴⁸. Ordre nouveau qui trouve en lui sa réalisation : «aujourd'hui, cette parole que vous venez d'entendre s'est accomplie» (Lc 4, 22). En cela, Jésus s'identifie au Messie.

Des gestes libérateurs de guérison et de délivrance caractérisent le ministère de Jésus. Ils sont de puissants moyens de résoudre les problèmes, de calmer les inquiétudes, les peurs ou les angoisses, de rétablir la santé et de réintégrer l'individu dans la communauté, en le restituant d'abord à

⁴⁸ BÜHLMANN, *Les peuples élus*, p. 64.

lui-même, c'est-à-dire à sa propre vérité : «Pour que vous sachiez que le Fils de l'homme a pouvoir pour remettre les péchés, Jésus dit au paralytique : 'Lève-toi, prends ton brancard et rentre chez toi'» (Lc 5, 17-26).

L'autorité de Jésus «touche un domaine plus mystérieux que la maladie ou la possession : le péché»⁴⁹. Ainsi se réalise «la venue du 'règne de Dieu' car celui-ci s'inaugure dans le recul de la maladie et dans la délivrance à l'égard des puissances inquiétantes et extérieures, les démons»⁵⁰. Jésus montre «qu'avec la venue de Dieu, l'homme infirme surmonte ses multiples handicaps et recouvre de nouveau la plénitude de vie – il est pur, il voit et il entend une fois encore»⁵¹. En conclusion :

en mettant en relief les guérisons et les exorcismes que Jésus accomplissait à ce moment, Luc, en 7, 21, donne une valeur privilégiée aux miracles comme annonce pragmatique de la Bonne Nouvelle du salut et, de fait, les miracles étaient l'Évangile en acte. Les guérisons accomplies par Jésus faisaient partie de la campagne de libération menée par Dieu contre l'aliénation de la maladie et de la mort. Les exorcismes montraient que le Règne de Dieu était arrivé (Lc 11, 17-20) [...] Ces «actes de puissance» divine [...] ont valeur d'Évangile tout comme le Sermon des Béatitudes ou les paraboles⁵².

⁴⁹ DUQUOC, *Jésus, homme libre*, p. 36.

⁵⁰ DUQUOC, *Jésus, homme libre*, p. 36.

⁵¹ BÜHLMANN, *Les peuples élus*, p. 65.

⁵² L. LEGRAND, *Le Dieu qui vient. La mission dans la Bible*, Paris, 1988, p. 67.

L'Église doit marcher à la suite de Jésus. La «kindoki» étant une puissance de nuisance et de mort, l'Eglise doit, par une annonce pragmatique de l'Évangile et par un combat acharné contre les structures destructrices, guérir les Kwilois de son emprise et promouvoir l'avènement d'une société nouvelle. L'exemple du combat de l'apôtre Paul, dans la communauté de Corinthe et d'Éphèse, est instructif à ce sujet.

2.3. Les "pouvoirs" dans le contexte des Corinthiens et des Éphésiens, comme modèle biblique d'insécurité versus la «kindoki»

Le texte d'Éphésiens «Éph 6, 10-20» appelle tous les croyants à lutter contre les principautés et les pouvoirs. Bien qu'il s'agisse d'une référence à une réalité située au cœur des croyances de l'Antiquité⁵³, ce texte nous intéresse car il ouvre à mieux comprendre l'arrière fond de la croyance à la «kindoki» et à y apporter une réponse chrétienne, en s'inspirant de l'exemple des Colossiens et des Éphésiens. Les deux épîtres introduisent au

⁵³ Sur ce sujet précis, voir NISSEN déjà cité, *New Testament and Mission*. De fait, c'était une croyance très répandue dans l'Antiquité que les hommes appartiennent à un monde qui était vivant, rempli et influencé par toutes sortes de puissances, c'est-à-dire les esprits, les anges ou les démons ainsi que les astres. En tant que tels, il fallait exercer sur eux un certain contrôle soit à l'aide des divinités locales ou encore celle de la magie.

sens et aux signes «de la mission cosmique du salut du Christ», et «relient ensemble création, salut et Église»⁵⁴.

2.3.1. Le contexte de la communauté de Colosse et d'Éphèse

L'apôtre Paul est confronté à une idéologie syncrétiste, «un mélange des idées juives, de l'ascétisme et des spéculations hellénistes à propos des "puissances cosmiques"» (Col 2, 6-23). Les Colossiens croyaient que le monde était dangereux car, il était soumis à la tyrannie des règles du jeu des puissances invisibles qui le gouvernaient.

Cette vision dualiste du monde s'apparente à celle des Kwilois où Dieu est situé dans l'ordre du sacré et du surnaturel en opposition au monde de l'ordre du profane ou de la nature. Ces deux mondes s'opposent. Entre eux, existe le besoin de médiation qui nécessite des intermédiaires que sont les puissances ou les principautés qu'évoquent les Colossiens et les Éphésiens.

Les pratiques et croyances magiques propres aux convertis avaient beaucoup influencé les premières communautés chez les Éphésiens. D'où

⁵⁴ NISSEN, *New Testament and Mission*, p. 127.

l'importance de saisir le sens et la signification de ces «puissances» ou «principautés» dans le Nouveau Testament. Comment exercer un contrôle sur elles? Comment éviter de subir leur tyrannie? Au besoin, comment en être libéré? Telles sont les questions qui nous guident ici. Quelques remarques s'imposent au préalable :

Tout d'abord, les «principautés» et les «puissances» dont parle l'apôtre Paul sont sans lien avec les «démons» dans les évangiles. Toute comparaison serait inadéquate car «les démons sont considérés comme intrinsèquement malveillants» alors que «les 'puissances' peuvent avoir une variété de significations»⁵⁵.

Ensuite, on établit actuellement un rapport nouveau entre ce phénomène ancien de «puissances» et le phénomène moderne de «structures»⁵⁶. Autrefois, la peur et l'angoisse des humains étaient provoquées par leur incapacité à maîtriser les «puissances». Alors que l'évolution de la civilisation les a libérés de la peur des fantômes, celle-ci

⁵⁵ Ces puissances peuvent être considérées comme : 1. faisant partie intégrante de la création divine (*Col* 1, 15-17, *Eph* 1, 9-10); 2. comme des pouvoirs rebelles et déchus (*Rm* 8, 38; *Ga* 4, 2-3; *Eph* 2, 1-2); 3. Comme destinés à la réconciliation cosmique. En effet, malgré la condition de chute des puissances, Dieu est toujours capable de les utiliser pour le bien. La croix signifie la victoire du Christ sur les puissances. Cela peut être compris comme une réconciliation de toutes les choses avec Dieu (*Col* 1, 20) ou comme un désarmement des pouvoirs (*Col* 2, 15).

⁵⁶ Ceci inclut les structures sociales, religieuses, intellectuelles, morales et politiques.

fut remplacée par de nouvelles peurs, créées cette fois par les humains eux-mêmes. Il s'agit de certaines «structures» qui, au plan religieux, moral, social et politique, génèrent des angoisses comme le firent autrefois les «puissances». Que ce soient le système clanique qui aliène l'individu au profit de la communauté ou la première évangélisation qui s'est imposée comme «structure» de pouvoir et de peur, réduisant la sainteté à un code moral; ou encore les régimes africains qui oppriment les libertés fondamentales par leurs systèmes politiques dictatoriaux, il s'agit là d'éloquents exemples de ces «structures» aliénantes et écrasantes.

Toutes ces structures et leurs effets ne peuvent pas laisser indifférente l'œuvre évangélisatrice contemporaine. Au contraire, à travers l'aliénation politique et socio-économique de l'homme moderne, à travers l'injustice qui lui est infligée, il s'agit de dénoncer nos «puissances» et «principautés» à nous qui, comme jadis pour les Éphésiens et les Colossiens, nous tiennent en état d'angoisse et de paralysie et exigent une libération beaucoup plus profonde.

2.3.2. «Puissances» maléfiques et libération chrétienne

Comment être libéré de la tyrannie des "puissances maléfiques" dont nous venons de faire mention? Pour sa part, l'apôtre Paul privilégie l'approche du dialogue. Au point de départ de ce dialogue, se situe la vision de ses auditeurs et donc leurs croyances (Col 2, 6-23). Sans adhérer à la croyance aux principautés, plutôt que de la contester, il suggère de la dépasser grâce au rappel de la victoire en Jésus-Christ conférée au baptême de tout chrétien. Soulignant le caractère unique de la médiation du Christ, victorieux des puissances rebelles, il démontre l'inutilité des autres intermédiaires que sont les «puissances», ainsi que la recherche d'autres sagesse et d'autres intelligences (Col 2, 3). Et c'est le fait que l'homme peut bien s'en dispenser que ces puissances sont devenues inutiles, superflues, faisant qu'on n'a plus à les craindre (Col 2, 15)⁵⁷. Tout se joue dans la seigneurie du Christ (Col 2, 22) que l'Église a mission de rappeler.

Pour les chrétiens de l'Antiquité, ce rappel revêt même des dimensions cosmiques (Eph 3, 10). Mais peu importe, cosmiques ou non, les attaques des puissances identifiées comme étant celles du diable

⁵⁷ Voir NISSEN, *New Testament and Mission*, p. 129.

(Eph 4, 12; 6, 13-14) sont fortes et l'Église est incitée à tenir bon (Eph 6, 10-18). Elle doit livrer le combat de la résistance spirituelle aux forces du mal pour être «sacrement du salut» dans le monde et dans la vie de chaque jour. Diable, mal, sorcellerie et péché indiquent d'abord une aliénation par rapport à la source même de la vie, Dieu. Or, une fois réconcilié avec Lui, l'être humain, dans le Christ et à travers l'Église, peut combattre d'autres maux de natures diverses tel des maux cosmiques (écologiques), des maux politiques (tyrannie, corruption), sociologiques (pauvreté, souffrance des masses rurales, maladie) et intellectuels (superstition, idéologie). Ainsi donc, à travers l'expérience de la réconciliation et de la victoire sur le mal et le mal-être, le chrétien expérimente le salut même de Dieu. Pour résumer avec Geffré :

Le salut chrétien est aussi une guérison du mal-être de cette condition paradoxale d'un esprit illimité à l'épreuve de la vulnérabilité de tout ce qui est chair. Mais le salut en Jésus-Christ est *nouvelle création* et la résurrection n'est pas seulement la victoire remportée sur la mort au terme de la vie ; elle est aussi la victoire remportée sur toutes ces négativités de la condition humaine que sont les aliénations de la souffrance physique et morale, de l'ignorance, de l'angoisse de la culpabilité, de la solitude et du vieillissement. En un mot, il s'agit aussi d'un salut au sens biblique, c'est-à-dire d'une "sanation", ou encore de la réussite du projet créateur de Dieu sur l'homme...»⁵⁸.

⁵⁸ GEFFRÉ, «Un salut au pluriel», p. 36. Sur le salut comme guérison, nous suggérons le récent livre de C. DIONNE, *La Bonne Nouvelle de Dieu. Une analyse de la figure narrative de Dieu dans les discours pétriniens d'évangélisation des Actes des Apôtres*, Paris, Cerf, 2004. Il souligne cette extension du

Dans la mesure où la «kindoki» se révèle mal être social et négation du projet de Dieu, il y a urgence pour l'Église de s'engager dans le combat contre le mal, en guérissant l'être kwilois et en rappelant la victoire de Jésus-Christ sur toutes les forces négatives y compris la «kindoki». En définitive, ce survol biblique nous amène à nous demander quel type d'Église à promouvoir pour mener ce combat et vaincre la «kindoki»? Avant d'y répondre, il convient de rappeler la remarque de J. Hoffmann selon laquelle «le privilège donné à telle ou telle image est toujours fonction d'une situation ecclésiale, de préoccupations pastorales, de soucis de réforme»⁵⁹.

3. Être «Église sacrement du salut» dans le contexte kwilois. Perspectives pastorales

Le texte J. Hoffmann ci-haut cité nous amène à conclure que, sur le plan strictement pastoral, aucune théologie ni aucun modèle d'Église ne peut à lui seul résoudre le problème de la «kindoki». Toutefois, compte tenu du contexte du monde rural précédemment décrit, nous avons mis

salut à la rédemption et à la guérison, notamment à travers le discours de Pierre devant le Sanhédrin (versets 10 et 12). p. 195-207, surtout p. 202, 206 et 207.

⁵⁹ J. HOFFMAN, «L'Église et son origine», dans B. LAURET (et F. REFOULÉ), *Initiation à la pratique théologique*, t. 3, Paris, Cerf, 1986, p. 130.

en évidence le modèle de l'«Église sacrement du salut»⁶⁰ pour répondre au problème de la peur de la «kindoki». Ce modèle, promu par le Concile Vatican II⁶¹ exige que l'ecclésiologie de Kikwit se définisse en fonction de l'existence⁶² même des Kwilois. Car un tel modèle d'Église «naît dans la mesure où l'Événement Jésus-Christ révèle et assure pour un milieu donné,

⁶⁰ Faut-il noter ici que la théologie du salut est encore en chantier et qu'il n'y a donc pas une seule théologie du salut. C'est pourquoi nous précisons ici que nous n'avons pas l'intention d'élaborer une nouvelle théologie de l'«Église sacrement du salut» en tant que tel; par contre nous recherchons à travers cette étude son mode d'application concrète : comment l'Église peut-elle réaliser le salut dont elle est le sacrement dans un contexte comme celui de la peur et de l'emprise de la «kindoki»?

⁶¹ *Lumen Gentium* 1, 9, 48 et *Gaudium et Spes* 42.

⁶² L'idée est de K. RAHNER. Il propose de considérer l'actualisation de l'Église dans la situation présente comme objet formel de la théologie pratique. Certains auteurs parlent de la «théologie existentielle». Voir M. PELCHAT, «Reconstruire les ecclésiologies à partir de l'existence», dans B. REYMOND et J.-M. SORDET, *La Théologie pratique. Statut-méthodes-perspectives d'avenir*, Textes du Congrès international œcuménique et francophone de théologie pratique, Paris, Beauchesne, 1993, p. 166. Il s'agit du besoin de situer la compréhension que l'Église a d'elle-même par rapport à l'expérience de foi au cœur de l'existence. Parmi plusieurs tentatives pour dépasser le dogmatisme ecclésiologique sans se laisser annexer par la sociologie pure, les travaux du nord-américain A. Dulles, particulièrement dans son ouvrage *Models of the Churches*, fournissent un exemple intéressant. En s'appuyant sur les affirmations centrales de Vatican II à propos de l'Église, Dulles plaide pour le recours à un complexe d'images ou modèles pour rendre compte de l'Église, la multiplicité des images les faisant se corriger les unes les autres (une idée déjà chère à De Lubac) sans qu'aucune d'elles ne vienne épuiser ou rendre compte totalement de la réalité... Il n'y a jamais un modèle, mais plusieurs simultanément et successivement, qui ne sont recevables que lorsqu'apparaît, dans la pratique, un certain isomorphisme entre les caractéristiques de l'Église empirique et celles du modèle censé refléter une face du mystère chrétien. Cet isomorphisme n'est jamais intégral. Voir M. PELCHAT, «Reconstruire les ecclésiologies à partir de l'existence», p. 167. Toutefois, selon D. HERVIEU-LÉGER, «l'enjeu des développements ecclésiologiques ne se trouve pas vraiment du côté de la recherche d'évocations symboliques plus ou moins aptes à traduire le mystère de l'Église et à corriger le système social qui en découle... L'enjeu se trouve davantage du côté de la prise en compte des manières existentielles de faire Église», c'est-à-dire dans un rapport existentiel entre un système social et l'expérience humaine commune. Voir D. HERVIEU-LÉGER, *Vers un nouveau christianisme?* Paris, Cerf 1986, p. 255.

un sens et les moyens d'un salut qui soit en rapport avec les attentes d'un tel milieu»⁶³.

En vue de la réalisation du modèle que nous privilégions comme alternative, nous allons développer les éléments suivantes, essentiels au contexte de Kikwit, à savoir : 1) la présentation de la théologie de l'«Église sacrement du salut», 2) l'intégration de petites communautés de foi, qui naissent d'une annonce de l'Évangile comme Bonne Nouvelle à vivre et qui les engagent dans des actions libératrices à la manière de Jésus, 5) soutenues par un leadership pastoral à la manière de Jésus et proche de la vie des Kwilois⁶⁴.

⁶³ E. J. PENOUKOU, «Quel type d'Église pour quelle mission en Afrique?», dans *Spiritus*, 32/123 (1991), p. 197. Dans le même ordre d'idées, W. BÜHLMANN appelle la «tierce Église» à devenir vraiment, à côté de l'Église occidentale, «signe d'espérance et de salut pour le Tiers-Monde». Voir W. BÜHLMANN, *La tierce Église est là*, traduit de l'italien par W.-C. van DIJK, Kinshasa, Éd. Saint-Paul, 1978, p. 36.

⁶⁴ Dans son livre *Paroles et silences du synode africain* paru aux éditions Karthala en 1997, R. LUNEAU souhaite que les responsables de la pastorale s'interrogent «sur la qualité de l'inculturation du christianisme en Afrique, sur sa capacité de construire des communautés vivantes, sur le rôle du laïc, sur la réponse à la soif d'expérience spirituelle et de la parole de Dieu, sur la réponse aux grandes questions vitales posées par la souffrance, la maladie et la mort». (p. 96).

3.1. La théologie de l'«Église sacrement du salut» dans la perspective de Vatican II

Dans son étude de l'Église, Y. Congar⁶⁵ suggère deux points de vue. Il envisage d'abord l'Église comme «peuple de Dieu» pour souligner la dimension de l'Église comme «communauté» de croyants en marche vers Jésus-Christ. Cette perspective permet d'envisager l'Église comme moyen de salut, comme salut en «action»; action légitimée du fait même de sa nature d'être «sacrement du salut», sacrement compris comme manifestation et actualisation du salut de Dieu au milieu des humains. C'est pourquoi, écrit R. Varro :

Aborder l'étude de l'Église à l'aide de la catégorie sacramentelle nous conduit à porter notre attention sur la réalisation historique concrète, actuelle de l'Église, en tenant compte du contexte culturel dans lequel elle est insérée. L'Église est signe du salut. Comment est-elle signe ? Pour qui ? Comment le signe qu'elle donne est-il interprété?⁶⁶

La notion de sacrement, non seulement exprime l'originalité avec laquelle l'Église rend le salut présent au monde, c'est-à-dire, se situe dans le monde et assure sa mission (GS 42-45; LG 1, 9, 48; AG 1-5), mais aussi

⁶⁵ Y. Congar, *Vaste monde ma paroisse : vérité et dimensions du salut*, Paris, Éditions du Témoignage, 1959, p. 31.

⁶⁶ R. COFFY et R. VARRO, *Église signe du salut au milieu des hommes*, Paris, Le Centurion, 1972, p. 15.

«permet de saisir l'Église dans l'unité de son être et de sa mission, en vérifiant comment le mystère ecclésial est vécu concrètement et comment il est signifié par les baptisés et les communautés»⁶⁷. Elle vient corriger une certaine interprétation à tendance juridique de la réalité de l'Église. Juridisme que le Concile, dans la Constitution «*Lumen Gentium*», a voulu dépasser en redéfinissant la nature profonde de l'Église en lien avec sa mission d'être sacrement de la présence salvifique de Dieu parmi les hommes. Elle doit donc dévoiler, au profit de tous les humains, la présence dans le monde du Règne que Dieu a instauré en Jésus-Christ, servir sa croissance et l'annoncer⁶⁸. C'est ainsi qu'elle rendrait intelligible le processus du salut déjà à l'œuvre et manifesterait les richesses du projet de Dieu.

Cette idée de l'action révélatrice du salut de Dieu n'est pas nouvelle. Elle fait partie de la Tradition chrétienne qui a emprunté la catégorie de «mystère» ou de «sacrement» à la pensée primitive, «pour exprimer la polarité du divin et de l'humain, de l'invisible et du visible» ainsi

⁶⁷ R. COFFY et R. VARRO, *Église signe du salut au milieu des hommes*, p. 35.

⁶⁸ J. DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, traduit de l'anglais par O. PARACHINI, Paris, Cerf, 1997, p. 539.

que du personnel et du social, du présent, du passé et du futur⁶⁹. De fait, «sacrement», est un terme d'origine latine (*sacramentum*) employé dès le deuxième siècle. Il est une traduction du terme «mystère», terme d'origine grec (*mysterion*) dont la signification initiale et profane renvoie à la libération secrète et au plan de guerre du roi (*Jdt* 2,2). Appliqué au contexte religieux et chrétien, il signifie le dessein créateur de Dieu de sauver le monde (*Sg* 2, 22; *Dn* 2, 27-45) c'est-à-dire le plan salutaire et secret que Dieu révèle en le réalisant. La Parole de Dieu est toujours action; «le dessein éternel de Dieu se révèle et se réalise par le fait même que l'Évangile est annoncé aux païens et que Jésus vit en eux»⁷⁰. Donc, le premier mystère de Dieu est Jésus lui-même, Parole de vie, à travers les événements principaux de sa vie (*Éph* 6, 19; *Col* 2, 2; 4,3).

Lorsque, vers l'an 200, «*sacramentum*» devient la traduction latine de «*mysterion*», ce dernier se rapportera spécifiquement à la doctrine (économie du salut) tandis que le premier deviendra le terme technique réservé aux sept sacrements. Toutefois, Jésus-Christ demeurera le sacrement primordial. Mort et ressuscité d'entre les morts, il est monté

⁶⁹ P. SMULDERS, «L'Église sacrement du salut», dans *L'Église de Vatican II*, t. 2, Paris, Cerf, 1966, p. 317.

⁷⁰ SMULDERS, «L'Église sacrement du salut», p. 319.

aux cieux. L'Église proclame quant à elle son retour dans la gloire. En attendant ce retour, elle le représente et, à ce titre, est «sacramentum» c'est-à-dire mystère du salut de Dieu :

L'Église, en son aspect visible, est le sacrement (sacramentum tantum) ; la réalité signifiée (res tantum) qu'elle contient et confère est l'appartenance au Royaume de Dieu; la réalité intermédiaire, la res et sacramentum, est la relation à l'Église qui s'établit entre les membres de la communauté ecclésiale et l'Église, en vertu de laquelle ils participent à la réalité du Royaume de Dieu⁷¹.

La constitution «Lumen Gentium» a apporté d'importants éclairages sur l'ensemble de ce mystère qu'est l'Église. Comme mystère, elle a une fonction sotériologique : elle signifie l'invasion de la puissance divine (Éph 1, 19; 1Co 1, 18-24) dans un monde où Dieu semble être impuissant (1Jn 5, 15; Éph 2, 13). Bref, elle participe à la victoire de l'Agneau sur le Prince de ce monde (Jn 12,31).

Dès lors, ce qui importe n'est pas seulement «ce que l'Église nous propose de croire», mais aussi ce qu'elle est et doit être pour le monde c'est-à-dire signe révélateur et efficace de la volonté salvifique de Dieu. Ainsi elle devient «l'épiphanie, historiquement observable, de la venue

⁷¹ DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, p. 536.

du salut en Jésus-Christ. Plus elle *représente et réalise* ce qu'elle est, plus elle est signe ou motif de crédibilité»⁷².

Quant à l'Église dans le monde d'aujourd'hui, il y a lieu, à la suite de Mgr Blomjous, de constater une certaine «crise de crédibilité»⁷³ qui crée un malaise quant à sa signification et à sa raison d'être dans le monde. Si l'Église est signe de salut, comment le représente-t-elle? Pour qui? Comment le mystère ecclésial est-il vécu concrètement et signifié par les communautés de croyants de partout dans le monde et plus particulièrement, en ce qui concerne la présente thèse, par les communautés des croyants sur la terre d'Afrique?

Dans notre analyse de la praxis de l'Église de Kikwit à l'intérieur de l'Église du Congo, il fut relevé que l'Église, en se concentrant sur le «sacramentalisme» comme moyen de salut, n'a pas su révéler et effectuer suffisamment de façon éminente, visible et sociale, l'œuvre de salut accompli par Jésus-Christ. Elle n'a pas réussi à convertir totalement le cœur des Kwilois au Christ. Ceux-ci vivent encore sous

⁷² LATOURELLE, *Le Christ et l'Église signes du salut*, p. 100-101.

⁷³ LATOURELLE, *Le Christ et l'Église signes du salut*, p. 113; M. L. WEST, «Causes d'inquiétudes dans l'Église», dans *Concilium*, 51 (1970), p. 15-16. Parmi ces causes, on peut noter les traditions vides d'esprit, une dogmatique autoritaire et figée, une morale détachée de la vie, l'intolérance, le formalisme et le légalisme, pour ne citer que celles-là.

l'emprise de la peur des forces contraires à Dieu. Comme l'explique L. Malevez: la théologie africaine «n'a pas encore réussi à proposer un traitement valable de ce signe»⁷⁴ qu'est l'Église. Or, puisque qu'il est déjà à l'œuvre, il appartient aux théologiens de le faire jaillir dans toute sa force et toute sa richesse. Ce qui rejoint la préoccupation de notre thèse c'est-à-dire, non pas un nouveau discours mais comment l'Église doit-elle révéler le salut dont elle le signe? Sa prise de conscience de l'Église en tant que telle a-t-elle manifesté toutes les richesses qu'elle renferme dans un contexte dominé par la peur de la «kindoki»?

Pour que, dans l'ordre de la signification du mystère du salut, l'Église représente la façon pré-éminente en laquelle il est sujet à signification visible dans le monde rural kwilois, il faut qu'elle apparaisse comme une force qui guérit et transforme la vie. Pour pouvoir réaliser ce qu'elle doit être fondamentalement : ce qui révèle et effectue le salut dans l'histoire des Kwilois; se renouveler devient pour elle une exigence essentielle. Par conséquent, nous préconisons ce renouvellement sur

⁷⁴ L. MALEVEZ, «Jésus de l'histoire, fondement de la foi», dans *Nouvelle Revue de Théologie*, 89 (1967), p. 787.

deux plans ecclésiaux, à savoir : celui de la structure et celui du message⁷⁵.

3.2. Renouveau sur le plan de la structure

Pour révéler et effectuer le salut dont elle est le mystère, l'Église de Kikwit a besoin de se renouveler tout d'abord sur le plan de la structure c'est-à-dire sur le plan ecclésiologique, comme le souligne Y. Congar :

Le moment est venu, pour l'Église entière, de chercher le style de présence au monde en réalisant, suscitant, animant de vraies communautés fraternelles et des structures de service, des actes de témoignage [...] Il faudrait que leurs exigences ne soient pas proposées seulement aux individus, mais atteignent l'Église elle-même et comme telle, et donc le plan ecclésiologique⁷⁶.

Effectuer un retour résolu aux sources de ce que nous entendons par «base», à savoir la réalité rurale concrète kwiloise, s'impose pour

⁷⁵ À ce propos, SMULDERS écrit : «Il faut que la Bonne Nouvelle du salut réalisé par Dieu en Jésus-Christ soit entendue de tous, grâce à son témoignage, et qu'ils puissent accéder à la plénitude de la rédemption en se joignant à elle. C'est une raison de plus pour que l'Église se renouvelle, afin que le visage du Christ Jésus ne soit pas caché par une forme ecclésiale liée à une civilisation déterminée». (SMULDERS, «L'Église sacrement du salut», p. 337-338).

⁷⁶ CONGAR, *Pour une Église servante et pauvre*, Paris, Cerf, 1963, p. 132. Dans le même ordre d'idées, J.-B. METZ écrit : «Nous devons passer d'une approche paternaliste de l'Église, où celle-ci est vue comme l'institution se mettant à la recherche des gens pour les y faire entrer, à une approche de l'Église qui émerge des gens et des réponses qu'ils donnent, avec leur foi chrétienne, aux questions de l'existence». (J.-B. METZ, *The Emergent Church*, New York, Crossroad, 1991, p. 248ss). Ce qui nous intéresse ici, c'est l'importance qu'ils accordent au rapport entre ecclésiologie et expérience humaine, une expérience qui est toujours déjà variée.

contrer l'usure et l'inflation du discours officiel sur les CEB/CEV, qui ont jadis contribué à un renouveau socio-ecclésial réel mais qui se sont épuisées par la suite. La réalisation du modèle de l'«Église sacrement du salut» exige d'intégrer une variante aux CEB/CEV, plus proche du monde rural, en l'occurrence les «communautés de disciples engagés» (CDE). Pour M. Légaut, former de disciples du Christ est la mission de l'Église :

Là est bien la mission essentielle de l'Église, qu'elle est seule à savoir, que nul ne pourra jamais complètement l'empêcher d'exercer : appeler tout homme à devenir disciple comme furent jadis quelques Juifs, en aidant à comprendre, à travers ce qu'il est et ce qu'il vit, qui est ce Jésus dont la profondeur humaine et l'intime originalité sont le chemin privilégié vers Dieu⁷⁷.

Si telle est la mission de l'Église, les «communautés de disciples engagés» mettent un accent particulier sur l'engagement chrétien qui devient le critère même de l'authenticité du disciple du Christ. Dans le contexte de notre étude, cet engagement prend forme de combat contre les forces du mal et, donc, pour la vie.

⁷⁷ M. Légaut, *Mutation de l'Église et conversion personnelle*, (coll. Intelligence de la foi), Paris, Aubier Montaigne, 1975, p. 173.

3.2.1. Faire surgir des «communautés de disciples engagés»

Les «communautés de disciples engagés» (CDE), que nous préconisons, sont une condition nécessaire pour que l'Église de Kikwit passe d'une évangélisation «intellectualiste» et «sacramentaliste» à une annonce de l'Évangile comme Bonne Nouvelle à vivre. Communautés de foi, de vie et de destin, elles représentent le niveau le plus local – dans le cas échéant, la situation rurale des Kwilois – dans tous les aspects de la vie ecclésiale. Elles se situent dans une perspective qui exige des disciples d'expérimenter le plan universel du salut de Dieu dans leur situation propre et de redécouvrir le sens profond de communauté à travers la communion et la solidarité réciproques.

La variante des CEV/CEB en CDE repose sur un double acquis : la tradition kwiloise et la vie du Christ. Autrement dit, les «disciples du Christ» seront aidés par la tradition déjà communautaire des Kwilois, une tradition qui les invite à vivre «de manière à devenir un ancêtre, une force vive qui structure la communauté»⁷⁸. Et du point de vue chrétien, cela implique d'être à la suite de Jésus et comme lui, de ne pas avoir peur de donner sa vie pour les autres (*Jn 10, 10*). Ce faisant, les CDE montrent, d'une

⁷⁸ MESSI METOGO, «Le salut vu d'Afrique», p. 307.

façon intrinsèque et immédiate, le lien entre «être disciple» et «être missionnaire»⁷⁹.

Pour les Kwilois, un premier résultat de ce lien étroit et organique entre vie de foi et vie tout court est d'assurer le sentiment d'être protégé et cela d'une façon double : protégé par le Christ et protégé culturellement par le fait que les «disciples» revalorisent effectivement les valeurs et la dignité de l'homme rural kwilois⁸⁰. Cette prise en charge de leur propre culture, par des chrétiens vraiment proches d'eux, aide les Kwilois à être cette Église «Peuple de Dieu» pour signifier une commune vocation au salut, une égale dignité des baptisés et une commune responsabilité dans l'Église et dans le monde dont parle Vatican II. L'Église locale peut ainsi devenir la figure par excellence d'une alliance entre les groupes humains divers avec des responsabilités partagées sur une base d'égalité.

⁷⁹ BÜHLMANN, *Les peuples élus*, p. 66.

⁸⁰ Rappelons que, pour les Kwilois, la communauté est une nécessité de fécondité et de protection. Quant à la «communauté des disciples», elle ne pourra assurer une quelconque protection et un épanouissement féconds que si elle est, d'une part, reliée à la vie et à l'œuvre de Jésus, et d'autre part, si elle branchée sur la vie des Kwilois.

Un deuxième résultat consiste dans le fait que les CDE innovent par rapport au cadre naturel et culturel du christianisme chez les Kwilois. Par là, nous entendons que la nécessité d'être le plus près possible de la condition rurale des Kwilois rompt avec l'idée de définir les CEV/CEB par les frontières d'un village, somme toute artificielles, et le recrutement des nouveaux chrétiens (baptême) par le simple fait que cela fait partie de la tradition. Dans cette perspective, les sacrements ne prennent leur «signification que dans la mesure où l'existence chrétienne et la vie des communautés chrétiennes ont une signification»⁸¹ c'est-à-dire, lorsqu'elles sont le témoignage d'une foi vivante.

Du point de vue de l'inculturation, les CDE reposent sur la notion de «force vitale» que nous avons développée concernant la culture des Kwilois (Bantu), où l'être équivaut à la force. Parmi les éléments constitutifs de cette «force» chez les Kwilois, la communauté occupe le premier plan. C'est à sa vie que chaque membre est obligé de participer. Il est initié en vue de cette participation. Comme communautés de foi, les CDE encouragent les chrétiens et les chrétiennes à devenir des disciples du

⁸¹ SMÜLDERS, «L'Église sacrement du salut», p. 65-66.

Christ et à vivre à sa manière, c'est-à-dire libérés de la loi, des coutumes, des rites religieux, de lien du sang et de l'autorité, afin de s'engager sur un chemin de foi et d'actualiser leur espérance en travaillant à l'avènement d'un monde nouveau.

