Les femmes pasteurs et prophétesses dans les Églises pentecôtistes congolaises : enjeux d'autorité, représentations et rapports de genre

Apollinaire-Sam Simantoto Mafuta

▶ **To cite this version:**

Apollinaire-Sam Simantoto Mafuta. Les femmes pasteurs et prophétesses dans les Églises pentecôtistes congolaises : enjeux d'autorité, représentations et rapports de genre. Sociologie. Université de Strasbourg, 2018. Français. NNT : 2018STRAG024 . tel-02073081

HAL Id: tel-02073081
https://theses.hal.science/tel-02073081

Submitted on 19 Mar 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

ÉCOLE DOCTORALE DES SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES

Laboratoire de recherche « Dynamiques Européennes »

THÈSE présentée par :

Apollinaire-Sam SIMANTOTO MAFUTA

soutenue le **10 juillet 2018**

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'Université de Strasbourg**

Discipline/Spécialité : Sociologie

LES FEMMES PASTEURS ET PROPHÉTESSES DANS LES ÉGLISES PENTECÔTISTES CONGOLAISES

Enjeux d'autorité, représentations et rapports de genre

THÈSE dirigée par :

M. PFEFFERKORN Roland, Professeur, Université de Strasbourg
Mme GUTH Suzanne, Professeur, Université de Strasbourg

RAPPORTEURS :

Mme MOUCHTOURIS Antigone, Professeur, Université de Lorraine

Mme DÉCHAMP-LE ROUX Catherine, Professeur, Université de Lille

AUTRE MEMBRE DU JURY :

M. TOBANGUI Alexis Université Marien NGouabi, Congo
École Nationale d'Administration du Congo

À feu mes parents

Louis MAFUTA (17 juin 1930-11 mai 2004)

Élisabeth KUBONG (30 juin 1937-12 juillet 2013)

J'ai une pensée profondément émue pour vous qui m'avez quitté avant la fin de cette longue aventure universitaire. Je sais que ce plus haut diplôme universitaire de « Docteur » qui me collera désormais à la peau ne vous dirait peut-être rien de plus que celui de « Fils » que je traîne depuis mon existence.

Pour que votre mémoire ne s'efface pas avant la tombée du crépuscule de l'oubli, je vous dédie ces pages en guise d'hommage filial pour que vous viviez toujours à travers ce que vous m'avez donné. Vous auriez écrit autrement cette dédicace si vous aviez été à l'école des Blancs. Je le fais pour que votre souvenir ne s'altère pas.

À Renata KUBONG MAFUTA

et **Marie-Élisabeth Emmanuela KENE MAFUTA**

Les « femmes » de demain que vous rêvez de devenir seront le fruit d'une éducation et d'une formation librement assumées. Ces femmes-là sommeillent en vous, mais elles naîtront de l'alchimie du présent que toi et elle, vous êtes appelées à construire, sans le savoir dès aujourd'hui, dans l'insouciance de l'enfance et de la jeunesse.

À toutes les filles et femmes d'Idiofa, de la RD Congo et d'Afrique,

qui ne croyez pas encore en la force que vous portez en vous.

Afin que vous soyez vous-mêmes et non ce que l'instinct du stéréotype de la société veut que vous soyez.

Je dédie cet éloge conçu pour tirer toutes les femmes de leur sommeil.

AVANT-PROPOS

Au terme d'un long parcours académique pluridisciplinaire qui me porte enfin à convoiter aujourd'hui cette prestigieuse distinction universitaire de Docteur en Sociologie de l'Université de Strasbourg (France), il m'incombe un devoir moral d'adresser tous mes vifs sentiments de profonde gratitude à mes maîtres à penser : les professeurs Suzie Guth et Roland Pfefferkorn. Ce travail de recherche n'aurait pas pris forme sans eux. C'est avec beaucoup de disponibilité, de gentillesse et patience qu'ils ont bien voulu, en dépit de leurs charges académiques, accepter de diriger avec grande habileté ce modeste travail de recherche en Sciences Sociales. En cette fin de thèse, je ne peux que les remercier de tout cœur pour tout ce qu'ils ont été pour moi depuis l'année de mon Master de sociologie. Ma reconnaissance va également à l'égard de Juan Matas (Professeur émérite aujourd'hui) qui a dirigé mon mémoire de Master en sociologie politique. Je remercie également le corps enseignant de la Faculté des Sciences Sociales et Humaines ainsi que les chercheur-e-s du Laboratoire « Dynamiques Européennes » de l'École Doctorale 519 (Sciences Sociales). Je ne peux les citer nommément ici. Ma gratitude va aussi aux professeurs René Heyer et Yannick Courtel. Grâce à eux, j'ai réussi mes études de Master de Théologie et Sciences des Religions, et mon Diplôme Supérieur de Théologie Catholique à la Faculté de Théologie Catholique de l'Université de Strasbourg.

Ma dette morale ne serait pas moins grande si je n'adressais pas mes vifs sentiments de reconnaissance à Joseph Doré et Jean-Pierre Grallet (Archevêques émérites de Strasbourg) ainsi qu'à l'actuel Archevêque Luc Ravel, qui m'ont permis d'avoir une insertion pastorale dans le diocèse d'Alsace. Par la même occasion, je tiens à remercier José Moko, évêque d'Idiofa, et tous les prêtres du Diocèse d'Idiofa (RD Congo). Je m'adresse particulièrement ici à ceux avec qui j'avais déjà compris que l'humanité et les amitiés sincères, loin de nous diviser et de nous emprisonner dans le ghetto du communautarisme, sont pourtant une richesse inestimable pour la reconstruction solide des espaces de vie dans lesquels chaque individu, en dépit de sa différence, ses sensibilités et ses petits côtés, est une altérité aimante et une part entière du trésor qui fonde notre moi en société. C'est parce que le moi de l'autre est « moi » que mon moi devient un moi agissant grâce au moi-de-l'autre dans la vie que nous rêvons de construire ensemble dans la fraternité et la confiance.

Je ne saurai pas oublier Paul Meyer, Dominique Braun, Marcel Auer, Francis Denefeld, Pius Katumpwe et Augustin Yole qui m'ont fait l'amitié de relire attentivement l'un ou l'autre chapitre de ce travail. J'ai tiré grand profit des remarques stylistiques qu'ils m'ont proposées. Je dois, bien à regret, renoncer à remercier individuellement les ami-e-s qui m'ont prêté leur concours afin de rendre agréable mon séjour en Alsace et de réaliser ce travail dans de bonnes conditions. Je pense d'abord à Jeanine et Paul Sturtzer, Bernadette et Marc Schiehlé, Martine et Jean-Luc Devémy, Jozef de Coninck et Élisabeth Froideval, Martine Metz, Jean-Marc Bottais, Élisabeth et Marcel Auer ainsi que Lucie Buck. Je ne peux oublier tous mes amis de la Communauté de Paroisses de la Porte Nord de Strasbourg (Mundolsheim, Lampertheim, Vendenheim, Eckwersheim), mon premier port de débarquement en France ; ceux de la « Terre de Rencontre » et les Équipiers Notre-Dame (END) de Colmar-Ouest. Je ne peux passer sous silence tous mes informateurs et pasteurs des Églises de Réveil qui, par la confiance gratuite qu'ils m'ont accordée, sans oublier aussi leur méfiance, ont bien voulu me révéler la richesse et l'authenticité de leurs attitudes vis-à-vis des femmes. Que tous mes enquêtés ainsi que ceux et celles qui ont contribué à la réalisation de ce travail trouvent ici mes mots de remerciement, mon expression de profonde reconnaissance et de joie que j'ai eue à partager avec eux, aussi bien les espoirs que les déboires liés à un tel travail de terrain dans les rues de Kinshasa.

J'ai aussi une énorme dette de reconnaissance envers mes frères et sœurs, neveux et nièces Max Mafuta, Brevon Mafuta, Cela Mafuta, Esther Mafuta, Marie Mafuta, Lucie Mafuta, Jimmy Mafuta, Patrick-Henry Mafuta, Yves Kabianda, Blanchard Kabianda, Nathan Kabianda, Régis Kabianda, Fifi, Fabrice-Minos Mimbu, Jean-Jacques Mimbu, Maguy Mimbu, Bénédicte Kalemba, Papy Atungi, Jackie Atungi et Christian Atungi. Le ciel ne me sera pas indulgent si j'omettais Ruf Greff Greffin Ayilisung avec qui je partage beaucoup de joies, de secrets et de peines. Je remercie de tout cœur Emmanuel Lambata, Bienvenu Kubi, Patrick Kindoki et Arthur Ngwey du Complexe Scolaire *Les Okapis* (Cité Verte à Mont-Ngafula), Christophe Kamosi et le berger Joseph Ngono qui m'ont apporté leur soutien lors de mes séjours de terrain à Kinshasa. Co-enquêteurs, ils ont accepté avec dévouement de s'associer à moi pour parcourir les rues de la capitale congolaise à la recherche de pasteur-e-s. Je n'oublierai pas les amis de très longue date : Me Daly-Alidor Bulatsi, mon ami d'enfance ; mon vieil ami Rémy Kasanda, mon aîné Claude Nzas, Hippolyte Lung Ibalayam ; le compagnon de route Robert-Bellarmin Sisi Kayan. Je ne peux pas oublier Hubert Ebengo Eber, Fabrice Nsamolo, Adelard Kaseshi, Bel-Olonna Mangala, Pépé Kilolo, JB Julie Ntima et Roland Imwene (Maputo) qui ont pris part active à mes enquêtes. Je remercie aussi le prof. Willy Mbalanda (Université de Kinshasa) et l'honorable Jean-Baptiste Kumasamba (Député national) qui m'ont aidé à obtenir de précieux documents sur la ville de Kinshasa. Que tous puissent, en retour, être les premiers à bénéficier de l'éclairage que ces recherches porteront sur la réalité des Églises de réveil congolaises, la nature des rapports, des attitudes et des comportements des congolais à l'égard des femmes.

Faute de savoir si des remerciements nominaux seraient bénéfiques ou néfastes pour les personnes à qui je les adresse, je me contenterai de dire ici toute ma gratitude pour ceux et celles qui me liront, et mon espoir que cette réflexion sur les femmes sera digne de leurs attentes. De nombreuses personnes interrogées lors de mes enquêtes de terrain à Kinshasa m'ont lâché ces mots : « Beaucoup de personnes observent les Églises de Réveil de loin, mais il leur faut nous approcher pour nous connaître davantage et savoir ce que nous sommes dans la réalité ». Ou encore : « Si vous pouvez vulgariser les résultats de cette enquête pour permettre aux hommes de bonne volonté de pouvoir soutenir l'émergence des femmes ». Le même souci que je partage avec mes enquêté(e)s est ainsi exaucé, car l'un des objectifs de cette étude est, entre autres, de donner la parole aux femmes et de permettre la connaissance du pentecôtisme congolais tel qu'il se laisse à voir de l'intérieur.

Au total, je ne voudrais pas surtout encombrer cette page avec les noms de toutes les personnes qui m'ont aidé à tenir bon dans ma vie de prêtre et à réaliser ma passion pour l'écriture et les études. Et puisque mes mots ne peuvent pas toujours dire ce que j'aurais bien voulu exprimer, je ne voudrais pas non plus tomber dans l'indicible. C'est pourquoi, conscient de la gratuité et du poids de tous les services reçus des uns et des autres, et en témoignage de vive reconnaissance, de chaleureuse amitié, je ne peux que réitérer mon MERCI cordial à tous et à chacun(e).

Apollinaire-Sam SIMANTOTO MAFUTA
Université de Strasbourg

« En dépit du progrès de sécularisation qui a façonné les sociétés modernes, les religions conservent un grand pouvoir d'attraction sur les femmes, que ce soit dans les sociétés les plus urbanisées ou dans celles éloignées de la modernité. Les femmes représentent encore le public le plus significatif dans les différentes religions du monde, et plus récemment dans les sectes. Il est donc toujours d'actualité d'examiner les effets de cet investissement pour les populations féminines. Plusieurs champs s'ouvrent à la recherche féministe pour comprendre et expliquer les rapports des femmes au phénomène religieux et leur place dans les religions historiques ».

(Maria José F. ROSADO NUNES, « Religions », in Helena HIRATA, Françoise LABORIE, Hélène LE DOARÉ, Danièle SENOTIER (coord.), *Dictionnaire critique du féminisme*, PUF, Paris[2], 2004, p. 194).

SOMMAIRE

INTRODUCTION GÉNÉRALE 3

PREMIÈRE PARTIE : LE CHAMP DE L'ÉTUDE ET LES MÉTHODES DE RECHERCHE 23

CHAPITRE 1 **: JUSTIFICATION DU CHOIX DU TERRAIN D'ÉTUDE 24**
1.1. KINSHASA : LE VILLAGE, LA VILLE ET LA CAPITALE-PROVINCE 26
1.2. JUSTIFICATION DU CHOIX DE KINSHASA 33
1.3. CARACTÉRISTIQUES SOCIOLOGIQUES DU TERRAIN DE LA RECHERCHE 37

CHAPITRE 2 : OBJET ET PROBLÉMATIQUE DE LA RECHERCHE 57
2.1. OBJET DE L'ÉTUDE ET PROBLÉMATIQUE DE LA RECHERCHE 58
2.2. HYPOTHÈSES DE TRAVAIL 64
2.3. BASE THÉORIQUE DE LA RÉFLEXION : LE CONCEPT DE « RAPPORT SOCIAL DE SEXE » 68
2.4. DÉFINITION DU CHAMP DE L'ÉTUDE 74

CHAPITRE 3 87
CONSIDÉRATIONS MÉTHODOLOGIQUES ET DÉROULEMENT DE L'ENQUÊTE DE TERRAIN. 87
3.1. LE CHOIX DES MÉTHODES DE TRAVAIL 88
3.2. DÉROULEMENT DE L'ENQUÊTE DE TERRAIN 91
3.3. ACCÈS AU TERRAIN D'ÉTUDE ET ENQUÊTE PROPREMENT DITE À KINSHASA 96
3.4. TECHNIQUES DE COLLECTE DES DONNÉES ET MODE DE PASSATION DE L'ENQUÊTE 116
3.5. LES DIFFICULTÉS RENCONTRÉES 127

DEUXIÈME PARTIE : L'ESSOR DU MOUVEMENT PENTECÔTISTE AU CONGO-KINSHASA ... 143

CHAPITRE 4 : LE MOUVEMENT PENTECÔTISTE AU CONGO-KINSHASA : GENÈSE ET DÉVELOPPEMENT 144
4.1. BREF APERÇU HISTORIQUE DE L'IMPLANTATION DES ÉGLISES CHRÉTIENNES AU CONGO 148
4.2. LES ÉGLISES CHRÉTIENNES ET LES RELIGIONS D'AFRIQUE NOIRE 173
4.3. L'EXPANSION DES ÉGLISES CHRÉTIENNES APRÈS L'INDÉPENDANCE DU CONGO (1960-1990) 195
4.4. DU CHRISTIANISME MISSIONNAIRE À L'EXPANSIONNISME NÉO-PENTECÔTISTE LOCAL 202
4.5. LE « RENOUVEAU CHARISMATIQUE » OU LE « PENTECÔTISME CATHOLIQUE » 209
4.6. L'ISLAM AU CONGO 215

CHAPITRE 5 : EXPANSION ET INSTITUTIONNALISATION DES ÉGLISES PENTECÔTISTES EN RD CONGO 223
5.1. LA DEUXIÈME VAGUE DU MOUVEMENT PENTECÔTISTE EN RD CONGO DE 1990 À NOS JOURS 225
5.2. UNE PROFESSION DE FOI CHRISTOCENTRIQUE ET PNEUMOCENTRIQUE 238
5.3. L'INSTITUTIONNALISATION DES ÉGLISES DE RÉVEIL EN RD CONGO 244
5.4. DES ÉGLISES À VOCATION NATIONALE AUX ÉGLISES TRANSNATIONALES 277

TROISIÈME PARTIE : LES RAPPORTS SOCIAUX DE SEXE ET LA QUESTION DU TRAVAIL PASTORAL FÉMININ DANS LES ÉGLISES PENTECÔTISTES CONGOLAISES : ANALYSE THÉMATIQUE DES DONNÉES DE L'ENQUÊTE 300

CHAPITRE 6 : LECTURE DES RÉCITS DE CONVERSION DANS LES ÉGLISES PENTECÔTISTES CONGOLAISES 301
6.1. DÉFINITION DE LA CONVERSION SELON LES PERSONNES INTERROGÉES 303
6.2. LA CONVERSION PERSONNELLE COMME ACTE ET INVITATION À LA NOUVELLE NAISSANCE 314
6.3. LES FIGURES-TYPES DE L'INDIVIDU CONVERTI 319
6.4. LES TYPES DE CONVERSION 328
6.5. LA CONVERSION ACCROÎT L'INTENSITÉ DE LA FOI ET DE L'ENGAGEMENT 348

6.6. DES PROFILS IDENTITAIRES CHEZ LES NOUVEAUX CONVERTIS....358
6.7. LA CONVERSION ET « LA FIN DES IDENTITÉS RELIGIEUSES HÉRITÉES »....360

CHAPITRE 7 : DE LA STÉRÉOTYPIE À L'ENCONTRE DES FEMMES DANS LA CULTURE CONGOLAISE....376
7.1. STÉRÉOTYPES ET REPRÉSENTATIONS DES FEMMES....377
7.2. LE « MARCHÉ MATRIMONIAL » ET LA MARCHANDISATION DU CORPS FÉMININ....385
7.3. LA MÈRE DES JUMEAUX : DU PRESTIGE SOCIAL À L'EXALTATION DE LA FÉCONDITÉ FÉMININE....399
7.4. PRÉGNANCE, PERSISTANCE ET PERPÉTUATION DES STÉRÉOTYPES SOCIAUX NÉGATIFS À L'ENCONTRE DES FEMMES....406

CHAPITRE 8 : CARRIÈRES RELIGIEUSES ET DIFFÉRENCIATIONS DE GENRE....426
8.1. LES FEMMES DANS LES TRADITIONS DES ÉGLISES ISSUES DES MISSIONNAIRES OCCIDENTAUX....427
8.2. DE LA QUESTION DU TRAVAIL PASTORAL DES FEMMES DANS LES ÉGLISES....432
8.3. PRÉSUPPOSÉS D'ARGUMENTS SUR LA QUESTION DE L'ACCESSION OU DE L'EXCLUSION DES FEMMES DANS LA DIRECTION DU TRAVAIL PASTORAL....436
8.4. ARGUMENTS THÉORIQUES D'ORDRE PHILOSOPHIQUE ET SOCIOLOGIQUE....447
8.5. LES POSITIONS CONTRASTÉES ET DIVERGENTES DES ÉGLISES SUR LE TRAVAIL PASTORAL FÉMININ....459
8.6. LE TRAVAIL PASTORAL DES FEMMES : UN SUJET DE FRICTION, UNE INTERROGATION PERMANENTE !....472

CHAPITRE 9 : ÊTRE FEMME ET INTÉGRER LE TRAVAIL PASTORAL DANS LES ÉGLISES PENTECÔTISTES....484
9.1. FOI ET STRATÉGIES DE LÉGITIMATION DES FEMMES DANS LE CHAMP DES ASSEMBLÉES PENTECÔTISTES....486
9.2. LES ÉGLISES PENTECÔTISTES AU CŒUR DE LA LUTTE POUR LE POSITIONNEMENT PERSONNEL DES INDIVIDUS....500

CHAPITRE 10 : LA FÉMINISATION DE L'AUTORITÉ RELIGIEUSE DANS LES ASSEMBLÉES PENTECÔTISTES....530
10.1. L'ÉMERGENCE DE LA PAROLE FÉMININE AU SEIN D'UN LEADERSHIP RELIGIEUX BISEXUÉ....532
10.2. CAS DE DEUX ÉGLISES FONDÉES PAR DES FEMMES....559

CHAPITRE 11 : MUTATIONS DE LA FIGURE DES FEMMES DANS LES REPRÉSENTATIONS DES ÉGLISES PENTECÔTISTES....599
11.1. LA PROFESSION PASTORALE FÉMININE DANS LA VISION DES PERSONNES INTERROGÉES....600
11.2. LE PASSÉ BIBLIQUE ÉVOQUÉ COMME UN RÉFÉRENTIEL STRUCTURANT LES IDENTITÉS ET LA MÉMOIRE COLLECTIVE DU PRÉSENT ET DU FUTUR....615
11.3. L'ACCEPTATION OU LE REFUS DE LA MASCULINITÉ/ FEMINITÉ : DES REPRÉSENTATIONS « DÉCALÉES »....626

CONCLUSION GÉNÉRALE....647

BIBLIOGRAPHIE....657

ANNEXE : PROTOCOLE D'ENQUÊTE ET GUIDE D'ENTRETIEN....683

TABLE DES MATIÈRES....687

INTRODUCTION GÉNÉRALE

La société congolaise a longtemps été marquée par les clivages liés aux rapports sociaux de sexe. Souvent antagoniques, les rapports hommes-femmes indiquent une prégnance des préjugés négatifs à l'encontre des femmes. De la sorte, les pratiques rencontrées au sein des institutions sociales, en l'occurrence les religions, voire la société civile et le monde du travail, etc. sont tributaires de cet héritage transmis à travers les époques et les générations. Beaucoup de pratiques du passé et d'aujourd'hui se fondent sur la distinction hommes-femmes. Elles traduisent et perpétuent ainsi la dualisation des usages de ce dernier dans la société. Aujourd'hui, des représentations individuelles et collectives des femmes sont parfois négatives dans le champ des Églises.

Résultant des institutions, ces pratiques tiennent de leurs luttes permanentes qui mettent d'un côté, ceux qui sont pour l'accession des femmes à des fonctions religieuses de direction qui leur étaient autrefois fermées, et de l'autre, ceux qui s'y opposent. C'est ainsi qu'ont surgi des clans : d'un côté, les féministes qui luttent pour que les femmes assument de hautes responsabilités dans les Églises, et de l'autre, des antiféministes qui leur refusent cette compétence. Ces deux tendances, facilement observables sur tous les continents, sont en continuelle confrontation. C'est pourquoi la place et le rôle joués par les femmes dans la société qui se veut de plus en plus égalitaire ont été longtemps une question qui a suscité des passions et de grands débats parmi tous les protagonistes. La question est loin d'être dépassée, car de rebondissement en rebondissement à travers l'histoire, le contexte et les cultures, l'organisation sexuelle de la société pose en d'autres termes le problème de l'égalité entre les hommes et les femmes.

Objet et problématique de la recherche

Dans le monde professionnel, tout comme dans les Églises, les femmes ont souvent été minorisées, invisibilisées, voire infériorisées. À travers l'histoire, elles ont occupé les derniers rangs dans l'échiquier des décisions. Mais depuis quelques

années, un phénomène se dessine : la présence des **femmes pasteurs**[1] – aux côtés des hommes – en tant qu'acteurs sociaux de taille au sein du champ religieux congolais. Leur arrivée dans les fonctions jusqu'alors réservées aux hommes a créé des transformations dans la société qui ont modifié en profondeur les frontières dans les rapports sociaux de genre entre, d'une part ce qu'on a longtemps considéré comme des rôles spécifiquement masculins, et d'autre part des fonctions essentiellement féminines. Ces transformations de la société modifient en profondeur l'équilibre des forces dans les rapports hommes/femmes au sein de la société et des Églises congolaises.

Pour lire ces différentes évolutions, il convient de comprendre certaines transformations internes de la société congolaise pour voir comment évolue la question du rôle, du statut et de la place des femmes. Ce regard se fait à partir des pratiques et des représentations du sexe féminin dans les Églises. Il s'agit d'abord des femmes comme individus au sein de la société dans sa globalité, c'est-à-dire en tant qu'acteurs sociaux. Ensuite des femmes en tant qu'acteurs religieux qui, pour exister, doivent développer diverses stratégies et modalités d'action dans la lutte des classes sur la scène religieuse congolaise. C'est pourquoi, par rapport à la logique des jeux et à la stratégie qui caractérise toute compétition, les femmes ont – par rapport aux acteurs sociaux masculins – à se définir avant de définir les autres. Comment définissent-elles alors l'Église ? Comment se (re)définissent-elles dans une société ouverte et pluraliste ? Comment définissent-elles leur rôle dans la nouvelle configuration d'acteurs et de hiérarchies ? Autant d'interrogations qui retiendront mon attention tout au long de ce travail.

Par ailleurs, si le pastorat et l'épiscopat comme ministères et profession exercés au féminin sont relativement nouveaux en RD Congo, il conviendrait de regarder l'organisation même de l'institution hiératique au sein des Églises historiques et de la société congolaise pour bien comprendre l'actuel repositionnement des femmes. Dans une tradition vieille de plusieurs siècles au sein des Églises historiques

[1] Face à toutes les sensibilités idéologiques liées aux évolutions actuelles de la société, l'usage de l'*Écriture inclusive* ne fait pas l'unanimité. Les débats qu'elle suscite sont passionnants. Cependant, l'Académie française n'ayant pas encore validé son entrée dans la grammaire française, l'orthographe principale que j'adopte dans ce travail est « Femme pasteur », « Femmes pasteurs » pour désigner, selon le *Dictionnaire de l'Académie française,* Le *Petit Robert* et le *Trésor de la Langue Française* (TLF), une femme ou des femmes exerçant le ministère du culte protestant. On utilise plus volontiers le masculin « pasteur » au lieu du féminin « pasteure ». On dira : Femme pasteur, une pasteur, Madame le pasteur (Cf. Else BOEL, « Le genre des noms désignant les professions et les situations féminines en français moderne », in *Revue Romane* 11/1 (1976), p. 41).

(catholique et orthodoxe), le métier de prêtre a été une fonction connotée masculine. Il s'est perpétué de manière exclusive en mettant en marge les femmes. Cependant, l'accession de ces dernières à la fonction de pasteur ou d'évêque dans le protestantisme, comme récemment dans les Églises épiscopaliennes, est une question qui tient à la volonté de ces Églises de pouvoir répondre à une demande sociale et ecclésiale au sein de leurs institutions religieuses. Dans ces Églises, l'ouverture du pastorat aux femmes s'insère dans le cadre d'une institution qui tend à se perpétuer. Elle naît d'un effort de renouvellement des pratiques au sein de leurs traditions. Il s'agit du renouvellement de « l'Église » en tant que structure et de ses pratiques.

Par contre, au sein du mouvement évangélique et pentecôtiste observé en RD Congo, il n'y a pas d'institution régulatrice de la pratique et de la fonction hiératique. Je veux parler d'une institution légitime qui fixe les normes ou les dispositions pour définir et régir les rites, les croyances et les cultes, tout en les inscrivant dans un cadre légal de légitimité. Mais le caractère spontané, ponctuel, improvisé, circonstanciel et transgressif de l'organisation des assemblées pentecôtistes fait que ces Églises sont très souples dans leurs pratiques. Elles sont de ce fait appelées à tout imaginer, à créer, à s'adapter, à innover ou à inventer sur le coup leurs propres structures, souvent malléables, parce qu'elles ne dépendent d'aucune hiérarchie préétablie.

La nouvelle configuration des rôles ou des fonctions, telle qu'elle apparaît aujourd'hui au sein du pentecôtisme congolais, est née et s'est développée en dehors du modèle traditionnel et institutionnel. Cette différence entre deux modèles d'organisation religieuse (Églises instituées et Églises pentecôtistes) se développe de manière quasi conflictuelle au sein d'un même espace. La compétition qui en résulte est génératrice de sens, dans la mesure où elle explique le rôle de chaque acteur religieux au sein de ces Églises : les acteurs traditionnels comprenant les clercs des Églises missionnaires, instituées et hiérarchiquement organisées, et les nouveaux acteurs, constitués par les nouvelles Églises pentecôtistes qu'on peut autrement appeler Églises néo-évangéliques ou Églises de Réveil.

Dans ce contexte de partage et de gestion d'un même espace ou d'un même territoire de déploiement, les Églises – en dépit de leur rapport de tension aigu et

permanent avec le monde et ses ordres[1] –, sont appelées à cohabiter ensemble. Faisant mienne cette expression d'Anne-Sophie Lamine, je dirais que « la cohabitation des dieux »[2] au sein du champ religieux congolais s'opère avec heurts dans la confrontation totale entre les acteurs qui se disent légitimes au sein de ce champ religieux et ceux que ces derniers délégitiment. C'est ainsi que s'opposent les anciens arrivés, mis à l'écart pour exercer le sacerdoce/pastorat, les prêtres, et les pasteurs issus des entreprises missionnaires historiques, et les nouveaux acteurs constitués des laïcs, qualifiés d'usurpateurs. Tantôt disqualifiés, tantôt valorisés par leurs pairs, ces nouveaux acteurs religieux profanes, je veux surtout parler des femmes, en ce qui me concerne ici, qui revendiquent en effet des droits qu'une société patriarcale ne leur a pas octroyés. Cette confrontation peut être réelle et se traduire par des conflits ouverts, ou simplement symbolique, d'une part, entre les hommes et les femmes, et d'autre part, entre les Églises institutionnelles ou hiérarchiques et les nouvelles Églises non hiérarchiques, mais qui tendent progressivement à se constituer une hiérarchie.

Une telle confrontation génère des conflits qui se jouent, non pas au sein d'une institution rigide appelée à évoluer un jour, voire à changer et à se renouveler, mais entre des acteurs qui font leur entrée sans avoir payé au préalable des « droits d'entrée », et les acteurs supposés avoir déjà payé les leurs à travers l'institution qui leur a conféré une légitimité. Concrètement, la guerre suscitée par la compétition religieuse et les luttes symboliques générées par cette concurrence au sein du champ religieux font que les différents rapports de forces entre acteurs se traduisent aussi par une manière de vivre à travers des comportements subséquents latents et de pratiques sociales manifestes. Si, pour les nouveaux convertis, les Églises deviennent leurs nouvelles communautés de vie et d'appartenance, elles constituent pour ainsi dire de véritables « communautés sacrées », une sorte de « communautés de serment volontariste » (Max Weber), le *corpus christianum* par excellence, où la communion au Christ est plus importante que les liens tribaux ou familiaux[3].

À ce titre, dès lors que les nouvelles organisations religieuses naissent souvent à des moments de crise et de bouleversements, lorsque les anciennes sociabilités se

[1] Cf. Max WEBER, « Considération intermédiaire : théorie des degrés et des orientations du refus religieux du monde », in *Sociologie des religions*, Gallimard, Paris, 1996, p. 417.
[2] Anne-Sophie LAMINE, *La Cohabitation des dieux. Pluralité religieuse et laïcité*, PUF, Paris, 2004.
[3] Cf. Heinrich Richard SCHMIDT, « Du fondamentalisme à la foi raisonnable », in COLLECTIF, *Mémoire du christianisme*, traduit de l'allemand par Jean-Pierre Bagot, Éd. France Loisirs, Paris, 2000, p. 272.

révèlent dépassées et incapables de répondre aux besoins des croyants[1], et face à la crise ou à la défaillance des États en Afrique postcoloniale, les Églises deviennent, pour ainsi dire, un rempart ou une source des solutions aux problèmes des personnes qui les fréquentent. Elles apparaissent ainsi, non seulement comme des lieux qui créent de l'espoir, organisent l'entraide, la solidarité, l'éducation et les soins, mais elles peuvent aussi se transformer en lieux d'opposition et de résistance au pouvoir. En d'autres circonstances, la politique se servirait du religieux comme d'un relais afin de créer des cultes ou de récupérer les Églises en faisant de celles-ci ses instruments au service du pouvoir.

L'adhésion d'un individu à une Église est porteuse de sens. L'Église est un des lieux de socialisation et d'identification ou simplement un nouvel espace qui sert de lien social et de nouvelle famille spirituelle. Le converti s'y attache et lui voue inconditionnellement sa confiance, ses sentiments et ses émotions. Le langage ou le discours des convertis se chargent alors des mots et des expressions qui peuvent traduire l'agressivité et le rejet des membres d'autres Églises. Ce rejet des autres, qui n'appartiennent pas à la même communauté de destin, aboutit à des antagonismes de classes. Les nouvelles guerres de religion, virtuelles ou réelles, peuvent s'expliquer par le fait qu'une Église en se prétendant porteuse de l'unique vérité, considère les membres des autres Églises comme des déviants internes et des hérétiques, fils et filles du diable qu'il faut absolument combattre[2].

Le constat est bien réel : « Les religions ont amené les guerres, chacune voulant obtenir la suprématie »[3]. L'histoire du christianisme l'a bien démontré en Occident. C'est ainsi que de tout temps, « quand un groupe se scinde, la différenciation entre les nouveaux groupes issus du premier se fait toujours par affirmation de soi contre l'autre. Il n'est de confession chrétienne qui échappa à cette loi : la prétention de monopoliser la vérité, donc les exclusives et les rejets, se retrouva dans toutes les confessions, de telle sorte que, en France, aux Pays-Bas, en Suisse, en Bohême, en Angleterre, en Écosse ou en Irlande, les guerres de religion apparurent comme les retombées inévitables des déclarations confessionnelles. Mais le conflit religieux le plus important fut sans conteste la guerre de Trente Ans en

[1] Cf. Émile DURKHEIM (1912), *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, CNRS Éditions, Paris, 2014.
[2]Cf. Heinrich Richard SCHMIDT, *Idem*, 2000, p. 272.
[3] Maurice DUVAL, *Un ethnologue au Mandarom. Enquête à l'intérieur d'une « secte »*, PUF, Paris, 2002, p. 195.

Allemagne, même si ses motifs immédiats ne relevèrent souvent que de la pure raison d'État »[1].

On peut parler du champ religieux en particulier comme d'un microcosme au sein du grand champ social ou macrocosme social en général. Pierre Bourdieu écrit que le champ religieux est considéré comme « un univers obéissant à ses propres lois, qui sont différentes des lois du monde social ordinaire. Quelqu'un qui entre en politique, comme quelqu'un qui entre en religion, doit opérer une transformation, une conversion et même si celle-ci ne lui apparaît pas comme telle, même s'il n'en a pas conscience […]. Ce microcosme est aussi séparé du reste du monde. Comme le champ religieux, le champ politique repose sur une coupure entre les professionnels et les profanes. Dans le champ religieux, il y a les laïcs et les clercs [...]. [Comme dans le champ politique], il y a donc des conditions sociales de possibilité de l'accès à ce microcosme qui est comme un lieu dans lequel un certain nombre de personnes remplissant les conditions d'accès jouent un jeu particulier dont les autres sont exclus. Cet univers repose sur une exclusion »[2].

C'est en expliquant la logique d'exclusion et de séparation existant entre le champ religieux et le monde profane que Pierre Bourdieu poursuit en ces termes : « Pour faire comprendre que je ne suis pas dans la spéculation pure, j'évoquerai simplement l'usage que certains hommes politiques font de l'accusation d'irresponsabilité lancée contre les profanes qui veulent se mêler de la politique : supportant mal l'intrusion des profanes dans le cercle sacré des politiques, il les rappelle à l'ordre comme les clercs rappelaient les laïcs à leur illégitimité. Par exemple au moment de la Réforme, un des problèmes venait de ce que les femmes voulaient dire la messe ou donner l'extrême-onction. Les clercs défendaient ce que Max Weber appelle leur ''monopole de la manipulation légitime des biens de salut'' – magnifique formule – et dénonçaient l'exercice illégal de la religion »[3].

Certains antagonismes liés au genre des personnes et générés par différents conflits d'intérêts entre les hommes et les femmes, et par-delà la guerre symbolique entre les Églises, deviennent surtout une confrontation permanente entre deux mondes apparemment séparés : le monde du sacré, celui des clercs, et le monde

[1] Heinrich Richard SCHMIDT, *Idem,* p. 274.
[2] Pierre BOURDIEU, *Propos sur le champ politique*, Presses Universitaires de Lyon, Lyon, 2005, pp. 52-55.
[3] Pierre BOURDIEU, *Idem,* p. 55.

profane, celui des laïcs. Ces antagonismes de classes créent des barrières entre les hommes et les femmes auxquelles les hommes reprocheraient « l'exercice illégal de la religion ». D'un point de vue qualitatif, le problème du rapport des hommes et des femmes au sacré dans les religions universelles n'est-il pas lié à l'origine patriarcale de celles-ci, lorsqu'elles font souvent référence à la domination masculine ? Pourquoi la fonction de prêtre est-elle restée longtemps une affaire d'hommes ? Est-ce en raison du rapport au pouvoir véhiculé par les préjugés envers les femmes et les mythes de la puissance masculine que les institutions en sont venues à renforcer les catégories anthropologiques de pur et de l'impur dans la société ? Si pour certains, au-delà des tensions antagoniques entre les sexes, qui tiennent à différents intérêts, on débouche sur l'épineuse question de l'égalité des hommes et des femmes, pour d'autres, la disparition de la coupure symbolique sacré/profane ouvre la voie aux femmes dans leur quête de liberté et d'autonomie.

C'est pour tenter de comprendre tous ces rapports de forces en action au sein du champ religieux congolais où émerge la figure féminine que la présente étude trouve son fondement et sa justification. De la sorte, cette réflexion s'articule essentiellement sur la stratégie de lutte et de légitimation mise en place par les femmes pasteurs et/ou évêques à l'intérieur du mouvement pentecôtiste congolais. Celui-ci connaît en effet un développement rapide et spectaculaire depuis la fin du monopartisme, au début des années quatre-vingt-dix. Cette période est très significative. D'abord, le caractère répressif du régime politique en place au Zaïre d'alors, farouchement opposé à ce qu'il convenait d'appeler à l'époque « sectes », n'a pas favorisé le développement des Églises de la mouvance pentecôtiste. Ensuite, la chute du régime du président Mobutu en 1997, précédée par la disparition du parti unique en 1990, a libéré la parole et ouvert la voie à la liberté religieuse. Enfin, le pluralisme religieux marque la fin du monopole de la profession de foi des Églises issues des missions occidentales.

Bien qu'elle ne soit pas directement liée à la problématique de ma recherche, la situation des femmes dans le judaïsme, et dans l'islam sera effleurée, étant donné que le judaïsme constitue l'arrière-fond culturel de beaucoup de pratiques religieuses chrétiennes. Du fait de sa présence sur le sol congolais où toutes les religions interagissent en permanence, l'islam est un acteur non important sur la scène religieuse en RD Congo. Puisque mon attention porte essentiellement sur les femmes pasteurs/évêques et prophétesses dans les Églises pentecôtistes, il serait donc hors de

mon propos de recueillir d'autres avis concernant les femmes dans la religion musulmane où, comme on le sait, existe une conception machiste des femmes.

Objectifs et intérêt de l'étude

La genèse de ma recherche remonte à une observation de terrain faite à Kinshasa en 2008 et en 2011. Lors de mes séjours de vacances, j'ai vu de très près beaucoup d'Églises d'éveil qui s'y déploient. Cette immersion dans la réalité a aiguisé ma curiosité jusqu'à côtoyer l'une ou l'autre. Ces investigations m'ont permis de consacrer un ouvrage sur ces Églises[1]. C'est à partir de ce travail de terrain que m'est venue l'idée de m'intéresser particulièrement à l'émergence de la figure des femmes pasteurs et prophétesses. Je ne dissocie pas ma soif de chercheur, qui s'intéresserait seulement à un fait de société sur le plan purement académique, et ma quête sur le plan spirituel et religieux. Socialement, la ferveur religieuse des femmes dans le monde pentecôtiste est porteuse d'un message. La présence des pasteurs et évêques de sexe féminin constitue pour moi un objet d'observation et d'étude, dans l'espoir de l'appréhender dans sa propre logique interne. En même temps, c'est pour moi une occasion de revisiter et de questionner mes propres croyances religieuses.

À l'heure actuelle, de nombreuses études et recherches en philosophie, théologie, psychologie, droit, histoire, anthropologie, sociologie, sur les droits humains, etc. sont consacrées aux femmes. Elles bousculent profondément le monde d'imaginaires sociétaux véhiculés par de vieilles représentations des femmes. Dans leur ensemble, les recherches sur le genre veulent repenser notre corps social en réétudiant en profondeur la nature des pratiques et comportements fondés sur les rapports de genre hérités des traditions et de l'histoire. La présente recherche s'inscrit dans cette perspective. L'objectif poursuivi n'est pas seulement spéculatif et théorique. Il se veut à la fois d'ordre pratique et épistémologique. D'abord d'ordre pratique. Je ne suis pas un connaisseur de la question des femmes ni un spécialiste de la sociologie des rapports sociaux de sexe. Mais en observateur curieux et membre d'une institution religieuse très conservatrice, dans laquelle le mode d'organisation du pouvoir, l'accès au travail et à l'autorité obéissent à la logique sexuée et patriarcale, j'ai longtemps vu que dans cette vieille institution, et d'ailleurs dans la société congolaise, la dimension genrée est partie intégrante de l'univers social,

[1] Cette étude s'intitule *La face occulte du Dieu des Congolais. Parole de Jésus, révélations des charlatans : comment faire la différence*, L'Harmattan, Paris, 2012, 288 pages.

politique et religieux. Pas seulement dans les Églises instituées, la société civile et politique est – à travers son histoire – le reflet de ces « croyances » et traditions. Que ce soit en Afrique, en Europe ou ailleurs, l'organisation sociétale a, elle aussi, reproduit ce modèle de rapports sociaux hérités de l'Empire romain. Certaines Églises pentecôtistes congolaises en sont héritières aussi. C'est ce que je tenterai de montrer dans cette étude.

En RD Congo, les femmes ne sont pas encore à la juste place qui leur reviendrait. De vieux stéréotypes, coriaces et prégnants, liés à leur traditionnelle infériorité, sont omniprésents et ne disent pas encore à quand leur mort. À ces préjugés, s'ajoute aussi le fait que de nombreuses femmes ne croient pas encore en elles-mêmes. De la sorte, parler de femmes qui se sont autoproclamées pasteurs ou évêques, ou simplement de femmes qui ont accédé à certains postes de responsabilité au sein des Églises, c'est aussi une question, pour moi, de les rendre visibles. Par-delà leur travail dans les Églises respectives, c'est rendre compte aussi de la tension permanente qui existe entre les hommes et les femmes, entre le travail des femmes et celui des hommes, dans la société congolaise.

Ensuite, dans la mesure où beaucoup de personnes observent les Églises de Réveil de loin, il faut cependant les approcher pour mieux les connaître et savoir ce qu'elles sont dans la réalité. Autrement, il y a donc pour moi cet effort qui cherche à penser la connaissance du pentecôtisme congolais de l'intérieur, tel qu'il se donne à voir. Cela permet aussi de connaître le travail des femmes ainsi que les différents rôles qu'elles jouent dans les Églises en particulier, et de manière générale dans la société congolaise. Certaines femmes sont fondatrices d'Églises ou dirigeantes d'Églises, elles ont à leur charge ou ont embauché des hommes et des femmes. En dehors des frontières nationales, il y a aussi des Églises fondées par des femmes congolaises. Ces Églises ont l'air de bien se porter aujourd'hui dans d'autres pays étrangers (Afrique du Sud, France, Belgique, Allemagne, Royaume-Uni, Canada, États-Unis, etc.). Enfin, il m'incombe de porter un autre regard sur ces femmes missionnaires afin de rendre visible leur travail et d'apprécier ce qu'elles seraient capables de faire dans la société congolaise.

Sur le plan purement théorique et épistémologique : au regard de l'avancée des connaissances, les travaux sur le pentecôtisme en Afrique subsaharienne n'étant pas très nombreux et se comptant – en ce qui concerne les ouvrages en français –, sur les

doigts d'une main, je peux en perspective espérer que les conclusions de cette recherche feront avancer la connaissance des religions tant de l'éveil que de la vieille chrétienté, tout en montrant de nouvelles dimensions de l'exercice de la profession religieuse par le biais des femmes. Car, le vide des thématiques investies dans ce domaine, c'est-à-dire l'absence ou « les ''creux'' des recherches » – pour reprendre l'expression de Sophie Alami *et alii*[1] –, sur la nouvelle figure des femmes au travers de l'exercice du ministère pastoral au sein des Églises pentecôtistes, est un autre mobile qui a attisé mon appétit de connaître la trajectoire d'engagement de ces femmes. Un tel intérêt se justifie dans la mesure où ce nouveau domaine d'investigation me semble un terrain qui reste encore relativement vierge ou très peu exploité dans le monde de la recherche en RD Congo. C'est pourquoi entreprendre cette étude est un projet susceptible d'apporter d'autres informations sur la sociologie et l'histoire des femmes dans les Églises congolaises. Cela permettra aussi d'enrichir ou « d'ouvrir le champ des recherches possibles »[2] dans la connaissance et l'évolution actuelle de la sociologie religieuse appliquée au christianisme, dans sa version pentecôtiste.

J'espère que ce modeste travail apportera de nouvelles indications sur les changements sociaux ou sur les évolutions religieuses qui s'opèrent ces dernières années au Congo-Kinshasa, voire dans toute l'Afrique subsaharienne. À ce compte, je souhaiterais de tous mes vœux que ce regard, simple et partiel, porté sur les femmes d'Églises du Congo, et par-delà les femmes dans les Églises chrétiennes, contribuera tant soit peu à l'approfondissement de la connaissance et de la compréhension de nombreuses questions liées au « monde des femmes ». On le sait, la religion a souvent été mobilisée pour des fins partisanes au détriment de la vérité sur les femmes. Puisque le recours au monde de croyances peut entretenir et nourrir différentes représentations sexistes nées de préjugés ou des interprétations orientées de la Bible, l'analyse compréhensive des discours et des comportements d'inspiration religieuse au sein du pentecôtisme permettra justement de déconstruire le monde des stéréotypes afin de refonder la place et le statut des femmes dans l'espace social.

En filigrane, puisque de très profondes mutations sociales en cours obligent les hommes et les femmes à s'inventer à nouveaux frais dans leur quête de liberté et

[1] Sophie ALAMI, Dominique DESJEUX, Isabelle GARABUAU-MOUSSAOUI, *Les méthodes qualitatives*, PUF, Paris[2], 2013, p. 55.
[2]Sophie ALAMI, Dominique DESJEUX, Isabelle GARABUAU-MOUSSAOUI, *Idem*, p. 55.

d'autonomie pour penser une nouvelle économie des rapports de sexe, nous avons à regarder autrement les femmes afin d'inscrire durablement dans le registre de notre imaginaire collectif la question de la vraie égalité entre les sexes. De cette manière, les différents questionnements suscités par la sociologie de la condition des femmes, tant en RD Congo qu'en Afrique et dans le reste du monde, deviendront dès aujourd'hui un des défis majeurs de notre temps. C'est un défi parce que pour les hommes et les femmes d'aujourd'hui, tout comme pour les générations futures, la réécriture de la condition des femmes, la prise en compte de leur situation et de leur histoire, font désormais partie intégrante des problèmes contemporains que doit conjuguer la Grande histoire du monde[1]. Une histoire qui sera écrite par les hommes et les femmes. C'est de cette nouvelle histoire que naîtra une autre alchimie dans les relations interpersonnelles et les rapports sociaux de sexe.

Méthodologie de la recherche, sources et documents du travail

La question de la recherche conduit à opérer judicieusement des choix de méthode. Il s'agit dans ce travail, de réfléchir aussi bien sur le métier de prêtre que celui de pasteur/évêque, d'officiant, du point de vue de la sociologie du travail et de l'anthropologie. Mon analyse est basée essentiellement sur la perception des rapports sociaux de sexe qui affectent toutes les relations sociales. Bien qu'il y ait une partie du travail qui se rapporte à l'analyse documentaire ou bibliographique (travaux existants sur le pentecôtisme et sur le travail des femmes dans les Églises de cette mouvance), ma démarche est essentiellement empirique. Elle exige des investigations ou des enquêtes de terrain pour questionner les opinions et représentations des acteurs : j'analyse ce qu'ils disent afin de comprendre leurs perceptions et convictions, c'est-à-dire leurs jugements sur les femmes, et inversement pour saisir la logique des pratiques et des actions de différents acteurs religieux, c'est-à-dire ce qu'ils font.

J'y aborde les questions d'enquête par entretiens semi-directifs individuels et avec questionnaire. J'approfondis ma méthodologie de travail à partir de quelques personnes interrogées progressivement à chaque fois que j'ai rencontré une femme pasteur que je ne connaissais pas auparavant. Pour pouvoir traiter du féminin qui

[1] Cf. Catherine COQUERY-VIDROVITCH, *Les Africaines. Histoire des femmes d'Afrique subsaharienne du XIXe au XXe siècle*, La Découverte/Poche, Paris[2], 2013, p. 1.

relève comme le sexe, la race, la génération, l'ethnie, etc. de jugements de valeurs et de préjugés, je travaille cette analyse sur la méthode compréhensive à partir des opinions exprimées par des personnes interrogées. Cela permet d'analyser le renversement opéré dans la manière dont évoluent les rapports sociaux de sexe à l'intérieur des fonctions religieuses et de comprendre comment les rôles sociaux fondés sur cet élément clivant évoluent progressivement au niveau de la nouvelle restructuration de la hiérarchie au sein de nouvelles Églises, à savoir que le genre n'est plus un critère d'exclusion des femmes de la fonction de pasteur/évêque au sein du mouvement pentecôtiste.

Ma méthodologie de travail procèdera en trois étapes. Dans un premier temps, et sans toutefois prétendre reprendre les débats sur la sociologie des rapports sociaux de sexe, la place et les rôles des femmes à travers l'histoire des religions et des sociétés, je me suis servi de l'analyse documentaire qui porte sur des données écrites qui existent sur le mouvement pentecôtiste au Congo-Kinshasa (documents d'archives, travaux de recherche antérieurs et monographies sur l'histoire politique et religieuse). Cela permet de comprendre brièvement la situation générale des femmes dans le christianisme présent au Congo, à travers ses trois grandes Églises historiques (catholique, orthodoxe, protestante) ainsi que dans le kimbanguisme. De la considération faite à partir de la perception de la place et du rôle des femmes dans ces religions, j'essaie d'établir une comparaison avec la place que le mouvement pentecôtiste donne aux femmes congolaises. Ici, mon regard s'est focalisé sur l'évolution de la condition des femmes au Congo-Kinshasa. Différents travaux de chercheurs, spécialement ceux qui portent sur la situation des femmes congolaises m'ont permis d'avoir un regard global sur cette évolution. Il s'agit en outre, de travaux réalisés par les associations, les ONG nationales ou internationales, relatifs au travail et aux droits des femmes. Tous ces documents m'auront été d'une grande utilité.

Dans un deuxième temps, il s'agit de l'usage des instruments conceptuels de connaissance sociologique qui ont permis aux sociologues féministes françaises, à la tête desquelles figure Danièle Kergoat, de théoriser sur le concept de « rapports sociaux de sexe ». Des concepts comme « l'institution sociale du pouvoir symbolique qui confère la légitimité à la personne qui le détient et le « champ religieux », selon Pierre Bourdieu, sont aussi pris en compte. D'autres concepts sont mobilisés : l'« autorité charismatique », la « légitimité » et le « monopole de la manipulation

légitime des biens de salut » développés par le sociologue allemand Max Weber. Cette approche théorique permet de comprendre la notion des rapports sociaux de sexe, tels qu'ils apparaissent aujourd'hui dans les réflexions sur l'investissement des femmes dans les Églises.

Dans un troisième moment, je fais usage des données essentiellement empiriques grâce à une enquête de terrain. Quant à la collecte des informations ou au recueil de données de cette étude, je me sers d'un questionnaire auto-administré et des entretiens individuels avec quelques acteurs religieux congolais : pasteurs de deux sexes, membres et non-membres des Églises pentecôtistes (de Kinshasa, de la région parisienne et de Bruxelles). Ces personnes interrogées ont été choisies au hasard et identifiées grâce à un réseau d'amis et connaissances ou jointes par téléphone (entretiens téléphoniques)[1] et par *Skype*. À partir de là, une démarche comparatiste a été envisagée pour mettre en parallèle différentes perceptions dans l'évolution actuelle de la figure des femmes et de la fonction pastorale qu'elles exercent aujourd'hui.

Partant de là, je rends compte de ce que j'ai pu voir de mes yeux dans les Églises pentecôtistes congolaises. Grâce à ces outils épistémologiques, j'analyse ainsi, pour restituer les résultats, les différentes expériences de vie de certaines femmes pasteurs, évêques ou simplement ministres du culte. Il s'agit ici d'une analyse à la fois descriptive, compréhensive et explicative de contenu des discours. Cette analyse porte sur les expériences de vie et les expressions langagières personnelles des individus. Ces expressions sont liées au niveau d'instruction, d'éducation, de culture, aux origines sociales et aux différents parcours socioprofessionnels des enquêtés. Pour rendre ces données de travail « sociologisables », il a été question pour moi de confronter les données empiriques recueillies à chaud lors de l'enquête avec la recherche théorique qui tient à la vulgarisation scientifique.

Ma démarche est inductive, « c'est-à-dire qu'elle cherche à explorer le réel, sans hypothèse de départ fortes, avec seulement un thème d'enquête, mais sans présupposés sur les résultats »[2]. Ainsi, au-delà de la compréhension des

[1] À ceux que je ne pouvais pas contacter en personne faute de temps et de disponibilité, j'ai donné ou envoyé un questionnaire auto-administré reposant sur la même grille que celle qui concerne les entretiens individuels et téléphoniques.
[2] Sophie ALAMI, Dominique DESJEUX et alii, *Op. cit.*, p. 26.

comportements des individus, elle veut comprendre les interactions de la vie de tous les jours de différents acteurs à l'échelle macro-sociale, *id est*, au niveau des relations hommes-femmes, d'abord dans les Églises pentecôtistes de Kinshasa, puis à l'échelle de la société congolaise. Pour élargir ma grille de compréhension sur la manière dont les femmes pasteurs ou les femmes en général sont vues du dehors par les autres Congolais, j'ai interrogé indistinctement les hommes, les femmes et les jeunes (filles et garçons), catégories sociales toutes confondues, parmi les Congolais de Kinshasa et de deux villes d'Occident (Paris et Bruxelles) où habite une grande colonie congolaise. C'est dans une optique comparatiste que j'ai voulu élargir mon regard sur ces quelques immigrés congolais. En France, j'ai travaillé avec quelques pasteurs habitant la Région parisienne (Île-de-France). Les Congolais dont il est question ici sont les immigrés de la RD Congo, l'ex-Zaïre. Bien que l'aire culturelle des deux Congo présente des similitudes, et que le fait social décrit ici se retrouve parfaitement aussi bien parmi les Congolais de Kinshasa que ceux de la République du Congo (Congo-Brazzaville), mon enquête ne concerne pas cependant les ressortissants du Congo voisin.

Les témoignages des uns et des autres, mais surtout ceux des femmes pasteurs sur leur vocation et leurs conditions de travail, me fournissent un corpus de données empiriques de base importantes pour la compréhension du rôle et de la place des femmes au sein du mouvement pentecôtiste congolais. Je considère avec intérêt les variables ou les facteurs importants qui clivent : le sexe, l'âge, la profession, les conditions et les origines sociales, l'éducation ou le niveau d'instruction, les convictions religieuses, etc. à partir des profils différenciés ou des trajectoires personnelles des personnes, je croise les réponses des uns et des autres pour ressortir quelques tendances d'ensemble. Toutes ces variables ont une grande importance et un poids réel dans les réponses que les enquêtés ont données. Mon travail repose sur une enquête par questionnaires, entretiens individuels et collectifs, y compris les entretiens téléphoniques.

Plan et divisions du travail

Mon travail comporte trois parties. À un premier niveau essentiellement descriptif, je mets en évidence les caractéristiques socioreligieuses de mon terrain d'étude : Kinshasa, la capitale de la République Démocratique du Congo. Cela reste, sur le plan sociologique, un marqueur social utile dans la compréhension des manières d'être du groupe social ou de la population étudiée. Au second niveau, d'ordre analytique, c'est une somme d'efforts intellectuels qui me permettent de comprendre et d'expliquer la nature des comportements religieux et des rapports des Congolais envers les femmes, c'est-à-dire des rapports entre deux groupes sociaux : les hommes et les femmes. Ces rapports sont repérables à partir de leur différence de genre.