3.2.2. Fondement biblique et théologique des «communautés de disciples engagés»

Les CDE que nous préconisons comme alternative aux CEV/CEB sont avant tout des communautés de foi. Cette foi et la théologie qui en découle se basent sur le Nouveau Testament : choix de douze apôtres (Mt 10, 1-4; Mc 6, 7-13; Lc 6, 1), de soixante-douze disciples (Lc 10, 1-16), ministère envers les pauvres, les malades (Mt 9; Mc 7, 24-37; Jn 9) et les pécheurs (Mt 9,11; Lc 19, 1-10), style nouveau de prédication (Mc 1, 21-22; Mt 7, 28; Lc 4,32) et de communication avec Dieu (Mt 6,9 : Quand vous priez dites : Père); et dans leur poste pastoral, nouvelle forme de liturgie (rompre le pain) et de vie fraternelle (partage) (Ac 2, 42-47). A ne nommer que ces caractéristiques, on constate comment une vraie communauté de disciples, quel que soit le moment dans l'histoire de

l'Église, est capable de répondre à la mission que Jésus a confiée à ceux qui veulent le suivre : faire des disciples, baptiser et enseigner (Mt 28, 18-20). Il existe un rapport direct, non seulement entre foi en Dieu le Père et pratique fraternelle (Mt 23, 8; Mt 28, 10; Jn 20, 17; Ac 1, 15 etc.), comme le note J.-P. Audet⁸², mais aussi entre cette même foi et le rayonnement de la communauté vers l'extérieur. Car, si la foi en Dieu le Père rend la personne humaine libre – libre en tant qu'enfant de Dieu – la mission de faire des disciples est le partage de cette liberté avec ceux et celles qui en sont encore privés.

Entre «paternité divine» et «fraternité chrétienne» existe un rapport de force. En tant qu'institution, l'Église doit prendre un certain nombre de précautions quand il s'agit de transposer la forme idéale et biblique (archétype) de la communauté de foi dans des institutions et regroupements concrets, les communautés de Kikwit en occurrence. Le pape Paul VI propose d'ailleurs sept critères d'action évangélisatrice, applicables aux communautés ici concernées : l'élément fondateur doit être la Parole de Dieu, d'où le rejet de la contestation *systématique* et de la critique pour le seul plaisir de critiquer. En outre, le pape préconise

⁸² J.-P. AUDET, *Le projet évangélique de Jésus : sa mise en œuvre, son style, son sens et sa portée depuis le commencement jusqu'à la fin de l'âge apostolique*, Paris, Aubier, 1969, p. 26-27.

l'attachement à l'Église locale, la communion avec les pasteurs, l'ouverture à la diversité, le zèle pour l'engagement missionnaire, également l'esprit d'ouverture et surtout universaliste, c'est-à-dire un esprit qui ne se laisse pas piéger par les tendances sectaires⁸³.

Des critères similaires sont formulés par M. Légault qui, pour sa part, insiste plus explicitement sur la dimension de don et la nécessité de rechercher Jésus à travers les Écritures. Il considère que le sens critique doit être utilisé au service de la mission. D'ailleurs, le pur activisme est hors de question; chaque engagement étant considéré comme le fruit d'une croissance spirituelle⁸⁴.

Parmi les éléments fondateurs des CEB à Kikwit, le climat spirituel dans lequel se déroule le baptême et la préoccupation purement «sacramentaliste» des Kwilois furent deux points sur lesquels nous avons attiré l'attention. En ce qui concerne le baptême, nous soulignons le manque d'accompagnement d'une véritable spiritualité dont il souffre. Cette carence fait de ce rite d'adhésion à la foi, un acte de tradition non

⁸³ PAUL VI, Exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi*, dans *La Documentation catholique*, 73 (1976), p. 1-22.

⁸⁴ P. GOUDREAU, *L'Église de demain dans l'œuvre de Marcel Légault. Les communautés de foi*, Québec, Fides, 1999, p. 344.

intériorisé. En conséquence, les jeunes baptisés sont démunis lorsque confrontés à d'autres jeunes, membres d'une secte évangélique et hostiles au catholicisme par exemple. Face à ces agents volubiles qui prétendent savoir beaucoup, ils sont confondus et sans parole. Concernant notre second point, nous notons que, chez les kwilois, l'itinéraire de la foi résulte d'une préoccupation purement «sacramentaliste» qui fait obstacle à sa véritable transmission. Souvent, les Kwilois adhèrent aux CEB par peur d'en être coupés et, une fois la chaîne des sacrements d'initiation épuisée, leur foi reste sans nourriture et sans support spirituel ultérieur⁸⁵.

Le Nouveau Testament présente une Église de disciples engagés où chacun a sa part à jouer⁸⁶. Pas de spectateurs d'une part ni d'acteurs de l'autre. Dans le contexte kwilois, L'Église, «communauté de disciples», ne peut se limiter à être un ensemble de communautés ecclésiales, fussent-elles de base. Elle doit devenir un véritable lieu de recherche de Jésus qu'exprime librement chaque adhésion. De plus, l'engagement chrétien

⁸⁵ Il serait intéressant de lire à ce sujet le troisième chapitre du livre de N. PROVENCHER, *Trop tard? L'avenir de l'Église d'ici*, Ottawa, Novalis, 2004, notamment p. 62-63. Il remarque, notamment à travers la pratique actuelle des sacrements, que l'Église est une Église qui ne transmet plus la foi.

⁸⁶ E. LAPOINTE, *Une expérience pastorale en Afrique australe, pour des communautés chrétiennes enracinées et responsables*, Paris, L'Harmattan, 1985, p. 178.

y résulte d'une véritable maturation spirituelle, ancrée dans un authentique développement humain, base de l'épanouissement spirituel du disciple du Christ.

Ainsi, l'Église, «communauté de disciples», est le lieu où les membres, en développant une anthropologie basée sur la solidarité et la «fécondité» spirituelle et socio-culturelle de la vie quotidienne, sont amenés à une prise de conscience de leur condition humaine et de leur finitude pour mieux la vivre. Au nom d'une maturité évangélique, l'Église, «communauté de disciples», amène ainsi ses membres à une lucidité qui permet la critique des structures, si elles sont injustes ou oppressives. Cette attitude se développe par la culture méthodique de l'espace intérieur de chaque membre; l'intériorité étant, selon le mot de M. Légault, «le chemin vers la liberté de l'être»⁸⁷. Par rapport au problème de la «kindoki», développer une vie intérieure forte est particulièrement important car c'est un antidote redoutable à toute tentative de manipulation extérieure, ce que la «kindoki» incarne parfaitement. D'où l'évidence de l'avantage d'une profonde vie intérieure comme alliée dans la lutte contre le fléau qu'est la «kindoki».

⁸⁷ M. LÉGAULT, *Intériorité et engagement*, Paris, Aubier Montaigne, 1977, p. 64.

Dans un même ordre d'idées, on peut se demander dans quelle mesure cette forte édification spirituelle pourrait-elle s'enrichir d'une certaine sagesse à l'oeuvre dans les rites traditionnels d'initiation? Ces rites poursuivent un objectif similaire au niveau de la formation d'un individu équilibré, fort, autonome et responsable, en vue de sa réinsertion dans la société. Ils ont en commun la vie intérieure et la force de caractère de l'individu. Cette force est nécessaire pour œuvrer comme témoin du Christ.

Le courage de témoigner du Christ concerne aussi l'intérieur de CDE, où le témoignage prend forme de partage de Parole à laquelle se réfère leur expérience. Les disciples peuvent ainsi s'entraider à acquérir un vocabulaire, non seulement pour stigmatiser les causes du mal, mais aussi «pour expliquer leur croissance spirituelle et leur vie»⁸⁸. Il en résulte une croissance et une vie inculturée où, finalement, plus que dans les communautés de base ordinaires, libération et salut, «missionnarité et diaconie, évangélisation et promotion humaine retrouvent leur vrai sens

⁸⁸ GOUDREAULT, *Église de demain dans l'œuvre de Marcel Légault*. L'auteur y développe l'idée de prise de parole dans la communauté de foi.

comme dans le mystère de l'incarnation du Christ»⁸⁹. Ces quelques idées peuvent servir de base au fondement biblique et théologique des CDE dont la vie et l'action se conjuguent dans un effort sérieux d'imitation du Christ, en vue de libérer l'homme kwilois de la peur, notamment de la peur de la «kindoki».

3.2.3. Jésus libérateur en tant que Fils de Dieu : un modèle pour les «disciples»

Les évangiles nous présentent un Jésus modèle. Sa relation avec son «Père», caractérisée par l'obéissance et la liberté la plus totale, est vécue sous forme d'ouverture à Dieu et aux humains. Dans sa révélation de Dieu son «Père», filiation et libération humaine ne font qu'un. Jésus se situe comme «fils» en fonction des actions libératrices envers ses frères et sœurs. Duquoc ressort ce lien lorsqu'il note :

Le lien des symboles ou images à l'action de Jésus indique que leur analyse abstraite, c'est-à-dire indépendante de l'action libératrice opérée par Celui qui se relie à Dieu comme Fils, serait privée de signification. Je le redis, ce n'est pas que Jésus ait invoqué Dieu Père qui est original, c'est qu'il le fit au sein d'une action libératrice⁹⁰.

⁸⁹ G. BANSHIMIYUBUSA, *Inculturation et libération dans la prospective de la théologie africaine*, p. 308

⁹⁰ C. DUQUOC, *Dieu différent. Essai sur la symbolique trinitaire*, Paris, Cerf, 1977, p. 94.

La révélation de l'amour de Dieu Père est l'annonce d'une action de libération qui confirme la manière dont Dieu vient habiter parmi nous, c'est-à-dire comme celui qui libère et qui sauve. Le lien, chez Jésus, entre filiation et action libératrice constitue le phare de toute action évangélisatrice des «communautés de disciples engagés». Celles-ci sont appelées à vivre en continuité avec la vie et l'œuvre de Jésus-Christ et, en se mettant à son écoute, à devenir signe de salut pour le monde kwilois. Leur mission sera double. D'une part, rappeler que le Christ est «la structure libératrice en ce qu'il marque la limite du pouvoir faussement salvateur, faussement messianique et faussement dominateur, en ce qu'il devient aussi le milieu retrouvé»⁹¹ des puissances anthropologiques ou cosmiques et, d'autre part, accompagner les Kwilois dans leur exode des rêveries d'un paganisme merveilleux et divin à travers une démarche vers la vérité qui libère :

les libérer des sécurités mensongères du pouvoir (clan et société), pour en faire de simples hommes, acceptant leur fragilité en même temps qu'ils la découvrent en sécurité auprès de Dieu, capables désormais d'entrer dans la même pratique que Jésus. Passer sur l'autre rive, c'est une invitation à la vérité : être simplement des fils d'homme – et non plus des rouages respectables dans le clan ou la société – c'est la seule voie pour

⁹¹ A. DUMAS, *Une théologie de la réalité*, Dietrich Bonhoeffer, Éd. Labor et Fides, 1968, p. 244. Cela consiste aussi à transformer leur rapport de force en rapports de sens.

devenir aussi fils de Dieu et identiquement frères et engagés dans une pratique fraternelle efficace⁹².

Ce passage du mensonge à la vérité remet en cause la compréhension traditionnelle du salut et surtout l'idée du salut purement individuel. Pour tout «disciple du Christ», le chemin du salut passe par la solidarité. Saisir l'exigence d'un tel engagement défie les sectes qui accordent peu d'importance à l'aspect «transformation du monde» par le travail humain. Aussi, la communauté des disciples, dont l'engagement passe par la création de cadres d'échange d'expériences et d'accompagnement, lutte contre les causes de la peur et de la «kindoki». Elle a pour tâche de discerner les vraies causes du mal social et ses conséquences directes et de les dénoncer à la lumière de l'attitude de Jésus en tant qu'homme libre. Cela implique une critique rigoureuse de l'attitude des Kwilois par rapport aux lois coutumières, familiales et religieuses; bref, de tout ce qui prend place d'autorité absolue et

⁹² F. VARONE, *Ce Dieu censé aimer la souffrance*, Paris, Cerf, 1986, p. 65. DUQUOC souligne, lui aussi, ce passage en ces termes : Mettre sa foi en Dieu, tel qu'il est présenté dans la figure trinitaire, ce n'est pas mettre sa foi dans un «Moi idéal» et dans son identité rêvée, mais en Celui dont j'ai la conviction que l'action n'a pas pour but de m'enfermer dans l'illusion, mais au contraire de me faire accéder à ma propre vérité et à la sienne. Le fondement de la «conversion», c'est bien l'action de Dieu, signifiée par le don de l'Esprit : celui-ci me mène où spontanément je ne voudrais pas aller, mais où effectivement se construit un bonheur libre et partageable. Voir DUQUOC, *Dieu différent*, p. 112.

indiscutable dans leur vie quotidienne⁹³. Loin de s'impliquer dans une confrontation permanente et systématique avec le monde kwilois traditionnel, le «disciple du Christ» attaque le pouvoir là où il aliène, là où la société exerce des pressions inutiles.

Des relations avec son entourage et de sa manière d'être, se dégage le profil d'une personnalité dont la «liberté» paraît être l'élément le plus visible... Aussi Jésus exige-t-il des disciples la liberté à l'égard de la famille (Lc 14,26-28). Jésus n'est ni l'homme d'une famille, ni celui d'un village ou d'une tribu. Il transgresse les impératifs familiaux et tribaux⁹⁴.

La liberté qui caractérise Jésus se révèle ainsi dans ses relations. Que l'on pense ici aux relations que Jésus entretient avec les femmes (Marie et Marthe : Jn 12, 1-3, ou encore avec la femme samaritaine : Jn 4, 1-42) et sa réaction à l'égard de la loi (Sabbat : Mt 12,1-8; Mc 2, 18-22; Lc 6, 1-5) ou de la coutume (purification des mains : Mt 15, 1-9; Mc 7, 1-13) ou encore du jeûne (Mt 9,14-17; Mc 2, 18-22; Lc 5, 33-39). Sa liberté et son amour du prochain se révèlent constamment dans sa prédilection pour la personne humaine par rapport à la lettre de la loi (Mt 7, 12). «La loi est à

⁹³ Une telle attitude doit s'inspirer de celle de Jésus qui se manifeste dans le jeu des relations avec son entourage tel sa famille, les scribes et les pharisiens, les gens de mauvaise réputation, ses amis et ceux qui détiennent le pouvoir. Par rapport aux scribes, l'autorité de Jésus «traduit une manière directe de parler, elle indique aisance et liberté». (C. DUQUOC, *Jésus, homme libre. Esquisse d'une christologie*, Paris, Cerf, 1974, p. 28).

⁹⁴ DUQUOC, *Jésus homme libre*, p. 28

juger, dans sa pratique concrète, à la double exigence de l'amour de Dieu et du prochain (Mt 7, 12; 22, 37-40; Mc 12, 28-34))⁹⁵. Cette attitude, réalisation de l'esprit filial chez Jésus, fait la différence entre une communauté libre et une communauté gouvernée par la peur d'un sorcier (Ac 8, 4-25; 3, 12 et 14, 14).

La «communauté de disciples engagés», fondée essentiellement sur la vie de Jésus, ne trouve la fidélité à sa mission que si Jésus est connu et compris par elle dans son originalité fondamentale. Sa connaissance profonde de Jésus assure un passage chez les chrétiens de l'état de croyance à celui de la foi. Ces disciples deviennent les convertis qui font une redécouverte de leur foi, contrairement aux chrétiens de la croyance pour qui la découverte personnelle de Dieu n'est pas primordiale, ce qui les laisse sans défense contre l'emprise de la «kindoki» et de la peur qu'elle génère. Donc, aussi longtemps «que les chrétiens ne seront croyants que par l'adhésion à une christologie, ils ne seront pas capables d'être disciples»⁹⁶. D'où l'importance d'une annonce de l'Évangile, à

⁹⁵ DUQUOC, *Jésus homme libre*, p. 33.

⁹⁶ M. LÉGAUT, *Débat sur la foi*, Paris, Desclée de Brouwer, 1972, p. 137. Sur Légaut, nous suggérons aussi le livre de P. GOUDREAU déjà cité.

travers lequel Jésus est connu, aimé et reçu, et qui promet une foi adulte c'est-à-dire le passage de la croyance à la foi.

3.3. Sur le plan de l'annonce de l'Évangile

Par rapport au problème de la peur qu'engendre la «kindoki», l'objectif des «communautés de disciples engagés» est de se tenir debout et d'être forts. Comme disciples du Christ, ils sont appelés à s'engager dans le combat contre la «kindoki» et contre les forces du mal. Nous avons déjà montré l'importance de la communauté comme élément constitutif de la force dont ils ont besoin pour mener ce combat. Outre la communauté, le rôle de la Parole s'inscrit comme deuxième élément constitutif de la force. Dans une culture de l'oralité comme celle des Kwilois, former des disciples solides, authentiques et forts suppose que la bonne nourriture de la Parole les fortifie. «Dans le christianisme, la foi et le salut procèdent de la puissance d'un message : l'Évangile qui, selon le témoignage de Paul, est 'puissance de Dieu pour le salut de quiconque croit' (Rm 1, 16)»⁹⁷.

⁹⁷ R. PHILIPPS, *Les miracles de Jésus : la puissance du sauveur*, Chalon-Sur-Saône, Europresse, 2002, p. 9. On retrouve la même idée dans He 2, 3-4 : «Le salut annoncé d'abord par le Seigneur nous a été confirmé par ceux qui l'ont entendu, Dieu appuyant leur témoignage par des signes, des prodiges, et divers miracles, et par les dons du Saint-Esprit distribués selon sa volonté».

L'annonce de l'Évangile comme Parole de vie doit rejoindre leurs attentes et permettre à la vie chrétienne de devenir un lieu où l'on fait quotidiennement l'expérience de la rencontre avec Jésus, le vivant et le libérateur. Elle doit donc promouvoir un art de vivre l'Évangile, en vue de transformer le monde, sur le plan individuel et sur le plan social.

Il s'ensuivra que les disciples seront fortifiés par leur participation à la CDE et par une annonce de l'Évangile qui nourrit la *force* intérieure. Une telle annonce permettrait la rencontre et l'accueil de Jésus comme Libérateur et, de la sorte, l'Église aura manifesté aux Kwilois le salut dans sa double dimension : selon la perspective chrétienne et selon la culture kwiloise. C'est là un acquis pour toute inculturation⁹⁸ du salut chrétien.

⁹⁸ Parmi tant de définitions, nous retenons celle du père ARRUPPE selon laquelle «l'inculturation est l'incarnation de la vie et du message chrétiens dans une aire culturelle concrète, en sorte que non seulement cette expérience s'exprime avec les éléments propres à la culture en question (ce ne serait alors qu'une adaptation superficielle), mais encore que cette même expérience se transforme en un principe d'inspiration, à la fois norme et force d'unification, qui transforme et recrée cette culture, étant ainsi à l'origine d'une nouvelle création». (P. ARRUPPE, *Lettre sur l'inculturation*, 14 mai 1978, cité par de ROSNY, «Églises indépendantes», p. 107). Dans le cadre de cette réflexion, nous adhérons avec Santedi que la réussite de cette inculturation «dépend du rôle indispensable et irremplaçable des communautés productrices de sens». Voir SANTEDI, «Quelques déplacements récents», p. 80.

3.3.1. Susciter une évangélisation inculturée

Si l'Évangile est «puissance de salut», comment expliquer que les Kwilois retournent à leurs pratiques anciennes lorsqu'ils sont confrontés à des problèmes existentiels? Il est possible que pour contrer la peur, le langage par lequel se transmet le message libérateur de Jésus n'ait pas encore trouvé leur cœur⁹⁹. D'où, la question au centre de l'exhortation apostolique «*Evangelii nuntiandi*» (1975) : comment annoncer la Bonne Nouvelle dans le monde d'aujourd'hui?

En ce qui concerne la question au cœur de notre étude, à savoir : comment manifester et réaliser le salut de Dieu face à l'emprise de la «*kindoki*», l'Église de Kikwit doit abandonner une annonce de l'Évangile ponctuelle et sacramentaliste pour s'engager dans un mode d'évangélisation qui soit tout à la fois permanente, intégrale et systématique, préservant tout dialogue avec leurs croyances.

Par rapport à la peur des esprits maléfiques incarnant les sorciers, elle doit proclamer aux Kwilois la victoire en Jésus conférée à leur

⁹⁹ Selon DUQUOC, «Jésus, comme Jean-Baptiste et encore plus que lui, s'est adressé à la foule et a su trouver le chemin de son cœur. S'il l'a pu, c'est assurément par sa prédication de la grâce de Dieu destinée à tous, mais d'abord par son activité de guérisseur, qui répondait à un besoin social bien connu des sociétés où la médecine reste l'apanage de quelques privilégiés». (DUQUOC, *Jésus homme libre*, p. 35).

baptême. En saisir le sens sera le fruit d'une annonce inculturée de l'Évangile qui, seule, offre à l'Église la possibilité de se construire et de se former en une communauté de foi¹⁰⁰ qui permette aux chrétiens de passer de l'état de la croyance à celui de la foi. C'est là le rôle de l'évangélisation en contexte rural kwilois. Toutefois, la question du comment évangéliser reste à explorer.

Re-axer le champ de l'évangélisation s'impose comme une urgence face à une évangélisation à caractère «ritualiste», orientée particulièrement vers les problèmes de la distribution des sacrements (sacramentalisme). Libérer la Parole de Dieu en l'inculturant dans le milieu socio-culturel des Kwilois leur faciliterait une véritable compréhension et une meilleure appropriation de la Parole de Dieu, fondement de la spiritualité chrétienne. Cette flexibilité dans l'annonce de la Parole s'avère un impératif pastoral. À ce sujet, l'approche pastorale de l'apôtre Paul dans les Actes des apôtres nous semble très éclairante et très inspirante pour une évangélisation inculturée au Congo et à Kikwit. En effet, aux Juifs, Paul s'adresse dans le contexte de la promesse davidique (Ac 13, 17-22) :

¹⁰⁰ JEAN-PAUL II, *Christifideles laici*, Exhortation apostolique post-synodale sur la vocation et la mission des laïcs dans l'Église et dans le monde, no 33, dans *La Documentation catholique*, 86 (1989).

Ainsi, l'évangélisation s'inscrit d'abord dans le meilleur du schéma juif, avant d'introduire la nouveauté radicale en la personne de Jésus. (Ac 13, 16-23). Ce qui suivra ne sera plus simple parole d'encouragement, une parole qui en appelle à l'espérance, mais deviendra une parole de salut réalisé, une parole qui en appelle à une vision de foi nouvelle, car un événement est venu, une fois de plus, changer le credo d'Israël¹⁰¹.

À Lystre (Ac 14, 5-20), où l'auditoire est païen, Paul s'adapte en utilisant une méthode différente. Avant de parler du Dieu créateur aux gens de Lystre, il clarifie la confusion qui a été semée entre Hermès, Zeus, Barnabas et lui-même : «La Bonne Nouvelle que nous vous annonçons, c'est d'abandonner ces sottises pour vous tourner vers le Dieu vivant» (Ac 14, 15). Il réutilise la même approche à Athènes (Ac 17, 22-31) où il commence par évoquer les divinités locales, reconnaît leur caractère religieux et saisit l'occasion de présenter le vrai Dieu. Avec les Juifs et les païens bienveillants, Paul peut dialoguer. Ce n'est pas le cas lorsqu'il s'agit de sorcier et de magicien où, là, le dialogue s'avère inapproprié (Ac 19, 11-20).

De l'examen de la méthode pastorale de l'apôtre Paul, on peut relever trois volets : établir la confiance avec l'auditeur, aspect psychologique; utiliser les pierres d'attente de sa culture, aspect

¹⁰¹ M. DUMAIS, *Le langage de l'évangélisation. L'annonce missionnaire en milieu juif (Ac 13, 16-41)*, Tournai, Desclée&Cie, Montréal, Bellarmin, 1976, p. 155.

pédagogique; et, engager la confrontation ouverte avec certains de ses éléments s'avérant inacceptables, aspect du jugement théologique de l'annonce¹⁰², comme dans le cas de la «kindoki». De fait, comme l'explique E. Lapointe :

Chaque fois qu'on proclame l'Évangile, [...] on s'adresse à un groupe particulier de personnes qui vivent en un lieu et un temps déterminés. Ces personnes ont leurs propres façons de penser, d'agir, d'être humains. Elles possèdent des valeurs et des attentes bien à elles. Pour qu'il soit acceptable et accepté, l'Évangile doit leur être présenté dans leurs propres catégories de pensée. Ces personnes doivent le percevoir non seulement comme vrai, crédible, mais aussi comme *bonne* nouvelle pour elles. Autrement elles n'ont aucun motif de l'accepter dans leur vie ou encore il leur apparaîtra hors de propos, sans pertinence, comme n'ayant pas vraiment de sens pour leur vie. Pour qu'on le perçoive ainsi, comme bonne nouvelle, l'Évangile doit rejoindre les attentes des interlocuteurs et se présenter comme une réponse adéquate à ces attentes¹⁰³.

Dans le contexte kwilois, cela signifie concrètement que l'on prenne en compte à la fois l'emprise de la peur de la «kindoki» et les différentes valeurs de la culture kwiloise, notamment les éléments prometteurs de leur concept de vie et de communauté, pour en ressortir leur contribution quant à toute vie chrétienne. Ainsi seulement, on

¹⁰² DUMAIS, *Le langage de l'évangélisation*, p. 155.

¹⁰³ E. LAPOINTE, *À ce monde aimé de Dieu proclamer l'Évangile*, Montréal, Médiaspaul, 1997, p. 6. Dans le même ordre d'idées, DUQUOC écrit : «L'événement du Christ est exprimé avec vigueur dans le «kérygme», car en Christ s'accomplit la Révélation plénière et c'est le Christ qui, à la foi juive en Dieu et à l'attente messianique de l'Esprit, donne un sens inattendu. L'événement du Christ abstrait du contexte de l'espérance israélite, perd son sens». (DUQUOC, *Dieu différent*, p. 93).

pourra éviter de répondre à des questions qui n'ont jamais été posées par la culture kwiloise. Les textes liturgiques préétablis, la formation catéchétique trop intellectualiste ainsi que le manque d'initiation à la Parole de vie, n'ont malheureusement pas aidé dans ce sens, faute d'une réelle inculturation. C'est pourquoi, il convient de rappeler à ce stade la remarque de H. Nouwen qui stipule :

Pour transmettre quelque message que ce soit à des gens, il faut qu'ils soient au moins prêts à l'accueillir. Cette disponibilité implique un désir d'écouter, une question qui requiert une réponse, ou tout au moins le sentiment d'une incertitude qui appelle clarification ou compréhension. Mais chaque fois qu'une réponse est donnée quand on ne se pose pas de question, ou qu'un soutien est offert quand il n'y a pas de besoin...le seul effet possible est l'irritation ou l'indifférence¹⁰⁴.

Cette absence de similarité entre le message et les attentes a marqué l'échec post-missionnaire. Elle témoigne de la faiblesse de l'inculturation au Congo¹⁰⁵. Afin d'assurer aux Kwilois un salut non seulement utile mais aussi fécond, terme que nous allons expliquer plus

¹⁰⁴ H. J.-M. NOUWEN, *Pour des ministères créateurs*, traduit de l'anglais par G. ROQUET, Montréal, Bellarmin, 1999, p. 39-40. Cette remarque vaut aussi bien pour les homélies que pour le catéchisme en général.

¹⁰⁵ Certains partisans de la théologie de la libération reprochent aux tenants de l'inculturation leur indifférence face aux problèmes cruciaux tels la pauvreté et l'oppression; en effet, l'inculturation «s'enferme dans le culturel et passe à côté des grands défis socio-économiques et politiques de l'Afrique d'aujourd'hui, conforte la bonne conscience des bourreaux des masses» en particulier en milieu paysan, rural. D'où la nécessité de penser l'inculturation comme «orthopraxis chrétienne». (SANTEDI, «Quelques déplacements récents», p. 171-172).

loin, il faut, d'une part, amener les Kwilois à la maturité de l'Évangile et, d'autre part, joindre au service de la Parole un cadre qui permette le partage de l'expérience chrétienne.

3.3.2. Redécouvrir l'expérience chrétienne comme art de vivre l'Évangile

Beaucoup d'auteurs relie la faim actuelle d'un autre type de spiritualité avec une nouvelle expérience de Dieu¹⁰⁶. L'expérience est une donnée très complexe¹⁰⁷ : «Au cours de l'histoire, l'appel à l'expérience apparaît souvent à des moments où les hommes se sentent entravés par d'autres hommes et surtout par des institutions»¹⁰⁸. Du point de vue de la réflexion théologique, la question de l'expérience a été soulevée avec l'avènement de la théologie de la libération en Amérique latine ainsi que

¹⁰⁶ Voir par exemple NOUWEN, *Pour des ministères créateurs*, p. 15. Voir aussi M. ZAGO, «Accueillir les défis du monde pour lui proposer le grand défi : le Christ Sauveur», dans *L'Eglise canadienne*, 30/1 (1997), p. 32: «Aujourd'hui, ceux qui sont en recherche religieuse ne cherchent pas un discours religieux, mais un parcours religieux qui réponde à leurs sensibilités et mette l'accent sur des valeurs qui ont du prix à leurs yeux : expérience personnelle plutôt que doctrine; intériorité plutôt qu'organisation (...) le témoignage plutôt que l'enseignement».

¹⁰⁷ Dans son article «Qu'est-ce que l'expérience ?», D. MIETH montre effectivement que le concept d'expérience a une multiplicité des significations. L'intérêt de son article est de montrer que, aussi bien dans sa racine indo-germanique que romane, l'expérience est liée au vécu plus qu'à la connaissance. C'est cette notion qui se dégage aussi de la définition de l'expérience religieuse par saint Bonaventure, comme «cognitio experimentalis». Pour plus de détails, lire D. MIETH, «Qu'est-ce que l'expérience ?», dans *Concilium*, 133 (1978), p. 55-71. C'est aussi le sens que nous retenons dans notre étude.

¹⁰⁸ E. SCHILLEBEECKX, «L'autorité de la Révélation et des expériences nouvelles», dans *Concilium*, 133 (1978), p. 8.

du mouvement de renouveau charismatique. Bien que la théologie de la libération ne fasse pas encore l'unanimité, le Synode africain suggère qu'on en tienne compte dans l'exercice pastoral de l'Église¹⁰⁹. En ce qui concerne l'Afrique, c'est surtout le renouveau charismatique et quelques groupes spécialisés qui permettent aux fidèles d'Afrique de passer de l'«intellectualisme» à une foi vécue et donc à l'expérience chrétienne. Toutefois, bien que très répandu, le renouveau charismatique relève généralement de l'initiative des prêtres. Cela pose problème car il fonctionne sous le mode «sacramentaliste» et moralisant c'est-à-dire autour du concept de salut utile, efficace¹¹⁰ dans l'immédiat, *hic et nunc*.

¹⁰⁹ À ce propos, Mgr N. NOY écrit : «Face au défi que nous lancent les sectes, nous devrions revaloriser le sacrement des malades et le difficile et délicat ministère de l'exorcisme, qui – hélas – n'a plus été retenu. À l'exorcisme proprement dit, on pourrait associer le ministère de guérison...». (N. NGOY, «Sectes, exorcisme, sorcellerie», dans M. CHELZA, *le Synode africain. Histoire et textes*, Paris, Karthala, 1996, p. 106-107). Rappelons que ce ministère de guérison tient une large place dans le renouveau charismatique.

¹¹⁰ B. KIPANZA, dont l'étude porte sur quelques pratiques de guérison d'inspiration chrétienne, remarque que tous les groupes de prières catholiques sont l'initiative des prêtres et tournent autour de la parole de Dieu, la prière, le sacrement de réconciliation, l'imposition des mains, l'eucharistie et la prière d'action ou l'exorcisme. Il souligne aussi l'usage des sacramentaux et des recommandations en termes d'observance : aumônes, visites aux malades. Nous avons déjà montré que cette façon de faire qui privilégie les prêtres et les sacrements est déjà perdante en milieu rural. Donc, en dépit de ses bonnes intentions d'offrir un espace d'expérience, le renouveau charismatique, tel qu'il fonctionne actuellement, ne peut être la réponse à privilégier au problème de l'emprise et de la peur de la sorcellerie. Pour plus d'informations sur quelques figures de renouveau charismatique, voir «La pratique du ministère de guérison en Afrique. Évaluation d'une expérience thérapeutique d'inspiration chrétienne», Thèse de doctorat, Louvain, Université catholique des Louvain-La-Neuve, 1999. Voir aussi «Le ministère de guérison en Afrique. Chance et défi pour l'Église», dans *Nouvelle Revue de Théologie*, 122 (2000), p. 416-430.

La recherche de l'expérience chrétienne comme l'art de vivre
l'Évangile est de nos jours l'expression des espérances nouvelles à une foi
qui s'enracine dans le vécu :

Le besoin que beaucoup ressentent aujourd'hui d'ajuster les mots qui expriment l'espérance à l'expérience concrète de la vie à la suite de Jésus-Christ est peut-être le signe de la possibilité de nouvelles expressions de l'espérance et d'une proximité très grande avec les premières générations de croyants¹¹¹.

Le concept d'expérience chrétienne pose deux exigences : «l'art de vivre»¹¹² et la reconnaissance de l'altérité de l'autre. L'«art de vivre» ou le «vivre avec» touche à tout ce qui tisse le quotidien de la vie du

¹¹¹ A. MYRE, «L'expérience présente du salut futur», dans *L'expérience comme lieu théologique*. Actes du Congrès de la Société canadienne de théologie, tenu à Montréal les 23, 24 et 25 octobre 1981, publiés sous la direction de E.-J. LACELLE et T.-R. POTVIN, (coll. Héritage et projet 26), Montréal, Fides, 1983, p. 157. Dans un autre son de cloche, P. BACQ écrit : «la cohérence entre l'enseignement et la pratique ecclésiale est capitale pour que la foi soit crédible». (P. BACQ, «Quelle figure d'Église pour une catéchèse inculturée?», dans *Lumen Vitae*, 2 (1999), p. 25).

¹¹² À un niveau plutôt économique, l'art de vivre était déjà la piste que privilégiait certains à l'époque de l'industrialisation et du développement de l'Afrique. Par exemple, S. H. FRANKEL écrivait : «La conversion des sociétés traditionnelles n'exige pas seulement une mobilisation du capital intérieur et de l'aide extérieure indispensable, le transfert de nouveaux complexes techniques, mais elle implique 'nécessairement' la lente croissance de nouvelles aptitudes, de nouvelles manières de faire, de vivre et de penser». (S.H. FRANKEL, *The Economic Impact on Under-developed Societies*, Cambridge, 1953, p. 96). De nos jours encore, il demeure toujours la piste privilégiée. Se référant à la sagesse bouddhiste, GEFFRÉ propose aussi cette idée du salut comme «art de vivre» à apprendre et à expérimenter au quotidien. Dans la mesure où le salut intégral ne se réduit pas seulement à «la réconciliation du pécheur avec Dieu», mais embrasse tout aussi bien «la réconciliation de la créature avec elle-même comme avec l'ensemble de la création». Voir GEFFRÉ, «Un salut au pluriel», p. 36. Voir aussi T. MOOREN, «Theology at the Crossroads: the Case of Mission Spirituality», dans *Nouvelle Revue des Sciences Missionnaires*, 45 (1989), 1, p. 1-16. Ce dernier insiste sur la nécessité de conjuguer théologie et expérience; il suggère la trinité comme modèle de communion, de dialogue, de respect, d'altérité, bref comme modèle d'un «art de vivre» ensemble et dans la différence pour le chrétien.

Kwilois : Dieu, relations interpersonnelles, structures sociales, environnement, partage des ressources, santé, qualité de vie, rapports entre hommes et femmes, parents et enfants bref, l'«être-carrefour» auquel nous avons déjà fait allusion. Le but de l'«art de vivre» est de fortifier l'«être-carrefour» en «être-force» et de se soumettre rigoureusement aux normes du témoignage chrétien. Il s'agit donc d'un «art de vivre» à la lumière de l'Évangile ainsi que de la praxis du Fils de Dieu pour le salut des humains.

L'«art de vivre» chrétien se situe à l'intérieur de l'amour de Dieu et du prochain, nouveau commandement que Jésus nous a donné et qui seul peut permettre une vie féconde dans le contexte kwilois. L'évangélisation par l'expérience partagée est féconde en ce qu'elle ouvre à la reconnaissance de l'altérité et au respect de l'autre, deux traits qui concrétisent l'amour du prochain¹¹³. Le Jésus de l'Évangile n'écrase jamais l'autre. Il refuse l'offre du diable de sauter du mur du temple (Mt 4, 6). L'énormité d'un tel prodige (faux «miracle») aurait contraint les gens à «croire» en lui et la grandeur de la foi l'aurait cédé à l'éblouissement de la puissance.

¹¹³ NISSEN, *New Testament and Mission*, p. 23-24.

Par l'«art de vivre», le chrétien réalise dans le respect de l'autre, l'apprentissage fructueux de la non-manipulation de l'autre. La manipulation devient possible lorsqu'on profite de la peur ou abuse des espoirs de l'autre. La reconnaissance de son altérité, de sa liberté et de son unicité est le plus fort barrage contre son exploitation par la parole et l'action du sorcier.

Le propre de la «kindoki» consiste à envelopper l'autre dans un discours étrange qui lui est totalement étranger, donc, qui ne lui appartient pas et sur lequel il n'a aucune prise. L'autre est réduit à un univers de peur qui lui est inculquée, qui le dépasse et qui le ronge. Par le langage de la «kindoki» il est manipulé pour fonctionner comme bouc émissaire¹¹⁴ ou comme origine du mal des autres; son identité devient stérile et donc privée de fécondité, c'est-à-dire de créativité, de joie et d'espérance. Il est, pour ainsi dire, littéralement mangé, cannibalisé et donc, un être sans force.

Il s'ensuit que le fait de redécouvrir l'expérience chrétienne comme un «art de vivre» l'Évangile aboutit à une compréhension nouvelle du salut qui s'avère doublement féconde : tout d'abord, par

¹¹⁴ Pour plus d'information sur cette notion, voir R. GIRARD, *Le bouc émissaire*,

rapport à la valorisation, la guérison de toute la panoplie des aspects de la vie et, ensuite, par rapport à l'accomplissement que réalise Jésus, à travers la restauration des ressources sociales, psychologiques et spirituelles accessibles à la personne reconnue dans sa grandeur et sa dignité d'être, unique et libre, fils ou fille de Dieu-Père. Une communauté basée sur les principes de «l'art de vivre» et de la reconnaissance de l'altérité de l'autre, devient une communauté phare à l'instar de la communauté à Thessalonique que l'apôtre Paul propose comme idéal (1Thess 2, 14-16; 2Thess 2, 10-12). L'évangélisation par l'expérience comme art de vivre l'Évangile revêt donc nécessairement la forme d'une évangélisation libératrice.

3.3.3. Promouvoir une proclamation libérante et libératrice de l'Évangile

Chez les Kwilois, l'importance de la mémoire collective et l'importance de la foi sont deux volets complémentaires. Les considérer est une démarche éclairante car elle nous permet d'approfondir l'aspect libérateur de l'évangélisation proposée ici.

La mémoire des Kwilois est une mémoire blessée. Blessée par le passé colonial et post-colonial, blessée aussi par l'état de la crise

généralisée et constante dans laquelle ils sont maintenus et, tout récemment, blessée par la guerre civile. C'est une mémoire qui reflète le fait que la peur trouve une terre en leur pays. Cette peur est multiple et parmi ses nombreuses facettes, il y a la peur de la «kindoki» qui cristallise en elle seule toutes les autres. Pour s'en libérer, il faut impérativement guérir la mémoire¹¹⁵ collective des Kwilois. D'où l'invitation lancée à l'Église pour qu'elle exerce un rôle d'exorciste, celui d'enlever le mal enraciné dans les préjugés, de panser les blessures ou d'assurer la réconciliation. Il est essentiel que les Kwilois en arrivent à se raconter la juste histoire d'eux-mêmes. Une histoire qui tienne compte du côté sombre de leur vécu et qui, en même temps, puisse «dé-terroriser» le mal et la manifestation du péché, et ce, à tous les niveaux : social, économique, politique, individuel ou psychologique. La «Kindoki» se nourrit de la peur sociale, elle la rafle et l'entretient à son tour. Elle

¹¹⁵ L'approche que propose MASAMBA ma MPOLO à cet effet est celle de la psychothérapie multidimensionnelle qui consiste à analyser les composantes psychiques et son contenu. Sa thèse présente le processus de libération des envoûtés comme un traité de psychothérapie basée sur une analyse de la personne envoûtée, de son mode de perception, des facteurs de développement qui influencent sa personne. Toutefois, même si cette approche présuppose l'universalité africaine du problème de l'envoûtement, une saisie africaine de la notion de la maladie révélée par l'envoûté, la considération de l'envoûtement comme une maladie ainsi que celle de l'envoûté comme être social, la psychothérapie reste trop personnaliste. Voir MASAMBA Ma MPOLO, *La libération des envoûtés*, traduit de l'anglais par J. GELU, Abidjan, Éd. Clé, 1976. Notre thèse propose, en plus, une démarche holistique qui guérit la mémoire au niveau collectif, car la «kindoki» est un système de pensée qui fait partie intégrale de la culture africaine.

perpétue les préjugés, ratisse les haines anciennes et nouvelles et distorsionne faits, causes et responsabilités.

La libération de l'emprise de la «kindoki» et de la peur qu'elle inspire et qui afflige aujourd'hui les Kwilois passe par l'annonce d'un Évangile de vie. Amener les Kwilois à demeurer dans la Parole qui rend libre (Jn 8, 31-36), c'est en faire de vrais disciples de Jésus-Christ. D'où l'importance d'une évangélisation qui les amène à la maturité de l'Évangile et à la capacité de critique. Cela requiert de formuler l'exigence non négociable de la lucidité par rapport à l'histoire. Une lucidité dont Jésus lui-même est le modèle dans l'affaire des Galiléens massacrés par Pilate ou des Galois tués par l'effondrement de la tour de Siloé (Lc 12, 1-5). Une lucidité révélatrice du degré d'intériorité à laquelle l'Évangile les a éveillés. Une lucidité qui confirmerait «à quelle profondeur Jésus était entré dans leur vie, à quelle profondeur il les avait pénétrés, éveillés en eux-mêmes, suscités en eux-mêmes»¹¹⁶. Simultanément, une telle lucidité donnerait une nouvelle ardeur aux Kwilois; elle leur permettrait de faire appel à leur dynamisme interne et de manifester un respect profond pour

¹¹⁶ M. LÉGAUT, *Patience et passion d'un croyant*, (coll. Les interviews), Paris, Centurion, 1976, p. 90.

chaque personne telle qu'elle est¹¹⁷. Par voie de conséquence, elle les rendrait forts et responsables pour s'attaquer aux causes réelles de la misère, de la pauvreté, de l'inégalité et l'exploitation mutuelle et donc de la «kindoki». Tel est le genre de lucidité qui caractérise l'attitude de Jésus :

[...]faire prendre conscience à l'homme par un effort d'intériorité de sa grandeur personnelle pour que celui-ci puisse donner la portée qui lui est propre à toute rencontre, à toute situation et ainsi, à partir d'elles, s'orienter comme il faut afin de préparer l'avenir qui conduira à devenir davantage lui-même¹¹⁸.

Pour Jésus donc, libérer ne signifie pas détruire, mais construire dans l'intériorité régénérante et la lucidité éclairée qui sont porteuses d'avenir. À l'intériorité et la lucidité se joint la foi, le deuxième volet ci-haut mentionné, comme allié indéfectible.

Les nombreuses histoires de guérison, rapportées dans les évangiles, montrent que sans la foi, il n'y a pas de guérison (Lc 7,1-9; Mc 6, 5-6). Les Kwilois n'échappent pas à cette «règle». S'ils désirent vivre du dynamisme de Jésus (Mc 5,30), «cette puissance qui agit avec les

¹¹⁷ Voir A. PEELMAN, «Une force sortait de lui», p.50. Pour DREWERMANN, «rendre possible à l'homme de se découvrir de l'intérieur» est le critère fondamental de l'annonce véritable de Jésus. Voir DREWERMANN, *La parole qui guérit*, Paris, Cerf, 1991, p. 107. Les Kwilois ont besoin d'une telle intériorité ou d'une telle «profondeur» pour faire jaillir en eux la conversion vers un avenir nouveau.

¹¹⁸ LÉGAUT, *Patience et passion d'un croyant*, p. 80.

hommes pour les aider à faire de leur histoire un processus de libération toujours à poursuivre»¹¹⁹, une Bonne Nouvelle, ils doivent répondre à l'offre du salut de toute leur personne : avec leur cœur, leur intelligence et le travail de leurs mains. C'est l'expression de la conversion véritable, tournée vers l'avenir, porteuse d'espoir, vécue dans une grande lucidité et sans peur du sorcier. Le véritable converti renonce au péché et s'engage dans la construction d'un avenir plus humain, deux aspects liés et qui ne peuvent se concevoir autrement dès qu'on a saisi que la guérison apportée par le Christ est holistique donc intégrale. Et c'est de cette guérison dont les Kwilois ont besoin.

Le chemin qui y conduit passe par un renouvellement total des relations humaines (Mc 3, 31-35) c'est-à-dire une nouvelle famille où foi, confiance et obéissance dans le Seigneur constituent un nouveau genre de fils et de filles de Dieu. Dans cette nouvelle communauté d'esprit, les «hôtes» que sont la peur et le mensonge, frère et sœur intimes de la «kindoki», ne trouvent plus leur place à la table du Christ qui rend le salut fécond. D'où, pour une évangélisation libératrice, l'importance de favoriser la rencontre libérante avec Jésus-Christ, ce qui est d'ailleurs un

¹¹⁹ ROLLET, *Libération sociale et salut chrétien*, p. 128. Toutefois, la participation du chrétien dans le combat contre le mal doit renvoyer aux promesses du Royaume, de peur de devenir une caricature. Voir PAUL VI, *Evangelii Nuntiandi*, 27.

des objectifs de la «communauté de disciples engagés». Pour Jésus, libérer signifie construire et édifier, d'où la libération des Kwiloises et des Kwilois par le Christ ne peut se réaliser avant tout que par l'édification de relations humaines, c'est-à-dire sur le plan de l'«art de vivre» chrétien.

L'exigence d'un «art de vivre» comme disciples du Christ est donc une nécessité de l'évangélisation libératrice et d'un salut fécond. En promouvant des chrétiens forts, à la manière de Jésus, L'Église justifiera sa raison d'être dans un contexte où la «kindoki» demeure l'obstacle principal à l'évangélisation et au développement. Il s'ensuivra une compréhension nouvelle des ministères tant ordonnés que non ordonnés, où le principe fondamental ne sera plus le pouvoir mais le service de la Vie et donc de tout ce qui procure la force.

3.4. L'impératif d'un leadership pastoral à la manière de Jésus.

La réflexion qui suit sur le leadership pastoral voudrait répondre à deux demandes. D'une part, proposer une théologie des ministères en réponse au problème du cléricalisme que nous avons soulevé au troisième chapitre et, d'autre part, redéfinir les ministères tant ordonnés

que non ordonnés dans le contexte du monde rural kwilois, en vue de soutenir le combat que nous proposons contre la «kindoki».

Il importe d'entrée de jeu de faire ici une mise au point. Compte tenu des difficultés que nous avons déjà relevées dans l'organisation de l'Église de Kikwit, organisation qui repose principalement sur le pouvoir des ministres ordonnés alors qu'ils sont les plus grands absents, étrangers même à la vie rurale, nous allons circonscrire notre considération au seul leadership des responsables laïcs. Par là, nous ne sous-estimons ni n'excluons les ressources des ministres ordonnés qui constituent un grand atout. Nous constatons plutôt que ce sont les laïcs qui accompagnent la communauté rurale dans ses joies et ses peines, ses réussites et ses échecs, ses espérances et ses frustrations.

La question des laïcs responsables dans l'Église fut soulevée avec force au Concile Vatican II¹²⁰ qui les a reconnus comme membres égaux du «Peuple de Dieu». La vocation chrétienne étant par nature vocation à l'apostolat (art.2), le Concile leur reconnaissait également un rôle dans l'Église. Cette valorisation de la vocation laïque, qui a modifié la perception pyramidale de l'Église au profit d'une Église «Peuple de Dieu»

¹²⁰ Voir *Vatican II*, Décret sur l'apostolat des laïcs, art.1 et ss.

dont tous sont membres, n'a pas encore été suffisamment explorée. Au Congo, la promotion d'un laïcat adulte, conscient de ses responsabilités chrétiennes et civiques, était l'une des options fondamentales de l'Épiscopat qui l'a formulée en termes d'objectifs à l'aube du deuxième centenaire de l'évangélisation du pays¹²¹.

3.4.1. La question des responsables laïcs

Il est vrai qu'avec l'ecclésiologie du «peuple de Dieu» est venu le temps du laïcat. Il s'impose donc de réfléchir sur les ministères adéquats et créateurs, en rapport avec le leadership pastoral en milieu rural; ministères dont l'importance est de faciliter l'éclosion et l'exercice d'une multitude de dons de l'Esprit, et donc de services en réponse aux besoins réels de la communauté ecclésiale. En ce qui nous concerne, nous en avons montré quelques uns dont la pertinence aux besoins de salut qu'expriment les Kwilois en milieu rural est évidente. Tout d'abord, qu'il s'agisse des clercs ou des laïcs, une organisation nouvelle en vue d'une évangélisation libératrice requiert des leaders à la manière de Jésus qui soient, tout à la fois, guides, animateurs, accompagnateurs spirituels,

¹²¹ F. BONTICK, «Le centenaire de l'Église du Zaïre», dans *Revue Africaine de Théologie*, 4/8 (1998), p. 224.

éveilleurs permanents, etc. Par ailleurs, une annonce inculturée de la Parole s'exprime dans des ministères de guérison, de réconciliation et de la santé. Les différents ministères dans le monde rural doivent donc apporter une réponse à ces besoins d'un salut qui respecte à la fois la culture kwiloise et la dimension chrétienne.

Afin d'être à même de pourvoir d'une manière plus adaptée au bien des fidèles, chacun selon sa condition, les Évêques s'appliqueront à bien connaître leurs besoins dans le contexte social où ils vivent, et ils emploieront pour cela les méthodes convenables, particulièrement l'enquête sociologique. [...] Dans l'exercice de cette sollicitude pastorale, qu'ils réservent à leurs fidèles la part qui leur revient dans les affaires de l'Église, reconnaissant leur devoir et leur droit de travailler activement à l'édification du Corps mystique du Christ¹²².

Pour que ces ministères soient féconds, le leadership doit être envisagé, non plus seulement en terme de pouvoir, mais comme une diversité de véritables services d'accompagnement selon la pédagogie même de Jésus vis-à-vis des disciples d'Emmaüs (Lc 24) c'est-à-dire, comme une pastorale de dialogue, de proposition, d'éclairage et de soutien en vue d'une lucidité capable de détruire le réseau du mensonge social et politique, ainsi que celui de la peur qui s'en nourrit. Cela exige une promotion des laïcs au-delà de leur apport

¹²² PAUL VI, *Christus Dominus*, Décret sur la charge pastorale des évêques dans l'Église, du 25 octobre 1965, n° 16.

comme simples auxiliaires des prêtres. Ce rôle fut dénoncé concernant le mode de fonctionnement de ceux que nous avons appelés les «Bakambi» ou les «animateurs pastoraux». Il revient aux laïcs de remplir un rôle de premier plan dans l'évangélisation du monde rural, car le besoin d'accompagnement et d'éveil y est devenu si pressant qu'on ne peut plus se contenter des rares visites des prêtres pour y répondre.

Le diocèse de Kikwit dispose de l'institut de formation pour animateurs pastoraux (IFAK) et des acquis pastoraux dont les groupes «KA» (Kizito-Anuarite : jeunes de 7 à 13 ans), «Bilenge ya mwinda» (jeunes de lumières de 14 à 20 ans), «Libota lisantu (familles nouvelles) ainsi que de la «légion de Marie» dont les pastorales ont fait leur preuve et qui sont un atout, mais insuffisant. La formation des laïcs doit rompre avec un curriculum qui se structure autour de la figure du prêtre et une nouvelle façon de les former doit émerger. Elle doit les équiper d'outils adéquats pour faire face aux défis que présente la société kwiloise dans son ensemble. Il s'agit surtout d'outils d'analyse, nécessaires pour les habiliter à «de-terroriser» et à démystifier les éléments dont le langage et la pratique de la «kindoki» se servent pour bâtir une emprise sur la psychologie des Kwilois.

3.4.2. Quelques exigences du leadership pastoral laïc

Pour rendre fécond le ministère des responsables laïcs dans le contexte ecclésial de Kikwit, la mise en place d'une formation pratique s'impose comme une nécessité. En plus d'une formation théologique, les laïcs doivent pouvoir accéder aux ressources qu'offre un recours intense aux méthodes des sciences humaines tel la sociologie, l'anthropologie, la psychologie, la philosophie et l'art de la résolution des conflits ainsi que la relation d'aide (counselling). Ainsi, on peut espérer atteindre le double objectif de les rendre capables de comprendre et de résoudre les différentes tensions sociales d'où émerge l'étiologie de la «kindoki», et leur permettre de se construire une personnalité forte, capable de se tenir debout face aux forces du mal.

Pour accomplir cette révolution mentale, il faut assurer un climat de dialogue où l'agent pastoral (leader) et l'homme rural kwilois (communauté) cheminent en solidarité et participent aux mêmes luttes et où le savoir se transforme impérativement en savoir-faire, et plus encore, en savoir-être ensemble, soutenus par une même foi, conscients des mêmes fragilités et menaces, solidaires dans une même

espérance. Une évangélisation féconde et libératrice, source d'un nouvel esprit de solidarité dans les intuitions et la vision de l'autre, devient ainsi possible. Elle devient un lieu où on apprend à être soi-même, où se partage l'authenticité, se développe la maturité, se déploie le courage et se vit la disponibilité qui «consiste à mettre à la disposition des autres sa propre compréhension de sa foi et de ses doutes, de ses angoisses et de son espérance pour qu'ils s'y reconnaissent»¹²³.

Enfin, la reconsidération d'un leadership pastoral laïc en milieu rural exige également de redéfinir le rôle du prêtre. Dans un contexte où, à cause de tout ce que nous avons relevé précédemment, les laïcs exercent un rôle accru; le prêtre est appelé à assurer une certaine unité entre les différentes «communautés de disciples engagés», et à les affermir dans leur démarche spirituelle car, de par sa formation, il dispose des atouts nécessaires. La nouvelle configuration du rôle du prêtre s'inscrit dans la description que E. Lapointe en fait dans le cadre de petites communautés chrétiennes, à savoir :

¹²³ NOUWEN, *Pour des ministères créateurs*, p. 52.

En union étroite avec ses collaborateurs immédiats, les catéchistes-formateurs, le prêtre se présente comme celui qui a le souci (*curare*, d'où le titre de curé) de la communion des Églises, celui qui préside (*episcoperein*, veiller sur..., d'où le titre d'évêque, surveillant) à la bonne marche des Églises, les relie les unes aux autres et veille à ce que tout «se fasse dans l'ordre». Ce rôle s'apparente à celui de saint Paul : il est l'apôtre, l'envoyé qui crée les petites communautés chrétiennes, veille à leur bonne marche et les met ensemble¹²⁴.

¹²⁴ LAPOINTE, *Une expérience pastorale en Afrique australe*, p. 234.

Conclusion

L'Église de Kikwit doit se départir d'une praxis inscrite au registre de l'utilité et d'une efficacité, somme toute ponctuelles, pour s'engager dans un espace de créativité grâce à laquelle elle peut *s'inventer*¹²⁵ elle-même, afin de révéler et d'actualiser le salut dont elle est le sacrement. Chaque invention est une forme de création ou une expression de créativité, ce qui ne trouve aucune place dans le registre de l'efficacité dans la mesure où :

L'efficacité crée une culture qui ne répond plus aux besoins vitaux, mais qui suscite des besoins factices, des désirs artificiels. Elle tue la vie intérieure, atrophie les forces de contemplation et muselle l'esprit et la liberté de l'homme¹²⁶.

La raison d'être de l'Église est l'annonce de l'Évangile du salut; ce qui exige d'elle de se renouveler constamment pour être à même de combattre tout ce qui aliène l'être humain dans sa dignité d'enfant de Dieu et ainsi collaborer à une guérison holistique, c'est-à-dire à l'*accomplissement* des Kwilois. Nous avons démontré qu'une

¹²⁵ Sur ce sujet, voir L. BOFF, *Église en génèse. Les communautés de base réinventent l'Église*, Paris, Desclée, 1978.

¹²⁶ R. BERGERON, *Obéissance de Jésus et vérité de l'homme; une interpellation*, (coll. Héritage et projet, 15), Montréal, Fides, 1976, p. 227. Cette compréhension de l'efficacité n'est pas en opposition exclusive avec la fécondité. Toutefois, pensons-nous, si la fécondité peut être signe d'efficacité, le contraire n'est pas toujours vrai. Nous utilisons donc cette opposition au sens fort du terme tel que présenté ici par l'auteur.

évangélisation, uniquement basée sur le critère de l'utilité et de l'efficacité, s'avère incapable d'apporter une telle guérison car ce mode d'évangélisation sombre invariablement dans la trilogie que constituent le moralisme, le légalisme et le formalisme, éléments qui ont empêché l'Église missionnaire d'effectuer la guérison profonde dont les Kwilois et Kwiloises avaient besoin et d'apporter le salut à ceux et celles qui sont emprisonnés dans la peur de la «kindoki».

La théologie de l'«Église sacrement du salut», que nous préconisons, s'inscrit dans l'ordre de la «fécondité chrétienne», c'est-à-dire du registre de l'art de vivre l'Évangile et de l'accomplissement de l'être kwilois et chrétien tout à la fois. Découvrir et suivre Jésus comme celui qui amène l'homme kwilois et la femme kwiloise à leur accomplissement (Ga 5, 13, Jn 10,10) est source de salut. À l'opposé du registre du «salut utile», l'«Église, sacrement du salut» promeut les aspects libérateurs et re-créateurs de ce salut et une annonce de l'Évangile comme Bonne Nouvelle à même d'amener les Kwilois à une attitude libre vis-à-vis les coutumes ainsi que les structures traditionnelles et contemporaines oppressives. La compréhension du salut elle-même, dont l'Église est sacrement, ne peut se faire en

dehors d'une vie abondante, libre et féconde, bref sur le plan d'un double *accomplissement*, humain et chrétien. Cet *accomplissement* intègre, dans le contexte de la «kindoki», la notion de l'homme «être-carrefour» et celui de l'homme «être-force». En d'autres mots, il permet aux Kwilois de réaliser le salut sous deux aspects qui leur sont essentiels, c'est-à-dire comme «être social» ou relationnel (aspect du pardon et de la réconciliation, «kuwakana») et comme «être-force» (aspect de l'intériorité, de la lucidité et de la foi, «kusiamisasa»).

Ainsi, s'ouvre la voie d'une nouvelle conquête de l'«être-force» pour le Kwilois, libéré cette-fois de la peur et de la «kindoki». Le combat fécond mené contre ces réalités toujours présentes exige de promouvoir une vision renouvelée de l'Église dans le contexte rural de Kikwit.

CONCLUSION GÉNÉRALE

La présente étude a eu pour objet d'actualiser la théologie de l'Église sacrament du salut dans le contexte kwilois au Congo. De cette manière, elle fait partie intégrante des recherches actuelles en théologie d'inculturation. Nous avons choisi le peuple kwilois, vivant dans les zones rurales au diocèse de Kikwit, qui nous est familier.

Notre étude du monde rural est dominée par l'énigme que pose la souffrance humaine à ces hommes et femmes du centre de l'Afrique. Énigme que les Kwilois s'efforcent traditionnellement de résoudre au moyen d'un système de croyances, qui a recours à la «kindoki», c'est-à-dire à la sorcellerie.

La «Kindoki» est un système explicatif de la vie et de la mort, de la maladie et des malheurs de toutes sortes. La «kindoki» pose un défi majeur, sinon le plus radical, à l'évangélisation et au développement humain de l'homme rural kwilois. Dans un premier temps, elle se réalise surtout à travers un contrôle des «divinités», des «puissances» et des lois de

la nature¹. Cependant, quand la «kindoki» interfère au cœur même des relations qui déterminent les structures d'autorité des Kwilois – c'est-à-dire l'ancêtre – son impact est très lourd car, d'elles dépendent les possibilités d'acquérir la protection sociale qu'offrent le clan et les autres sous-structures parentales.

Seuls le sorcier ou la sorcière ont le pouvoir d'enlever cette couverture protectrice sociale. D'où la peur et la frayeur inspirées par eux. Cela explique également une croissance de l'angoisse chez les Kwilois lorsque l'Église abolit tout simplement cette couverture ou tente de déraciner l'ancien système de terreur, sans offrir un scénario de rechange qui proposerait un système de pensée et un «art de vivre» à même de les aider à affronter les malheurs de leur vie. Or, l'Église de Kikwit semble avoir échoué dans cet effort d'élaboration d'une alternative viable au régime de la «kindoki». Elle a, en affrontant le sorcier «classique», retiré aux Kwilois leur ancienne couverture protectrice et les a gardés démunis en instaurant un nouveau régime également marqué par l'«intellectualisme», le «sacramentalisme» et le «sacerdotalisme». Non seulement ces trois

¹ De sorte que «toute transformation des rapports de l'homme avec le monde entraîne automatiquement une altération des relations de l'homme avec autrui et avec Dieu», voir BERGERON, *Obéissance de Jésus et vérité de l'homme*, p. 10. Pour plus de détails, voir p. 10 à 15. Voir aussi MAURIER, *Le paganisme*, p. 121-133.

caractéristiques de l'Église de Kikwit ont été interprétées par les Kwilois comme étant «mystiques», c'est-à-dire dotant un pouvoir mystérieux aux initiés, et par conséquent engendrant une certaine peur, mais aussi, à certains égards, les Kwilois ont considéré les missionnaires et les prêtres comme une classe de «nouveaux sorciers», dotés d'un pouvoir ambivalent c'est-à-dire capable tout à la fois de protéger (comme le «nganga», devin) et/ou de nuire (comme le «ndoki», sorcier).

Cette mise en perspective, où la «kindoki» est associée au «mystérieux» et à tout ce qui dépasse l'entendement humain, nous fait mieux comprendre pourquoi nous jugeons insuffisantes l'approche de Buakasa et Diafwila², en dépit de leur apport considérable d'un point de

² Beaucoup d'études ont été rédigées sur la croyance à la «kindoki». Parmi elles nous retiendrons celles qui touchent directement à notre thème. La plus classique est la thèse de Buakasa, *L'impensé du discours «kindoki» et «nkisi» en pays kongo du Zaïre*, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1980. Consacrée spécifiquement au peuple Kongo, cette étude, entamée sous l'angle sociologique, cherche à élucider les dimensions conflictuelles de la «kindoki» (sorcellerie). Elle interprète la «kindoki» en rapport avec le «nkisi» (fétiche) et conclut que tous deux sont un «jeu de société» en vue de la reproduction du même au niveau des structures sociales. Cette thèse nous rejoint dans son analyse sociologique (discours latent, le «non-dit») et idéologique (discours manifeste, le «dit») de la «kindoki». Mais, en même temps, cette dimension constitue sa limite, que notre étude veut compléter, car il laisse de côté l'aspect religieux de la «kindoki». Quant à la thèse de DIAFWILA, *La sorcellerie des Bantu et l'inconscient subjectif*, il a le mérite de dépasser les autres auteurs en ajoutant une dimension psychanalytique dans le discours de la «kindoki». En effet, si, selon Buakasa, tout discours effectue nécessairement un partage entre le dit et le non-dit, Diafwila propose de recourir à un autre discours pour formuler ce qui était indicible parce que refoulé. Le discours psychanalytique vise à former le non-dit du discours sorcellaire, c'est-à-dire que le sujet peut être son propre agresseur. L'excellent travail de l'auteur nous a intéressé dans la mesure où il a reconstitué les principales coordonnées de l'univers magico-religieux des Bantu en vue d'un véritable combat sorcellaire, en ressortant la notion de force vitale comme clé de voûte de tout système de pensée bantu à l'opposé de laquelle la «kindoki» s'avère comme une force de mort (p. 6). À cela, notre thèse a joint la notion de communauté qui est aussi importante dans ce même système de pensée où «être-force» peut signifier aussi «être-avec». Par ailleurs, nous partageons le point de vue de l'auteur dont «l'enjeu

vue sociologique et philosophique au sujet de la «kindoki», de même celle de Massamba Mpolo³, qui l'aborde sous un angle purement psychologique. À cela s'ajoutent d'autres travaux qui méritent d'être considérés, par l'intérêt qu'ils présentent, en lien au sujet de notre étude. Nommons, entre autres, les recherches de Gaga et Atanga⁴ sur le plan de la recherche, et les atouts des prêtres comme Hebga, de Rosny, Kibwila et autres groupes de prières sur le plan pratico-pratique. Bien que généralement considérée comme une chance pour l'Église catholique en Afrique, leur démarche repose néanmoins sur une certaine ambiguïté.

ultime du combat sorcellaire est la recherche de l'autonomie ou l'identité personnelle» dont la construction «se réalise par la genèse de l'appropriation des possibles» (p. 7). C'est ici que se comprend notre développement, du point de vue théologique, de la dimension de la foi, la force cachée en dedans de nous et qu'il faut libérer.

³ Nous avons déjà développé l'approche psychothérapique et multidimensionnelle de l'auteur lorsque nous avons abordé la libération de la mémoire collective par l'œuvre évangélisatrice.

⁴ Dans sa thèse de doctorat, *Peurs et foi chez l'homme béninois fon*, (Roma, Pontificia Università Urbaniana, 1994), GAGA aborde plutôt le problème de la peur chez les fon du Bénin (Afrique de l'Ouest). Il cherche, à travers une confrontation exégétique, une voie de libération. Même s'il fait allusion à la sorcellerie, celle-ci n'est cependant pas explicitement au centre de sa préoccupation. Quant à l'étude de ATANGA, *Drame maléfique en Afrique noire. Des thématiques démonologiques au discours christologique*, Extrait de thèse de doctorat, Roma, Pontificia Università Urbaniana, 1993, l'auteur essaie, par une approche historique et critique, de retracer le développement du maléfique dans la Bible et à travers l'histoire occidentale, y compris celle de la théologie, ainsi que dans les autres religions. Il fait ainsi une lecture de la sorcellerie à la lumière du démon biblique en vue de proposer l'unicité de la médiation du Christ comme voie du salut. Bien que très étendue et trop générale, cette étude nous rejoint lorsqu'elle présente «l'énigme magico-sorcière comme un défi» et non comme un obstacle; défi qui invite à trouver «un langage accessible aux maux africains et idoine pour la proclamation du salut aujourd'hui», (p. viii). Même s'il critique l'attitude de la première évangélisation missionnaire face au «mal africain» et bien qu'il présente le Christ, mort et ressuscité, comme la réponse au problème maléfique de l'univers africain, il demeure que son approche reste trop théorique, parce que trop générale et aucune allusion explicite est faite à l'Église comme celle qui accompagne le monde africain dans sa recherche de salut. C'est ici, justement, que se situe notre contribution à cette recherche multiforme des solutions au problème du maléfique tel que vécu en Afrique noire.