La première partie (le champ de l'étude et les méthodes de recherche) est une analyse socio-historique qui porte sur la justification du choix du terrain d'étude (1er chapitre). Ce chapitre situe les personnes interrogées dans leur environnement de vie et d'origine. Comme l'origine sociale joue dans la détermination et l'orientation de leurs comportements, il m'a paru utile de noter que le contexte social de mes enquêtés est un élément susceptible d'éclairer non seulement leur cheminement personnel, mais aussi mon analyse sur la nature des rapports hommes-femmes en RD Congo. Abordant l'objet et la problématique de la recherche, le 2e chapitre se penche aussi sur les hypothèses de travail qui, loin d'être fixées à l'avance dans une approche qualitative de la recherche, se construisent au fur et à mesure de l'avancement du travail. « Si les religions conservent un grand pouvoir d'attraction sur les femmes », comme le souligne Maria José F. Rosado Nunes, il s'agit ici « d'examiner les effets de cet investissement pour les populations féminines » afin de « comprendre et d'expliquer les rapports des femmes au phénomène religieux et leur place dans les religions historiques »[1].

Celui-ci portant sur une enquête de terrain, un chapitre entier lui est consacré : Considérations méthodologiques et déroulement de l'enquête de terrain (3e chapitre). Il s'agit de l'étape qui va de la découverte du terrain de l'étude au déroulement de l'enquête proprement dite (passation du questionnaire auto-administré et entretiens semi-directifs), en passant par le choix des techniques de collecte et l'analyse des

[1] Maria José F. ROSADO NUNES, « Religions », in Helena HIRATA, Françoise LABORIE, Hélène LE DOARÉ, Danièle SENOTIER (coord.), *Dictionnaire critique du féminisme*, PUF, Paris[2], 2004, p. 194.

données. J'y aborde aussi la question relative aux difficultés que j'ai rencontrées tout au long de mes séjours sur terrain.

Puisqu'il s'agit de porter un regard sur les comportements liés à des pratiques sociales et religieuses, le mouvement pentecôtiste tel qu'il se déploie dans sa physionomie actuelle (Deuxième partie : Essor du mouvement pentecôtiste au Congo-Kinshasa) est à lire comme une composante des pratiques qui rythment la vie sociale et religieuse des Congolais. Car, après le catholicisme, le protestantisme et le kimbanguisme, le pentecôtisme est, dans sa configuration multidénominationnelle, la quatrième religion chrétienne officielle opérant sur le sol congolais (le mouvement pentecôtiste : genèse et développement (4e chapitre). Par le biais de la diaspora, les Églises congolaises ont franchi les frontières nationales : Expansion et institutionnalisation des Église pentecôtistes en RD Congo (5e chapitre).

La troisième partie formule la considération centrale sur la base empirique qui construit l'objet et la problématique de ma recherche : Les rapports sociaux de genre et la question du pastoral féminin dans les Églises pentecôtistes congolaises. À partir de l'interprétation et de l'analyse des données subjectives, recueillies auprès des personnes interrogées, cette partie prend en compte la compréhension des différentes représentations des femmes apparaissant dans ces données empiriques comme le fait ou le résultat des rapports sociaux de sexe, c'est-à-dire des rapports qui ne sont pas de simples relations interindividuelles, mais des relations qui s'inscrivent surtout dans des rapports d'antagonisme et de pouvoir qui transcendent les individus[1].

Pour en arriver là, mon regard s'oriente vers un examen circonscrit sur les rapports hommes-femmes dans les Églises. Cette partie s'ouvre par une note porteuse d'éclairage : La lecture des récits de la conversion dans les Églises pentecôtistes congolaises (6e chapitre). Signe de la nouvelle naissance, la conversion confère une nouvelle vie et une nouvelle identité au converti. Elle s'accompagne de l'adoption de nouveaux codes et règles, des rituels et comportements allant parfois jusqu'au changement de nom et prénom, ce qui marque une coupure totale avec un passé de foi catastrophique. Vue comme un changement ou une rupture totale de vie, une nouvelle expérience de réappropriation personnelle de la foi, une adhésion libre ou forcé, un choix volontaire voire rationnel, d'une nouvelle communauté religieuse, un changement de religion, la conversion – tout en opérant une nouvelle naissance –

[1] Cf. Annie BIDET MORDREL (dir.), *Les rapports sociaux de sexe*, PUF, Paris, 2010, p. 6.

attribue une nouvelle identité. L'Église devient alors, avec beaucoup plus d'intensité, la communauté de référence ou parfois la seule communauté de référence, de vie, d'appartenance, d'identification et un grand marqueur d'identité pour le converti. Grâce à cette démarche, je cherche aussi à expliquer les motivations et l'engagement des individus dans le pentecôtisme. Pourquoi sont-ils tant attirés par cette nouvelle religion ? Cette considération me conduit graduellement à laisser s'observer les hommes et les femmes dans la société congolaise : parler de représentations stéréotypées des femmes donne souvent une figure déformée de celles-ci dans la culture congolaise (7e chapitre).

Partant de quelques problèmes soulevés par les rapports sociaux de sexe dans l'accès des femmes à certaines fonctions et carrières religieuses, à l'exercice du pouvoir et de l'autorité – sans doute à cause des préjugés, des inégalités de traitement, de la marginalisation ou de leur mise à l'écart par les hommes, les lois civiles et les coutumes –, ce chapitre interroge, tout en les déconstruisant, les différents préjugés et stéréotypes sexistes érigés par les Églises et la société. Ces stéréotypes ont souvent été formulés à partir d'une interprétation partisane, forcée et utilitariste de certains versets de la Bible à laquelle les croyants recourent en tant que texte fondateur de leur foi et le référentiel qui structure leurs identités et leur mémoire collective à travers l'histoire. Dans le même temps, cette dernière partie me permet de relire l'héritage social, politique et civil légué par des Écoles de pensée théologiques, idéologiques, philosophiques et religieuses fondatrices du discours, de la pensée, des comportements et des pratiques actuelles dans les Églises, aussi bien celles issues des missions coloniales que les Églises nées de la vague revivaliste actuelle. Sans être anodine, l'évocation d'images toutes faites sur les femmes est porteuse de conséquences, car les présupposés d'arguments qui justifient leur exclusion des professions religieuses ne sont qu'une manière masculine de légitimer la préséance du genre masculin sur le féminin (8e chapitre).

Comme il est souvent difficile aux personnes de sexe féminin d'accéder à toutes les professions, « Être femme et intégrer le travail pastoral dans les Églises pentecôtistes congolaises » relève avant tout d'une stratégie personnelle de légitimation et de positionnement social (9e chapitre). Puisqu'ils rompent avec leurs appartenances religieuses héritées de leurs familles, par cette démarche personnelle, les nouveaux convertis se choisissent une religion, grâce à laquelle ils recherchent la solution immédiate à leurs problèmes, la protection ou le ''blindage'' du corps contre

les sortilèges du monde païen et ancestral, c'est-à-dire les démons et les mauvais esprits grâce à la puissance du Sang de Jésus[1]. Promettant le salut immédiat, la prospérité matérielle et spirituelle par la foi en Jésus-Christ, le pastorat est vu comme un filon ou un ascenseur social.

Le chapitre 10 met en lumière la tendance que prend la féminisation de l'autorité religieuse dans les Églises pentecôtistes congolaises. Il s'agit d'une rupture opérée par les femmes pasteurs dans les représentations de la figure des femmes au sein de ces Églises. C'est une somme d'interprétations et d'analyses compréhensives sur la place actuelle des femmes au sein du leadership religieux pentecôtiste. Le refus des femmes de subir l'héritage de foi du passé, et la position sociale occupée par celles qui fondent leurs propres Églises, sont la résultante de l'accumulation successive d'un potentiel des ressources qui valorisent ainsi le capital social des femmes en général. C'est pourquoi, la perception des femmes dans ces Églises suit la courbe évolutive des comportements des personnes. Plus la société reconnaît aux femmes et aux hommes les mêmes droits en leur donnant les mêmes chances, plus grande est la tendance à l'ouverture qui permet aux femmes d'accéder à des professions dont l'accès leur était fermé auparavant (chapitre 11 : Mutations de la figure des femmes dans les représentations des Églises pentecôtistes congolaises).

Certes, l'évolution actuelle des comportements au sein des Églises, mue par des revendications liées au souci d'égalité des sexes et de reconnaissance du travail des femmes, questionne sans cesse les grandes problématiques contemporaines liées au genre. Ainsi, aux yeux des femmes ministres de culte, la fonction pastorale, loin de se définir par ses seuls attributs masculins d'autrefois, liés à une « vocation » particulière au sein d'une communauté, est cependant appelée à se conjuguer au masculin et au féminin. Elle n'est plus une fonction « sacrée » et « divine » exercée par les seuls clercs ou hommes mis à part, c'est-à-dire une vocation réductible à « un appel divin reconnu et authentifié par une institution »[2]. La profession religieuse se décline comme un nouveau un métier ouvert indistinctement aux hommes et aux femmes au même titre que tant d'autres. L'exercice de la fonction

[1] Cf. André MARY, « Le voir pour y croire : expériences visionnaires et récits de conversion », in *JOURNAL DES AFRICANISTES* 68 (1-2), 1998, pp. 173-196 ; voir aussi André MARY, « Globalisation des pentecôtismes et hybridité du christianisme africain », in Jean-Pierre BASTIAN, Françoise CHAMPION et Kathy ROUSSELET (dir.), *La globalisation du religieux*, L'Harmattan, Paris, 2001, pp. 166-167.

[2] Jean-Paul WILLAIME, *Profession : pasteur. Sociologie de la condition de clerc à la fin du XXe siècle*, Labor et Fides, Genève, 1986, p. 24.

pastorale/épiscopale sécularisée et décléricalisée est lié aux mutations sociales et religieuses contemporaines. C'est pourquoi, pour toutes les femmes qui ont accédé à ce nouveau métier, la compréhension de la fonction pastorale au sein du pentecôtisme permet ainsi aux défenseurs de la cause des femmes de faire du refus du fonctionnalisme fixiste et du déterminisme biologique ou naturaliste leur cheval de bataille.

De là, en remettant progressivement en question les vieilles institutions masculines, l'exercice du pouvoir et la pratique de l'autorité religieuse par les femmes pasteurs font des Églises un des espaces de prise de parole, d'affirmation, de liberté, d'accomplissement de soi, d'émancipation et d'autoréalisation. Même si la guerre des femmes contre les préjugés et stéréotypes sociaux à leur encontre n'est pas encore totalement terminée ni gagnée, il convient cependant de penser, d'inscrire, de lire et de comprendre la condition des femmes ou l'émergence de la parole des femmes pasteurs dans un processus historique évolutif, dynamique et irréversible.

Pour finir, je tiens à faire remarquer qu'au sujet de l'identité des personnes interrogées, j'ai déformé leurs noms. À part quelques prénoms que j'ai tenu à garder tels quels, la plupart des noms de personnes qui apparaissent dans ce travail sont des noms fictifs. Des noms d'emprunt, totalement déformés, pour garantir le caractère anonyme des personnes interrogées. La ressemblance avec les noms des personnes réelles est involontaire. Contrairement à l'un ou l'autre enquêté qui a expressément désiré se faire connaître du grand public qui lira ce travail, cette anonymisation des identités répond bien au désir d'autres personnes qui ne voulaient pas qu'on les reconnaisse plus tard. Je tiens à dire que tous les propos repris dans cette thèse sont vrais et authentiques. C'est pourquoi, pour respecter l'authenticité des opinions recueillies, la retranscription de certains propos peut blesser les règles et les structures grammaticales de la langue de Molière.

Première Partie

LE CHAMP DE L'ÉTUDE ET LES MÉTHODES DE RECHERCHE

Chapitre 1

JUSTIFICATION DU CHOIX DU TERRAIN D'ÉTUDE

> « *Les interprétations suggérées par la sociologie et les autres sciences humaines ont sans doute leur vérité. Qui pourrait nier aujourd'hui que l'environnement social ou affectif, pour ne rien dire de notre héritage génétique, ait un rôle conscient ou inconscient dans nos comportements* ? »[1].

INTRODUCTION

Avant de pouvoir livrer l'appréhension, la compréhension, l'analyse et l'interprétation des opinions exprimées par les Congolais lors de mes enquêtes sur le terrain, je voudrais d'abord situer mes enquêtés dans leur milieu social, culturel et politique d'origine. Il s'agit de l'étude ou de la description de l'arrière-pays pour comprendre le rôle de l'environnement socioculturel et par-delà de la socialisation dans la production des comportements ou des « habitus » des individus. Dans la mesure où l'homme est à la fois un produit de son milieu, c'est-à-dire de l'environnemental tant géographique, social que culturel, et un élément qui agit constamment sur son milieu culturel, il devient à la fois l'acteur social et le produit de son milieu.

Dans le cadre de cette étude, la première question qui sollicite mon attention ici est formulée comme suit : quelle est la société où vivent les Congolais et les femmes pasteurs qui font l'objet de cette recherche ? En effet, la prise en compte du milieu social comme cadre de vie ou espace dans lequel se déploie un groupe social donné, permet de comprendre que les conditionnements sociaux sont déterminants dans la construction des comportements et habitus des personnes. En outre, si la société conditionne et oriente les rapports interpersonnels hommes-femmes, elle permet par ailleurs aux individus de s'approprier non seulement des codes et normes dans leur manière de percevoir les différents rôles dévolus aux hommes et aux femmes mais aussi la manière dont les individus s'acceptent tels comme hommes et femmes dans un lieu et à une époque donnés. De cette manière, les individus n'apparaissent pas seulement comme la résultante de ce qu'ils veulent être eux-mêmes mais surtout de ce que la société veut qu'ils soient. C'est pourquoi ils sont pour ainsi dire une

[1] Luc FERRY, *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie,* Grasset & Fasquelle, Paris, 1996, p. 102.

fabrication de leurs cultures. Ce qui veut dire qu'ils sont ''produits'' par la société[1], et « qu'à leur tour, ils deviennent producteurs du social, c'est-à-dire qu'ils participent à la reproduction ou à la transformation des rapports sociaux et donc des rapports entre les hommes et les femmes »[2].

En cherchant ainsi à appréhender le poids des racines culturelles dans les comportements de mes enquêtés – puisque la société marque durablement les individus –, il me sera possible de comprendre d'abord ou de mesurer la manière dont les Congolais conçoivent l'image des femmes ainsi que leurs rôles dans la société, et par-delà dans les nouvelles Églises de la mouvance pentecôtiste. En termes précis, il s'agit de saisir ici le fait que la société fournit de manière durable aux individus leurs premiers repères sociaux qui les marqueront durant toute leur existence et agiront ensuite comme un « filtre »[3]. Ensuite, il me sera possible de comprendre comment les mutations sociales actuelles (transformations historique, culturelle, comportementale, politique et économique) dans l'ex-Zaïre sont susceptibles d'affecter les individus ou de modifier durablement leurs comportements ainsi que l'image qu'ils ont ou la perception qu'ils se font des femmes aujourd'hui et inversement.

Toutes ces considérations ne sont pas sans importance dans l'étude et l'évolution des comportements religieux des Congolais. Ceci, dans la mesure où cette brève sociologie de la ville de Kinshasa (capitale de la République Démocratique du Congo[4]) m'aura, dans un premier temps, permis de situer la population sur laquelle porte ma recherche. Dans un deuxième temps, cela m'aidera à bien comprendre le cadre de référence et de vie de cette population étudiée. Au total, ce regard ne manquera pas d'éclairer mon analyse sur la nature des rapports sociaux que les personnes interrogées ont construits et entretiennent encore, partant de la référence au genre masculin et féminin dans leurs relations quotidiennes au sein de la religion.

[1] Norbert ÉLIAS, *La société des individus* (1939), Fayard, Paris, 1991.
[2] Michèle FERRAND, *Féminin Masculin*, La Découverte, Paris, 2004, p.7.
[3] Cf. Philippe RIUTORT, *Premières leçons de sociologie*, PUF, Paris, 2006, p. 59.
[4] Par la suite, j'utiliserai tour à tour République Démocratique du Congo, RD Congo, Congo-Kinshasa. Et pour faciliter la lecture, j'ai adopté pour le nom du groupe ethnique ou du pays, de l'écrire en majuscule même s'il est employé comme adjectif (ex. le royaume Kongo) ou comme substantif (ex. les Kongo ou les Ba Kongo pour désigner le groupe ethnique Kongo).

1.1. KINSHASA : LE VILLAGE, LA VILLE ET LA CAPITALE-PROVINCE

Kinshasa est la capitale de la République Démocratique du Congo[1]. Cette ville étant le terrain principal de ma recherche, il m'importe de la présenter brièvement. Comme la plupart des villes d'Afrique subsaharienne nées de la colonisation, Kinshasa est de création récente. À ce titre, il ne fait pas de doute que l'histoire et la croissance rapide de la capitale congolaise sont étroitement liées à l'histoire politique et administrative du pays. De l'État Indépendant du Congo (1885-1908) à la République Démocratique du Congo (1961-1971, et à nouveau de 1997 à nos jours), en passant par le Congo Belge (1908-1960), la République du Congo (1960-1961) et la République du Zaïre (1971-1997), le pays a connu successivement deux capitales administratives : Boma (1886-1923) et Léopoldville (1923-1966) qui, en 1966 devenait Kinshasa (1966 à nos jours).

1.1.1. Boma, Léopoldville, Kinshasa : naissance et croissance de la capitale congolaise

« Le rayonnement conquérant de Kinshasa qui draine aujourd'hui des populations issues de toutes les régions du Zaïre [RD Congo], conduit à évoquer le poids démesuré de la capitale dans le contexte national. Le gigantisme de la première ville du pays, phénomène si commun dans les pays tropicaux, se traduit à plusieurs niveaux par le vertige des chiffres »[2]. Léopoldville, l'actuelle ville de Kinshasa, prit le relais de la petite ville de Boma qui devint en 1886 « la première véritable capitale de l'État Indépendant du Congo. Aujourd'hui, elle paraît figée dans le temps […]. Boma dut renoncer à son statut de capitale en 1926 au profit de Léopoldville et fut progressivement évincée en tant que port par Matadi. Se promener dans Boma, c'est se promener dans le temps […]. C'est de là qu'était dirigé l'État indépendant : le gouverneur général[3] transmettait les instructions aux gouverneurs des provinces qui

[1] Pour bien distinguer les deux pays d'Afrique centrale qui portent le nom de « Congo », on désigne parfois la République Démocratique du Congo par Congo-Kinshasa (l'ancienne colonie belge) pour la différencier de la République du Congo, appelée aussi Congo-Brazzaville (l'ex-colonie française). Kinshasa et Brazzaville, à califourchon sur le fleuve Congo, sont les deux capitales les plus rapprochées du monde ; elles ont un héritage culturel commun.

[2] Marc PAIN, *Kinshasa. La ville et la cité*, Éditions de l'ORSTOM, Paris, 1984, p. 56.

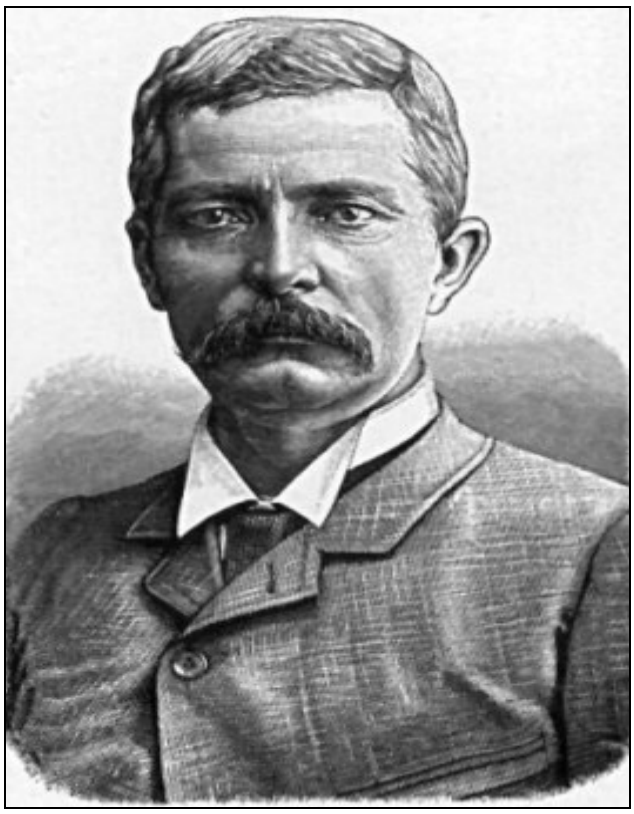
[3] Dans son livre *Congo. Une histoire*, traduit du néerlandais (Belgique) par Isabelle ROSSELIN, Actes Sud, Arles/Paris, 2012, p. 83, l'historien belge David VAN REYBROUCK note : « En 1886, Léopold II affecta Camille Janssen au poste de premier gouverneur général belge de l'État du Congo ».

les communiquaient aux commissaires de district à l'intérieur des terres, de là elles allaient au *chef de secteur* et, plus bas encore, au *chef de poste* (souligné par l'auteur). C'est à Boma que les timbres étaient tamponnés, les statistiques élaborées et les militaires formés. On y rendait la justice et une administration y était établie. La ville formait véritablement la charnière entre le Congo et le monde extérieur. Ce fut donc là que, plusieurs décennies plus tard, les habitants, pourtant déjà habitués aux bateaux à vapeur, aux presses et aux fanfares, virent le spectacle le plus étrange jamais observé : une automobile. Un industriel britannique avait fait venir une Mercedes huit cylindres avec des roues à rayons, suivie quelques années plus tard d'une LaSalle des États-Unis […]. Les épaves de ces deux premières voitures au Congo, continuent de rouiller sous un auvent à la périphérie de la ville »[1].

Boma comme capitale n'a pas beaucoup vécu. Car, jugée trop excentrique à l'extrême Ouest du pays où la ville se situe sur la partie qui fait la jonction du Congo à l'océan Atlantique, on lui préféra Léopoldville située à quelques centaines de kilomètres à l'Est. Débaptisée en 1966, Léopoldville prit le nom de Kinshasa. À en croire Francis Lelo Nzuzi : « Contrairement à l'origine de certaines métropoles africaines, Kinshasa n'est ni un *Fort* militaire ni une ville côtière, mais plutôt une station de transbordement à double vocation commerciale et administrative à l'intérieur du continent, au bord du fleuve Congo […] »[2].

Léopoldville, nom de baptême donné à l'ancien village Kintambo, en l'honneur du souverain belge Léopold II, est une ville coloniale récente dont la création remonte officiellement au 3 décembre 1881 par le journaliste et explorateur britannique Sir Henry Morton Stanley[3] qui fut au service de Léopold II, roi des Belges. Jadis, il y avait sur le site originel de la ville soixante-six énormes villages qui regroupaient au total 30 000 habitants avant la colonisation officielle du Congo[4]. Plus d'un siècle plus tard, « la petite bourgade coloniale est devenue l'une des grandes métropoles du monde tropical et l'une des premières villes d'Afrique »[5].

[1] David VAN REYBROUCK, *Op. cit.,* pp. 81-82.
[2] Francis LELO NZUZI, *Kinshasa. Planification et Aménagement*, L'Harmattan, Paris, 2011, p. 26.
[3] Henry Morton Stanley (28 janvier 1841-10 mai 1904), journaliste et explorateur britannique connu pour son exploration de l'Afrique, au service du souverain belge Léopold II (Voir photo à la page suivante). C'est lui qui a aussi fondé la ville portant son nom : Stanleyville (Kisangani).
[4] Cfr. Francis LELO NZUZI, *Op. cit.,* p. 26.
[5] Marc PAIN, *Op. cit.*, 4e de couverture.



Sir Henry Morton STANLEY (28 janvier 1841-10 mai 1904)
Fondateur du poste administratif de Léopoldville.
Source :
https://www.google.fr/search?q=sir+henry+morton+stanley&tbm=

« Dès 1885, écrit Francis Lelo Nzuzi, la colonisation provoqua des bouleversements sans précédents dans la structure et la forme de Kinshasa. Ces villages recevront tour à tour le mot d'ordre de déguerpir de la part de l'administration coloniale soucieuse de créer la ville moderne de Kinshasa selon les normes de l'urbanisme. Cette création *artefact* entraînera la disparition de ces villages centenaires peuplés de communautés autochtones, les Batéké et les Bahumbu[1]. Ce nom, autrefois Kinsasa, devenu Kinshasa aujourd'hui, appartenait à un village situé dans la plaine non loin du fleuve. Kinshasa a donné d'abord son nom

[1] Pris à la fois comme un substantif et un qualificatif, le mot « Teke » et au pluriel « Bateke » désigne les populations autochtones de Kinshasa et environs. Il désigne à la fois l'ethnie et la langue locale Teke (le Kiteke). Comme leurs voisins « Bahumbu » (ethnie des Bahumbu), les Bateke sont les occupants du site actuel où s'est implantée la capitale Kinshasa. Les Batéké occupent un vaste territoire qui s'étend depuis le plateau qui porte le même nom en RD Congo jusqu'au Gabon, en passant par le Congo-Brazzaville. Parmi ces villages d'antan disparus parce qu'avalés progressivement par la ville suite à la croissance rapide de Kinshasa, mais dont on peut encore reconnaître les noms à partir des appellations de certaines communes de la capitale congolaise, le village Kintambo (115 ha et 5 000 habitants) est le site originel de la ville, Mpumba (l'actuelle commune de la Gombe), Kingabwa, Ndolo, Kimbangu, Lemba (3 000 habitants à l'époque), Nsasa (5 000 habitants), Ngaliema, Selembao, Cf. Francis LELO NZUZI, *Op. cit.,* pp. 26 et 31.

au village, puis à la commune (commune de Kinshasa), ensuite à la ville coloniale indigène (ville africaine) et enfin à toute la métropole congolaise »[1].

L'histoire de la ville de Kinshasa c'est celle d'un petit poste administratif créé de toutes pièces et qui a grandi très rapidement en dévorant sur son passage tous les villages de la contrée. La plupart de ces villages disparus ont légué leurs noms à la plupart des vingt-quatre Communes actuelles de la capitale. Il s'agit notamment des villages suivants : Kintambo, Kimbangu (l'actuel Masina), Limete, Kingabwa, Kingasana (l'actuel Kingasani), Mikunga (l'actuel Mikonga), Ndolo, Lemba Imbu, Kisenso, Lemba Ngaba, Makala Lemba, Makala, Yolo, Ngidi-Ngidi (l'actuel Ngiri-Ngiri), Lungwala (l'actuel Lingwala), Selembawu (l'actuel Selembao), Mbinza, Malweka, Ludendela, Badiadingi, Kimbwala, Kitene (l'actuel Kisenso)[2].

« En 1914, Kinshasa devient le chef-lieu d'un des six territoires qui formaient le District du Moyen-Congo, et le 1er mars 1919, la ville est élevée au rang de chef-lieu de District. En 1920, Kinshasa et Léopoldville, désormais reliés par une bonne route, sont réunis en une seule circonscription urbaine qui prend le nom de Léopoldville. Un District Urbain est constitué en 1923, sous l'appellation de District Urbain de Léopoldville. Le nom de Kinshasa sera réservé à l'une des premières cités construites pour la population africaine. Toujours en 1923, Léopoldville devient la capitale du Congo Belge à la place de Boma jugée trop excentrique. Mais le transfert ne sera réalisé qu'en octobre 1929 »[3].

La nouvelle ville baptisée du nom du Souverain belge Léopold II, fut consacrée la capitale du Congo Belge par l'Arrêté Royal du 1er juillet 1923 qui décida d'ériger Léopoldville en capitale nationale. Par l'Ordonnance n° 58/56 du 10 août 1923, elle fut élevée au rang de district urbain. Le transfert de la capitale de Boma (à l'extrême Ouest du Congo, dans la province du Bas-Congo, autrefois appelée Kongo-Central) à Léopoldville, sera effectif en 1929[4]. Cependant le pouvoir réel était au Palais royal à Bruxelles. Léopoldville ne devient juridiquement une ville que le 25 juin 1941 (avec une surface de 5 000 hectares et une population de 53 000 habitants).

---

[1] Francis LELO NZUZI, *Idem,* p. 26.
[2] Cf. Francis LELO NZUZI, *Ibidem*.
[3] Marc PAIN, *Op. cit*., p. 16.
[4] Cf. Francis LELO NZUZI, *Idem.*, pp. 22-23 et 33. Dans son livre, « *Congo. Une histoire* », traduit du néerlandais (Belgique) par Isabelle ROSSELIN, Actes Sud, Arles/Paris, 2012, p. 81, l'historien belge, David VAN REYBROUCK indique que Boma a abrité la capitale du pays, d'abord de l'État Indépendant du Congo puis de la colonie belge, de 1886 à 1926.

La croissance démographique de la capitale congolaise est spectaculaire ; elle est ascendante depuis sa création. De 5 000 habitants en 1881, elle est passée à 10 000 habitants en 1910, 12 000 à 13 000 habitants en 1914-1915 ; 17 000-25 000 habitants (1922) ; 100 000 habitants (1945), 400 000 habitants à l'indépendance du pays (1960) ; 800 000 habitants (1966), 1 500 000 habitants (1975), 3 800 000 habitants (1991)[1], 56 600 000 (2003), pour avoisiner 10 000 000 habitants en 2012 et 11 587 000 en 2015[2].

Léopoldville fut débaptisée en 1966 sous le régime du président Joseph-Désiré Mobutu, mieux connu sous le nom de Mobutu Sese Seko Kuku Ngbendu Wa Zabanga. La capitale congolaise prendra alors son nom actuel de Kinshasa qu'elle tire du nom d'un ancien village éponyme, qui était aussi celui de Nshasa, chef d'un village teke (de l'ethnie téké). Comme tous ses voisins, Nshasa a disparu aujourd'hui au profit de l'implantation et du développement de la capitale congolaise. Selon son étymologie en langue kongo, Kinshasa signifie le « Marché au sel » (de nshasa, le sel et du locatif « ki »). Ce nom devient officiel au moment de l'indépendance du pays en 1960, lorsqu'il remplace celui de Léopoldville qui fut donné à la ville en 1881 par l'explorateur Henry Morton Stanley[3]. Depuis 1968, Kinshasa est dotée du statut de Région (Province) par l'Ordonnance-Loi n° 00-24 du 20 janvier 1968.

1.1.2. Présentation et organisation physique du milieu

La Ville-province de Kinshasa est située à l'Ouest du pays entre 3,9 et 5,1 degrés de latitude Sud et entre 15,2 et 16,6 degrés de longitude Est. Elle est limitée au Nord-Est et à l'Est par la Province du Bandundu, au Sud par celle du Congo Central, au Nord-Ouest et à l'Ouest par la République du Congo-Brazzaville, sur une frontière liquide, formée par une partie du Fleuve Congo. Le relief de Kinshasa est formé d'un grand plateau (Plateau des Bateke : 7 500 km^2), d'une chaîne de collines (Monts Ngaliema, Amba et Ngafula qui constituent la frontière commune avec le Bas-Congo et forment la partie Sud de la Ville, jusqu'au Sud-Est, où se trouve le

[1] Chiffres donnés par Francis LELO NZUZI, *Op. cit.*, pp. 32 ; pp. 38-39 et p. 55. Voir aussi Léon de SAINT MOULIN, « Kinshasa », in *Revue Française d'Études Politiques Africaines* 69 (septembre 1971), pp. 43-61.

[2] Voir *Demographia World Urban Areas (Built-Up Urban Aeras of World Agglomerations)*, 11th Annual Edition: January 2015, Belleville, Illinois, 2015, p. 20 [en ligne], disponible sur : http://www.demographia.com/db-worldua.pdf [consulté le jeudi 26 novembre 2015, à 10H

[3] Cf. Louis LEROY et Marianne MULON, *Le Robert. Dictionnaire des noms de lieux*, Les Dictionnaires Le Robert, Paris, 1994.

Plateau des Bateke) et d'une plaine (la plaine de Kinshasa qui suit le lit du Fleuve Congo et est enfermée entre le Fleuve Congo, le Plateau des Bateke et les collines ainsi que de marécages aux abords du Fleuve Congo[1]).

Du point de vue de l'organisation politique et administrative de la RD Congo, Kinshasa n'est pas seulement la capitale du pays, elle est aussi la capitale de la province éponyme. Plus petite que toutes les Provinces de la RD Congo, et pourtant la plus peuplée de toutes, la Ville-province est bâtie sur une superficie de plus de 9 965 km^2 représentant 0.42% du territoire national (700 habitants au km^2). Elle s'étend sur plus de 30 km de l'Est à l'Ouest et sur plus de 15 km du Nord au Sud[2]. La capitale congolaise a le statut administratif de Ville-province parmi les 11 provinces que compte le pays : Congo Central, Bandundu, Équateur, Haut-Congo (Province orientale), Kasaï-Occidental, Kasaï-Oriental, Katanga, Kinshasa, Maniema, Nord-Kivu et Sud-Kivu (voir la carte politique et administrative de la RD Congo à la page suivante).

La Ville-province de Kinshasa est arrosée par un climat de type tropical, chaud et humide, avec alternance de deux saisons : la saison de pluies (mi-septembre à mi-mai) et la saison sèche (mi-mai à mi-septembre). Elle compte aujourd'hui vingt-quatre (24) Communes subdivisées en 318 quartiers. Ces Communes sont regroupées en quatre (4) Districts[3] :

- Le District de la Tshangu (9 116 50 km^2, 2 082 056 habitants : soit une densité de 227 habitants/km^2). Il comprend cinq communes : Kimbanseke (237,78 km^2), Maluku (7 949 km^2), Masina (69,73 km^2), N'djili (11,40 km^2) et N'sele[4] (1 080 km^2).
- Le District de Mont-Amba (475 km^2, 1 822 130 habitants : soit 3 836 habitants au km^2). Il comprend cinq communes : Kisenso (16,60 km^2), Lemba (23,70 km^2), Limete (27,10 km^2), Matete (4,88 km^2) et Ngaba (4 km^2).

[1] MINISTÈRE DU PLAN/Unité de Pilotage du Processus d'Élaboration et de Mise en œuvre de la Stratégie pour la Réduction de la Pauvreté (UPPE-SRP), *Monographie de la ville de Kinshasa,* Kinshasa, avril 2005, p. 14.

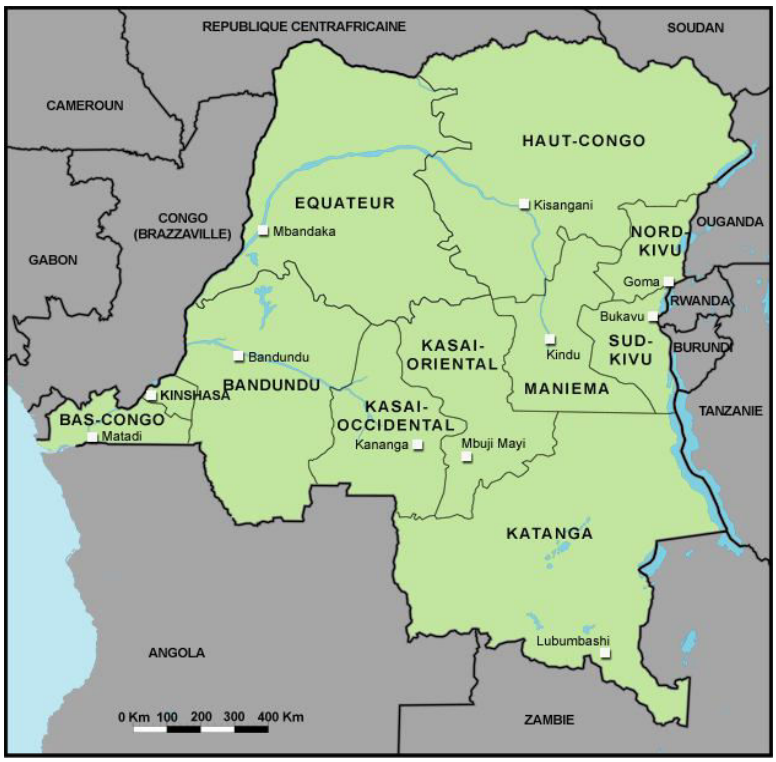
[2] Cf. MINISTÈRE DU PLAN/Unité de Pilotage du Processus d'Élaboration et de Mise en œuvre de la Stratégie pour la Réduction de la Pauvreté (UPPE-SRP), *Op.cit.* Chiffres devant évoluer du fait que la ville s'agrandit anarchiquement.

[3] Pour les données chiffrées concernant les Communes de Kinshasa, Cf. Francis LELO NZUZI, *Kinshasa. Planification et Aménagement*, L'Harmattan, Paris, 2011, pp. 27, 30 et 38 ; le Rapport du MINISTÈRE DU PLAN/Unité de Pilotage du Processus d'Élaboration et de Mise en œuvre de la Stratégie pour la Réduction de la Pauvreté (UPPE-SRP), *Op. cit.*, p. 46. Situées à plus de 60 km de la ville de Kinshasa, N'sele et Maluku sont des communes de la campagne.

[4] Pour leur prononciation, lire « Nsélé » pour N'sele, « Limété » pour Limete, « Matété » pour Matete et « Gombé » pour Gombe.

- Le District de la Funa (56,18 km^2, 1 768 505 habitants : soit 31 479 habitants au km^2). Il regroupe sept communes : Bandalungwa (6,82 km^2), Bumbu (5,30 km^2), Kalamu (6,64 km^2), Kasa-Vubu, anciennement appelé Dendale (5,04 km^2), Makala (5,60 km^2), Ngiri-Ngiri (3,40 km^2) et Selembao (23,20 km^2).
- Le District de la Lukunga (286,82 km^2, 1 232 091 habitants : soit 4 296 habitants/km^2), regroupe sept communes : Barumbu (4,72 km^2), Gombe, autrefois appelé Léopoldville, puis Kalina (29,33 km^2), Kinshasa (2,90 km^2), Kintambo (2,72 km^2), Lingwala, anciennement dit Saint Jean (2,90 km^2), Mont-Ngafula (358,92 km^2) et Ngaliema (82 km^2).

Carte des provinces administratives de la RD Congo



Source : http://www.rfi.fr/actufr/images/079/carte_rdc_provinces2006.jpg

1.2. JUSTIFICATION DU CHOIX DE KINSHASA

Aujourd'hui, les réflexions et les études sur la ville représentent beaucoup d'enjeux tant pour le géographe, le démographe, l'historien, le politique que pour le sociologue, l'anthropologue et l'économiste. Si la ville a été intégrée dans les réflexions politiques, historiques, géographiques, etc., et problématisée en tant que telle dans les analyses des sociologues, elle est aujourd'hui « l'objet de nombreuses déclinaisons théoriques, de recherches empiriques diverses, de multiples débats tant sur les plans idéologique politique que sur les plans économique, social et environnemental »[1]. Perçu comme un excellent observatoire pour étudier les mutations sociales en cours ou un véritable « laboratoire social » d'analyse, « le monde urbain présente aujourd'hui, à en croire Anne Raulin, un caractère expérimental et pragmatique particulièrement stimulant pour le chercheur en sciences sociales »[2].

Puisque l'objet de ma recherche porte sur une aire géographique, urbaine et culturelle dans un contexte socio-historique bien déterminé, la ville peut être comprise à la fois comme « territoire et population, cadre matériel et unité de vie collective, configuration d'objets physiques et nœud de relations entre sujets sociaux […]. La proximité physique permet aux êtres sociaux d'entrer en relation, et favorise le développement de nouvelles relations. Dans la mesure où elle concentre dans un même lieu un grand nombre de ces processus cumulatifs de rencontre, on a parfois cru pouvoir définir la ville comme le dispositif le mieux approprié aux divers rapports d'échange et de coopération qui s'instaurent entre les hommes. C'est en tout cas bien en milieu urbain, par excellence, que se nouent, s'amplifient et se démultiplient les interactions de tous ordres qui sont au principe de la vie sociale »[3].

La ville n'est pas seulement « un espace de production des richesses »[4] ; elle est un espace qui génère des interactions sociales. À ce titre, elle est un groupement social qui se caractérise avant tout par sa culture et les croyances, les rites et les pratiques qui en procèdent et qui nécessitent l'agrégation des individus ; lieu où se concentrent des personnes et des idées – une sorte d'aréopage – la ville attire tant de

[1] Jean-Marc STÉBÉ et Hervé MARCHAL, *Sociologie urbaine*, Armand Colin, Paris, 2010, p. 127.
[2] Anne RAULIN, *Anthropologie urbaine*, Armand Colin, Paris, 2007, p. 72.
[3] Yves GRAFMEYER, *Sociologie urbaine*, Armand Colin, Paris, 2005, p. 8.
[4] Cf. Paul BAIROCH (with Gary GOERTZ), "Factors of Urbanization in the Nineteenth Century Developed Countries: a descriptive and econometric analysis", in *URBAN STUDIES* 4, Vol. 23, (August 1986), pp. 285-305.

regards[1]. La ville se laisse aussi saisir en tant que milieu où interagissent divers aspects de la vie sociale entre une multitude d'acteurs, d'institutions et de groupes sociaux. C'est pourquoi « en tant que processus, l'urbanisation tend à affecter de façon plus large l'ensemble des activités sociales, des populations et des espaces. Ce mouvement en voie de généralisation imprègne les conditions d'existence, les manières de vivre et les mentalités, jusque dans les rares communes rurales que l'on peut qualifier de ''traditionnelles'' »[2].

Sur le plan juridique et administratif, la ville se donne à voir comme une entité à part entière dotée d'une personnalité morale et d'un statut bien précis reconnu par diverses instances ou institutions politiques. Sous cette optique, la ville est donc l'objet de toutes les convoitises parce qu'elle constitue un enjeu majeur sur le plan de la lutte de pouvoir et des intérêts personnels ou collectifs[3]. La ville constitue ainsi un des principaux facteurs de mutation des territoires et des sociétés en Afrique. Nombreux chercheurs s'intéressent à la ville car elle « abrite une population, dotée de certains caractères sociaux, ethniques, démographiques […]. Elle est située dans un système de relations à plus ou moins grande distance, reçoit ou exporte des flux d'hommes, de marchandises, de capitaux ou d'idées […]. Ces mouvements expriment la vitalité et éventuellement le pouvoir ou les pouvoirs qu'elle exerce et qui ne sont pas tous de nature politique […]. La ville est un lieu capable d'entretenir ces flux, de les accroître ou de les renouveler »[4].

Pour comprendre toutes les différentes questions suscitées par l'expansion rapide de la ville de Kinshasa, il convient de les relier à l'ensemble de la situation générale du pays. De par sa superficie (2 345 410 km^2), la RD Congo représente presque quatre fois la France métropolitaine et quatre-vingts fois la Belgique, son ancienne puissance coloniale. Selon les statistiques de la Banque Africaine de Développement (BAD) et de la Conférence Épiscopale Nationale du Congo (CENCO), le pays comptait 77 045 017 habitants en 2013[5]. Selon les chiffres donnés

[1] Paul CLAVAL (avec la collaboration de Françoise CLAVAL, *La logique des villes. Essai d'urbanologie*, Coll. Géographie économique et sociale n° 15, LITEC (Librairies Techniques), Paris, 1981.
[2] Yves GRAFMEYER, *Op. cit.*, p. 5.
[3] Cf. Sylvie MESURE, Patrick SAVIDAN, *Le dictionnaire des sciences humaines*, PUF/Quadrige, Paris, 2006, p. 1218.
[4] Marcel RONCAYOLO, *Lectures de villes. Formes et temps*, Éd. Parenthèses, Marseille, 2002, pp. 22-23.
[5] Cf. La Conférence Épiscopale Nationale du Congo (CENCO), *Annuaire de l'Église catholique en RD Congo*, Éd. du Secrétariat Général de la CENCO, Kinshasa, 2013, pp. 23-39.

par la Conférence des Évêques catholiques de la RD Congo, 53,66% de la population de Kinshasa sont catholiques et le reste de la population (46,34%) se partage la marche du podium parmi les autres croyants et non croyants.

Il est à noter que ce sont des calculs estimatifs qui se basent souvent sur des registres de baptêmes. Comme tels, ces chiffres sont parfois fluctuants, car les noms des personnes baptisées ayant quitté l'Église catholique ou qui ne pratiquent plus l'Église figurent toujours sur ses registres paroissiaux. Mais dans la réalité des faits et au regard de l'hémorragie interne qui secoue les Églises issues des missions (catholique, protestantes et autres) à cause de l'envahissement spectaculaire de la ville de Kinshasa par les nouvelles Églises ainsi que par les nouveaux mouvements spirituels et religieux venus d'Occident ou d'Asie, le nombre des catholiques pratiquants avoisinerait la moyenne 50% ou à défaut il pourrait vraisemblablement tomber en-deçà de 50%.

En dépit de l'immensité scandaleuse des ressources naturelles tant vantées dont regorgent son sol et son sous-sol, la RD Congo est comptée parmi les pays les plus pauvres du monde. Le pays vit grâce à l'assistance bilatérale et à la perfusion financière que lui assurent les Institutions de Bretton Woods (la Banque Mondiale, le Fonds Monétaire International), l'Union Européenne, la Chine, etc. Le Rapport du Ministère de la Santé Publique sur le profil pharmaceutique de la RD Congo en 2011 indique un taux de pauvreté de 71,34% pour l'ensemble du pays[1]. Un taux qui reste encore en progression.

Selon la Deuxième revue annuelle du *Document de Stratégie de Croissance et de Réduction de la pauvreté de 2e génération* (DSCRP II), le niveau de pauvreté est de 63% en 2012[2]. Bien que théoriquement son taux de croissance moyenne fût de l'ordre de 7,7% en 2012, 8,1% (8,5%) en 2013, 8,9% (9,2%) en 2014, 9% en 2015 et un taux prévisionnel à deux chiffres en 2016, selon certains indicateurs macroéconomiques, sur le terrain social par contre, les marqueurs de la paupérisation de la population sont grands et perceptibles. La pauvreté s'accroît à un rythme

[1] Ministère de la Santé Publique, *Rapport sur le profil pharmaceutique de la RD. Congo*, 2011, p. 10.
[2] Ministère du Plan de la RD Congo, *Document de Stratégie de Croissance et de Réduction de la pauvreté de 2e génération (DSCRP II)*, cité par Radio Okapi, édition en ligne du 11 juillet 2014 et 30 décembre 2014, disponible sur : www.radiookapi.net/economie/2014 [consulté le 3 janvier 2015 à 23H00].

exponentiel qui fâche et crie scandale[1]. Selon le rapport du Fonds Monétaire International, 8 personnes sur 10 en 2014 (82% des personnes) vivaient sous le seuil de pauvreté absolue avec 1,25 dollar par jour et par personne. L'un des taux de pauvreté parmi les plus élevés au monde[2].

Cela dit, la croissance urbaine rapide et spectaculaire en RD Congo engendre aujourd'hui plusieurs problèmes souvent insurmontables devant lesquels l'État se trouve dépourvu de moyens : manque d'emplois, chômage massif des jeunes, carence d'infrastructures, de soins, de scolarisation ; manque de logement (érection des bidonvilles, squatters, construction des camps de fortune) ; insuffisance de ressources énergétiques et de ravitaillement (bois, eau, électricité, pétrole, gaz, branchements sauvages d'eau et d'électricité) ; déficience en matière sanitaire et d'assainissement (évacuation des eaux usées, élimination des déchets, pollution, insalubrité) ; insuffisance du transport public, promiscuité ; recrudescence des croyances en la sorcellerie, etc.

Bref, en RD Congo, le mythe de la ville, belle et fascinante, lieu par excellence de la modernité et de la « civilisation », autrefois pourvoyeuse des biens et ressources ainsi que du bien-être, tend de plus en plus aujourd'hui à être remplacé par un abîme de frustrations et de grandes illusions. Au lieu d'être le pôle d'attraction du bien-être, de la croissance et de développement dans la société congolaise postindépendance, la ville a, entre autres caractéristiques, celle de fabriquer un monde de pauvres en masse, en marge de la « civilisation » ; de favoriser le développement concomitant du sous-développement et de la misère de plus en plus grandissante, etc.

---

[1] Selon le Rapport final de l'enquête menée en 2004 par l'Unité de Pilotage du Processus d'Élaboration et de Mise en Œuvre de la Stratégie pour la Réduction de la Pauvreté dans le cadre de l'Analyse Participative de la Pauvreté (APP) diligentée par le Ministère du Plan de la RD Congo, « 73 à 90% de la population sont aujourd'hui classifiés comme pauvres ». Voir Ministère du Plan de la RD. Congo, *Analyse participative de la pauvreté en RD. Congo. Rapport national*, Kinshasa, décembre, 2005, p. 7. Cette conclusion accablante sur le niveau de pauvreté en RD Congo n'étonne pas, car quelques années plus tard, le *Rapport du Programme des Nations Unies pour le Développement* (PNUD) de 2011 sur l'indice de développement humain (IDH) corrobore cette réalité par un bilan sombre de la pauvreté en RD Congo. Selon ce Rapport du PNUD, la RD Congo se situe en queue du peloton, c'est-à-dire elle a occupé le 187e siège disposé pour les 187 pays qui ont été cotés cette année par le PNUD. Elle est 176e/188 en 2016. Voir PNUD, *Rapport sur le développement humain*, New York du 3 novembre 2011 et du 21 mars 2017. Voir aussi la Déclaration de la Banque Centrale du Congo (BCC) du 30 décembre 2014 et le *Document de Stratégie de Croissance et de Réduction de la pauvreté de 2e génération (DSCRP II)*, cité par Radio Okapi, édition en ligne du 11 juillet 2014 et 30 décembre 2014, disponible sur : http://www.radiookapi.net/economie/2014 [consultée le 3 janvier 2015, à 23H00].

[2] Cf. Radio Okapi, « RDC : 8 habitants sur 10 vivent sous le seuil de pauvreté absolue » [en ligne], disponible sur : http://www.radiookapi.net/2015/10/15/actualite/economie/rdc-8-habitants-sur-10-vivent-sous-le-seuil-de-pauvrete-absolue [consulté le 15 octobre 2015, à 12H].

Le développement de l'école, l'éducation et les moyens de communication ont accéléré le processus de transformation des pratiques et comportements sociaux[1]. Comme on peut le remarquer, l'urbanisation rapide bouleverse totalement l'espace et transforme les modes de vie, car « la croissance exceptionnellement rapide des villes au cours des quarante dernières années est un des principaux facteurs de mutation des territoires et des sociétés en Afrique. […]. Même si l'écart avec les autres villes tend à se réduire, la ville capitale pèse d'un poids disproportionné dans l'espace et l'économie d'une majorité des pays »[2]. Ainsi, porté sur la ville de Kinshasa, mon choix tient essentiellement à l'importance et au poids de certains facteurs sociologiques suivants :

1.3. CARACTÉRISTIQUES SOCIOLOGIQUES DU TERRAIN DE LA RECHERCHE

Le rayonnement conquérant de la ville de Kinshasa pousse le géographe français Marc Pain à parler du « poids démesuré de la capitale », de « la domination de Kinshasa » ou de « la suprématie de Kinshasa », voire de la « macrocéphalie de Kinshasa »[3]. Ce rayonnement draine aujourd'hui des populations issues de toutes les régions du Congo. C'est ce qui a conduit le géographe à évoquer « le poids démesuré de la capitale dans le contexte national » d'autant plus que le « gigantisme de la première ville du pays » se traduit à plusieurs niveaux. Marc Pain observe : « On pourrait même dire que tout est focalisé sur Kinshasa. Capitale magnifiée, elle est le siège d'une concentration étonnante du pouvoir et des hommes, des affaires et des créations prestigieuses »[4].

---

[1] En 2010, la capitale congolaise comptait environ une cinquantaine d'établissements d'enseignement supérieur et universitaire agrées, comprenant Universités et Instituts supérieurs (une dizaine d'établissements publics et une quarantaine d'établissements privés autorisés à fonctionner) ; une trentaine d'écoles secondaires publiques et privées. Voir le Journal *kinois LA PROSPÉRITÉ* dans son édition du 8 janvier 2010 et le Journal *LA CONSCIENCE* [en ligne], disponible sur : http://www.laconscience.com/ESU-10-etablissements-publics-et-39-prives-autorises-de-fonctionner.html [consulté le 29 novembre 2015 à 20H].

[2] Sylvie BRUNEL, *L'Afrique. Un continent en réserve de développement,* Éd. Bréal, Rosny-sous-Bois, 2004, p. 115.

[3] Marc PAIN, *Kinshasa. La ville et la cité*, Éditions de l'ORSTOM, Paris, 1984, pp. 56-57.

[4] Marc PAIN, *Op. cit*., p. 50.

Dans le cadre de ce travail, beaucoup de facteurs ont fait que je choisisse la ville de Kinshasa comme « laboratoire » de ma recherche en la préférant à toute autre ville. Ces facteurs sont entre autres :

1.3.1. L'accès à la ville

Il s'agit d'une facilité dans le déplacement et les échanges rendus possibles grâce au développement des moyens de communication et de transport. De toutes les villes du Congo, Kinshasa est certes, la plus accessible, car elle concentre toutes les infrastructures abritant les différents canaux ou moyens de communication et de télécommunication rendus accessibles grâce au développement des nouvelles technologies de l'information et de la communication (NTIC).

Sans aucun doute, à Kinshasa la question du transport en commun est plus que jamais épineuse et désastreuse. On y note à côté de l'inefficacité récurrente des communications satellitaires et Internet, leur vétusté et leur mauvais état dû à d'énormes difficultés d'ordres matériel et technique parce que le plus souvent ces infrastructures n'ont pas suivi la croissance démographique. Mais il est cependant plus facile de se rendre à Kinshasa que dans les autres villes. Cette considération a beaucoup joué pour moi dans le choix de cette ville où je me suis rendu sans beaucoup de difficultés lors de mes voyages de Strasbourg au Congo.

1.3.2. Le caractère significatif et représentatif des problèmes sociaux posés et des traits culturels dus au cosmopolitisme de Kinshasa

Le développement accéléré de la ville tout en remodelant profondément les espaces, les cultures, les modes de vie et comportements ainsi que les valeurs traditionnelles, favorise le mouvement acculturatif dans un nouvel environnement socioculturel éclaté. Kinshasa est une agglomération cosmopolite, un carrefour d'ethnies et un creuset de cultures. La ville concentre tous les traits sociaux de par la diversité d'origine des populations qui la composent et l'habitent. Le caractère particulièrement significatif, contrasté et représentatif des problèmes rencontrés à Kinshasa se voit par le fait que la capitale congolaise n'est pas seulement une ville au sens d'un espace urbain ouvert à la modernité de la vie, mais elle est aussi le reflet ou

le prototype d'un « grand village » avec tous les contrastes les plus frappants d'une ville en plein essor.

La capitale de la RD Congo est un complexe de cités industrielles et villageoises où s'est établie une population hétérogène que l'urbanisation bâtie sur un arrière-fond traditionnel a indistinctement regroupée loin de son milieu d'origine ethnique. Kinshasa est en quelque sorte à califourchon entre la ville moderne et le village africain d'antan avec ses modes de vie contrastés parfois incommodes pour la vie moderne. Cette sorte d'« enclave de modernisme, écrit Maria Leblanc, est adossée à un hinterland originellement très peu peuplé qui est demeuré coutumier. Ce décalage explique comment cette culture urbaine naissante est essentiellement marquée par des antagonismes qui ne sont pas de nature à favoriser l'intégration psychologique et sociale (c'est moi qui ajoute) de ses membres »[1].

Pour reprendre une métaphore rendue célèbre depuis les sociologues de l'*École de Chicago*, Kinshasa est un « village dans la ville ». Non seulement sur le plan purement de sa morphologie mais du point de vue des manières de vivre et des modes de comportements de ses habitants, la capitale congolaise ressemble en maints endroits à un amas de villages interposés dans la ville : des villages dans la ville. Par cette image, je voudrais simplement souligner le fait que Kinshasa transpose en plein milieu urbain tous les traits d'un village traditionnel. En effet, la capitale congolaise s'étire vers le village par la coexistence des modes de vie traditionnels et modernes, le voisinage des habitants, la survivance et la prégnance des coutumes ancestrales, les pratiques rurales, les réseaux d'amitié et de relations fondées sur la parenté, la solidarité clanique, etc.

Loin d'être banals, ces faits affectent profondément autant qu'ils modifient et influencent fortement les comportements des individus. De la sorte, je dirais avec Yves Grafmeyer que sur le plan des idées, la ville constitue un espace au tissu social beaucoup plus diversifié, fait d'un « arc-en-ciel d'opinions, de manières d'être et d'agir où chacun met sa fierté à accuser sa différence »[2]. La ville est un vrai espace de la socialisation. Et puisqu'elle est « également site privilégié de l'expression, de la

[1] Maria LEBLANC, *Personnalité de la femme katangaise. Contribution à l'étude de son acculturation*, Publications Universitaires de Louvain, Louvain/Éditions Béatrice-Nauwelaerts, Paris, 1960, pp. 7-8.
[2] Cf. Yves GRAFMEYER, *Sociologie urbaine*, Armand Colin, Paris, 2005, pp. 31-32. L'auteur cite ici Philippe ARIÈS, *Histoire des populations françaises* (1948), Seuil, Paris, 1971, pp. 100-101.

diffusion des idées, de la lutte »[1], le caractère composite de la population de Kinshasa fait que cette Ville-province soit l'expression d'une parfaite symbiose des cultures et de la multiethnicité. Le melting-pot, le brassage ethnique entre autochtones et migrants de diverses origines font « de Kinshasa une ville avec une culture propre […], une ville cosmopolite qui baigne dans un mélange des cultures et qui a donné naissance à un métissage culturel »[2].