On accuse généralement ces groupes d'encourager la croyance en la sorcellerie dans certains de leurs enseignements et pratiques de délivrance ou de guérison⁵. Notre étude ajoute la dimension théologique à ce sujet sans avoir l'ambition de l'épuiser.

Nous sommes convaincus que l'apport des sciences humaines est essentiel à une foi qui se veut lucide et féconde. L'interdisciplinarité entre la théologie et les sciences s'impose et le dialogue doit s'engager entre elles en fonction d'une intégration d'une foi chrétienne en monde rural. Nous sommes arrivés à la conclusion que l'étude de la «kindoki» doit s'orienter d'une part, en fonction de la conception de la personne humaine – être-force – et, d'autre part, en fonction de la place que tient la communauté dans la vie des Kwilois. «Être-force» et «communauté», voilà deux entités qui se situent avant tout, non au niveau théorique, mais pratique c'est-à-dire à celui de l'art de vivre. L'ignorer fut la principale cause qui a empêché la théologie et la pratique missionnaires de rejoindre l'être profond de l'homme kwilois. Plutôt que de le retrouver dans l'essentiel de sa vie, les missionnaires ont accordé la priorité à inculquer une morale individualiste de style occidental qui a entraîné un

⁵ Voir E. KUMBU, «Chrétiens d'Afrique devant la maladie et la souffrance» dans *La pratique de la théologie au Congo-Kinshasa. D'une génération à une autre*. Mélanges en l'honneur des professeurs L. Van Baelen, L. De Saint-Moulin, J. Ntendika Nkonde, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 2001.

clivage entre vie religieuse et vie privée là où la religion tradition tenait tout ensemble. Ainsi, accéder au christianisme exigeait de l'homme kwilois d'abandonner son mode de vie traditionnel, ses solidarités claniques, tribales et familiales, son échelle de valeurs, ses rites et ses symboles. En échange, l'Église lui proposait une forme de salut incompatible avec ses aspirations humaines et culturelles, qui l'a plongé dans un vide existentiel et l'a paralysé en le privant de la capacité de se protéger de la peur viscérale qu'engendre la «kindoki».

L'enseignement et les idéaux [chrétiens] proclamés ne s'incarnent pas dans la vie. Les solidarités traditionnelles n'existent plus...L'individualisme s'installe, d'autant plus que le salut dont on parle ici ne concerne que l'âme du fidèle, et dans un autre monde...Dissocié de la charité et de la constitution d'une fraternité réelle, la foi devient une superstructure idéologique, se réduit à la «doctrine» et conduit à la bigoterie. Beaucoup s'y abandonnent. D'autres, non moins nombreux, retournent au monde traditionnel pour y chercher des solutions aux problèmes de plus en plus nombreux et difficiles que pose une société en pleine mutation sous l'impact de la colonisation⁶.

Face à ces nombreux et difficiles problèmes, qui soulevaient la problématique d'un salut «fécond» en milieu rural kwilois, l'Église locale, qui a succédé à l'Église missionnaire, a plutôt déçu. Au départ, elle s'était fixé le double but de l'inculturation et du laïcat. Bien que très noble, cet objectif ne fut pas rencontré. L'inculturation a souvent été réduite au seul

⁶ MESSI METOGO, «Le salut vu d'Afrique», p. 296.

aspect liturgique, comme si les problèmes auxquels faisaient face les Kwiloises et les Kwilois ne se réduisaient qu'au culte. Quant au laïcat, son organisation et sa formation sont restées trop dépendantes du modèle clérical. L'Église, en milieu rural, c'est le prêtre. Or ce dernier est totalement étranger à la vie rurale, le prêtre tirant son savoir et son savoir-faire de l'extérieur du cadre rural d'où son inefficacité face à la «kindoki» et à la peur sociale et existentielle des Kwilois. D'où l'hypothèse que nous avons émise pour expliquer cette impuissance de l'Église face à ce fléau; hypothèse selon laquelle l'Église, dans son mode de présence actuelle, demeure encore «sacerdotal-sacramentaliste» et «intellectualiste».

Consciente de ce qui précède et à la recherche de pertinence, l'Église locale a entrepris le projet de la mise sur pied d'une nouvelle manière d'être Église à travers les CEV/CEB. En dépit de la volonté de l'Église à Kikwit de renouveler sa pastorale par les CEV/CEB, elle n'a pas su relever le défi d'intégrer sa pastorale aux besoins du monde rural de Kikwit. Les CEV/CEB opéraient et opèrent encore dans le cadre «sacerdoto-sacramentaliste» et selon les paramètres de ce que nous avons appelé le «salut utile». Leur échec relatif s'explique aussi par la nature de leur organisation et le manque de ressources. Même si elles

comptaient des éléments du milieu et de la base, elles demeuraient une initiative de la hiérarchie et elles manquaient de ressources essentielles pour assurer leur bonne marche en milieu rural.

Suite au Synode des évêques pour l'Afrique en 1994, l'Église d'Afrique a une fois de plus réorienté son approche selon le concept de l'Église «famille de Dieu». Conscients des limites de ce concept-image, les évêques ont invité les théologiens à l'enrichir par d'autres approches déjà existantes. Notre thèse fait écho à ce vœu des Pères du Synode africain. Tenant compte de nombreux et difficiles problèmes propres au monde rural, en particulier l'emprise exercée par la «kindoki» et la peur face à sa croyance, elle suggère l'enrichissement du concept ecclésiologique de «famille de Dieu» en l'intégrant dans le modèle de l'«Église sacrement du salut»⁷. Nous avons ainsi cherché comment l'«Église sacrement du salut» peut renforcer l'image d'une «bonne famille africaine», dont deux éléments sont essentiels à sa survie, à savoir : le sens de la communauté et la notion de force.

⁷ Nous constatons avec étonnement qu'aucun rapport n'a encore été établi entre le concept ecclésiologique de «famille de Dieu» avec celui de l'«Église sacrement du salut». Par contre on peut déjà trouvé des rapports entre Église-famille et le concept de «corps du Christ», «épouse du Christ», «peuple de Dieu», et «Église fraternité». Voir, par exemple, Michel NYABENDA, *L'Image ecclésiologique «Église-Famille de Dieu» pour les Églises africaines en général et celle du Burundi en particulier : étude comparative et théologique*, Thèse de doctorat, inédit, Ottawa, Université Saint-Paul, 1998, p. 279-291.

Ces deux éléments nous ont amené à la notion de l'homme accompli, une notion aussi présente dans les Écritures pour désigner le salut. Cela comprend plus particulièrement que l'Église, parce qu'elle est sacrement du salut, soit en mesure de mobiliser les ressources humaines et spirituelles nécessaires pour guérir de la peur de la «kindoki», en enrayant la paralysie mentale, physique et spirituelle qu'elle provoque chez les Kwilois et qu'elle mobilise l'esprit de liberté face aux puissances des structures traditionnelles ou contemporaines, liberté face au mal, quelle que soit sa forme, dans le sillage de la nouvelle création. De plus, l'«Église sacrement du salut», étant une force révolutionnaire à l'intérieur de la «bonne famille africaine», la bouleverse sur le plan spirituel, en soumettant son fonctionnement salubre et utile dans l'immédiat à la fécondité qui vient de la force de l'Évangile, c'est-à-dire du Christ même. A notre avis, seule la force de guérison de l'Évangile, à travers laquelle Jésus amène l'être humain à son accomplissement, peut radicalement reféconder sur le plan humain et spirituel, *l'être-force* des Kwilois. Cet accomplissement implique le renvoi d'une approche ecclésio-missionnaire jugée trop «sacramentaliste», mécanique et extérieure à la vie profonde des Kwilois : trop «intellectualiste» car, exprimée dans un langage étranger au milieu; trop «sacerdotaliste» car, basée uniquement sur le prêtre.

Le modèle d'«Église sacrement du salut», pour être fécond et opérationnel, doit également intégrer le modèle «famille de Dieu» et de «communautés de disciples engagés» (CDE). Ce sont des communautés qui se veulent thérapeutiques⁸ en conscientisant, évangélisant, libérant les forces vives des Kwilois et en les engageant à la découverte d'un Jésus-Christ vivant et libérateur ainsi qu'à son imitation. Leur chemin risque d'être long et périlleux. Mais comme sur le chemin d'Emmaüs, la démarche devient possible si les «communautés de disciples», à côté du Ressuscité qui les accompagne sur les routes du monde rural de l'Afrique noire, reconnaissent une présence qui éclaire leur pas, soutient leur courage, dynamise leur engagement, réconforte leur cœur et les oriente dans la direction qui fait advenir la Vie!

Nous n'avons pas la prétention d'avoir résolu tous les problèmes de la «kindoki». Des perspectives restent à explorer. Toutefois, nous avons tenté de montrer comment le modèle d'«Église sacrement du salut» peut être réalisable dans une situation dominée par la peur de la «kindoki». Ainsi, nous contribuons au débat lancé lors du Synode africain des

⁸ A. SHORTER développe cette notion de communautés thérapeutiques au chapitre 18 de son livre *Jesus and the Witchdoctor : An Approach to Healing and Wholeness*, New York : Orbis Books, 1985. Pour Lui, les expériences de guérison, loin d'être une finalité en soi, contribuent à ramener les chrétiens à la source de la foi. Voir p. 216. Voir aussi A. PEELMAN, «Une force sortait de lui», dans *Kerygma*, 20 (1986), p. 48.

évêques, tenu à Rome en 1994. Le vœu du synode était double : Tout d'abord privilégier le modèle ecclésiologique de «famille de Dieu» qui est une ecclésiologie adaptée à la culture africaine; et ensuite apporter la réponse chrétienne aux besoins de guérison spirituelle et corporelle par une prise en charge des angoisses que font naître chez certains la peur des mauvais esprits et la pratique de la sorcellerie⁹.

⁹ Voir proposition 37.

ANNEXES

Annexe 1

Trois pratiques fondatrices de la peur

La population de Kikwit n'est pas homogène ni sur le plan ethnique ni sur celui de la répartition territoriale. Les besoins d'ordre administratif de l'époque coloniale et ceux en main-d'œuvre pour l'exploitation des plantations de caféiers et de palmiers expliquent son accroissement et la diversité des groupes qui la composent. Ce contact inter-ethnique a beaucoup influencé les groupes d'individus, sans pour autant leur faire perdre leur identité propre. Les groupes d'influence ethnique appartiennent à quatre grandes familles; leur localisation varie selon les raisons historiques et chaque groupe a une particularité. Puisant dans le vécu de quelques groupes sélectionnés, nous examinerons trois pratiques sociales à travers lesquelles se dégage l'impact de la peur dans les attitudes suprêmes des membres, à savoir: le *Muingonge* chez les Bapende, le *mariage de droit* chez les Bayansi et le *rite de libération* des veuves chez les Bambala. Dans ces trois pratiques sociales, on pourra déceler une peur de la coutume sous-jacente à la croyance suivante: la foi en quelques esprits des morts qui peuvent agir bénéfiquement ou maléfiquement sur les vivants.

1. La nuit de Muingonge et l'exclusion des femmes chez les Bapende.

Les sociétés traditionnelles avaient généralement recours à deux degrés d'initiation. Le premier degré, plus culturel et pédagogique, permettait aux membres d'accéder à la société des adultes; il s'agit d'un processus de maturation sociale. Concrètement, grâce aux épreuves et aux rites initiatiques, les jeunes intégraient la société des adultes. Ces rites préparaient les jeunes à la vie sexuelle et matrimoniale, à la procréation ainsi qu'aux responsabilités familiales et sociales. Le deuxième degré de type ésotérique, était réservé à un petit groupe clos et pouvait s'organiser en sociétés secrètes, expression utilisée par S. Hustin¹. Ce deuxième degré d'initiation, écrit Messi Metogo², aboutissait parfois à d'authentiques

¹ S. HUSTIN, *Les sociétés secrètes*, «coll. Que sais-je?», Paris, PUF, 1952, p. 14-15. On peut aussi lire P. LABURTHER-TOLRA, *Initiations et sociétés secrètes au Cameroun, Essai sur la religion beti*, Paris, Karthala, 1985; *Initiation africaine, Supplément de philosophie et de sociologie à l'usage de L'Afrique noire*, Yaoundé, Clé, 1971; B. L. BELLMAN, *The language of secrecy*, Rutgers, 1984.

² E. MESSI METOGO, *Dieu peut-il mourir en Afrique? Essai sur l'indifférence religieuse et l'incroyance en Afrique noire*, Paris, Karthala et UCAC, 1997, p. 54. L'auteur ajoute ceci à propos de la reproduction sociale de ces sociétés dites secrètes: En admettant que les épreuves initiatiques forment le courage, la persévérance et l'endurance, tandis que le secret initiatique enseigne l'usage contrôlé et responsable de la parole. Cependant, se demande-t-il, «la signification des initiations africaines s'épuise-t-elle dans les lectures pédagogiques et mystiques qu'on en a proposées?...n'a-t-on pas négligé d'étudier une autre dimension importante de ces rites, 'la dimension socio-économique de l'initiation, son articulation à structure sociale, en un mot sa fonction de reproduction sociale'? [...] c'est-à-dire les structures du pouvoir qu'il maintient et reproduit» (p. 55).

expériences mystiques. C'est avec cette idée en tête, qu'il faut lire l'initiation au «muïngonge»³ chez les Bapende.

Les Bapende, l'ethnie la plus importante au sud du diocèse, sont très répandus dans le diocèse parce que les sociétés d'exploitation d'huile de palmiers les embauchaient comme main d'œuvre pour couper les noix de palmiers. La solidarité des Bapende, leur sens de l'organisation, l'intérêt qu'ils accordent de nos jours aux rites d'initiation et leurs masques considérés mystiques⁴ rendent leur influence traditionnelle

³ Pour plus de détails sur cette initiation, on peut se référer à l'article de KAHANG'a RUKONKISH qui traite de deux initiations dont le *muïngonge*. Il stipule notamment que c'est autour de cette initiation qu'il y a le plus d'énigme dans la société traditionnelle. En effet, le préfixe *muni* ou *mui* désigne la provenance, le lieu d'origine ou d'appartenance d'un groupe social. Le substantif *ngony* ou *ngongi* apparenté au substantif *nganga*, signifie le voyant, l'interprète et par extension, le guérisseur. Dans la vie quotidienne, c'est ce sens qui prévaut; en effet, il va de soi que chez nous, on consulte un guérisseur d'abord parce qu'il est censé être capable de dévoiler les relations faussées avec le monde et le milieu humain [...] C'est par rapport à cette capacité de dénouer les crises qui affectent les relations que sa médecine [...] s'intègre dans la vie de quelqu'un et se rapporte à sa santé. Mais le substantif employé comme radical – *ngonge* – (radical gardé pour désigner l'initiation à la clairvoyance) – signifie littéralement l'énormité effrayante, le monstre. (Cf. *Médiations africaines du sacré: célébrations créatrices et langage religieux*, Actes du III^e Colloque International du CERA du 16 au 22 février 1986, CRA. 20-31/39-42, (1986-1987, p. 259). On comprend alors pourquoi chez les Bapende, le personnage mythique du *Muïngonge*, à cause de son énormité monstrueuse et effrayante, n'apparaît qu'une fois l'an ou à tous les deux ans, en plein milieu de la nuit, lors d'une séance initiatique à laquelle ne sont admis que les hommes adultes. Comment pourrait-il en être autrement lorsqu'on sait que «le désir de désirer le sang humain est le trait propre de l'homme monstrueux» (p. 261). C'est que le *muïngonge* peut tuer les enfants potentiels dans le sein des femmes qui prendraient le risque d'assister à la cérémonie rituelle. Il va sans dire que le *muïngonge* s'inscrit dans le genre de séances que décrit le professeur MUDIJI MALAMBA, à savoir : «Des expériences à très grande densité spirituelle sont tentées à l'occasion de cérémonies solennelles d'initiations qui connaissent auprès de certains peuples un déploiement très suggestif des formes artistiques retraçant le sens des origines et la fin de l'homme et de son monde». (Cf. «Liturgie et langage religieux: pour une conciliation universelle par la prière liturgique», dans *Médiations africaines du sacré*, p. 246).

⁴ Le mot «mystique» ici est pris au sens que lui a attribué, faute de mieux, LÉVY-BRUHL, en 1910, pour parler des peuples primitifs: mystique «se dit de la croyance à des forces, à des influences, à des actions imperceptibles aux sens et cependant réelles». (Cf. *Les fonctions mentales dans les sociétés*

considérable. Les croyances et les rites ayant trait à la vie individuelle et familiale sont également partagés par les autres peuples du sud tels que les Bachokwe et les Balunda. Ces trois ethnies sont considérées comme détentrices de pouvoirs mystiques et magiques. Leur tradition, dans ses structures individuelles, familiales et locales, gravitant autour du culte des ancêtres, occupe une bonne place dans le quotidien de leur vie. Cela se manifeste dans les masques qu'ils sculptent. Outre la foi commune à l'Être suprême et au monde des esprits, les Bapende croient également au dédoublement aussi bien des morts que des vivants et à la réincarnation. Commentant la croyance à la réincarnation, Guisimana écrit:

Leur [morts] dédoublement est fort connu: ils peuvent entrer dans la famille sous forme de petites bêtes comme des sauterelles ou autres insectes. C'est pourquoi les gens ne veulent pas que les enfants malmènent les petites bêtes qu'on trouve dans la maison. Qui sait si ce ne serait pas leur ancêtre qui revient sous forme de dédoublement pour se réincarner dans la famille. Les vivants peuvent aussi se dédoubler. C'est ainsi que les chefs des villages deviennent des crocodiles ou des léopards...Il arrive qu'on tire sur un léopard, au cours d'une chasse; les chasseurs rentrés au village apprennent qu'un magicien ou qu'un chef vient de mourir. Le léopard sur lequel on avait tiré n'était autre que cet individu dédoublé⁵.

inférieures, Alcan, Paris, 1910, p. 30ss), cité par F. MICHEL-JONES, «La notion de personne» dans *la construction du monde. Religions, représentations, idéologie*, Paris, Maspero, 1974, p. 34, note 3.

⁵ GUISIMANA, «L'homme selon la philosophie pende», p. 71.

Selon cette conception philosophique, l'homme peut à la fois être quelqu'un d'autre sans cesser d'être lui-même; à cause de ce pouvoir, il peut faire du tort aux autres. Les Bapende admettent par conséquent que ce monde est gouverné par l'empire des puissances très accrues et mystérieuses contre lesquelles ils doivent se défendre; les jeunes sont donc initiés à l'autodéfense. Ils ont recours aux morts, aux fétiches et à la magie. L'initiation dans la société des adultes se fait à travers la confrontation des obstacles, le respect du sacré et la vénération des ancêtres.

Dans son acception commune chez les Lunda, auxquels les autres ethnies (dont les Bapende), qui ont adopté cette initiation, attribuent l'origine, le «mwingony» est considéré comme l'initiation par excellence à la maturité ou à l'éveil de la conscience du rapport et de la manière d'être qui révèle le pathos de la réalité elle-même. C'est autour de cette initiation qu'il y a le plus d'énigme dans la société traditionnelle⁶.

Tous les deux ans, un groupe d'initiés offre à un public strictement masculin un spectacle nocturne de «muingonge». L'exclusion des femmes

⁶ KAHANG'a RUKONKISH, dans *Médiations Africaines du Sacré*, p. 259. Notons que les termes *Mwingony* et *muingonge* traduisent la même réalité chez les Balunda comme chez les Bapende.

est entretenue par la peur de devenir stérile. En effet, après une initiation à la clairvoyance des candidats sélectionnés pour rencontrer le «muingonge», les maîtres de rites préparent le site en sacralisant, grâce aux signes de protection ou de conjuration des malheurs, le lieu d'initiation situé à l'écart du village. Alors que quelques spécialistes préparent les masques propres à ce rituel, certains maîtres de rite s'occupent de distraire le village où sont restés les femmes et les enfants⁷. Pourquoi une telle exclusion des femmes et des enfants?

Lorsque l'on considère un tel rite où s'entremêlent sans cesse la violence et le sacré⁸ – le sacré pris au sens de *tremendum*, c'est-à-dire qui inspire la crainte d'une part, et d'autre part l'univers africain dans lequel la procréation est exaltée comme constitutive de l'être-femme – s'approcher d'un être mystérieux, c'est prendre trop de risque pour le devenir de l'être en puissance dans le sein des femmes. Dans cette perspective, ces cérémonies nocturnes ont entretenu, de génération en

⁷ Vous pouvez trouver la description détaillée de *muingonge* dans l'article de KAHANG'a RUKONKISH cité précédemment, notamment les pages 258-271. Nous n'avons ressorti que quelques éléments importants pour cette étude.

⁸ «La violence et le sacré» est aussi le titre que R. GIRARD a donné à une de ses publications parue aux éditions Grasset en 1972. L'auteur fait une réduction de tous les rites à la *mimesis* de la violence interne par laquelle la société se défend contre le sacré, c'est-à-dire contre le retour de la violence généralisée qui efface la différence. Cependant, note le professeur KAHANG, une telle réduction ne suffit pas comme légende pour saisir la tonalité propre au *mwinyony*. (Cf. KAHANG, dans *Médiations*, p. 258).

génération, une peur lourde de conséquences. S'il y a donc un paradoxe dans le rite initiatique, il joue sur le fait que, tout en humanisant l'homme Pende en faisant de l'homme naturel un être social, ce même processus instaure aussi ou reproduit en même temps «les rapports de subordination et la structure hiérarchique de la société»⁹ traditionnelle, lesquels entretiennent la peur à la manière du sorcier. Tout bien considéré, à la remarque de Messi Metogo mentionnée plus haut, s'ajoute celle de J. Jamin, à savoir:

En jouant en effet sur des couples de termes naturellement irréductibles tels que homme/femme, adulte/enfant, le discours initiatique tend à naturaliser les rapports sociaux, à faire basculer l'ordre social dans l'ordre naturel et cela au moment précis où ils s'articulent l'un à l'autre..., à justifier l'un par l'autre, à dissimuler enfin les fondements et articulations de l'un par la couverture écologique de l'autre¹⁰.

La peur est culturellement entretenue par une catégorie sociale dans la mesure où le rapport de sens est obnubilé par le rapport de forces. Cela exige en revanche, comme le suggère l'auteur, de

⁹ Cf. MESSI METOGO, *Dieu peut-il mourir en Afrique?* p. 56.

¹⁰ J. JAMIN, *Les lois du silence, Essai sur la fonction sociale du secret*, Maspero, Paris, 1977, p. 126.

décentrer les lignes de force pour permettre éventuellement le passage du rapport de force en rapport de sens. C'est là tout le défi.

2. Le «mariage de droit» ou «mariage préférentiel» chez les Bayansi

Faisant état de l'approche tout à la fois chrétienne et catholique du mariage, J. David écrivait:

De tout temps, l'organisation et le destin du mariage et de la famille n'ont pas dépendu des personnes directement intéressées, mais les mœurs, les coutumes, les traditions et les lois ont déterminé leur forme, car le mariage et la famille ne décident pas seulement de la vie des individus, mais aussi de la vie et de la survivance des races et des nations¹¹.

Qu'en est-il du système matrimonial des Bayansi¹²? Ce second groupe ethnique est constitué de petits commerçants, de marchands et

¹¹ J. DAVID, *Nouveaux aspects de la théologie catholique du mariage*, Desclée et Cie, Paris, 1967, p 3.

¹² Notons que certains auteurs utilisent Bayanzi au lieu de Bayansi (pluriel); d'autres se contentent de Yansi, même au pluriel. Les trois terminologies renvoient à la même peuplade. Nous nous référons en particulier à certains écrits des auteurs tels que : G de PLAEN, *Les structures d'autorité des Bayanzi des Bayanzi*, Paris, Éditions universitaires, 1974. L'auteur traite explicitement du mariage préférentiel aux pages 63 à 71. *L'organisation sociale et politique chez les Yansi, Teke et Boma*, rapports et compte rendu de la VI^e Semaine d'études ethno-pastorales, Bandundu, CEEBA, 1968; Pierre De QUIRINI, «Les fiançailles de droit chez les Bayansi», dans *ZAÏRE*, revue congolaise, éd. Universitaires, Bruxelles, 1952; L. MATADI, «Mariage, famille et fécondité», dans *CONGO-AFRIQUE*, décembre 1961; «Fiançailles et stabilité matrimoniale chez les Yansi», dans *ZAÏRE-AFRIQUE*, décembre 1974; Auteurs variés, *Le mariage, la vie familiale et l'éducation coutumière chez diverses ethnies de la province de Bandundu*, rapports et compte rendu de la 1^{ère} Semaine d'études ethno-pastorales, CEEBA, Bandundu, 1965; Mgr J. NZENGA, «Autour du mariage traditionnel», dans *TELEMA* 2/83, (1983).

d'artisans. Cantonnés dans le nord-ouest et le centre du diocèse, ils voyagent à la recherche de morceaux de fer pour leurs sculptures ou simplement pour la fabrication, instruments de travail tels que des hoes, des machettes et des bûches, des lances, objets indispensables pour un peuple qui vit de l'agriculture et de la chasse. Ils sont réputés et craints par les autres groupes ethniques car on leur attribue le pouvoir d'ensorceler les gens. Cette peur est aussi vécue à l'intérieur même de l'ethnie, notamment dans la pratique endogamique du «mariage de droit»¹³. Une analyse de ce système matrimonial nous permettra de bien percevoir la toile de fond qui, pendant des générations, a inculqué la peur à toute une ethnie malgré l'avènement du monde moderne et de l'Évangile.

S'il est vrai que le mariage est une institution socioculturelle, chaque peuple a néanmoins sa façon de se marier et de fonder une famille. En Afrique, les systèmes matrimoniaux sont généralement en étroite connexion avec les systèmes familiaux et claniques¹⁴. Les démarches

¹³ Le mariage de droit dans le contexte des Bayansi a une connotation forte et signifie par défaut de termes justes, mariage obligatoire auquel un des membres de la famille est lié pour honorer le clan de son père. Le refus à cette prescription culturelle peut entraîner beaucoup de problèmes dans la vie des enfants concernés. C'est alors qu'intervient le délicat problème de la sorcellerie qui, souvent, entraîne des divisions dans des familles entières. D'où l'importance d'examiner en profondeur cette réalité socioculturelle propre à la tribu des Bayansi.

¹⁴ Rappelons que le clan est cette grande famille qui comprend tous les descendants. La descendance se fait du côté de la femme et porte un nom. Dans ce système matrilineaire, tous les membres

faites en vue du mariage engagent tout le monde appartenant au milieu de vie. Assurer la pérennité du clan par une descendance nombreuse est une loi fondamentale chez les Bayansi; c'est pour cette raison que les sociétés traditionnelles accordaient une grande importance au mariage. Pour la femme, en effet, le mariage était l'objectif premier de sa vie; il lui donnait son statut d'adulte et la possibilité de s'épanouir comme mère et épouse. En général, c'est l'homme qui choisit toujours la femme de sa vie et non le contraire. Mais en plus de ces choix, les Bayansi avaient institué une autre forme de mariage, communément appelé «mariage de droit» ou «mariage préférentiel». Cette désignation est dûe à son caractère impératif. Cette forme de mariage qui ne se fait pas nécessairement au sein d'une même génération, s'effectue à deux niveaux: «d'un côté, en effet, on épouse ou on peut épouser la cousine croisée patrilatérale et de

se reconnaissent comme parents du côté de la mère. «Le clan exprime, moins que le lignage et plus que la tribu, l'importance fondamentale de la parenté tant dans la vie quotidienne que dans les structures sociales» (MULAGO, «notes de cours»); il englobe le monde des vivants et des morts. Ce qui explique le respect de la tradition des ancêtres et certains cultes rendus aux mânes et dont la négligence pourrait entraîner le courroux des ancêtres morts. Par ailleurs, il convient de signaler que dans la culture Yansi, la parenté joue un rôle éminemment social, pareil à un système idéologique d'où il faut partir pour interpréter l'ordre lignager. C'est aussi le chef de famille qui veille au respect de la coutume des ancêtres. Par le phénomène d'enculturation, la coutume influence le jeune dans toute sa vie privée et publique. Ainsi, par exemple, tout en appartenant au système matrilineaire, le jeune reconnaît d'abord l'autorité du père, le chef de famille, mais est également soumis à celle de l'oncle maternel.

l'autre côté on doit épouser seulement la fille de la cousine croisée matrilatérale»¹⁵.

Le «mariage de droit» peut se faire à partir de fiançailles précoces ou par le seul effet de règles juridiques coutumières, en raison du rapport de parenté ou de l'alliance entre l'homme et la femme ou encore par simple imposition des «ayant droits». Plus précisément, le premier mode de «mariage de droit» survient lorsqu'un jeune adulte répète à une enfant qu'il va la marier. À force de répétition, un accord tacite se fait entre la mère de la jeune fille et le garçon. La jeune fille grandit avec cette conscience de devenir la femme de ce garçon. Les simples déclarations exprimant un souhait dans un avenir lointain prennent effet dans l'immédiat et octroient une sorte de «droit de regard» au garçon, même si la procédure normale n'est pas encore entamée. Le deuxième mode de mariage de droit est gouverné par des règles juridiques coutumières. Ces règles reconnaissent au grand-oncle maternel le «droit de principe» d'épouser sa petite-nièce. Cependant, puisque la loi de l'exogamie le lui interdit, alors il vend symboliquement son droit, moyennant la dot, à quiconque demanderait sa petite-nièce en mariage. La petite-nièce qui

¹⁵ de PLAEN, *Les structures de l'autorité*, p. 66.

est le «Un'til» ou le «Kitjul» (c'est-à-dire «femme d'office») n'a pas d'autre choix que de consentir au vœu de son grand-oncle maternel. En d'autres mots, le fait que son grand-oncle ait accepté la demande de quelqu'un pour marier sa petite-nièce a préséance sur tout autre désir d'époux de la petite-nièce. Enfin le troisième mode repose sur le principe de compensation. En effet, dans une culture où les enfants constituent une richesse, la coutume exige qu'un des enfants – on choisit souvent le plus nanti – épouse dans le clan paternel, même s'il suit le système matrilineaire. Par ce fait, les enfants manifestent leur reconnaissance envers leur père qui leur a donné la vie. De fait, il n'est pas rare de trouver un homme, aussi intellectuel soit-il, prendre pour femme, même contre son gré, une nièce de son père. S'y opposer peut entraîner des conséquences fâcheuses dans la vie des enfants. Ce refus peut déclencher un problème de sorcellerie. Il est aussi possible que l'homme qui s'est déjà marié à une femme de son choix, se trouve obligé d'en prendre une autre, celle de droit, pour apaiser le courroux des ancêtres, cela engendre beaucoup de problèmes au niveau du ménage. Dans le système matrimonial, seul, la parenté considérée du côté de la femme constitue un empêchement au mariage. Cet empêchement disparaissait lorsqu'il y a interposition d'un relais masculin dans la généalogie.

À travers ces trois modes de «mariage de droit», c'est surtout le caractère coercitif et la peur sous-jacents qui retiennent notre attention. De fait, non seulement cette pratique compromet l'équilibre et l'épanouissement de certains mariages dans leurs éléments essentiels, comme l'amour mutuel et la liberté de choix, mais elle entretient aussi un climat de peur, où se nourrit une certaine croyance à la sorcellerie.

3. Le rite de libération des veuves chez les Bambala

Animal social, l'homme est aussi et surtout un animal rituel. De nombreux rites (aujourd'hui désacralisés) meublent en effet sa vie de chaque jour... La confrontation de l'homme avec la mort génère davantage de pratiques rituelles en ce qu'elle remet en surface le filet de relations sociales fait de rapports de domination et de dépendance, d'alliance et de solidarité, de dettes et de compensation. Ce qui pose l'importance des rites pour ré-articuler, réactualiser et renouer tous ces liens remis en question par le désordre de la mort, en leur donnant une impulsion nouvelle aussi bien sur le plan synchronique que sur le plan diachronique¹⁶.

Tout en admettant que chaque situation de mort entraîne une série de rites qui diffèrent selon le type de relation avec le défunt, il faut dire que le rite qui concerne les femmes dont le mari meurt est plutôt méprisant. Nous ne décrivons pas les rites dans leur totalité; nous nous

¹⁶ KIBWENGE E. B., *La parole ultime*, p. 69.

limiterons ici aux considérations, qui ont trait à la généralité de la peur. Peuplant une grande partie de la ville de Kikwit et de ses alentours ainsi que le nord et le nord-ouest du diocèse, l'ethnie mbala¹⁷ a une façon particulière de procéder à la libération des femmes dont le mari vient de mourir. Ce rite de libération vise à permettre à ces dernières de reprendre une vie normale. Il révèle en même temps l'impact d'une certaine croyance en l'influence des morts sur les vivants et à l'orientation que cette croyance, véhiculée par la coutume, peut donner à la vie de tout un peuple.

Le rite de libération des veuves chez les Bambala (pluriel) s'inscrit dans le symbolisme sacré et fait partie des différents rites qui accompagnent les grands moments de toute vie humaine chez les Bambala, notamment le rite funéraire. Tel qu'il est vécu chez ces derniers, il émane de deux vérités-croyances qui le fondent et le justifient en même temps: d'une part la survivance de l'individu après sa mort et, d'autre

¹⁷ Le récit que nous décrivons ici nous a été rapporté dans des confidences spirituelles où les personnes s'en sont sorties blessées et confuses: confuses, parce qu'elles devaient respecter ce que leur demande la coutume même si elles ne comprennent pas toujours le bien fondé de cet acte; blessées parce que ce rite finit par une recommandation obligatoire de l'acte sexuel avec un inconnu. La présente pratique semble caractériser surtout les Bambala de la région de Kwenge au diocèse de Kikwit, mais elle ne leur est pas exclusive. Des recherches plus poussées pourraient être profitables dans ce domaine.

part, une relation continue et confondue entre les vivants et les morts¹⁸ plus particulièrement entre un conjoint décédé et l'autre conjointe vivante.

Les Kwilois, eux, croient que la mort n'est pas la fin de la personne mais un changement de lieu et de conditions de vie. Car, à côté du monde visible, il y a le monde invisible qui est celui des ancêtres. Et, par la mort, on voyage à la rencontre des ancêtres. Le rite funéraire exprime donc le désir d'exorciser la peur de la mort et celui d'expliquer la mort; la palabre qui entoure chaque deuil veut dire que la mort a toujours une cause. Il cherche aussi à recréer une ambiance sacrée qui symbolise ce passage de la mort à une autre forme de vie tout en révélant, en même temps, la croyance en l'autre monde: «Le culte des ancêtres, les rites funéraires, expriment de manière diverse la croyance en l'existence d'un autre monde habité par ceux qui nous ont quittés»¹⁹. Telles sont les assises

¹⁸ On peut lire à cet effet l'article du professeur Vincent MULAGO, «Le symbolisme religieux africain, études comparatives», dans *Revue africaine de Théologie* 4/8, (1986), surtout p. 250. Le problème est que, en dépit de cette relation de fait entre les vivants et les morts, la mort est douloureusement acceptée. Elle se vit comme séparation (fin d'une vie), comme passage et comme commencement d'une vie nouvelle au pays des ancêtres. D'où l'importance et la nécessité des rites pour assumer ce passage. D'après KIBWENGE E. B, cet acte rituel renvoie à deux versants intimement liés: l'un, manifeste ou mécanique, centré sur le devenir du défunt et l'autre, latent, symbolique, centré sur le vivant (Cf. *La parole ultime*, p. 68).

¹⁹ R. GIRAULT, *Croire en dialogue*, Paris, éd. Droguet et Ardent, 1979, p. 337.

qui servent de clé de lecture du rite de purification que nous allons décrire maintenant.

En parlant du mariage chez les Bayansi, nous avons montré comment la dot le constituait. Par la dot, la femme perdait tous ses droits d'appartenance. Elle était désormais soumise à son mari. De ce fait, la femme devenait en quelque sorte chosifiée parce qu'elle était achetée comme on achèterait un esclave, toute proportion gardée. Encore aujourd'hui, ceci explique le fait que la stérilité, l'adultère et d'autres problèmes secondaires ne sont souvent sanctionnés que du côté de la femme et non de l'homme. La femme est au service de son mari; cette réalité reste valide même lorsque le mari meurt mais ne s'applique pas dans la situation où l'homme perdrait sa femme.

C'est ainsi que lorsqu'un homme est mourant, sa femme passe des moments difficiles. Quand le mari vient à mourir, un groupe d'aînés du village convoque son épouse pour lui demander de justifier la mort de son mari même si ces derniers avaient suivi l'évolution de la maladie du défunt. Cet interrogatoire prend les allures d'un tribunal car la femme doit confesser s'il y a eu des problèmes au sein de leur couple ou si elle a

commis l'adultère du vivant de son mari²⁰. Dans l'affirmative, elle doit confesser les noms des personnes et le nombre de fois qu'elle a commis l'adultère; oublier ou cacher un nom peut coûter cher à la femme. La femme adultère est punie très sévèrement et taxée d'une forte amende. La libération par sa belle-famille de la veuve infidèle requiert beaucoup de sagesse et de diplomatie de sa propre famille mais elle exige obligatoirement un rite approprié. Dans le cas contraire, la veuve ne pourrait jamais se marier ou mener une vie normale de femme. C'est là l'origine du «rite de libération des veuves»²¹. Ce rite commence immédiatement après l'inhumation. L'ambiance est macabre car il s'agit d'une séparation physique, d'un amour qui s'en va. Cette séparation ultime donne lieu à des prises de paroles²² à travers lesquelles l'orateur

²⁰ On voit se dégager ici cette volonté de rechercher à tout prix un coupable même devant une mort apparemment naturelle (cas de maladie). Les problèmes entre époux sont des portes ouvertes pour les esprits maléfiques. De même, l'adultère du côté de la femme n'est que trahison, l'esprit d'un être méchant peut se servir de la femme pour envoûter son mari. C'est pourquoi on veut toujours vérifier si, à travers la mort apparente, il n'y a pas d'autres causes.

²¹ En tant que conduite rituelle, le «rite de libération» constitue une source de nourriture symbolique à laquelle se ressource les générations futures. Par ailleurs, il remplit également une fonction thérapeutique parce qu'il tend à résoudre la crise provoquée par la disparition d'un être cher et à permettre aux sujets de mieux contrôler leur angoisse, en conférant un sens à cet événement.

²² Dans son livre *La mort en question. Traces de mort. Mort de traces*, Paris, L'Harmattan, 1991, L.V. THOMAS résume ces prises de parole en six points essentiels: 1) Paroles de gémissements et de lamentations exprimant la douleur et la déchirure des proches; 2) paroles d'éloges rappelant hauts faits et vertus qui ont couronné la vie du disparu; 3) paroles de l'expression de colère, de honte, de l'insignifiance d'une vie; 4) paroles de la confession, dans les palabres qui suivent les cérémonies officielles, de toute culpabilité – consciente ou inconsciente – de différents membres du clan; 5) paroles de l'évocation de l'étiologie, mieux encore d'une double causalité: l'une apparente, biologique ou accidentelle et l'autre,

reconstruit tout un univers de sens pour valoriser et légitimer, au-delà du rite, une tradition funéraire. Les membres de la famille et tous ceux qui sont venus témoigner leur sympathie retournent au village, passent un à un se laver les mains et la figure, en vue de se purifier ou de se débarrasser des esprits des morts qu'on a été visité au cimetière. La veuve peut, selon le cas, prendre une bonne douche avant d'être mise à la disposition d'une ancienne veuve qui l'accompagne et l'instruit sur son comportement pendant tout le temps que durera le deuil. Les parents du défunt font un inventaire rapide des biens de ce dernier et enferment tout dans une chambre jusqu'à la «levée de deuil»²³, c'est-à-dire la «libération» de la femme. Résumant la «psychologie du temps de deuil» dans une ethnie du Congo, Kibwenge écrit :

Le temps que dure le deuil, et particulièrement celui qui précède l'inhumation constitue une période de sensibilité et d'extrême fragilité pour les proches du défunt étant entendu que les spectres des morts demeurent en éveil et planent sur tout le terroir. Leur charge énergétique menaçante est considérable et se manifeste par des visions, des fantômes ou des rêves. C'est, en un mot, un

latente et efficiente, essentiellement en terme de sorcellerie, ce dont nous parlerons longuement au chapitre second de cette étude. 6) paroles de l'invocation de Dieu et des ancêtres ainsi que de toutes les valeurs sociétales qu'ils ont prescrites. (Cf. KIBWENG E. B., *La parole ultime*, p. 74-75).

²³ Expression communément utilisée pour désigner la fin officielle du deuil. Ce temps met fin aux différentes restrictions que le deuil avait imposées et permet à tous les concernés de vaquer à leurs occupations ordinaires.

temps sacré, une période «critique et crisique» (THOMAS) qui s'entoure de beaucoup d'interdits²⁴.

Ces interdits se rapportent aux simples mouvements et gestes des endeuillés, aux aliments, à l'habillement et au sexe. L'importance du rite de purification et de libération de la veuve est de lever tous ces interdits. Et cela commence par la «levée de deuil».

En effet, tous les devoirs vis-à-vis du défunt ayant été remplis, la communauté se tourne alors vers la famille endeuillée pour l'aider à faire le passage, à son tour, du gouffre de la mort à la montée vers la vie. Lorsque les membres de la famille éprouvée estiment qu'il est temps de mettre fin à toutes les privations pour que la vie reprenne son cours normal, alors vient la «levée de deuil». Elle se fait habituellement après une année, à la date anniversaire du décès du défunt. À présent, elle peut se faire après quarante jours, à cause de l'influence très marquée des nouveaux mouvements religieux, mais aussi à cause de l'état généralisé de crise économique au Congo. La «levée de deuil» symbolise la reprise de la vie; la mort étant l'affaire de tout le clan, la famille toute entière peut reprendre les activités quotidiennes qui étaient réduites au

²⁴ KIBWENGE E. B., *La parole ultime*, p. 77.

strict minimum pendant le temps de deuil. Pour la femme veuve, ce n'est qu'une première étape pouvant lui permettre de reprendre certaines activités: coiffure, couture, cuisine, champs, etc., sous l'œil vigilant de sa belle-famille. L'étape la plus importante pour elle demeure sa propre libération²⁵ vis-à-vis de sa belle-famille.

Suite au partage des biens du défunt entre les membres de la famille, on exige un bouc²⁶ des oncles de la femme. Une fois les redevances vis-à-vis la belle-famille acquittées, la femme devient libre de reprendre sa vie de femme. On lui rase la tête, lui applique une poussière ad hoc appelée «lupemba» accompagnée de paroles du chef de clan de son mari la déclarant désormais libérée de l'ombre vitale du défunt mari et des liens conjugaux dont elle se débarrasse en les trahissant par un rapport sexuel avec un inconnu. Ce geste lui octroie le droit de se remarier éventuellement tout comme il interdit rituellement au défunt mari de lui revenir, sous forme de mari de nuit, selon une certaine mentalité très

²⁵ L'épouse du défunt est la plus malheureuse dans de tels cas. En effet, dans un système où les enfants sont considérés en terme de richesse pour le clan de la femme, les parents du défunt se montrent très durs à l'égard de leur belle-fille. À cause de cette attitude jalouse, la femme demeure comme leur prisonnière. Pour la famille du défunt c'est un droit, d'autant plus que la femme a été dotée et donc achetée. Par conséquent, il ne s'agit pas seulement de purifier leur belle-fille, mais aussi de la libérer pour qu'elle refasse sa vie comme elle l'entendrait, loin du regard de ceux-ci.

²⁶ Dans les milieux villageois, le bouc est l'animal préféré en compensation d'une résolution des palabres. Pour les Kwiolois, il a valeur symbolique d'un sacrifice humain. de ROSNY développe cette idée dans son livre *Les yeux de ma chèvre* lorsqu'il aborde les rites thérapeutiques traditionnels.

répandue dans la région et véhiculée par la coutume. Il est clair, dans ce contexte, que la coutume est une grande génératrice de peur, particulièrement chez les femmes. Quant aux femmes chrétiennes, cette pratique cause de sérieux conflits voire de profondes blessures que l'Église est appelée à prendre en considération.

Ces trois rituels nous révèlent toute une vision du monde. Ils expriment chacun une mentalité différente, fondée cependant sur un élément commun, la peur existentielle : celle du monstre, de la coutume, et des morts. On y découvre tout un monde insoupçonné aux enjeux idéologiques qui anime le monde rural. Cette vision du monde constitue une brèche anthropologique pour l'évangélisation de la vie au quotidien. Car les rituels complexes discutés devraient faire accéder l'homme kwilois, non seulement, à l'humain, mais aussi au divin.

ANNEXE 2

Aperçu sur le contenu de la catéchèse au diocèse de kikwit

Cette grille de lecture reflète le caractère intellectualiste et sacramentaliste du contenu de l'enseignement de la catéchèse utilisé par les catéchistes pour la formation des candidats aux sacrements de l'initiation chrétienne. Cette formation s'échelonne sur trois étapes : celle de la préparation au baptême tout d'abord, ensuite celle de la première communion et de la profession de foi et, enfin, celle de la confirmation. L'accès à chaque sacrement, suivant chacune des étapes de préparation, est sanctionné par un examen dont nous livrons ici un exemple du contenu.

1. Première étape : «*Mono kele mampa ya luzingu*»¹ («*Je suis le pain de la vie*»):

Le contenu de ce programme catéchétique est destiné aux jeunes qui se préparent au baptême et à la première communion. À ce stade, l'accent est mis sur le décalogue et la prière du «*Notre Père*». Il s'agit, pour le catéchiste, d'aider les catéchisé-e-s à faire la découverte d'un Dieu miséricordieux qui agit à travers les grands événements de l'histoire du salut et ce, par l'exercice de la démarche pénitentielle.

Pour être admis aux sacrements, le demandant doit répondre à un questionnaire et réussir l'examen avec une note moyenne ou au dessus de la moyenne.

1. En quoi ressemblons-nous à Dieu?
R/. Par la volonté, l'intelligence et la charité

1. Inki mpila beto bantu me fwanana na Nzambi?
R/. Na luzolo, na Ngangu, na Lutondo.

2. Combien de parties comprend le Décalogue? Nommez-les.

2. Bansiku ya Nzambi kumi me kabana na ndambu ikwa?

R/. Deux parties :

R/Na ndambu zole :

- 1) 1^{er}, 2^e et 3^e commandements,
- 2) 4^e, 5^e, 6^e, 7^e, 8^e, 9^e et 10^e

3. Lequel des dix commandements enfreint un chrétien lorsqu'il va consulter un féticheur ou un devin?

R/ Il enfreint le 1^{er} commandement qui rappelle : 'un seul Dieu tu adoreras'.

3. Kana mukristu kwenda kukangisa nitu na yandi na nganga to kutadisa mambu ya kikanda na yandi na nganga-ngombo, yandi me kulula inki nsiku?

R/ Yandi me kulula nsiku ya ntete: "Mono mosi kaka ikele Nzambi na nge, kusosa Nzambi ya nkaka ve".

4. Quelles sont les trois conditions que l'Eglise nous rappelle pour mieux célébrer Pâques?

R/ La prière, le jeûne, et la charité. ou encore

- Se convertir
- Lutter contre les tentations
- Se confesser

4. Na kuta mbote nkinsi pake. Dibundu ke lombabeto na kusungimina bima tanu.

R/ kusamba – Kusala kibansa na bisalu ya lutondo ti ya nkenda

- kuyambula bikalulu ya mbi ye kutomisa yina yambote
- kunwana ti mpukumuna
- kusala mfunguna

5. Quelles sont les conditions d'une bonne confession?

R/ Reconnaître ses péchés;

Regretter ses péchés;

Se repentir;

Se confesser et

Prendre une résolution

5. Na kusala mfungu ya mbote, bima ikele ikwa?

R/ kusosa masumu;

kumonina yo ntantu;

kusila nde mono ata sumuka diaka ve;

kufunguna masumu na Nganga-Nzambi;

- kusala mfitu

6. Quels sont les deux grands commandements que Jésus nous a donnés?

R/ Aimer Dieu et aimer son prochain

6. Na kati ya bansiku kumi ya Nzambi, Yezu me basisa bansiku zole?

R/ Tonda Nzambi, tonda nkwenso

7. Comment Jésus a-t-il institué le sacrement de l'eucharistie?

R/ Il prit du pain, rendit grâces et le donna à ses disciples...

7. Inki mutindu Yezu me ganga kisacramento ya Ukristia?

R/ Yandi bakaka mampa, yandi vutulaka matondo na tata na yandi...

8. Qu'a dit Jésus à propos du baptême?

R/ Si quelqu'un ne renaît de l'eau et de l'Esprit Saint, il n'entrera pas dans le Royaume de Dieu

9. Dans quels sacrements recevons-nous l'Esprit Saint?

R/ Le baptême et la confirmation

10. Que signifie la «grâce»?

R/ La vie éternelle

11. Que recevons-nous par le baptême?

R/ La grâce sanctifiante

12. Quelles sont les parties de la messe?

R/ deux parties : table de la Parole et table du pain

13. Que s'est-il passé à la Pentecôte?

R/ L'Esprit Saint descendit sur les apôtres ?

14. Que dit Jésus à dit à ses apôtres en ce qui concerne la confession?

R/ «Recevez l'Esprit Saint, toute personne à qui vous remettrez ses péchés, ils lui seront remis...»

8. Inki Yezu tubaka sambu na Mbotika?

R/ Kana muntu kubutuka ve na masa ti na Mpeve santu, yandi ta kota ve na kimfumu ya zulu.

9. Na nki kisakramento Yezu ke pesa beto Mpeve santu?

R/ Beto ke baka Mpeve santu na kisakramento ya Mbotika ti ya Nsiamisa.

10. Dienga mpila mosi inki ?

R/ Luzingu ya kukonda nsuka

11. Na Mbotika, beto ke bakaka inki?

R/ Beto ke baka dienga di santisa

12. Misa me kabana na ndambu ikwa?

R/ Misa kele na bandambu zole : Ndambu ke tadila mikanda ya santu ye ndambu ke tadila madia ya santu.

13. Inki mambu bwaka na kilumbu ya penteKote?

R/ Mpeve santu kulumukaka na zulu ya ntu ya bantumwa na ludimi ya tiya.

14. Inki Yezu tubaka na balongoki na yandi na mambu ke tadila mfununa?

R/ Beno baka Mpeve santu, bayina ya beno ata lolula masumu, Nzambi ata lolula bo; bayina ya beno ata lolula ve masumu, Nzambi mpi ata lolula bo ve.

Deuxième étape : «Mono kele mampa ya luzingu» 2 («Je suis le pain de la vie»).

Ce programme vise à approfondir le décalogue et les sacrements. Les catéchisés doivent expérimenter les sens de l'amour de Dieu et du prochain.

- | | |
|--|---|
| 1. Comment Jésus a-t-il institué le sacrement de l'eucharistie?
R/ Il a pris du pain et du vin, il rendit grâces... | 1. Nki mutindu Yezu me ganga kisakramento ya Ukaristia?
R/ Yandi bakaka mampa... Na nima ya madia, yandi bakaka vinu... |
| 2. Que représente la croix pour vous?
R/ - Signe du salut; Signe du salut | 2. Sambu na nge kulunsi kele nki?
R/ Kidimbu ya lugulusu na mono Kidimbu ya lufwa ya Yezu. |
| 3. Que signifie faire la volonté de Dieu?
R/ Suivre ses commandements | 3. Kulanda luzolo ya Nzambi ke songidila nki?
R/ Kulanda bansiku na yandi. |
| 4. Citez les commandements de Dieu | 4. Tuba bansiku kumi ya Nzambi.
R/ Mono mosi kaka ikele Nzambi na nge ... |
| 5. Que signifie l'eucharistie?
R/ L'eucharistie veut dire «repas» | 5. Inki disongidila ya Ukaristia?
R/ Ukaristia disongidila madia. |
| 6. À quel moment de la messe le pain et le vin deviennent-ils le corps et le sang du Christ?
R/ Pendant la consécration | 6. Na nki ntangu mampa ti vinu ke kituka nitu ti menga ya Kristu?
R/ Na misa, na ntangu ya lukitulu. |
| 7. Un laïc a-t-il le pouvoir de consacrer l'eucharistie? pourquoi?
R/ Non, parce qu'il n'est pas prêtre | 7. Keti tata animateur to mbuta longi kele ti kiyeka ya kukitula mampa nitu ya Yezu ye vinu menga ya Yezu? Sambu na nki?
R/ Ve! Bo kele ti kiyeka ve, yo kele kiyeka ya nganga-Nzambi. |
| 8. Quel sacrement donne au prêtre le pouvoir de consacrer le pain et le vin? R/ Le sacrement de l'ordre | 8. Na nki kisakramento Nganga-Nzambi kebakaka kiyeka yina?
R/ Na kisakramento ya Ntumba. |

9. Quelle différence y-a-t-il entre le pain ordinaire et l'hostie consacrée?

R/ Le premier nourrit le corps tandis que le second nourrit l'âme et donc pour la vie éternelle

9. Inki luswaswanu kele na kati ya mampa ya beto ke sumba na zandu ti yina ya beto ta dia na kilumbu ya mbundana na beto ya ntete?

R/ Mampa ya zandu ke pesa beto ngolo na nitu, kansi mampa ya beto ta dia na kilumbu ya mbundana na beto ya ntete ta pesa beto luzingu ya mvula na mvula.

10. Quesignifie «Pâques? R/ La mort et la résurrection de Jésus

10. Pake disongidila nki?
R/ Lufwa ti lufutumuku ya Yezu.

11. Combien y a-t-il de sacrements? Citez-les.

R/ Il y a sept sacrements....

11. Bisakramento kele ikwa? Tuba yo.

R/: Yo kele nsambwadi. Mbotika, mfunguna, Nsiamisa

12. Quelle attitude adopter envers celui qui t'a fait du tort? Explique

R/ Le pardon, car Jésus nous a demandé de pardonner à ceux qui nous ont offensés...

12. Kana muntu me sala nge imbi, nge ta sala yandi nki? Sambu na nki?

R/ Mono ata lolula yandi sambu Yezu tubaka nde «beno lolula bambeni na beno ...».

13. Pourquoi le prêtre est-il le seul ministre qui pardonne les péchés?

R/ Parce qu'il en a reçu le pouvoir

13. Sambu na nki kaka Nganga-Nzambi muntu fwete lolula masumu?

R/ Yandi muntu kubakaka kiyeka yina na Yezu.

14. Quel est le plus important des sacrements? Pourquoi?

R/ L'eucharistie, car nous communions au corps et au sang du Christ

14. Na kati ya bisakramento yonso nsambwadi, inki kisakramento kuluta nene? Sambu na nki?

R/ Kele kisakramento ya Ukaristia. Sambu beto ke dia nitu ya Kristu ti kunwa menga na yandi.

Troisième étape : «Nzambi yedisa mono na kikanda na nge» (Seigneur, fais grandir dans ta famille).

Ce programme est destiné aux confirmands. À ce stade, la catéchèse vise à faire grandir dans la foi, en développant un comportement digne d'un vrai chrétien c'est-à-dire à devenir adulte dans la foi et dans l'Église. En mettant l'accent sur les œuvres de l'Esprit, les candidats à la confirmation sont invités à approfondir le sens de l'amour-service.

1. Sur qui pouvons compter pour grandir en santé et en sagesse?
R/ Nos parents.

1. Sambu ngangu ti nitu na beto kuyela, nani ke sadisa beto?
R/ Tata ti mama.

2. De quelle aide avons-nous besoin Pour que notre foi et notre vie chrétienne puissent croître?
R/ Celle des parents, des catéchistes, des religieuses et des religieux ainsi que celle du clergé.

2. Banani ke sadisa beto sambu kimukristu na beto ti lukwikilu na beto kuyela?
R/ Bibuti, ba catéchistes, bama-sœurs, banganga-Nzambi.

3. Doit-on encore considérer l'Église comme seule affaire du clergé? Pourquoi?
R/ Non car l'Église est le peuple de Dieu.

3. Keti nge lenda tala Dibundu diaka bonso mambu ya ke tadila kaka ba mimpe ti bama-sœurs. Sambu na nki?
R/ Ve! Dibundu kele kikanda ya bantu yina ya Nzambi me sola.

4. De quelle façon Jésus nous a-t-il sauvé?
R/ Par ses souffrances et sa mort sur la croix .

4. Inki mutindu Yezu me gulusa beto?
R/ Yandi me mona mpasi, bo me fwa yandi na kulunsi.

5. Afin de bien vivre avec les parents, que nous recommande l'apôtre Paul?
R/ L'obéissance

5. Sambu na kuzinga mbote ti bibuti, santu Paulo ke longa nki na bakristu?
R/ Beno bana, beno lemfuka na bibuti na beno.

6. Que nous enseigne l'apôtre Paul en ce qui concerne notre corps?

R/ Selon l'apôtre Paul, notre corps est le temple de l'Esprit. Il nous faut l'utiliser en vue de glorifier le Seigneur.

6. Santu Paulo ke longa beto nki sambu na nitu na beto?

R/ Santu Paulo ke tuba nde: "nitu na beno kele tempelo (nzo) ya Mpeve santu." Yo yina beno sadila nitu na beno sambu na lukumu na Nzambi.

7. Dans le service de Dieu, qui le Chrétien doit-il d'abord servir?

R/ L'autre.

7. Na ksalu ya Nzambi, mukristu ke sadila ntete banani?

R/ Yandi ke sadila ntete bantu yankaka.

8. Pourquoi l'apôtre Paul nous recommande de travailler?

R/ Afin de combler nos besoins et de venir en aide aux autres

8. Na ngindu ya santu Paulo, sambu na nki beto fwete sala ksalu?

R/ Sambu na kuzwa bima ya beto kele na yo mfunu sambu na luzingu na beto ti sambu na kusadisa bantu ya nkaka.

9. Quelles qualités humaine le Chrétien acquiert-il avec l'aide de l'Esprit?

R/ L'amour et la charité

9. Na luzingu na nge, inki kikalulu ya mbote ya kimukristu nge zola tomisa ntete – ntete na nsadisa ya Mpeve santu?

R/Lutondo, kusadisa bampangi.

10. Comment l'apôtre Pierre a-t-il renié Jésus le jeudi saint?

R/ L'apôtre Pierre a menti; avant de s'enfuir, il a dit qu'il ne connaissait pas cet «homme»

10. Inki mutindu ntumwa Petelo me buya Yezu na mpimpa ya kiya ya santu?

R/ Petelo me tina; yandi me tuba na meso ya bantu nde: mono zaba muntu yina ve.

11. Est-ce que l'Esprit saint peut de nos jours aider les gens à donner leur vie pour Jésus? Donnez un exemple

R/ Oui, il peut. C'est le cas de Anuarite et Bakanja, deux martyrs chrétiens congolais

11. Keti bubu yai mpi Mpeve santu ke sadisa bakristu na kutina ve lufwa sambu na Yezu? Pesa mbandu.

R/ Inga. Mbandu: Anuarite, Bakanja...

12. Quels sacrements marquent d'un signe indélébile?

R/ Le baptême, la confirmation et l'ordre

13. Quels signes l'évêque porte-t-il lors de la confirmation?

R/ mitre,
crosse,
croix pectorale
alliance

14. Donnez les significations de tous ces symboles épiscopaux

R/Mitre : Signe d'autorité, de surveillant

Crosse : signe de berger

Croix pectorale: serviteur de tous

Alliance : engagement avec le diocèse, signe de grâce et de bénédiction

15. Quel genre de croissance Dieu souhaite-t-il pour l'être humain?

R/ Dieu veut une croissance intégrale: corps, raison, âme

12. Inki bisakramento ya muntu lenda kubaka kaka mbala mosi?

R/ Mbotika, Nsiamisa, Ntumba.

13. Inki bidimbu Pisekopo ke lwataka na ntangu ya Nsiamisa?

R/ mpu ya nda,
muhangu ya kimfumu,
kulunsi ya yandi ke lwata na nkingu,
lupetu na musapi.

14. Pesa ntendula ya bidimbu ya Pisekopo ke lwataka na ntangu ya Nsiamisa?

R/ Mpu ya nda : Pisekopo kele mbuta ya bakristu ya diocèse

Nti ya kimfumu: Yandi kele ngungudi ya bantu yonso

Kulunsi na ntulu: Yandi kele nsadi ya bakristu yonso ya diocèse na beto

Lupetu na musapi: Maboko na yandi ke bendaka lusambulu ti dienga ya Nzambi na zulu ya bantu.

15. Mfumu Nzambi ke zola nde muntu fwete yela inki mutindu?

R/ Muntu fwete yela na nitu, na mayele ti na lukwikilu.

Annexe 3

Annexe 3 : Réflexions sur les réponses au questionnaire préparatoire

Claude Champagne, omi

ANCIENNE ÉVANGÉLISATION

- dimension géographique de la mission (pays de mission)
- prêcher la vérité (rationnel, dogmatique)
- emphase sur la religion, les croyances, les pratiques, les lois et les institutions
- conversion à l'Église, société parfaite (hors de l'Église, point de salut); établissement de l'Église et accroissement du nombre de chrétiens par le baptême
- caractère central des sacrements (sacramentalisation): nombre de sacrements administrés comme indication du succès de la mission
- salut des âmes (division âme-corps); donc message «spirituel» sans promotion humaine. Pas toujours en lien avec la vie. loin du monde.
- Colonialisme (domination) où les modèles européens sont exportés (supériorité culturelle). Projet de chrétienté. Imposition d'une culture: uniformité. Rejet de croyances et cultures locales. Pas de reconnaissance de ce qui est bon, beau et vrai dans les autres religions et sociétés.
- Paternalisme, hiérarchie. Autorité. les pasteurs sont les uniques responsables de la mission de l'Eglise
- les destinataires: ceux et celles qui n'ont pas encore connu le Christ

NOUVELLE ÉVANGÉLISATION

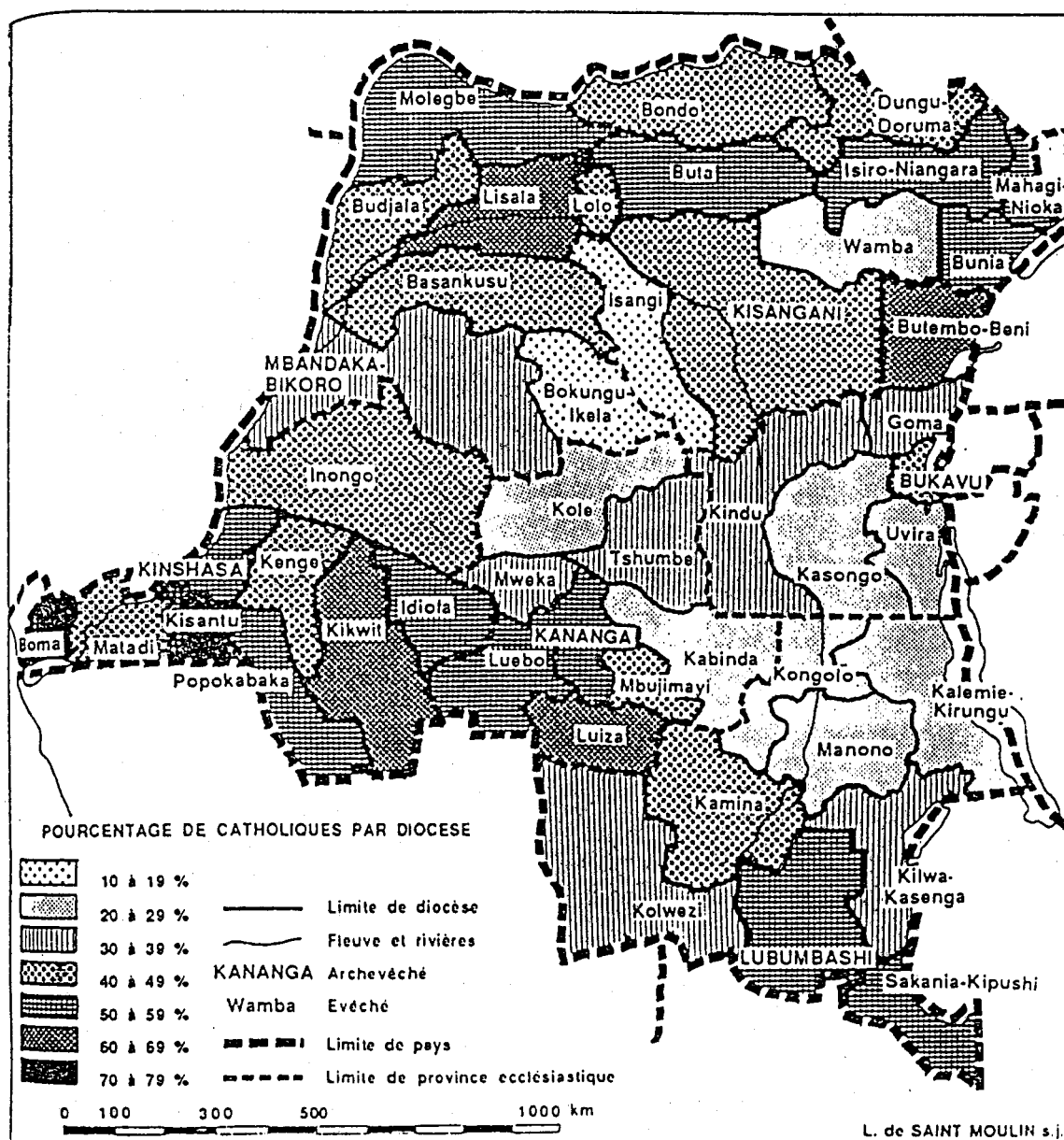
- mission partout
- puissance du témoignage personnel et communautaire
- emphase sur la foi en la personne de Jésus-Christ
- invitation à vivre les valeurs d'Évangile (liberté, égalité, fraternité), offrant la communauté ecclésiale comme une option.
- caractère central des sacrements en autant qu'ils sont au service de la vie
- dimension de libération et de justice sociale: service des défavorisés; ('Évangile transforme la vie. Notion du Règne de Dieu. Projet d'une civilisation de l'amour
- on a imposé mais à partager (dialogue). Vive conscience du projet d'inculturation. S'enrichir au contact des personnes des autres cultures et traditions religieuses où Dieu est déjà à l'oeuvre. lien nécessaire entre la foi et la culture (contexte)
- Ecclésiologie du "Peuple de Dieu" (Église locale et CEB). La petite communauté baptismale, avec tous ces charismes et ministères, responsable de l'évangélisation
- les destinataires: en particulier, les gens déchristianisés, les non-pratiquants, les décrocheurs, les baptisés qui ont perdu le sens de la foi et de l'appartenance ecclésiale.

Bien sûr, comme on le voit ci-haut, les religieux canadiens ont dépassé la notion géographique des pays de mission: des Églises locales dynamiques, fruit de la «première» évangélisation, sont apparues et l'évangélisation est maintenant partout, sur les six continents

Annexe 4

Saint Moulin

Carte du pourcentage de catholiques par diocèse au Zaïre



Annexe 5

Données officielles : rapport mondial sur le développement humain 2002.