L'image idyllique de Kinshasa présentée comme la belle ville, sous le nom de « Kinshasa-la-belle », « Kinshasa bisengo », « Kin Malebo »[3] chantée et vulgarisée par les musiciens quelques années après l'indépendance du pays, et la position sécuritaire de la capitale vue comme le havre de paix constituent, en outre, une espèce d'appel d'air dans la grande ruée d'émigrants internes vers la capitale. C'est pourquoi tous ceux qui fuient l'insécurité suscitée par la récurrence des guerres à l'Est du pays, les chômeurs qui veulent tenter la chance dans leur quête d'emploi et tous les aventuriers se sont agglutinés à Kinshasa. La ville accueille de ce point de vue plusieurs milliers d'émigrants venus de tous les coins du Congo.

1.3.3. Kinshasa : une ville multiculturelle

Plus que toutes les autres villes ou d'autres provinces du pays, Kinshasa abrite une mosaïque culturelle et absorbe toutes les ethnies existantes en RD Congo dans la mesure où la capitale congolaise abrite côte à côte un mélange culturel de plus de 400 ethnies venues de toutes les provinces. Sur les populations autochtones se greffent des étrangers venus de tous les pays du monde (Occidentaux, Africains, Asiatiques, Latino-Américains, etc.). Entre différentes populations aux cultures hétérogènes et pourtant appelées à cohabiter sur un même espace s'établissent de nouveaux liens de proximité subie ou simplement inopinée, et de distance aussi bien dans la quasi compénétration, la mixité, le dialogue, l'évitement, l'aversion et les tensions, le conflit et le clivage, la fusion et parfois dans l'assimilation ou simplement l'acculturation qui peuvent impliquer l'acceptation et le rejet agressif des

[1] Yves GRAFMEYER, *Op. cit.*, p. 13.
[2] Francis LELO NZUZI, *Kinshasa. Planification et Aménagement*, L'Harmattan, Paris, 2011, p. 22.
[3] « Kinshasa bisengo » : pluriel de ''esengo''. En *Lingala*, la langue parlée dans la capitale, « Kinshasa bisengo » signifie littéralement 'Kinshasa, ville de joie et de bonheur'. *Kin Malebo* (lire Kine) : Kin est l'abrégé de Kinshasa. Kin Malebo, c'est le surnom affectif de Kinshasa., *Malebo* est une espèce de palmier, le *Borassus*. Donné à Kinshasa, ce nom renvoie au fait que la capitale congolaise s'est bâtie sur un site géographique peuplé par cette espèce de végétation.

unes par d'autres. Il ne s'agit pas seulement d'une simple juxtaposition des cultures mais d'une véritable osmose qui peut devenir agressive et qui, dans certains cas, les fait dialoguer ou repousser en permanence dans une véritable confrontation culturelle.

Ce multiculturalisme de Kinshasa est né du fait de la complexification croissante des réseaux de plus en plus denses, nombreux et multiples par le biais des alliances matrimoniales, des croyances religieuses, des échanges politiques, commerciaux et culturels (études, musique, sport, voyage, tourisme, etc.). Comme on peut le remarquer, tous ces nouveaux réseaux peuvent sans aucun doute renforcer ou casser les affinités culturelles et les solidarités historiques existantes entre différents membres au sein d'une même ethnie. Ils modifient aussi de manière sensible et significative certains comportements considérés parfois comme difficiles à changer, tant au niveau des individus pris à part, que des groupes sociaux et des collectivités entières. En d'autres mots, c'est parce que l'urbanisation engendre des transformations dans les comportements des personnes. Ici, « la ville maximise l'interaction sociale, elle joue un rôle moteur dans l'évolution politique et impose aux populations des changements de mentalité »[1].

À ce sujet, il est intéressant de noter que la capitale congolaise est aussi la ville qui concentre presque toutes les activités et les infrastructures économiques, scolaires et universitaires (une cinquantaine d'établissements d'enseignement supérieur et universitaire agréés, publics et privés confondus), culturelles et sanitaires du pays. Ces activités sont capables de changer en profondeur les comportements et les habitudes des individus. Kinshasa, c'est aussi le poumon de la vie politique du pays car la ville est le symbole du pouvoir. Elle abrite et absorbe toutes les institutions publiques les plus importantes : administratives, juridiques, politiques, diplomatiques, culturelles, etc.

Aussi significative qu'elle puisse paraître, la question d'identité et de croyances religieuses des Congolais ne peut pas passer sous le boisseau tant elle est très suggestive et palpable par le fait que les Congolais sont très religieux et profondément croyants. Les affiches et les panneaux publicitaires multicolores annonçant les campagnes d'évangélisation de masse, les séminaires, l'initiation et la

[1] Thierry BANGUI, *La ville, un défi du XXIe s. Essai sur les enjeux de développement urbain en Afrique*, L'Harmattan, Paris, 2011, p. 39.

formation à la prière, les jeûnes, etc., jonchent partout les rues de Kinshasa. La multiplication exponentielle des Églises par fragmentation ou scissiparité et la multiplicité de lieux de cultes – l'évangélisation de rue, la diffusion frénétique et tapageuse de la musique dite chrétienne, opposée à la musique profane qualifiée de mondaine, et la fréquence des émissions religieuses ainsi que l'augmentation du nombre de chaînes de radios et de télévisions dites chrétiennes, etc. –, témoignent bien de la vigueur, de l'ampleur et de la vitalité de ces Églises en RD Congo.

Dans tous les pays où il se développe à grands pas, le phénomène d'urbanisation a engendré beaucoup de problèmes. À bien des égards, la diversité et le mixage des populations, occasionnés par la cohabitation de différents groupes aux diverses origines et aux conditions de vie (groupes sociaux, professionnels, ethniques) qui habitent dans la ville (hétérogénéité sociale et culturelle de ses habitants), engendrent entre autres l'isolement et l'anonymat qui grandissent progressivement. Ils favorisent la segmentation des relations sociales, la dislocation des liens familiaux et sociaux, la désintégration des appartenances ethniques, l'effacement de la solidarité clanique, l'atomisation des modes de vie. En même temps, ils exacerbent la montée du chômage et de la pauvreté, l'insécurité et le sentiment d'exclusion dont souffrent beaucoup de personnes, etc. Ce sont autant de nouveaux problèmes suscités par le développement des villes dans les pays du Sud.

Tout cela montre à l'évidence – pour reprendre cette belle expression d'Henri Raymond – que parmi les gens que la ville fabrique, c'est-à-dire « les gens des villes »[1], il y a des nantis et des moins nantis. Cela dit, parmi les populations fabriquées par la ville figurent en bonne place des pauvres, des chômeurs, des bandits, des délinquants, des désespérés, des blasés, etc. Tous ces différents problèmes engendrés par le développement urbain sont l'occasion de peur et de frustration. Et il est légitime que les marginalisés soient à la recherche de travail, qu'ils rêvent de bien-être et de prospérité. C'est pourquoi devant l'incapacité de l'État à y faire face, les Églises en général et particulièrement les Églises de Réveil apparaissent comme un des derniers recours ou remparts pour toutes les personnes déboussolées à la recherche de solutions et de quiétude.

[1] Henri RAYMOND, « Urbain, convivialité, culture », in *LES ANNALES DE LA RECHERCHE URBAINE* 37 (1988), pp. 3-8.

1.3.4. Les religions dans la ville : Kinshasa, capitale et siège officiel des nouvelles Églises

À l'intérieur du pays, les migrations sont denses ; elles sont souvent occasionnées par divers réseaux d'échanges. L'exode des personnes se ruant vers les villes à la recherche d'une vie meilleure accroît le volume démographique urbain. Et grâce aux nombreux échanges, les croyances et les Églises se déplacent rapidement d'une ville à une autre.

Le choix de la ville de Kinshasa a été dicté aussi par le fait que la capitale congolaise n'abrite pas seulement le plus grand nombre d'Églises de Réveil présentes en RD Congo. Elle concentre sur son sol un nombre assez important de pasteurs de sexe féminin. En outre, c'est à Kinshasa que sont apparues, depuis ces trois dernières décennies, les premières femmes pasteurs. C'est aussi dans la capitale qu'ont surgi les premières Églises fondées et dirigées par des femmes. C'est encore là qu'on a vu surgir, pour la première fois, des femmes portant de prestigieux titres de « bishop » ou d'évêque[1]. De la sorte, ce que l'anthropologue française Françoise Héritier appelle la *valence différentielle des sexes*[2] n'est plus désormais un obstacle insurmontable pour les femmes dans leur quête de légitimité, de liberté, d'autonomie et dans leur volonté affichée d'accéder à bien des postes qui leur étaient jusqu'ici inaccessibles. Enfin, si Kinshasa est le cadre ethnographique de ma recherche, il conviendrait donc de circonscrire le champ de mes observations empiriques dans un espace de réflexion très précis : l'exercice du ministère pastoral féminin dans les représentations des femmes au sein des Églises pentecôtistes. Bien que le regard soit

[1] Remarque : notons ici que certains pasteurs se sont donné les titres de *bishop*, d'autres celui d'*archbishop*. D'autres encore, ceux d'évêque, de prophète, d'évangéliste, etc. C'est chaque pasteur qui se donne et porte le titre de son choix, celui qui lui convient. Même si les termes anglais *bishop* et *archbishop* ont leurs équivalents français, à savoir évêque et archevêque, je garderai cependant la traduction anglaise ou française selon que tel pasteur se nomme *bishop* ou *archbishop*. C'est parce que les *archbishops* ou les *bishops* ne traduisent pas leurs titres en français pour être désignés par les termes archevêque ou évêque. Il en est de même pour ceux qui ont leur titre français d'évêque. Car, il y a d'une part ceux qui ont le titre d'évêque et d'autre part ceux qui ont choisi d'être appelés *bishops*. Certainement le choix des termes anglais *bishop* et *archbishop* copiés sur les usages nigérians ou anglo-saxons dans un espace francophone peut signifier le fait de vouloir absolument se distinguer des évêques et archevêques catholiques de la place. C'est pourquoi, par souci d'authenticité, je garderai tout au long de ce texte les termes français ou anglais là où ils apparaissent selon la volonté de chaque Église et de chaque pasteur (Cf. mon livre *La face occulte du Dieu des Congolais.* L'Harmattan, Paris, 2012, p. 37).

[2] Pour Françoise Héritier, la *valence différentielle des sexe*s « se traduit par une plus grande valeur accordée socialement à ce qui est censé caractériser le genre masculin et, parallèlement, par un escamotage de la valeur de ce qui est censé caractériser le genre féminin et même par son dénigrement systématique » : Françoise HÉRITIER (sous la direction de), *Hommes, femmes : la construction de la différence,* Le Pommier/Universcience, Paris, 2010, pp. 47-48 ; *Masculin, Féminin. La pensée de la différence*, Odile Jacob, Paris, 1996.

centré sur la ville de Kinshasa, le phénomène observé n'est cependant pas restreint à cet exemple local.

Face à toutes les transformations actuelles que connaît la société congolaise, la religion reste sans doute un des marqueurs d'identité ou des signes d'identification des Congolais. Dans l'ex-Zaïre en effet, tous les univers de vie baignent dans le religieux. La bigarrure d'Églises et mouvements religieux qui y opèrent en est une manifestation, car la croyance mobilisée par les chercheurs de Dieu est un support important et non négligeable dans la compréhension de leurs conduites et comportements.

Dans la configuration sociale des villes, non seulement à Kinshasa mais partout où elles sont présentes, les Églises se muent en instances dont la grande ambition est de proposer des solutions miracles aussi simplistes fussent-elles ou des thérapies passe-partout à la portée de leurs fidèles. Dans un environnement urbain en pleine déconfiture sociale et économique, où les emplois manquent cruellement aux jeunes, où la pauvreté et la crise frappent de plein fouet, où la qualité de vie s'est sensiblement dégradée, la prière et la religion sont sollicitées à l'envi par beaucoup de personnes pour constituer de nouveaux refuges. Dans et auprès des Églises, beaucoup de *Kinois*[1] vont trouver du réconfort[2].

Comme l'État congolais reconnaît aux confessions religieuses le droit de travailler en tant qu'Associations sans but lucratif (ASBL), on peut vite comprendre comment les Églises se substituent progressivement à l'État dans le domaine social, civique, éducatif, etc. La fonction sociale assurée par les associations religieuses, imposée par la mauvaise conjoncture économique du pays, permet de prendre en compte le fait que « devant la démission des pouvoirs publics, on a assiste à une prise de conscience des masses *kinoises* à s'autogérer, d'où la vague des mouvements à caractère associatif à Kinshasa. Cette prise de conscience semble remonter au début des années 90 »[3]. Plusieurs organisations non-gouvernementales (ONG) et ASBL

[1] Dans le jargon congolais, le terme *Kinois* (*Kinoise* au féminin), vient de *Kin*, diminutif de Kinshasa. Pris adjectivement, *kinois* (masculin), *kinoise* (féminin) signifie ce qui est relatif à Kinshasa, de Kinshasa. Comme substantif, il signifie ici habitants de Kinshasa. Les *Kinoises* ou les femmes *kinoises* : les femmes de Kinshasa.

[2] Cf. Jacques MATAND, « Dieu vit à Kinshasa », in *Slate Afrique* [en ligne], disponible sur : http://www.slateafrique.com [consulté lundi 23 septembre 2014 à 1H00].

[3] MINISTÈRE DU PLAN/Unité de Pilotage du Processus d'Élaboration et de Mise en œuvre de la Stratégie pour la Réduction de la Pauvreté (UPPE-SRP), *Monographie de la ville de Kinshasa*

(humanitaires, socio-économiques, culturelles, scientifiques et religieuses) dont les Églises, œuvrent dans une très grande concurrence à Kinshasa. Comme le soulignent les auteurs de cette *Monographie de Kinshasa*, la création d'un bon nombre d'associations procède plus d'une stratégie de survie et de rentabilité que d'un souci réel de contribuer à l'éradication de certains fléaux sociaux[1].

À l'heure actuelle, dans des milieux où les Églises pentecôtistes ont pignon sur rue et font florès, notamment à Kinshasa, le message biblique sur la prospérité matérielle ou spirituelle ainsi que sur le renouveau spirituel constitue, à n'en point douter, un des sujets de prédilection pour beaucoup de pasteurs. L'évangile de la réussite, de la prospérité et du salut immédiat prêché par les nouveaux convertis est fait de plusieurs ingrédients qui constituent une autre de ces multiples recettes proposées à qui mieux mieux par les hommes de Dieu. Toutes les fausses promesses de bonheur et de vie heureuse faites à une population frustrée constituent pour ainsi dire la potion magique ou la voie idéale proposée à tous ceux qui veulent sortir aussi bien de leur situation de souffrance physique, spirituelle, morale, etc. que de leur misère, du chômage, d'échec, de la malchance, du mauvais sort, etc.

Ainsi, dans la mesure où elles président aussi bien au registre du for externe (contrôle de la conduite et du comportement de leurs fidèles) qu'interne, de l'affectif, de la foi et de la confiance (selon son sens latin de *fides,* de *fiducia*[2]), au champ de l'émotionnel et du sentimental – dès lors que le recours à l'intellect ou au rationalisme passerait souvent à l'arrière plan – et en tant qu'instances de médiation dans la gestion du monopole des croyances et du sacré, il n'en demeure pas moins que les Églises deviennent des lieux par excellence où se créent des nouvelles sociabilités. En tant que lien social et chaîne mystique, la religion est mobilisée ici pour unir et relier des hommes professant une même foi[3]. Ces nouvelles sociabilités sont basées désormais, non pas sur les relations de sang dans le milieu familial et la parentèle qui assumaient autrefois le soutien et la sécurité de leurs membres, mais elles sont essentiellement fondées sur de nouvelles solidarités et affinités qui relèvent

(rédigée sous la coordination de MBUANGI Mbuku Lelo, Joseph SENDA Lusamba et KOMBA Nkoko Deko), Kinshasa, avril 2005, p. 140.

[1] Idem, *Monographie de la ville de Kinshasa,* Kinshasa, avril 2005, p. 140.

[2] Étymologiquement, croire, c'est donner sa foi, sa confiance, sa fidélité. C'est le même mot, *Fides*, en latin. Un fidèle c'est celui qui fait foi.

[3] Cf. Odon VALLET, *Petit lexique des idées fausses sur les religions*, Albin Michel, Paris, 2002, p. 204.

de la pleine confiance qu'ils placent en un maître spirituel, un guide de conscience et un gourou inspiré par Dieu.

En même temps que les individus sont liés presque naïvement et instinctivement à un chef spirituel qui joue d'office la fonction de père, de guide, de conseiller, de gardien et de protecteur de tous, de leur côté, les membres se fondent entre eux dans une communauté-famille, une communauté relationnelle, dans laquelle ils ne sont pas des éléments anonymes, mais unis par une nouvelle fraternité qui fait d'eux des frères et des sœurs solidement soudés et attentifs aux besoins des uns et des autres. Dans la mesure où elles nourrissent toujours l'espérance de leurs fidèles qui rêvent d'un lendemain meilleur – il s'agit de ceux et celles qui croient en la puissance agissante de l'Esprit Saint –, les religions sont là aussi pour absorber les angoisses existentielles et amortir le choc des frustrations produites par l'accélération rapide de la ville.

Dans la ville, écrit Roberto Cipriani qui paraphrase ici Fustel de Coulanges, « le culte commun sert de lien social car il représente l'union de tous ceux qui se reconnaissent dans un acte rituel partagé, un même autel, un même temple, un même feu sacré soigneusement préservé »[1]. Les nouvelles relations ainsi nées se basent sur le sentiment d'appartenance à une communauté de foi, de salut et de croyances en tant qu'elles sont l'expression d'un engagement personnel, volontariste, basé parfois sur le bon voisinage, les amitiés au sein des réseaux relationnels nés à partir de l'école, dans le milieu du travail, voire au sein des chorales et des associations, les rencontres et contacts divers. Bref, des nouvelles sociabilités qui naissent sans cesse à l'intérieur des réseaux de relations et d'échanges qui se développent parfois au sein des Églises.

Pour se faire une certaine idée sur la grande ferveur religieuse des Congolais, il suffit de regarder simplement le nombre d'Églises présentes au Congo. De quelques dizaines qu'elles étaient dans les années 1980, les Églises de Réveil se comptent aujourd'hui par milliers dans la capitale congolaise et à travers tout le Congo. À titre d'illustration, en 2007, Willy Musitu L. et Willy Kitoko M. ont relevé que « pour la seule ville de Kinshasa, le nombre des Églises pentecôtistes était estimé à plus de 8

[1] Roberto CIPRIANI, *Manuel de sociologie de la religion*, L'Harmattan, Paris, 2004, p. 99.

000 pour une population évaluée à près de 7 500 000 habitants »[1]. Il conviendrait de noter que, s'il est difficile de distinguer tout ce qui entre dans le grand moule de ce qu'on appellerait « Églises de Réveil » de tout autre « mouvement » de prière à Kinshasa, « il ne faut pas confondre cependant prolifération de cultes et ''réveil'' spirituel »[2]. Car, le syncrétisme dans lequel les unes et les autres baignent ne rend pas facile l'effort ou toute tentative de vouloir marquer des limites possibles de séparation entre Église et mouvement religieux.

Pour un rationaliste cartésien de type européen qui foule pour la première fois le sol congolais en général et celui de Kinshasa en particulier, l'une des choses les plus insolites qui puissent le surprendre au plus haut degré, c'est la ferveur religieuse du peuple congolais. La foi spectaculaire des Congolais se voit à travers la multiplicité et le déploiement incalculable du nombre d'Églises ainsi que le genre des pratiques qui s'y font. Par exemple : les manifestations de masse, la théâtralisation outrancière des séances de guérison et d'exorcisme, l'organisation presque programmée des transes et hystéries collectives, la manipulation psychologique des adeptes par le recours insidieux au maniement des phénomènes de groupe ou de foule ; la démesure des prédications exclusivement centrées sur la prospérité et la lutte acharnée contre les sorciers invisibles, l'invocation journalière du nom de Jésus et des dons de guérison par l'Esprit Saint, comme principale thérapie se substituant à la médecine ; le recours excessif à la pratique du denier du culte, comprenant la dîme et des offrandes (*Mabonza*) demandées aux fidèles et destinées à financer l'entretien des pasteurs, etc. Mais pour le *Kinois*, habitué à les entendre à longueur de journée, toutes ces pratiques font partie du quotidien.

Les Églises pentecôtistes grignotent petit à petit les platebandes appartenant jadis aux anciens terrains de mission et avalent leurs fidèles à bouchées doubles sous le regard quelque peu effaré et impuissant des Églises établies. La progression rapide et effrénée des nouvelles Églises chrétiennes est facilement observable dans les rues de la capitale congolaise. Chaque quartier de la ville a ses églises. La multiplication exponentielle des dénominations à coloration pentecôtiste au Congo-Kinshasa montre à l'évidence qu'il y a bien de très profondes raisons qui justifient le pouvoir

[1] Willy MUSITU LUFUNGULA et Willy KITOKO MATUMONA, *Nouveaux mouvements religieux et identité culturelle*, inédit, Publications des Classiques des Sciences Sociales, 6 avril 2007, 21 pp., mise en ligne par le professeur Jean-Marie TREMBLAY de l'Université du Québec à Chicoutimi. Disponible sur : http://classiques.uqac.ca/collection_sciences_developpement [consulté mercredi 28 septembre 2011].

[2] Stephen SMITH, *Négrologie. Pourquoi l'Afrique meurt*, Hachette Littératures, Paris, 2006, p. 170.

démultiplicateur des organisations et mouvements pentecôtistes. Par son prosélytisme envahissant, le pentecôtisme a la force d'aspirer et d'extirper des milliers d'individus du cocon de leurs anciennes Églises.

C'est dans la réalité mystico-ésotérique et religieuse que baigne la foi de beaucoup de Congolais, car dans leur aventure religieuse, l'invocation permanente du nom de Dieu et de Jésus-Christ s'accompagne de la peur existentielle du Diable et de l'enfer qui hante tous les espaces. Partout, l'envahissement supposé de la capitale congolaise par les maléfices ou les mauvais sorts jetés par les démons, etc. est omniprésent dans l'imaginaire des croyants. Dans cet univers, rien n'échapperait à l'emprise des croyances superstitieuses. Nombreux, même parmi les enfants, sont considérés à tort ou à raison comme sorciers ; les personnes âgées sont souvent assimilées à des sorcières. Et dans une telle situation, des accidents de circulation causés par des chauffards irresponsables[1], des décès dus au VIH[2], des maladies incurables et épidémies, etc. sont facilement attribués aux mauvais esprits. Tout est envoûté, même le pays comme tel.

Il me semble que, si dans leur imaginaire collectif, appuyé souvent par les prêches des pasteurs, beaucoup de *Kinois* attribuent trop facilement, voire gratuitement la moindre anomalie comportementale, « la moindre contrariété, le moindre incident, le moindre effleurement d'une pensée obscène »[3], à la malveillance de Satan, c'est parce que dans leur vie de foi, bon nombre de gens ont une peur bleue suscitée par l'omniprésence du Diable. Pour eux, les actions maléfiques envahiraient tous les espaces de vie : le Diable serait partout. Et face à tout le cortège de maux et malheurs dont souffrent les Congolais, il y aurait un seul remède fort et puissant : la prière au nom de Jésus. Sans doute, les personnes qui prient et qui, par la parole qu'elles adressent à Dieu ou à toute autre puissance

[1] À cause la surpopulation de Kinshasa, le transport en commun connaît d'énormes difficultés dans la capitale congolaise. En outre, face au mauvais état des routes et des automobiles, beaucoup de taxis et bus devaient être normalement retirés de la circulation. Mais faute de mieux, ils roulent encore dans les rues de Kinshasa. À cela s'ajoute le mauvais comportement des conducteurs qui bafouent littéralement, dans la plus grande impunité, le Code de la route. Malgré cela, les nombreux accidents de la route, sans être imputés à l'état des routes, à la vétusté des automobiles et au mauvais comportement des conducteurs, sont pourtant attribués aux sorciers invisibles. C'est pourquoi ces vieux bus et taxis sont qualifiés de « Esprit de mort », pour la simple raison qu'ils seraient hantés par les mauvais esprits qui sont la cause des accidents. En tout état de cause, la question de transport en commun à Kinshasa devrait obliger les pouvoirs publics à penser autrement sa gestion.

[2] VIH : abrégé de Virus d'immunodéficience humaine ou virus du Sida.

[3] Henri AMET, *Faut-il avoir peur du diable ? Témoignage d'un exorciste*, Nouvelle Cité, Bruyères-le-Châtel, 2009, p. 82.

tutélaire, par les rituels qu'elles célèbrent, cherchent à être délivrées d'une inquiétude ou d'une souffrance très concrète dont elles seules connaissent le poids[1].

Vouloir à tout prix attribuer la cause d'un comportement incompréhensible ou inexplicable à un agent extérieur (mauvais esprit ou démon), tout en faisant croire aux gens qu'ils sont injustement victimes d'agressions venues d'ailleurs, n'est-ce pas une attitude de non-responsabilité ? N'est-ce pas provoquer un traumatisme accentuant dans leur pensée l'idée qu'ils n'ont rien à faire pour agir en vue de changer leur mode de vie et de comportement ? Si la religion apparaît ici comme un cadre qui fournit, au moyen des symboles, une réponse ou « une image d'un ordre véritable du monde qui justifie ou même exalte les ambiguïtés, les énigmes et les paradoxes que perçoit l'expérience humaine »[2], cela montre à bien des égards combien le recours au religieux, à la foi et aux croyances superstitieuses est une dimension très significative, importante et constitutive même de la vie d'un bon nombre de Congolais en ce début du XXIe siècle.

Par ailleurs, si aux yeux de beaucoup d'adeptes des Églises de l'éveil, les locaux abritant les cultes sont des lieux sûrs ou des refuges protégés face aux attaques des sorciers, des personnes malveillantes ou aux étreintes des ennemis invisibles, reste pour les pouvoirs publics à penser une gestion efficace des pollutions sonores, de l'envahissement des espaces publics par les églises ; les cris de danses et chansons, les transes hystériques et toutes sortes de nuisances sonores générées par différentes manifestations cultuelles occasionnées par des grands rassemblements pendant les offices. L'attractivité du pentecôtisme est d'autant plus forte que les offices religieux de certaines Églises débordent parfois le cadre des édifices, souvent de fortune, affectés à ce genre d'activités.

1.3.5. Le poids du facteur économique et démographique de la capitale congolaise

Avec une population totale estimée à 11 587 000 habitants en 2015, Kinshasa est la 27e mégapole du monde et 3e ville la plus peuplée d'Afrique, après Lagos (la

[1] Cf. Louis-Vincent THOMAS et René LUNEAU, *La terre africaine et ses religions. Traditions et changements*, L'Harmattan, Paris, 1986, p. 19.
[2] Clifford GEERTZ, « La religion comme système culturel », in BRADBURY R.E. et alii., *Essais d'anthropologie religieuse*, Gallimard, Paris, 1972, p. 43.

capitale du Nigeria : 13 123 000 habitants, 2e ville la plus peuplée d'Afrique et 24e au monde), et Le Caire (la capitale égyptienne : 15 600 000 habitants, 1e mégapole d'Afrique et 17e agglomération du monde)[1]. En 2004, un Rapport de l'Institut National de la Statistique (INS), repris dans une étude faite par le Ministère du Plan, a fait un comptage décliné selon le genre de la population *kinoise* et a dénombré un peu plus d'hommes que de femmes : 0,7% de la population kinoise (soit 47 000 hommes de plus). Car, sur une population de 7 017 000 habitants que comptait la capitale, il y avait 3 532 000 hommes (soit 50,33% de la population) contre 3 485 000 femmes (soit 49,66%) qui vivaient à Kinshasa[2]. Numériquement, la capitale congolaise n'est pas seulement la ville la plus grande du pays ; elle est la province la plus peuplée du Congo[3].

En évoquant ces statistiques, je voudrais simplement souligner ici qu'à cause de la grande pression démographique qui écrase Kinshasa, et du fait de la concentration ou de la densité de sa population – à savoir qu'elle héberge 1 163 habitants/km^2 sur une superficie totale de 9 965 km^2 –, la capitale congolaise connaît ces dernières

[1] Voir *Demographia World Urban Areas (Built-Up Urban Aeras of World Agglomerations)*, 11th Annual Edition: January 2015, Belleville, Illinois, 2015, p. 20 [en ligne], disponible sur : http://www.demographia.com/db-worldua.pdf [consulté le jeudi 26 novembre 2015, à 10H]. À titre d'illustration, des 992 villes les plus peuplées du monde que cette source donne (voir pages 20-43), il y a entre autres : Tokyo (Japon) : 37 843 000 habitants, 1e mégapole du monde ; Jakarta (Indonésie) : 30 539 000, 2e ville du monde ; Seoul (Corée du Sud) : 23 480 000 habitants, 5e mégapole ; New-York (États-Unis) : 20 630 000, 9e ville de la planète ; Paris (France) : 10 858 000 habitants, 29e mégapole ; Chicago (États-Unis) : 9 156 000 habitants, 37e ville ; Johannesburg (Afrique du Sud) : 8 432 000 habitants, 42e mégapole ; Bruxelles (Belgique) : 2 089 000 habitants, 228e ville du monde.

[2] MINISTÈRE DU PLAN/Unité de Pilotage du Processus d'Élaboration et de Mise en œuvre de la Stratégie pour la Réduction de la Pauvreté (UPPE-SRP), *Monographie de la ville de Kinshasa,* Kinshasa, avril 2005, p. 44.

[3] De par la taille de sa population (11 587 000 habitants en 2015), Kinshasa dépasse au loin toutes les autres villes du Congo : Lubumbashi et Mbuji-Mayi (2 000 000 d'habitants, classées 235e villes au monde), Kananga (1 150 000 habitants, 423e ville au monde), Kisangani (1 000 000 d'habitants, 494e au monde), Bukavu (840 000 habitants, 586e au monde), Goma (826 000 habitants, 599e au monde), Tshikapa (690 000 habitants, 727e au monde), Kolwezi et Likasi (500 000 habitants, classées 999e au monde) : Voir *Demographia World Urban Areas (Built-Up Urban Aeras of World Agglomerations)*, 11th Annual Edition: January 2015, Belleville, Illinois, 2015, pp. 20-43 [en ligne], disponible sur : http://www.demographia.com/db-worldua.pdf [consulté le jeudi 26 novembre 2015, à 10H]. Pour se faire une certaine idée sur la croissance démographique vertigineuse de la ville de Kinshasa par rapport aux autres villes, voire certains pays d'Afrique, on peut noter ceci : pendant que les estimations de 2015 lui donnent une population de 11 587 000 habitants, la capitale congolaise comptait déjà 6 786 000 d'habitants en 2003 et 9 463 749 en 2012. La ville de Kinshasa est plus peuplée que certains pays africains. À titre d'exemple, quand la capitale du Congo comptait 7 017 000 têtes en 2004 (Voir MINISTÈRE DU PLAN/Unité de Pilotage du Processus d'Élaboration et de Mise en œuvre de la Stratégie pour la Réduction de la Pauvreté (UPPE-SRP), *Op.cit.*, p. 43), le Botswana en avait 1 600 000 ; le Burundi 6 100 000, la Centrafrique 3 700 000 habitants, le Congo-Brazzaville 3 700 000 habitants, le Gabon 1 300 000 habitants, la Guinée-Bissau 1 300 000 habitants, le Lesotho 1 800 000 habitants, la Libye 5 500 000 habitants, la Namibie 1 900 000 habitants, le Togo 5 400 000 habitants. Voir les données statistiques fournies dans l'ouvrage collectif *Les pays du monde de la chute du Mur de Berlin à aujourd'hui*, Éd. France Loisirs,/Encyclopaedias Universalis, Paris, 2004.

décennies un véritable phénomène d'explosion totale vers une macrocéphalie plus marquée qu'ailleurs au pays.

En effet, le rush des populations rurales vers la capitale à la recherche d'un mieux-être et d'un refuge – à cause des guerres et de l'insécurité ou de la recherche de travail, les études, etc. –, font de Kinshasa le pôle social, politique et économique d'attraction le plus important du pays. La capitale de l'ancienne colonie belge est aussi la plus grande ville-refuge congolaise, au point qu'elle concentre à elle seule, à cause de la grande mixité des populations, la quasi-totalité des problèmes liés au développement du phénomène d'urbanisation actuel au Congo. « Lieu de l'émergence de l'individu comme unité de pensée et d'action »[1], la ville est aussi le lieu où se posent avec acuité les grands problèmes sociaux : chômage, délinquance, criminalité, banditisme, anonymat, vagabondage, etc. Il n'en demeure pas moins que si c'est surtout en ville que l'on rencontre le plus de problèmes d'intégration et d'adaptation, c'est en ville aussi que toutes les stratégies possibles de survie et d'adaptation sont imaginées et tentées.

Ainsi, parmi les solutions aux différents problèmes que les pasteurs pentecôtistes inventent et proposent à leurs fidèles figurent en très bonne place le recours massif à la prière, l'utilisation accrue de la parole de Dieu, l'invocation de Jésus et du Saint-Esprit comme pourvoyeurs des dons et des bénédictions. L'utilisation d'un Dieu à la portée des hommes est très prenante d'autant plus que « dans un monde désormais massivement dominé par le fait urbain et les phénomènes de désocialisation et d'exclusion qui l'accompagnent, les petites communautés néopentecôtistes jouent, quant à elles, un rôle d'intégration pour les individus en situation de souffrance sociale et identitaire »[2]. On peut voir ainsi comment les Églises qui proposent ostensiblement des solutions immédiates et passe-partout, voire des guérisons multiples, ont pignon sur rue. Elles sont bien cotées parce qu'à la recherche de solutions de survie économique, elles allient des thérapies immédiates peu ou prou efficaces aux différents problèmes posés.

[1] Robert E. PARK, « La ville comme laboratoire social », in Yves GRAFMEYER, Isaac JOSEPH (éd.), *L'École de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine* (1979), Aubier, Paris, 1984, p. 165.
[2] Denis PELLETIER, « Les espaces du christianisme contemporain », in Jean-Christophe ATTIAS et Esther BENBASSA (dir.), *Encyclopédie des religions*, Arthème Fayard/Pluriel, Paris, 2012 p. 370.

1.3.6. L'importance stratégique de la ville de Kinshasa

Sur le plan purement politique et administratif, Kinshasa est une ville-province qui compte parmi les onze provinces de la RD Congo comme je viens de l'évoquer. La capitale congolaise n'est pas seulement la ville la plus peuplée du pays (environ 11 587 000 habitants en 2015 ; 1 109 habitants au km^2)[1], mais elle est aussi la province congolaise la plus peuplée. C'est aussi à Kinshasa que se jouent presque toutes les batailles et toutes les convoitises politiques que peut susciter et nourrir le pouvoir.

Sur le plan social : c'est en partant de quelques aspects du « poids disproportionné » de la ville de Kinshasa dans les mutations de la société congolaise et les transformations des comportements par rapport à d'autres villes que notre choix a été porté sur la capitale congolaise. Parmi ces transformations, il conviendrait de noter les modifications qu'entraîne l'urbanisation dans les conditions de vie des femmes congolaises, c'est-à-dire le rôle essentiel que l'urbanisation joue dans l'évolution des rôles, de la place et du statut des femmes dans la société congolaise. Du phénomène d'urbanisation en Afrique, Sylvie Brunel écrit : « L'urbanisation a pour conséquence d'accroitre la *scolarisation des petites filles* (c'est l'auteur qui souligne), même si elle est très en retard en Afrique par rapport au reste du monde »[2].

Même si, du point de vue de l'organisation et de la distribution des responsabilités, Kinshasa est une « société d'hommes, omniprésents à la tête des affaires et de la politique, la place des femmes n'est certainement pas à négliger. De plus en plus nombreuses à achever leurs études secondaires, présentes à l'Université depuis quelques années [décennies], les femmes interviennent maintenant dans le monde du travail. Si le commerce reste leur activité privilégiée, leur place grandit dans l'enseignement, dans les services publics, dans certains corps de métier réservés jusqu'alors aux hommes. Qui n'a entendu parler de la première femme conductrice

[1] Chiffre de 2014 donné par l'Institut National de la Statistique (INS) cité par Radio Okapi : http://www.radiookapi.net/2015/10/14/actualite/societe/rdc-kinshasa-la-province-la-plus-peuplee-avec-1-109-habitants-par-km2 [consulté le 15 octobre 2015).

[2] Sylvie BRUNEL, *L'Afrique. Un continent en réserve de développement,* Éd. Bréal, Rosny-sous-Bois, 2004, p. 132.

d'autobus à l'OTCZ[1] ? La diminution du pouvoir d'achat du salaire du mari renforce leur rôle au sein de la famille qu'elles font vivre par une activité d'appoint […] »[2].

CONCLUSION

Il convient de souligner qu'à l'instar de la plupart des villes d'Afrique noire, l'ethnographie de Kinshasa révèle une ville très diversifiée dont la structuration ou la configuration sociologique permet de s'arrêter un instant. Au regard de sa forme, comme le note Sylvie Ayimpam, « la ville de Kinshasa présente une ségrégation socio-spatiale héritée de la colonisation entre d'une part la *ville* (souligné par l'auteur), c'est-à-dire la ville européenne regroupant le centre des affaires, les quartiers résidentiels, et les quartiers industriels (ou ce qu'il en reste encore), et d'autre part la *cité* ou les *cités* regroupant les quartiers populaires, qui étaient jadis les quartiers africains ou européens de la colonisation. Hormis cette opposition entre une *ville européenne* et une *ville africaine*, il existe également une deuxième opposition entre la ville *ancienne* et la ville *récente*. La ville *ancienne*, c'est la ville coloniale, celle qui fut planifiée, structurée et équipée (quartiers européens et africains compris) ; la ville *récente*, ce sont les extensions postcoloniales sous-équipées, les quartiers d'auto-construction qui ont surgi après l'indépendance. Leur expansion continue est à l'origine de l'étalement indéfini de la ville. Aujourd'hui, ce sont ces quartiers qui occupent la plus grande superficie de la ville et qui regroupent la majorité de la population urbaine »[3].

Comme on peut le constater, ce sont ces quartiers populaires et populeux appelés « cités » (Voir images ci-après), qui sont habités surtout par la majorité des marginaux, des personnes aux conditions sociales moyennes (classes moyennes) et modestes de Kinshasa. Ce sont aussi ces villes « nouvelles », construites dans un bric-à-brac à la congolaise, qui constituent l'essentiel de l'habitat de la majeure partie des personnes qui fréquentent les Églises de la mouvance pentecôtiste que j'ai rencontrées et interrogées à Kinshasa. D'ailleurs, il me semble que parmi les Congolais qui vivent aujourd'hui dans les pays étrangers (Afrique, Amérique, Asie),

[1] La Compagnie nationale de transports en commun fut appelée Office de Transports en Commun du Congo (OTCC), puis Office de Transports en Commun du Zaïre (OTCZ).
[2] Marc PAIN, *Kinshasa. La ville et la cité*, Éditions de l'ORSTOM, Paris, 1984, p. 243. OTCZ : Office des Transports en commun au Zaïre. À cause de la mauvaise gestion et de la conjoncture économique chaotique, cette compagnie publique des transports n'existe plus depuis les années 1980.
[3] Sylvie AYIMPAM, *Économie de la débrouille à Kinshasa. Informalité, commerce et réseaux sociaux,* Karthala, Paris, 2014, pp. 42-43.

bon nombre proviennent de ces milieux-là. C'est pourquoi, dans l'étude ou l'analyse des comportements religieux et politiques des Congolais, loin d'être anodines ou neutres, les origines sociales et écologiques des personnes constituent des facteurs importants ou des variables lourdes et très déterminantes dans leurs représentations du monde et des rapports sociaux de sexe.

L'aménagement urbanistique pose d'énormes difficultés dans la gestion de l'espace. Comme on peut le constater à travers ces différentes illustrations, la juxtaposition écologique de deux villes (la ville africaine démunie presque de tout et la ville occidentale nantie) génère un fond des contrastes territoriaux saisissants. En effet, la métropolisation de Kinshasa est à l'origine d'une grande crise de logements sociaux. Les *Kinois* se débrouillent pour se loger. La ville continue à se ''bidonvilliser'', car ses nouveaux quartiers construits récemment[1], sont souvent constitués de bidonvilles surpeuplés, insalubres, inaccessibles et insécurisés. Très présents surtout dans des zones périphériques et sub-périphériques, ces baraquements poussent anarchiquement dans tous les sens.

Kinshasa est une ville cosmopolite faite d'une mosaïque culturelle, ethnique et religieuse brassant différents acteurs. Face à la multiplicité des offres de foi que présentent les différentes Églises, et à la diversité des personnages religieux qui y opèrent, la capitale congolaise se révèle comme un vrai laboratoire d'observation et un champ d'investigations d'un extrême intérêt en matière de sociologie des religions.

[1] Cf. Francis LELO NZUZI, *Les bidonvilles de Kinshasa*, L'Harmattan, Paris, 2017, 4e de couverture.

Une vue du Centre-ville de Kinshasa
Boulevard du 30 juin. À l'arrière-fond gauche : Building abritant le Siège social et administratif de la Générale des Carrières et Mines (Gécamines).
À l'avant-plan droit : la Banque Congolaise du Commerce.
Source : https://www.google.fr/search?q=kinshasa&dcr=0&tbm=

Une vue aérienne de Kinshasa : Commune de la Gombe

Source : https://www.google.fr/search?q=kinshasa&dcr=0&tbm=

Vue partielle du Quartier Paka Djuma (Commune de Limete)

Quartier insalubre situé entre l'Entreprise des Fosses septiques, la Voie ferrée, et l'artère qui mène à l'École d'Aviation de Ndolo

Source : http://www.mediacongo.net/article-actualite-8525.html [consulté le 4 octobre 2017 à 22H].

Vue d'un Quartier populaire de Kinshasa

Source : https://www.google.fr/search?q=quartier+populaire+de+kinshasa&dcr

Chapitre 2

OBJET ET PROBLÉMATIQUE DE LA RECHERCHE

> *« En dépit du progrès de sécularisation qui a façonné les sociétés modernes, les religions conservent un grand pouvoir d'attraction sur les femmes, que ce soit dans les sociétés les plus urbanisées ou dans celles éloignées de la modernité. Les femmes représentent encore le public le plus significatif dans les différentes religions du monde, et plus récemment dans les sectes. Il est donc toujours d'actualité d'examiner les effets de cet investissement pour les populations féminines. Plusieurs champs s'ouvrent à la recherche féministe pour comprendre et expliquer les rapports des femmes au phénomène religieux et leur place dans les religions historiques »*[1].

INTRODUCTION

Depuis plus de deux décennies, on assiste à un développement rapide des Églises pentecôtistes en RD Congo. La ferveur observée et la montée spectaculaire du fait religieux sur la scène publique s'accompagnent non seulement de la présence massive des femmes dans ces Églises mais aussi de la visibilité du travail pastoral accompli par elles au sein de la hiérarchie pentecôtiste. Pour comprendre ce phénomène, il convient d'analyser la nature des pratiques et comportements religieux des Congolais et leurs incidences sur la vie et l'organisation sociale.

L'activisme religieux et l'investissement des pasteurs de sexe féminin aux trajectoires atypiques dans les Églises congolaises, sont la partie visible des évolutions majeures dans le champ religieux. Ces évolutions marquent à la fois une rupture dans les pratiques des Églises et une mutation sociale perceptible dans les représentations associées aux rapports de pouvoir entre les hommes et les femmes à l'échelle du pays. Pour penser l'objet de ce chapitre, je pars du travail pastoral féminin. La compréhension de cet investissement professionnel des femmes propose « un modèle d'interprétation des dynamiques de catégorisation et de (re)construction des subjectivités pentecôtistes par le genre »[2].

---

[1] Maria José F. ROSADO NUNES, « Religions », in Helena HIRATA, Françoise LABORIE, Hélène LE DOARÉ, Danièle SENOTIER (coord.), *Dictionnaire critique du féminisme*, PUF, Paris[2], 2004, p. 194.

[2] Armand AUPIAIS L'HOMME, « Le système de genre de l'Église Universelle du Royaume de Dieu et son ancrage local », in Gwendoline MALOGNE-FER et Yannick FER (dir.), *Femmes et pentecôtismes. Enjeux d'autorité et rapports de genre*, Labor et Fides, Genève, 2015, p. 157.

2.1. Objet de l'étude et problématique de la recherche

Pour avoir étudié autant que les hommes, les femmes se retrouvent aujourd'hui à tous les niveaux de la société congolaise[1]. « De manière générale, on peut considérer que ''les femmes'' n'ont jamais été aussi proches de l'égalité avec ''les hommes'' qu'elles ne le sont aujourd'hui »[2]. Cela se remarque, par exemple, par le fait de « l'hypogamie féminine ». Celle-ci « qualifie le type d'union conjugale où la femme détient plus de ressources, en termes de diplômes, de statut socioprofessionnel et/ou de revenus, que son conjoint »[3]. Dans cette configuration sociale typique, bon nombre de femmes ont de plus en plus de revenus, une position sociale supérieure, un niveau de qualification ou de responsabilité élevé. Le tout fait que beaucoup de métiers tendent aussi à se conjuguer au féminin, y compris même les plus inaccessibles métiers ecclésiastiques autrefois connotés au masculin.

Si, jusqu'à une date récente, la gestion du religieux et de la foi ainsi que de tout ce qui relève des biens symboliques de salut était surtout l'apanage des seuls clercs initiés, pris presque exclusivement dans la catégorie des individus de sexe masculin, la société congolaise tend de plus en plus à se recomposer, laissant aux individus la liberté de choisir leur vie et leur travail selon leurs capacités, leurs compétences et leurs aspirations. C'est pourquoi « la coprésence des sexes dans un même espace social aboutit *de facto* à une remise en cause des assignations genrées »[4]. Une coprésence qui permet de comprendre par ailleurs le sens des logiques sociales complexes en œuvre au sein d'un espace religieux qui, bien qu'il connaisse encore assez de résistances non négligeables bouge, se recompose, recompose les places des acteurs et se transforme sans cesse.

Le fait que des femmes transgressent l'ordre supposé « naturel » des normes sexuées dans l'exercice du culte, du travail et des hiérarchies sociales établies, qu'elles « s'affranchissent des conventions et imposent leur présence dans des métiers d'hommes »[5] en entrant dans un univers professionnel historiquement

[1] Cf. Mélanie BANGUI GOMA-EKABA, « Les femmes et les mouvements religieux de réveil au Congo », in Joseph TONDA et Jean-Pierre MISSIÉ (dir.), *Les Églises et la société congolaise*, L'Harmattan, Paris, 2006, p. 52.
[2] Marie-Blanche TAHON, *Sociologie des rapports de sexe,* Presses Universitaires de Rennes, Rennes/ Presses de l'Université d'Ottawa, Ottawa, 2004, p. 3.
[3] Yvonne GUICHARD-CLAUDIC, Danièle KERGOAT et Alain VILBROD (dir.), *L'inversion du genre. Quand les métiers se conjuguent au féminin… et réciproquement*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2008, p. 22.
[4] Y. GUICHARD-CLAUDIC, D. KERGOAT et A. VILBROD (dir.), *Op. cit.*, p. 11.
[5] Y. GUICHARD-CLAUDIC, D. KERGOAT et A. VILBROD (dir.), *Idem*, p. 14.

masculin, implique que la figure actuelle des femmes pasteurs, leur travail et l'émergence de la parole féminine dans les Églises de la mouvance pentecôtiste posent quelques questions. Comment les femmes pasteurs sont-elles regardées ? Comment se voient-elles elles-mêmes ? Quelle image d'elles-mêmes et de leur métier renvoient-elles à la société ? Sont-elles perçues comme des intruses dans cet univers professionnel ou comme des acteurs légitimes ? Pourquoi les femmes ont-elles longtemps été exclues de l'exercice du pouvoir et de la direction des Églises ? La présence de ces pionnières dans l'organigramme pentecôtiste congolais remet-elle en cause l'ordre de genre dans la division sexuelle traditionnelle du travail religieux ou observe-t-on des recompositions de la hiérarchie au sein de la différence des sexes ?

Cela me conduit à d'autres interrogations : sur quelle base d'arguments ou d'idéologies les hommes ont-ils jusqu'ici construit leur imaginaire comportemental pour justifier une certaine supériorité masculine sur les femmes ? Pourquoi les femmes d'aujourd'hui vont-elles si nombreuses dans les Églises de réveil, peut-être plus que ne l'ont fait leurs mères et grands-mères par le passé dans les Églises missionnaires ? Les Églises pentecôtistes constituent-elles un nouveau cadre ou un lieu d'accueil, d'écoute, de liberté, d'expression, de libération de la parole et de revendication du pouvoir et de l'autorité par les femmes ? L'investissement par les femmes d'un bastion traditionnellement masculin n'est-il pas perçu comme une menace pour les hommes qui, pour protéger leur pré carré, déploient diverses stratégies défensives ? Autant de questions complexes et liées qui méritent d'être prises en compte dans la compréhension de différentes tensions entre les hommes et les femmes au sein des Églises.

L'absence quasi-totale d'un canon, c'est-à-dire l'inexistence de normes contraignantes pouvant définir dans un cadre institutionnel, et par ce fait limiter ou restreindre l'accès à l'exercice des fonctions religieuses au sein du pentecôtisme fait que les femmes trouvent dans les nouvelles Églises un espace largement ouvert de revendication de la parole et de l'autorité[1] qu'elles n'avaient pas auparavant dans les Églises missionnaires. Ayant un rapport assez positif avec les vecteurs et certaines valeurs de la modernité, dont « l'individualisation du choix de croire »[2] et

[1] Cf. Mélanie BANGUI GOMA-EKABA, *Op. cit*., p. 52.
[2] Danièle HERVIEU-LÉGER, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Flammarion, Paris, 1999.

l'autonomie du sujet pensant, les Églises pentecôtistes ne constituent-elles pas un « des lieux de production d'une nouvelle identité culturelle féminine »[1], qui met en valeur les compétences des femmes souvent sous-évaluées dans des sociétés marquées par la prégnance des comportements ou le poids des stéréotypes ?

Les différentes formes d'engagement des femmes dans les Églises pentecôtistes relèvent des stratégies individuelles des unes et des autres. Ce sont ces formes d'engagement qui constituent le fond du matériau empirique à partir duquel mon travail de conceptualisation est réalisé. Et c'est à partir de ces pistes exploratoires que se construiront, au fur et à mesure de l'avancement de cette recherche, l'objet, les hypothèses et la problématique de l'étude. Pour me permettre de bien objectiver la question, je pars d'une idée qui guide mon intuition dès le départ : dans une société historiquement et traditionnellement marquée souvent par l'influence masculine, la question des rapports hommes-femmes, de l'identité sexuelle et professionnelle est fortement liée à la nature du rapport politique à l'appartenance sexuelle que l'individu ou les individus entretiennent dans la société. Par ailleurs, si « tout rapport de pouvoir, de domination, d'oppression, est en fait un rapport politique »[2], il s'agit ici de prendre le terme politique dans toute son acception grecque : ce qui concerne la *Pólis* (πόλις*) :* la Cité, la société, l'État.

À l'intérieur de ce monde des religions, ce qui sous-tend le jeu des différents acteurs, c'est, entre autres, le fait que devant les nouveaux arrivés, en l'occurrence les femmes, les spécialistes religieux ou les professionnels de la religion, c'est-à-dire les clercs, « ont des stratégies pour s'approprier le monopole de la contrainte hiérocratique, des biens de salut. Le champ religieux se présente donc comme le système complet des relations objectives de concurrence ou de transaction entre les positions des agents religieux »[3]. Ceci me pousse à dire que les rapports hommes-femmes, en se déclinant en termes de rapports de sexe, de race, de classe ou de génération, sont avant tout une question liée aux enjeux de pouvoir et d'autorité que les individus entretiennent entre eux, dans un espace de vie dominé et caractérisé par des conquêtes antagoniques permanentes.

---

[1] Cf. Mélanie BANGUI GOMA-EKABA, *Op. cit*., p. 46.
[2] Daniela ROVENTA-FRUMUSANI, *Concepts fondamentaux pour les études de genre,* Éd. des archives contemporaines/Agence Universitaire de la Francophonie, Paris, 2009, p. 73.
[3] Pierre BOURDIEU, cité par Erwan DIANTEILL, « Pierre Bourdieu et la religion. Synthèse critique d'une synthèse critique », in *ARCHIVES DE SCIENCES SOCIALES DES RELIGIONS* 118 (2002), pp. 5-19 (la citation est à la page 6).

Si les enjeux du pouvoir et d'autorité sont au cœur de la problématique des rapports de genre dans les institutions hiératiques, l'approche wébérienne de la notion d'*autorité* ou de *domination* nous fournit un cadre théorique de référence pour comprendre le sens de la quête de légitimité revendiquée par les femmes pasteurs. Rappelons avec Catherine Ballé que « le mot ''autorité'' renvoie au terme *authority*, adopté pendant longtemps par les traducteurs anglo-saxons, et correspond au terme ''domination'', retenu par Julien Freund et Raymond Aron en France »[1]. Ainsi, pour Max Weber, il y a trois types d'*autorité* ou de *domination*[2] : *La domination légale* « est de caractère rationnel : elle a pour fondement la croyance en la validité de la légalité des règlements établis rationnellement et en la légitimité des chefs désignés conformément à la loi ». L'autorité rationnelle légale est celle du prêtre au service d'une bureaucratie de salut. Or, si l'on considère que la légitimité des prêtres et pasteurs protestants relève d'une légalité des normes établies, l'ordre qui fonde le travail des femmes qui se sont autoproclamées pasteurs dans le pentecôtisme n'obéirait pas à une autorité institutionnelle établie. Mais si celle-ci leur est difficile d'accès, quelle légitimité revendiquent ces femmes-là ? Voyons le deuxième type d'autorité : *l'autorité traditionnelle*.

La domination traditionnelle « a pour base la croyance en la sainteté des traditions en vigueur et en la légitimité de ceux qui sont appelés au pouvoir en vertu de la coutume ». Ce type d'autorité est aussi celle du sorcier, fondée sur la transmission d'une tradition reçue. Dans cette optique, si les femmes n'ont que rarement accès à une autorité de type traditionnel, définie le plus souvent dans l'approche wébérienne par son caractère patriarcal[3], celles arrivées d'elles-mêmes dans le pastorat peuvent-elles revendiquer d'y être appelées en vertu d'une certaine coutume ? Cela n'est pas évident car, si les femmes pasteurs considèrent leur ministère comme une transgression des normes et coutumes patriarcales établies, elles ne peuvent désormais tenir leur légitimité que d'un autre ordre. Mais de quelle nature serait cette légitimation ? Reste l'autorité de type charismatique à l'œuvre dans les assemblées pentecôtistes. Pour Max Weber, *la domination charismatique* « repose sur l'abandon des membres à la valeur personnelle d'un homme qui se distingue par sa sainteté, son héroïsme ou son exemplarité ». En d'autres termes, elle

[1] Catherine BALLÉ, *Sociologie des organisations*, PUF, Paris[9], 2015, p. 19.
[2] Julien FREUND, *Sociologie de Max Weber*, PUF, Paris, 1966, p. 200.
[3] Cf. Max WEBER, *Économie et société* (tome 1). *Les catégories de la société*, Agora Pocket, Paris, 1995, p. 307.

est « une croyance dans le pouvoir spécifique d'une personne ». C'est l'autorité du prophète, porteur d'une révélation singulière[1].

Par *charisme*, l'auteur de l'*Économie et société* entend « la qualité extraordinaire […] d'un personnage, qui est, pour ainsi dire, doué de forces ou de caractères surnaturels ou surhumains ou tout au moins en dehors de la vie quotidienne, inaccessibles au commun des mortels ; ou encore qui est considéré comme envoyé par Dieu ou comme un exemple, et en conséquence considéré comme un ''chef''. Bien entendu, conceptuellement, il est tout à fait indifférent de savoir comment la qualité en question devrait être jugée correctement sur le plan ''objectif'', d'un point de vue éthique, esthétique ou autre ; ce qui importe seulement, c'est de savoir comment la considèrent effectivement ceux qui sont dominés charismatiquement, les adeptes »[2].