Nom officiel :	République démocratique du Congo (ex-Zaïre)
Capitale et superficie :	Kinshasa ; 2, 345,410 (km')
Régime politique :	indéterminé
Chef du gouvernement :	Joseph Kabila entré en fonction le 17-01-2001
Langues officielles :	Français
Autres langues :	lingala, swahili, tchiluba, kikongo
Principales religions : (en % de la population)	christianisme (70); islam (10); croyances traditionnelles et autres (20)
Population (en M) :	50,9
Moins de 15 ans en % :	48,8
Plus de 65 ans en % :	2,9
Indice de fécondité :	6,7
Espérance de vie H/F:	50,1/52,6
Alphabétisation en % :	61,4
IOH (rang/173) :	155
PIS (en G PPA) :	36,9
PIBlhab. (PPA) :	765
Monnaie :	franc congolais
EURO :	0,003
US\$:	0,003
Principales exportations :	diamants, café, cobalt, pétrole brut, cuivre
Principales importations :	denrées alimentaires, matériel de transport, combustibles

L'EGLISE CATHOLIQUE EN REPUBLIQUE DEMOCRATIQUE DU CONGO

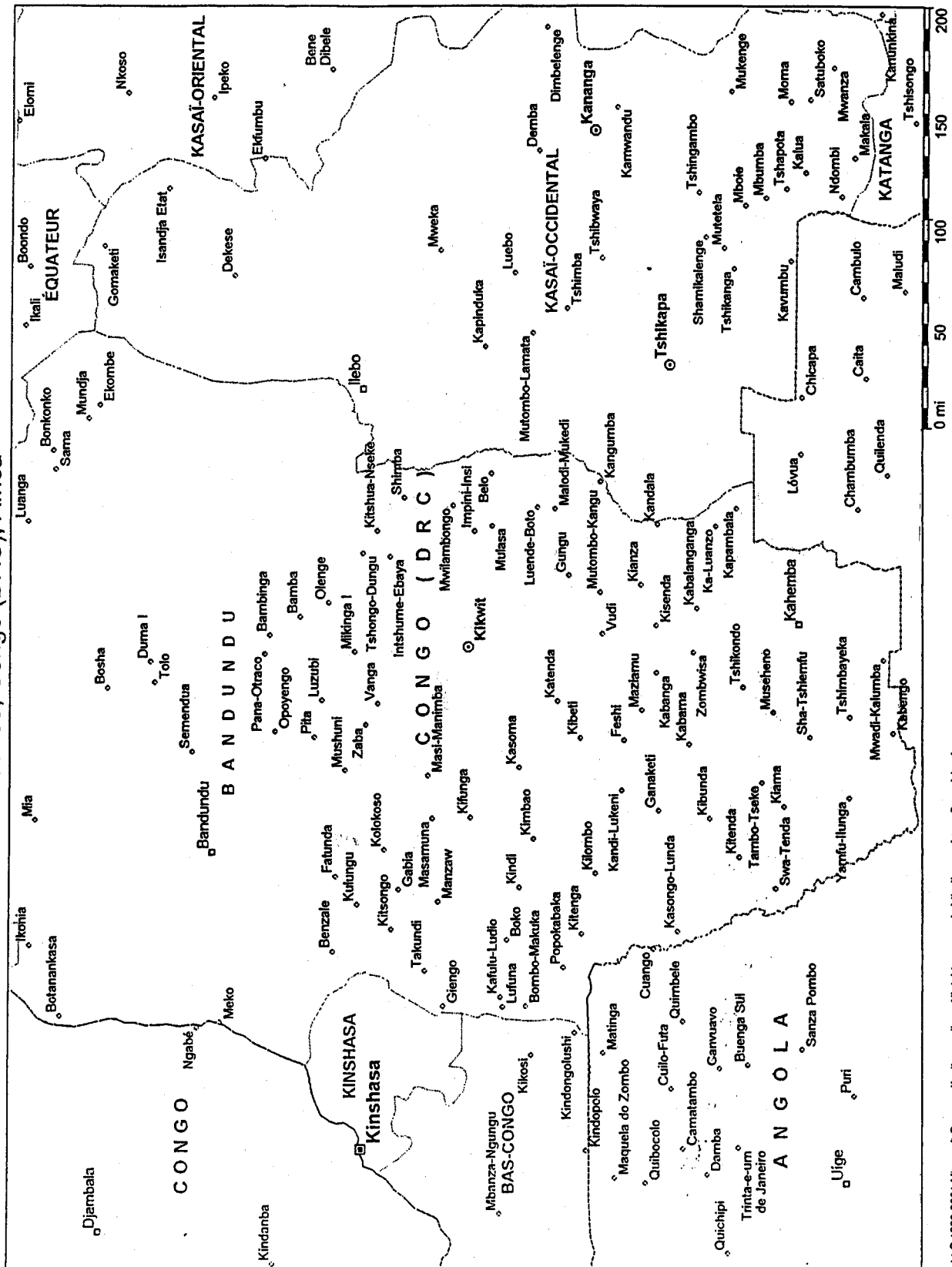
1996	Diocèses	Population Catholiques	% incardinés	Abbés incardinés	Prêtres religieux	Frères religieux	Soeurs
1	Kinshasa	520000	51,0	139	258	161	608
2	Boma	1000000	75,0	175	4	26	185
3	Idiofa	1000000	51,0	130	18	10	85
4	Inongo	800000	40,0	45	10	2	89
5	Kenge	750000	42,7	64	18	15	127
6	Kikwit	2000000	62,5	104	69	86	334
7	Kisantu	550000	78,2	111	264	258	
8	Matadi	1250000	52,0	106	24	11	161
9	Popokabaka	600000	55,0	42	23	18	82
	Total Province	13150000	54,8	916	424	593	1929
11	Mbandaka	839327	29,6438	42	34	16	116
12	Basankusu	520000	25,2691	30	13	10	25
13	Bokungu-Ikela	400000	88,000	16	10	4	38
14	Budjala	896153	42,4304	29	11	1	69
15	Lisala	950000	50,000	65	5	21	62
16	Lolo	240000	11,0000	21	1		9
17	Molegbe	1250000	68,0000	39	30	12	63
	Total Province	5095480	23,51433	242	104	64	382
21	Kisangani	988954	55,2526	30	57	25	92
22	Bondo	160059	50,010	20	4	4	17
23	Bunia	1250000	63,0000	44	21	22	308
24	Buta	325000	17,5000	22	1		35
25	Dungu-Doruma	250000	11,0000	17	15	21	35
26	Isangi	450000	92,819	6	14	3	19
27	Isiro-Niangara	600000	35,0000	52	2	18	149
28	Mahagi-Nioka	1200000	62,4088	59	21	5	102
29	Wamba	400000	14,0000	17	24	4	61
	Total Province	5624013	27,24443	267	155	102	818

1996	Diocèses	Population Catholiques	% incardinés	Abbés incardinés	Prêtres religieux	Frères religieux	Soeurs
31	Bukavu	1712496	93,1116	94	63	51	416
32	Butembo-Beni	1700000	89,3525	130	46	49	375
33	Goma	1800000	65,0000	64	43	35	193
34	Kasongo	880000	25,0000	21	29	13	54
35	Kindu	440000	11,4314	21	1	6	35
36	Uvira	1250000	30,0000	42	17	1	76
	Total Province	7782496	31,38955	372	199	155	1149
41	Lubumbashi	1300000	60,0000	63	98	143	368
42	Kalemie-Kirungu	700000	34,0000	25	14	15	70
43	Kamina	700000	23,0000	23	17	3	84
44	Kilwa-Kasenga	400000	16,0331	17	9	3	47
45	Kolwezi	650000	30,0000	39	24	3	102
46	Kongolo	659773	14,1423	32	5	2	142
47	Manono	600000	15,2158	24	2	0	8
48	Sakania-Kipushi	250000	13,0000	17	28	9	56
	Total Province	5259773	20,53912	240	197	178	877
51	Kananga	1200000	62,0000	107	31	54	265
52	Kabinda	600000	21,0000	46	9	19	110
53	Kole	295000	8,0008	21	9	7	50
54	Luebo	1200000	63,0000	61	6		79
55	Luiza	900000	50,0000	74	18	45	201
56	Mbuji-Mayi	2500000	13,00000	120	11	91	264
57	Mweka	400000	16,5356	17	11	10	10
58	Tshumbe	750000	25,0000	67	4	26	103
	Total Province	7845000	37,55364	513	99	252	1082
	TOTAL de la RDC	44756762	21,234107	47,4	2550	1178	1344
							6237

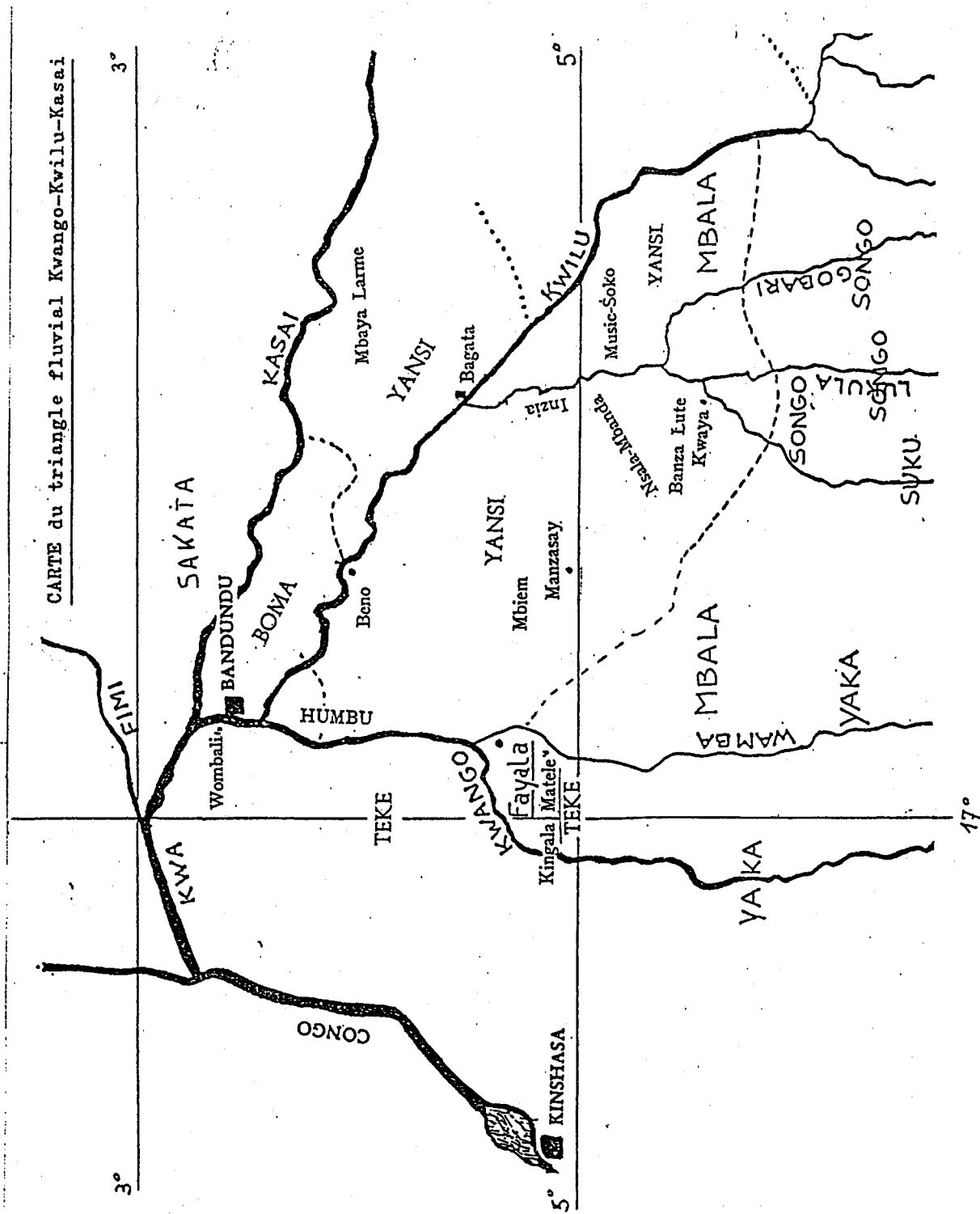
Statistiques établies sur base des renseignements transmis à la Nonciature Apostolique par les diocèses, de l'Annuaire du Clergé séculier 1997 et des statistiques de population, par Léon de SAINT MOULIN s.j. 20 mai 1998.

Annexe 7

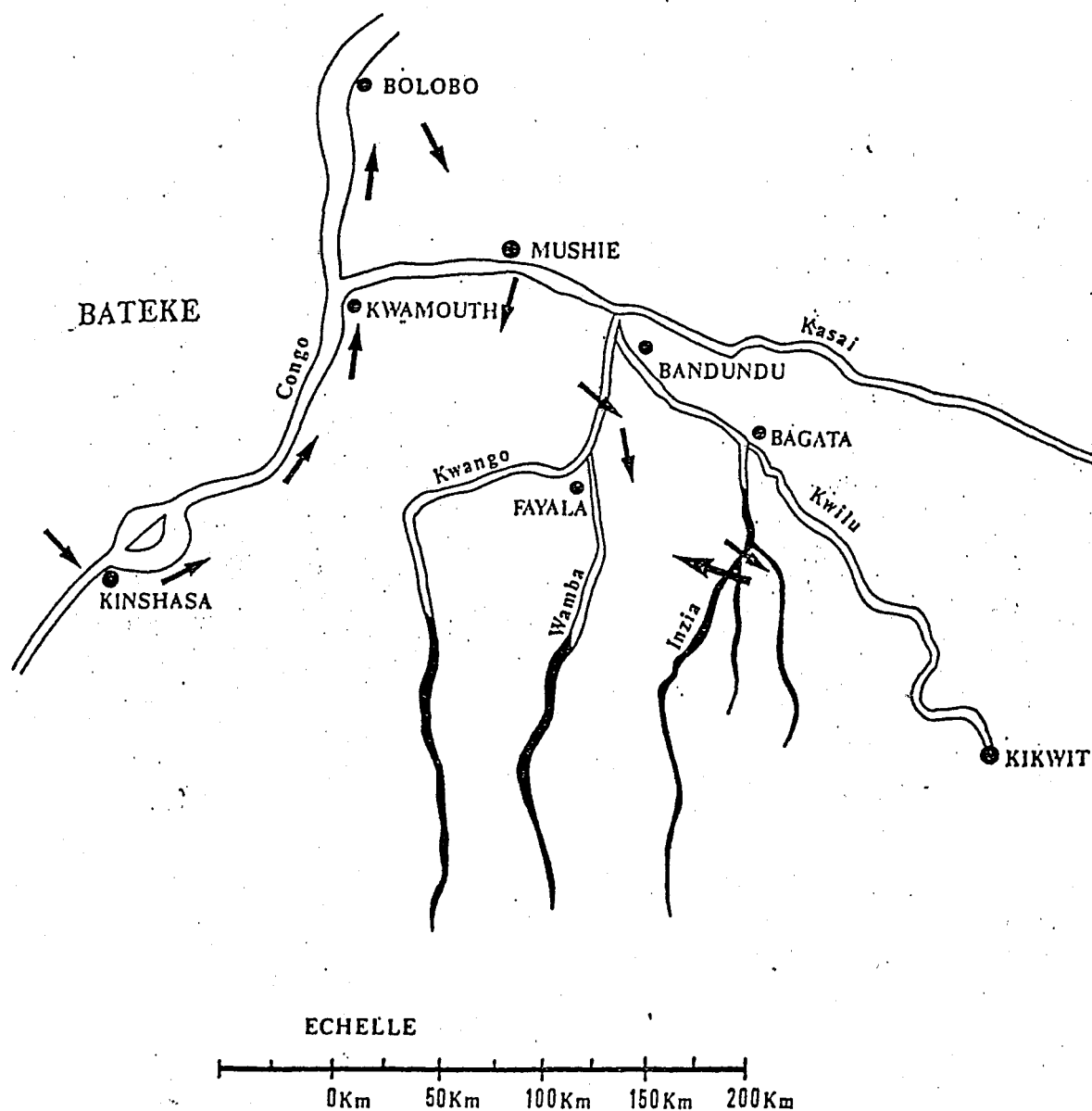
Bandundu, Congo (DRC), Africa



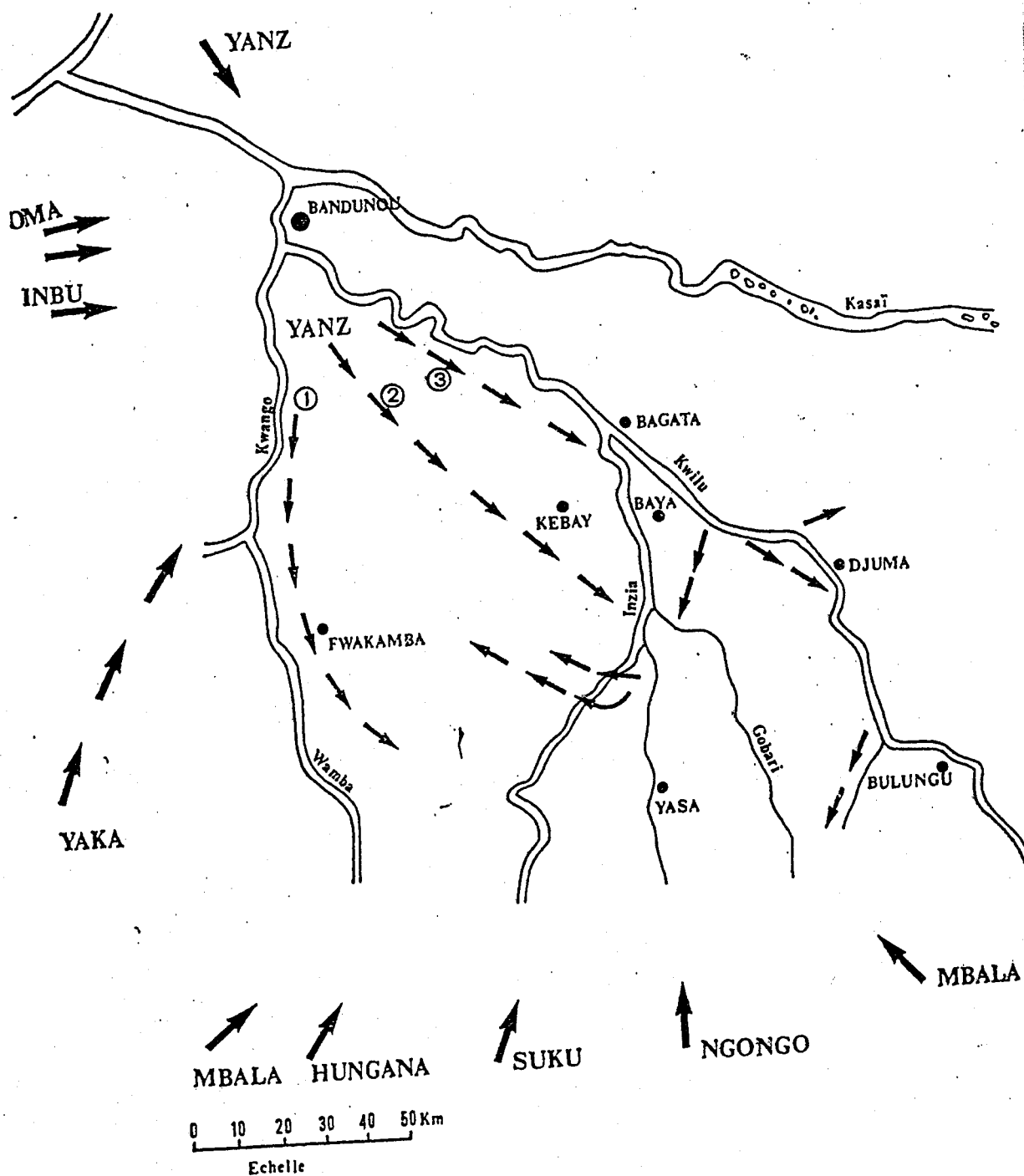
Annexe 8



Annexe 9

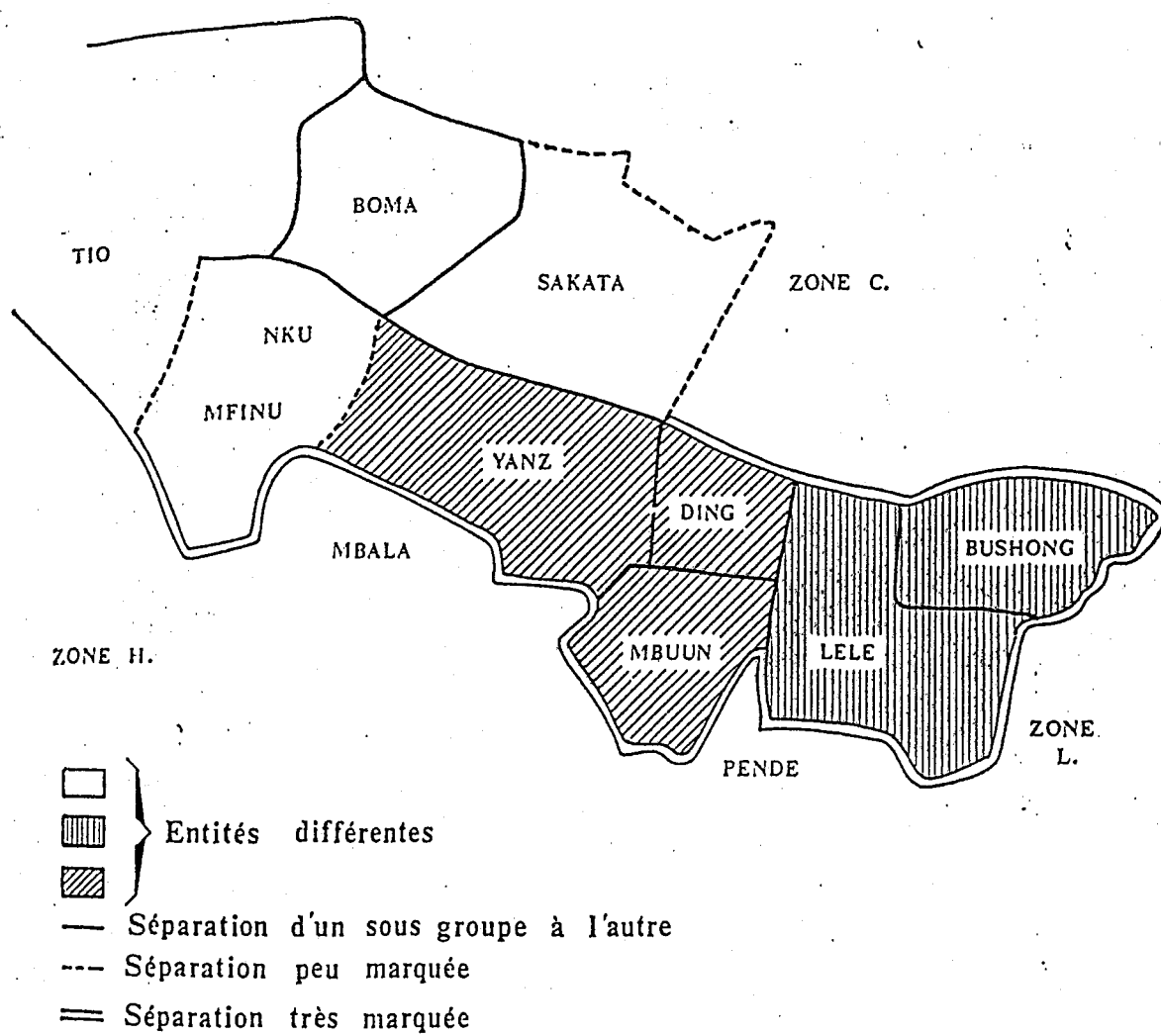


Carte I. — Tracé des migrations de Tasar et des Bayanzi Kimbimi



Carte II. — Plan de l'occupation de l'entre Kwango Kasai

Annexe 11



Carte IV. — Aire des Bayanzi et leurs voisins

BIBLIOGRAPHIE

I. SOURCES PRINCIPALES

1. Ouvrages et articles sur la culture et la religion africaines

AUJOULAT, L. P., *Aujourd'hui l'Afrique*, (coll. Église vivante), Tournai, Casterman, 1960, 400 p.

AUGÉ, M., *Génie du paganisme*, Paris, Galimard, 1982, 336 p.

-----, «Savoir voir et savoir vivre : les croyances à la sorcellerie en Côte d'Ivoire», dans *Africa*, 46/2 (1976), p. 128-136.

AURENCHE, C., *Sous l'arbre sacré : prêtre et médecin au nord-Cameroun*, Paris, Cerf, 1987, 166 p.

BALANDIER, G., *Sociologie actuelle de l'Afrique noire. Dynamique sociale en Afrique centrale*, Paris, Presse Universitaire de France, 1963, 529 p.

BERYL L. B., *The Language of Secrecy. Symbols & Metaphors in Poro Ritual*, New Jersey, Rutgers University Press, 1984, 164 p.

BIMWENYI KWESHI, O., «Le muntu à la lumière de ses croyances», dans *Cahiers des Religions Africaines*, 2/3 (1968), p. 73-94.

BOUYER, L., *Le rite et l'homme. Sacralité naturelle et liturgie*, Paris, Cerf, 1962, 303 p.

BUAKASA TULU KIA MPASU, *L'impensé du discours. «Kindoki» et «nkisi» en pays kongo du Zaïre*, Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1980, 317 p.

-----, «Le fétiche dans la médiation africaine», dans *Médiations africaines du sacré*, Actes du III^e Colloque International du CERA,

- Kinshasa 1-22 février 1986, dans *Cahiers des Religions Africaines*, 20-21/39-42 (1986-87), p. 235-240.
- BUREAU, R., «Sorcellerie et prophétisme en Afrique noire», dans *Études*, 326 (1967), p. 467-481.
- CAILLOIS, R., *L'homme et le sacré*, Paris, Galimard, 1963, 254 p.
- DESCHAMPS, H.-J., *Les religions de l'Afrique noire*, (coll. Que sais-je?), Paris, Presse Universitaire de France, 1970, 128 p.
- DESROCHE, H., *L'homme et ses religions. Sciences humaines et expériences religieuses*, Paris, Cerf, 1972, 239 p.
- DIAFWILA-dia-MBWANGI, *La sorcellerie des Bantu et l'inconscient subjectif : de la causalité culturelle magico-religieuse à l'interprétation psychanalytique et reflexive*, La Prairie, imprimerie Prairie, 1988, 530 p.
- DIEL, P., *La peur et l'angoisse, phénomène central de la vie et son évolution*, Paris, Payot, 1968, 224 p.
- DOUTRELOUX, A., *L'ombre des fétiches : Société et culture yombe*, Léopoldville, Publications université Lovanium, 1967, 288 p.
- DUFRENNE, M., *La personnalité de base. Un concept sociologique*, Paris, Presse Universitaire de France, 1966, 351 p.
- EBOUSSI BOULAGA, F., *La crise du Muntu : authenticité africaine et philosophie*, essai, Paris, Présence africaine, 1977, 239 p.
- ÉLA, J.-M., *L'Afrique des villages*, Paris, L'Harmattan, 1982.
- ERIVWO, S. U., «Christian Attitude to Witchcraft», dans *African and Ecclesiastical Review*, 17/1 (1975), p. 23-31.
- EVANS-PRITCHARD, E.-Y., *Sorcellerie, Oracles et Magie chez les Azande*, traduit de l'anglais par L. EVRARD, Paris, Galimard, 1972, 642 p.
- JANZEN, J., *La quête de la thérapie au Bas-Zaïre*, Paris, Karthala, 1995.

- GAGA P.-C., *Peurs et foi chez l'homme beninois fon*, extrait de thèse de doctorat, Roma, Pontificia universitas Urbaniana, 1994, 114 p.
- GALAME-GRIAULE, G. (et al.), *Aspects de la culture noire*, Paris, Fayard, 1958, 218 p.
- GIRARD, R., *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972, 451 p.
- GOETZ, J., «Dieu lointain et puissances proches dans les religions coutumières», dans *Studia missionalia*, 21 (1972), p. 31-55.
- GUISIMANA, B., «L'homme selon la philosophie pende», dans *Cahiers des Religions Africaines*, 7/14 (1973), p. 65-67.
- HAULE, C., *Bantu «Witchcraft» and Christian Morality. The Encounter of Bantu Uchawi with Christian Morality. An Anthropological and Theological Study*, Schöneck-Beckenried, Édition de la Nouvelle Revue de Science Missionnaire, 1969, 187 p.
- HEBGA, M. (et al.), *Croyance et guérison*, Yaoundé, Éd. Clé, 1973, 149 p.
- , *Sorcellerie, chimère dangereuse?* Abidjan, Éd. Inades, 1979, 301 p.
- , *Sorcellerie et prière de délivrance*, Paris/Abidjan, Présence Africaine/Inades, 1982, 215 p.
- , «Sorcellerie et maladie en Afrique Noire. Jalons pour une approche catéchétique et pastorale», dans *Telega* 32/ 8 (1982), p. 5-48.
- HERKOVIS, M. J., *Les bases de l'anthropologie culturelle*, traduit de l'anglais par F. VAUDOU, Paris, Payot, 1967, 331p.
- HEUSCH, L., *Pourquoi l'épouser?*, Paris, Galimard, 1971, 330 p.
- HOCHEGGER, H., *Dieu, idoles et sorcellerie dans la région Kwango/Bas-Kwilu*, Rapports et compte-rendu de la deuxième Semaine d'études ethno-pastorales, Bandundu, CEEBA, 1966, vii 147 p.
- HOUTTE (van), G., *Proverbes africains*, Kinshasa, Éditions de l'Épiphanie, 1986, 96 p.

LADRIELLE, G., «Réflexions sur la vision du monde des Bantu», dans *Cahiers des Religions Africaines*, 17/35 (1984), p. 7-19.

LANCELIN, C., *La sorcellerie des campagnes*, Paris, Perthuis, 1968, 400 p.

La sorcellerie dans les pays de mission. Compte rendu de la XIV^e Semaine de Missiologie de Louvain, 1936, Bruxelles/Paris, L'édition Universelle, S.A./Desclée de Brouwer & Cie, 1937, p. 207-232.

LÉVI-STRAUSS, C., «Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss», dans M. MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presse universitaire de France, 1950, 482 p.

-----, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Mouton, 1968, [c.1967], xxx, 591 p.

L'organisation sociale et politique chez les Yansi, Teke et Boma. Rapports et compte-rendu de la VI^e Semaine d'études ethno-pastorales, Bandundu 1968; Bandundu, CEEBA, 1970, 194 p.

LUNEAU, R., *Laisse aller mon peuple! : églises africaines au-delà des modèles?*, Paris, Karthala, 1987, 193 p.

-----, *Paroles et silences du synode africain*, Paris, Karthala, 1997, 230 p.

-----, «Que disent de l'au-delà les traditions africaines?», dans *Concilium*, 193 (1979), p. 25-32.

KAGAME, A., «L'ethnophilosophie des Bantu», dans *La philosophie contemporaine*, Chroniques, Firenze, 1971, 4 vol.

KAHANG'a RUKONKISH, D., «Le destin de la vérité de l'homme et le pathos négro-africain de la totalité comme source du sacré», dans *Médiations africaines du sacré. Célébrations créatrices et langage religieux*. Actes du III^{ème} Colloque international du CERA, Kinshasa, 18-22 février 1986, dans *Cahiers des Religions Africaines*, 20-21/39-42 (1986-87), p. 251-272.

KATUAMBI K., «La notion de la personne en Afrique noire», Colloque organisé à Paris, du 11 au 17 octobre 1971 (sous la direction de

- Mme G. DIETERLEN), dans *Cahiers des Religions Africaines*, 18/35 (1984), p. 151-152.
- KIBARI N. et MUNDALA M., *Mouvements anti-sorciers*, 2/74, Bandundu, CEEBA, 1981, 134 p.
- KIBWENGESU BWANA, L., *La parole ultime : des discours funèbres en milieu topoke de Kisangani*, thèse de doctorat, inédit, université de Mons-Hainaut (Belgique), 2001, 536 p.
- KIMPIANGA MAHANIAH, *La maladie et la guérison en milieu kongo*, Kinshasa, Édition du Centre de vulgarisation agricole, 1982; recensé par NGOMA BINDA, dans *Cahiers des Religions Africaines*, 18/35 (1984), p. 146-147.
- KI-ZERBO, J., *Le monde africain noir*, Paris, Hâtier, 1968.
- KUMBU, E., «Chrétiens d'Afrique devant la maladie et la souffrance», dans *La pratique de la théologie au Congo-Kinshasa. D'une génération à une autre*. Mélanges en l'honneur des professeurs L. Van Baelen, L. De Saint Moulin, J. Ntendika Konde, Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 2001, p. 209-224.
- MABA, Z. et PEETERS, J., «Diable, un produit importé en Afrique? Que deviennent-ils aujourd'hui?», dans *Spiritus*, 120 (1990), p. 316-323.
- MAFUTA, K., «Croyances traditionnelles et pratiques spirituelles au Zaïre», dans *Cahiers des Religions Africaines*, 17/33-34 (1983), p. 173-192.
- MALLOOF, P., «Religion, santé et maladie», dans *Concilium*, 234 (1991), p. 33-51.
- MALU NYIMI, M., *Inversion culturelle et déplacement de la pratique chrétienne africaine. Préface à une théologie périphérique*, Uitgeverij KoK, Kampen, 1993, 216 p.
- MASAMBA ma MPOLO, J., *La libération des envoûtés*, Yaoundé, Éd. Clé, 1976, 160 p.
- , «Le problème de la sorcellerie : Point de vue chrétien», dans *Cahiers des Religions Africaines*, 14/7 (1973), p. 247-270.

MASAMBA ma MPOLO, J., «Une approche pastorale du problème de la sorcellerie», dans *Flambeau*, 51/52 (1976), p. 161-186.

-----, «Thérapeutiques et évangile : deux expériences pastorales africaines», dans *Telema*, 14/4 (1978), p. 35-50.

-----, «Kindoki as diagnosis and therapy», dans *African Theological Journal* 13/3 (1984), p. 149-167.

MATANGILA MUSADILA, L., *La catégorie de la faute chez les Mbala (Bantu). Paul Ricoeur en question*, Paris, L'Harmattan, 2000, 384 p.

MATOTA NDONGALA, M., «Le kindoki (sorcellerie?)...Obstacle à l'évolution», dans *Telema*, 37/10 (1984), p. 45-48.

MARTIN, J.-B. et INTROVIGNE M. INTROVIGNE, *Le défi magique, satanisme et sorcellerie*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1994, 365 p.

MARWICK, M. G., «The Sociology of Sorcery in Central African Tribes», dans J. MIDDLETON (Ed.), *Magic, Witchcraft, & Curing*, Texas Press, 1967, p. 101-126.

MAURIER, H., *La religion spontanée. Philosophie des religions traditionnelles d'Afrique*, Paris, L'Harmattan, 1997, 351 p.

MBONYINKEBE, S., «Le thérapeute et le sacré : Réflexions à propos des formations sociales du Zaïre», dans *Cahiers des Religions Africaines*, 20-21/39-42 (1986-87), p. 209-233.

McGUIRE, M., «Religion, santé et maladie», dans *Concilium*, 234 (1991), p. 109-122.

MESSI METOGO, E.-J., *Dieu peut-il mourir en Afrique? Essai sur l'indifférence religieuse et l'incroyance en Afrique noire*, Paris, Karthala, 1997, 249 p.

MIDDLETON, J., *Magic, Wihcraft, & Curing*, Texas, J. Middleton, 1967, 346 p.

MIRCEA, E., *Images et symbols : essai sur le symbolisme magico-religieux*, Paris, Galimard, 1972, 238 p.

-----, *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Galimard, 1972, 279 p.

MOLEY, L., *La conception malgache du monde, du surnaturel et de l'homme merina*, Paris, L'Harmattan, 1979, 2 vol.

-----, *Mort, funérailles, deuil et culte des ancêtres chez les populations du Kwango/Bas-Kwilu*, rapports et compte-rendu de la III^e Semaine d'études ethno-pastorales, Bandundu, 1967, CEEBA, 1969, 239 p.

MUBENGAYI, L. M., *La sorcellerie existe-t-elle?* Kinshasa, Centre d'études pastorales, 1983.

-----, «La sorcellerie : problème et fléau», dans *Telema* 34/9 (1983), p. 19-24.

MULAGO, V., *Un visage africain du christianisme*, Paris, Présence africaine, 1965, 263 p.

-----, *La religion traditionnelle des bantous et leur vision du monde*, Kinshasa, Presse universitaire du Zaïre, 1973, 211 p.

-----, «Dialectique existentielle des Bantu et sacramentalisme», dans G. CALAME-GRIAULE, G., (et al.), *Aspects de la culture noire*, (coll. Recherches et débats), Paris, librairie Arthème Fayard, 1958, p.147-171.

MUKENYA, D., *Bantu Mukago and Christian Fraternal Solidarity, An Anthropological and Theological Study*, Roma, Academia Alfonsiana, 1976, 169 p.

MUKOSO N'GEKIEB, F., *Les origines et les débuts de la mission au Kwango*, Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1993, 255 p.

MVENG, E., *Spiritualité et libération en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 1985, 123 p.

MVUANDA MBAKI, J. D., «Essai de clarification sur la kindoki. Perspective libératrice» dans *La pratique de la théologie au Congo-Kinshasa. D'une génération à une autre*. Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 2001, p. 261-273.

NDAYWEL È NZIEM, I., *L'histoire du Zaïre. De l'héritage ancien à l'âge contemporain*, Louvain-La-Neuve, Duculot, 1977, 918 p.

- NGENZHI LONTA MWENE MALAMBA, *De la sorcellerie à la mystique*, Lubumbashi, Éd. Loyola, 1987, 47 p.
- NKIERE BOKUNA, M.-O., «Parenté et structures socio-familiales : un aperçu des stratégies lignagières en milieu traditionnel sakata», dans *Cahiers des Religions Africaines*, 150 (1998), p. 3-16.
- NOTHOMB, D.-M., *Un humanisme africain : valeurs et pierres d'attente*, Bruxelles, Lumen Vitae, 1965, 283 p.
- NTEDIKA KONDE, J., «Sorcellerie et fétichisme», rapport général et recommandations finales de la session spéciale du 14-20 mars 1999 du Centre pastoral de Boma, dans *Telema*, 1 (2000), p. 48-58.
- OGER, L., «Le prêtre étranger face à la maladie», dans *Spiritus*, 81/12 (1980), p. 379-392.
- PALOU, J., *La sorcellerie*, (coll. Que sais-je? 756), Paris, Presse universitaire de France, 1957, 128 p.
- PARK, G. K., «Divination and its Social Contexts», dans *Magic, Witchcraft, & Curing*, (edited by John Middleton), Texas Press, 1967, p. 233-254.
- PEETERS, J., *Des rêves, des sorciers...?*, (coll. Vivre aujourd'hui), Kinshasa, Éditions l'Épiphanie, 1990, 83 p.
- PERRIN JASSY, M.-F., *La communauté de base dans les communautés africaines*, Bandundu, CEEBA, 1970, 231 p.
- PLAEN (de), G., *Les structures d'autorité des Bayanzi*, Paris, Éditions universitaires, 1974, 336 p.
- PLANCQUAERT, M., *Sociétés secrètes chez les Bayaka*, Louvain, Okuylo-Otto, 1930, 131 p.
- SAINT MOULIN (de), L., «La perception du mal à Kinshasa et dans quelques localités du Zaïre», dans *Revue Africaine de Théologie*, 19 (1995), p. 53-92.
- SHORTER, A., «Dreams in Africa», dans *African Ecclesial Review*, 20/5 (1978), p. 281-286.

RETEL-LAURENTIN, A., *Oracles et ordalies chez les Nzakara*, Paris, Mouton&Co, 1969, 418 p.

RETEL-LAURENTIN, A., *Sorcellerie et ordalies, l'épreuve du poison en Afrique noire. Essai sur le concept de négritude*, Paris, Éditions Anthropos, 1974, 364 p.

RIBEIRO DE OLIVEIRA, P.-A., «Que signifie analytiquement 'peuple' ?», dans *Concilium*, 196 (1984), p. 131-142.

RICOEUR, P., *Finitude et culpabilité*, Paris, Aubier, 1960, 2 vol.

ROSNY (de), E., *Les yeux de ma chèvre*, Paris, Cerf, 1981, 288 p.

-----, *L'Afrique des guérisons*, Paris, Cerf, 1992, 223 p.

TEMPELS, P., *La philosophie bantoue*, traduit du néerlandais par A.

RUBBENS, Paris, *Présence Africaine*, 1949, 125 p.

THOMAS, L.-V. (et al.), *Les religions d'Afrique noire : texte et traditions sacrées*, (coll. Le trésor spirituel de l'humanité), Paris, Fayard/Denoël, 1969, 407 p.

THOMAS, L.-V., *La terre africaine et ses religions, traditions et changements*, Paris, Larousse, 1975, 335 p.

-----, *Les sages dépossédés : univers magiques d'Afrique du Nord*, (coll. Aux sources du sacré), Paris, P. Laffont, 1977, 306 p.

TSHIAMALENGA N., «La vision ntu de l'homme, essai de philosophie linguistique et anthropologiques», dans *Cahiers des Religions Africaines*, 7/14 (1973), p. 175-197.

TURNER, V., *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, London, Cornell University Press, 1967, 405 p.

VERNETTE, J., *La sorcellerie : envoûtement-désenvoûtement*, Paris, Plon-Mame, 1995, 237 p.

VINCENT, J.-F., «Le mouvement Croix-Koma, une nouvelle forme de lutte contre la sorcellerie», dans *Cahiers des Études Africaines*, 6 (1966), p. 527-563.

-----, *Le pouvoir et le sacré chez les Hadjeray du Tchad*, Paris, éditions Anthropos, 1975, 228 p.

ZAHAN, D., «La religion de l'Afrique noire», dans *Histoire des religions*, Paris, Galimard, 1976, 3 vol.

2. Documents traitant de L'Église et de l'Église d'Afrique

AGOSSOU, M.-J., *Christianisme africain, une fraternité au-delà de l'ethnie*, Paris, Karthala, 1987, 217 p.

APPIAH KUBI KOFI, «Les églises indépendantes. Signes d'authenticité», dans *Adaptation ou libération? La théologie africaine s'interroge*, Le Colloque d'Accra, Paris, L'Harmattan, 1979, p. 143-153.

AZEVEDO, M., *Communautés ecclésiales de base : l'enjeu d'une nouvelle manière d'être Église*, traduit en français par MALLEY, Paris, Le Centurion, 1986, 236 p.

BACQ, P., «Quelle figure d'Église pour une catéchèse inculturée?», dans *Lumen Vitae*, 2 (1999), p. 125-134.

BANSHIMIYUBUSA, G., «Trouver une manière africaine d'être Église», dans *Vivons en Église*, 1 (1990), p. 9-13.

BAREGENSABE, G., «L'insertion de l'Église dans la société africaine actuelle», dans *Au cœur de l'Afrique*, 5 (1975), p. 263-272.

BATE STUART, C., «An Interdisciplinary Approach to Understanding and Asserssing Religious Healing in South African Christianity», dans *Missionalia* 29/3 (2001), p. 361-389.

BONCTICK, F., «Le centenaire de l'Église du Zaïre», dans *Revue Africaine de Théologie*, 4/8 (1980), p. 223-224.

- BONNEFOY, J., *Inconfortable Église*, Paris, Le Centurion, 1969, 162 p.
- BOSCH, J.-D., *Dynamique de la mission chrétienne. Histoire et avenir des modèles missionnaires*, Paris, Karthala, 1995, 774 p.
- BITOTO, A., «Une nouvelle époque dans l'histoire de l'Église», dans *Revue Africaine de Théologie*, 14/27-28 (1990), p. 285-291.
- BRULS, J., *Regard sur le Congo*, Bruxelles, Cahiers des auxiliaires laïques des missions, 1946, 54 p.
- BUETUBELA, B., «Aux sources de l'Église-famille de Dieu. La fraternité en Jésus-Christ, premier-né (Rm8, 29)», dans *Telema* 89-90 (1997), p. 69-75.
- BÜHLMANN, W., *La tierce Église est là*, traduit de l'italien par W.-C. Van DIJK, Kinshasa, Édition Saint Paul, 1976, 287 p.
- BUJO, B., «L'apport africain à une conception de l'Église», dans *Sources/Fribourg*, 11 (1985), p. 250-257.
- CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU CONGO, *Actes de la VI^e assemblée plénière de l'Épiscopat du Congo*, Léopoldville, du 20 novembre au 2 décembre 1961, Léopoldville, Éd. du Secrétariat général, 1961.
- , *Actes de la VII^{ème} Assemblée plénière de l'Épiscopat du Congo*, du 16 au 24 juin 1967, Kinshasa, Éd. du Secrétariat général, 1967.
- CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU ZAÏRE, *L'Église au service de la nation zaïroise. Actes de la XI^e Assemblée plénière de l'Épiscopat du Zaïre*, du 28 février au 5 mars 1972, Bruxelles, M. Arnold, 1972.
- CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU ZAÏRE, *Fonctions de la famille chrétienne contemporaine. Contribution de l'Épiscopat du Zaïre au Synode des évêques* (1980), Éd. du Secrétariat général, 1984.
- ÉLA, J.-M., *Le cri de l'homme africain : questions aux chrétiens et aux églises d'Afrique*, Paris, L'Harmattan, 1980, 173 p.
- ÉLA, J.-M. et LUNEAU, R., *Voici les temps des héritiers : Églises d'Afrique et voies nouvelles*, Paris, Karthala, 1981, 269 p.

EKSTROM, R.-R., *The New Concise Catholic Dictionary*, Dublin, The Columbia Press, 1995, xviii, 298 p.

FRANÇAIS, J., *L'Église et la sorcellerie. Précis historique suivi des documents officiels, des textes principaux et d'un procès inédit*, Paris, Émile Noury, 1910, 272 p.

GASNER, J., «Le risque d'une évangélisation libératrice du vaudou haïtien : Perspectives missiologiques», dans *Mission*, 8/2 (2001), p. 261-287.

GAUTHIER, J.-M., «Théologie et communautés ecclésiales : du renouveau aux réaménagements», dans *Théologies en mutation. Parcours et trajectoire*, (coll. Héritage et projet; 65), Montréal, Fides, 2002, p. 99-109.

GÉFFRÉ, C., «Déclin ou renouveau de la théologie dogmatique», dans H. CAZELLES (et al.), *Le point théologique*, Paris, Beauchesne, 1971, p. 21-49.

GUILLET, C.-M., «La mission a-t-elle besoin d'une nouvelle ecclésiologie?», dans *Spiritus*, 101 (1985), p. 414-428.

GIRARD, M., *La mission de l'Église au tournant de l'an 2000. Un chemin de discernement basé sur la Parole de Dieu*, Paris, Médiaspaul, 1998, 311 p.

HAES (de), R., «Analyse des documents de l'Église particulière du Zaïre sur les CEB, Enjeux et options», dans *Revue Africaine de Théologie*, 38 (1995), p. 215-224.

HURBON, L., «Les missions chrétiennes comme problème politique», dans *La pertinence du christianisme en Afrique*, VI^e semaine théologique Louvanium, 1972, Kisantu (Congo), 1973, p. 415-428.

HENRY, A.-M., «Pour une théologie de la mission», dans *Catholicisme: hier, aujourd'hui et demain*, Paris, Letouzey et Ané, 1947, 2 vol.

JEAN-PAUL II, *Exhortation apostolique post-synodale Ecclesia in Africa*, Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 1995, 154 p.

JEAN XXIII, Lettre encyclique *Princeps pastorum* sur la mission catholique, du 28 novembre 1959, dans *La Documentation catholique*, 56 (1959), col. 1537-1558.

LOCHET, L., «Communautés nouvelles», dans *Au cœur de l'Afrique*, 17/4 (1917), p. 290-306.

LUNEAU, R., *Laisse aller mon peuple! : Églises africaines au delà des modèles?*, Paris, Karthala, 1987, 193 p.

KALAMBA NSAPO, S., «Une théologie de l'Église-famille en Afrique subsaharienne», dans *Ephemerides Theologica Lovanienses*, Leuven, t. 75, (1999), p. 157-174.

KALILOMBE, P-A., *From Outstations to Small Christian Communities*, Eldoret, Gaba Publications, 1984, 94 p.

KIBANGA, M., «Quelle Église pour l'Afrique du troisième millénaire? Contribution au Synode spécial des évêques pour l'Afrique. XVIII^e Semaine théologique de Kinshasa (21-27 avril 1991)», dans *Revue Africaine de théologie*, 15/30 (1991), p. 219-224.

MACINNES, G., «Preaching and Teaching in the African Parish», dans *African Ecclesial Review*, 13/1 (1971), p.53-61.

MAURIER, H., *Lavigerie. La mission civilisatrice du christianisme en Afrique. Face à l'Islam et aux Religions Négro-Africaines*, Petit écho des missionnaires d'Afrique, 5 (1992), 80 p.

MEESTER (de), P., *Où va l'Église d'Afrique? En marge des centenaires de l'évangélisation en Ouganda, au Zaïre, au Zimbabwe-Rhodésie, au Ghana*, Paris, Cerf, 1980, 230 p.

MELCHAT, M., «Reconstruire les ecclésiologies», dans *La théologie pratique. Statut-méthodes-Perspectives d'avenir*. Textes, Congrès international œcuménique et francophone de théologie pratique (rassemblés par B. REYMOND et J.-M. SORDET), Paris, Beauchesne, 1993, p. 161-173.

MOSMAN, G., *L'Église à l'heure de l'Afrique*, Paris, Casterman, 1962, 255 p.

MUKENGE, G., «Où vont les communautés chrétiennes en Afrique?», dans *Telema*, 2 (1976), p. 20-23.

NGINDU MUSHETE, A., «La mission de l'Église aujourd'hui», dans *Bulletin de Théologie Africaine*, numéro spécial, (1985), p. 297-307.

NGWESI, K., «Communautés rurales à Luiza», dans *Telema*, 46/2 (1986), p. 5-16.

NOTHOMB, D., «L'Église-famille : concept clé du Synode des évêques pour l'Afrique; une réflexion théologique et pastorale», dans *Nouvelle Revue de Théologie*, 117 (1995), p. 44-64.

NYABENDA, M., *L'image ecclésiologique «Église-famille de Dieu» pour les Églises africaines en général et celle du Burundi en particulier : étude comparative et théologique*, Thèse de doctorat, Ottawa, Université Saint-Paul, 1998, 460 p.

PENOUKOU, J.-E., *Églises d'Afrique, propositions pour l'avenir*, Paris, Éd. Karthala, 1984, 161 p.

-----, «Les enjeux du Synode Africain», dans *Études*, 372 (1990), p. 831-842.

-----, «Quel type d'Église, pour quelle mission en Afrique?», dans *Spiritus*, 123 (1991), p. 196-212.

PIVOT, M., «Quelle missiologie aujourd'hui?», dans *Esprit et vie*, 88 (2003), p. 3-12.

PROVENCHER, N., *Trop tard? L'avenir de l'Église d'ici*, Ottawa, Novalis, 2004, 231 p.

RIGAL, J., *Des communautés pour l'Église*, Paris, Cerf, 1981, 131 p.

-----, *Le courage de la mission*, Paris, Cerf, 1986, 192 p.

RIGAL, J., *Préparer l'avenir de l'Église*, Paris, Cerf, 1993, 194 p.

ROSNY (de), E., «Les Églises indépendantes africaines. Fonction sociale et originalité culturelle», dans *Études*, 358 (1983), p. 93-108.

TIHON, P., «Des missions à la mission: la problématique missionnaire depuis Vatican II», dans *Nouvelle Revue de Théologie*, 107 (1985), p. 698-721.

SAINT-MOULIN (de), L., «Données statistiques de la mission en Afrique; Perspectives d'avenir», Actes du Colloque International de Missiologie, (Kinshasa 20-26 février 1994), dans *Revue Africaine des Sciences de la Mission*, 1 (1994), p. 215-235.

SEMPORÉ, S., «Les Églises d'Afrique entre leur passé et leur avenir», dans *Concilium*, 126 (1977), p. 11-24.

SEMPORÉ, S., «Le défi de Églises afro-chrétiennes», dans *Lumière et Vie*, 159 (1982), p. 43-59.

SYMPOSIUM DE LA CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES D'AFRIQUE ET DE MADAGASCAR, *L'Église et la promotion humaine en Afrique aujourd'hui*. Exhortation pastorale des évêques d'Afrique et de Madagascar (Kinshasa, 15-22 juillet 1984), Éd. du Secrétariat du SCEAM, Kinshasa, 1985.

ZOUNGRANA, P., «La vie de l'Église en Afrique», dans *Fidélité et Renouveau*, 106 (1978), p. 10-11.

3. Sources sur l'évangélisation et l'inculturation

3.1. Évangélisation

AGENEAU, R. et PRYEN, D., *Les chemins de la mission aujourd'hui*, Paris, Édition Revue Spiritus, 1972, 263 p.

AUDET, *Le projet évangélique de Jésus : sa mise en œuvre, son style, son sens et sa portée depuis les commencements jusqu'à la fin de l'âge apostolique*, Paris, Aubier, 1969, 164 p.

BOFF, L., *La nouvelle évangélisation. Perspectives des opprimés*, Paris, Cerf, 1992. 175 p.

CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU ZAÏRE, *L'Église au service de la nation zaïroise*. Actes de la XI^{ème} Assemblée plénière de l'Épiscopat du Zaïre du 28 février au 5 mars 1972, Bruxelles, M. Arnold, 1972.

-----, «Notre foi en l'homme, image de Dieu». Déclaration du Comité permanent des évêques du Zaïre, textes publiés à l'issue de la session extraordinaire du 15-23 juin 1981, dans *La Documentation catholique*, 79 (1982), p. 121-126.

DERROITTE, H., «Des conditions nouvelles pour l'évangélisation en Afrique. Vœux pour un Concile africain (1977-1989)», dans *Nouvelle Revue de Théologie*, 115 (1993), p. 560-576.

DIBALU, «L'Afrique aujourd'hui: Bilan de l'évangélisation», dans *L'évangélisation dans l'Afrique d'aujourd'hui*. Actes de la X^e Semaine théologique de Kinshasa (du 21 au 26 juillet 1975), Facultés catholiques de Kinshasa, 1980, p. 30-46.

DIONNE, C., *La Bonne Nouvelle de Dieu. Une analyse de la figure narrative de Dieu dans les discours pétriniens d'évangélisation des Actes des Apôtres*, Paris, Cerf, 2004, 387 p.

DUMAIS, M., *Le langage de l'évangélisation. L'annonce missionnaire en milieu juif (Actes 13, 16-41)*, Tournai, Desclée&Cie, Montréal, Bellarmin, 1976, 399 p.

Foi, culture et évangélisation en Afrique à l'aube du troisième millénaire. Actes du Colloque spécial post-synodal, Abidjan, 18-20 avril 1996, dans *Revue de l'Institut Catholique de l'Afrique de l'Ouest*, 14-15 (1996).

GAHUNGU, M., *Les méthodes des Pères blancs dans l'œuvre des séminaires pour le clergé local en Afrique des grands lacs (1879-1936)*, Extrait de thèse de doctorat, Rome, Université pontificale Salésienne, 1998, 548 p.

HOLLENWEGER, W., «Les fins de l'évangélisation», traduit de l'allemand par R. GIVORD, dans *Concilium*, 134 (1978), p. 55-64.

HORAN, H., «Rural Parishes and Christian Community», dans *African Ecclesial Review*, 10/1 (1968), p. 267-273.

ILUNGA MUYA, J., «La réception du Synode des évêques pour l'Afrique. Notes de lecture», dans *Nouvelle Revue de Sciences Religieuses*, 54/4 (1998), p. 275-295.

JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique *Catechesi tradendae*, dans *La Documentation catholique*, 76 (1979), p. 901-922.

-----, *L'école catholique. Textes choisis et présentés par les moines de Solesmes*, Paris, Le Sarment-Fayard, 1991, 98 p.

JUGUET, E., «L'évangélisation peut-elle respecter les cultures?», dans *Études*, 349 (1978), p. 545-558.

LAPOINTE, E., *Une expérience pastorale en Afrique australe. Pour des communautés chrétiennes enracinées et responsables*, Paris, L'Harmattan, 1985, 286 p.

-----, *À ce monde aimé de Dieu proclamer l'Évangile. La mission aujourd'hui*, Montréal, Médiaspaul, 1997, 194 p.

LÉGAUT, M., *Débat sur la foi*, Paris, Desclée de Brouwer, 1972, 98 p.

-----, *Mutation de l'Église et conversion personnelle*, (coll. Intelligence de la foi), Paris, Aubier Montaigne, 1975, 313 p.

-----, *L'homme à la recherche de son humanité*, Paris, Aubier Montaigne, 1971, 283 p.

-----, *Intériorité et engagement*, Paris, Aubier Montaigne, 1977, 252 p.

LIÉGÉ, P.-A., «La catéchèse, qu'est-ce à dire? Essai de clarification», dans *Catéchèse*, 1 (1960), p. 35-42.

KARAMAGA, A., «La théologie pratique dans le contexte africain» dans *La Théologie pratique. Statut, méthodes, perspectives d'avenir. Textes du Congrès international œcuménique et francophone de théologie pratique*, rassemblés par B. REYMOND et J.-M. SORDET, (coll. Le point théologique; 57), Paris, Beauchesne, 1993, p. 117-126.

- KIBANGA, M., «L'impact de la VI^e Assemblée plénière de l'Épiscopat du Congo sur l'évangélisation d'une Église locale», dans *Revue Africaine de Théologie*, 16/32(1992), p. 193-208.
- KIBWENGE, F., «L'image de Dieu-Père dans l'expérience de foi en Afrique aujourd'hui», dans *Lumen Vitae*, 1 (1999), p. 59-66.
- KIRWEN, M., «A Theology for Village Apostolate in Tanzania», dans *African Ecclesial Review*, 19/1 (1977), p. 45-51.
- METTE, N., «Évangélisation et crédibilité de l'Église», dans *Concilium*, 134 (1978), p. 73-79.
- MUKULU MWAMBA, «Formes et moyens d'évangélisation: problèmes actuels de la catéchèse en Afrique noire», dans *L'évangélisation dans l'Afrique d'aujourd'hui*, Actes de la X^e Semaine théologique de Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1980, p. 121-139.
- PAUL VI, Exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi*, l'évangélisation dans le monde moderne, Montréal, Les Éditions Paulines, 1988, 93 p.
- RABEMAHAFALY, V., «L'évangélisation en Afrique aujourd'hui», dans *Omnis terra*, 18 (1979), p. 327-346.
- RAGUIN, Y., «Évangélisation et religions mondiales», dans *Concilium*, 134 (1978), p. 65-72.
- SANON TITIANNA, A. et R. LUNEAU, *Enraciner l'Évangile: initiations africaines et pédagogie de la foi*, Paris, Cerf, 1982, 225 p.
- THIANDOUM, H., «Rendre le message de l'Église pertinent et crédible ('Relatio ante disceptationem' au Synode des évêques d'Afrique), dans *L'Osservatore romano*, 16 (1994), p. 6-9.
- TUSINGIRE, F., *Evangelization of Uganda: Challenges and Strategies*, Roma, Pontificia universitas Urbaniana, 1998, 264 p.
- UGEUX, B., *Les petites communautés chrétiennes, une alternative aux paroisses? L'expérience du Zaïre*, Paris, Cerf, 1988, 321 p.
- WACKENHEIM, C., *La Catéchèse*, (coll. Que sais-je?), Paris, Presse Universitaire de France, 1983, 127 p.

3.2. Sectes et religions indépendantes

BAHETA MUNDAYA, *Des religions traditionnelles aux sectes : une mutation*», dans *Sectes, cultures et sociétés. Les enjeux du temps présent*, Actes du IV^e Colloque international du CERA, Kinshasa, 1994, p. 157-164.

BERNARD, G., «Diversité des nouvelles Églises congolaises», dans *Cahiers d'Études Africaines*, 10/38 (1970), p. 203-227.

BUAKASA T.K.M. et MBONYIKEBE, S., «Pourquoi cette ruée vers la spiritualité et quelle spiritualité?», dans *Cahiers des Religions Africaines*, 17/33-34 (1983), p.117-123.

DELHEZ, C., *Droit de réponse aux questions des sectes*, Kinshasa, Éditions Saint Paul Afrique, 1989, 32 p.

DEVISCH, R., «Pillaging Jesus: Healing Churches and the Villagisation of Kinshasa», dans *Africa*, 66/4 (1996), p. 555-585.

HAES (de), R., «Sectes et nouveaux mouvements religieux : un défi pastoral», dans *Revue Africaine de Théologie*, 2/21 (1987), p. 83-99.

-----, «Les sectes, les nouveaux mouvements religieux et l'avenir du christianisme au 21^e s», dans *Revue Africaine de Théologie*, 20/40 (1996), p. 211-221.

Le phénomène des sectes ou nouveaux mouvements religieux : défi pastoral. Rapport intérimaire du Secrétariat pour l'unité des Chrétiens, Kinshasa, Éditions Saint Paul Afrique, 1986, 32 p.

«Les sectes ou 'mouvements religieux' : défi pastoral». Rapport d'une enquête de 4 Dicastères, dans *La Documentation catholique*, 83 (1986), p. 547-559.

MALEMBA MUKENGE, «Sectes et religions chrétiennes face à la survie collective au Zaïre», dans *Sectes, cultures et sociétés. Les enjeux*

spirituels du temps présent, Actes du IV^{ème} Colloque international du CERA, Kinshasa, 1994, p. 321-330.

MBONYINKEBE, S., «Les sectes et leurs racines psycho-culturelles», dans *Sectes, cultures et sociétés. Les enjeux spirituels du temps présent*, Actes du IV^e Colloque international du CERA, Kinshasa, 1994, p. 475-482.

MELIER, D., «Pastorale des malades en Afrique : Le défi des sectes», dans *Revue de l'Institut Catholique de l'Afrique de l'Ouest*, 16 (1999), p. 55-77.

MUDIJI MALAMBA, G., «Émotion esthétique et quête du salut dans les sectes», dans *Sectes, cultures et sociétés. Les enjeux du temps présent*, Actes du IV^e Colloque international du CERA, Kinshasa, 1994, p. 453-462.

NGANDU NKASHAMA, P., *Églises nouvelles et mouvements religieux. L'exemple zaïrois*, Paris, L'Harmattan, 1990, 257 p.

PELETTIER, P., «Dimension socio-affective de l'adhésion aux nouvelles religions», dans *Research Project on New Movements*, Rome, 1990, p. 93-110.

ROSNY (de), E., «Les églises indépendantes africaines. Fonction sociale et originalité culturelle», dans *Études*, 358 (1983), p. 93-108.

3.3. Documents portant sur les ministères dans l'Église

BACUMI, P., «L'identité et la mission du prêtre dans la vision ecclésiologique de Vatican II», dans *Au cœur de l'Afrique*, 1 (1991), p. 18-33.

COMMISSION DE L'APOSTOLAT DES LAÏCS, *Laïcs engagés du Zaïre, vos évêques vous interpellent*, Kinshasa, Société missionnaire de St-Paul, 1977, 31 p.

CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU ZAÏRE, *Pour une nation mieux préparée à ses responsabilités. Message des évêques du Zaïre aux fidèles*

catholiques et aux hommes de bonne volonté, Kinshasa, Édition du Secrétariat général de la CEZ, 1994, 30 p.

DELANOTE, D., «Catéchistes hier, responsables de communautés actuellement ...», dans *Spiritus*, 18/69 (1977), p. 350-359.

-----, *À la recherche de l'âme africaine : ministères laïcs dans l'Église de Kinshasa*, Bruxelles, Licap, 1983.

JEAN-PAUL II, «La responsabilité des laïcs dans l'évangélisation. Message pour la journée des missions», 7 juin 1987, dans *La Documentation catholique*, 84 (1987), p. 887-889.

-----, «Exhortation apostolique post-synodale *Christifideles laici*, sur la vocation et la mission des laïcs dans l'Église et dans le monde», dans *La Documentation catholique*, 86 (1989), 1978, p. 152-196.

-----, «Laïcs : pierres vivantes de l'unité de et de l'Église», dans *Vivons en Église*, 9 (1990), p. 381-385.

LEFEBVRE, P., «Présidence des communautés chrétiennes et présidence de l'Eucharistie», dans *Spiritus*, 18/69 (1977), p. 359-364.

KABASU BAMBA, J., *Diacres permanents ou catéchistes au Congo-Kinshasa?*, Thèse de doctorat, Ottawa, Université Saint Paul, 1999, 305 p.

KUMBU KI KUMBU, E., *Vie et ministère des prêtres en Afrique*, Paris, Karthala, 1996, 419 p.

MALULA, J.-A., «L'institution du mokambi», dans *Les Laïcs: leur mission dans l'Église et dans le monde*, Paris, Le Centurion, 1985, p. 160-164.

MATENKADI FINIFINI, A., *Le statut juridique du catéchiste en territoires de mission. Structure et signification du canon 785 du code de droit canonique de 1983*, Thèse de doctorat, Ottawa, Université Saint Paul, faculté de droit canonique, 1988.

-----, «L'expérience pastorale des responsables laïcs de paroisses (Bakambi) au Zaïre: histoire et perspective», dans *Studia canonica*, 28 (1994), p. 155-166.

MWANSA, A., *Dynamique d'une pastorale axée sur la mission des laïcs, selon Vatican II: essai d'application à l'histoire religieuse du Zaïre*, Extrait de thèse de doctorat, Roma, Universitas Laeternense, 1979, 343 p.

NOUWEN, H. J.M., *Pour des ministères créateurs*, traduit de l'anglais par G. ROQUET, Montréal, Bellarmin, 1999, 136 p.

PIE XII, «Allocution au II^e Congrès mondial de l'apostolat des laïcs», Rome, 5-13 octobre 1957, dans *La Documentation catholique*, 54 (1957), col. 317.

RIGAL, J., *Ministères dans l'Église, aujourd'hui et demain*, Paris, Desclée, 1980, 348 p.

-----, *Découvrir les ministères*, Paris, Desclée de Brouwer, 2001, 253 p.

ROCHE, J.-P., *Prêtres-Laïcs. Un couple à dépasser*, Paris, Les Éditions de l'Atelier/ Les Éditions Ouvrières, 1999, 223 p.

SAINT-MOULIN (de), L., «Qu'ont apporté les ministères laïcs à l'Église de Kinshasa?», dans *Revue Africaine de Théologie*, 17/33 (1993), p. 99-116.

SANON, T. A., «Quelques ministères du laïcat dans notre Église-famille», dans *Telema*, 3 (1979), p. 27-38.

3.4. Inculturation

ABBLE, A. (et al.), *Des prêtres noirs s'interrogent*, Paris, Cerf, 1956, 281 p.