Pour le sociologue allemand, « le prophète authentique […] prend, proclame, expédie de nouveaux ordres ; dans le sens primitif du charisme, cela a lieu en vertu de la révélation, de l'oracle, de l'inspiration, ou d'une volonté de transformation concrète, reconnue pour son origine par la communauté de croyance, de défense, de parti ou autre. La reconnaissance est conforme au devoir […]. La domination charismatique, en tant qu'elle est extraordinaire, s'oppose [aux précédentes] ; elle est affranchie des règles »[3]. L'autorité charismatique « s'affirme lorsque la communauté rompt avec l'ordre établi pour s'en remettre, sur un mode plébiscitaire, à la seule autorité personnelle d'un prophète émancipé des hiérarchies traditionnelles et des institutions »[4].

Comme cela apparaît à partir de cette conceptualisation de Weber, si l'autorité des femmes pasteurs est de type charismatique, c'est-à-dire fondée sur le charisme de prophète, le charisme est pris à titre personnel (dons personnels) et extraordinaire (dons extraordinaires attribués par l'action divine). Selon cette définition wébérienne, un prophète est « un porteur de charismes purement personnels qui, en vertu de sa

[1] Sébastien FATH, « Max Weber. La sociologie des religions », in *Sciences Humaines* 177 (décembre 2006), pp. 48-49.
[2] Max WEBER, *Économie et société* (tome 1). *Les catégories de la société*, Agora Pocket, Paris, 1995, pp. 320-321.
[3] Max WEBER, *Op. cit.,* p. 323.
[4] Max WEBER, *Économie et société* (tome 1). *Les catégories de la société*…, cité par Gwendoline MALOGNE-FER et Yannick FER (dir.), *Femmes et pentecôtismes. Enjeux d'autorité et rapports de genre*, Labor et Fides, Genève, 2015, p. 28.

mission, proclame une doctrine religieuse ou un commandement divin »[1]. C'est pourquoi, « l'analyse des parcours personnels des femmes ayant accédé à des positions de responsabilité dans les Églises et les réseaux pentecôtistes invite à réexaminer la manière dont les sciences sociales ont rendu compte des mécanismes de légitimation de l'autorité religieuse et de leur articulation avec les rapports de genre »[2].

Pour saisir dans le concret cette analyse wébérienne de la notion d'autorité, je pars d'un constat simple, à savoir qu'à cause de leur genre, les hommes et les femmes se voient assigner différentes tâches à faire ; ces assignations commandent des comportements et des revendications particuliers[3]. Il s'agit alors d'analyser et de chercher à comprendre les implications sociales et culturelles de ces comportements sans préjuger de leur importance *a priori* dans la vie quotidienne[4]. Une telle répartition des tâches apparaît comme une vraie division naturelle du travail entre les hommes et les femmes. Dictée par l'appartenance sexuelle des personnes, cette division sociale du travail est facilement observable au sein des Églises où elle relève plus d'un certain rapport de force entre hommes et femmes que d'un simple jeu de hasard qu'ils hériteraient de leur histoire commune. Et s'intéresser aux femmes qui, par leur position professionnelle, dérogent aux modèles stéréotypiques du féminin ou du masculin, c'est déplacer le regard vers les marges et mettre à l'épreuve les théories essentialistes de la domination, de l'incapacité et de l'infériorisation des femmes pour interpréter ces situations novatrices[5].

Ainsi, l'objet de mon étude se précisera et se circonscrira progressivement : elle se veut un regard réflexif sur la présence des femmes dans les religions de l'éveil, notamment dans le pentecôtisme. Il s'agit de comprendre, en examinant les fonctions qu'elles y occupent, le rapport de cette religion chrétienne avec les femmes. Comment se définissent les rôles de pasteurs ou d'évêques lorsqu'ils sont conjugués au féminin ? La fonction se modifie-t-elle dans ce cas de figure ? Si la réponse est positive, cette analyse cherchera à comprendre quelles sont ces nouvelles dimensions ? Sont-elles sociales, familiales ; se réfèrent-elles à l'intimité personnelle

[1] Max WEBER, *Idem*, p. 190.
[2] Gwendoline MALOGNE-FER et Yannick FER (dir.), *Op.cit.*, p. 27.
[3] Cf. Roland PFEFFERKORN**,** *Genre et rapports sociaux de sexe*, Éd. Page deux, Coll. Empreinte, Lausanne, 2012, p. 95.
[4] Cf. Sophie ALAMI, Dominique DESJEUX, Isabelle GARABUAU-MOUSSAOUI, *Les méthodes qualitatives*, Coll. Que sais-je ?, PUF, Paris[2], 2013, p. 29.
[5] Cf. Y. GUICHARD-CLAUDIC, D. KERGOAT et A. VILBROD (dir.), *Op. cit.*, p. 16.

ou à une nouvelle dimension du sacré ? Voilà autant de questions que je me pose et auxquelles tentera de répondre cette enquête menée à Kinshasa, la capitale de la République Démocratique du Congo.

Il s'agit pour moi de saisir, à partir de l'analyse compréhensive, la manière dont la nouvelle hiérarchie des rôles au sein du mouvement pentecôtiste a défié le schéma classique de légitimation conférée par les institutions sociales qui prévalaient dans les Églises instituées**.** Pour l'exprimer autrement, je voudrais comprendre comment la présence féminine au sein du nouvel organigramme des fonctions ou des rôles sort du modèle traditionnel et légal pour dessiner un nouvel équilibre dans les rapports entre les hommes et les femmes au-delà du clivage sexuel dans le champ religieux congolais. Il s'agit aussi, pour mieux comprendre les rapports des femmes au phénomène religieux, d'examiner ici les effets de l'investissement des populations féminines[1] à travers le pastorat exercé par les femmes.

2.2. Hypothèses de travail

Matthew B. Miles et A. Michael Huberman écrivent : « Pour élaborer une théorie, on s'appuie sur un petit nombre d'éléments conceptuels généraux qui subsument une multitude de situations particulières. Des termes tels que ''climat social'', ''tension'', ou ''conflit de rôles'' sont des exemples typiques d'étiquettes que l'on colle sur des boîtes contenant de nombreux événements et comportements discrets. Lorsqu'on assigne une étiquette à une boîte, on peut ignorer la façon dont tous les éléments contenus dans la boîte s'accordent entre eux, ou la façon dont cette boîte est reliée à une autre. Mais tout chercheur, même le plus inductif, sait bien avec quelles boîtes il va commencer et ce qui devrait en principe s'y trouver. Les boîtes proviennent de la théorie et de l'expérience et, souvent, des objectifs généraux de l'étude envisagée. Organiser ces boîtes, donner à chacune un nom descriptif ou inférentiel, clarifier quelque peu leurs interactions, voilà en quoi consiste l'élaboration d'un cadre conceptuel. Cet exercice oblige aussi le chercheur à être sélectif, à décider quelles dimensions sont les plus importantes, quelles relations seront vraisemblablement les plus significatives, et en voie de conséquence, quelles informations devront être collectées et analysées […]. Un cadre conceptuel décrit,

[1] Cf. Maria José F. ROSADO NUNES, *Op. cit*., p. 194.

sous une forme graphique ou narrative, les principales dimensions à étudier, facteurs clés ou variables clés, et les relations présumées entre elles. Un cadre peut prendre plusieurs formes et formats. Il peut être rudimentaire ou élaboré, basé sur la théorie ou sur le bon sens, descriptif ou causal »[1].

Partant de mes investigations de terrain sur le travail pastoral des femmes dans les Églises pentecôtistes congolaises, la question des rapports sociaux de sexe observés dans les représentations des femmes est un matériau qui sert de cadre empirique. Le cadre général qui pose la problématique de ce travail est qu'en transgressant les normes sociales genrées en termes de métiers et/ou de positions professionnelles et personnelles dans les Églises pentecôtistes, les femmes qui ont intégré l'organigramme de la hiérarchie au sein de ces Églises bousculent les définitions traditionnelles des catégories sexuées et créent un contexte favorable à un déplacement des frontières, à des redéfinitions, voire à une certaine mobilité de genre[2]. L'intégration des femmes dans le ministère pastoral, ministère qui a obéi jusqu'ici à la logique traditionnelle de la division sexuelle du travail, est un message fort envoyé non seulement aux autres femmes mais aussi aux Églises établies. La mixité des sexes dans cette sphère d'activité sonne ainsi la fin d'un exclusivisme ou d'un monopole de genre attaché à certains métiers traditionnellement monosexués.

L'observation des situations concrètes de cette analyse impose de limiter une base à la recherche. « S'il convient de délimiter une base empirique d'enquête et un objet de recherche, l'objet sociologique de recherche, la problématique et les hypothèses peuvent rester flous ou, en tout cas, doivent rester flexibles. La recherche qualitative est toujours ''exploratoire'', dans le sens où son objectif est de mettre en lumière des mécanismes sociaux nouveaux soit parce que jamais étudiés, soit parce que correspondant à des pratiques nouvelles »[3]. Ainsi, une bonne façon de poser une question consiste à partir d'une hypothèse, dit-on. Mais puisqu'il s'agit ici d'une approche qualitative, il me faut « apprendre à relativiser le rôle des hypothèses théoriques et à minimiser l'importance de la problématique conceptuelle et de la construction de l'objet au départ de l'enquête »[4].

---

[1] Matthew B. MILES, A. Michael HUBERMAN, *Analyse des données qualitatives*, traduit de l'américain par Martine HLADY RISPAL, révisé par Jean-Jacques BONNIOL, Coll. Méthodes en sciences humaines, De Boeck & Larcier, Bruxelles[2], 2005, pp. 40-41.
[2] Cf. Yvonne GUICHARD-CLAUDIC, Danièle KERGOAT et Alain VILBROD (dir.), *Op. cit.*, p. 11.
[3] Sophie ALAMI, Dominique DESJEUX, Isabelle GARABUAU-MOUSSAOUI, *Op.cit.*, pp. 54-55.
[4] *Idem*, p. 8.

Toutefois, pour rendre plus compréhensible mon analyse, je pose deux séries d'hypothèses exploratoires : l'une sociologique et l'autre davantage anthropologique. La première hypothèse est que l'insertion ou le ministère des femmes dans les Églises est une question liée à l'évolution des métiers dans la société postmoderne. À nouveau métier nouveaux acteurs. Les femmes se posent comme une autre classe d'acteurs au sein d'une hiérarchie recomposée qui tient à des évolutions sociétales. D'où ces questions connexes : comment les femmes, longtemps reléguées à des fonctions ecclésiastiques secondaires dans les Églises établies se positionnent-elles aujourd'hui comme nouveaux acteurs au sein d'un champ religieux en pleine évolution ? Leur présence dans l'exercice ministériel ne pose-t-elle pas le problème de leur intégration ou de leur participation à la construction d'une société en mutation professionnelle ? Ne sont-elles pas des membres interactifs de cette société ? Pour construire leur condition ou position sociale, pour se situer et exister en tant qu'acteurs sur un espace aussi concurrentiel que sont le champ du pouvoir et l'exercice de l'autorité, quelles stratégies et ressources les femmes mobilisent-elles ?

La seconde hypothèse est d'ordre anthropologique. Elle peut se formuler ainsi : le ministère pastoral des femmes est véritablement considéré comme un travail au sein de la société congolaise. Cela conduirait à se poser les questions suivantes : en tant que tel, la nature d'un tel travail est-elle liée à l'appartenance exclusive à tel ou tel sexe ? S'agissant ici du travail pastoral des femmes au sein de nouvelles Églises, le genre constitue-t-il une condition déterminante dans l'insertion professionnelle des individus avec le fait d'être femme ? Exercer un ministère au sein des Églises serait-ce incompatible aux femmes ? La présence de ces dernières dans l'exercice du pouvoir et de l'autorité religieuse modifie-t-elle la perception des fonctions considérées jusqu'ici comme essentiellement masculines ?

Parler de femmes ministres de culte, c'est parler aussi de la place qu'elles occupent au sein de ces Églises. La question de fond est de comprendre comment, non seulement dans le champ religieux traditionnellement acquis par les hommes, les femmes se construisent une certaine légitimité, mais aussi de cerner la nature même de leurs rapports à l'Église ou aux Églises, aux hommes et vice-versa. En d'autres mots, comment la présence des femmes pasteurs dans les Églises réorganise-t-elle les rapports des individus à l'Église, à l'espace du pouvoir et à l'exercice de l'autorité ? La présence des femmes bouleverse-t-elle ainsi la traditionnelle échelle des rapports dans la société congolaise ?

S'il est vrai qu'il n'existe pas des liens « sacrés » directs entre le sexe des personnes et l'exercice du ministère pastoral au sein de l'échiquier pentecôtiste congolais, l'analyse des représentations sociales individuelles et collectives montre cependant que les nouveaux rapports ainsi créés entre les hommes et les femmes sont susceptibles de prendre beaucoup de formes. Et bien « au-delà des pratiques, ce sont les représentations de la masculinité et de la féminité, de la maternité et de la paternité qui sont engagées. En la matière, et notamment dans les classes populaires, la transformation des pratiques précède souvent l'évolution des représentations et génère ambivalences féminines et résistances masculines »[1].

À partir des représentations des femmes dans les Églises pentecôtistes, je cherche à mieux comprendre la nature des rapports existant entre les hommes et les femmes. Le point d'entrée étant le ministère ou le travail pastoral des femmes dans ces Églises. Les données récoltées sur le terrain à Kinshasa suggèrent que le pastorat et l'épiscopat exercés par les femmes sont des métiers qui se conjuguent aujourd'hui au féminin comme tant d'autres. L'apparition de ces nouvelles professions contredit les thèses de l'infériorisation et de l'imperfection morale des femmes diffusées dans l'imaginaire des Églises et de la société congolaise. Ainsi, partant du discours des Églises et des personnes interrogées, je désire montrer dans ce travail que les comportements des personnes et des institutions sociales se déclinent au cœur de la problématique des rapports sociaux de sexe, de l'enjeu du travail et de l'accès à l'exercice du pouvoir et de l'autorité.

Il apparaît ici que la manière de considérer les femmes dépend beaucoup des variables sociales distribuées selon les origines et les conditions des femmes : leur âge, l'éducation, le degré d'instruction, la culture, etc. Pour les femmes pasteurs, leur ancienneté dans les Églises ou dans le ministère pastoral modifie aussi leur image car, dans la société ou en milieu religieux, on ne traite pas une femme évêque de la même manière qu'on traiterait une simple fidèle. Tout ceci est à percevoir au cas par cas, selon les individus, sans généralisations indues et abusives.

[1] Armelle TESTENOIRE, « Carrières féminines, résistances masculines : couples à hypogamie féminine », in Y. GUICHARD-CLAUDIC, D. KERGOAT et A. VILBROD (dir.), *Op. cit.*, pp. 385-396.

2.3. Base théorique de la réflexion : le concept de « rapport social de sexe »

Notre société est duale et clivée. On observe qu'il y a deux variables démographiques qui la structurent : les hommes et les femmes. Entre les deux composantes, il a toujours existé une échelle de hiérarchie qui exprime un rapport des forces. Celui-ci se traduit par un antagonisme de classes. Et l'histoire du monde l'a montré à travers tous les antagonismes, c'est le groupe des hommes qui s'est souvent accaparé ou approprié la belle part d'avantages sociaux qu'offrent le travail et la production des biens. Que ces avantages soient matériels ou symboliques (le partage des richesses, le pouvoir, l'autorité, le prestige, etc.), l'accès aux ressources et leur distribution ont longtemps été faits par les hommes et cela s'est opéré la plupart du temps au détriment des femmes que l'organisation de la société a par ailleurs reléguées à la sphère privée ou domestique.

Cette situation n'a pas échappé au regard de la réflexion scientifique qui, grâce à ses différents outils d'analyse, s'en est saisie comme d'un objet légitime de questionnement et d'étude en sciences humaines et sociales, particulièrement en sociologie, en philosophie, en psychologie, en anthropologie et en histoire. C'est pourquoi, tout ce qui concerne les rapports des hommes et des femmes dans la société (l'État, la famille, l'école, le travail, la production, les Églises, etc.) ne peut se comprendre qu'en les replaçant au cœur des conditions contextuelles qui les produisent. L'analyse des rapports entre les sexes passe par la déconstruction de différents maillages de formation et de légitimité de toutes ces institutions. Ce qui permet de mettre en lumière le fait qu'il existe des inégalités résultant de tous les différents rapports de force internes antagoniques, consciemment ou inconsciemment entretenus par les hommes et les femmes.

2.3.1. Les « rapports sociaux de sexe » permettent de comprendre la nature des relations hommes/femmes dans la société

Partant de toutes les considérations que je viens d'évoquer, l'argument de compréhension que je développe ici est une analyse en termes de rapports sociaux de classes (la classe des hommes et la classe des femmes) et intra-sexes (rapports intergénérationnels, rapports d'âge). Du point de vue épistémologique et sémantique, affirme Danièle Kergoat, « la langue française a cet avantage de proposer deux

mots : ‘‘rapport’’ et ‘‘relation’’. L’un et l’autre recouvrent deux niveaux d’appréhension de la sexuation du social. La notion de rapport social rend compte de la tension antagonique se nouant en particulier autour de l’enjeu de la division du travail et qui aboutit à la création de groupes sociaux ayant des intérêts contradictoires. La dénomination ‘‘relations sociales’’ renvoie, elle, aux relations concrètes qu’entretiennent les groupes et les individus »[1].

Pour mieux cerner les différents rapports qui régissent les relations hommes-femmes dans les Églises pentecôtistes congolaises, mon analyse fait référence au concept de « rapports sociaux de sexe ». Ce concept a été proposé dans les années 1980 par des sociologues féministes françaises, dont Danièle Kergoat[2]. L’un des thèmes majeurs de la sociologie française, le concept de « rapports sociaux de sexe » s’inscrit, comme le soulignent Anne-Marie Daune-Richart et Anne-Marie Devreux, dans un courant de pensée qui s'appuie sur le marxisme comme théorie de référence et en reprend la conception structurale, mais le critique et en redéfinit certains concepts, en particulier celui, central, de rapport social appliqué aux rapports entre les hommes et les femmes. Les premiers travaux de sociologues féministes ont mis au jour l'existence d'un tel rapport et montré qu'il fonde un système social de domination des hommes sur les femmes. Lié au mouvement féministe né dans les années 1970, le courant de pensée qui traite des rapports hommes-femmes rompt avec les recherches sur la condition féminine pour développer une sociologie des sexes qui a ouvert la voie d'une théorie des rapports sociaux de sexe[3].

De ces recherches foisonnantes, je voudrais m’arrêter sur l’analyse conceptuelle de Danièle Kergoat concernant le travail et l’emploi des femmes. L’originalité de ses recherches consiste dans la mise en lumière d’une étroite corrélation qu’elle établit en plaçant l’enjeu du travail au cœur des rapports sociaux de sexe. Pour elle, « rapports sociaux de sexe et division du travail sont deux termes

[1] Danièle KERGOAT, *Se battre, disent-elles*, La Dispute, Paris, 2012, p. 219. Voir aussi « Division sexuelle du travail et rapports sociaux de sexe », in Helena HIRATA, Françoise LABORIE, Hélène LE DOARÉ et Danièle SENOTIER (coord.), *Dictionnaire critique du féminisme*, PUF, Paris[2], 2004, pp. 40-41.

[2] Des recherches réalisées par les philosophes théoriciennes féministes, différentialistes, allant de Sylviane AGACINSKI, Antoinette FOUQUE, Luce IRIGRAY, Julia KRISTEVA et Hélène CIXOUS, aux travaux des sociologues Nicole-Claude MATHIEU et Andrée MICHEL (sur les femmes et famille) ; de Christine DELPHY (économie et production domestique, visibilisation du travail domestique) et Colette GUILLAUMIN (sexage ou l’appropriation du corps des femmes par la classe des hommes), les conditions de production des inégalités sociales de tous ordres entre hommes et femmes ont été analysées.

[3] Cf. Anne-Marie DAUNE-RICHART et Anne-Marie DEVREUX, « Rapports sociaux de sexe et conceptualisation sociologique », in *RECHERCHES FÉMINISTES* 5/2 (1992), p. 7.

indissociables et qui forment épistémologiquement système ; la division sexuelle du travail a le statut d'enjeu des rapports sociaux de sexe ». Ceux-ci « reposent d'abord et avant tout sur un rapport hiérarchique entre les sexes : rapport de pouvoir, de domination »[1].

Mais comme le souligne Marie-Blanche Tahon, en effet, « l'expression de ''rapports sociaux de sexe'' est aujourd'hui un référent spontanément associé à la traduction francophone de *gender*[2], ce qui tend à le marginaliser et à banaliser les interrogations auxquelles il peut donner lieu. La lutte contre l'envahissement du français par l'anglais en l'occurrence vaut d'autant moins la peine d'être menée que l'expression ''rapports sociaux de sexe'', comme celle de ''construction sociale'' est redondante en sociologie : tout rapport est social »[3].

Pour Danièle Kergoat, « le rapport social peut être assimilé à une *tension* qui traverse la société ; cette tension se cristallise peu à peu en *enjeux* autour desquels, pour produire de la société, pour la reproduire ou ''pour inventer de nouvelles façons de penser et d'agir'', les êtres humains sont en confrontation permanente. Ce sont ces enjeux qui sont constitutifs des groupes sociaux. Ces derniers ne sont pas donnés au départ, ils se créent autour de ces enjeux par la dynamique des groupes sociaux […] : c'est pourquoi l'on peut dire que les groupes sociaux de sexe sont créés par et se créent dans le rapport social, qu'ils ne lui sont pas préexistants […]. La notion de rapport social renvoie donc simultanément à un principe d'engendrement (les rapports sociaux produisent et reproduisent, par la médiation des enjeux, les pratiques sociales, lesquelles en retour agissent sur les tensions que sont les rapports sociaux) ; et à un principe heuristique (les rapports sociaux servent à comprendre les pratiques observées »[4].

« Les rapports sociaux de sexe, continue la même auteure, répondent aux mêmes caractéristiques : les groupes sexués ne sont pas le produit de destins biologiques, mais sont d'abord des construits sociaux ; ces groupes se construisent

[1] Danièle KERGOAT, *Se battre, disent-elles*, La Dispute, Paris, 2012, p. 218.
[2] *Genre* est la traduction française de l'anglais *Gender*. Ce concept a très vite connu une diffusion rapide dans le monde, selon les langues et selon les disciplines. Les analyses en termes de genre se sont imposées en sciences humaines et sociales sans compter le nouveau domaine interdisciplinaire constitué sous le nom de *gender studies* (Cf. Roland PFEFFERKORN, *Genre et rapports sociaux de sexe*, Éd. Page deux, Coll. Empreinte, Lausanne, 2012, p. 47).
[3] Marie-Blanche TAHON, *Sociologie des rapports de sexe,* Presses Universitaires de Rennes, Rennes/ Presses de l'Université d'Ottawa, Ottawa, 2004, Voir dans le préambule, p. x.
[4] Danièle KERGOAT, *Idem*, pp. 226-227.

par tension, opposition, antagonisme, autour d'un enjeu. Les rapports sociaux de sexe ont une base matérielle, même s'ils ont aussi une base idéelle : tout pouvoir, comme le disait Foucault, a besoin d'un savoir, c'est ici le naturalisme qui est l'idéologie de légitimation, la ''doxa de sexe'' comme la nomme Monique Haicault. Ils peuvent être périodisés, ils font l'Histoire au même titre que les autres rapports sociaux. Ces rapports sociaux reposent d'abord et avant tout sur un rapport hiérarchique entre les sexes ; il s'agit bien là d'un rapport de pouvoir, d'un rapport de ''classe'' et non d'un simple principe de ''classement''»[1].

En procédant à la logique de différencier les hommes et les femmes, de hiérarchiser les classes (la classe des hommes et la classe des femmes, les races, etc.) et de classer les individus selon la diversité des positions sociales qu'ils occupent, compte tenu de leur appartenance sexuelle, les rapports sociaux organisent ainsi des places, des fonctions, des moyens matériels et techniques, des accès aux ressources concrètes. Comme le constate Monique Haicault, « ils sont aussi composés d'une dimension symbolique faite de croyances organisées en *doxas*, qui fonctionnent à légitimer les positions matérielles asymétriques de sexe. Les rapports sociaux effectuent sans cesse un travail de production symbolique qui vise à justifier la distribution sexuée des places, des fonctions et des représentations »[2]. Dans la même lancée de réflexion, Roland Pfefferkorn écrit à la suite de Danièle Kergoat : « Un rapport social est une tension qui traverse le champ social et qui érige certains phénomènes sociaux en enjeux autour desquels se constituent des groupes sociaux aux intérêts antagoniques »[3].

En d'autres termes, le concept de rapports sociaux peut désigner l'ensemble de rapports sociaux spécifiques qui séparent les hommes et les femmes et hiérarchisent systématiquement le groupe des hommes et des femmes[4]. Et je dirais encore avec D. Kergoat que « les rapports sociaux sont invisibles et ne peuvent faire l'objet d'observation directe et de mesure. Seuls les enjeux s'y prêtent »[5]. Et les enjeux majeurs autour desquels se sont constituées la classe des femmes et la classe des hommes dans les Églises portent sur la question de l'accès au pouvoir et à l'autorité,

[1] Danièle KERGOAT, *Op. cit.*, p. 227.
[2] Monique HAICAULT, *L'expérience sociale du quotidien : Corps, espace, temps*, Presses de l'Université d'Ottawa, Ottawa, 2000, p. 48.
[3] Roland PFEFFERKORN**,** *Genre et rapports sociaux de sexe*, Éd. Page deux, Coll. Empreinte, Lausanne, 2012, pp. 95-96.
[4] Cf. Roland PFEFFERKORN, *Idem*, p. 105.
[5] Danièle KERGOAT, *Idem*, p. 228.

c'est-à-dire l'exercice du ministère ou de la division du travail pastoral au sein des Églises, dont les femmes ont longtemps été exclues. Le recours à Dieu et l'utilisation de la Bible apparaissent comme un argument d'hommes pour servir une cause partisane : la subordination des femmes aux hommes, la justification de la force, de l'omnipotence et du pouvoir des hommes sur les femmes.

Dès lors que l'appartenance sexuelle constitue à la fois une sorte de marqueur d'identité et un clivage, il revient ici « à appréhender les personnes et les groupes comme des constructions historiques et sociales et non comme des collectivités fixes ou strictement généalogiques et sociales. L'origine, la ''race'', le sexe, le groupe ethnique sont en effet des catégories qui reposent sur des visions du monde fondamentalement naturalisantes »[1]. Ceci est valable d'autant plus que les comportements et les rôles attribués aux hommes et aux femmes peuvent sans doute varier et évoluer selon les contextes, les histoires, le temps, les lieux et les cultures.

Puisqu'il faut comprendre que tous les rapports et toutes les relations hommes-femmes sont des constructions sociales et culturelles artificielles qui sont très changeantes dans le temps et dans l'espace, il s'agira pour moi, en étudiant le ministère des femmes au sein des Églises de Réveil congolaises, d'analyser ces rapports comme la résultante des comportements de toute la société congolaise afin de bien appréhender ou de saisir comment le pastorat/sacerdoce exercé au féminin tend à briser, à déplacer ou à repousser sensiblement les barrières de ces catégories construites à partir des clivages sexuels. Toute pensée de la différence étant aussi une classification hiérarchique, à l'œuvre dans la plupart des autres catégories cognitives, le genre comme « principe de partition » de l'humanité en deux classes de sexe qui engendre les genres, masculin et féminin[2], est une perspective intéressante pour comprendre l'analyse et l'évolution des rapports hommes/femmes aussi bien dans la société que dans les Églises pentecôtistes congolaises.

[1] Colette GUILLAUMIN, « Sur la minorité », in *L'HOMME ET LA SOCIÉTÉ* 77-78 (1985), pp. 101-109.
[2] Christine DELPHY, « Penser le genre : problèmes et résistances », in *L'ennemi principal*, tome 2 : *Penser le genre*, Syllepse, Paris, 2001[1990], pp. 243-260. Voir aussi Christine DELPHY, Pascale MOLINIER, Isabelle CLAIR et Sandrine RUI, « Genre à la française ? », in *SOCIOLOGIE* 3/3 (2012), pp. 299-316.

2.3.2. Les rapports sociaux de sexe tiennent aux intérêts et enjeux divers

Les rapports sociaux de sexe tiennent aux intérêts et enjeux divers, et aux attentes multiples des individus. Ils sont fonction de certaines variables culturelles et géographiques telles que l'éducation, les origines familiales, le niveau d'instruction, les croyances religieuses, la situation sociale, le degré de socialisation de l'individu, selon qu'il habite la ville ou la campagne, etc. À partir de là, je cherche à comprendre comment une fonction née hors d'une institution sociale légitime qui l'accréditerait, c'est-à-dire le pastorat autoproclamé, peut s'affirmer d'elle-même en défiant les normes de sélection des candidats et les institutions existantes au sein d'Églises instituées. À savoir qu'au sein du pentecôtisme, la plupart des ministres de culte, hommes et femmes – peu importe leur sexe – se sont autoproclamés pasteurs, évêques, apôtres, prophètes, etc. sans avoir besoin d'être adoubés par la reconnaissance d'une autorité religieuse quelconque.

En mettant au cœur de cette recherche la problématique des rapports sociaux de sexe qui se trouvent totalement bouleversés par l'entrée des femmes dans la nouvelle hiérarchie créée au sein du microcosme religieux en milieu pentecôtiste congolais, il ne s'agit pas de chercher à savoir si les femmes valent autant que les hommes dans l'attribution, la distribution, la possession des rôles et la jouissance des droits au sein de la société congolaise, mais d'analyser et de comprendre la nature de leur investissement dans le pastorat.

Même si à certains endroits du globe les femmes ne jouissent pas de tous leurs droits par rapport aux hommes, les constitutions et les lois de beaucoup d'États du monde s'efforcent d'assurer d'une façon de plus en plus satisfaisante un même traitement aux hommes et aux femmes. La Loi milite en faveur de la construction d'un monde qui tend à mettre au centre de ses préoccupations la question de l'égalité foncière de sexes : les hommes et les femmes naissent égaux en droits (Déclaration Universelle des Droits de l'Homme). Autrement dit, l'égalité citoyenne, conséquence de l'égalité naturelle entre les hommes et les femmes, implique l'égalité professionnelle, même si celle-ci n'est pas encore parfaitement atteinte ou accomplie.

Je voudrais aussi montrer que la présence féminine au sein de l'institution hiératique (du grec *hieros* : sacré, sacerdotal) traditionnellement réservée aux hommes, et dans la hiérarchie des fonctions exercées dans la société, ne tient pas à un

réaménagement institutionnel et légal voulu de l'intérieur par l'organisation des Églises ou de la société congolaise comme telle. Mais cette présence des femmes résulte de la tendance à confisquer les codes et à s'approprier les normes d'une institution de la part *de nouveaux acteurs*, en l'occurrence les femmes, qui n'ont pas payé au préalable ce que le sociologue français Pierre Bourdieu appelle les « droits d'entrée », c'est-à-dire « des conditions sociales nécessaires de possibilité d'accès »[1] dans un champ quelconque. Il s'agit ici notamment du champ religieux. Puisque les hommes auraient voulu toujours garder la main sur tout, ils reprochent aux femmes le fait qu'étant nouveaux acteurs religieux, elles n'auraient pas, avant leur entrée dans le champ religieux congolais, payé leurs droits d'entrée au sein de l'institution hiératique traditionnellement masculine.

De cette manière, « l'émergence de la catégorie ''femmes'' sur la scène publique fait aussi nettement ressortir combien l'individu est non pas un mais multiple. Ce qui n'est pas non plus, en soi, une nouveauté. La multiplicité de l'individu était toutefois largement masquée quand il était un homme essentiellement défini par son appartenance de classe. Elle apparaît au grand jour dès que l'on prend la peine d'examiner la situation des femmes sur le marché de l'emploi : celle-ci est marquée par des conditions qui lui sont propres mais elle est en outre influencée par des attentes – celles des femmes, celles de leurs proches, celles du système social dans son ensemble – à l'égard du rôle qu'elles doivent et veulent jouer dans la famille »[2].

2.4. Définition du champ de l'étude

Sur le plan purement discursif, il s'agit pour moi de discuter ici de la nature des mécanismes de la production identitaire chez les femmes pasteurs dans le pentecôtisme. Il s'agit donc de comprendre les stratégies de positionnement actuelles des femmes à partir de nouvelles interactions sociales nées au sein d'un champ religieux congolais éclaté.

[1] Pierre BOURDIEU, *Propos sur le champ politique*, Presses Universitaires de Lyon, Lyon, 2005, p. 54.
[2] Marie-Blanche TAHON, *Op. cit.*, pp. 3-4.

2.4.1. Analyse des termes de la réflexion

L'effort des femmes pasteurs à dépasser la fonction de reproduction (de fabrication d'enfants et d'entretien de la famille) pour produire une nouvelle identité sociale et professionnelle grâce à leur investissement dans le champ religieux s'articule autour de cinq champs discursifs et épistémologiques.

Le premier champ de ma réflexion porte sur la nature même du discours des femmes concernant leur positionnement dans le nouveau champ professionnel qu'est la religion. Ici, deux types de recomposition se donnent à voir dans la nouvelle hiérarchie des rôles qui se crée au sein du pentecôtisme. Le premier concerne les rapports sociaux de sexe et invite à penser la question de l'autorité et du pouvoir ainsi que de leur fondement. Vient ensuite la question de l'appropriation des territoires ou des espaces d'autorité religieuse par les femmes. **Le deuxième champ** porte sur l'engagement des femmes dans l'espace public congolais et implique une réflexion sur les femmes dans les Églises et sur l'utilisation des rapports de genre dans les Églises. Ceci, dans le cadre d'une problématisation de la question des femmes en continuelle évolution sociale et historique.

Le troisième champ de réflexion porte sur l'appropriation et la redéfinition du monde de la religion dans l'espace public pluraliste par les femmes. En portant ainsi mon attention sur les rapports que les femmes pasteurs ont avec l'espace public, j'interroge les nouveaux statuts des femmes pour mettre en lumière le trouble des rapports de sexe et les tensions sociales qu'ils ont suscitées par le fait de l'exclusion des femmes et de la captation de presque tous les espaces d'autorité par les hommes. La question des femmes étant intimement liée à celle de la différenciation sexuelle, mais surtout à celle de leur infériorisation au sein d'un réaménagement dans la répartition du pouvoir et de l'autorité religieuse, « la redistribution des rôles et des statuts est inséparable d'une refondation difficile des rapports de genre, donc d'une profonde restructuration de l'espace social et d'une redéfinition de l'altérité »[1].

Le quatrième champ de réflexion est la compréhension du discours des femmes sur les mécanismes de la (re)production de la « féminité » et de la « masculinité », de l'égalité et de la traditionnelle infériorité ontologique des

[1] Philippe FRITSCH, dans la préface au livre d'Abdelhafid HAMMOUCHE, *Les recompositions culturelles. Sociologie des dynamiques sociales en situation migratoire*, Presses Universitaires de Strasbourg, Strasbourg, 2007, p. 12.

femmes. À leur tour, les femmes acceptent-elles de produire ou de reproduire le modèle de rapports définis qui leur ont assigné des rôles et fonctions hérités ? Cette question débouche sur celle du **cinquième champ**, à savoir la logique de l'appropriation d'un statut social ou d'une identité à définir. Le refus pour les femmes d'incorporer ou d'intérioriser les normes données par les hommes, et la volonté de les subvertir fondent leur légitimité ou leur reconnaissance sociale comme nouveaux acteurs dans le champ religieux congolais. Bien qu'ils s'énoncent dans cet ordre d'enchaînement, ces champs de réflexion ne se suivent pas forcément mais ils s'imbriquent et s'enchâssent les uns dans les autres pour faire ressortir la question de fond qui traverse ce travail : les rapports sociaux de sexe dans les représentations des femmes au sein de nouvelles Églises pentecôtistes de la RD Congo.

Pour tenter de bien prendre en compte ces différentes perceptions du monde des femmes pasteurs à Kinshasa, du personnel féminin des cultes et du rôle des femmes dans la hiérarchie qui tend à s'instituer durablement au sein de nouvelles Églises, en même temps que de la perception des femmes vis-à-vis d'elles-mêmes et des hommes, de leurs Églises et de leur ministère en tant que pasteurs, je cherche à savoir qui sont ces femmes. J'analyse aussi la nature de la place que ces femmes revendiquent ou occupent réellement en tant que ministres de la religion et ce, sans perdre de vue la manière dont elles vivent ou elles veulent vivre leur ministère et dont elles se sentent soit simples membres d'Églises soit responsables ou fondatrices d'Églises.

Pour ce faire, à travers mes entretiens et mon questionnaire d'enquête, j'écoute les femmes, surtout celles qui exercent la profession de ministres au service des Églises : le ministère pastoral ou pour quelques unes, le ministère épiscopal. Leur vocation, leurs parcours ou trajectoires personnelles ainsi que leurs différents témoignages de vie – atypiques et surprenants – sont parfois révélateurs et producteurs de leur « identité ». Nombre de ces femmes sont situées « hors champ » ou « hors piste » du fait qu'elles ont su faire sauter les verrous mis en place par les hommes, lesquels leur fermaient l'accès à l'exercice ministériel. C'est ainsi qu'elles tendent à court-circuiter les canaux traditionnels d'accréditation et de légitimation des ministres du culte en vigueur jusqu'ici dans les Églises.

Par ailleurs, l'émergence des femmes comme force au sein de la nouvelle hiérarchie pentecôtiste contribue à expliquer dans toute sa complexité le système de

transformation des relations parmi les divers acteurs sociaux impliqués, selon la force de leurs ressources propres, dans la gestion ou le partage du traditionnel « monopole des biens du salut » (Max Weber) en situation d'évolution. Qu'il s'agisse de définir ou de redéfinir le rôle de chaque acteur ou la manière de lire ces changements dans les rapports globaux hommes-femmes mis à l'épreuve par l'éducation, la scolarisation des filles et des garçons en général, le statut des femmes, leur position sociale et leur participation à la vie des Églises ainsi que leur rapport à l'espace public se transforment davantage, de manière irréversible. C'est cette rupture dans la perception des rôles des femmes au sein des Églises pentecôtistes et cette évolution progressive des mentalités autour des idées sur les femmes dont tend à rendre compte cette réflexion.

Au total, je cherche à mesurer la manière dont se jouent les différents rapports parfois délicats et difficiles voire conflictuels entre les hommes et les femmes, entre les pasteurs de sexe masculin et ceux de sexe féminin. Tout ceci, bien entendu, en examinant simultanément comment se perçoit la question des rapports hommes-femmes dans le champ de nouvelles Églises pentecôtistes congolaises. En lien avec la conjoncture économique et sociale globale, il s'agit dans le même temps d'approfondir tant soit peu l'étude de la fonction pastorale en situation de transformation de la société et de saisir les mutations récentes qu'elle entraîne sur le plan des relations hommes-femmes au sein de ces Églises.

En filigrane, cette analyse sur la visibilité sociale et professionnelle des femmes m'aura permis d'approfondir non seulement la connaissance particulière de celles qui exercent le ministère pastoral et/ou épiscopal à Kinshasa mais celle des femmes congolaises en général. Il en ressort qu'elles sont en train de sortir progressivement du schéma traditionnel de leur réclusion, de la logique des chemins battus ou du traditionnel système de reproduction de leur statut social qui les mettait hors des espaces où s'exerçait la prise des décisions, c'est-à-dire le pouvoir et l'autorité. Autrement dit, cette réflexion montre comment les femmes pasteurs se démarquent de plus en plus de leurs lieux d'identification historique ou des territoires traditionnels de leur positionnement social : la famille (maternité, éducation et éducation des enfants, gestion des travaux domestiques) pour se définir dans un espace social qu'elles ont le désir de dessiner autrement en dépit de certaines résistances des hommes.

Telles qu'elles apparaissent, toutes ces diverses interactions entre hommes et femmes dans le champ des Églises pentecôtistes que je considère comme une société globale ou une « institution totale », selon l'expression du sociologue canadien Erving Goffman, sont des relations basées surtout sur le genre des personnes ou sur leur sexe. Or, écrit Joan W. Scott, « le genre est un élément constitutif de rapports sociaux fondés sur des différences perçues entre les sexes, et le genre est une façon première de signifier des rapports de pouvoir »[1]. Dire « rapports de pouvoir », souligne Roland Pfefferkorn, peut se comprendre dans un double sens : tout d'abord c'est « mettre l'accent sur le fait que les rapports entre hommes et femmes sont des rapports hiérarchisés et aussi que « le pouvoir s'exprime dans le langage du genre »[2].

2.4.2. Délimitations du champ de l'étude

Parler de la place des femmes pasteurs dans les rapports hommes/femmes au sein des représentations des Églises pentecôtistes congolaises, c'est traiter un sujet assez large et pluriel, car la situation des femmes, loin d'être une donnée d'ordre naturel, unique, figée ou immuable, est une réalité historique et sociale changeante. Elle connaît beaucoup de mutations depuis plus de deux décennies. La compréhension de ces différentes transformations dans l'histoire des femmes au sein des Églises – si elle est prise sous un angle partiel et limité – courrait le risque d'une généralisation abusive ou d'une présentation partiale et étriquée de la situation. À y regarder de très près, la condition des femmes congolaises reste, c'est le moins qu'on puisse dire, très complexe. Même si les rapports sociaux de sexe résistent à la pression du temps, la situation des femmes est variable dans le temps, selon le contexte historique, le milieu de vie, les cultures, les croyances, les traditions et les coutumes de chaque milieu, etc. Chaque femme a son histoire personnelle.

Bref, la condition des femmes est liée à la variété des situations et des organisations culturelles d'autant plus que les femmes du Katanga ne sont pas forcément les femmes Kongo (Bas-Congo et Bandundu). Comme l'histoire et la condition des femmes dans la société Luba du Centre du Congo (les régions du Kasaï) ne sont pas les mêmes que celles des femmes Nande dans l'extrême Nord-est

[1] Joan Wallach SCOTT, « Genre : une catégorie utile d'analyse historique », in *LES CAHIERS DU GRIF* 37-38 (1988), p. 141.
[2] Roland PFEFFERKORN, *Op. cit.*, p. 67.

du pays (province Orientale). De même les femmes Tchokwe et Lunda de l'extrême sud du pays (Kasaï, Katanga) ont quelque chose en commun avec les femmes Mongo ou Ngbandi de la cuvette centrale, bien sûr, mais ces similitudes ont des limites. Selon que le groupe ethnique est dominant ou dominé, chaque culture locale a ses particularités propres en ce qui concerne les hommes et les femmes. Les femmes qu'on trouve ici et là diffèrent les unes des autres. Il s'agit là d'exemples pour montrer simplement qu'il est incorrect de parler d'une situation des femmes repérable partout, à l'échelle du pays. Mais il convient de parler d'une diversité des situations sociales, intérêts et identités des femmes, car à l'instar de diverses positions sociales entre la classe des hommes et la classe des femmes (positions inter-sexes), il en existe aussi des plus diverses occupées par les femmes, c'est-à-dire au sein de la classe des femmes (positions sociales intra-sexes).

J.-B.N.[1], cinquantenaire, est journaliste depuis 1997. Infographe et reporter pendant plus de quinze ans pour le compte d'un magazine appartenant à la Conférence des évêques catholiques congolais mais disparu aujourd'hui faute de moyens financiers, J.-B.N. est, depuis qu'il a répondu à mon questionnaire en avril 2014, documentaliste et archiviste dans une grande institution religieuse de la capitale congolaise. Marié, il est père d'un enfant qui était étudiant en premier Graduat (1e Licence) en Informatique de gestion. Troisième d'une famille de cinq enfants (deux frères et deux sœurs), J.-B.N. est un catholique pratiquant. Il est né de parents catholiques très pratiquants et qui furent tous les deux instituteurs. Ils sont déjà décédés. Interrogé, il souligne bien la part – positive et négative – des cultures locales et régionales congolaises concernant la question des femmes. Favorable à l'idée de l'ordination sacerdotale des femmes dans l'Église catholique (« Je soutiens l'idée, dit-il, parce que l'Église catholique a déjà ses premières théologiennes »), mais fort dubitatif sur la question de l'égalité des hommes et femmes en RD Congo, J.-B.N. dit :

> *« […] C'est dans ce passage de la Genèse 1, 27 qu'est fondée la vraie égalité de l'homme et de la femme, et l'unité des deux que même le pape Jean-Paul II avait si bien développée dans « Mulieris Dignitatem ». Ce verset fonde tout à la fois la nécessaire alliance du masculin et du féminin et le partenariat homme/femme. En RD Congo, ma réponse doit être un peu nuancée pour la simple raison que notre*

[1] « Mulieris Dignitatem » évoquée par Jean-Baptiste N. est une lettre apostolique écrite par le pape Jean-Paul, le 15 août 1985, à l'occasion de l'année mariale. Elle porte sur la dignité et la vocation de la femme dans l'Église catholique.

pays regorge de valeurs culturelles. Chaque peuple de la RDC a sa culture et sa façon de percevoir l'être féminin. Je ne vous apprendrai pas la conception d'une femme chez nos frères Baluba. Mais avec l'évolution du temps, la femme elle-même commence à prendre conscience qu'elle doit se battre à côté des hommes. Pour cela elle va à l'Université, elle obtient des grands diplômes qui étaient l'apanage des hommes. Donc, nous ne disons pas qu'en RDC l'égalité entre hommes et femmes est effective, mais le combat est engagé. On observe de plus en plus des avancées positives ».

L'autre limite que m'impose cette étude est que la situation des femmes habitant dans la campagne diffère de celle des citadines. La ville ne transforme-t-elle pas et les personnes et leurs modes de vie, entraînant par là aussi de très profondes mutations dans leurs cultures de sorte qu'au-delà des coutumes et traditions, tabous et préjugés sociaux naissent de nouveaux comportements dans la manière d'être et de faire des individus ? Ce sont les femmes de la ville, c'est-à-dire les citadines de la capitale Kinshasa qui sont concernées dans cette étude.

Pour bien comprendre le lien qui existe entre cette étude et l'importance de l'ancrage de l'environnement géographique et culturel des Congolais sur leurs comportements sociaux étudiés ici, il est à noter que la RD Congo est un pays coupé en deux zones lignagères. Du centre (deux régions des Baluba du Kasaï) au Sud-est du pays : Provinces du Katanga, du Nord et Sud Kivu, le Maniema) jusqu'au Nord-est (province Orientale dont Kisangani est la capitale), la société est patrilinéaire : les individus descendent d'un ancêtre homme (mâle) ; tandis que tout le bloc ouest (une partie de la Province de l'Équateur, Bandundu, ville-province de Kinshasa et le Bas-Congo) est dans une zone matrilinéaire. Ici, les individus descendent d'un ancêtre femme (femelle). Il s'agit de deux formes de descendance.

Du matrilignage qui, selon certains, serait le premier système « naturel » ayant existé dans presque toutes les sociétés traditionnelles du monde, « les études les plus récentes en sciences sociales montrent qu'au sein de la tribu, les groupes familiaux étaient composés par la femme et ses enfants, garçons et filles avec leur progéniture. La famille matrilinéaire était composée par la matriarche, ses frères et sœurs plus jeunes avec leurs enfants et les petits enfants de la première génération. Il y avait les filles et les fils de la matriarche, les enfants de ses filles et les petits enfants de la

deuxième génération »[1]. La société matrilinéaire désigne une société où la parenté se transmet par les femmes. Ego, individu de référence (féminin ou masculin) appartient au groupe de sa mère. Ici, seules les femmes transmettent la parenté, les enfants d'un homme ne font pas partie de sa parenté mais bien de celle de sa femme[2].

Le patrilignage est, quant à lui, le fruit d'une restructuration rationnelle ou d'un aménagement juridique de la société. Historiquement lié à la production du droit civil, il fait du père de famille le centre ou l'origine d'où descendent les enfants : la famille patrilinéaire est composée par le patriarche, ses enfants et les enfants de ces derniers ; ses frères avec leurs enfants et les petits enfants. À ces deux formes de parentèle correspondaient aussi deux formes d'organisation sociale et de gouvernement : le patriarcat et le matriarcat. Bien qu'on ait rationalisé ainsi, il n'y a pas de logique historique à cela, car ces régimes sont restés différents d'autant plus que ce ne fut qu'une rationalité interne, la position des hommes et des femmes étant variable dans la société.

Si « le patriarcat désigne une formation sociale où les hommes détiennent le pouvoir, ou encore, plus simplement : le pouvoir des hommes »[3], le système « fondé sur le contrôle et l'utilisation des femmes et des enfants par l'homme »[4], le matriarcat, quant à lui, évoque une société gouvernée par les femmes ; c'est l'organisation sociale fondée sur la détention de l'autorité par les femmes. Mais il faut bien porter cette nuance que, contrairement à la société patriarcale fondée sur la domination du « pater familias » sur les sujets dont il a totalement la charge ou la tutelle (femme, enfants, esclaves, serfs, ouvriers, etc.), le gouvernement par la femme est différent et d'un tout autre type : Originairement, « la société matriarcale probablement représentait la conséquence logique de l'adaptation humaine à l'environnement, avec une répartition fonctionnelle des tâches et sans domination d'un genre sur l'autre, au profit de leur coopération »[5].

---

[1] Esther RESTA, *Du matriarcat au patriarcat. Les mythes masculins à l'épreuve de la science*, L'Harmattan, Paris, 2012, p. 22.
[2] Jean-Paul COLLEYN, *Éléments d'anthropologie sociale et culturelle*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 1982, pp. 78 et 80. Le matrilignage est présent au Sud de la Cote d'Ivoire et du Ghana, et dans la région d'Afrique centrale.
[3] Christine DELPHY, « *Théories du patriarcat* », in Helena HIRATA, Françoise LABORIE, Hélène LE DOARÉ, Danièle SENOTIER (coord.), *Dictionnaire critique du féminisme*, PUF, Paris[2], 2004, pp. 154-160.
[4] Esther RESTA, *Op. cit.,* p. 22.
[5] Esther RESTA, *Idem*, p. 22.

C'est dans la partie ouest, matrilinéaire, de la RD Congo que se situe la capitale Kinshasa. Celle-ci est construite sur une partie de l'ancien emplacement du Royaume Kongo. Là, on a connu aussi le matriarcat. Il y eut quelques célèbres reines : les « Ntinu nkento ». En langue kongo, « Ntinu » veut dire roi, reine et « nkento », femme(s)[1]. Les Bakongo - et les ethnies apparentées ou voisines de l'Ouest de la RD Congo (Bantandu, Manianga, Bayombe, Bateke, Bahumbu, Yaka, Mbala, Mbuun, Yanzi, Pende, etc.), et quelques ethnies du Nord-Ouest sont traditionnellement matrilinéaires.

En reliant ces considérations socio-anthropologiques avec la ville de Kinshasa qui concerne mon étude, je rappellerai que par son emplacement géographique, la capitale congolaise est théoriquement située dans une région originairement matrilinéaire. En effet, le site sur lequel est bâtie la cité de Kinshasa appartenait principalement à deux ethnies : les Batéké et les Bahumbu qui, avec tous les Bakongo voisins sont matrilinéaires. Kinshasa comme village des Batéké-Humbu est matrilinéaire. Mais en tant que ville cosmopolite, une « ville-monde » selon la formule de Fernand Braudel, née d'une mosaïque des cultures, et à cause de son importance actuelle - la ville brasse tout dans le melting-pot – elle présente des spécificités dues à son multiculturalisme. Aujourd'hui, les limites lignagères se sont fort déplacées à l'intérieur de cet espace et s'en trouvent en quelque sorte brouillées. D'où la cohabitation des deux systèmes lignagers (patrilignage et matrilignage) en totale interaction, présents à Kinshasa.

Puisqu'il reste encore très opérationnel dans l'un ou l'autre système, le comportement urbain des hommes, n'a quant à lui, « rien qui puisse suggérer un affaiblissement des règles de parenté – selon lesquelles le nom et l'honneur familial se transmettent dans les lignes agnatiques. Il renvoie, de la même façon que pour les femmes mais avec des effets inverses, à leur rôle familial : aux hommes le souci de la filiation (qui donne l'identité familiale), aux femmes le domaine de l'alliance (qui incarne l'altérité) ; aux hommes le rôle de pourvoyeur de biens et de territoire, aux femmes le rôle de gestionnaire des aides autour de la maison. On peut alors se

[1] Le cas de la reine Nzinga a Nleza, baptisée le 5 juin 1491 sous le même prénom que la reine du Portugal de l'époque, Éléonore (Dona Léonora ou Ndona Leonor, déformé en langue kongo) ; la reine Anne Nzinga Mbandi Kia Ngola (1582-1664). Au XVIIIe siècle, deux jeunes femmes : Apollonia Mafuta et Kimpa Vita, dite Dona Béatrice ont été investies d'une mission qui dépassait les ambitions féminines : unifier et restaurer le Royaume Kongo en décadence. Pour aller loin, voir Jean CUVELIER, *L'Ancien royaume du Congo. Fondation, découverte, première évangélisation de l'Ancien royaume de Congo, règne du grand roi Affonso Mvemba Nzinga*, Paris, Bruges, 1946.

demander si, tout en partant de la famille et de la maison, les femmes n'incarneraient pas, davantage que les hommes, les comportements médiateurs, individualisés et ouverts sur les autres, qui caractérisent le mode de vie urbain »[1].

CONCLUSION

Si personne n'est capable de définir exactement les femmes Luba ou les femmes Kongo, et comment elles vivent concrètement leurs rapports avec les hommes, il s'agit de montrer ici combien la condition des femmes congolaises, bien que semblable à certains égards, est à la fois singulière et très différente à d'autres égards. Elle est une, puisqu'il s'agit des femmes et non des hommes : le fait d'être femmes est leur grand dénominateur commun. Mais leur situation sociale est aussi bien différente, d'autant plus qu'elle est variable dans le temps et plurielle selon que les différents rapports sociaux sont tributaires d'un environnement social et culturel déterminé ou d'un autre. C'est pourquoi l'analyse profonde dans le sens de la sociologie et de « l'histoire comparative, seule, permet de saisir que la réalité est toujours plus complexe. Ainsi […] les multiples facettes d'une réalité historique et sociale changeante sont là pour nuancer le jugement »[2].

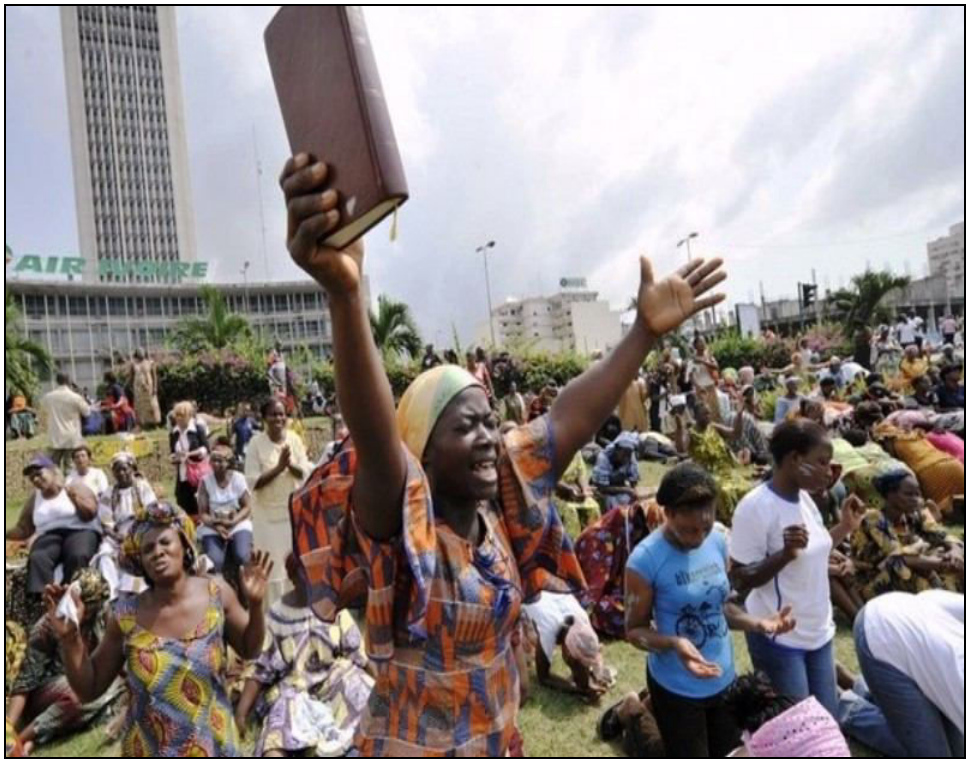
Aussi, désirant saisir, à défaut de l'ensemble, au moins une partie des problèmes liés à la sociologie des femmes en RD Congo, j'ai choisi de privilégier quelques thèmes majeurs où les mutations sont socialement et symboliquement significatives non seulement pour les femmes mais aussi pour l'ensemble de la société congolaise. Il s'agit du ministère ou du travail des femmes au sein des Églises pentecôtistes. Ce travail est compris ici en termes de leur accession à des fonctions hiérarchiques traditionnellement masculines dans les Églises historiques et que les Églises pentecôtistes ont « désacralisées » pour les ouvrir non seulement aux laïcs mais encore aux femmes : le ministère pastoral pour certaines et épiscopal pour d'autres.

Et puisqu'il convient de bien délimiter la recherche dans le temps, le *terminus a quo* de mon étude est la période de l'après-indépendance du pays en 1960, mais surtout à partir des années 1990, et son domaine s'étend jusqu'à aujourd'hui

[1] Michel AGIER, « Les savoirs urbains de l'anthropologie », in *ENQUÊTE. ANTHROPOLOGIE, HISTOIRE, SOCIOLOGIE* 4 (1996), pp. 35-58 [En ligne], disponible sur : http://enquete.revues.org/683 [consulté le 29 novembre 2015 à 16H00].

[2] Catherine COQUERY-VIDROVITCH, *Les Africaines. Histoire des femmes d'Afrique subsaharienne du XIXe au XXe siècle*, La Découverte/Poche, Paris[2], 2013, p. 9.

(*terminus ad quem*). Ici, l'analyse de certaines images et représentations véhiculées sur les femmes seront la toile de fond de ma réflexion.



Une prière de louange en plein air à Kinshasa
Source : https://www.google.fr/search?q=eglises+de+r%C3%A9veil+%C3%A0+kinshasa

La chorale de l'*Assemblée chrétienne de Plaisir* (ACP) (Yvelines/Île-de-France)
lors du culte du dimanche 18 avril 2018

Du haut en bas : le duo fondateur de l'*Assemblée chrétienne de Plaisir* (ACP)
(51 rue de la Gare 78370 Plaisir - Yvelines/Île-de-France)
L'Évangéliste Jeanine Minengu Nkoya et l'Apôtre Élie Joao Lourenco travaillent en équipe.

Source : Crédit photo de l'auteur (2018)
Pasteur Nicole Imwa (*Communauté Internationale pour la Libération des Âmes*)
Lors de la clôture de la 4e « Convention des femmes » (22-25 mai 2018)
L'Église compte quelques centaines de membres.

Un culte de louange et d'adoration en plein air (Cité d'Idiofa) (crédit photo auteur, 2017)

Chapitre 3

CONSIDÉRATIONS MÉTHODOLOGIQUES ET DÉROULEMENT DE L'ENQUÊTE DE TERRAIN

« Un choix de méthode s'inscrit dans une stratégie de recherche. On ne peut isoler les méthodes, les abstraire, ni des voies ouvertes par les « intérêts » du chercheur (questions, valeurs, idéologies ou théories orientant ses objectifs) ni des caractéristiques de l'information accessible. Une méthode, guide pour la route, éclaire mais ne décide pas la route. Assurer la pertinence d'une méthode, c'est l'ajuster aux questions posées et aux informations accessibles »[1].

INTRODUCTION

Lorsqu'on étudie un phénomène qui semble s'étendre sur un vaste ensemble, en l'occurrence sur une ville de plus 10 000 000 habitants, mener une enquête circonscrite sur cet ensemble soulève la question de méthodes. Cela amène aussi à s'interroger sur les relations épistémologiques devant s'établir entre les parties de cet ensemble et la totalité, notamment les Églises pentecôtistes et leurs interactions au sein de la totalité du phénomène religieux observé en RD Congo. Il se pose ici la question de penser l'articulation du religieux au lieu où il se déploie en rapport avec les différents acteurs du système ainsi qu'aux facteurs matériels et idéels ou aux représentations nécessaires qui orientent les comportements de ces acteurs ainsi que les conséquences qu'induisent ces comportements au sein de la réalité sociale observée.

Michel Agier note : « Lorsqu'on enquête en ville, cela signifie que nos connaissances inévitablement partielles n'embrassent jamais la totalité urbaine, sinon par les procédés de l'analyse : métonymies (la ville c'est la rue), métaphores (la ville est une jungle ou une mosaïque), comparaisons (conduisant, par exemple, à une typologie culturelle des quartiers d'une ville) et dialogue interdisciplinaire (emboîtement des échelles de l'ethnologue avec celles de l'économie, de la macro-sociologie, de la politique urbaine, etc.). Le second critère de distinction est celui de l'enquête empirique, qui est […] basée sur des informations directes (de première main et à caractère personnel) recueillies ''sur le terrain'', c'est-à-dire dans le cadre de relations de face à face dans des espaces d'inter-connaissance accessibles

[1] Jean-Claude COMBESSIE, *La méthode en sociologie*, La Découverte, Paris[5], 2007, p. 9.

individuellement. Ces deux caractéristiques font que c'est par une suite d'opérations inductives que l'ethnologue peut faire ''remonter'' les informations urbaines vers des constructions théoriques de (ou à l'échelle de) la ville. La coexistence d'une pratique d'enquête micro-sociale et personnelle, d'une part, et d'un cadre de questionnement (voire d'un objet) inaccessible empiriquement malgré son apparence de réalité imposante, d'autre part, pose le problème des notions intermédiaires permettant de faire le passage de l'une à l'autre. C'est à ce niveau, intermédiaire entre l'observation dans la ville et sa transformation en savoir urbain »[1] que se situe cette recherche.

3.1. LE CHOIX DES MÉTHODES DE TRAVAIL

L'investigation de terrain permet à l'enquêteur d'observer ce qui se passe sur le terrain. Puisqu'il s'agit dans ce travail de comprendre, à partir des opinions des personnes interrogées, la nature de différentes représentations liées au sexe des individus et des rapports particuliers qu'ils entretiennent envers les femmes dans les Églises pentecôtistes congolaises, cette démarche m'a amené sur le terrain en vue de recueillir des informations, d'observer les personnes, leurs actions en situation et d'analyser les comportements de mes enquêtés. Les matériaux utilisés dans ce travail sont essentiellement d'ordre qualitatif plutôt que quantitatif. Leur nature est variable ; ils vont de la simple transcription textuelle, je dirais, du copier-coller des discours, au rapport condensé, c'est-à-dire le résumé fidèle des données recueillies.

3.1.1. L'observation directe ou participante

Les rapports envers les femmes pasteurs dans les Églises pentecôtistes constituent mon champ d'investigation. D'entrée de jeu, je dirais avec Madeleine Grawitz que « l'enquête sur le terrain est, avant tout, celle qui étudie une collectivité dans son contexte social, un groupe vivant dans son cadre habituel […], (elle) permet d'atteindre d'autres matériaux moins subjectifs que les paroles de l'enquêté, grâce à une observation directe de son comportement […]. Du fait qu'elles observent la réalité dans sa complexité et l'évènement dans ce qu'il a souvent de fortuit, en tout cas d'éphémère, les enquêtes sur le terrain nécessitent une

[1] Michel AGIER, « Les savoirs urbains de l'anthropologie », in *ENQUÊTE. ANTHROPOLOGIE, HISTOIRE, SOCIOLOGIE* 4 (1996), pp. 35-58 [En ligne], disponible sur : http://www.enquete.revues.org/683 [consulté le 28 novembre 2015 à 22H00].

préparation très poussée, des techniques à la fois *rigoureuses*, afin de n'être pas débordées par les informations, et *ouvertes*, pour ne pas manquer l'observation intéressante et non prévue »[1] (souligné par l'auteur). Simplement dit, l'investigation de terrain permet à l'enquêteur d'observer ce qui s'y passe. Elle pousse au choix des techniques et méthodes à adapter pour le travail.

Dans cette démarche, puisque l'objectif est de voir de près les faits, l'observation directe et parfois participante m'a permis de doubler la démarche de quelques séances d'immersion dans les Églises pentecôtistes. Pour ce faire, je me suis servi des échelles d'observation comme celles proposées par Dominique Desjeux. Pour ce dernier, l'observation participante peut porter, selon l'angle d'observation, sur quatre échelles[2] : 1) *L'échelle individuelle* : plus restreinte, c'est celle du sujet, de l'individu, que ce soit dans sa dimension psychosociale, cognitive ou inconsciente. L'observation porte sur des individus ; 2) *L'échelle micro-sociale* : plus étroite, est celle des acteurs sociaux en interaction les uns avec les autres. L'observation porte sur des espaces domestiques, des petits groupes, des itinéraires ; 3) *L'échelle méso-sociale* : l'observation porte au niveau des organisations, des entreprises et des systèmes d'action ou à un niveau très micro comme celui du quotidien et des rites d'interaction. Les acteurs apparaissent encastrés dans un jeu social fait de symbolique, de matériel et de rapports stratégiques ; 4) *L'échelle macro-sociale* : la plus large, est l'échelle des régularités, des grandes tendances, des appartenances sociales et des valeurs, strates, âge, sexe, cultures des personnes interrogées. Les acteurs individuels y sont peu visibles.

3.1.2. La méthode compréhensive

Le choix de la méthodologie m'a contraint aussi à recourir largement à la « méthode compréhensive ». Comme le souligne Jean-Marie Donegani, ayant ainsi « partie liée avec l'herméneutique, il s'agit pour cette méthode d'accorder toute son importance au dit des sujets et de s'engager dans le développement de leur vouloir dire (…) »[3]. De la sorte, j'ai accordé une importance capitale aux dires de mes

[1] Madeleine GRAWITZ, *Méthodes des sciences sociales*, Dalloz, Paris[11], 2001, pp. 766-767.
[2] Cf. Dominique DESJEUX, *Les sciences sociales*, PUF, Paris, 2004, p. 6. Voir aussi Sophie ALAMI, Dominique DESJEUX, Isabelle GARABUAU-MOUSSAOUI, *Les méthodes qualitatives*, PUF, Paris[2], 2013, p. 8.
[3] Jean-Marie DONEGANI, « Introduction aux modèles de nature qualitative », in Nonna MAYER (dir.), *Les modèles explicatifs du vote*, L'Harmattan, Paris, 1997, pp. 155-176, cité par Daniel GAXIE,

enquêtés, c'est-à-dire à leurs discours que j'ai recueillis lors de mes entretiens avec eux. Ce sont ces discours que j'ai retranscrits fidèlement tels qu'ils ont été prononcés et que j'analyserai ici afin d'y dégager les attitudes des personnes interrogées face à des questions posées. Alain Blanchet a noté que « l'usage de l'entretien présuppose que l'objet thématique de la recherche, quel qu'il soit, sera analysé à travers l'expérience qu'en ont un certain nombre d'individus »[1] ; c'est-à-dire à travers la perspective subjectiviste ou de la représentation des individus.

3.1.3. La collecte ou l'analyse des sources documentaires

Je considère que la collecte des données et d'archives documentaires est un point essentiel à mettre en œuvre dès le début de la recherche, avant même le séjour sur le terrain[2]. Marcel Maget le souligne ainsi : « Hormis les cas d'extrême urgence, l'enquête n'est jamais entreprise sans un dépouillement de la documentation accessible sur le sujet choisi »[3]. Cette démarche est on ne peut plus nécessaire parce que « les sources documentaires peuvent fournir à la fois des informations complémentaires et une diversification des éclairages »[4].

Cette étape a consisté en la consultation des documents écrits sur le pentecôtisme en RD Congo et sur l'engagement ou le travail des femmes dans les Églises qui s'y rattachent ainsi que sur les rapports sociaux de sexe en général. À ce niveau de la recherche, rassembler des matériaux d'étude adéquats et indispensables sur la question a été une étape nécessaire dans l'élaboration de ce travail. Il s'est agi pour moi de rassembler des documents et une bibliographie relative à la thématique ainsi qu'aux questions connexes soulevées par cette étude. Bien qu'il y ait une partie du travail qui se rapporte à la collecte des sources documentaires, cette analyse dans son ensemble prend en compte une démarche essentiellement empirique fondée sur des enquêtes de terrain.

« Appréhensions du politique et mobilisations des expériences sociales », in *Revue Française de Science Politique* 2/52 (2002), p. 146.

[1] Alain BLANCHET, « Interviewer », in Alain BLANCHET et alii, *Les techniques d'enquête en sciences sociales,* Dunod, Paris, 1998, p. 86.

[2] Cf. Jean-Claude COMBESSIE, *Op. cit.*, p. 12.

[3] Marcel MAGET, « Guide d'étude directe des comportements culturels », in *Civilisations du Sud*, SAEP, 1953, cité par Jean-Claude COMBESSIE, *Idem*, p. 12.

[4] Jean-Claude COMBESSIE, *Ibidem*, p. 13.

3.2. DÉROULEMENT DE L'ENQUÊTE DE TERRAIN

Ma première démarche a consisté à visiter et fréquenter les Églises de Réveil. Les enquêtes se sont déroulées en deux phases successives :

3.2.1. La phase préparatoire lointaine en vue de l'exploration du terrain de la recherche

Elle a eu lieu en mai 2013 parmi la colonie congolaise habitant la région parisienne. Puisqu'un regard sur la diaspora congolaise de France (Paris) pourrait éventuellement être pris en compte dans ma recherche, j'avais déjà, avant de me rendre sur le terrain principal proprement dit de la recherche (Kinshasa), effectué deux séjours en avril et mai 2013 en banlieues de Paris. Ceci en vue de repérer et d'identifier d'éventuels interlocuteurs ou informateurs. En outre, l'objectif de ces séjours parisiens était de tester mon questionnaire. Il s'agit là d'une pré-enquête qui a consisté en un travail d'exploration ou de pré-découverte d'un des milieux de ma recherche. Le choix de la région parisienne se justifie essentiellement par le fait qu'une importante colonie congolaise y réside.

Comme la méthodologie de ma recherche impliquera une démarche comparatiste, appliquer la même grille de questions à plusieurs situations des personnes à enquêter en tenant compte de la relation de sexe, d'âge, du milieu social, du niveau d'instruction, des origines sociales et ethniques, de situation professionnelle, de trajectoires et d'histoires de vie, etc. sera une condition de comparaison systématique.

3.2.2. L'exploration du terrain : les Églises de Réveil comme lieu d'observation

L'observation directe des « choses » ou des faits sur le terrain est une démarche qui ne se limite pas à cette phase préparatoire. J'ai expérimenté cela lors de l'enquête proprement dite à Kinshasa. Pendant cette première étape de découverte ou d'exploration du terrain, j'étais un simple observateur et me suis présenté comme quelqu'un de passage et qui voulait prier dans une église avec des compatriotes.

Sans avoir véritablement un « Journal de terrain ou de bord » en main pour enregistrer à chaud ce que j'ai pu observer, mon seul objectif était d'observer ces Églises de près : la disposition éventuelle des places selon le sexe des membres (les femmes et les hommes étaient entremêlés), l'organisation du culte et de la prière. Dans les deux Églises observées, tout était tenu par les hommes, sauf les chorales qui étaient presque exclusivement féminines. L'accueil était assuré par des jeunes filles et femmes. Celles-ci étaient numériquement plus importantes que les hommes dans les deux Églises.

En ce qui concerne la langue de la liturgie, j'ai noté que l'usage de la langue *Lingala* (l'une des quatre principales langues parlées en RD Congo) était très fréquent dans les deux Églises. Ici, l'élément linguistique paraît un vrai marqueur d'identité et un facteur d'union, de rapprochement et d'intégration de ces personnes dans la communauté congolaise. J'ai pu comprendre aussi que le développement de ces Églises aux accents africains (congolais) sur le territoire français ou d'Occident peut consolider l'idée que le sentiment d'appartenance à une communauté d'origine recrée la nostalgie du pays. Car de l'avis de certaines personnes avec qui j'ai échangé brièvement, elles se sentent plus proches des leurs que des Français, même si ces derniers étaient leurs voisins d'immeubles. Cela leur permet de briser en quelque sorte la loi de l'anonymat et de l'indifférence culturelle dont souffrent beaucoup d'étrangers.

J'ai bénéficié du concours de deux accompagnateurs (une fille et un garçon d'une trentaine d'années). Eux seuls savaient ce que je suis allé faire là. Ils m'ont facilité l'accès et l'entrée dans ces Églises. En observateur dissimulé, immergé et apparemment désintéressé, sans montrer que j'étais un intrus, je ne voulais pas afficher ma curiosité qui pouvait intriguer ceux que j'observais. J'étais très discret. Je ne voulais pas donner l'impression d'être un enquêteur.

Même si je sais qu'une des règles de toute enquête de terrain est de se présenter et d'expliciter les objectifs de la recherche en vue de solliciter l'assentiment ou l'adhésion de ceux qu'on interroge, dans cette démarche d'exploration, j'ai choisi d'entrer dans les deux Églises comme un simple « frère » qui y allait pour prier. Sans rien enregistrer ni noter ni photographier, j'ai pu simplement m'entretenir avec quelques « frères » et « sœurs » qui m'ont demandé si c'était ma première rencontre

avec leur Église. « Oui, la première fois ici à Paris, mais j'avais déjà entendu parler de l'Église quand j'étais à Kinshasa », leur ai-je répondu.

J'ai observé deux Églises :

1) L'Église « ***Mission Évangélique Action Chrétienne*** », en sigle *MEAC*. Elle est basée à Rosny-Sous-Bois, une ville de la banlieue Est de Paris, dans le Département de la Seine-Saint-Denis. Je l'ai visitée en avril 2013.

- L'Église est une branche de l'Église-mère portant le même nom et fondée à Kinshasa par un pasteur d'une cinquantaine d'années aujourd'hui. Le pasteur est secondé par deux adjoints d'une quarantaine d'années.

- L'Église ne possède pas de salle de prière personnelle, mais loue une salle polyvalente dans la ville.

- L'assemblée de prière est très homogène. C'est une centaine de personnes, issue de la communauté d'immigrés congolais, d'apparence communautariste.

- Les prêches se font en *Lingala* (la langue au pays) et ils sont traduits en français et quelquefois en anglais par des interprètes.

- J'y remarque la présence de quelques Congolais de Brazzaville, quatre ou cinq Ivoiriens et Camerounais. Cette identification est faite par mes accompagnateurs.

- Je remarque aussi quelques « taches blanches » dans l'assemblée. Il s'agit de deux jeunes couples : des fiancés d'une vingtaine d'années. L'une d'elles est la fille d'un pasteur au Congo et son fiancé, un garçon de presque son âge, est d'origine maghrébine. Je ne les ai pas interrogés mais au dire de mes accompagnateurs, ce Maghrébin, apparemment musulman non pratiquant, est né en région parisienne. Ils sont là parce qu'ils viennent avec leurs fiancées.

- C'est une assemblée très féminisée qui se retrouve souvent autour d'un groupe de partage et de solidarité : c'est le « Groupe des Mamans » dont la direction est confiée à l'épouse du pasteur.

D'après mes accompagnateurs, beaucoup de ces « frères » et « sœurs » étaient sans papiers à leur arrivée en France ; ils ont vécu d'abord dans la clandestinité avant de voir leur situation régularisée. D'autres sont encore sans papiers et travaillent au noir. À la question de savoir si l'Église avait beaucoup d'adeptes, ceux avec qui j'ai échangé nous disent : « Tosalaka Bercy awa »[1].

[1] « Tosalaka Bercy awa » : littéralement, traduisez : « Ici nous faisons Bercy », c'est-à-dire nous faisons salle comble. Il s'agit d'une simple allusion faite ici aux foules que drainent souvent les

- La liturgie du jour est célébrée et entrecoupée de chants en *Lingala*. La totalité des chants étaient exécutés en *Lingala*, *Kikongo* (une autre langue du pays) et quelques uns en anglais et en français.

- Le culte initialement prévu à 11 heures débute avec un retard de 20 minutes et a duré presque deux heures de temps.

- Le sermon est fait en français ; il dure plus de trente minutes et est intercalé de chants en *Lingala*

- L'officiant du jour est un homme d'une trentaine ou d'une quarantaine d'années. Il est secondé par un adjoint. Les fidèles l'appellent « Prophète » Richard. C'est lui qui fait deux annonces à la fin du culte. La première concerne la tenue prochaine d'une « Convention des femmes de foi » à Melun dans l'Essonne ou à Romainville (dans le Département de la Seine-Saint-Denis). Mais la date n'est pas encore connue à cause de la longueur des démarches pour l'obtention d'une salle plus grande et les formalités administratives qui ne sont pas encore terminées. Parmi les orateurs annoncés pour cette « Convention », certains viendront de Kinshasa et d'autres de Lagos. Les femmes présentes au culte applaudissent frénétiquement et scandent : « Amen, loué soit le Seigneur. Il est vivant, il est ressuscité ». La seconde annonce concerne l'offrande à donner (les dons) pour la location de la salle qui abrite l'église. Le pasteur exhorte les fidèles à soutenir davantage l'œuvre du Seigneur. Le culte commencé à 11h20 se termine deux heures plus tard, et le rendez-vous est donné pour le dimanche prochain.

2) L'Église « *Viens et Vois* » est basée à Courneuve/Aubervilliers dans le Département de la Seine-Saint-Denis aussi. Je l'ai visitée entre le 21 et le 31 mai 2013.

- Elle est un tout petit groupe, de création très récente, né d'une dissidence il y a une année environ, d'apparence peu structuré, très peu connu.

- Le pasteur responsable de l'Église est un homme d'une trentaine ou d'une quarantaine d'années. Il est congolais d'origine. On l'appelle « Évangéliste » Guy-Guy. D'après mes accompagnateurs, ce pasteur a fait une courte formation biblique à Paris. Son adjoint, un homme apparemment moins âgé que lui est aussi Congolais.

---

artistes musiciens congolais lorsqu'ils donnent leurs concerts à Paris. Ces concerts ont souvent lieu dans des salles mythiques comme la salle omnisports Bercy, Olympia ou La Madeleine. Mes interlocuteurs voulaient seulement me dire que leurs offices sont bondés de monde.

- À voir la taille de cette Église, c'est un groupe relativement spontané, une petite assemblée, sans grande organisation ni comité d'accueil structuré. C'est davantage un petit groupe de prière qu'une véritable Église.

- Le local qui abrite l'église est une salle polyvalente qui appartient à la municipalité. L'Église paie un loyer mensuel de six cents Euros (600 €). D'autres Églises africaines la louent également.

- Les cultes se font deux fois la semaine : le mardi et le dimanche.

- Les cultes dominicaux ont lieu de 12h00 à 14h00.

- Les prédications se font en général en *Lingala*. Mais lorsqu'elles sont faites en français, un interprète traduit instantanément le texte en *Lingala* pour permettre à ceux qui n'ont pas fait de longues études au Congo et qui ont un faible niveau de connaissance de la langue française de bien comprendre le sermon du pasteur.

- Comme dans la première Église que j'ai observée, il y a aussi un Groupe des femmes (*Groupe des Mamans*) qui fonctionne ici. Ce groupe des femmes est un cercle de rencontre qui regroupe souvent des femmes autour de « Muziki »[1] (petites caisses d'entraide ponctuelle qui fonctionnent grâce à une petite contribution de chaque membre). La caisse est ravitaillée mensuellement par des apports de ses membres. L'argent constitué de ces tontines est versé à tour de rôle aux contributrices. Cela permet de résoudre certains problèmes qui occasionnent quelquefois des dépenses plus importantes qu'un membre peut avoir à débourser en une fois.

3.2.3. Difficultés rencontrées

À cette étape lointaine de ma recherche de terrain, je signale entre autres difficultés :

- Simple observateur, je n'ai rien noté ni enregistré sur place. D'où la difficulté de restituer plus tard les choses vues.

[1] *Muziki* : terme *Lingala* (langue parlée à Kinshasa et par presque tous les Congolais de la diaspora), pour désigner une caisse d'entraide entre amis, connaissances ou collègues de travail. En d'autres termes c'est une tontine. Celle-ci désigne un « système de banque informelle dans laquelle l'apport de chaque membre contribue à constituer une cagnotte dont le montant est versé à tour de rôle à chacun des participants. [Elle] permet notamment en Afrique de pallier l'absence de crédit bancaire accessible aux travailleurs du secteur informel » Cf. Sylvie BRUNEL, *L'Afrique. Un continent en réserve de développement,* Éd. Bréal, Rosny-sous-Bois, 2004, p. 239.

- Le manque de temps nécessaire pour visiter d'autres Églises du fait des horaires de cultes qui se chevauchent. Car la plupart de ces rassemblements de cultes ont souvent lieu les dimanches dans les avant-midi. Ceci ne m'a pas permis d'aller partout.
- La difficulté d'avoir de longs échanges avec ceux que j'ai rencontrés ; ceci étant donné le fait qu'après les cultes, les gens rentraient immédiatement chez eux.
- Les sans papiers se méfient souvent pour répondre aux enquêteurs, car ils ont peur d'être un jour dénoncés.

3.3. ACCÈS AU TERRAIN D'ÉTUDE ET ENQUÊTE PROPREMENT DITE À KINSHASA

La préparation du plan d'enquête, comprenant le plan général du travail et la grille d'observation, je l'ai faite en vue de la conduite proprement dite de l'enquête à mener à Kinshasa.

3.3.1. La préparation du plan d'enquête et de la grille d'observation

C'est la prévision à court terme qui a concerné le but, le questionnaire comme tel, le lieu choisi, le sexe, l'âge, l'instruction et le milieu social, etc., des personnes interrogées. En vue de finaliser ma recherche, j'ai séjourné à Kinshasa du 5 janvier au 2 mars 2014 pour y mener des enquêtes de terrain. À mon retour à Strasbourg le 2 mars 2014, je me suis attelé à la consultation des documents théoriques, à la retranscription des entretiens et au dépouillement du questionnaire.

- **La pré-enquête ou le pré-test**

Elle a eu lieu du mardi 7 au vendredi 10 janvier 2014. Cette phase m'a permis de tester ou de mettre à l'épreuve mon questionnaire. Une phase très importante parce que « quel que soit le mode de passation prévu, tout questionnaire doit être d'abord testé, c'est-à-dire passé auprès d'un nombre limité de personnes choisies dans des milieux sociaux contrastés pour vérifier que la passation ne soulève pas de difficultés imprévues (longueur du questionnaire, compréhension des questions,

pertinence des réponses et des enchaînements prévus…) »[1], compréhension des questions, conditions de passation[2].

Même par la suite, je n'ai pas pu éviter la lassitude due au nombre de questions – quarante-cinq questions au total – que comportaient les sept thématiques constituant la toile de fond de mon questionnaire. Compte tenu de l'importance accordée à l'ensemble des sous-thèmes qui sont liés à la problématique générale de ma recherche, il m'a été difficile de réduire la taille de ces questions. Quant à la compréhension de ces questions par les personnes interrogées, j'ai été contraint de remanier non seulement l'ordre mais surtout la forme et le fond de certaines questions.

- **Accès au terrain et déroulement de l'enquête**

Mon intuition de départ est formulée par cette hypothèse de travail : dans une société qui donne plus de place et de parole aux hommes qu'aux femmes, les enjeux du pouvoir et la question des relations hommes/femmes au sein des Églises et en milieu professionnel sont fortement liés à la nature des rapports politiques (au sens grec de *Polis* : la Cité, la communauté) que les individus entretiennent entre eux à partir de leur appartenance sexuelle. Ces rapports affectent la manière dont les hommes et les femmes se perçoivent et se représentent au sein de la société. Le but de mon séjour de terrain était de vérifier cette idée à travers les opinions des personnes interrogées.

Dans ma démarche, j'ai opté pour une enquête par observation directe et par questionnaire écrit. Selon les situations particulières des enquêtés, le questionnaire était soit auto-administré, c'est l'administration directe (ou auto-enregistrement), c'est-à-dire le questionnaire est rempli par l'enquêté lui-même[3]. Soit il était transmis oralement, question par question, et rempli par moi-même lors de certains entretiens. Ici je notais dans mon « Journal de terrain » les réponses que les enquêtés donnaient. Bien que la démarche puisse comporter une part de subjectivisme, là où cela ne m'a pas été possible d'effectuer moi-même l'enquête, j'ai dû à certains moments faire

[1] Jean-Claude COMBESSIE, *Op. cit.*, p. 34.
[2] Cf. Joël GUIBERT, Guy JUMEL, *Méthodologie des pratiques de terrain en sciences humaines et sociales*, Armand Colin/Masson, Paris, 1997, p. 111.
[3] Cf. Claude JAVEAU, *L'enquête par questionnaire. Manuel à l'usage du praticien*, Éd. de l'Université de Bruxelles/Éd. d'Organisation, Bruxelles[4], 1992, p. 32.

appel à des connaissances qui ont en quelque sorte été pour moi des « alliés dans la place » pour la simple raison qu'ils connaissaient déjà certaines Églises que je cherchais à découvrir, soit pour les avoir fréquentées, soit qu'ils disposaient pour ainsi dire des informations utiles des lieux. C'est ce que j'ai dû faire grâce aux amis et au petit groupe constitué des enseignants du Complexe Scolaire *Les Okapis* (situé dans un quartier d'Ouest de Kinshasa, appelé *Cité Verte*), que j'ai vivement remerciés dans l'avant propos de ce travail.

Pour aborder les personnes susceptibles d'être interrogées, je me suis servi du « principe d'arborescence ». Selon Stéphane Beaud et Florence Weber, « faire fonctionner le principe d'arborescence [1] » apparaît comme un des principes les plus importants pour trouver des personnes à interviewer. Ainsi, par l'intermédiaire des connaissances et d'amis plus ou moins proches, j'ai pu entrer en contact avec les personnes auprès desquelles j'ai mené mon enquête. Ce principe d'arborescence a fonctionné de la manière suivante : une première personne contactée me met en contact avec sa ou ses connaissances. Celles-ci à leur tour ont contacté une autre personne ou d'autres personnes, et ainsi de suite. De la sorte, la chaîne des personnes à interroger s'allonge. Des amis m'ont fait rencontrer leurs amis. Ceci m'a permis d'avoir un échantillon relativement varié, afin de diversifier mes « sources » et d'élargir « la palette des enquêtés »[2]. C'est ainsi que j'ai décidé d'aller sur le terrain pour rencontrer des gens dans leur milieu de vie, grâce à des contacts et échanges en famille, dans les églises ou dans la rue.

3.3.2. Échantillonnage

Dans la recherche qualitative, l'échantillonnage est crucial pour l'analyse des données. On aura beau le vouloir, on ne pourra jamais étudier toutes les personnes dans tous les lieux possibles et examiner toutes leurs actions.

• Délimitation et constitution de la population des personnes interrogées

Délimiter et constituer un échantillon supposent d'opérer des choix. Les choix – qui observer, qui interroger, où, quand, sur quels sujets, et pourquoi – limitent tous,

[1] Stéphane BEAUD, Florence WEBER, *Guide de l'enquête de terrain*, La Découverte, Paris, 2003, p.185
[2] *Idem*, p.187

les conclusions auxquelles on aboutira et la confiance que le chercheur et le public pourront leur attribuer[1]. Pour ce faire, « l'échantillonnage suppose que l'on décide non seulement des personnes que l'on va observer ou interviewer mais aussi des milieux, des évènements et des processus sociaux »[2]. Cela passe par une sélection. Et « être sélectif appelle une restriction au niveau des classes de données que vous recherchez […]. [Comme le soulignent les mêmes auteurs], « échantillonner revient simplement à prendre un petit morceau d'un grand univers »[3].

Le point de départ de la démarche est que « si l'on veut étudier une population particulière, il faut se donner les moyens d'identifier les personnes concernées. Une première façon de procéder consiste à délimiter *a priori* un sous-ensemble présentant une relative homogénéité au regard d'un critère que l'on juge pertinent compte tenu de l'objectif de la recherche »[4]. Pour moi, le critère de base est celui qui porte sur l'analyse de position socioprofessionnelle ou du métier qu'occupent les acteurs. Il s'agit notamment des femmes dont la profession est pasteur, et par-delà du regard porté sur les femmes en général dans les Églises de Réveil. Les autres enquêtés constituant une partie de la population rencontrée m'aident à comprendre la manière dont ils perçoivent ces femmes ministres de culte et les rapports que les hommes ont envers elles.

Ma recherche est bien ciblée sur une population : des Congolais habitant la ville de Kinshasa et sa banlieue. Pendant mes enquêtes, je n'avais pas une grille des critères préfixés ou préétablis pouvant constituer une espèce de biais dans la sélection des personnes interrogées. Même si le choix de ces personnes à rencontrer et à interroger ainsi que leur nombre sont très importants dans toute recherche quantitative, l'objectif n'est pas, pour moi, de penser ici en termes de volume de cette population ou de représentativité de la population pouvant permettre d'extrapoler outre mesure les résultats de la recherche. Mais il s'agit pour moi de rechercher la « significativité sociale » des attitudes et comportements grâce à leur diversité, afin d'aboutir à « un certain nombre de critères, qu'il s'agit ensuite de classer selon leur

[1] Cf. Matthew B. MILES, A. Michael HUBERMAN, *Analyse des données qualitatives*, traduit de l'américain par Martine HLADY RISPAL, révisé par Jean-Jacques BONNIOL, De Boeck & Larcier, Bruxelles[2], 2005, p. 58.
[2] Matthew B. MILES, A. Michael HUBERMAN, *Op. cit.*, p. 63.
[3] *Ibidem*, p. 65.
[4] Yves GRAFMEYER, *Sociologie urbaine*, Armand Colin, Paris, 2005, p 19.

degré postulé de significativité de la diversité des comportements recherchés et de les combiner entre eux pour optimiser cette diversité »[1].

• Caractéristiques sociodémographiques des personnes interrogées

Les personnes interrogées constituent une population relativement hétérogène d'hommes et femmes, adultes, croyants et fidèles d'Églises instituées et pentecôtistes. La plupart d'entre elles habitent dans des quartiers populaires de la ville de Kinshasa. Leurs trajectoires religieuses se ressemblent beaucoup : bon nombre sont d'anciens fidèles catholiques ou protestants reconvertis ; ils ont été insatisfaits de la manière dont on leur a parlé de Dieu et de la Bible dans leurs anciennes Églises. Certains ont quitté leurs Églises d'enfance à la suite du décès des parents ou à cause de mutations dans le cadre de travail. Les transfuges des Églises, y compris de nouvelles Églises justifient leur départ par l'argument de la recherche de la vérité. Toutes les personnes interrogées sont passées par l'école. Hommes ou femmes, bien de ces pasteurs ont été marqués par l'expérience du chômage déguisé. Sans devoir l'exprimer forcément dans leurs opinions, les personnes interrogées viennent de différentes provinces de la RD Congo (Ville-province de Kinshasa, Kongo-Central, Équateur, Bandundu, Kasaï Oriental, Kasaï Occidental, Katanga, Nord et Sud-Kivu, Maniema, Province Orientale).

Un premier critère de sélection des personnes susceptibles d'être interrogées est la condition d'âge : avoir 18 ans révolus. Les résultats d'enquêtes m'ont permis de relever les variables sociodémographiques ci-dessous qui, selon le profil des personnes interrogées, montrent six items pris en considération. Dans la retranscription des données, une fiche signalétique anonyme précise six (6) codes représentant ces six caractéristiques sociodémographiques objectives : l'âge, le sexe, le niveau d'instruction (niveau d'études), la profession, l'état civil et la religion pratiquée.

En croisant ces différentes variables, on aboutit à une combinatoire de plusieurs catégories possibles. Et c'est sur ces différents profils que se base mon analyse pour comprendre le degré de signification induit par la diversité des comportements, selon qu'ils seront ramenés à leurs expressions genrées. Selon le

[1] Sophie ALAMI, Dominique DESJEUX et alii, *Les méthodes qualitatives*, PUF, Paris[2], 2013, p. 66.

caractère multiple ou hétérogène des individus, on aura donc, d'un côté les hommes et les femmes vus sous diverses catégories, selon leurs trajectoires personnelles : l'âge, la profession, le statut social, la place dans le monde familial, l'état civil : marié(e)s, célibataires, divorcé(e)s ; le type d'union (unions monoparentales, polygamiques), etc.

L'inscription de la vie privée et l'analyse de la position des individus dans le couple montrent que la majorité des personnes interrogées vivent sous le toit conjugal. Certaines personnes sont mariées coutumièrement, d'autres vivent en union libre ; d'autres encore sont mariées religieusement et à l'état civil. Certaines femmes pasteurs sont célibataires, d'autres célibataires mais mères d'enfants. À l'échelle de l'enquête, les célibataires représentent une infime partie ; les divorcé(e)s, les veuf et veuves, les séparé(e)s sont moins nombreux. La situation matrimoniale d'un bon nombre de personnes interrogées ne m'était pas systématiquement communiquée du fait que certains individus se sont exprimés là-dessus tandis que d'autres ne l'ont pas fait. Cela ne m'a pas permis de les quantifier statistiquement.

Le nombre d'enfants issus des couples de pasteurs et d'autres personnes interrogées varie d'un couple à un autre. La moyenne d'enfants par femme variant entre 2 et 4 enfants n'est pas forcément liée à la situation matrimoniale de la femme (pour les femmes qui n'exercent pas le ministère pastoral). Comme leurs homologues masculins, les femmes pasteurs, souvent surinvesties dans leur travail pastoral – certaines le sont à temps plein, d'autres le sont partiellement –, doivent négocier non sans difficultés un emploi du temps très disputé et écartelé entre leur agenda privé de mère et d'épouse d'un côté (tâches domestiques et familiales), et de l'autre les exigences de leur vie publique (contraintes professionnelles).

De cette manière, les rapports de sexe apparaissent à travers différentes attitudes, perceptions et représentations de la classe des femmes par les hommes et de l'autre côté, par des attitudes, perceptions et représentations de la classe d'hommes par les femmes. On a ainsi des rapports de sexe (rapports hommes/femmes : entre la catégorie hommes et la catégorie femmes) et les rapports entre les sexes (rapports intra-sexe : entre les individus de même classe). Selon la fluidité de toutes ces variables, parce qu'elles ne sont pas homogènes, les différents processus produisent d'infinies images kaléidoscopiques sur les représentations sociales d'hommes et de femmes à un moment donné, et dans un espacé donné.

Pour la majorité des pasteurs interrogés, la socialisation familiale est un élément important permettant de comprendre l'histoire de leurs trajectoires personnelles et de leur vocation pastorale. Si, pour certain(e)s, l'héritage familial peut être un élément déterminant dans la prise de décision et le choix de l'orientation dans la profession pastorale, c'est-à-dire une vocation par hérédité du fait qu'un parent est déjà pasteur, pour d'autres, à l'inverse, les trajectoires de vie de beaucoup de pasteurs montrent que leur présence dans l'exercice du métier pastoral est une **orientation stratégique par défaut** dans la mesure où leur vocation pastorale est spontanée et accidentelle. En dépit de cela, tous les pasteurs disent cependant être appelés par Dieu pour exercer la fonction pastorale.

De par son étymologie, le sens premier du mot « vocation » vient du verbe latin « *vocare* » (supin : *vocatum*) : appeler. C'est Dieu qui appelle même si aux yeux de beaucoup d'observateurs, la vocation d'un bon nombre a été suscitée par la conjoncture économique et sociale du pays. Mais des vocations inopinées sont en quelque sorte l'aboutissement d'un processus d'imitation et d'un effet de contagion à cause de l'attrait que pourrait exercer les nouveaux métiers pentecôtistes sur une jeunesse désœuvrée. Liées à des causes socioéconomiques (pauvreté, chômage déguisé des jeunes, etc.), les vocations de la crise font naître chez ces derniers le désir d'être comme certain(e)s aîné(e)s qui ont réussi à se faire un nom dans les nouvelles Églises. La réalisation d'un tel désir peut passer par la débrouillardise de certains dans leur vie active, en tentant leur chance dans la conquête des métiers qui les attirent au sein de ces Églises. Une telle prise des risques conjugue à la fois le goût d'aventure et l'ambition de réussir pourvu que les candidat(e)s au pastorat s'y épanouissent et qu'ils y trouvent leur compte sur le plan social et professionnel.

Tableau 1
Répartition des personnes interrogées selon leurs Églises d'origine

Églises	Hommes	Femmes	Total	%
Catholique	21	11	32	28
Protestantes	1	2	3	2
Pentecôtistes	19	60	79	68
Kimbanguiste	1	1	2	2
TOTAL	42	74	116	100%

Pour garder le caractère assez varié et relativement représentatif des opinions des personnes interrogées, ce qui permettrait une certaine généralisation ou extrapolation des résultats, j'ai pris en compte la diversité des situations sociales des enquêtés. Parmi les 130 personnes contactées au départ et interrogées dans l'ensemble, 116 ont dit oui, soit en répondant au questionnaire écrit, soit en acceptant le principe d'entretien (soit 89% des personnes interrogées). Ils sont 74 femmes et 42 hommes issus de plusieurs Églises. Tandis que 14 personnes (soit 11%) n'ont pas répondu au questionnaire qui leur avait été donné. Le non-retour du questionnaire peut avoir plusieurs causes : le refus de répondre, le désintérêt et la lassitude, le manque de temps et la difficulté dans la compréhension de l'exercice, l'oubli, etc.

La présente analyse porte essentiellement sur les 116 réponses. Ce sont ces 116 personnes qui constituent mon échantillon. Selon leurs Églises d'origine, les personnes interrogées se répartissent de la manière suivante : 79 membres d'Églises de Réveil (hommes et femmes, fidèles et pasteurs compris), soit 68% des personnes interrogées, et 37 personnes non membres d'Églises de la mouvance pentecôtiste (32%). Parmi les non-pentecôtistes, il y a 32 catholiques (prêtres, laïcs, religieuses, séminaristes) (soit 28%) ; 2 kimbanguistes représentant 2% du total et 2 protestants (2%). Je tiens à préciser ici que les 116 personnes interrogées aléatoirement ne sont donc ni un groupe homogène ni un échantillon sociologiquement représentatif, mais un ensemble arbitraire qui donne cependant un aperçu de la ferveur religieuse actuelle des Congolais.

Je fais remarquer ici que le rapport numérique entre ces différentes catégories des personnes est certes très déséquilibré. Cela est dû au caractère aléatoire de l'échantillon, c'est-à-dire du fait que les personnes interrogées n'ont pas été choisies à l'avance. Celles qui constituent mon échantillon sont des personnes qui ont été retenues grâce à leur disponibilité en acceptant volontiers de répondre à mon invitation et à mon questionnaire. Cependant, j'ai aussi tenu compte de l'importance et du volume croissant que représente actuellement la population des personnes qui fréquentent ou qui sont susceptibles de fréquenter les nouvelles Églises, dites pentecôtistes. Certaines personnes ont été interrogées dans la rue ; d'autres sur des terrasses des bistrots. D'autres encore dans les cours d'écoles, dans les enceintes d'églises, mais surtout à leur domicile. Dans bien des cas, j'ai privilégié les contacts à la maison parce que, comme le font remarquer Joël Guibert et Guy Jumel,

« le domicile des enquêtés est généralement l'endroit qui pose le moins de problèmes car la personne interrogée est dans un univers habituel où elle se sent à l'aise »[1].

Bien que la religion pratiquée par les personnes interrogées apparaisse systématiquement parmi les variables sociodémographiques lourdes, relatives à leur identification, je n'ai pas cependant conditionné le choix de ces personnes à leur religion d'appartenance. Ni la religion des personnes ni leur situation sociale n'ont été considérées comme un critère fixé à l'avance dans le choix des personnes à interroger. À l'exception de quelques pasteurs que je connaissais par des personnes interposées, les autres personnes interrogées étaient prises au hasard et c'est par après, en répondant aux questions qu'elles révélaient la religion qu'elles pratiquent. Sur 71 pasteurs interrogés (hommes et femmes réunis), 53 pasteurs, soit près des ¾ (ou 75%) sont d'anciens fidèles catholiques (servants d'autel, acolytes, choristes, catéchistes, séminaristes) reconvertis au pentecôtisme.

De même, sur 58 femmes pasteurs interrogées, 56 sont pentecôtistes (96%), 1 protestante (2%) et 1 kimbanguiste (2%). 69% des femmes pasteurs (soit 40 femmes sur 58 femmes pasteurs interrogées) sont d'anciennes fidèles catholiques converties au pentecôtisme ; 10% représentent les femmes pasteurs qui sont nées et qui ont grandi dans le pentecôtisme (soit 6 femmes dans l'ensemble) ; 7% des femmes pasteurs (4 femmes) viennent du protestantisme ; 3% (soit 2 pasteurs) sont d'anciennes Témoins de Jéhovah reconverties dans le pentecôtisme ; 5% des femmes pasteurs (3 femmes) sont des transfuges d'autres Églises pentecôtistes ; 3% (2 pasteurs sur les 58 femmes pasteurs interrogées) sont d'anciennes protestantes ; 2% des femmes (1 pasteur) sont d'anciennes fidèles kimbanguisme et 2% représentent les pasteurs kimbanguistes proprement dits (1 femme pasteur).

Dans le deuxième groupe, il est question des personnes qui ne fréquentent pas les Églises de Réveil. Ce sont 4 pasteurs hommes et femmes pasteurs (soit 3,44%) d'autres Églises (anciennes Églises protestantes (dont 2 fidèles, soit 2%) et 2 kimbanguistes (soit 2% des personnes interrogées) ; 10 prêtres (9% des personnes interrogées) et d'autres personnes (11 hommes catholiques (soit 9,48%) et 11 femmes catholiques (9,48% des personnes interrogées).

[1] Joël GUIBERT, Guy JUMEL, *Op. cit.*, p. 112.

Les personnes interrogées proviennent des Églises suivantes[1] : Armée de l'Éternel, Assemblée Chrétienne de Kinshasa (ACK), Cité Béthel, Centre de Guérison et de Paix (CGPA), Communauté d'Évangélisation au Congo (Communauté Baptiste au Congo), Église catholique, Église de Branham (elle n'est pas une Église pentecôtiste à proprement parler), Église de la Compassion, Église El Shaddaï, Église kimbanguiste, Église la Bible Ouverte, Église de Jésus-Christ par la Croix (EJCC), Église « La Résurrection », Église Maranatha, Église Néo-Apostolique, Église protestante ou Église du Christ au Congo (ECC), Église Salem, Église des Saints du Congo, Église du Dieu Vivant de Sikatenda[2], Église The Way, Église « Viens et Vois », La Fidélité Divine Tabernacle.

D'autres viennent de : Emmanuel Charismatic Church, Fraternité Évangélique de Pentecôte en Afrique au Congo (FEPACO), communément dite *Nzambe Malamu*, La Chapelle des Vainqueurs (venue du Nigeria : The Winners' Church, Église fondée par un certain David Oyedepo), La Communauté d'Évangélisation au Congo (Communauté Baptiste au Congo), La Demeure de Jésus, La Gloire de l'Éternel, La Manne Cachée, Le Message du Temps de la Fin (MTF), Ministère Amen des Nations, Ministère du Combat Spirituel », autrefois appelé Communauté Internationale des Femmes Messagères du Christ (CIFMC), fondé en 1990 par Élisabeth Olangi Wosho (*Mama* Olangi), Ministère Jésus Source de Vie (MJSV), Mission Évangélique Action Chrétienne (MEAC, en sigle), Union Chrétienne d'Évangélisation (UCE), Mont Carmel, Sacerdoce Royal.

Face à la difficulté et à l'impossibilité de déterminer à l'avance l'échantillon des néo-pasteurs (hommes et femmes pasteurs) à interroger – à savoir qu'il manque des statistiques susceptibles de renseigner sur la population de ces femmes, ainsi que sur celle des pasteurs de sexe masculin, j'ai progressivement constitué mon

[1] Certains ont reçu le questionnaire que j'ai récupéré après qu'ils l'aient complété, d'autres ont eu un entretien avec moi.

[2] Après la mort de son fondateur Sikatenda, *l'Église du Dieu Vivant de Sikatenda* est passée entre les mains de son fils Jacques Neema Sikatenda qui s'est donné le titre de « Prophète des Nations », pour devenir *Église du Dieu Vivant de Neema Sikatenda.* Une partie des fidèles n'ayant pas accepté de changer la dénomination de l'*Église du Dieu Vivant de Sikatenda* au profit du nom du fils du prophète décédé il y a quelques années, continuent de se réclamer de l'*Église du Dieu Vivant de Sikatenda.* Mais les partisans du fils du « prophète » ont rebaptisé l'Église sous le nom d'*Église du Dieu Vivant de Neema Sikatenda*. D'où il existe à présent deux ailes en lutte au sein de la même Église : *Église du Dieu Vivant de Sikatenda* et *Église du Dieu Vivant de Neema Sikatenda*. D'après le témoignage des pasteurs Lambert Pinga, Nicosie et Albert Musila recueilli lors de nos entretiens de vendredi 24 janvier et mardi 28 janvier 2014 (Quartier Mpasa II Bibwa dans la banlieue Sud-Est de Kinshasa, Commune de la N'sele), mis de côté la division interne au sein de l'Église, les deux tendances toutes confondues, l'Église de Sikatenda compterait trente huit (38) paroisses dans la ville de Kinshasa.

échantillonnage à chaque fois que je repérais une femme pasteur, qui acceptait de s'entretenir avec moi ou de répondre à mon questionnaire. À en croire Matthew B. Miles et A. Michael Huberman, cette façon de procéder se justifie par le fait que « les chercheurs qualitatifs travaillent habituellement avec des *petits* (souligné par les auteurs) échantillons de personnes, nichés dans leur contexte et étudiés en profondeur – à la différence des chercheurs quantitatifs qui recherchent de multiples cas décontextualisés et visent une représentativité statistique […]. Les échantillons en analyse qualitative ne sont habituellement pas entièrement pré-spécifiés mais peuvent évoluer lorsque l'on a débuté le travail de recherche. La première sélection d'informants va aboutir à la recommandation d'autres informants […] »[1]. Ceci aboutit à un effet boule de neige ou chaîne permettant d'identifier de bons cas grâce à des personnes qui connaissent d'autres personnes qui connaissent des cas riches en information[2].

Étant donné le caractère aléatoire du cadre de naissance de certaines Églises ou encore de l'illégalité dans laquelle beaucoup d'Églises de Réveil fonctionnent en RD Congo, il est malaisé de connaître le nombre réel de ces Églises[3]. Mais pour élargir mon horizon d'analyse et de compréhension des comportements des Congolais envers les femmes, je me suis entretenu avec quelques pasteurs congolais habitant les villes de Paris (et banlieues) et Bruxelles. Cela pour donner un regard beaucoup plus large à mon analyse.

[1] Matthew B. MILES, A. Michael HUBERMAN, *Op. cit.*, p. 58.
[2] Cf. Matthew B. MILES, A. Michael HUBERMAN, *Idem*, p. 60.
[3] À Kinshasa, comme un peu partout dans le reste du pays, les Églises naissent à une vitesse effrénée comme des champignons, au gré de besoins des hommes et meurent après quelques années. Devant la concurrence accrue à laquelle elles se livrent, certaines Églises ont une courte vie et disparaissent sans laisser des traces. D'autres s'imposent pour survivre longtemps. Aussi remarque-t-on dans ce renouveau du christianisme contemporain en RD Congo le fait qu'il y ait beaucoup d'Églises qui fonctionnent sans reconnaissance juridique et officielle. Faute d'agrément et de documents officiels leur permettant de fonctionner comme des associations sans but lucratif, elles opèrent dans la clandestinité et l'illégalité. Selon les circonstances et la conjoncture qui échappent à toute tentative prévisionnelle basée sur leur nombre, les Églises de réveil peuvent augmenter si des nouvelles Églises naissent. Comme leur nombre peut diminuer s'il y a des Églises qui disparaissent et meurent. Suivant la même logique, le nombre de pasteurs (hommes ou femmes) peut augmenter comme il peut décroître.

Tableau 2
Répartition des personnes interrogées
selon leur âge

Âge	Hommes	Femmes	TOTAL	%
20-29	5	4	9	8
30-39	7	34	41	35
40-49	17	28	45	39
50-59	13	6	19	16
60 et plus	0	2	2	2
TOTAL	42	74	116	100

L'enquête a été menée essentiellement auprès des personnes âgées de plus de dix-huit ans (18 ans-68 ans). En considérant cette variable, j'ai regroupé les personnes en 5 classes d'âge : les 20 - 29 ans ; les 30 – 39 ans ; 40 – 49 ans ; les 50 – 59 ans ; les 60 et plus. Parmi les 20-29 ans interrogés (8% du total), les hommes représentent environ 4% et les femmes 3% de la population totale. Dans la classe des trentenaires (30-39 ans), les hommes (3 prêtres et 4 autres fidèles) représentent 6%, et les femmes 29% (20 femmes pasteurs et 14 autres fidèles) de l'ensemble des personnes interrogées. Parmi les quadragénaires (40-49 ans), les hommes (ce sont 7 pasteurs, 3 prêtres et 7 autres fidèles) représentent 15% et les femmes (23 pasteurs et 5 autres fidèles) sont 24% de la population totale. Quant aux quinquagénaires (50-59 ans), les hommes (4 prêtres, 4 pasteurs, 5 autres fidèles) représentent 11% et les femmes (6 femmes pasteurs) sont 5% du total des personnes interrogées. Les sexagénaires (elles sont seulement 2 personnes essentiellement femmes pasteurs) représentent 3% de la population interrogée.

Au moment de l'enquête en 2014, la personne la plus jeune avait 21 ans (née en 1993) et la plus âgée ayant 65 ans (née en 1949). Ces différentes tranches d'âge impliquent de considérer la variable âge comme un biais. Deux observations peuvent intervenir ici. Première observation : la population des personnes interrogées est hétérogène. Elles habitent la ville de Kinshasa et sa périphérie. Elles n'ont pas toutes le même niveau d'instruction ou de formation, ni les mêmes trajectoires de vie et de parcours professionnel. De la même manière, leur expérience quotidienne d'exercice du ministère diffère. On y compte des enseignant(e)s, commerçant(e)s, infirmiers (infirmières), couturiers (couturières), prêtres, religieuses, pasteurs de deux sexes, étudiant(e)s, chômeurs, etc. Les personnes interrogées sont issues de différentes Églises : catholique, protestante, pentecôtiste, kimbanguiste. Les unes sont mariées,

ils sont pères et mères de famille ; d'autres sont soit simples célibataires, soit célibataires mais pères ou mères d'enfants.

L'âge des femmes interrogées est compris entre 28 ans et 68 ans tandis que celui des hommes est de 28 à 59 ans. La classe d'âge la plus représentée des femmes est celle des trentenaires (30-39 ans) tandis que les quadragénaires représentent celle des hommes. Dans l'ensemble, c'est une population jeune et active de pasteurs dont certain(e)s reconnaissent être dans des conditions de vie précaires et vulnérables devant faire face à beaucoup de besoins pour survivre : besoins familiaux, conjugaux, professionnels, etc. En effet, l'engagement pastoral dans les nouvelles Églises est indistinctement – sans considération d'appartenance de sexe – vu pour certains pasteurs (hommes et femmes) comme le fait d'une vocation particulière, née d'un appel personnel de l'intéressé(e) par Dieu.

Pour donner une certaine autorité et légitimité à leurs expériences religieuses et professionnelles, ainsi que de la consistance ou de la valeur à leur vocation de « prophètes », 11% des femmes pasteurs pentecôtistes interrogées (soit 6 femmes pasteurs) racontent leur vocation autour des récits fabuleux marqués par des expériences mystiques ou des révélations qui fondent leur appel par Dieu. C'est le cas des deux « doyennes » des femmes interrogées, toutes deux sexagénaires : Élisabeth Olangi Wosho, connue sous *Mama* Olangi, Fondatrice de la *Communauté Internationale des Femmes Messagères du Christ*, dite aussi *Ministère du Combat Spirituel* ; une certaine femme pasteur Hélène Mbudi Pongo, et de Rose Mupapa (avoisinant la quarantaine). Dans les récits de leur vocation, elles insistent sur le fait que c'est Dieu lui-même qui leur aurait parlé dans une vision. Pour une autre femme pasteur, Chantal Mbombo (42 ans, Diplômée d'État (Baccalauréat) en Sciences Commerciales et Administratives, commerçante ; ancienne kimbanguiste convertie dans l'Assemblée chrétienne dénommée *La Main de l'Éternel*, sa vocation est « une élévation par l'accomplissement de la Parole du Seigneur » (sic).