ABENG (et al.), *La théologie africaine d'ici au synode continental africain : Assumer la culture et transformer la vie*, Louvain-La-Neuve, Noraf, 1989, 127 p.

ADOUKOUNOU, B., *Jalons pour une théologie africaine. Essai d'une herméneutique chrétienne du vaudou dahoméen*, Paris, Lethielleux, 1980, 2 t.

AKENDA KAPUMBA, C., «Inculturation comme orthopraxis chrétienne. Prolégomènes à une philosophie et une théologie de la culture», dans *Revue Africaine de Théologie*, 22/44 (1998), p. 181-214.

APPIAH-KUBI, K (et al.), *Libération ou adaptation? La théologie africaine s'interroge*. Le colloque d'Accra, Textes anglais traduit par Renza ARRIGHI, Paris, L'Harmattan, 1979, 239 p.

BANSHIMIYUBUSA, G., *Inculturation et libération dans la prospective de la théologie africaine. Pour une théologie d'incarnation contextuelle dans les Églises d'Afrique*, Extrait de thèse de doctorat, Roma, Pontificia universitas Urbaniana, 1992, 402 p.

BAZIÉ YIKYI, A., *Théologie africaine de la libération. Pertinence et propectives théologiques*, Extrait de thèse de doctorat, Roma, Pontificia universitas Urbaniana, 1997, 310 p.

BIMWENYI KWESHI, O., «Religions africaines, un lieu de la théologie chrétienne», dans *Religions africaines et christianisme*. Colloque international de Kinshasa (9-14 janvier 1978), Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1979, p. 159-226.

BIMWENYI KWESHI, O., «Inculturation en Afrique et attitudes des agents de l'évangélisation», dans *Bulletin de Théologie Africaine*, 5 (1981), p. 6-7.

BRETON, S. (et al.), *Théologie et choc des cultures*, Colloque de l'institut catholique de Paris, édité par C. Geffré, Paris, Cerf, 1984, 190 p.

CARRIER, H., *Guide pour l'inculturation de l'Évangile*, Roma, editrice Pontificia universitas gregoriana, 1997, 382 p.

CHARENTENAY, P., «D'une inculturation à une autre», dans *Études*, 380/2 (1994), p. 209-218.

CHENU, B., «Théologiens du Tiers Monde», dans *Concilium*, 164 (1981), p. 37-44.

EBOUSSI BOULAGA, F., *Christianisme sans fétiche*, Paris, Présence Africaine, 1981, 219 p.

EBOUSSI BOULAGA, F., *À contretemps : l'enjeu de Dieu en Afrique*, Paris, Karthala, 1991, 264 p.

ÉLA, J.-M., «Christianisme et libération en Afrique», dans *Dossiers de MBEGU*, Lubumbashi, Librairie Saint Paul, 7 (1984), p. 3-43.

-----, «Identité propre d'une théologie africaine», dans C. GÉFFRÉ (éd.), *Théologie et choc des cultures*, Colloque de l'institut catholique de Paris, édité par C. Geffré, Paris, Cerf, 1984, p. 23-54.

-----, *Ma foi d'Africain*, Paris, Karthala, 1985. 224 p.

-----, *Repenser la théologie africaine : Le Dieu qui libère*, Paris, Karthala, 2003, 447 p.

FACELINA, R., *Théologie en situation, une communauté chrétienne dans le tiers-Monde (Algérie 1962-1974)*, Étude pour le 5^e colloque du Cerdic, Strasbourg, 7-8 juin 1974, (coll. Hommes et Église, 5), Strasbourg, Cerdic-Publications, 1974, 327 p.

GECHÉ, A., «La théologie de la libération et le mal», dans *Lumen Vitae*, 3 (1992), p. 282-287.

LUNEAU, R., *Paroles et silences du Synode africain*, Paris, Karthala, 1997, 230 p.

KABASELE, F., *Le christianisme et l'Afrique. Une chance réciproque*, Paris, Karthala, 1993, 127 p.

KALAMBA, S., «Une théologie de l'Église-famille» en Afrique subsaharienne», dans *Travaux de doctorat*, (Université catholique de Louvain, Facultés de théologie et de Droit canonique), t. xxii, Louvain-La-Neuve, 2000, p. 155-174.

KÄ MANA, *Théologie africaine pour temps de crise; christianisme et reconstruction*, (coll. Chrétiens en liberté), Paris, Karthala, 1993, 205 p.

-----, *L'Afrique va-t-elle mourir? Bousculer l'imaginaire africain : essai d'éthique politique*, Paris, Cerf, 1991, 226 p.

KÄ MANA, *Christ d'Afrique : enjeux éthiques de la foi africaine en Jésus-Christ*, («coll. Chrétiens en liberté»), Paris : Karthala, 1994, 287 p.

-----, «L'Afrique et la théologie de la Reconstruction», dans *Mission de l'Église*, 103 (1994), p. 26-33.

MALU NYIMI, M., *Inversion culturelle et déplacement de la pratique chrétienne africaine, préface à une théologie périphérique*, Kampen, KOK, 1993, 216 p.

MANHAEGHE, E., «Les Églises 'Famille de Dieu' en acte et en vérité ; interdépendance et solidarité au plan financier», dans *Telema*, 2 (1994), p. 43-53.

MAURIER, H., *Essai d'une théologie du paganisme*, Paris, Éditions de l'Orante, 1965. 327 p.

-----, *Religion et développement : traditions africaines et catéchèses*, (coll. Esprit et mission), Tours, Mame, 1965. 190 p.

MEESTER (de), P., *Dialogue entre foi et cultures. Cinq épisodes des Actes des Apôtres*, Kinshasa, Éd. Saint Paul Afrique, 1992, 127 p.

MESSI METOGO, E., *Théologie africaine et ethnophilosophie : problèmes de méthode en théologie africaine*, (Coll. Points de vue), Paris, L'harmattan, 1985, 122 p.

-----, «La théologie africaine pour une véritable inculturation», dans *Lumière et vie*, 200 (1990), p. 97-103.

-----, *Dieu peut-il mourir en Afrique? Essai sur l'indifférence religieuse et l'incroyance en Afrique noire*, Paris, Karthala et UCAC, 1997, 249 p.

MUGARUKA MAGARUKIRA, R., *Théologie inculturée à partir de la traduction de la Bible en langues locales. Approche épistémologique et théologique*, Kinshasa, Facultés Catholiques d'Kinshasa, 1999, 86 p.

MUSWA-BANTU, K., *Message salvifique et inculturation au Zaïre*, extrait de thèse de doctorat, Roma, Pontificia Universitas Lateranensis, 1992, 113 p.

NGINDI MUSHETE (et al), *Combats pour un christianisme africain : Mélanges en l'honneur du professeur Mulago*, Kinshasa, Faculté catholique de Kinshasa, 1973, 324 p.

-----, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, (coll. Médiations religieuses), Paris, L'harmattan, 1989, 156 p.

Théologie africaine. Bilan et perspectives. Actes de la XVII^{ème} Semaine théologique de Kinshasa (2-8 avril 1989), Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1989.

SANON, A. T. et LUNEAU, R., *Enraciner l'Évangile : initiations africaines et pédagogie de la foi*, (coll. Rites et symboles), Paris, Cerf, 1982, 225 p.

SOÉDÉ, Y.-N., *Théologie africaine, origine, évolution et méthodes. Analyse socio-anthropologique et théologique*, Abidjan, ICAO, 1995, 126 p.

TSHIBANGU, T., et VANNESTE, A., «Débat sur la théologie africaine» dans *Revue du clergé africain*, 4 (1960), p. 333-352; Colloque sur la théologie africaine (IV^e Semaine théologique de Kinshasa : 22-27 juillet; publié sous le titre: *Renouveau de l'église et nouvelles églises*), Kinshasa, 1969, 185 p.

4. Documents relatifs au salut et à l'«Église sacrement du salut»

ATANGA, D., *Drame maléfique en Afrique noire. Des thématiques démonologiques au discours christologique*, Extrait de thèse de doctorat, Roma, Pontificia universitas Urbaniana, 1993, 181 p.

BATE, C. S., «Does Religions Healing Work?», dans *Nouvelle Revue de Sciences Missionnaires*, 55/4 (1999), p. 259-276.

BERGERON, R., *Obéissance de Jésus et vérité de l'homme. Une interpellation*, (coll. Héritage et projet), Montréal, Fides, 1974, 230 p.

- BOFF, L., *Jésus-Christ libérateur*, traduit du brésilien par F. MALLEY, Paris, Cerf, 1983, 269 p.
- BRIEN, A., *Jésus-Christ ma liberté*, Paris, Le Centurion, 1972, 167 p.
- BÜHLMANN, W., *Les peuples élus. Pour une nouvelle approche de l'élection*, Paris, Médiaspaul, 1985, 415 p.
- BUR, J., «Jésus libérateur, quel salut?», dans *Au cœur de l'Afrique*, 19/3 (1979), p. 235-250.
- CALVEZ, J. Y., «Pauvreté, contestation de la société», dans *Le défi des pauvres*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997, p. 23-26.
- COFFY, R., et VARRO, R., *Église signe de salut au milieu des hommes*, Paris, Le Centurion, 1972, 88 p.
- COLLECTIF, *Repenser le salut chrétien dans le contexte africain. Actes de XIII^e Semaine théologique de Kinshasa du 10 au 15 mars 2003*, Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 2004. 314 p.
- CONGAR, Y., *Vaste monde, ma paroisse : vérités et dimension du salut*, Paris, Éd. Témoignages chrétiens, 1959, 225 p.
- , *Un peuple messianique; l'Église, sacrement du salut, salut et libération*, (coll. Cogitatio fidei), Paris, Cerf, 1975, 204 p.
- COSMAO, V., *Changer le monde : une tâche pour l'Église*, Paris, Cerf, 1980, 189 p.
- DUMAS, A., *Une théologie de la réalité*, Dietrich Bonhoeffer, Labor et Fides, 1968, 340 p.
- DUPUIS, J., *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, (coll. Cogitatio fidei), Paris, Cerf, 1997, 655 p.
- , *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, (coll. Jésus et Jésus-Christ 39), Paris, Desclée, 1989, 345 p.

DUQUOC, C., *Dieu différent : essai sur la symbolique trinitaire*, Paris, Cerf, 1977, 149 p.

-----, *Jésus, homme libre : esquisse d'une christologie*, Paris, Cerf, 1990, 136 p.

DREWERMANN, E., *La parole qui guérit*, Paris, Cerf, 1991. 333 p.

GAGA, P.-C., *Peurs e foi chez l'homme béninois fon*, Extrait de thèse de doctorat, Roma, Pontificia Universitas Urbaniana, 1994, 144 p.

GEFFRÉ, C., *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris, Cerf, 1983, 361 p.

-----, «Un salut au pluriel», dans *Lumière et vie*, 250 (2001), p. 21-38.

GERMAIN, E., *Parler du salut? Aux origines d'une mentalité religieuse. La catéchèse du salut dans la France de la restauration*, Paris, Beauchesne, 1967, 689 p.

JEAN-PAUL II, *Encyclique Redemptoris hominis, le rédempteur de l'homme*, Montréal, Éd. Paulines, 1976, 59 p.

LABARRIÈRE, J.-P., *Le discours de l'altérité, une logique de l'expérience*, (coll. Philosophie d'aujourd'hui), Paris, Presse universitaire de France, 1983, 361 p.

LATOURELLE, R., *Le Christ et l'Église, signes du salut*, Montréal, Bellarmin, 1971, 271 p.

LAURENTIN, R., *Développement et salut*, Paris, Seuil, 1969, 332 p.

LE DU (et al.), *Dire le salut, sauver le langage*, Lyon, Chalet, 1974, 162 p.

LEGRAND, L., *Le Dieu qui vient. La mission dans la Bible*, Paris, Desclée, 1988, 235 p.

LUNEAU, R., *L'histoire du salut chez les Pères de l'Église. La doctrine des âges du monde*, Paris, Beauchesne, 1964, 448 p.

- LUNEAU, R., *L'histoire du salut chez les Pères de l'Église. La doctrine des âges du monde*, Paris, Beauchesne, 1964, 448 p.
- KIPANZA, B., «Le ministère de guérison en Afrique. Chance et défi pour l'Église», dans *Nouvelle Revue de Théologie*, 122 (2000), p. 416-430.
- KOLIÉ, C., «Jésus guérisseur», dans BUKASA K. (et al.), *Chemins de la christologie africaine* (sous la responsabilité de F. KABASELE, J. DORÉ et R. LUNEAU), Paris, Desclée, 1986, p. 167-199.
- MARCHADOUR, A., «Dimension prophétique de la pauvreté : quand la parole de Dieu interpelle l'Église», dans *Le défi de la pauvreté*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997, p. 87-117.
- MARLE, R., «La théologie, un art de raconter», dans *Études*, 358 (1983), p. 123-137.
- MBONYINKEBE, S., «Quêtes de guérison et salut en Afrique contemporaine. Continuité et ruptures», dans *Revue Africaine de Théologie*, 14/27-28 (1990), p. 273-282.
- MESSI METEGO, «Le salut vu d'Afrique. De la prédication des missionnaires à une théologie africaine», dans *La vie spirituelle*, 139/665 (1985), p. 295-309.
- MIETH, D., «Vers une définition du concept d'expérience : Qu'est-ce que l'expérience ?», dans *Concilium*, 133 (1978), p. 55-71.
- MOOREN, T., «Theology at the Crossroads: the Case of Mission Spirituality», dans *Nouvelle Revue de Sciences Religieuses*, 45 (1989), p. 1-16.
- MÜLLER, W.-W., «Prière et magie chez nos contemporains», dans *Lumen Vitae*, 56/3 (2001), p. 293-303.
- NISSEN, J., *New Testament and Mission. Historical and Hermeneutical Perspectives*, 3rd Ed. Peterlang, Europress, 2000, 196 p.
- NIYORUGIRA, P.C., «La formulation du salut dans le dire du murundi» dans *Christianisme et identité africaine. Points de vue exégétique*, Actes du 1^{er} Congrès des Biblistes africains, Kinshasa, 23-30 décembre

1987, Congo-Kinshasa, Éditions des Facultés Catholiques de Kinshasa, 1988, p. 223-225.

NOLAN, A., *Jésus avant le christianisme. L'Évangile de la libération*, Paris, Les Éditions ouvrières, 1979, 187 p.

PEELMAN, A., «Une force sortait de lui. Quelques réflexions sur la médecine traditionnelle, et la mission de l'Église, en marge du livre de Aylward Shorter, *Jesus and the Witchdoctor. An Approach to Healing and Wholeness*», dans *Kerygma*, 20 (1986), p. 29-50.

PENNDU, T., *Les miracles de Jésus : signes du monde nouveau*, Paris, Éd. du Levain, 1985, 351 p.

PHILIPS, G., *L'Église et son mystère au IIe Concile du Vatican : histoire, texte et commentaire de la Constitution Lumen Gentium*, Paris, Desclée, 1968, 2 vol.

PHILLIPS, R. D., *Les miracles de Jésus : la puissance du sauveur*, Chalon-sur-Saône, Europress, 2002, 232 p.

OSUJI, C. C., *The Concept of Salvation in Igbo Traditionnal Religion*, Extrait de thèse de doctorat, Roma, Pontificia Universitas Urbaniana, 1977, 96 p.

RIGAL, J., *Le mystère de l'Église : fondements théologiques et perspectives pastorales*, Paris, Cerf, 1992, 275 p.

ROLLET, J., *Libération sociale et salut chrétien*, (Coll. Cogitatio fidei), Paris, Cerf, 1974, 222 p.

SESBOÜÉ, B., *Jésus-Christ l'unique médiateur, essai sur la rédemption et le salut*, (coll. Jésus et Jésus-Christ 33), t. I, Paris, Desclée, 1988, 2 vol.

SESBOÜÉ, B., *Le Dieu du salut : la tradition, la règle de foi et les symboles, l'économie du salut, le développement des dogmes trinitaires et christologiques*, Tournai, Desclée, 1994, 544 p.

SHORTER, A., *Jesus and the Witchdoctor: An Approach to Healing and Wholeness*, New York, Orbis, 1985, x, 258 p.

SMÜLDERS, P., «L'Église sacrement de salut», dans *L'Église de Vatican II, Études autour de la Constitution conciliaire sur l'Église*, (ouvrage collectif dirigé par G. BARUNA et édité par Y. M.-J. CONGAR), t. II, Paris, Cerf, 1966, p. 65-66.

STROTMANN, T., «L'Église comme mystère», dans *Église de Vatican II, Études autour de la Constitution conciliaire sur l'Église*, (ouvrage collectif dirigé par G. BARUNA et, édité par Y. M.-J. CONGAR), t. II, Paris, Cerf, 1966, p. 259-279.

TILLARD, J.-M., *Le sacrement : événement de salut*, Bruxelles, La pensée catholique, 1971, 128 p.

THILS, G., *Théologie et réalité sociale*, Tournai, Casterman, 1952, 296 p.

THIVOLLIER, P., *Le libérateur : vie de Jésus-Christ*, Issy-les-Moulineaux, Missions ouvrières paroissiales, 1948, 349 p.

UGEUX, B., *Guérir à tout prix?*, Paris, Les Éditions de l'Atelier/ les Éditions ouvrières, 2000, 244 p.

UZUKU, E., «Le salut chrétien d'un point de vue congolais», dans *Spiritus*, 23/88 (1982), p. 247-266.

VARONE, F., *Ce Dieu censé aimer la souffrance*, Paris, Cerf, 1986, 245 p.

WENIN, A., (et al.), *Quand le salut se raconte : Conférences de la Fondation Sedes et Sapientiae et de la Faculté de théologie, Université Catholique de Louvain, Bruxelles, Lumen Vitae, 2000, 128 p.*

II. OUVRAGES GÉNÉRAUX

1. Croyance aux esprits et à la sorcellerie

ALTHABE, G., *Oppression et libération dans l'imaginaire. Communautés villageoises de la côte orientale de Madagascar*, Paris, Mapero, 1969.

AMALADOS, M., «Les esprits existent-ils?», dans *Spiritus*, 120 (1990), p. 324-327.

ARNOLD, C. E., *Ephesians, Power and Magic : the Concept of Power in Ephesians in Light of Its Historical Setting*, Cambridge (England), Cambridge University Press, 1989, xiv, 244 p.

AUGÉ, M. et HERZLICH, C., *Le sens du mal. Anthropologie, histoire , sociologie de la maladie*, Paris, Éd. des Archives contemporaines, 1983, 278 p.

BACQ, P., «Démon par-ci, Satan par là...», dans *Lumen Vitae*, 4 (1999), p. 423-442.

BOKA LONDI di Mpasi, «La tribu, une base arrière pour la survie», dans *Spiritus*, 164 (2001), p. 283-296.

BUREAU, R., «La mort, les morts et les ancêtres dans les sociétés africaines», dans *Studia Missiologia*, 31 (1982), p. 211-221.

COTHENET, E., «Saint Paul et les puissances cosmiques», dans *Christus*, 153 (1992), p. 61-66.

EGGEN, W., «Le faux refuge. Diable, Sorcellerie et Résidence chez les Banda», dans *Cultures et Développement*, 11/2 (1979), p. 175-192.

FISIY, C.-F., «La sorcellerie au banc des accusés», dans *Politique Africaine*, 34 (1989), p. 127-133.

JAHODA, G., «Magie, sorcellerie et niveau d'instruction. Réflexions sur certaines croyances et attitudes des habitants de l'Afrique occidentale», dans *Lumière et vie*, 16/2 (1961), p. 334-342.

LAFARGUE, F., *Religion, Magie, Sorcellerie des Abidji en Côte d'Ivoire*, Paris, Nouvelles éditions Latines, 1976, 302 p.

LAPLANTINE, F., «La maladie, la guérison et le sacré. Médecines populaires et savantes de la France contemporaine», dans *Archives de Sciences sociales de Religions*, 54/1 (1982), p. 63-76.

LAURENTIN, R., *Le démon, mythe ou réalité? Enseignement et expérience du Christ et de l'Église*, Paris, Fayard, 1995, 369 p.

MUDIMBE, V.Y., «La sorcellerie comme langage et comme théorie», dans *Cahiers des Religions Africaines*, 8/16 (1974), p. 269-279.

NZUZI, B., «Sorcellerie africaine comme obstacle au processus du développement. 5^{ème} Week-end moral des intellectuels de Matadi (du 7 au 9 mai 1999), dans *Revue Africaine des Sciences de la Mission*, 10-11 (1999), p. 345-355.

SOW, I., *Les structures anthropologiques de la folie en Afrique noire*, Paris, Payot, 1978.

2. Foi et Église

ANCION, J., *L'avenir des communautés, les communautés de l'avenir*, St Nicolas, Appeldoorn, 1988, 126 p.

BANSHIMIYUBUSA, G., «Trouver une manière africaine d'être Église», dans *Vivons en Église*, 1 (1990), p. 9-13.

CHENU, B., *L'Église au cœur. Disciples & prophètes*, Paris, Le Centurion, 1982, 159 p.

DELESPESE, M., *Cette communauté qu'on appelle Église*, (coll. Recherches pastorales; 29), Paris, Fleurus, 1968, 143 p.

ETSOU, F., «Pour une ecclésiologie de l'Église-famille», dans *Mission de l'Église*, 111 (1996), p. 44-47.

GONDAL, M.-L., *Communautés en Christianisme : un nouveau pas à faire*, Paris, Desclée de Brouwer, 1993, 141 p.

HORAN, H., «Rural Parishes and Christian Community», in *African Ecclesial Review*, 10/1 (1968), p. 267-273.

Les Églises africaines face aux défis actuels. Actes du Colloque présynodal organisé par l'Institut catholique d'Afrique de l'Ouest, Abidjan, du 15 au 17 décembre 1992, dans *Revue de l'Institut catholique d'Afrique de l'Ouest*, 5-6 (1993).

KALONJI NTEKESHA, A., *Les communautés ecclésiales de base, foyers d'un christianisme africain? Analyse sociologique du projet pastoral des évêques Zaïrois de 1961 à 1981*, Extrait de thèse de doctorat, Roma, Pontificia universitas Urbaniana, 1983.

MEESTER (de), P., *L'Église d'Afrique, hier et aujourd'hui*, Kinshasa, Éd. Saint-Paul Afrique, 1980.

MOSMANS, G., *L'Église à l'heure de l'Afrique*, (coll. Église vivante), Tournai, Casterman, 1961, 254 p.

MVENG, E., *L'Afrique dans l'Église : paroles d'un croyant*, Paris, L'Harmattan, 1986, 228 p.

NDONGALA MADULU, I., «Piété populaire, miracles et exorcisme : l'Église défiée», dans *Telema*, 106-107 (2001), p. 61-69.

NYAGA, P., *L'Église est-elle nécessaire ? Foi en Christ et appartenance à l'Église*, Kinshasa, Éd. Saint-Paul, 1996, 171 p.

OUEGRAOGO, K. I., «La parole africaine de Dieu», dans *Catéchèse*, 157/4 (1999), p. 75-84.

PAGÉ, J.-G., *Qui est l'Église ? L'Église peuple de Dieu*, Montréal, Bellarmin, 1979, 3 vol.

PARYS (van), J.-M., «L'Église, l'Islam et les pauvres», dans *Zaire-Afrique*, 220 (1987), p. 283-293.

SAINT-MOULIN (de), L., «L'image de l'Église dans l'opinion publique à Kinshasa», dans *Interpellation et croissance de la foi. Hommage au Professeur V. Mulago*, Kinshasa, 1992, p. 199-211.

SAINT-MOULIN (de), L., «Le centenaire de la mission au Kwango», dans *Revue Africaine de théologie*, 17 (1993), p.237-240.

----- et GAISE N'GANZI, R., *Le discours socio-politique de l'Église catholique du Congo (1956-1998)*, Textes de la conférence épiscopale, (coll. Documents du Christianisme africain, t. 1), Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1999.

SCHILLEBEECKX, E., *Plaidoyer pour le peuple de Dieu : histoire et théologie des ministères dans l'Église*, Paris, Cerf, 1988, 322 p.

-----, *Histoire des hommes, récit de Dieu*, Paris, Cerf, 1992, 381 p.

TABART, Y., *Un souffle venant d'Afrique, communautés chrétiennes au Nord-Cameroun*, Paris, Le Centurion, 1986, 190 p.

WACHEGE, P.N., «The Church : Its Role In God's Plan Of Salvation», dans *African Ecclesial Review*, 42/1-2 (2000), p. 27-49.

WARNIER, P., *Nouveaux témoins de l'Église*, Paris, Le Centurion, 1981, 132 p.

3. Évangile, cultures et société

AERENS, L., «Mener la transition vers la catéchèse de cheminement», dans *Lumen Vitae*, vol LV/2 (2000), p. 149-169.

AMALORPAVADASS, D., «Évangélisation et culture», dans *Concilium*, 134 (1978), p. 81-92.

BATE, STUART, C., *Inculturation and Healing. Coping-Healing in South African Christianity*, South Africa, Cluster Publications, 1995, 317 p.

BUAKASA TULU KIA MPASU, «Le projet des rites de réconciliation», dans *Cahiers de Religions Africaines*, 8/16 (1974), p. 187-207.

- BUCUMI, P., «L'identité du prêtre dans la vision ecclésiologique de Vatican II», dans *Au cœur de l'Afrique*, 1 (1991), p. 18-33.
- BUJO, B., «L'apport africain à une conception de l'Église», dans *Sources/Fribourg*, 11 (1985), p. 250-257.
- BUJO, B., *Les dix commandements. Pour quoi faire? Actualité du problème en Afrique*, Kinshasa, Éditions Saint Paul Afrique, 1985, 174 p.
- BWALWEL, J.-P., «Famille comme communauté profonde de vie. Précarité urbaine et dérives ethniques», dans *Revue Africaine des Sciences de la Mission*, 10-11 (1999), p. 144-153.
- CARRIER, H., *Évangélisation et développement des cultures*, Rome, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1990, 380 p.
- CHRÉTIEN, J.-P., *L'invention religieuse en Afrique. Histoire et religion en Afrique noire*, Paris, Karthala et ACCT, 1993, 487 p.
- DELOOZ, P., «Problématique pour une pastorale des grandes zones métropolitaines du tiers monde», dans *Église et Mission*, 272 (1993), p. 2-10.
- FRIEDLI, R., *Le Christ dans les cultures, Carnets de routes et de déroutés. Un essai de théologie des religions*, Paris, Cerf, 1989, 162 p.
- GRAND'MAISON, J., *La seconde évangélisation*, Montréal, Fides, 1973, 2 t.
- JAOUEN, R., «Les conditions d'une inculturation fiable. Observations d'un missionnaire au Cameroun», dans *Lumière et Vie*, 168 (1984), p. 29-41.
- LAVERDIÈRE, L., *L'africain et le missionnaire. L'image du missionnaire dans la littérature africaine d'expression française. Essai de sociologie littéraire*, Montréal, Bellarmin, 1987, 608 p.
- KAGABO, L., «Catéchèse missionnaire : changement de mentalité ou changement de culture?», dans *Au cœur de l'Afrique*, 6 (1982), p. 328-340.
- KEMBO, G., «La situation économique et financière des diocèses d'Afrique et ses retombées sur la pastorale», dans *Telema*, 3-4 (1995), p. 5-10.

KIRWEN, M., «Theology of Village Apostolate», dans *African Ecclesial Review*, 19 (1977), p. 45-51.

MARTOU, J-M., *Terres fertiles pour l'Évangile : essai d'ajustement des pratiques ecclésiales aux promesses d'une culture nouvelle*, Paris, Cerf, 1999, 271 p.

MELLIER, D., «Pastorale des malades en Afrique : le défi des sectes», dans *Revue de l'Institut Catholique de l'Afrique de l'Ouest*, 16 (1999), p. 55-77.

MESSI METOGO, «La théologie africaine, pour une véritable inculturation», dans *Lumière et vie*, 39/200 (1990), p. 97-103.

MOSANGO, P., «Pour une évangélisation intégrale au Zaïre : la conception pastorale du cardinal Malula», dans *Église et Mission*, 280 (1995), p. 212-226.

NOTTE, M-A., «La catéchèse de cheminement. Approfondir la foi en communauté toute la vie», dans *Lumen Vitae*, 2 (1999), p. 199-213.

PARÉ, J., *Les défis de la mission du troisième millénaire*, Montréal, Missionnaires de la Consolata, 2002, 369 p.

PEELMAN, A., «Mission et inculturation», dans *Communauté chrétienne*, 22 (1983), p. 464-472.

-----, *L'inculturation : L'Église et les cultures*, Paris, Desclée, 1988, 197 p.

SAINT-MOULIN (de), L., «Les résultats de l'évangélisation au Zaïre. Analyses de quelques enquêtes socio-religieuses en milieu urbain», dans *L'Église catholique au Zaïre. Un siècle de croissance (1880-1980)*, Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1981, p. 347-351.

SCHREITER, R. J. (Ed.), *Faces of Jesus in Africa*, Maryknoll, New York : Orbis Books, 1991, 181 p.

SEMPORÉ, S., «Les Églises d'Afrique entre leur passé et leur avenir», dans *Concilium*, 126 (1977), p. 11-24.

SHORTER, A., *African Culture and the Christian Church, An Introduction to Social and Pastoral Anthropology*, London, Geoffrey Chapman, 1973, x, 229 p.

RICH, J., «Ministry in Rural Areas», dans *African Ecclesial Review*, 19 (1977), p. 194-200.

RUTUMBU, J., «Le conflit permanent entre Évangile et cultures», dans *Théologie et cultures, Mélanges offerts à Mgr Alfred Vanneste*, (études éditées par DIMANDJA Elyu'a Kondo et MBONYINKEBE Sebahire), Louvain-La-Neuve, Noraf, 1988, p. 59-75.

VALADIER, P., «chances du message Chrétien dans le monde de demain», dans *Concilium*, 244 (1992), p. 143-152.

VARILLON, F., *Joie de croire, joie de vivre*, Conférences sur les points majeurs de la foi chrétienne recueillis par B. HOUSSET, Paris, Le Centurion, 1981, xv, 299 p.

4. Libération sociale et sotériologie

BOFF, C., «La théologie de la libération. Ses questions pour la fin du siècle», dans *Lumen Vitae*, 200 (1990), p. 79-88.

BLOSCHE-SAILLENS, A., *Libérés par Christ pour son service*, Paris, Les bons semeurs, 1961.

CHIRPAZ, F., «Le souci du salut», dans *Lumière et vie*, 250 (2001), p. 7-16.

CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU ZAÏRE, *Le chrétien et le développement de la nation*, Exhortation pastorale des évêques du Zaïre, Actes de XXVI^e Assemblée plénière de l'Épiscopat du Zaïre (du 12 au 17 septembre 1988), Kinshasa, Éditions du Secrétariat général de la CEZ, 1988, 92 p.

CONGAR, Y., *Pour une église servante et pauvre*, Paris, Cerf, 1963, 150 p.

EJIZU, C., «Sens et processus de la guérison. Vision africaine», dans *Spiritus*, 31/120 (1990), p. 304-315.

- GIRARD, M., *La mission de l'Église au tournant de l'an 2000*, Montréal, Médiaspaul, 1998.
- GIRAULT, R. et VERNETTE, J., *Croire en dialogue, les chrétiens devant les religions, les églises et les sectes*, Paris, Éd. Droguet et Ardent, 1979, 513 p.
- JANSEN, J., *La quête de la thérapie au Bas-Zaïre*, Paris, Karthala, 1995.
- LABARRIÈRE, J.-P., *Le discours de l'altérité, une logique de l'expérience*, (coll. Philosophie d'aujourd'hui), Paris, Presse universitaire de France, 1983, 361 p.
- MACLOUF, P., *La pauvreté dans le monde rural*, Paris, L'Harmattan, 1986.
- MANIGNE, «Salut et sauveurs», dans *Lumière et vie*, 250 (2001), p. 3-5.
- MOOREN, T., *On the Border : the Otherness of God and the multiplicity of Religions : The Intercultural Dialogue from an Anthropological Perspective as an Inquiry into the Theology of Religions*, traduit de l'allemand par P. PANDIMAKI, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1994, p.
- NDUHIRUBUSA, J., *Expérience du Murundi face au message du salut*, Extrait de thèse de doctorat, Roma, Academia Alphonsiana, 1975.
- NTEDIKA KONDE, J. (et al.), *Les nouveaux mouvements religieux : Évangélisation et développement*, Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1997.
- PREVOST, J., *Église-Évangile : une espérance*, Paris, Éd. Fleurus, 1973, 111 p.
- PROVENCHER, N., *La foi, une étrangère dans le monde moderne*, Montréal, Fides, 1998, 47 p.
- SESBOUÉ, B., «Métaphores et concepts : la multiplicité sémantique dans le langage du salut», dans *Lumière et vie*, 250 (2001), p. 53-64.

STEVAN, D. L., *Jesus the Healer: Possession, Trance and the Origins of Christianity*, New York, Continuum, 1995.

STICKER, H. J., *Culture brisée, culture à naître*, Paris : Aubier Montaigne, 1979, 184 p.

TILLARD, J. M. C., *Le salut mystère de pauvreté*, Paris, Cerf, 1968, 126 p.

UZUKWU, E., «Pourquoi guérison et exorcisme?», dans *Spiritus*, 31/120 (1990), p. 235-237.

VINATIER, J., *Les chemins d'Emmaüs : de la religion populaire à la foi du peuple de Dieu*, Paris, Le Centurion, 1977, 206 p.

VERNETTE, J., *Jésus dans la nouvelle religiosité : ésotérismes, gnoses et sectes aujourd'hui*, Paris, Desclé, 1987, 357 p.

-----, *Sectes. Que dire? Que faire?*, Paris, Éd. Salvator, 1994, 199 p.