Hélène Mbudi P., née en 1949, mariée et mère de 5 enfants ; Diplômée d'État en Pédagogie Générale, fervente catholique avant de se convertir au pentecôtisme, ancienne Légion de Marie, elle raconte qu'après avoir reçu des révélations et songes de la part de la Vierge Marie, elle a quitté l'Église catholique où elle « occupait de hautes responsabilités dans la Légion de Marie ». Dans un message qu'elle reçut de la même Vierge Marie, celle-ci lui aurait demandé de quitter là où elle était pour aller

rejoindre sa nouvelle Église que la mère de Jésus lui montra, c'est-à-dire l'Église *Nzambe Malamu*, dite aussi « Fraternité Évangélique de Pentecôte en Afrique au Congo » (FEPACO). Arrivée dans cette Église, toujours sur l'ordre de la Sainte Vierge Marie, Hélène avait commencé par remplir de petites tâches et jouer quelques rôles que l'Église lui confia. C'est petit à petit qu'elle monta « d'échelons et différents grades » dans l'Église jusqu'à accéder à la fonction de pasteur depuis 1990.

Si, pour beaucoup d'autres pasteurs – genre confondu –, le ministère pastoral justifie un besoin social réel lié à une conjoncture socioéconomique désagréable, il répond, cependant, à un problème de positionnement social relevant d'un choix personnel et d'insertion professionnelle lié à une mutation de la société congolaise. Pour d'autres encore, le pastorat représente une fonction exercée après que la personne a été l'objet d'un vote opéré par la communauté. Cela étant, ces considérations induisent différentes attitudes et perceptions dans la manière de chacun de se représenter les femmes, leur place ainsi que leur ministère dans les Églises.

En dépit de cette diversité de trajectoires, un des traits communs entre les pasteurs de sexe masculin et les pasteurs de sexe féminin est le fait qu'ils se sont tous autoproclamés pasteurs au sein des Églises de réveil et qu'à leur convenance chacun s'est donné le titre qu'il a choisi lui-même, comme par exemple celui de : Évêque, « Archbishop », « Bishop »[1], Apôtre, Apôtre des Nations, Évangéliste, Prophète, etc. Deuxième observation : comme le fait remarquer Yves Grafmeyer, « en toute rigueur, les populations ainsi définies ne sont que des unités d'observation construites par le chercheur pour le besoin de son analyse. Les personnes sélectionnées présentent une ou plusieurs caractéristiques communes. Mais cela ne veut pas dire pour autant qu'elles se connaissent, ni qu'elles ont le sentiment de faire partie d'un même groupe »[2].

Cette remarque de Yves Grafmeyer reste pertinente dans la mesure où, même lorsque j'ai fait intervenir ici le critère de proximité des personnes dans la foi, les

[1] Le choix des termes anglais « Bishop », « Archbishop » au détriment de la terminologie française (Évêque, Archevêque) peut avoir été influencé par des prédications des pasteurs nigérians et américains, surtout les prêches des télévangélistes, qui passent en boucle sur les chaines de radio et de télévision dites chrétiennes. En outre, dans le milieu des Églises de Réveil congolaises, c'est chaque pasteur qui se donne le titre qui lui convient et se nomme selon ses convenances.
[2] Yves GRAFMEYER, *Sociologie urbaine*, Armand Colin, Paris, 2005, p. 20.

croyances communes – même si celles-ci sont partagées par plusieurs personnes –, les pratiques cultuelles et les manières d'agir relativement semblables, les relations interprofessionnelles ou inter-pasteurs, la population qui m'a servi de « laboratoire social » reste à bien des égards hétérogène et diverse. Comme les pasteurs ne se ressemblent pas tous – les hommes et les femmes étant différents –, les femmes pasteurs ne se ressemblent pas et les Églises de Réveil ne se ressemblent pas non plus.

Quoi qu'il en soit, il m'a fallu me résoudre d'abord à identifier les personnes concernées. Puis à délimiter l'univers de l'enquête ou le champ de la recherche. Ensuite construire un échantillon. Puisqu'il m'a été difficile de connaître à l'avance la population des pasteurs et des personnes qui fréquentent les Églises de Réveil, je me suis contenté d'un échantillon spontané, c'est-à-dire des personnes qui ont accepté d'être contactées ou de répondre à mon questionnaire. Partant de cette considération, j'ai constitué deux grands échantillons sélectionnés à des distances variables dans le continuum de l'instruction et de la foi : ce sont les personnes qui fréquentent les Églises de Réveil et les personnes qui ne fréquentent pas les Églises de Réveil.

Tableau 3
Distribution des personnes interrogées selon leur sexe

Sexe	Nombre	%
Hommes	42	36
Femmes	74	64
TOTAL	116	100%

L'enquête a été menée auprès 116 personnes dont 74 femmes (soit 64% de l'effectif total) et 42 hommes (36% de des personnes interrogées). Parmi les personnes interrogées, il y a 13 pasteurs de sexe masculin dont 11 pasteurs pentecôtistes (soit 9% des personnes interrogées) ; 1 pasteur protestant (0,86% des personnes interrogées) et 1 pasteur kimbanguiste (0,86 des personnes interrogées) et 56 pasteurs de sexe féminin au sein des Églises de Réveil (soit 48% des personnes interrogées), 1 femme pasteur protestante (0,86% des personnes interrogées) et 1 femme pasteur kimbanguiste (0,86% des personnes interrogées). Puis d'autres membres des Églises de Réveil (12 hommes et femmes : 12% des personnes interrogées). Il est à remarquer ici que parmi les 8 hommes interrogés qui fréquentent

les Églises pentecôtistes, soit 7% (il s'agit des personnes qui ne sont pas pasteurs de leur état), 3 personnes interrogées (soit 3%) sont issues du pentecôtisme ; 4 anciennes catholiques (soit 3,44%) et 1 ancien protestant (soit 0,86%). Des 4 femmes, membres d'Églises pentecôtistes interrogées (3,44%), toutes sont issues du catholicisme.

Tableau 4
Personnes interrogées selon leur niveau d'instruction ou d'étude

Sexe	Primaire	Secondaire	Supérieur et universitaire	TOTAL (ont déclaré)	N'ont pas déclaré	TOTAUX Personnes interrogées
Hommes	0	4	32	36	6	42
Femmes	0	32	31	63	11	74
TOTAL	0	36	63	99	17	116

Il s'agit ici des personnes qui ont renseigné leur niveau d'études faites et celles qui ne l'ont pas renseigné. Sur un total de 74 femmes et 42 hommes que comporte l'échantillon, 85% des femmes (soit 63 femmes) et 86% des hommes (soit 36 hommes) se sont déclarés tandis que 15% des femmes (soit 11 femmes) et 14% des hommes (soit 6 hommes) n'ont pas déclaré leur niveau d'instruction. Dans cette configuration, l'analyse des données relève trois items en jeu : le niveau primaire, secondaire, supérieur et universitaire. Pour toutes les personnes interrogées, le niveau le plus bas est celui de l'école secondaire : 9,52% des hommes (soit 4 hommes) et 42% des femmes (soit 31 femmes) sont détenteurs d'un Diplôme d'État tandis que 1% des femmes (soit 1 femme) n'a pas achevé ses études secondaires. Pour des raisons qu'elle n'a pas dites, elle a arrêté ses études en 4e secondaire.

Par ailleurs, 76% des hommes interrogés (soit 32 hommes), parmi lesquels 1 étudiant de 2e Graduat[1], 12 Gradués, 18 licenciés et un doctorant contre 42% des femmes interrogées (soit 31 femmes), parmi lesquelles 1 étudiante de 2e Graduat, 20 graduées et 10 licenciées ont fait les études supérieures et universitaires. La catégorie « prêtres » est celle constituée des personnes dont le niveau d'études est le plus élevé ; le niveau le plus bas étant la Licence. Il est à noter aussi que 43% des femmes interrogées, (soit près de la moitié des femmes pasteurs interrogées (25 sur 58

[1] Avant son basculement actuel en cours dans la Réforme LMD (Licence, Master, Doctorat) en voie de généralisation en RD Congo, dans le système congolais le Graduat équivaut à la Licence LMD et la Licence est l'équivalent du Master LMD.

femmes pasteurs) ont fait des études secondaires et supérieures (Graduat et Licence). Tandis que 31% des pasteurs (soit 4 sur 13 pasteurs de sexe masculin) sont détenteurs d'un Diplôme d'État et 62% des pasteurs (soit 8 sur 13 pasteurs) sont passés par les études supérieures et universitaires. D'où, pour toutes les personnes interrogées, l'importance ou la valorisation de la prise de parole en français même si cela me semble vrai que la grammaire de la langue de Molière a beaucoup souffert lors des entretiens.

L'analyse et l'interprétation de différentes données subjectives recueillies auprès des personnes interrogées permettent de comprendre l'évolution actuelle des comportements qui s'opèrent déjà concernant la perception du ministère pastoral féminin. La scolarisation des filles et le développement du travail des femmes sont, entre autres, des éléments déclencheurs de la volonté, de l'engagement ou du désir d'émulation des filles à admettre qu'elles sont capables de faire des choses comme les garçons. À ce titre, les jeunes filles veulent être comme les garçons, à l'école, au travail, dans les Églises, en milieux sportifs, etc. Et contrairement aux générations précédentes de leurs mères ou de leurs grands-mères souvent analphabètes et illettrées, les femmes interrogées appartiennent à une autre génération, celle des lettrées, instruites et cultivées.

Bien qu'elles soient instruites à différents niveaux selon les études qu'elles ont faites, toutes ces femmes sont cependant passées par l'école. C'est pourquoi pour bon nombre de personnes, le ministère pastoral est un métier vu comme les autres et son exercice n'est pas forcément lié à l'acquisition d'une révélation ou d'une grâce divine particulière. Les hommes et les femmes qui aspirent à ce travail doivent simplement avoir des capacités et des compétences nécessaires en matière de connaissance théologique et biblique pour pouvoir se qualifier au sein d'un nouveau champ professionnel très ouvert à la pluralité et à la concurrence. Et pour les jeunes gens et filles candidats au pastorat, cela peut apparaître comme une opportunité à saisir et un filon qu'offrent les nouveaux métiers générés par la croissance de nouvelles Églises qui ont besoin d'un personnel qualifié.

Il y a une véritable rupture intergénérationnelle. Elle est réelle lorsque l'on considère le caractère hétérogène de la catégorie « hommes » et de la catégorie « femmes ». Comme les hommes, la plupart des femmes interrogées tendent de plus en plus à se démarquer non seulement de leurs mères mais aussi de leurs aînées dont

la seule vocation était celle d'épouses et de mères au foyer. Toutefois, les personnes interrogées reconnaissent unanimement le poids de l'héritage culturel et historique des traditions. Comme souvent par le passé, les lois, les pratiques coutumières d'aujourd'hui et les préjugés de la société ne donnent pas toujours aux femmes la possibilité de s'émanciper ni de s'affranchir de la domination de leurs maris et des hommes. Pour toutes ces femmes, le pari n'est pas encore gagné, mais elles sont prêtes à tout affronter pour lutter en vue d'acquérir leur autonomie.

Le passage par les bancs de l'école et de l'Université pour certaines personnes peut justifier le fait que certaines femmes, dérogeant ainsi à certaines normes traditionnelles de genre dans l'exercice du métier de pasteur, occupent des postes importants au sein de la direction de leurs Églises. Elles constituent la catégorie des femmes qui contestent violemment l'ordre établi, mis en place par la société des hommes dans les Églises, que celles-ci soient instituées (catholique, protestante, kimbanguiste) ou nouvelles (Églises pentecôtistes).

Tableau 5
Personnes interrogées selon leurs activités professionnelles

Profession	Hommes	Femmes	TOTAL
Agent de Sécurité (vigile)	1P	0	1
Avocat	1	1 F+2 P	4
Cadre d'entreprise	1	0	1
Commerçants	1	2 F + 4 P	7
Couturières	0	7P	7
Enseignants	4 F + 3 P	6 F+ 8 P	21
Étudiants	7 F + 5 Pr	6	18
Fonctionnaires	3	2	5
Journaliste	1	0	1
Infirmières	0	7 F + 4 P	11
Pasteurs sans aucune autre activité secondaire	2	5 P	7
Pharmacien	1	0	1
Prêtres	5	0	5
Sans emploi fixe	3	7	10
Styliste-esthéticienne	0	2 P.	2
Technicien(ne) de laboratoire	2	2 P	4
Activité non précisée	1	5	6
N'ont pas renseigné	1	4	5
TOTAL	42	74	116

Légende :
P = Pasteur (homme ou femme) ; Pr = Prêtre ; F = Fidèle chrétien (homme ou femme) sans fonction particulière dans l'Église. Le reste se lit X hommes ou femmes sans fonction particulière dans l'Église.

Les personnes interrogées ne sont pas toutes issues de mêmes catégories socioprofessionnelles. D'origines familiales et conditions sociales diverses, elles sont cependant dans l'ensemble issues de la classe moyenne habitant des quartiers populaires. Plus de la moitié des femmes interrogées se disent sans emploi fixe. Pour beaucoup de personnes qui occupent ces emplois, ceux-ci ne sont pas des emplois durables ; ils sont souvent précaires et instables. Cette « précarité » d'emploi est due à l'instabilité sociale et politique du pays. On est ici dans une économie informelle de la débrouille, qui relève surtout de l'instinct de survie. En contexte congolais, cela est désigné par ce qu'on qualifie de « Article 15 : débrouillez-vous »[1] : pour survivre, il faut se débrouiller par tous les moyens. L'engagement de certaines personnes et la création d'Églises pourraient participer de la logique de cette économie de la débrouille.

Parmi ces différentes activités professionnelles, certaines sont officielles, d'autres non déclarées. On note : 1 agent de sécurité dans une société de gardiennage. Cela représente à peu près 1% (soit 0,86% des personnes interrogées, c'est-à-dire 1 pasteur) ; 4 avocats (3% des personnes, soit 1 homme et 3 femmes parmi lesquelles 2 pasteurs) ; 1 cadre d'entreprise (près 1%, soit 0,86% représentant 1 homme). Quant aux commerçants, ce sont de petits trafiquants[2]. Ils représentent 6% (soit 7 personnes dont 1 homme et 6 femmes parmi lesquelles 4 femmes pasteurs). Les couturières représentent 6% de l'effectif (soit 7 individus parmi les personnes interrogées). Ce sont toutes des femmes pasteurs. La couture représente encore un des métiers très connotés féminins.

Les enseignants concernent principalement ceux du primaire et du secondaire. Ils représentent 18%. Ils sont 21 personnes dont 7 hommes (parmi lesquels 3 pasteurs) et 14 femmes dont 8 sont pasteurs. L'enseignement reste l'un des métiers majoritairement exercé par les femmes. Quant aux étudiants, ils représentent 15,51% (soit 18 personnes interrogées dont 12 hommes parmi lesquels 5 prêtres, et 6 femmes). Les fonctionnaires sont 4% des personnes interrogées (soit 5 personnes dont 3 hommes et 2 femmes). Sous représentés, les journalistes sont à peu près 1% (soit exactement 0,86%. C'est 1 personne (un homme). Les infirmières représentent

[1] « Article 15 : débrouillez-vous » est une expression utilisée dans le langage courant congolais pour signifier la débrouillardise générale (aptitude à résoudre habilement les difficultés de la vie) ou la débrouille (habileté à se tirer d'affaire en toutes circonstances). En d'autres termes, c'est la loi de « Chacun pour soi » ou le « sauve-qui-peut ».

[2] Il s'agit ici de ceux qui s'adonnent, tout comme la plupart des Congolais, au petit commerce, souvent illicite et clandestin, afin de nouer les deux bouts du mois.

9,48% des personnes interrogées. Elles sont essentiellement des femmes (11 personnes dont 4 femmes sont pasteurs).

S'ajoutent les techniciens de laboratoire (assistant de laboratoire ou laborantins) dont l'effectif est 3% de l'ensemble (soit 4 personnes dont 2 hommes et 2 femmes pasteurs). Par ailleurs, 7 personnes interrogées (soit 2 hommes pasteurs et 5 femmes pasteurs) disent être sans aucune autre activité secondaire Ils représentent 6% de l'effectif total. Une autre catégorie sous représentée est celle des pharmaciens. Ils sont près de 1% (0,86%), soit 1 personne (de sexe masculin). Pour les prêtres (4% des personnes interrogées), ils représentent surtout ceux qui sont en exercice paroissial (soit 5 personnes interrogées), auxquels s'ajoutent 5 autres prêtres qui sont étudiants. L'effectif total des prêtres interrogés représente près de 9% (soit 8,62% arrondis) de l'ensemble des personnes interrogées) ; les stylistes-esthéticiennes représentent 2% (soit 2 personnes interrogées). Ces dernières sont toutes deux pasteurs.

Si 4% des personnes, tout en étant en activité professionnelle (5 personnes dont 1 homme et 4 femmes) n'ont pas renseigné leur situation professionnelle, 5% des personnes (1 homme et 5 femmes) n'ont donné aucune indication précise concernant leur activité professionnelle. D'autres se disent sans emploi fixe, soit 9% (10 personnes dont 3 hommes et 7 femmes) ; tandis que près de 1% (1 pasteur) est conseiller politique dans un cabinet ministériel.

Selon le nombre des personnes interrogées, les catégories qui ont le plus déclaré leur travail sont successivement les enseignants (18% des personnes), suivies des étudiants (15,51% des personnes) ; viennent ensuite les infirmières (9,48% des personnes), puis les sans emploi fixe (9% des personnes). Les femmes sont en tête des personnes qui n'ont pas d'emploi fixe (soit 70% des personnes ayant déclaré ne pas avoir d'emploi fixe), c'est-à-dire 7 des 10 personnes sans emploi. Les femmes sont aussi la catégorie des personnes qui, bien qu'ayant déclaré travailler, n'ont pas précisé la nature de ce travail, soit 83% (5 femmes sur les 6 personnes) tandis que 80% des personnes (soit 4 personnes sur les 5) qui n'ont pas renseigné leur activité professionnelle sont aussi des femmes. Pour ceux d'entre les enquêtés qui sont encore étudiants (soit 15,51% des personnes interrogées), les études représentent pour eux une possibilité d'ascension sociale.

De ce qui précède, il apparaît clairement une difficulté majeure due au fait de la grande fluidité dans les contours sociodémographiques de la population des personnes interrogées. À en croire Marie-Blanche Tahon, « la fluidité de ces contours s'explique non seulement par le caractère de plus en plus inopérant des indices disparates et non calibrés des instituts de statistiques utilisés pour construire la population à étudier mais aussi par les disparités des trajectoires scolaires, professionnelles, familiales, qui rendent particulièrement difficiles les comparaisons significatives, ainsi que par la conscience hétérogène que les acteurs ont de leur place dans la société. Cette hétérogénéité tient notamment à la fragmentation des références structurantes auxquelles chacun tend à se raccrocher. Dès que l'appartenance de classe ne constitue plus la variable explicative pour les sociologues et pour les acteurs sociaux eux-mêmes, on se trouve en présence d'un paysage fragmenté et fragmentaire, face auquel les sociologues restent démunis pour rendre compte des mouvements et des conflits sociaux »[1].

3.4. TECHNIQUES DE COLLECTE DES DONNÉES ET MODE DE PASSATION DE L'ENQUÊTE

Un travail d'enquête et de recherche exige un choix judicieux mobilisant une méthode. Quant aux techniques de collecte de données, j'ai opté essentiellement pour des entretiens individuels semi-directifs en face à face, le questionnaire auto-administré et l'observation directe, tout en restant le plus « invisible » possible. Par ailleurs, même si je n'en ai pas à proprement parler fait usage, *l'histoire de vie*, comme technique de recueil de données, est apparue à certains moments par le biais des récits de témoignage donnés par certains enquêtés. Sophie Alami, Dominique Desjeux et Isabelle Garabuau-Moussaoui définissent *l'histoire de vie* comme un « entretien particulier construit autour de la trajectoire de vie de la personne rencontrée tout en restant centré sur le sujet d'enquête. Il permet d'appréhender des pratiques et des représentations, en les resituant dans une histoire, des étapes de vie, des évolutions et des ruptures »[2].

[1] Marie-Blanche TAHON, *Sociologie des rapports de sexe,* Presses Universitaires de Rennes, Rennes/ Presses de l'Université d'Ottawa, Ottawa, 2004. p. 3.
[2] Sophie ALAMI, Dominique DESJEUX, Isabelle GARABUAU-MOUSSAOUI, *Les méthodes qualitatives*, Coll. Que sais-je ?, PUF, Paris[2], 2013, p. 57.

Certains récits en effet, préconstruits de manière stéréotypée autour d'un témoignage de la vie de foi des personnes, ont fait apparaître différentes trajectoires et expériences de vie de certaines personnes interrogées. En général, le récit de témoignage intervient à la suite d'un événement ou d'un moment particuliers qui ont bouleversé et marqué la vie de foi de la personne. En racontant de manière pathétique ou dramatique le moment fort qui a marqué la vie d'une personne, le récit de témoignage donné par cette personne indique avec insistance le moment fort ou le point focal qui a orienté le choix de l'individu dans telle ou telle autre Église. La personne raconte une partie de sa vie en mettant surtout en lumière les étapes-clés de sa conversion et de son engagement dans l'Église.

À ces techniques de collecte d'informations se sont ajoutées – dans la phase finale de leur restitution –, quelques illustrations par la photographie. Utilisée comme une technique visuelle, « la photographie est par excellence une image indiciaire, trace du réel qu'elle marque de son empreinte lumineuse et donc directement déterminée par son référent »[1]. À ce titre, l'observation photographique en rapport avec le texte écrit sert simplement à illustrer ici certaines Églises ainsi que leurs dirigeants, et la publicité dont elles se servent pour rendre lisible leur présence. Enfin, pour une telle recherche, l'usage des documents édités est tellement important qu'il n'est plus besoin de le mentionner ici. C'est pourquoi le recours à la littérature écrite existante sur le sujet de la recherche (documentation écrite ou bibliographique), m'a fourni un cadre d'étude théorique qui insère tous les efforts qu'ont mobilisés la lecture et l'analyse des données empiriques de cette recherche intellectuelle, dans une démarche méthodologique et épistémologique en sciences sociales.

3.4.1. L'entretien semi-directif individuel en face à face

L'entretien semi-directif en face à face est « un entretien réalisé à partir d'une trame souple de questions. Il permet, lorsque le guide est construit en conséquence, de reconstruire des pratiques, de mettre au jour des interactions sociales, des stratégies, et d'obtenir des opinions et des représentations, sur un sujet donné »[2]. Pour préparer le dialogue et les échanges futurs, l'entretien était réalisé à partir d'un guide ou d'une trame écrite de questions. Il convient de considérer dans cette phase

[1]Albert PIETTE, *Le fait religieux. Une théorie de la religion ordinaire*, Economica, Paris, 2003, p. 84.
[2] Sophie ALAMI, Dominique DESJEUX, Isabelle GARABUAU-MOUSSAOUI, *Op. cit.*, p. 57.

préliminaire que, « si, en entretien non directif, le guide d'entretien se limite à une consigne de départ, l'enquêteur laissant l'enquêté développer son discours, l'entretien semi-directif s'appuie sur un document formalisé. Il s'agit de construire une trame souple de questions, qui traduit les questionnements de la problématique et les hypothèses en questions concrètes, formulées simplement, à poser à l'interlocuteur. Ce guide est structuré en thèmes, chaque thème regroupant une série de questions pour lesquelles des relances sont proposées permettant d'affiner les données recueillies »[1].

Ici, le travail a consisté dans les échanges directs qui ont permis aux personnes interrogées de réagir aux questions qui leur étaient posées. Elles donnaient librement leurs avis et opinions qui ont simultanément été notés. Le lieu des échanges étant d'une grande importance, certains échanges ont eu lieu, soit au domicile des interviewés, soit à un endroit neutre : comme le bistrot, où nous partagions un petit verre de bière ou de jus de fruits. Cela se passait dans un climat détendu, pendant des causeries qui étaient souvent interrompues par de petits moments de pause et de détente.

J'ai aussi fait usage de l'Internet (consultation des documents écrits en ligne, envois et réception d'e-mails, conversations sur *Skype*) et du téléphone. Ce dernier a été utilisé pour contacter quelques personnes, notamment des pasteurs congolais habitant Paris (France) et Bruxelles (Belgique). Sans me servir d'un quelconque matériel informatique particulier, comme des cassettes, un enregistreur ou un dictaphone, auxquels j'ai d'ailleurs préféré la prise de notes, tous mes échanges ont été retranscrits et notés sur le champ, sans subir de reformulation ou de sélection, dans mon « Journal de bord ». Je fais remarquer ici que dans la retranscription des opinions exprimées à la première personne par des personnes interrogées, j'ai déformé leurs noms. Néanmoins, malgré ce fait qui ne tient qu'au besoin d'anonymisation d'identité des personnes, je n'ai rien changé en ce qui concerne leurs opinions rapportées. C'est pourquoi, par souci d'authenticité, je suis resté le plus proche possible, en gardant telle quelle chaque opinion (l'expression des mots et du style) exprimée par les personnes et en restant très fidèle dans la transcription de leurs discours. Ainsi, je les ai reproduits le plus fidèlement que possible, tels qu'ils ont été exprimés.

[1] Sophie ALAMI et alii, *Idem*, p. 85.

Pour le questionnaire écrit, les réponses ayant été essentiellement rendues en français, leur transcription n'a posé aucun problème. Mais pour les entretiens au cours desquels les personnes ont réagi en *Lingala*, la langue parlée dans la capitale congolaise, l'effort a été de rendre leurs discours de manière quasi littérale ou du moins très proche de l'original, sans rien changer. Par ailleurs, comme il est assez difficile de rendre mot à mot ce qui a été dit, la difficulté est surtout venue du côté de la transcription des opinions par mes co-enquêteurs. Ces derniers en effet, ont dû y mettre un peu du leur de ce qu'ils savent de la langue française. Dans l'ensemble, je suis resté collé aux expressions de la langue utilisée par les personnes, c'est-à-dire très proche de ce qu'elles ont dit et de la manière dont elles l'ont dit. Ici, l'utilisation de la langue peut être révélatrice d'informations. Puisqu'elle fait voir, d'une part le niveau de langue de qui parle et d'autre part, les modalités de son expression, la langue reflète tout, le niveau intellectuel, le niveau socioéconomique, etc.

Cela étant, les propos ou les discours des personnes interrogées, reproduits dans ce travail, sont susceptibles de contenir quelques fautes d'orthographe et de grammaire ainsi que des expressions argotiques qui sont bien explicitées dans des notes de bas de page. À ce sujet, Claude Chabrol rappelle que « la transcription en langage écrit d'un entretien oral doit respecter le niveau de langue et les effets de parole du locuteur, les variations stylistiques pouvant être porteuses de significations sociales ou individuelles »[1].

Si une partie des personnes ont été interviewées, d'autres ont été soumises à un questionnaire écrit, suivant la même trame que celle des entretiens. Ceci, à cause de difficultés pratiques d'accessibilité pour moi. À toutes ces personnes qui devaient directement répondre sur les espaces réservés sur le questionnaire, j'ai distribué des stylos pour leur faciliter la tâche.

3.4.2. Le questionnaire

[1] Claude CHABROL, « Que peut-on demander à l'analyse du discours ? », in *CONNEXIONS* 12, ARIP, Épi Éditions, Paris, 1974, p. 30.

Celui-ci « vise à saisir les comportements et les opinions en interrogeant des individus »[1], c'est-à-dire en leur posant des questions. Une remarque préliminaire s'impose ici. Bien que pouvant aller jusqu'à biaiser la sincérité des réponses, parce que « le questionnaire écrit ne donne aucune garantie sur le fait que c'est bien la personne visée qui l'a rempli. Elle a pu répondre aidée par quelqu'un, ou en famille »[2], j'ai toutefois – pour mener à bien cette démarche – fait usage surtout d'un questionnaire écrit, auto-administré et distribué aux enquêtés. Mais selon que la situation l'exigeait particulièrement ici ou là, j'ai recouru aussi aux entretiens individuels (20 entretiens au total) ou collectifs (3 entretiens avec les pasteurs Lambert P., Nicosie L. et Albert M.), aux entretiens individuels par téléphone et *Skype* (4 entretiens) et à l'observation directe ou participante.

Dans le premier cas, un questionnaire écrit a été distribué aux enquêtés, à l'exception de quelques femmes pasteurs et pasteurs de sexe masculin que j'ai abordés lors d'entretiens. À cause de l'emploi du temps de certaines personnes, difficiles à interroger, pour des raisons professionnelles ou autres, je n'ai pas pu m'entretenir avec elles. Pour ce cas, je leur ai soumis un questionnaire qu'elles ont eu la latitude de traiter comme elles voulaient. Sans avoir l'impression de se soumettre à un exercice rapide ou à une espèce de « calcul mental » comme d'autres qualifiaient cette façon de répondre à nos questions, ceux qui avaient le questionnaire à traiter calmement à domicile, avaient certainement l'avantage de réfléchir afin de trouver les mots à mettre comme réactions à notre questionnaire. 89 personnes ont répondu au questionnaire

Dans un deuxième cas, il s'agissait d'entretiens semi-directifs en face à face, individuels ou collectifs, pour la simple raison que les pasteurs souvent en charge des communautés n'avaient pas le temps matériel nécessaire pour pouvoir répondre par écrit. Pour ne pas limiter mon enquête seulement à des personnes qui savent bien lire et écrire – puisque le questionnaire écrit exige cette dimension de connaissance – des entretiens oraux ont été organisés pour ceux dont le niveau d'instruction me paraissait poser problème.

[1] Joël GUIBERT, Guy JUMEL, *Méthodologie des pratiques de terrain en sciences humaines et sociales*, Armand Colin/Masson, Paris, 1997, p. 104.
[2] Madeleine GRAWITZ, *Méthodes des sciences sociales*, Dalloz, Paris[11], 2001, p. 672.

C'est ainsi qu'à part les pasteurs interrogés, il y avait d'autres personnes avec qui j'ai eu une interview de face-à-face. Et dès lors que nous sommes convenus d'un entretien, j'entrepris ici des entretiens individuels ou collectifs avec ces personnes. Les échanges se sont déroulés à partir d'une grille qui n'était que le même questionnaire écrit et élaboré à cet effet, et que je suivais à la lettre et que je remplissais avec des réponses données. De la sorte, les mêmes questions étaient posées à tout le monde dans les mêmes termes. Pendant nos échanges, je laissais parler autant que possible et faisais parler les personnes au maximum sans pour autant les laisser trop quitter le sujet. Cette façon de faire m'a permis de mettre ces personnes en confiance et de leur donner la liberté de s'exprimer, afin d'avoir le plus d'informations possibles. Cela s'est déroulé de la façon la plus naturelle possible, sans aucune pression ni contrainte

Bien entendu, l'expérience a semblé prouver que le retour du questionnaire écrit et rempli n'est pas toujours garanti dans la mesure où certains enquêtés ne renvoient pas des réponses. Cette situation est bien connue dans toutes les enquêtes où les personnes sont amenées à s'exprimer personnellement. Elle n'a pas pour autant constitué une grande difficulté pour moi, d'autant plus que le risque n'a pas été très significatif. Il est resté dans la proportion du minimisable parce que nous (moi et les personnes qui m'ont aidé dans cette enquête) allions auprès de nos enquêtés pour récupérer les réponses. Toutefois, comme les ratés ne manquent pas dans ce genre de travail, j'ai enregistré quelques cas de non-retour du questionnaire.

Concernant les non-réponses, 14 personnes sur les 130 personnes contactées au départ (soit 11%) ne m'ont pas retourné le questionnaire qui leur avait été donné. À côté de ce cas, il y a eu aussi des questions sans réponses dont je reparlerai dans l'interprétation générale que je donnerai sur les traitements des données et les opinions exprimées par les personnes interrogées.

Comment peut-on expliquer ces non-réponses ? Pour nous y aider, Madeleine Grawitz donne quelques éléments de réflexion. Dans les hypothèses qu'elle émet, je peux retenir ici qu'« à côté des enquêtés qui ne peuvent pas répondre soit parce qu'ils ne savent pas écrire ou s'exprimer, soit parce qu'ils ne sont pas en état de donner une information qui leur échappe, se trouvent ceux qui ne veulent pas répondre ou oublient. Que représentent ces non-réponses ? Peut-on penser que ceux qui ont

répondu sont les mieux informés, les plus intéressés, les plus habitués à écrire, les moins négligents ou les plus coopératifs ? »[1], se demande notre auteur.

Par ailleurs, certains enquêtés ont accepté sans peine de me répondre en se disant soit avoir le devoir d'aider un étudiant qui avait besoin de quelque chose, soit espérant recevoir de l'argent en contrepartie de leur collaboration. Cela pouvait bien les motiver à coopérer à mon travail. Dans d'autres cas, il est des gens qui ont même cherché à bien répondre pour ne pas passer pour des ignorants. Cette intention est décelable chez tous ceux qui ont été assez proches de moi, tout comme chez les personnes que je ne connaissais pas au départ de l'enquête mais qui se sont précipitées pour répondre à mes questions. Était-ce une démarche sincère qui permet de traduire ou de révéler réellement leurs motivations profondes à travers les réponses qu'elles m'ont données ? C'est une interrogation qui demeure.

Puisque je me trouve ici en face d'un des problèmes les plus couramment observés dans toutes les enquêtes, à savoir celui des non-réponses, puis-je affirmer que les personnes qui n'ont pas répondu ont réellement manqué de temps nécessaire ou d'intérêt particulier pour répondre au questionnaire ? Pourquoi ont-elles accepté de prendre le questionnaire pour finalement le ranger dans les tiroirs ? Des refus possibles ? Quelles sont les vraies causes de cette situation des non-réponses ?

On peut émettre quelques hypothèses de cet ordre. Première hypothèse : un refus qui masque l'ignorance. Pour ne pas se rendre ridicule pour des choses qu'on ne connaît pas, on se cache derrière le refus. Deuxième hypothèse : ici les gens ne voient aucune utilité de se livrer à ce genre d'échange, estimant que leurs avis n'ont pas d'importance et ne servent à rien. Troisième possibilité de compréhension : pour d'autres, c'était la première fois qu'ils avaient à se prêter à ce genre d'exercice. Ils ne connaissaient rien de ce domaine d'enquête. Quatrième hypothèse : par simple curiosité, les gens ont voulu non seulement savoir ou connaître les modalités d'un tel exercice mais aussi le but de nos entretiens. Cinquième supposition : d'autres encore, malgré mes explications fournies, ont assimilé ces entretiens à une sorte de « contrôles de connaissance » ou à des tests d'évaluation. D'où leur hésitation ou leur refus.

[1] Madeleine GRAWITZ, *Op. cit.,* p. 673.

Dans tous les cas, il me semble que ce sont d'avantage des questions et des hypothèses que des pistes de réponses qu'il m'est difficile de confirmer ou d'infirmer d'autant que je n'ai ni demandé à ceux qui ont répondu de me dire sincèrement leurs motivations en acceptant spontanément de me répondre ni revu les auteurs des non-réponses pour en connaître les motivations.

Quant aux **types de questions**, elles sont toutes des questions ouvertes. Je les ai préférées aux questions fermées parce que celles-ci, malgré leur facilité dans le traitement des informations et le gain de temps qu'elles induisent, réduisent au minimum le choix et la liberté d'expression à l'enquêté. Par contre, les questions ouvertes laissent au répondant toute liberté de s'exprimer, de varier sa réponse ou de donner plusieurs réponses[1]. C'est-à-dire elles laissent « l'enquêté libre d'organiser sa réponse comme il l'entend, tant du point de vue du contenu que de la forme de sa réponse […]. Avec la question ouverte, on obtient des réponses beaucoup plus riches […]. *Le niveau d'information de l'enquêté sur le sujet et sa possibilité de formuler une opinion* (c'est l'auteur qui souligne) constituent des facteurs importants à prendre en considération »[2]. Les questions ouvertes « facilitent la prise de parole et la mobilisation des idées »[3].

3.4.3. L'observation directe ou participante sur le terrain

C'est une observation en situation sur le lieu de la pratique. Je la faisais souvent soit au domicile des personnes interrogées, soit dans certaines églises, à l'heure des cultes. Elle m'a été d'une grande utilité. Pour préciser les termes, l'observation directe est « une méthode d'investigation empruntée aux sciences physiques et naturelles, transposée aux sciences humaines et sociales. Elle consiste à recueillir des informations sur les agents sociaux en captant leurs comportements et leurs propos au moment où ils se manifestent […]. L'observation consiste en un contact direct, sans intermédiaire, avec une réalité sociale »[4]. Il est à noter ici que « dans l'observation directe, le sociologue se borne à observer les comportements d'individus placés dans une situation d'interaction (des supporters lors d'un match de

[1] Roger MUCCHIELLI, *L'analyse de contenu des documents et des communications*, ESF éditeur, Paris[7], 1991, p. 47.
[2] Madeleine GRAVITZ, *Idem,* p. 682.
[3] Joël GUIBERT, Guy JUMEL, *Op. cit.*, p. 109
[4] Joël GUIBERT, Guy JUMEL, *Idem,* pp. 92-93.

football, les agents de l'ANPE[1] recevant les demandeurs d'emploi…) alors que dans l'observation participante, il adopte un comportement plus « actif » et se mêle à l'existence quotidienne de la population qu'il étudie »[2].

Pour l'ethnologue Maurice Duval, « il ne s'agit donc pas de se contenter d'entretiens, même répétés, car l'interviewé peut dire ce qu'il suppose que l'autre attend et rien ne l'empêche de jouer un rôle face au chercheur. Non, il faut tenter de se faire oublier en tant qu'ethnologue et scruter les métalangages, les sourires et les rires, les silences et les mimiques, les regards, la gestuelle, guetter les contradictions d'un interlocuteur à l'autre, etc., jour après jour, mois après mois, année après année. Par-delà ces différentes méthodes d'enquête, les informateurs peuvent aussi espérer utiliser le chercheur comme un instrument de reconnaissance, mais il faut noter que la relation d'enquête n'est jamais une relation neutre et que les informations ne sont pas livrées sans espoir de contrepartie, cela est toujours le cas sur les terrains ethnologiques. C'est à l'ethnologue de gérer la situation au plus près de son éthique »[3].

À ce niveau de la démarche, l'observation directe a consisté à ce que je me rende à Kinshasa, à Paris et à Bruxelles. À trois reprises, en effet, j'ai séjourné dans la capitale congolaise. D'abord du 5 août au 17 septembre 2011 en simple curieux, mais très intéressé par la ville de Kinshasa, j'étais à la recherche de tous les indices possibles, propres à capter mon attention afin de définitivement motiver mon dernier choix quant à cette problématique d'étude. Puis, cette fois de manière précise et bien orientée sur la thématique de l'étude retenue, j'ai séjourné dans la capitale congolaise du début janvier à début mars 2014, puis en août 2015. Mon seul but était bien précis et ciblé : voir à la première personne, de mes propres yeux et observer de l'intérieur le monde de mes informateurs. Cela m'a conduit à aller prier, en suivant et en regardant les personnes. Un des moments idéals était de les voir pendant les cultes dans certaines Églises pentecôtistes. Cette observation sur terrain est fondamentale d'autant plus que la position de l'enquêteur n'est pas, à en croire Sophie Alimi et *alii*, « celle d'un expérimentateur extérieur face à des ''objets'', mais bien un acteur dans

[1] L'Agence Nationale Pour l'Emploi (ANPE) : actuellement Pôle Emploi.
[2] Philippe RIUTORT, *Premières leçons de sociologie*, PUF, Paris, 2006, p. 30.
[3] Maurice DUVAL, *Un ethnologue au Mandarom. Enquête à l'intérieur d'une « secte »*, PUF, Paris, 2002, pp. 17-18.

un système social : par le terrain, il entre dans la vie de personnes qui ne l'attendent pas mais qui acceptent de le recevoir, pour un temps limité, dans leur quotidien »[1].

Par cette entreprise, je voulais aller sur place voir de mes yeux et expérimenter ce qui se passe réellement au sein des Églises de Réveil. Pénétrer dans un groupe, m'y immerger et être derrière les faits pour les voir personnellement de l'intérieur tels qu'ils apparaissent ; être sur le lieu et observer était mon objectif. Comme technique d'investigation, l'observation-participation « implique que l'observateur participe, c'est-à-dire qu'il soit accepté au point de s'intégrer dans le groupe, de se faire presque oublier en tant qu'observateur, mais en restant présent en tant qu'individu »[2]. Cette observation est facile à faire dans beaucoup d'églises de Kinshasa où les cultes s'organisent parfois en plein air ou dans des salles qui donnent sur la voie publique et ne peuvent pas contenir les grandes masses d'orants et de curieux, comme on en a souvent à Kinshasa.

En vue d'être plus près et au milieu de mes enquêtés, j'ai assisté aux cultes[3] des Églises suivantes : *Centre de Guérison et de Paix* (avenue Kimpoko, Quartier Kauka dans la Commune de Kalamu), *Cité Béthel* (Boulevard Lumumba, Quartier de la Funa, Commune de Limete), *Chapelle des Vainqueurs* (5e rue, Commune de Limete), *Ministère Amen des Nations* (à la 7e rue, Quartier Résidentiel, Commune de Limete), *Assemblée Chrétienne de Kinshasa* (ACK, église de la Sous-région, dans la Commune de Matete), *Église des Saints du Congo* (avenue de l'Université, quartier Mombele), *Église La Bible Ouverte* (Quartier Salongo-Sud, Commune de Lemba), *Église Maranatha* (Lemba Terminus), *Église de Jésus-Christ par la Croix* (EJCC), Quartier Banunu dans la Commune de Matete. J'allais assister discrètement à quelques cultes dans ces Églises ; j'y étais fondu dans la foule parmi les autres fidèles. Dans cet effort, mon souci principal était de voir les faits de près en vue de

[1] Sophie ALAMI, Dominique DESJEUX, Isabelle GARABUAU-MOUSSAOUI, *Op. cit.*, p. 78.
[2] A. J. VIDICH, « Participant observation and the collection and interpretation of data », in *AMERICAN JOURNAL OF SOCIOLOGY* 55 (4), 1964, pp. 354-360; J. P. SPRADLEY, *Participant observation,* Holt, Rinehart and Winston, New York, 1980, cités par Madeleine GRAWITZ, *Op. cit.*, p. 773.
[3] Comme la vie de beaucoup de chrétiens pentecôtistes tourne essentiellement autour de la prière, le jeûne, etc., les cultes n'ont pas lieu seulement les dimanches dans la plupart des Églises. C'est toute la semaine qu'on peut assister à ces cultes. Les jours et les heures d'activités dépendent d'une Église à une autre. Là où les assemblées de prière se tiennent soit en plein air soit sur des parvis des maisons d'habitation, faute de place, les fidèles sont versés sur la voie publique. On peut y aller et entrer plus facilement que dans les Églises qui ont des locaux fermés. Dans l'un ou l'autre cas, la présence des étrangers et des intrus à ces lieux de cultes – encore faut-il les repérer parmi toutes ces foules immenses et bigarrées de « chercheurs de Dieu » – ne peut pas trop gêner si on ne dérange pas avec des appareils photographiques ou des caméras.

pouvoir y découvrir quelque chose. C'est cette démarche heuristique qui a nourri mon désir d'entrer dans ce jeu, car il s'agissait pour moi « d'observer des pratiques en étant présent quand elles se produisent »[1].

3.4.4. L'analyse des données

Dans son ensemble, mon questionnaire d'enquête comporte deux grilles. La première partie porte sur des renseignements signalétiques. Ce sont, comme je l'ai titré, des « variables d'identification des enquêtés ». Il s'agit de variables déterminantes liées aux statuts, aux rôles et contraintes sociales des personnes interrogées : sexe, niveau d'instruction, conditions et origines sociales (profession, état civil, religion pratiquée, religion des parents et âge du ou de la conjoint (e), profession des parents. La deuxième partie comprend le questionnaire proprement dit qui a servi dans la fiche d'entretien. Étoffée de 45 questions dans sa totalité, cette fiche grille établit « une grille de thèmes communs à tout le corpus, permettant de coder puis de classer les données recueillies relatives aux pratiques et aux représentations, non plus entretien par entretien, mais transversalement […]. Elle permet le découpage en unités élémentaires, en fragments de discours, des données recueillies. Ce processus est parfois désigné sous le terme de « codage », car il conduit à attribuer un code thématique identique à tous les éléments du corpus qui renvoient au même thème »[2].

En codant ainsi toutes les données collectées, j'ai pu les regrouper en sept (7) thématiques transversales communes à tout le corpus de la recherche :

- Les Églises et la société congolaise : ce thème comprend 5 questions.
- L'engagement des fidèles au sein des Églises comprend 7 questions.
- La perception pentecôtiste du ministère des prêtres et des pasteurs : 8 questions.
- La définition du ministère des femmes dans les Églises congolaises : 10 questions.
- La vocation et l'engagement des jeunes au sein des Églises : 3 questions.

[1] Sophie ALAMI, Dominique DESJEUX, Isabelle GARABUAU-MOUSSAOUI, *Les méthodes qualitatives*, Coll. Que sais-je ?, PUF, Paris[2], 2013, p. 58.
[2] Sophie ALAMI, Dominique DESJEUX, Isabelle GARABUAU-MOUSSAOUI, *Op. cit.*, p. 108.

- Les rapports entre l'Église catholique, les Églises protestantes et les Églises de Réveil : 5 questions composent cette thématique.

- Les relations hommes/femmes dans les Églises et dans la société congolaise : ce sous-ensemble comprend 7 questions.

Par ailleurs, je note ici que l'ordre de parties n'était pas figé, car lorsqu'il a été question d'entretiens individuels avec certains pasteurs, cet ordre était parfois ou systématiquement interverti. Je pouvais commencer alors par la deuxième partie et terminer par la première. Cette étape d'enquête se termine par le regroupement, l'analyse et l'interprétation des données recueillies ou des résultats, en fonction du jeu de positionnement, des rapports et des intérêts et stratégies développées par différents acteurs en relation dans le champ social congolais.

3.5. LES DIFFICULTÉS RENCONTRÉES

Comme difficulté inhérente à toute enquête de terrain, recueillir l'avis des enquêtés n'a pas souvent été une entreprise facile. Quant aux difficultés particulières de terrain, j'ai pris en compte celles liées au contexte politique qui caractérise la RD Congo, avec ce que cela suppose en termes de méfiance et de peur de la part de certains acteurs. En effet, certains se sont montrés réticents à répondre à nos questions. En outre, il y a l'absence des données statistiques fiables sur le nombre d'Églises et de pasteurs (hommes et femmes) opérant actuellement dans la capitale congolaise.

2.5.1. Première difficulté : la personne et l'identité de l'enquêteur

Sophie Alami, Dominique Desjeux et Isabelle Garabuau-Moussaoui font remarquer que « l'enquêteur est dépendant des personnes qu'il cherche à interroger. De plus, certains facteurs personnels – son identité, par exemple – peuvent influencer la réalisation d'une étude. En fonction des situations d'enquête, le statut d'un enquêteur aura des effets sur le recueil des informations en termes, par exemple, de complicité ou de concurrence entre l'enquêteur et les personnes interrogées, ou de proximité ou de distance au sujet. Ainsi, la proximité culturelle d'un enquêteur avec les personnes à interroger pourra servir de facilitateur pour pénétrer dans une

communauté, mais pourra également constituer un filtre négatif si elle ne permet pas de mise à distance efficace des faits observés. L'enquêteur va également être défini, qualifié, par les personnes rencontrées, qui vont se forger une brève présentation de lui et des raisons de l'enquête »[1].

En effet, mon statut social, celui de prêtre catholique romain, a constitué un premier écueil de taille dans l'abord de certaines personnes interrogées. Il s'agit surtout des membres des Églises de Réveil. Mon identité a constitué un grand obstacle parce que cette identité est héritière d'une histoire et d'un rôle ou d'une fonction sociale que lui assignent le sexe, la foi, l'éducation et l'appartenance à une institution historiquement patriarcale : l'Église catholique. Celle-ci est lourde de son histoire. Son rôle a quelquefois fait l'objet de controverses dans les rapports entre l'Église et de l'État en RD Congo. Dans l'ex-Congo belge, l'Église catholique a une longue tradition teintée en bien et en mal, depuis l'arrivée, au XVIe siècle, du christianisme sur le sol congolais avec les missionnaires portugais.

Depuis lors, la collusion de l'Église avec le pouvoir politique et son histoire mouvementée liée à celle de la naissance de l'État congolais, ont été matière à friction sociale, car l'Église catholique est la toute-puissante Église d'État pendant la période coloniale. À ce titre, elle a été considérée comme l'Église du colonisateur, c'est-à-dire de l'oppresseur. En plus, elle est accusée aujourd'hui par toutes les nouvelles Églises d'avoir caché aux fidèles la « Vérité » sur Dieu et sur la Bible. Comme on le voit bien, la quasi-totalité des critiques que les Églises de Réveil congolaises adressent aujourd'hui au christianisme missionnaire, sont dirigées surtout contre l'Église catholique. Et pour les Églises nées dans la mouvance « nationaliste », comme le Kimbanguisme et toutes ses dissidences (l'Église des Noirs en Afrique, l'Église Apostolique ou *Ba Apostolo*, l'Église *Nzambi Mpungu*, etc.), l'Église catholique est ni plus ni moins une Église jugée importée, une « Église des Blancs ». L'histoire de l'Église catholique au Congo rappelle sans cesse le fameux « Discours du roi Léopold II » aux missionnaires qu'il envoya au Congo[2].

[1] Sophie ALAMI, Dominique DESJEUX, Isabelle GARABUAU-MOUSSAOUI, *Op. cit.,* p. 78.

[2] « Dans les années 1970, un texte dactylographié anonyme de deux à trois pages circulait au Zaïre (l'actuelle RD Congo), tantôt présenté comme un ''Discours du Roi Léopold II à l'arrivée des premiers missionnaires au Congo en 1883'', tantôt comme un ''Extrait de la causerie du ministre des Colonies, M. Jules Renquin, en 1920 aux premiers missionnaires catholiques du Congo Belge'', ou encore comme un ''Extrait du message du ministre...''. Ce texte dont la fausseté a été démontrée par les historiens à l'instar de François Bontinck, existait en plusieurs versions, mais les variations étaient mineures et le propos toujours le même : les missionnaires catholiques avaient été des pions du projet colonial léopoldien et ils avaient utilisé la Bible pour aliéner mentalement les Congolais et faciliter

Il existe donc une réelle situation de méfiance manifeste et presque totale affichée par les membres des nouvelles Églises à l'encontre de la hiérarchie catholique et de ses ministres dont je fais partie. C'est un constat qu'on ne saurait taire : les générations chrétiennes d'aujourd'hui sont rattrapées par le passé de l'Église. Pour faire miens ces propos de Jean Rigal, je dirais : « Reste le passé de l'Église, le passé glorieux des prophètes et des saints, mais aussi celui du péché et de l'infidélité. Certaines pages de cette histoire, bien que tributaires d'une époque, paraissent aujourd'hui intolérables. Nous devons en assumer durement l'héritage, même si nous n'en sommes pas responsables »[1]. Non, nous ne sommes ni auteurs de ce passé, ni de tous les actes et maux reprochés aux prêtres. Sans être directement coupables pour encaisser toutes les critiques adressées à l'Église catholique, nous devons cependant avoir le courage d'en assumer aujourd'hui, la responsabilité.

Revenons à ce qui peut relever de la nature des relations entre l'Église catholique et les nouvelles Églises. Si de manière générale, les adeptes de ces Églises manifestent maintes réserves ou réticences pour parler de leurs Églises à ceux qui ne sont pas des leurs, il leur est encore plus difficile de s'ouvrir spontanément à un « curieux » ou à un « intrus », a fortiori s'il s'agissait pour eux de parler de leur vie ou de la vie de leurs Églises à un des représentants officiels de l'Église catholique. Pourquoi se méfieraient-ils d'un prêtre ? C'est parce que celui-ci peut les trahir, les critiquer et les dénigrer. D'ailleurs, les fidèles de la vieille chrétienté (catholiques et protestants : prêtres, pasteurs et simples chrétiens) voient d'un mauvais œil la naissance de nouvelles Églises. Le jugement des uns envers les autres n'est pas tendre. Comme les fidèles des Églises missionnaires ne peuvent pas parler favorablement de la présence de ces Églises concurrentes, ils les qualifient souvent, avec mépris, de « sectes » et de tout ce que ce terme comporte de connotation péjorative. Ce qui veut simplement dire que brandir mon identité de prêtre était parfois un pari très risqué et un exercice délicat.

S'ils étaient rares, les pasteurs ou les membres des Églises de Réveil qui acceptaient une « enquête » sur leur Église, en revanche d'autres personnes se méfiaient de moi, en refusant de me répondre. Ces personnes craignaient d'être en face d'un « espion » ou d'un « ennemi » qui récolterait des informations pour aller

---

leur exploitation (Cf. KALALA Ngalamulume, « Léopold II et les missionnaires », in *POLITIQUE AFRICAINE* 120/2 (2006), pp. 129-133).

[1] Jean RIGAL, *L'Église obstacle et chemin vers Dieu*, Cerf, Paris, 1983, p. 37.

dénigrer ou accuser leur Église. Ainsi, puisque mon positionnement social ou mes origines religieuses pouvaient à certains moments remuer et nourrir ces préjugés-là, voire susciter ou ressusciter la suspicion dans mes rapports avec les sujets interrogés en milieu pentecôtiste de Kinshasa – eux-mêmes modelés par leur foi, leurs convictions et leur éducation –, une seule solution se profilait pour contourner la difficulté : dissimuler de temps en temps mon identité, là où le « prêtre » n'était pas le bienvenu, pour ne décliner que mon statut étudiant qui fait des recherches sur les femmes pasteurs. Et là, bon nombre de pasteurs contactés, notamment les femmes, étaient très enthousiastes et contents de me recevoir parce que ces dernières avaient devant elles quelqu'un qui s'intéressait à elles, au même moment où de très nombreuses voix d'hommes – aussi bien chez les fidèles que chez des pasteurs de sexe masculin – s'élèvent pour critiquer violemment le ministère pastoral exercé par les femmes.

3.5.2. Deuxième lacune : le libellé des questions et la langue utilisée dans les échanges avec les personnes interrogées

À cette situation particulière des rapports entre les enquêtés et l'enquêteur, laquelle est liée à mon statut social, il a fallu ajouter un autre inconvénient, sans doute pas le moindre, de l'ordre linguistique : la connaissance de la langue de communication et le libellé des questions. Une autre difficulté à ne pas sous-estimer est de savoir lire et écrire pour répondre au questionnaire. Mais où résidait-elle ? Il convient de noter ici que même si par sa taille, la RD Congo est l'un des grands pays francophones de la planète, sur le terrain, la situation dément quelquefois cette réalité. Pour preuve, l'illettrisme et l'analphabétisme n'ont pas encore totalement fait leurs adieux au Congo. Malgré les objectifs de l'ONU d'assurer l'éducation à tous, aujourd'hui, même dans les villes, on compte encore des îlots d'illettrisme parce que depuis plusieurs décennies, la situation économique et sociale presque chaotique du pays, la baisse sensible du niveau de vie des classes moyennes, etc. mettent beaucoup d'enfants et de jeunes congolais hors du chemin de l'école, brisant ainsi leur rêve d'apprendre et d'accéder au monde du savoir.

Hormis quelques cas de personnes qui s'exprimaient en *Lingala*, le français dont j'ai en grande partie fait usage dans mes enquêtes est la langue officielle du pays. Il est la langue de l'enseignement et de l'administration. Et pourtant, il n'est

pas la langue maternelle de tous les Congolais, sans parler exclusivement des citadins de Kinshasa qui ont constitué la population de base des personnes interrogées dans ce travail. Ce fait peut étonner plus d'un, mais à l'intérieur même de la capitale congolaise, il faut compter avec le *Lingala*, la langue vernaculaire. Le *Lingala* occupe la place de cœur des *Kinois* ; il est la principale langue d'expression de nombreux chanteurs et sirènes de la chanson congolaise[1].

Dans un pays plurilingue, il faut noter, à côté du *Lingala*, la présence de trois autres langues véhiculaires, dites « nationales » : le *Kikongo*, le *Tshiluba* (Ciluba) et le *Swahili* qui se partagent le même territoire avec la multitude de langues locales, au milieu desquelles la langue de Molière doit impérativement se frayer un chemin et parfois céder le pas. Cela peut se comprendre par le fait que, si la RD Congo est le plus grand pays francophone du monde avec ses 71 246 000 d'habitants[2], seulement 47% de sa population savaient lire et écrire le français en 2014. Ceci ressort d'un rapport de l'Organisation Internationale de la Francophonie (OIF). Par ailleurs, Kinshasa qui est certes la première ville et la capitale francophone la plus peuplée au monde vers la fin 2014, avec ses 11 587 000 habitants[3], comptait, selon l'OIF, 67,1% des 15 ans et plus sachant lire et écrire le français tandis que seulement 68,5% des *Kinois* savaient le comprendre et le parler en 2014[4].

Deux personnes interrogées : Papy et Trésor. Deux jeunes hommes d'une trentaine d'années au moment de l'enquête en janvier 2014. Ils étaient serveurs dans le débit de boissons qui opère dans l'enceinte de l'Université Catholique du Congo (UCC). Travaillant là depuis quelques années, les deux échansons sont bien connus par presque tous les étudiants et les personnels de l'Université. Pendant que je testais mon questionnaire dans la semaine du 6 au 11 janvier 2014, mes filets de pêche sont tombés au hasard sur eux puisque j'attendais le monde de ceux qui venaient trinquer là. J'ai à peine échangé avec les deux serveurs que je me suis rendu compte de la difficulté éprouvée par mes deux interlocuteurs. Non seulement il leur était difficile à

[1] Le *Lingala* est, de par la proximité culturelle et géographique des deux capitales les plus rapprochées du monde (Kinshasa et Brazzaville), l'une des principales langues parlées par bon nombre des *Kinois* et *Brazzavillois*.
[2] Selon le rapport des Nations Unies, *World population prospects: the 2012 revision*, Nations Unies, 2013.
[3] Voir *Demographia World Urban Areas (Built-Up Urban Aeras of World Agglomerations)*, 11th Annual Edition: January 2015, Belleville, Illinois, 2015, p. 20 [en ligne], disponible sur : http://www.demographia.com/db-worldua.pdf [consulté jeudi 26 novembre 2015 à 10H].
[4] Organisation Internationale de la Francophonie (OIF), *La langue française dans le monde*, Nathan, Paris, 2014, p. 30.

réagir à mes questions mais ils ne savaient pas bien s'exprimer en français. Et puis ils ne comprenaient pas bien le sens de mes questions. J'éprouvais moi-même également la difficulté à leur traduire en *Lingala* certains termes essentiels employés dans mon questionnaire. Pour marquer leur malaise, l'un et l'autre me posèrent cette question en des termes non voilés lorsqu'ils ne pouvaient plus répondre à mes questions : « Papa, est-ce que yo oyebi lingala té ? To solola kaka na lingala »[1].

À travers cette question un peu gênante, j'ai tout de même bien compris que Papy et Trésor m'envoyaient un message fort : ils me demandaient de quitter le français pour aborder nos échanges en *Lingala*. En fait les deux serveurs ne sont pas les seuls à être embarrassés par le français ou par l'incompréhension des questions qui me semblaient pourtant claires. Cette même difficulté, je l'ai ressentie et expérimentée encore au cours des échanges que j'ai eus, dans la même semaine, avec des étudiants des Facultés de Communications Sociales et d'Économie et Développement à l'Université Catholique du Congo. Même des passants abordés le long du Boulevard Triomphal devant le Stade des Martyrs n'ont pas moins été épargnés par la difficulté. Je l'ai expérimentée aussi avec des membres d'une très petite Église dénommée *Centre de Guérison et de Paix* (CGPA) et de l'Église *Emmanuel Charismatic Church* ou encore de l'« *Église des Saints du Congo* »[2].

Si certaines personnes disaient avoir à faire à des questions qui semblaient difficiles, d'autres encore s'excusaient en arguant poliment d'être occupées pour ne pas avoir le temps de répondre à mes questions. Ainsi, les difficultés éprouvées par les deux serveurs de l'UCC, celles de quelques membres du *Centre de Guérison et de Paix*, d'*Emmanuel Charismatic Church* et de l'*Église des Saints du Congo,* ainsi que des étudiants rencontrés sur le tas au campus universitaire (Université Catholique, dans la Commune de Limete) ou d'autres passants, au moment où je testais mon questionnaire, m'ont aidé à ajuster ou à complètement adapter le questionnaire, à le rendre plus souple quant à la formulation des questions et au choix des mots, en tenant compte du niveau des personnes interrogées. Le but était qu'ils comprennent les questions et y répondent bien dans leur langage.

[1] Traduire : « Monsieur, est-ce que tu ne connais pas le lingala ? » (Est-ce que vous ne connaissez pas le *Lingala* ? » Causons (échangeons) en lingala ».

[2] Le « Centre de Guérison et de Paix » (CGPA) sis à l'avenue Kimpoko (Quartier Kauka) est à quelques pas en face de l'Université Catholique du Congo. *Emmanuel Charismatic Church* est une Église située dans le Quartier De Bonhomme (Commune de Limete). En allant vers le Pont N'djili, juste à la descente du Pont Matete, le bâtiment qui abrite l'Église est à droite et il donne sur le Boulevard Lumumba. L'*Église des Saints du Congo* est située sur l'avenue de l'Université, dans le Quartier Mombele (Commune Limete), à la confluence de la Commune de Ngaba.

Mais face à cette situation de difficultés réellement soulevées par mes interlocuteurs, Madeleine Grawitz souligne que « le libellé des questions demeure un point névralgique, sur lequel on fait peu de progrès. Il y a, à cela, deux raisons : la première est qu'il n'y a pas de spécialiste du choix des mots et de la rédaction […]. Pour l'animateur de la recherche, la formulation du questionnaire, même s'il en reconnaît l'importance, n'est qu'un des multiples problèmes qu'il doit résoudre. La spécialisation est difficile à envisager, car le questionnaire n'est pas seulement lié en bloc à l'objectif de l'enquête, comme l'échantillonnage, il l'est encore plus intimement par les fibres de chaque question. Il existe une deuxième raison, d'ordre psychologique, c'est qu'il est difficile, pour un chercheur, d'imaginer à quel point les enquêtés peuvent être étrangers à son propre univers et souvent même à son langage. Ce n'est pas seulement une question d'ignorance du public, mais surtout de différence de réactions. L'enquêteur a tendance à méconnaître les différentes façons dont la question peut être comprise »[1].

Je sais que des questions mal comprises induisent de mauvaises réponses, et comme conséquence, les mauvaises réponses entraînent souvent de mauvaises interprétations. Pour éviter cette situation, il faut poser de bonnes questions. Ainsi « sur le plan du seul libellé, une bonne question est d'abord une question qui suscite une réponse contenant l'information cherchée […]. Ensuite, une bonne question n'exerce pas d'influence sur le sens de la réponse »[2]. De la sorte, la dernière mouture du questionnaire, c'est-à-dire la rédaction du questionnaire définitif, qui m'a permis d'amorcer réellement la communication avec mes enquêtés est le résultat d'un travail de tâtonnements qui a subi des remaniements et rectifications progressives. Suite à certaines difficultés enregistrées au cours de la pré-enquête, le questionnaire a dû être traduit en *Lingala* lors de certains entretiens.

3.5.3. Troisième lacune : la taille du questionnaire

Madeleine Grawitz écrit encore : « En admettant que toutes les questions soient utiles et correctement libellés, se pose le problème du nombre des questions. Il n'y a pas de critère sûr. La longueur du questionnaire doit être le résultat d'un compromis,

[1] Madeleine GRAWITZ, *Méthodes des sciences sociales*, Dalloz, Paris[11], 2001, p. 686.
[2] Madeleine GRAWITZ, *Op. cit.,* p. 686.

entre le domaine à parcourir et le temps que l'on suppose pouvoir obtenir de l'enquêté »[1].

J'étais conscient de la lassitude que pourrait susciter la durée de la passation du questionnaire à cause du nombre des questions, mais j'ai tout de même maintenu un total de quarante-cinq questions qui étaient réparties en sept thèmes différents (voir supra). Malgré sa longueur, j'ai été persuadé que lorsque le questionnaire a été distribué, les personnes interrogées disposaient de deux semaines environ pour pouvoir y répondre. Un temps que j'ai jugé raisonnable pour leur permettre d'aborder librement et calmement le questionnaire.

3.5.4. Quatrième difficulté : la recherche et le repérage des femmes pasteurs

Les pasteurs de sexe féminin sont au cœur de ma recherche. C'est pourquoi il me fallait les rechercher dans plusieurs communes de Kinshasa. Cependant, il ne m'a pas été facile de les trouver et surtout de les contacter pour des entretiens. À Kinshasa, les femmes pasteurs ne sont pas aussi nombreuses que les pasteurs de sexe masculin, car la nouvelle hiérarchie née au sein des Églises pentecôtistes congolaises est de date relativement récente. À cela s'ajoute le fait que le ministère pastoral au sein du pentecôtisme, comme dans les Églises issues des missions occidentales, était au départ une affaire ou une vocation des seuls hommes. Il n'y a pas longtemps que les femmes ont compris que Dieu n'appelait pas seulement les individus mâles à le servir en tant que pasteurs. Mais maintenant de plus en plus de femmes mordent à l'hameçon pour défier l'apôtre Paul qui, au cours du premier siècle du christianisme, leur a pourtant interdit de prêcher dans les assemblées chrétiennes[2].

En effet, puisqu'« une enquête est rarement un travail solitaire »[3], il m'a fallu me servir du capital de mes connaissances et des informations que m'ont livrées les connaissances de mes connaissances. Ici, j'ai bénéficié du concours inestimable de plusieurs personnes : les membres de ma famille, les amis et connaissances dont un

[1] Madeleine GRAWITZ, *Idem* p. 687.
[2] Voici la célèbre parole de saint Paul qu'on évoque si souvent : *« Pendant l'instruction, la femme doit garder le silence, en toute soumission. Je ne permets pas à la femme d'enseigner ni de faire la loi à l'homme. Qu'elle garde le silence »* (1Timothée 2, 11-12). Lire : Première Épitre de Paul à Timothée, chapitre 2 versets 11 à 12.
[3] Sophie ALAMI, Dominique DESJEUX, Isabelle GARABUAU-MOUSSAOUI, *Les méthodes qualitatives*, Coll. Que sais-je ?, PUF, Paris[2], 2013, p. 77.

groupe d'enseignants du Complexe Scolaire *Les Okapis* basé à la Cité Verte à Mont-Ngafula[1]. Au cours d'une séance de travail avec eux, je les ai préparés à l'esprit et à la compréhension de mon questionnaire. C'est pourquoi, à leur niveau, ils sont devenus des « co-enquêteurs » pour aller là où il m'a été difficile de me rendre. Grâce à toutes ces personnes, j'ai su contacter d'autres personnes et des femmes pasteurs qui me seraient manifestement difficiles à voir.

3.5.5. Cinquième difficulté : la méfiance et la peur

Beaucoup d'adeptes des nouvelles Églises savent qu'ils sont souvent mal vus et mal compris par ceux qui ne partagent pas leurs croyances et convictions de foi. Ils savent également qu'ils sont critiqués et qu'il y a une mauvaise presse autour d'eux. D'où leur méfiance à l'égard de ceux qui ne sont pas leurs « frères » et « sœurs », c'est-à-dire leurs coreligionnaires. Ma position périphérique n'a sans doute pas favorisé la pleine confiance des acteurs qui pouvaient craindre d'être discrédités par ce que je dirais d'eux. Au cours de notre entretien, *Mama* Olangi nous a partagé son sentiment de méfiance en ces termes :

> *« J'espère que les informations données ici ne seront pas un sujet pour critiquer ce que vous appelez "Églises de Réveil". Que vos critiques soient constructives et non négatives, pour ne pas dire destructives. Je vous souhaite une très bonne chance dans votre travail de Doctorat ».*

La méfiance et la peur des personnes de se trouver en face de quelqu'un qui menait une « enquête », celle-ci étant souvent assimilée à une action du pouvoir politique. En effet, le lundi 30 décembre 2013, quelques jours seulement avant mon départ à Kinshasa, un incident grave s'est produit dans la capitale congolaise. À Kinshasa, tôt le matin du 30 décembre, une triple attaque est menée contre la Radiotélévision Nationale Congolaise (RTNC), le Ministère de la Défense et l'Aéroport International de N'djili. D'autres attaques similaires sont signalées à Lubumbashi (la 2e ville du pays, capitale de la province du Katanga) autour de la résidence d'un certain pasteur Paul-Joseph Mukungubila Mutombo. La province de

[1] Il s'agit de mon petit frère Max Mafuta qui m'a rendu d'énormes services, et des enseignants du Complexe Scolaire *Les Okapis* de la Cité Verte (Mont-Ngafula/Kinshasa) : Emmanuel Lambata, Bienvenu Kubi, Patrick Kindoki, Arthur Ngwey ainsi que Christophe Kamosi et le berger (pasteur) Joseph Ngono. Ils ont été non seulement de simples accompagnateurs mais de bons facilitateurs de contacts.

Maniema, à l'est du Congo n'est pas épargnée. Là, un groupe non identifié prend d'assaut une base militaire située à l'Aéroport de Kindu, la capitale provinciale.

À Kinshasa, comme ailleurs, on parle tantôt d'une « attaque terroriste » tantôt d'une « tentative de coup d'État ». En RD Congo la rumeur a souvent raison de supplanter les canaux officiels de l'information. Mais il me semble qu'il s'agit de la deuxième hypothèse : un coup d'État mal préparé par des amateurs vient de manquer totalement sa cible. Tous ces incidents ont coûté la vie à plusieurs assaillants dont les adeptes de l'Église dénommée *Ministère de la Restauration,* du pasteur Mukungubila. Dans la capitale, on déplora une quarantaine de morts. Plusieurs morts sont signalés à Lubumbashi et à Kindu. Combien de morts exacts ces incidents ont-ils faits ? Difficile de le savoir. Mais des sources concordantes parlent d'une centaine !

À l'Aéroport International de N'djili (à Kinshasa), tous les vols (nationaux et internationaux) étaient suspendus. Le responsable désigné de ces attaques serait vraisemblablement un certain pasteur Mukungubila, un homme d'une soixantaine d'années. Mais qui est-il ? Que vient faire ce nom ici et comment en est-il arrivé là ? Candidat malheureux aux élections présidentielles de 2006 et très connu pour ses diatribes anti-Kabila, Joseph employé-chômeur, s'est autoproclamé « Prophète de l'Éternel ». Originaire de la ville de Lubumbashi, le fondateur de l'Église dénommée *Ministère de la Restauration* dont le siège est à Kinshasa, s'était auparavant proclamé « Président d'Afrique ». Très présent sur le net et les réseaux sociaux, ce pasteur critique violemment le pouvoir en place à longueur de messages. Sa dernière lettre ouverte prémonitoire adressée aux Congolais date du 5 décembre 2013 et a comme titre « Jusqu'à quand le peuple congolais va-t-il devoir payer en versant son sang pour ce pays ? »[1].

Selon les informations qui ont circulé à Kinshasa au sujet de ces incidents, les assaillants auraient déclaré que « les attaques étaient destinées à libérer la RD Congo du Rwanda ». Le pasteur illuminé et responsable présumé de l'attaque, avait reçu des révélations auparavant : Dieu lui aurait parlé et confié la mission de libérer la RD Congo. Dans toutes ses déclarations, le pasteur se présente comme « un homme en

[1] On peut lire cette lettre ouverte sur le site de son Église mis à jour le 3 mars 2014 : htt://www.ministeredelarestauration.com/Articles, consulté vendredi 16 mai 2014 à 13H. Au sujet de la mission de ce pasteur, il est écrit sur le même site : « Joseph Mukungubila vient rétablir toutes choses avant le retour du Seigneur Jésus (Actes 3, 19-21) » ou encore « Le choix de Dieu, le candidat unique de l'Éternel, dans la terre de prédilection, la RD Congo ».

mission divine, sauveur de la RD Congo ». Pour réaliser cette mission divine, tous les moyens y compris même le recours à des armes, sont bons. Pour le pasteur, « le peuple Congolais doit à l'instar d'Israël, confier son destin aux prophètes »[1]. Confiant en cette révélation, une poignée des partisans du Pasteur Mukungubila, pour réaliser la « prophétie » de leur chef spirituel, n'ont pas hésité à prendre des armes pour s'emparer du pouvoir, commençant par la prise de la Radiotélévision nationale et de l'Aéroport. Mais ils ont payé de leur sang cette témérité, car ils ont trouvé une résistance farouchement musclée des forces de l'ordre qui gardaient les lieux (la station de la radiotélévision et l'aéroport). Fort recherché par la justice congolaise, le pasteur jusque-là en cavale sera arrêté cinq mois plus tard, le 15 mai 2014 à Johannesburg (Afrique du Sud) où il s'est réfugié avec sa famille[2].

Cette situation a provoqué une véritable psychose et une panique générale à Kinshasa. Comme une traînée de poudre, il se racontait partout que le pouvoir en place allait fermer les Églises de Réveil. Voilà le contexte dans lequel je débarquais à Kinshasa au tout début de janvier 2014. Beaucoup de membres des Églises pentecôtistes étaient très réservés pour parler de leurs Églises à des personnes qu'ils ne connaissaient pas. À part le climat de peur qui planait comme un épais nuage noir sur la ville de Kinshasa et partout au Congo au lendemain de ces incidents provoqués par l'infortuné pasteur, la suspicion et la méfiance allaient grandissant au milieu des Églises de Réveil.

Par ailleurs, comme je l'ai bien indiqué dans le préambule de mon questionnaire, au lieu de parler d'enquête de terrain que je menais, j'avais clairement mentionné que je menais une étude sur le rôle, la place et les rapports envers les femmes dans les Églises pentecôtistes congolaises. Cette explication n'a pas complètement dissipé les traces de la peur qui continuait encore d'envahir les esprits

[1] Dans un article daté du 8 mars 2013 sur la page Facebook de ce pasteur, on peut lire le propos suivant : « Je ne parle qu'au nom de l'Éternel Dieu qui m'a confié la bonne garde comme sentinelle de ce peuple ». Selon le témoignage de Déborah Nkulu, une des filles du pasteur réfugiée en Belgique et citée par le magazine *JEUNE AFRIQUE* relayé par la Radio Okapi, le pasteur Mukungubila est un polygame qui aurait huit ou douze épouses. Disponible sur : htt://www.radiookapi.net, mis à jour le 12 mars 2014 à 11H11 [consulté le 16 mai 2014 à 13H]. Un autre article tiré du site : www.africanaute.com, relayé par www.afroconcptnews.com (site d'Actualités et d'Histoire du Monde Noir), mis en ligne le 2 janvier 2014 [consulté le 8 juillet 2014 à 13H00], parle de 12 épouses du pasteur.

[2] Selon l'Agence France Presse (AFP) citée par la Radio Okapi (http://radiookapi.net), mise à jour le 15 mars 2014 [consulté le 16 mai 2014 à 14H], le pasteur Mukungubila qui était sous le coup d'un mandat d'arrêt émis en février 2014 par Interpol sur une plainte de la R. Congo, a été arrêté le jeudi 15 mai 2014 à Mondeor, une banlieue sud de Johannesburg (Afrique du Sud). Le Gouvernement congolais attendait son extradition en RD Congo.

de beaucoup de membres des Églises de Réveil que je recherchais partout et à qui je devais soumettre mon questionnaire. Pour contourner ces difficultés liées à mon identité et à la méfiance des personnes susceptibles de constituer la population de mes enquêtés, j'avais besoin d'exhiber l'attestation qui m'avait été fournie par l'Université par le biais de mes deux directeurs de recherche[1].

3.5.6. Cinquième obstacle : difficulté de rencontrer certains « leaders » ou grandes figures du monde religieux féminin et masculin du pentecôtisme congolais

À ces difficultés, s'ajoutait celle liée aux agendas difficilement négociables de beaucoup de pasteurs pour pouvoir trouver des créneaux en vue d'éventuels rendez-vous. Souvent les grands leaders du mouvement pentecôtiste sont sollicités qui pour des prières, qui pour animer des séminaires ou des campagnes d'évangélisation au pays (à Kinshasa et provinces) ou à l'extérieur de la RD Congo. Là où je ne pouvais pas me rendre, je me faisais aider par des personnes intermédiaires. C'est le cas de l'équipe composée des professeurs du Complexe Scolaire *Les Okapis* que j'ai cités précédemment.

Pour faire la différence avec tous les autres pasteurs, le fondateur de l'Église dénommée *Armée de Victoire*, s'est donné le titre de « Archbishop ». Le choix de la terminologie anglaise *Archbishop* au détriment de la terminologie française (Archevêque) peut avoir été influencé par des prédications des pasteurs nigérians et américains, surtout les prêches des télévangélistes, qui passent en boucle au cours de la plupart des émissions religieuses retransmises sur les chaines de radios et de télévisions dites chrétiennes. L'homme est un orateur confirmé parmi les dirigeants des Églises pentecôtistes de la capitale. Un homme d'une cinquantaine d'années, très populaire et célèbre pour ses fastes et son élégance. Surnommé le « Premier Ministre de la prospérité », à cause de la monotonie et de la redondance de ses prédications toujours axées sur la prospérité matérielle et spirituelle, le fondateur de l'*Armée de Victoire* est sans doute le seul pasteur à s'auto-attribuer le titre anglais de « archbishop » au sein du « Cartel » des Églises de Réveil de la capitale congolaise. L'épouse de l'*Archbishop* est *bishop* (évêque).

[1] Pour lire cette attestation, on pourra se reporter aux Annexes à la fin du travail.

Les tentatives de prendre contact avec cette femme et d'autres évêques a été infructueuse au vu de la situation du bishop Fernando Kutino. Accusé de « Haute trahison pour possession illégale d'armes de guerre » par la Justice de la République – la Police aurait découvert une cache d'armes lourdes dans la résidence de l'homme de Dieu – le révérend *archbishop* a été arrêté et incarcéré au Centre pénitentiaire et de rééducation de Kinshasa (Prison Centrale de Makala) depuis quelques années. Lorsque je commençais à écrire ces pages, les nouvelles faisaient état de la nette dégradation de sa santé à la suite d'un accident cardiovasculaire (AVC) qui l'a frappé dans sa cellule. C'est peut-être pour toutes ces raisons liées à leur sécurité personnelle que la révérende *Bishop* et d'autres pasteurs n'ont donné aucune suite à ma requête pour les rencontrer.

Somme toute, ces inconvénients m'ont contraint de fixer et de limiter l'aire ou le champ de ma recherche à l'intérieur des secteurs urbains de la capitale congolaise. Je suis conscient du caractère limitatif, aléatoire et arbitraire de l'échantillonnage qui ne peut, par ailleurs, prétendre être parfaitement représentatif. Ce choix des personnes, a répondu cependant aux besoins de circonscrire ma démarche sur le choix de la méthodologie utilisée : l'usage du questionnaire auto-administré et de quelques entretiens individuels et parfois collectifs quand le besoin de la circonstance le commandait.

Comme je l'ai déjà souligné dans l'introduction de ce travail, la plupart des noms et prénoms des personnes repris ici sont des noms d'emprunt ou des noms qui ont été totalement déformés. Cependant, quant aux propos repris ici, ils sont vrais et authentiques. C'est pourquoi, pour respecter l'authenticité des opinions recueillies, la retranscription de certains propos blesse parfois les règles et la grammaire de la langue de Molière.

CONCLUSION

Comme souligné dans la citation mise en exergue de ce chapitre, le « choix de méthode s'inscrit dans une stratégie de recherche. On ne peut isoler les méthodes, les abstraire, ni des voies ouvertes par les « intérêts » du chercheur (questions, valeurs, idéologies ou théories orientant ses objectifs) ni des caractéristiques de l'information accessible. Une méthode, guide pour la route, éclaire mais ne décide pas la route. Assurer la pertinence d'une méthode, c'est l'ajuster aux questions posées et aux informations accessibles »[1].

Il est un aspect essentiel du présent travail que je tends à justifier ici : c'est le choix que j'ai fait des méthodes et techniques dans mes enquêtes. Pour analyser les différents rapports sociaux de sexe et apprécier la nature des représentations des femmes dans les comportements des Congolais vis-à-vis des femmes, c'est-à-dire envers les femmes – en l'occurrence les femmes pasteurs – il m'était loisible de faire usage d'une part du questionnaire et d'entretien individuel, et d'autre part de l'observation directe et participante.

Source : Affiche devant l'Église « Les Amis du Christ »
(Commune de Lemba)
Un toit en tôles reposant sur quatre murs inachevés abrite l'église.

[1]Jean-Claude COMBESSIE, *La méthode en sociologie*, La Découverte, Paris[5], 2007, p. 9.

Élément retiré (protégé par le droit d'auteur)

Pasteur Georgine Moke, fondatrice de l'Église *Arche de Paix* (Seine-Saint-Denis, Île-de-France)

Vue de face l'Assemblée chrétienne *Héritage des Vainqueurs*
du pasteur Amos Mbayo Kitenge
(Quartier Vitamine I, n° 1A, Commune de Matete)
Source : Crédit photo auteur (2017)

Vue partielle du culte dominical du 08.04.2018
Assemblée chrétienne de Plaisir (ACP), 51 rue de la Gare 78370 Plaisir (Yvelines/Île-de-France)
Source : Crédit-photo auteur publié avec l'autorisation du pasteur Jeanine Minengu Nkoya

Assemblée Chrétienne de Kinshasa (ACK) : Paroisse de Sous-région (Commune de Lemba)
Crédit photo auteur (2017)

Deuxième Partie

L'ESSOR DU MOUVEMENT PENTECÔTISTE AU CONGO-KINSHASA

Chapitre 4

LE MOUVEMENT PENTECÔTISTE AU CONGO-KINSHASA : GENÈSE ET DÉVELOPPEMENT

« En quelques années, la vague pentecôtiste déferla sur tout le pays (États-Unis), franchit les océans et sembla toucher presque tous les lieux habités »[1].

INTRODUCTION

Une précision s'impose d'entrée de jeu. Dans ce chapitre qui renvoie au contexte de la naissance et de la brève histoire du mouvement pentecôtiste en RD Congo, il ne s'agit pas pour moi de retracer toute l'histoire de ce mouvement au Congo-Kinshasa. Je veux, cependant, présenter un bref survol qui permet par ailleurs d'éclairer la lecture, si l'on veut bien comprendre et situer ce mouvement, à partir de l'environnement qui a favorisé son émergence et sa croissance. De cette manière, tout effort qui tend à expliquer le développement du pentecôtisme au Congo a une signification lorsqu'on le rattache à un milieu ou à un environnement culturel, géographique, historique, social et politique bien précis.

Puisqu'il est question d'un mouvement religieux puissamment conquérant et expansionniste, en tant que fait social (Émile Durkheim), la religion joue un rôle considérable dans la mesure où le religieux est au cœur de beaucoup de représentations tant sociales, politiques que culturelles qui peuvent déterminer, influencer ou construire durablement les comportements des individus. La religion n'est pas seulement un marqueur d'identité. Elle crée diverses interactions entre individus et groupes entiers ; elle subvertit autant qu'elle reproduit aussi l'ordre établi. En outre, elle apparaît comme une réponse ou une instance qui propose des solutions immédiates aux problèmes qui se posent aux individus dans la société.

L'émergence du mouvement pentecôtiste dans l'ex-Congo Belge est fortement liée à la dégradation de l'environnement social du pays, car la vitalité des nouvelles Églises est spectaculaire dans des milieux pauvres où la majorité de la population active est sans emploi, où des jeunes sont désœuvrés, où l'instabilité politique du

[1] Harvey COX, *Retour de Dieu. Voyage en pays pentecôtiste*, Desclée de Brouwer, Paris, 1994, p. 67.

pays tend à ériger des zones d'insécurité et de précarité de conditions de vie, etc. Ne faut-il pas se débrouiller[1] pour survivre ? On se trouve en face d'une situation de paupérisation grandissante (pauvreté matérielle pour certains et spirituelle pour d'autres). Si, selon bon nombre de pasteurs, les Congolais « souffrent » beaucoup, c'est parce qu'ils ne connaissent pas Dieu et qu'ils ne prient pas assez dans la « vraie » Église. Ainsi, non seulement les nouvelles Églises remettent en question le modèle traditionnel de foi enseigné par le christianisme missionnaire mais elles subvertissent tout l'ordre des croyances établies. Par ce fait, elles proposent une autre manière de professer la foi, de présenter la catéchèse baptismale et mystagogique. Elles proposent des thérapies spirituelles nouvelles par l'initiation à la foi et la renaissance de la prière.

De la sorte, dans leur démarche de foi ou dans leur quête de nouvelles spiritualités, les gens vont dans ces Églises pour y chercher non seulement les biens spirituels (la bénédiction, le bonheur, le salut, la prière, le désensorcellement, etc., en vue de redonner sens à leur vie) mais aussi les solutions matérielles immédiates et rapides à leurs différents questionnements. La quête de Dieu ne va-t-elle pas de pair avec le rêve d'une spiritualité engageante qui réponde aux attentes des hommes et des femmes d'aujourd'hui, c'est-à-dire à la satisfaction de leurs besoins immédiats ?

De plus en plus aujourd'hui, devant la crise économique, la dégradation des conditions de vie et la pauvreté menaçante qui frappent bon nombre de Congolais, la voix des pasteurs venant avec de beaux discours tous axés sur la théologie de la gloire, c'est-à-dire de la prospérité matérielle, de la bénédiction, de l'onction divine et du spectaculaire, véhiculée par ce mouvement ne passe pas inaperçue. Les Églises de Réveil veulent ainsi « offrir à leurs fidèles les moyens de se reconstruire, de vivre une vie meilleure, de résoudre leurs problèmes matériels et d'aller au paradis »[2]. Cette thématique est très présente dans le discours pentecôtiste. Dans le langage pentecôtiste en effet, « la bénédiction est souvent associée au bonheur matériel. C'est un message d'espoir ou d'espérance d'autant plus que le chrétien serait appelé à être

[1] Pour désigner l'économie informelle de la débrouille et l'instinct de survie, les Congolais parlent de « Article 15 : débrouillez-vous ».
[2] Prince BUNANI MWANGA et Célé MANIANGA NKENI, « Le travail des enfants sorciers dans les Églises de ''réveil'' à Kinshasa », in Régine TCHICAYA-OBOA, Abel KOUVOUAMA et Jean-Pierre MISSIÉ (dir.), *Sociétés en mutation dans l'Afrique contemporaine. Dynamiques locales, dynamiques globales*, Karthala, Paris, 2014, p. 413.

‘‘la tête et non la queue’’[1]. Or, la quête de bonheur, c’est justement le souhait de tous les Congolais, « c’est d’être élevé socialement, c’est de ne pas vivre dans la pauvreté »[2].

La rhétorique pentecôtiste conjugue en permanence la grammaire de la théologie de la prospérité et la théologie du combat ou de la guerre spirituelle qui anticipe et actualise l’espérance chrétienne. Car, située au cœur même de l’expérience de la foi chrétienne, promettant le paradis bien au-delà de la souffrance physique et matérielle comme récompense ultime dans une vie de bonheur sans fin, la promesse de la vie éternelle ne saurait laisser indifférents hommes et femmes continuellement en proie à la souffrance et à la pauvreté. En allant dans les Églises, les gens ne cherchent-ils pas avant tout la santé ou la guérison de la maladie, la fécondité et le mariage (assouvir le désir d’avoir d’enfants en luttant contre « le démon du célibat »[3], selon l’expression en vogue dans les milieux pentecôtistes congolais) ?

Que cherche-t-on en allant dans les Églises ? Ne sont-ils pas en quête du travail (sortir de l’engrenage du chômage qui a élu domicile en RD Congo), de la prospérité spirituelle et matérielle (satisfaire le rêve de richesse, de bonheur et du bien-être qui habite tous les hommes), de l’amour (le besoin de se sentir aimé, considéré et accepté dans une communauté fraternelle), la chance (le désir de réussir dans la vie, l’espoir de sortir de la situation chaotique que traverse le pays), le désenvoûtement par le combat spirituel contre la fatalité et la peur des mauvais sorts, d’où qu’ils viennent, etc. ?

Ainsi, la croissance accélérée du pentecôtisme peut bien s’éclairer si l’on cherche ses origines immédiates, d’une part dans cet environnement sociopolitique précis et d’autre part dans la compénétration des flux de relations et des réseaux

[1] Jean-Pierre MISSIÉ, « La chanson chrétienne au Congo », in Régine TCHICAYA-OBOA et alii (dir.), *Op. cit.,* p. 379. Lors de notre entretien, la Bergère Nadine M. en parlant de la prospérité dit : « La prospérité, c'est le fait de quitter le seuil de la pauvreté et mener une vie meilleure matériellement, car un enfant de Dieu ne peut pas demeurer dans la pauvreté qui puisse l'amener loin de Dieu. Dieu lui même a dit : " Vous serez la tête et non la queue ". Elle cite ici un texte de l’Ancien Testament qui dit : « L'Éternel fera de toi la tête et non la queue, tu seras toujours en haut et jamais en bas, lorsque tu obéiras aux commandements de l'Éternel, ton Dieu, que je te prescris aujourd'hui pour que tu les respectes et les mettes en pratique (Deutéronome 28, 13).

[2] Jean-Pierre MISSIÉ, *Idem*, p. 379.

[3] Selon certaines croyances présentes en milieu pentecôtiste congolais, une personne croit subir les attaques du « démon du célibat » lorsque, malgré sa beauté, ses efforts, sa volonté, etc., elle ne sait pas trouver de mari ou de femme. Attribuée à un agent invisible, cette « malédiction » est à conjurer par la prière. D’où le concours à des Églises pour éloigner toutes les causes qui attirent le « démon du célibat ».

d'échanges multiformes favorisés dans le contexte d'un monde largement ouvert grâce aux nouvelles technologies de l'information et de la communication (NTIC). Quelle que soit la manière de comprendre l'expansion de ce mouvement religieux, la société congolaise, comme c'est le cas de beaucoup de pays subsahariens ou latino-américains qui ont connu le christianisme occidental, est une terre des religions. Car, tel qu'il apparaît aujourd'hui, cet environnement représente – d'un point de vue historique, social, politique, économique et culturel –, un terreau très fertile, propice à la croissance des Églises et mouvements religieux divers.

Toutefois, il me faut bien le nuancer, le mouvement pentecôtiste actuel, même s'il s'est développé, grâce à la mobilité des populations, à un rythme extrêmement rapide ces dernières décennies en RD Congo, n'est pas, à proprement parler un mouvement nouveau sur la scène religieuse congolaise. Car, dans l'histoire du christianisme au Congo, il y a déjà eu des Églises nées dans le sillage de l'évangélisme protestant au lendemain des années qui ont suivi l'indépendance du pays en 1960. Ce sont celles issues des missions protestantes dans la première moitié du XXe siècle. Mais la configuration du champ religieux congolais montre aujourd'hui que le rôle joué et la place occupée par les Églises de « Réveil »[1] à l'intérieur de cet espace de foi où circulent en permanence divers acteurs, sont une variable explicative de la compétition qui caractérise ces différents acteurs, individuels et collectifs, en quête de reconnaissance ou de légitimité dans ce champ profondément transformé par différentes mutations sociopolitiques. Et dans leur démarche de mise à l'écart, de différenciation et de distanciation par rapport aux anciennes Églises, les Églises pentecôtistes actuelles veulent se définir avant tout comme des Églises nouvelles, des « Églises de l'éveil », c'est-à-dire du renouveau dans la foi.

[1] D'aucuns désignent les nouvelles Églises pentecôtistes par le terme de « Églises de réveil », d'autres parlent de « sectes ». Cependant à cause de la charge souvent péjorative que draine ce mot, je lui préfère le choix d'une terminologie beaucoup plus neutre et valorisante, celle de « Église ». C'est pourquoi, sans jugement d'appréciation, je désignerai toutes ces nouvelles communautés religieuses par « Églises pentecôtistes ». Une précision : écrit avec une minuscule, le mot « église » désigne un bâtiment, un édifice destiné à l'exercice du culte chrétien ou un lieu de rassemblement d'une communauté pour prier. Écrit avec une majuscule, le terme « Église » désigne l'ensemble des chrétiens baptisés qui croient en Jésus-Christ, c'est-à-dire une communauté ou un groupe religieux. Le christianisme distingue : l'Église catholique, l'Église anglicane, les Églises Orthodoxes et les Églises Protestantes. Le pentecôtisme que je traite est un mouvement issu du protestantisme.

4.1. BREF APERÇU HISTORIQUE DE L'IMPLANTATION DES ÉGLISES CHRÉTIENNES AU CONGO

« Tout au long de l'histoire, chacun des grands univers religieux d'Orient ou d'Occident a connu sur ses marges un éventail, plus ou moins large et varié selon les époques, de mouvements dissidents ou hétérodoxes communément appelés « sectes »[1].

4.1.1. « Églises » chrétiennes ou « sectes » chrétiennes ?

En raison de sa jeunesse au Congo, le pentecôtisme a un côté sectaire. C'est pourquoi, même si toutes les nouvelles communautés de prière sont communément désignées par les termes « Églises pentecôtistes » ou « Églises de Réveil », elles ne se sont pas cependant débarrassées totalement de l'épithète de « sectes » qui leur colle encore à la peau. En essayant de défricher les frontières définitionnelles pour comprendre la nature de ces communautés, les limites de différenciation terminologique peuvent être difficiles à tracer ici. Car aujourd'hui – faute d'un terme plus précis – certains observateurs du phénomène religieux parlent de plus en plus de nouvelles Églises, Églises indépendantes, Églises du renouveau, Églises de Réveil, nouvelles communautés religieuses. D'autres parlent de nouvelles religions, nouveaux mouvements religieux.

L'appellation « Églises de Réveil » viendrait de *Great Awakening* ou grand Réveil, mouvement évangélique né aux États-Unis pour indiquer le Réveil religieux du XXe siècle. Pour ceux qui se réclament de cette tendance, l'Église prend le sens d'un regroupement de personnes qui disent être sorties du sommeil dans lequel les auraient longtemps plongées les Églises traditionnelles (catholique et protestantes). C'est ainsi que les Églises de Réveil ont la prétention ou l'ambition de sortir leurs adeptes de leur sommeil spirituel. Contrairement aux Églises traditionnelles, les Églises de Réveil ont mis en valeur la dimension missionnaire, l'engagement personnel, l'expérience de la foi individuelle et la lecture de la Bible à la portée de tous[2].

---

[1] Louis HOURMANT, « Les sectes et les nouveaux mouvements religieux », in Jean-Christophe ATTIAS, Esther BENBASSA (dir.), *Encyclopédie des religions*, Arthème Fayard/Pluriel, Paris, 2012, p. 687.

[2] Cf. André LUBANZA MUKENDI, « Les Églises de ''réveil'' et les mutations sociopolitiques en RDC », in Régine TCHIKAYA-OBOA et alii, *Op. cit.*, p. 400.

À travers l'histoire des religions, les communautés déjà instituées ont tendance à considérer les nouveaux entrants dans le champ religieux comme des « sectes ». Même le christianisme fut considéré à ses débuts comme une secte juive. Si beaucoup de mouvements religieux actuels sont qualifiés de « nouveaux », c'est pour les différencier des anciens groupes religieux qui existaient déjà dans la société, notamment le judaïsme, le christianisme, l'islam etc. Dans le christianisme, ils sont nouveaux par rapport aux Églises historiques missionnaires (catholique, protestante, orthodoxe, anglicane, etc.). « Nouvelles Églises », « nouveaux mouvements religieux » simplement « pour désigner, de façon générale, un ensemble très divers de réalités socioreligieuses qui se sont développées dans plusieurs sociétés ces dernières décennies »[1]. Dans leur organisation interne, la plupart d'entre elles – de création récente –, ne reposent pas et ne dépendent d'aucune structure hiérarchique établie. Ils ont leurs propres expressions de foi et leurs pratiques.

Lorsque les anciens arrivés sur la scène religieuse qualifient les nouveaux venus de « sectes », c'est une dénomination que les nouveaux n'acceptent pas parce que toutes les nouvelles communautés se considèrent comme de vraies Églises. En ce sens, les mouvements classés dans la catégorie de « sectes » dans un pays, peuvent endosser le costume d'Église dans un autre pays. C'est le cas, par exemple, pour ne mentionner que ceux-là, de la Scientologie qui est considérée comme une Église aux États-Unis et en Espagne mais que la France assimile aux sectes. En RD Congo, l'Armée du Salut fondée au XIXe siècle (en 1878) par le pasteur méthodiste anglais William Booth, est une Église à part entière avec toutes les structures d'organisation alors qu'en Europe, elle n'est qu'un mouvement philanthropique comme la Communauté Emmaüs, née de l'engagement social du célèbre prêtre français Henri Grouès, connu sous le nom de Abbé Pierre, pour le service de la charité évangélique en faveur de la cause des démunis et des exclus de la société.

Par ailleurs, aucune de ces nouvelles communautés religieuses n'accepte la dénomination de « secte » qui, me semble-t-il, est chargée d'une connotation péjorative ou négative. Toutefois, en dépit du danger d'amalgamer les communautés religieuses, il est des groupes qui sont sectaires et des groupes qui ne le sont pas, de même que tout mouvement n'est pas religieux. Comme on peut le constater, les frontières entre l'Église et la secte ne sont pas toujours faciles à tracer. Mais on peut les différencier en partant de la définition et des pratiques propres à l'une et à l'autre.

[1] Jean-Paul WILLAIME, *Sociologie des religions*, PUF, Paris[4], 2010, p. 62.

Et sans chercher à m'enliser dans une discussion qui porterait sur la définition de « Église » et « secte », il me semble qu'une prise en compte de certains éléments peut aider à clarifier leurs limites.

Cela étant, avant de prendre le risque de trancher sur la querelle des unes et des autres qui toutes revendiquent légitimement le statut d'Églises, l'analyse – bien partielle évidemment – de quelques éléments en est suggestive. Il s'agit, entre autres, de la nature du groupe, ses sources d'inspiration, ses méthodes de formation, le but que le groupe poursuit, sa doctrine ou son enseignement, le mode de financement, le nombre d'adeptes, etc. L'analyse minutieuse de ces éléments permet de comprendre que ce qu'on appellerait « secte » est bien une notion difficilement acceptée par tous.

Puisqu'il convient de définir à présent le terme « secte » pour comprendre le sens de ce mot, il me semble qu'il n'y a pas une définition mais des définitions du terme « secte » ou « groupe sectaire ». C'est pour bien me faire comprendre dans les lignes qui suivent que j'en retiens seulement quelques unes qui me paraissent simples et suggestives au regard de ma réflexion, mon objectif n'étant pas d'inventorier toutes les différentes définitions qu'en donnent les sociologues, les théologiens, les historiens de religions, etc.

4.1.2. Églises et sectes : comment faire la différence

La difficulté est grande de donner une définition pouvant être acceptée par tous. Toutefois, des définitions peuvent être proposées.

• Essai de définition

À en croire Louis Hourmant, dans l'usage courant, le terme de ''secte'' peut avoir « deux significations distinctes quoique apparentées : – dans un premier sens, est appelée ''secte'' toute école de pensée, philosophique ou religieuse (par exemple, les différentes ''sectes'' du bouddhisme, de l'hindouisme ou du taoïsme) ; – dans un second sens, souvent porteur d'une charge péjorative, la ''secte'' est un corps religieux dissident par rapport aux Églises établies et éventuellement aussi par rapport aux conventions ou aux valeurs dominantes d'une société donnée. Elle est un groupement de fidèles dont l'existence est perçue comme une menace par le pouvoir religieux et/ou par l'État »[1].

[1] Louis HOURMANT, *Op. cit.*, p. 688.

Ces deux sens, poursuit le même auteur, peuvent être renvoyés chacun à l'une des deux étymologies rivales du mot. Le latin *secta* viendrait en effet : – soit du verbe *sequi* (« suivre » : participe passé *secutus*, *secuta*), désignant ainsi ceux qui suivent un maître, un gourou, une même doctrine ou observent un même rite ; – soit du verbe *secare* (« couper »), évoquant dès lors la séparation d'un groupe dissident vis-à-vis du courant religieux dominant. C'est l'anglais qui se montre plus précis que le français en distinguant *sects* (le terme renvoie aux sectes classiques de terrain chrétien, et notamment protestant) et *cults* (pour désigner les groupes religieux plus récents, souvent d'origine orientale). Mais ce dernier terme véhicule également la nuance polémique qu'a le français « secte » dans les médias[1].

Considérant le sens de ces deux verbes latins « *sequi* » (suivre) et « *secare* » (couper, séparer), Frédéric Lenoir note que « ces deux étymologies traduisent bien deux modes typiques d'apparition de sectes : agrégation d'un groupe de disciples autour d'un maître qu'ils suivent ; formation d'un nouveau groupe à la suite d'une rupture avec un autre mouvement. Historiquement, les deux phénomènes sont d'ailleurs souvent mêlés, un fondateur étant souvent un dissident d'une grande religion. En ce sens Bouddha ou Jésus ont fondé de nouvelles sectes par rapport à leur religion d'origine, ce qui fera dire à Renan, évoquant le destin du bouddhisme et du christianisme, qu'une religion, c'est une secte qui a réussi »[2].

En partant de cette étymologie, Frédéric Lenoir a pu relever quelques indices qui me permettent de définir un groupe sectaire. Pour lui, « quand un groupe est fermé dans son discours et dans ses frontières, quand il est intolérant et prétend détenir la vérité unique, quand il affirme parfois même être constitué des seuls vrais élus dans un monde en perdition et qu'il pratique un prosélytisme intense pour convertir les autres à ses vues, on est assurément en présence d'un groupe sectaire »[3]. Eu égard à cette considération, F. Lenoir dira encore : « La secte constitue d'abord un groupe affinitaire où des individus se reconnaissent entre eux comme ayant les mêmes aspirations existentielles, puis une microsociété dont les membres se renforcent dans leur croire commun par une fuite en avant dans le sectarisme »[4].

---

[1] Cf. Louis HOURMANT, *Op. cit*., p. 688.
[2] Frédéric LENOIR, *Les métamorphoses de Dieu. Des intégrismes aux nouvelles spiritualités*, Hachette Littératures, Paris, 2005, pp. 152-153. « Une religion, c'est une secte qui a réussi » : ici Frédéric Lenoir cite Ernest Renan.
[3] F. LENOIR, *Op. cit.,* p. 160.
[4] *Ibidem*, p. 180.

Selon *Le Petit Robert*, le mot secte « désigne des organisations fermées, exerçant une influence psychologique forte sur leurs adeptes et se réclamant d'une pensée religieuse ou mystique étrangère aux grandes religions constituées ». En 1977, le *Petit Robert* ne connaissait encore que les deux sens anciens du terme *Secte* : « Ensemble de personnes qui professent une même doctrine », et « Groupe dissident au sein d'une religion », avec comme exemples les « Sectes protestantes. Sectes hérétiques ». Le Petit Robert 2000 a adjoint à ces deux sens celui-ci : « Communauté fermée, d'intention spiritualiste, où des guides, des maîtres exercent un pouvoir absolu sur les membres. Les religions luttent contre les sectes. Sectes d'inspiration orientale. La secte Moon. Le gourou de la secte ». Ce qui définit une secte, à en croire aussi le théologien espagnol Jesús Espeja, « ce n'est pas tant sa situation minoritaire que sa mentalité : la fermeture et l'isolement dans l'autosuffisance et la prétention orgueilleuse »[1].

Par « secte », Jean Séguy y voit de son côté « un groupement contractuel de volontaires qui ont choisi, après certaines expériences religieuses précises, de s'agréger à d'autres chrétiens qui ont fait les mêmes expériences. Le corps ainsi formé tient sa légitimation des liens volontairement créés entre ces croyants, et entre eux et Dieu. Le salut est ici affaire personnelle et non pas de relation à un organisme de grâce. Dans la pratique, cette conception mène à la naissance de groupes généralement petits (mais qui peuvent aussi être importants). La vie religieuse de la secte tend à l'intensité plus qu'à l'extension. Les exigences éthiques y sont les mêmes pour tous les membres. Le souci de maintenir, par la discipline et l'excommunication, la pureté de leur communauté, se révèle ici d'autant plus nécessaire que la sainteté est celle de ses participants, et non pas une qualité inhérente à sa légitimité »[2].

De tout cela, je dirais que le foisonnement de nouvelles « Églises » en RD Congo, comme partout au monde, pousse les partisans d'anciennes Églises ou certains chercheurs à les qualifier de « sectes ». C'est de cette manière que beaucoup de Congolais désignent les Églises de Réveil. Et d'un ton méprisant, les plus critiques et sceptiques vont jusqu'à les disqualifier de la compétition religieuse, en les désignant par le terme « Églisettes ». Cette terminologie sous-entend l'idée de

[1] Jesús ESPEJA, *Église, mémoire et prophétie*, Cerf, Paris, 1987, p. 178.
[2] Jean SÉGUY, « Secte », in *ENCYCLOPEDIA UNIVERSALIS*, Volume 5, p. 1011. Voir aussi Jean SÉGUY, *Les sectes protestantes dans la France contemporaine*, Beauchesne, Paris, 1956.

rupture, c'est-à-dire de séparation orchestrée par des groupes fermés qui ont rompu avec l'environnement social. D'où le renvoi à son étymologie latine dérivée du verbe *secare* (supin : sectum) : couper, retrancher.

Cependant, à cause de la charge souvent péjorative que draine ce terme « secte », du fait qu'on y associe en général l'idée de groupes « déviants » et « dangereux » pour leurs adeptes, je lui ai préféré le choix d'une terminologie beaucoup plus neutre et valorisant d'« Église ». Ainsi, sans chercher à faire de distinction entre toutes ces communautés religieuses chrétiennes présentes en RD Congo, je considère simplement que les nouvelles Églises sont des regroupements religieux minoritaires, contestataires et réformateurs, désireux d'offrir une alternative, à savoir la proposition de foi ou l'offre d'une soi-disant « véritable pureté morale et doctrinale face au monde perverti »[1].

Charismatiques et autocéphales, c'est-à-dire particulièrement autonomes sur le plan institutionnel, bon nombre de ces Églises ne dépendent d'aucune hiérarchie établie. Et de même que le discernement peut sembler malaisé à opérer entre elles, de la même manière il sera plus difficile de distinguer les Églises authentiquement chrétiennes des sectes dans la mesure où ces différentes communautés brandissent souvent leurs dénominations chrétiennes. Selon l'usage qu'on peut faire du terme « Église », il renvoie simplement à son étymologie grecque « εκκλησια » (ecclesia en latin). Terme compris ici dans le sens ordinaire d'« assemblée » (assemblée du peuple) ou de « communauté », c'est-à-dire la réunion de prière où se retrouvaient les chrétiens. Originairement, il évoque une assemblée de prière, une communauté des disciples, un rassemblement en présence du Seigneur[2]. Comme elles aiment se nommer d'ailleurs, toutes les nouvelles communautés religieuses chrétiennes, même là où elles apparaîtraient indiscutablement comme des « sectes » refusent d'endosser la casquette de cette dénomination. Elles veulent tout simplement être reconnues comme de véritables Églises au même titre que les plus anciennes.

---

[1] Voir article « Les sectes », in *LE NOUVEAU THÉO. L'encyclopédie catholique pour tous*, Mame, Paris, 2009 (Entrée 183), p. 1116.

[2] Quelques passages significatifs de la Bible où le mot « Église » renvoie à l'idée de rassemblement du peuple : 1) Moïse dit au peuple d'Israël : « … Ce jour-là, le Seigneur m'avait dit : ''Rassemble le peuple auprès de moi, je leur ferai entendre mes paroles pour que, tout au long de leur vie sur la terre, ils apprennent à me craindre et qu'ils l'apprennent aussi à leurs fils'' (Deutéronome 4, 10) » ; 2) Moïse dit aux prêtres, fils de Lévi ainsi qu'à tous les anciens d'Israël : « …Tu rassembleras le peuple, hommes, femmes, enfants, ainsi que l'immigré qui réside dans ta ville, pour qu'ils entendent et qu'ils apprennent à craindre le Seigneur votre Dieu… » (Deutéronome 31, 12) ; 3) Jésus leur dit : « Quand deux ou trois sont réunis en mon nom, je suis là, au milieu d'eux » (Matthieu 18, 20).

Par ailleurs, étant entendu que mon regard ne comporte pas un jugement de valeur, c'est le terme générique « Église » qu'indistinctement je m'emploierai à utiliser tout au long de ce travail, pour désigner tous les regroupements de prière, qu'ils soient grands ou petits, se constituant sous la conduite d'un pasteur autour de la prière et du partage de l'Évangile à l'exemple des premières communautés chrétiennes[1]. Elle est une association de personnes, solidaires, réunies dans et par la foi, poursuivant un objectif commun : la recherche du salut. Dans cette optique, lorsque je parle d'« Églises » pentecôtistes tout au long de ce travail, j'entends les comprendre comme ce qu'un jeune étudiant expliquait à ses camarades, lorsque ces derniers lui ont demandé de définir l'Église. Sa réponse était surprenante. Partant de sa propre expérience, il dit : « L'Église ? C'est ce qui se passe quand des gens se retrouvent autour de l'Évangile ! »[2].

En d'autres termes, l'Église se définit comme une communauté de foi, de salut ou une assemblée de prière ; une communauté d'adeptes d'une même religion, ayant en commun un corps de croyances et suivant une même discipline (Encyclopaedia Universalis). L'ecclésiologie pentecôtiste conçoit l'Église comme la congrégation des fidèles rassemblés dans un lieu donné. C'est « le rassemblement de ceux qui ''appartiennent'' à Jésus-Christ, c'est-à-dire, les convertis »[3].

• L'« Église » et la « Secte » : vers des approches de définition selon Émile Durkheim, Max Weber et Ernst Troeltsch

On peut définir le concept *Église* de plusieurs manières. Parmi les définitions qui en sont données, trois me paraissent très suggestives : celles d'Émile Durkheim, de Max Weber et d'Ernst Troeltsch. Selon l'approche qu'ils proposent, il existe une opposition binaire entre ces deux types d'organisations religieuses :

a) Émile DURKHEIM (15 avril 1858-15 novembre 1917)

Pour le père de la sociologie française, « les croyances proprement religieuses sont toujours communes à une collectivité déterminée qui fait profession d'y adhérer et de pratiquer les rites qui en sont solidaires. Elles ne sont pas seulement admises, à

[1] Cf. Le Livre des *Actes des Apôtres*, chapitre 2, verset 42.
[2] Propos d'un jeune étudiant anonyme repris par Jean VERNETTE, *Sectes. Que dire ? Que faire* ?, Éd. Salvator, Mulhouse, 1994, p. 162.
[3] Jean-Paul WILLAIME, « Les recompositions internes au monde protestant : protestantisme "établi" et protestantisme "évangélique" », in Jean-Pierre BASTIAN, Françoise CHAMPION et Kathy ROUSSELET (dir.), *La globalisation du religieux*, L'Harmattan, Paris, 2001, p. 172.

titre individuel, par tous les membres de cette collectivité ; mais elles sont la chose du groupe et elles en font l'unité. Les individus qui la composent se sentent liés les uns aux autres, par cela seul qu'ils ont une foi commune. Une société dont les membres sont unis parce qu'ils se représentent de la même manière le monde sacré et ses rapports avec le monde profane, et parce qu'ils traduisent cette représentation commune dans les pratiques identiques, c'est ce qu'on appelle une Église » […]. Tantôt, l'Église est étroitement nationale, tantôt, elle s'étend par-delà les frontières ; tantôt, elle comprend un peuple tout entier (Rome, Athènes, le peuple hébreu), tantôt, elle n'en comprend qu'une fraction (les sociétés chrétiennes depuis l'avènement du protestantisme) ; tantôt, elle est dirigée par un corps de prêtres, tantôt, elle est à peu près complètement dénuée de tout organe directeur attitré […]. Une Église, ce n'est pas simplement une confrérie sacerdotale ; c'est la communauté morale formée par tous les croyants d'une même foi, les fidèles comme les prêtres »[1].

Comme on pourrait bien le constater, on a reproché à Durkheim qui a fait des études rabbiniques de présenter l'*Église* selon sa communauté d'origine et en référence avec le contexte de l'Église catholique de son époque. Mais aujourd'hui, la communauté morale formée par les croyants concernerait aussi bien les fidèles et les prêtres, pour le cas de l'Église catholique, que les pasteurs et leurs fidèles lorsque l'on parlerait des Églises protestantes et pentecôtistes.

b) Max WEBER (20 avril 1864-14 juin 1920)

De son côté, le sociologue allemand Max Weber a introduit un usage sociologique de ce mot *Secte*, dénué de tout jugement de valeur. Pour lui, les groupes religieux peuvent se répartir en deux types qui sont deux modes d'existence sociale de la religion : l'*Église* et la *Secte*[2]. Celles-ci sont, dans l'approche de Weber, « des types idéaux, c'est-à-dire des modèles élaborés pour la recherche et qui n'existent pas à l'état pur dans la réalité mais qui sont des pôles utiles de référence pour l'étude de la réalité empirique »[3].

---

[1] Émile DURKHEIM (1912), *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, CNRS Éditions, Paris, 2014, pp. 91 et 93.

[2] Selon Max WEBER, le principe de différenciation entre *Église* et *Secte* est le rapport particulier que chacun entretient avec le monde. Voir *Sociologie des religions*, Gallimard, Paris, 1996 ; *Économie et Société*, tome 1, traduit de l'allemand par Julien FREUND et alii, Pocket, Paris, 2003 ; *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme suivi d'autres essais*, nouvelles traductions par Jean-Pierre GROSSEIN, Gallimard, Paris, 2003.

[3] Jean-Paul WILLAIME, *Sociologie des religions*, PUF, Paris[4], 2010, p. 31. Néologisme forgé par Weber pour spécifier l'aspect constructif inhérent à toute élaboration conceptuelle, l'idéaltype est

Dans *Économie et société*, Max Weber écrit : « Une ‘‘secte’’, au sens sociologique, n’est pas une ‘‘petite’’ communauté religieuse, ni une communauté qui se serait séparée d’une communauté, laquelle du coup ne la reconnaîtrait pas ou la persécuterait et la tiendrait pour hérétique : les baptistes, l’une des ‘‘sectes’’ les plus typiques, au sens sociologique, représentent l’une des dénominations protestantes les plus nombreuses au monde. Pour être telle, une secte doit nécessairement, dans son esprit et sa nature, renoncer à l’universalité et reposer sur un accord totalement libre de ses membres. Il doit en aller ainsi, parce que la secte veut être une formation aristocratique : une association de personnes pleinement *qualifiées* religieusement, et uniquement de ces personnes ; elle ne veut pas être, comme une Église, une institution pour la grâce, qui entend éclairer les justes comme les injustes, et placer le plus grand nombre de pécheurs sous la férule du commandement divin. La secte nourrit l’idéal de l’*ecclesia pura* (d’où le nom de ‘‘puritain’’), l’idéal de la communion visible des saints, d’où sont exclues les brebis galeuses, afin que celles-ci n’offensent pas le regard de Dieu. Dans son type le plus pur du moins, elle rejette la grâce institutionnelle et le charisme de fonction »[1].

Selon le sociologue allemand, la distinction ou la différence entre l’Église et la secte résiderait entre autres dans ces traits caractéristiques. D’après la typologie de Weber, l’Église et la secte sont :

L’Église	**La Secte**
Une institution bureaucratisée de biens de salut ouverte à tous les croyants et où s’exerce l’autorité de fonction de prêtres, professionnels de la médiation entre le divin et les hommes, gardiens du dogme et du rite. Le type « Église » est par excellence celui de l’institution hiérarchisée à vocation d’encadrement de masse. Elle s’efforce d’incorporer le plus grand nombre possible de fidèles ; adhésion de masse et non de type élitaire.	Un groupement avec fermeture et avec épreuve de passage avant l’acceptation. Une association volontaire d’individus religieusement qualifiés voulant tout changer (tous sont égaux) ; la rigueur morale garantissant une forte identité d’appartenance de caractère quasi élitaire. On se situe dans l’univers des virtuoses du religieux, une sorte de « congrégation » produisant un certain isolement à l’égard de la société. L’autorité religieuse est de type charismatique.
Elle fixe des obligations minimales à ses fidèles et réserve l’intensité religieuse à un petit nombre de virtuoses et requiert un corps de spécialistes formés pour gérer et distribuer les biens de salut : les clercs	Elle est caractérisée par l’intensité de l’engagement quotidien (discipline rigoureuse) qu’elle requiert de ses membres, aucune spécialisation ministérielle et médiation du rapport aux

défini comme un tableau de pensée, obtenu en accentuant par l’idée des aspects déterminés du réel (Weber, *Essai sur la théorie de la science*, Plon, Paris, 1965, p. 180 sq.).

[1] Max WEBER, *Sociologie des religions*, Gallimard, Paris, 1996, pp. 317-318.

(religieux) d'un côté et les laïcs de l'autre.	Écritures ne sont imaginables. La fidélité religieuse leur exige un travail permanent de purification et de sanctification.
Elle est une communauté naturelle dans laquelle on naît. On est membre de naissance sans être contraint à des règles strictes (on naît membre d'une Église).	Elle est une communauté contractuelle ; une association dont l'adhésion de croyants est volontaire (l'appartenance est choisie : on devient membre d'une secte par une démarche volontaire) en rupture avec l'environnement social ; elle exerce un contrôle social strict. On entre dans l'Église après une conversion personnelle.
Elle est en charge de la rédemption universelle, assure la transmission de la grâce à tous les hommes (toutes les nations et cultures).	Elle impose au nouvel entrant un changement radical de sa propre vie, garantit la loyauté de ses membres, mais aussi leur solvabilité, c'est-à-dire leur fiabilité économique.
Institution sainte dont la pureté ne dépend pas de ses membres (les grâces échoient aussi bien aux injustes qu'aux justes).	La sainteté du groupe dépend de la pureté de chacun et de la correction fraternelle en son sein.
Elle entretient des liens de compromis avec la culture et la politique (l'État) de son temps pour étendre son emprise sur la société. Elle cherche appui dans la société et dans l'État. Elle est conservatrice et s'adapte aux exigences mondaines, visant aux adhésions de masse et non de type élitaire.	Elle est hors de tout compromis avec le monde profane ; elle s'affirme en marge de la société, la radicalité de l'exigence évangélique et prend ses distances d'avec le monde. Elle est protestataire, en forte tension avec les valeurs dominantes ou en rupture avec la société ; elle refuse le monde.
Elle met en œuvre un régime de validation institutionnelle de croire.	Elle ne connaît que la validation communautaire, en référence directe à l'Écriture.

Pour Max Weber, « les raisons métaphysiques pour lesquelles les membres de la secte se rassemblent en une communauté peuvent être des plus diverses. Dans tout cela, un facteur est sociologiquement important : la communauté constitue l'appareil de sélection qui sépare les personnes qualifiées des personnes non qualifiées. En effet, la personne élue ou qualifiée doit éviter de fréquenter celles qui sont rejetées – du moins quand la secte correspond à son type pur »[1]. Un siècle après cette conceptualisation de Weber, certains éléments de définition ou de différenciation entre l'*Église* et la *Secte* sont bien d'actualité et d'autres ont évolué et sont discutables. Les Églises chrétiennes (Église catholique et les Églises protestantes) convertissent de nouveaux membres qui ne sont pas nés dans ces Églises. Certaines sectes ont une logique conservatrice, d'autres ne sont pas en rupture avec le monde, etc. Tout bien considéré, si l'on s'en tient à la même perspective, un des acquis

[1] Max WEBER, *Op. cit.*, pp. 318-319.

majeurs de cette typologie est la notion d'idéaltype. Néologisme forgé par Weber, l'idéaltype « est ''une image mentale'' obtenue non par la généralisation des traits communs à tous les individus, mais par une ''rationalisation utopique'' qui permet de ''saisir des individus historiques ou des ensembles historiques'' »[1].

L'intérêt épistémologique de cette typologie est que « M. Weber, plus que tout autre, nous avertit qu'il ne faut jamais confondre l'objet réel et l'objet de connaissance »[2]. D'où, pour M. Weber, « la fonction essentielle de l'idéal-type dans la démarche d'élucidation des phénomènes socioreligieux. L'idéal-type n'est pas une moyenne empirique, ni l'essence d'une réalité, encore moins un modèle idéal. Il s'agit d'une construction stylisée qui isole certains caractères spécifiques, typiques, du phénomène étudié. En d'autres termes, il s'agit d'une image mentale parmi d'autres possibles. On l'obtient par un effort de rationalisation et d'explicitation, en faisant ressortir certains traits observables dans la réalité empirique, que l'on retient parce qu'on les juge significatifs pour le problème que l'on veut étudier. Cette fonction de ''portrait-robot'' a nourri, après M. Weber, un siècle de recherche en sciences sociales des religions, débordant du cadre de la sociologie pour nourrir l'approche de nombreux historiens, politologues, anthropologues »[3].

Sébastien Fath rappelle en effet que, même si la méthodologie et les typologies wébériennes continuent à faire le bonheur des chercheurs, « mais ces derniers savent aussi qu'on ne saurait sacraliser une pensée historiquement située. L'univers religieux qui était celui de M. Weber, marqué par un contexte dominé par un contraste entre Églises nationales et sectes, n'est plus le nôtre. Les logiques de pluralisation et de globalisation ont donné naissance à des formes religieuses qui ne rentrent ni dans le type ''Église'' ni dans le type ''secte''. Des typologies plus fines sont nécessaires, comme l'ont bien compris, en France, J.-P. Willaime (du modèle associatif-charismatique ou modèle institutionnel-rituel) et D. Hervieu-Léger (modes de validation institutionnelle, communautaire, mutuelle). La sociologie des réseaux, inscrite dans les problématiques de la mondialisation des échanges (dont les religions sont d'actifs agents), appelle aussi ''un renouveau dans le modèle d'analyse'' (A.

[1] Raymond ARON, *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, Paris, 1967, pp. 554-556.
[2] Danièle HERVIEU-LÉGER et Jean-Paul WILLAIME, *Sociologie et religion. Approches classiques*, PUF, Paris, 2001, cités par Sébastien FATH, « Max Weber. La sociologie des religions », in *SCIENCES HUMAINES* 177 (décembre 2006), p. 49.
[3] Sébastien FATH, *Op. cit*., p. 49.

Colonomos). Enfin, la problématique explicitement occidentalo-centrée de M. Weber invite à révision »[1].

Et aujourd'hui, au sens de la proposition pentecôtiste, la conception de l'Église correspondrait à l'ecclésiologie protestante, à savoir que l'Église est composée de croyants : c'est avant tout le rassemblement de deux ou trois personnes au nom de Jésus qui fait l'Église. Ainsi, est considérée comme Église toute communauté qui reconnaît la Bible comme Parole de Dieu, sans retranchement ni adjonction ; qui professe la foi énoncée dans le symbole des Conciles de Nicée-Constantinople, à savoir la divinité de Jésus-Christ incarné et le mystère trinitaire du Dieu unique ; toute communauté qui fait preuve d'autonomie permanente de vie et d'organisation, qui est ouverte au dialogue avec les autres communautés et avec le monde. Ainsi surgit une nouvelle modalité ecclésiale : le rassemblement de foi en Jésus avant tout et non la démarche structurelle ou organisationnelle. La modalité d'appartenance à l'Église passe par une série de rites de sélection, de passage qui configurent et agrègent la personne à la communauté croyante.

c) Ernst TROELTSCH (17 février 1865-1er février 1923).

Proche des idées de Weber, le théologien luthérien, philosophe et sociologue allemand Ernst Troeltsch, en complétant la typologie de son ami Weber, distingue, dans son ouvrage *Les doctrines sociales des Églises et groupes chrétiens* (1922)[2], trois types ou groupes ou formes d'organisation sociale du christianisme, à savoir l'Église, la secte et la mystique. Selon E. Troeltsch, ces trois groupes se distinguent par : 1) la façon dont ils envisagent respectivement la réalisation concrète de l'Évangile au milieu des conditions terrestres, et 2) par la manière dont chacun d'entre eux conçoit les conditions d'appartenance. Mais, selon Roberto Cipriani, « c'est sans doute sur la dichotomie Église-secte que se fonde une grande partie de l'effort troeltschien de définition »[3].

[1] Sébastien FATH, *Idem,* pp. 48-51. Sébastien Fath cite ici Ariel COLONOMOS, *Églises en réseaux. Trajectoires politiques en Europe et Amérique,* Presses de Sciences Po, Paris, 2000 ; D. HERVIEU-LÉGER et J.-P. WILLAIME, *Sociologie et religion. Approches classiques*, PUF, Paris, 2001.
[2] Ernst TROELTSCH, *Les doctrines sociales des Églises et groupes chrétiens* (1922). Cf. Jean SÉGUY, *Christianisme et société. Introduction à la sociologie de Ernst Troeltsch*, Cerf, Paris, 1980.
[3] Roberto CIPRIANI, *Manuel de sociologie de la religion*, L'Harmattan, Paris, 2004, p. 178.

L'Église	La secte	La mystique
L'Église représente l'ambition d'établir une « culture chrétienne homogène » *(Einheitskultur),* ou encore d'embrasser simultanément le règne spirituel et le règne séculier.	Les sectes entrent naturellement en opposition avec le reste de la société. Moins institutionnalisée par rapport à l'Église, elle a une organisation moins formelle et plus spontanéiste sous une forme communautaire.	La mystique (le mysticisme) ou la religion spirituelle, n'est pas complètement séparée de l'Église ou de la secte. Elle se montre essentiellement indifférente à l'ordre social.
Les membres jouissent de la grâce intrinsèque du fait de leur participation aux sacrements, dont l'action salvatrice est immédiate, que celui qui les reçoit et celui qui les dispense soient ou non personnellement vertueux. C'est pourquoi l'institution ecclésiastique n'exige pas de qualification religieuse spécifique.	La secte représente la prétention d'établir, sur terre, un ordre qui ressemble le plus possible au royaume céleste. Demandant à ses membres une conduite irréprochable, elle a pour fondement le principe de la libre appartenance (l'appartenance est choisie) et le contrôle sur le comportement est plus strict ; les critères d'admission sont stricts. C'est une communauté de saints.	Elle possède un caractère plus individuel. « Le type mystique est caractérisé par l'expérience personnelle immédiate à distance des formes objectivées de croyances et de cultes et par une sociation très lâche (ce sont des ''groupes flottants'') qui privilégie les liens personnels par affinité spirituelle »[1]. Elle est « individualisme radical, étranger à la communauté » (dogmes, sacrements, principes éthiques, dimension organisationnelle.
L'appartenance est considérée comme étant obligatoire : on fait partie de l'Église par la naissance sans être contraint à des règles strictes. Nul n'est censé s'exclure de la perspective du salut, ou, ce qui revient au même, préférer l'erreur à la vérité.	Elle prend distance de la société et de l'État.	La mystique ne crée aucune « organisation », sinon le rapport, spirituel et intangible, des âmes sœurs.
Elle est conservatrice et s'adapte aux exigences mondaines, visant aux adhésions de masse et non de type élitaire.		La transformation du monde ne constitue pas un objectif.

En résumé, pour E. Troeltsch, les différences factuelles entre *Église* et *Secte* sont évidentes. « Le type Église est celui de l'organisation plutôt conservatrice ; elle domine les masses et est de nature universelle, c'est-à-dire disposée à tout englober. Par contre, les sectes sont des petits groupes qui aspirent à une formation personnelle intérieure et au lien personnel immédiat parmi les membres du groupe. De ce fait les sectes s'obligent à des petites formations, renonçant ainsi à toute conquête du plus grand nombre. Leur attitude envers le monde, voire l'État et la société est

[1] Jean-Paul WILLAIME, *Sociologie des religions*, PUF, Paris[4], 2010, p. 31.

caractérisée par l'indifférence, la résignation ou, au contraire, par l'hostilité, car les sectes ne veulent point dominer ni contraindre les instituions sociales qui les entourent, mais préfèrent les éviter et/ou les laisser subsister telles quelles, à défaut de pouvoir les substituer avec leur société spéciale »[1].

À en croire encore Troeltsch, « l'Église doit dominer la société et contraindre tous ses membres à demeurer sous son influence : cependant sa stabilité ne dépend pas de son efficacité à influencer tous les individus. Elle éduque les peuples et tel un éducateur elle sait distinguer les différents stades de maturité et poursuivre son but tout en sachant s'adapter aux situations. Contrairement à ce principe institutionnel de l'organisme objectif, la secte est par contre la communion du volontaire et de l'adhésion consciente. Tout dépend de l'action effective et de la participation personnelle, chacun participe à la communion comme membre indépendant ; le lien n'est pas établi par le patrimoine commun, mais il se réalise immédiatement dans une relation de vie personnelle »[2].

Remarquons avec Jean Séguy que « par ''mystique'' (*Spiritualismus*) il ne faut pas entendre, essentiellement, des formes supérieures de la vie spirituelle dont le cloître médiéval ou moderne, catholique en tout cas est le lieu. Troeltsch met sous cette étiquette des courants radicaux parallèles aux grandes Églises ou aux sectes dès le XVIe siècle, vivant soit dans soit hors de ces communautés, et pour qui l'Écriture, les sacrements, l'Église apparaissent secondaires par rapport à l'expérience spirituelle »[3].

Ces considérations théoriques permettent de comprendre qu'il existe bien une différence fondamentale entre l'*Église* et la *Secte*. Bien que le contexte temporel, historique et social ainsi que la configuration des rapports Églises-sectes aient évolué – beaucoup de sectes sont de plus en plus présentes au cœur de la société, expansionnistes, conquérantes et envahissantes – la différence entre ces types de regroupements relève cependant plus de leur processus de sélection que du nombre ou du volume des personnes qui les composent. Le croyant sectaire va devoir montrer sa piété à maintes occasions, et, c'est ce que fait le pentecôtisme. Quant à la taille et à la physionomie de ces assemblées, elles varient sensiblement et vont de

[1] Ernst TROELTSCH, *Op. cit*, (1949) [p. 60, I, 466 ; p. 60, I-483], cité par Roberto CIPRIANI, *Manuel de sociologie de la religion*, L'Harmattan, Paris, 2004, p. 179.
[2] Ernst TROELTSCH, *Op. cit*., cité par Roberto CIPRIANI, *Idem*, p. 179.
[3] Jean SÉGUY, « Ernst Troeltsch, ou de l'essence de la religion à la typologie des christianismes », in *ARCHIVES DE SOCIOLOGIE DES RELIGIONS* 25/1 (1968), p. 10.

quelques dizaines d'adeptes à plusieurs centaines, voire à plusieurs milliers de fidèles. On y voit des hommes et des femmes de tous âges – beaucoup de jeunes en majorité – appartenant à des horizons sociaux divers (les couches populaires prédominent), et dont la foi est très variable[1] d'un individu à l'autre.

La situation sociale et les états de vie des fidèles qui composent ces assemblées sont également divers. En milieux ruraux tout comme en ville, les Églises pentecôtistes opèrent et recrutent partout. Certaines dans la haute sphère socioéconomique du pays, d'autres parmi les classes moyennes et pauvres ; d'autres encore au sein des populations les plus démunies. On y trouve tous les milieux sociaux : enseignants, médecins, ex-prêtres, ex-religieux, étudiants, fonctionnaires, hommes politiques, chômeurs, célibataires, mariés, divorcés, lettrés, analphabètes, jeunes, adultes, riches, pauvres, etc.

Dès lors que l'accent est mis sur le rassemblement des fidèles, cela permet par ailleurs de bien comprendre la nature des revendications pentecôtistes qui sont à l'origine de toutes les nouvelles communautés de foi et de prière nées ou importées actuellement dans le christianisme en RD Congo. Elles se développent en marge de toutes les Églises historiques et établies, avec un objectif précis : se constituer en assemblées de foi autonomes et indépendantes en vue d'annoncer la Bonne Nouvelle (Évangile) de Jésus. Cependant, c'est en les situant dans leur contexte de naissance et de développement qu'on pourra discerner, non sans difficultés, s'il s'agit bien d'une « secte » ou d'une « Église ».

Notons ici que, si « une communauté – politique, ethnique, religieuse – s'identifie nécessairement par opposition, par la négation de qui n'en fait pas partie, en délimitant un dedans du dehors[2], elle est une secte. Il conviendrait de préciser également avec Roberto Cipriani « qu'il est fort difficile, au niveau empirique, de repérer des Églises ou des sectes sous une forme tout à tout équivalente aux traits esquissés par les idéal-types. Souvent, leurs traits se superposent, ce qui rend difficile la différenciation entre le profil d'une Église et celui d'une secte, risquant ainsi de

[1] Cf. Henri CAFFAREL, *Faut-il parler d'un Pentecôtisme catholique ?*, Éd. du Feu Nouveau, Paris, 1973, p. 47.
[2] Régis DEBRAY, *Le Feu sacré : fonctions du religieux*, Fayard, Paris, 2003, cité par Stephen SMITH, *Négrologie. Pourquoi l'Afrique meurt*, Hachette Littératures, Paris, 2006, p. 173.

donner des définitions qui assument un caractère évaluatif selon les divers points de vue adoptés »[1].

La coprésence d'*Églises* et *Sectes* en RD Congo, comme il en existe ailleurs, montre qu'au regard de l'essor de ces mouvements, le champ religieux est très diversifié et que ses acteurs se sont aussi diversifiés : « anciens clercs » qu'incarnaient les prêtres catholiques et « nouveaux ecclésiastiques » qui sont laïcs. Se pose aussi la question de leur légitimité. Les Églises représentent un champ désignant cet espace complexe et concurrentiel qui est, selon Pierre Bourdieu, « l'aboutissement de la monopolisation de la gestion des biens de salut par un corps de spécialistes socialement reconnus comme détenteurs exclusifs de la compétence spécifique qui est nécessaire à la production ou à la reproduction d'un corps délibérément organisé de savoirs secrets (donc rares) »[2].

Pierre Bourdieu écrit encore : « Tout champ religieux est le lieu d'une lutte pour la délimitation des compétences, compétence étant pris au sens juridique du terme, c'est-à-dire comme délimitation d'un ressort [...]. On passe ainsi aujourd'hui par gradations insensibles des clercs à l'ancienne (avec à l'intérieur tout un continuum) aux membres des sectes, aux psychanalystes, aux psychologues, aux médecins (médecine psychosomatique, médecine lente), aux sexologues, aux professeurs d'expression corporelle, de sports de combats asiatiques, aux conseillers de vie, aux travailleurs sociaux. Tous font partie d'un nouveau champ de luttes pour la manipulation symbolique de la conduite de la vie privée et l'orientation de la vision du monde, et tous mettent en œuvre dans leur pratique des définitions concurrentes, antagonistes, de la santé, de la guérison, de la cure des corps et des âmes »[3].

« Les agents qui sont en concurrence dans le champ de manipulation symbolique, poursuit Bourdieu, ont en commun d'exercer une action symbolique : ce sont des gens qui s'efforcent de manipuler les visions du monde (et, par là, de transformer les pratiques) en manipulant la structure de la perception du monde (naturel et social), en manipulant les mots et, à travers eux, les principes de la construction de la réalité sociale [...]. Tous ces gens qui luttent pour dire comment il

[1] Roberto CIPRIANI, *Op. cit.*, p. 178.
[2] Pierre BOURDIEU, « Genèse et structure du champ religieux », in *REVUE FRANÇAISE DE SOCIOLOGIE* 12 (1971), pp. 295-334.
[3] Pierre BOURDIEU, *Choses dites*, les Éditions de Minuit, Paris, 1987, pp. 117-120.

faut voir le monde sont des professionnels d'une forme d'action magique qui, par des mots capables de parler au corps, de "toucher", font voir et font croire, obtenant ainsi des effets tout à fait réels, des actions. Ainsi, là où l'on avait un champ religieux distinct, on a désormais un champ religieux d'où on sort sans le savoir, ne serait-ce que biographiquement, puisque nombre de clercs sont devenus psychanalystes, sociologues, travailleurs sociaux, etc., et exercent des formes nouvelles de cure des âmes avec un statut laïc et sous une forme laïcisée ; et l'on assiste à une redéfinition des limites du champ religieux, la dissolution du religieux dans un champ plus large s'accompagnant d'une perte du monopole de la cure des âmes au sens ancien »[1].

En appréhendant de la sorte les concepts « Église et « secte » dans l'étendue d'observations faites par certains auteurs sur ce qu'ils qualifieraient de « sectes » ou d'« Églises » en contexte congolais, les différentes nuances et caractéristiques qui en découlent me permettent certes, d'être neutre devant la querelle des mots, étant donné que chaque assemblée religieuse est autonome et souveraine. Toutefois, même si je suis amené à utiliser de temps en temps le mot « Église », parce que celui de « Secte » est souvent chargé d'une connotation péjorative, il s'agit bien de sectes au sens sociologique donné par Max Weber. Mais quelles que soient la taille et l'importance de la communauté, je parlerai indistinctement d'« Église » pentecôtiste ou d'« Église de réveil ».

Dans son évolution actuelle en RD Congo, le christianisme affiche une grande vitalité à travers ses quatre grandes sensibilités religieuses. À ce point, on pourrait même parler de quatre religions chrétiennes du Congo : le catholicisme, le protestantisme (Église du Christ au Congo : ECC), le kimbanguisme et le pentecôtisme (Églises de Réveil du Congo : ERC). S'y ajoutent d'autres courants minoritaires comprenant l'Armée du Salut, l'Orthodoxie (Église orthodoxe) et les Églises indépendantes (Union des Églises indépendantes du Congo : UEIC).

Le mouvement néo-pentecôtiste, courant très actif, réformateur et envahissant, à cause de son expansion fulgurante ainsi que de l'ampleur qu'il connaît depuis les années 1990, a des caractéristiques qui le différencieraient du pentecôtisme traditionnel connu au sein des Églises missionnaires historiques avant et après l'indépendance. Mais à présent, il convient bien de comprendre la nature, la spécificité, les ressemblances et l'essor d'un tel mouvement au sein même de

[1] Pierre BOURDIEU, *Op. cit.*, pp. 117-120.

l'histoire des Églises chrétiennes déjà présentes dans l'ex-Zaïre. Le bref aperçu historique suivant permet d'avoir une certaine idée sur le paysage religieux congolais dans lequel baigne le mouvement d'Églises d'éveil pentecôtiste.

Mon travail n'ayant aucune visée historique pour pouvoir donner un large aperçu chronologique et panoramique de l'histoire du christianisme en RD Congo, je suis forcément obligé de raccourcir l'étendue de ce regard sur l'histoire sociopolitique et religieuse récente de l'ex-colonie belge. C'est pourquoi je m'intéresse seulement à la période coloniale et à celle d'après-indépendance, c'est-à-dire à la frange de l'histoire des religions qui va de l'appropriation du Congo par le roi Léopold II de Belgique, en passant par son annexion au Royaume de Belgique le 15 novembre 1908 jusqu'à la période d'après son indépendance le 30 juin 1960.

4.1.3. Aux origines lointaines du Pentecôtisme

Le pentecôtisme est « l'un des courants religieux qui a actuellement le plus le vent en poupe dans le monde »[1]. Il désigne un ensemble de mouvements de Réveils religieux nés aux États-Unis d'Amérique au début du XXe siècle. Né au milieu des Églises protestantes d'obédience méthodiste, quaker et baptiste parmi les Noirs, il s'est développé ensuite dans les pays anglo-saxons, dans la ligne de la Réforme protestante avant d'atterrir sur le sol africain. À l'origine d'un tel mouvement qui connaîtra une expansion rapide en Amérique du Sud et en Afrique noire, ce sont des tentatives de certains chrétiens pieux de vouloir retrouver le dynamisme initial de la Réforme protestante[2]. Il ne s'agit pas d'une communauté ou d'une Église pentecôtiste particulière mais de plusieurs communautés religieuses et Églises nées dans le sillage de ce mouvement. Elles sont ainsi désignées du nom d'Églises pentecôtistes ou Églises de Réveil. C'est de ces Églises implantées ou nées sur le sol de la RD Congo, qui plongent leurs racines lointaines dans l'Église baptiste noire et méthodiste américaine qu'il est question dans cette étude.

Comme mouvement de renouveau, une des composantes caractéristiques de la pratique rituelle pentecôtiste est qu'elle « se base sur l'activation des dons charismatiques, notamment la guérison divine, le « parler en langues » (Pentecôte), et

[1] Frédéric LENOIR, *Les métamorphoses de Dieu. Des intégrismes aux nouvelles spiritualités,* Hachette Littératures, Paris, 2005, p. 82.
[2] Cf. Jean VERNETTE, *Sectes. Que dire ? Que faire* ?, Éd. Salvator, Mulhouse, 1994, pp. 182 et 188.

l'exorcisme corporel des démons, expression du mal. Le discours pentecôtiste met l'accent sur le salut personnel et présente le monde et ses souffrances comme une transition nécessaire vers un autre monde signalé par la seconde venue, imminente, du Christ. Cet autre monde apparaît comme lieu de rétribution et de salut pour les seuls convertis »[1].

Courant du protestantisme évangélique, connu pour ses manifestations liturgiques de masse très bruyantes et démonstratives, mais aussi pour ses méthodes émotionnelles et matérialistes, le pentecôtisme connaît aujourd'hui un fort développement en Afrique Noire, comme dans le reste du monde. Né d'une dissidence au sein d'Églises réformées (en 1901 dans une église blanche du Kansas et en 1906 dans une église noire de Los Angeles) et au Royaume-Uni, il se fonde sur la pratique d'une interprétation littérale de la Bible. Mais ce qui le différencie des autres mouvements protestants c'est l'importance accordée au « baptême dans le Saint-Esprit », manifesté par les charismes (ou les dons de Dieu aux croyants) et le lien direct et intime entre Dieu et le croyant[2].

Très vite, par le biais de la colonisation britannique, des missionnaires pentecôtistes américains et britanniques arrivent en Afrique anglophone, notamment en Afrique du Sud, au Liberia et au Burkina Faso. Cette présence missionnaire est facilitée par la création, dès 1914, des *Assemblées de Dieu*, fédération de communautés pentecôtistes américaines, disposant d'une puissante branche missionnaire qui fait de l'Afrique de l'Ouest son terrain privilégié d'évangélisation. Des Assemblées équivalentes apparaissent en Europe de l'Ouest et du Nord au milieu du XXe siècle et vont envoyer des missionnaires en Afrique Centrale. Ceci va résulter en la création d'Églises nationales africaines autonomes, qui elles-mêmes vont évangéliser les pays voisins. En parallèle, apparaissent des Églises totalement indépendantes et de taille très variable, comptant parfois quelques dizaines ou centaines de fidèles autour d'un pasteur[3].

---

[1] Anne-Marie LOSONCZY et Patrick MENGET, « Religions d'Amérique latine », in Jean-Christophe ATTIAS, Esther BENBASSA (dir.), *Encyclopédie des religions*, Arthème Fayard/Pluriel, Paris, 2012, pp. 628-629.

[2] Cf. « Le pentecôtisme, bras armé de l'impérialisme américain en Afrique subsaharienne ? » [en ligne], disponible sur : http://www.alliancegeostrategique.org/2010/05/11/pentecotisme-afrique-subsaharienne [consulté le 22 avril 2016 à 11H]. Voir aussi sur : http://www.fdesouche.com/601865-le-pentecotisme-bras-arme-de-limperialisme-americain-en-afrique-subsaharienne# [consulté le 22 avril 2016 à 11H].

[3] Cf. « Le pentecôtisme, bras armé de l'impérialisme américain en Afrique subsaharienne ? », *Idem*.

Après une période d'« institutionnalisation », ajoute l'auteur, « un renouveau pentecôtiste est perceptible dès les années 1970, suivant celui observé en Amérique du Sud, d'abord marqué au sein des pays anglophones (Nigeria, Ghana) puis francophones (les deux Congo). Enfin, plus récemment, et avec moins de succès, le pentecôtisme tente de pénétrer les pays musulmans comme le Sénégal et le Maghreb. Aujourd'hui, bien qu'inégalement répandu à travers tout le continent, il est principalement présent dans les zones urbaines. Malgré la difficulté à obtenir des chiffres, de par la disparité même du mouvement, sa porosité avec les autres croyances évangéliques et protestantes et l'absence d'autorité centrale, certains estiment qu'il y a plus de 100 millions de pentecôtistes en Afrique Noire. Le Nigeria étant, derrière le Brésil, la Corée du Sud et les États-Unis, le pays comptant le plus d'adeptes. Au niveau mondial, il s'agit de la branche de la chrétienté connaissant aujourd'hui la plus forte croissance (prosélytisme oblige), et serait, derrière le catholicisme, la seconde plus grande dénomination »[1].

Le pentecôtisme est présenté comme le plus puissant des mouvements de Réveil au sein du christianisme contemporain[2]. Ses origines lointaines remontent à l'École biblique de Béthel à Topeka dans le Kansas, une École de « sainteté » fondée vers la fin du XIXe siècle par le pasteur baptiste Charles Fox Parham (1873-1929) d'origine méthodiste, et aux prédications du pasteur noir William James Seymour (1870-1922). C'est de cette École de « sainteté » que part un mouvement du renouveau ou revivaliste, unissant aux conceptions baptistes une insistance sur le « Baptême dans l'Esprit » et les manifestations qui doivent l'accompagner : le parler en langues et les dons de guérison[3].

Pour la petite histoire, à la fin du XIXe siècle, « un pasteur méthodiste, Charles F. Parham, avait pris conscience, en étudiant les Actes des Apôtres, de la faible efficacité de son ministère en regard du dynamisme apostolique de l'Église primitive. Avec quelques disciples, il avait longuement scruté le Nouveau Testament, et il avait cru comprendre que l'extraordinaire puissance de la prédication primitive était liée à la réception d'une effusion spéciale de l'Esprit, un « baptême dans l'Esprit » obtenu par l'imposition des mains – et dont le signe assuré semblait être le charisme du « parler en langues ». Il pria donc instamment, avec ses disciples, pour que Dieu leur

[1] « Le pentecôtisme, bras armé de l'impérialisme américain en Afrique subsaharienne ? », *Idem*.
[2] Cf. Harvey COX, *Retour de Dieu. Voyage en pays pentecôtiste*, Desclée de Brouwer, Paris, 1994.
[3] Cf. Ghislain JAGENEAU, *Églises, sectes et mouvements néo-religieux*, Éditions de l'Archevêché, Lubumbashi, 1994, p. 32.

accorde un tel « baptême ». Au soir du 31 décembre 1899, à la veille du siècle nouveau, le parler en langues (Actes 2,4) apparut pour la première fois dans leur petit groupe. Une jeune étudiante en théologie, Agnès N. Ozman, fut baptisée dans l'Esprit Saint. Dans les jours qui suivirent, des dizaines de personnes demandèrent ce « baptême dans l'Esprit » et vécurent une expérience semblable à celle que firent les apôtres au jour de la Pentecôte (d'où le terme de « pentecôtisme »)[1].

Rapidement les premiers adhérents insistent sur l'idée que cet enseignement ne constitue pas une nouveauté, mais aurait simplement été ignoré pendant des siècles par les Églises chrétiennes. Le Réveil de l'Esprit allait connaître un rapide succès[2]. Porté par son sens missionnaire, Parham entreprit alors de répandre le message de ce qu'il appelait le « plein Évangile ». Il fut en butte à l'hostilité parfois farouche des Églises établies. Mais rapidement cette première expérience fit tache d'huile et suscita un courant qui se répandit à travers les États-Unis et le monde entier. Sa prédication, accompagnée de signes, et celle de ses disciples – notamment du célèbre pasteur noir Seymour à Los Angeles – fut à l'origine de la diffusion rapide du mouvement pentecôtiste dans le monde. Tels furent les débuts du pentecôtisme »[3].

Tel qu'on le connaît dans sa forme émotionnelle et démonstrative actuelle où la mise en scène de la foi et de la prière est totalement théâtralisée, le pentecôtisme prit naissance en 1906, à Los Angeles, une ville « jonchée de rêves brisés, pleine de réfugiés désabusés et frustrés venus du Sud et du *Midwest*, adhérant aux croyances prêchées par les renouveaux et la sainteté, (et qui) étaient comme l'amadou, prête à s'enflammer »[4]. Et l'incendie a été allumé par William Joseph Seymour, issu du mouvement de la foi apostolique, « un obscur descendant d'esclaves noirs, autodidacte qui a appris tout seul à lire. Né en 1870 à Centerville, un bourg de la Louisiane, il a grandi dans une famille méthodiste adhérant aux enseignements du mouvement de la ''Sainteté'' »[5].

« Le mouvement de la sainteté qui s'était largement développé dans les communautés chrétiennes du Sud des États-Unis, écrit encore Melchior Mbonimpa, soutenait qu'au long des siècles, les chrétiens avaient cessé de prêcher la bonne

[1] Henri CAFFAREL, *Op. cit.*, pp. 40-41 ; Pierre-Joseph LAURENT, *Les pentecôtistes du Burkina Faso. Mariage, pouvoir et guérison*, IRD, Marseille/Karthala, Paris, 2003, p. 30.
[2] Pierre-Joseph LAURENT, *Op. cit.*, p. 30.
[3] Henri CAFFAREL, *Op. cit.*, pp. 40-41 et page 4.
[4] Harvey COX, *Op. cit.,* p. 57.
[5] Melchior MBONIMPA, *Guérison et religion en Afrique*, L'Harmattan, Paris, 2013, p. 15.

nouvelle, étaient devenus paresseux et suffisants, avaient créé des dogmes incompréhensibles et des rituels insipides et figés. Mais il annonçait aussi que Dieu avait promis de répandre sur l'humanité ''une ultime pluie de grâces'', juste avant la fin de l'histoire. Cette ''ultime pluie de bienfaits'', plus importante que celle de la ''première pentecôte'' serait le prélude du second Avènement. À la fin du XIXe siècle, de nombreux chrétiens américains étaient convaincus que cette nouvelle effusion de l'Esprit tant attendue était imminente. Ici ou là, on murmurait que les guérisons avaient lieu et que des gens ''parlaient en langue''. Cette conviction que Christ allait tout bouleverser accompagna Seymour dans ses pérégrinations de jeunesse en quête d'emploi »[1].

C'est pourquoi, dans sa quête spirituelle, William Joseph Seymour quitta la Louisiane pour Indianapolis, Cincinnati et Houston où il suivit pendant quelque temps des enseignements à l'École de Charles Fox Parham. « Invité à Los Angeles par une certaine ''sœur'' Julia W. Hutchins qui prêchait un second ''baptême dans l'Esprit'', Seymour la rejoignit en 1906 et reçoit le baptême de l'Esprit dans l'église de l'Asuza Street à Los Angeles. Mais leur association fut éphémère : la sœur et son petit groupe d'église de l'avenue Santa Fe n'accordaient pas la même importance au ''don des langues'' que Seymour et ce désaccord ruina leur collaboration. Cet échec ne découragea pas Seymour qui fonda sa propre communauté. Sans argent pour louer un local, il organisait ses réunions dans les logements de ses amis et sympathisants qui vivaient presque tous dans un quartier misérable de Los Angeles. Ce petit troupeau était largement constitué de domestiques noirs et de blanchisseuses »[2].

C'est là que Seymour obtint ce qu'il attendait depuis longtemps : le 9 avril 1906, lors d'une célébration, « plusieurs participants dont Seymour commencèrent à louer Dieu dans des langues inconnues. À partir de ce moment, la communauté grossit au point qu'il devint impossible de tenir les réunions dans un logement. Avec ses amis, ils occupèrent un bâtiment désaffecté situé au 312 de la rue Asuza, qui avait servi d'abord comme église, puis comme entrepôt, et enfin comme écurie. C'est là que se produisit ce qui n'existait nulle part ailleurs aux États-Unis : la communauté de la rue Azusa rassemblait des Blancs, des Noirs, des Hispaniques, des Asiatiques sous l'autorité d'un pasteur noir. Le caractère interracial de la communauté a été assurément un vrai miracle à une époque où la ségrégation raciale s'aggravait dans

[1] Harvey COX, cité par Melchior MBONIMPA, *Op. cit.*, pp. 15-16.
[2] Melchior MBONIMPA, *Idem*, pp. 15-16.

l'ensemble des États-Unis »[1]. « Désormais, écrit Pierre-Joseph Laurent, les cultes s'enflammaient : danses, cris à l'adresse de Dieu et de son pouvoir, glossolalie[2], applaudissement à la glorieuse effusion de l'Esprit. La sensibilité africaine envers les rituels de possession semble ici faciliter l'expérience émotionnelle du baptême dans l'Esprit. En février 1911, une première rencontre à Slocomb en Alabama, réunissant des représentants de divers mouvements du Réveil issus de milieux blancs s'accordent, en relation avec certains leaders d'Églises noirs, pour former un groupe sous le nom de l'Église de Dieu en Christ ; il fusionna ensuite avec le Mouvement de la foi apostolique »[3].

4.1.4. Pentecôtisme : la religion du renouveau et de la modernité ?

Christianisme transdénominationnel comprenant une diversité d'expressions de communautés de foi, le pentecôtisme apparaît comme une religion du présent lorsqu'il propose à ses adeptes d'entrer dans un nouveau rapport avec la nature, les hommes et Dieu. « Se convertir, écrit Pierre-Joseph Laurent, pour se protéger et combattre la sorcellerie équivaut à s'émanciper de la figure de la persécution à savoir du mauvais œil et donc plus clairement de l'autre (imaginaire ou pas), du lignage, des voisins et des amis […] ». L'attrait pour les Assemblées de Dieu [l'auteur parle des ''Assemblées de Dieu'' qu'il a étudiées au Burkina Faso] « résulte d'une conversion à la modernité qui peut se résumer par la croyance dans un Dieu protecteur, tellement efficace qu'il permet la transgression des coutumes, par l'adoption de techniques nouvelles et par la dénonciation du fétichisme comme un handicap au progrès économique »[4].

---

[1] Melchior MBONIMPA, *Op. cit.*, p. 17. Voir aussi Harvey COX, *Op. cit.,* pp. 57 et 59.
[2] Le terme *glossolalie* (parler en langues) vient du mot grec *glôssa*, « langue » et *lalein*, « parler ». Dans le christianisme, la glossolalie est donc un phénomène religieux, de type mystique ou paranormal, qui fait que certaines personnes ont le pouvoir de s'exprimer de manière à être entendues et comprises dans une langue qu'elles n'ont pas apprise ou d'utiliser leur langue propre de telle sorte que les auditeurs en sont subjugués et comme envoûtés : voir *Encyclopaedia Universalis*. Comme un des dons du « Baptême dans le Saint Esprit », la glossolalie est un phénomène qui consiste à parler des langues étrangères et parfois inconnues ou inaudibles pour les autres.
[3] Pierre-Joseph LAURENT, *Op. cit.*, p. 30.
[4] Pierre-Joseph LAURENT, « Prosélytisme religieux, intensification agricole et organisation paysanne. Le rôle des ''Assemblées de Dieu'' dans l'émergence de la Fédération Wend Yam au Burkina Faso », in Jean-Pierre JACOB et Philippe LAVIGNE-DELVILLE (dir.), *Les Associations paysannes, organisation et dynamiques,* APAD-IUED-Karthala, Paris, 1994, pp. 172-173.

À ce point, la religiosité pentecôtiste opère une rupture avec le passé, les traditions établies, les dogmes et les rites. Elle est une religion de la modernité aussi par rapport à la religion pratiquée par les Églises missionnaires considérées comme encore trop marquées par les pratiques du passé. C'est pour pouvoir répondre au défi d'être de vraies Églises tournées vers la réalité, le présent et préoccupées par la situation concrète des individus, c'est-à-dire par les problèmes existentiels qui se posent à leurs fidèles, que les Églises pentecôtistes mettent plus particulièrement l'accent sur l'affermissement spirituel, la proximité et la prise en charge des personnes, la solidarité, le renouveau spirituel. Tout cela repose sur la nouvelle naissance par la conversion et le baptême dans l'Esprit Saint. C'est ce dernier qui communique et confère à celui qui le reçoit les dons ou les charismes particuliers, tels que celui de guérir, d'opérer des miracles et le don des langues, c'est-à-dire le parler en langues. Ces signes se manifestent souvent à travers des expressions corporelles et émotionnelles profondes : transes, extases, rêves et visions prophétiques.

Aujourd'hui, le mouvement pentecôtiste a trouvé en RD Congo un de ses terreaux les plus fertiles. Il y écrit une histoire originale. Disons avec José Mvuezolo qu'« en scrutant l'histoire des religions au Congo, on peut déceler le rôle remarquable qu'a joué Simon Kimbangu qui est aujourd'hui considéré comme le précurseur du mouvement de Réveil au Congo. En effet, déjà en 1921, cet ancien catéchiste protestant va forger une forme particulière de religiosité basée sur un nouveau catéchisme à l'africaine (avec chants, danses et transes) sur fond de revendication sociopolitique. Plus tard, d'autres mouvements tels que le ''kitawala'' et le ''ngunzisme'' apparurent. Après l'indépendance, le système religieux du Congo subit des mutations profondes. Au niveau de l'Église catholique, le mouvement d'inculturation prôné par le Cardinal Joseph-Albert Malula finit par porter ses fruits par la célébration d'un culte religieux assaisonné d'ingrédients culturels locaux (langues locales, chants, danses) : le rite congolais est né. Chez les protestants, les différentes communautés (pentecôtistes, baptistes, adventistes, presbytériens, luthériens, etc.) se regroupant au sein de l'Église du Christ au Congo apparurent »[1].

[1] José MVUEZOLO BAZONZI, « Les ''églises de réveil'' de Kinshasa à l'ombre du mouvement néopentecôtiste mondial : entre nivellement et déconstruction culturels » [en ligne], disponible sur : http://www.unibasethno.ch/veranstaltungen/dokumente/Papers/Bazonzi.pdf. [Consulté le 20 janvier 2014]. Le « Kitawala » est la version africaine des Témoins de Jéhovah. Quant à « Nzunzisme », dans les religions traditionnelles congolaises, le mot dérive de « Nzunza » et désigne celui qui prédit l'avenir, un devin. Nous reviendrons sur le Kimbanguisme.

Le kimbanguisme et bien d'autres mouvements religieux qui s'en sont suivis soit dans la confrontation meurtrière soit dans la confusion doctrinale et syncrétiste ont tous émergé dans un tel contexte. Car « dans l'entre-temps, souligne encore José Mvuezolo, le kimbanguisme considéré comme un mouvement subversif pendant l'époque coloniale s'émancipe et devient une ''Église'' à part entière, l'Église de Jésus-Christ sur terre selon son Envoyé Spécial Simon Kimbangu. Alors que la communauté musulmane grandit à l'Est du Congo, les Églises indigènes, quant à elles, restent marginalisées et pratiquées dans une quasi clandestinité, quoique jouant un rôle sur l'espace magico-religieux et sociopolitique du pays »[1].

Le pentecôtisme est vecteur de modernité « tout d'abord, à en croire Jean-Paul Willaime, parce qu'il brise l'autorité de la tradition et contribue à la délégitimer. Parce que le dieu pentecôtiste apparaît plus fort et efficace que les dieux traditionnels, il arrache les individus de leurs cadres sociaux et symboliques traditionnels ou s'offre comme dispositif symbolique approprié pour accompagner des individus qui, pour des raisons socio-économiques, sont déjà arrachés de leur milieu communautaire habituel […]. Le pentecôtisme est également vecteur de modernité en présentant l'engagement religieux comme un choix personnel : il enclenche, à travers le phénomène de la conversion, un processus d'individualisation qui entraîne toute sorte de conséquences : constituer des individus en acteurs religieux, c'est aussi leur permettre de se constituer en acteurs sociaux, voire en acteurs économiques et politiques. La valeur de l'individu ne dépend pas de ses origines ethniques ni de son statut social, elle dépend de ce qu'il fait de sa vie »[2].

Un autre trait de la modernité du pentecôtisme, c'est qu'« il est aussi égalitaire : potentiellement, chacun peut accéder au salut et aux bénéfices symboliques et matériels qu'il représente. Parce que le pentecôtisme est une méritocratie religieuse, il prédispose les individus à entrer dans la méritocratie sociale. Cela peut aller jusqu'à une véritable idéologie de la réussite. Cette idéologie de la réussite est d'autant plus prégnante que les orientations prônant un ''évangile de la prospérité'' ont pénétré certains milieux pentecôtistes au point d'aboutir à une évolution sensible dans les relations des pentecôtistes au ''monde''. Le pentecôtisme est également vecteur de modernité à travers la moralisation de l'individu qu'il

[1] José MVUEZOLO B., *Idem.*
[2] Jean-Paul WILLAIME, « Le pentecôtisme : contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel », in *ARCHIVES DES SCIENCES SOCIALES DES RELIGIONS* 105 (1999), pp. 22-23.

opère. L'individu moderne est en effet celui qui, émancipé par rapport aux normes traditionnelles de comportement imposés par la coutume, règle sa conduite selon des normes qu'il choisit de suivre »[1].

4.2. LES ÉGLISES CHRÉTIENNES ET LES RELIGIONS D'AFRIQUE NOIRE

Les religions africaines sont d'ordinaire désignées sous l'appellation de « religions traditionnelles africaines ». Par religions traditionnelles, on entend communément les religions proprement africaines ou simplement toutes les expressions et formes de spiritualités pratiquées par les Africains avant et après l'évangélisation du continent noir par les missionnaires (catholiques et protestants) venus d'Occident ainsi que par l'islam. On peut parler de « la religion africaine », au singulier, comme on parle de la religion juive, chrétienne, musulmane, etc. S'agissant de la religion africaine, au singulier, j'évoquerai ici, avec Melchior Mbonimpa, un argument des chercheurs africains et africanistes (anthropologues, ethnologues, sociologues, théologiens) « qui font la promotion de l'usage du singulier pour signifier que la religion africaine est une, en dépit de la diversité de ses manifestations liées à la diversité des peuples et des tribus, des catégories sociales et des aires culturelles. Cet usage n'a rien d'exceptionnel : on parle bien de la civilisation occidentale en dépit du fait que la culture allemande n'est pas l'équivalent de la culture espagnole ou américaine et que la culture norvégienne est bien différente de la culture italienne »[2].

4.2.1. Au cœur du cosmos noir : la croyance au monde de l'invisible des dieux, des génies et des ancêtres défunts

Le monde des croyances religieuses africaines étant très complexe, il ne faut pas oublier que « ce que les hommes croient est aussi varié que ce qu'ils sont »[3]. Bien au-delà de sa grande diversité et compte tenu de l'environnement géographique

[1] J-P. WILLAIME, « Le pentecôtisme : contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel », *Op. cit.*, 22-23.
[2] Melchior MBONIMPA, *Guérison et religion en Afrique*, L'Harmattan, Paris, 2012, p. 43. Voir la note de bas de page n° 7.
[3] Clifford GEERTZ, « La religion comme système culturel », in BRADBURY R.E. et alii., *Essais d'anthropologie religieuse*, Gallimard, Paris, 1972, pp. 19-66 (la citation est à la page 60).

et culturel où elle baigne, « la religion africaine » comprend différents cultes locaux professés par les autochtones ou les « indigènes » – selon la terminologie courante à l'époque coloniale –, avant et même après l'expansion du christianisme en Afrique. Si certains observateurs – et parmi eux, des missionnaires occidentaux bornés et pressés par l'impératif de convertir à tout prix ou à n'importe quel prix – ont tenté de discréditer, souvent sans examen approfondi, les pratiques cultuelles qui accompagnaient cette religion, en prétextant qu'il s'agissait de « diableries » sans plus[1], ou de pratiques archaïques et « magiques », il est des manifestations de cette religion, longtemps combattue avec véhémence par les missionnaires, qui ont survécu à toutes les destructions opérées au nom de la conversion au christianisme.

En Afrique, « la religion est l'instance dominante ; on la retrouve partout et en tout »[2]. Elle peut être comprise comme un système de pensée, de valeurs, de symboles et de règles partagé durablement et profondément par un groupe « […] qui se rapport[e] à un être (ou à des êtres) surnaturel(s) »[3] transcendant l'être humain, et qui formule « des conceptions d'ordre général sur l'existence […] »[4], orientant ainsi les conduites des membres du groupe. La religion est une composante essentielle de la vie des Africains ; celles dites religions traditionnelles en demeurent un des socles culturels. Cela fait que les Africains ont toujours vécu et vivent en symbiose avec leur milieu, grâce aux diverses croyances en Dieu, aux ancêtres et aux pratiques magico-fétichistes.

Dire que les Noirs d'Afrique sont des êtres profondément religieux est devenu presque une idée reçue, car leur univers de vie est une espèce de temple sacré où tout a une signification hautement symbolique et religieuse. Les éléments qui composent le cosmos noir : le vivant (l'humain, le végétal), le minéral, l'univers visible (village, forêts) et invisible (Dieu, ancêtres, esprits) interagissent en permanence. Ils participent à l'hymne ou à la célébration de la nature. Cette interaction révèle une dimension religieuse et sacrale qu'on ne peut nier, car elle est constitutive de la vie. De la sorte, l'univers noir est un monde foncièrement religieux : tout est imprégné du

[1] Cf. Melchior MBONIMPA, *Op. cit.*, p. 43. Voir la note de bas de page n° 8.
[2] Louis-Vincent THOMAS et René LUNEAU, *La terre africaine et ses religions. Traditions et changements*, L'Harmattan, Paris, 1986, p. 57. Voir la note de bas de page n° 122.
[3] Antoine VERGOTE, *Religion, foi, incroyance. Étude psychologique*, Pierre Mardaga éditeur, Bruxelles, 1987, p. 10.
[4] Cliford GEERTZ, « Religion as a cultural system », in M. BANTON (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Tavistock, London, 1966, p. 4, cité par Jean-Paul WILLAIME, *Sociologie des religions,* PUF, Paris[4], 2010, pp. 114-115.

sens religieux. Les rapports entre la religion et la vie sociale sont étroits. Mais l'Afrique a-t-elle une religion ? De quoi est-elle faite ?

Dans la manière dont les Africains conçoivent le monde, « l'univers a une signification profondément religieuse, et la vie de l'homme est une expérience religieuse de cet univers […]. Dieu est partout. Voilà pourquoi le monde, dans ses moindres éléments, est constamment relié à Dieu. Ainsi, d'une façon ou de l'autre, l'Africain associe le ciel à l'Être suprême ; les Fang du Gabon l'expriment ainsi : ''*Nzame* (Dieu) est en haut, l'homme en bas'' ; les Shona (du Zimbabwe, Zambie) l'appellent ''le Grand du ciel'' ; tandis que les Ewé du Togo le localisent au-dessus du firmament, *Dzingbe*. Ce Dieu forma avec la terre, selon les mythes, le couple primordial, et la mythologie dogon (Mali) précise que l'eau, semence divine, féconda le sein de la terre et déclencha le cycle régulier de la gémelliparité. Pour désigner le soleil, les Ashanti du Ghana et les Dsagga de la Tanzanie emploient le même terme que pour Dieu, le soleil étant considéré comme une manifestation de Dieu lui-même, de sa puissance, de son omniscience [...]. Pour plusieurs sociétés, les rayons du soleil représentent d'ailleurs les excréments des génies (Dogon), la lune considérée comme la femme de l'Être suprême, l'œil gauche de Dieu (Zoulous), la mère du soleil ; les étoiles assimilées à des esprits, les Azandé de la Centrafrique les dénomment ''enfants de Dieu'' »[1].

« Toujours fidèle à la logique du sens fondamentalement religieux du Cosmos, le Noir associe Dieu à des phénomènes naturels, comme la pluie. Celle-ci représente l'une des principales bénédictions ou même un fils de Dieu – ''la salive de Dieu'', disent les Tiv du Nigeria – [''les urines de Dieu'' (*Nzem)*, disent les Mbuun du territoire d'Idiofa (RD Congo)]. Les Ewé considèrent le tonnerre comme la voix de Dieu, un signe de sa colère (Yorouba). Pour d'autres sociétés, Dieu se sert de la foudre pour se frayer un chemin, ou châtier ceux qui font le mal, de même qu'il utilise vents et tempêtes pour punir les paroles et les actions mauvaises. Partout d'ailleurs, les cours d'eau, arbres, vent, montagnes et collines abritent des divinités, des génies ou des esprits, autant d'empreintes de l'Être suprême »[2].

Les Négro-africains entretiennent ainsi de profonds rapports, non seulement avec la nature vivante (monde animal et végétal) mais aussi avec le monde minéral et

[1] COLLECTIF, *Afrique, continent méconnu*, Sélection du Reader's Digest, Paris/Bruxelles/ Montréal/Zurich, 1979, pp. 148-149.
[2] *Idem*, p. 149.

le monde invisible. Toute la vie participe du monde ou de la logique des croyances religieuses. C'est pourquoi la naissance, la mort, la gémellité, les épousailles, les semailles, les emblèmes du pouvoir, etc., sont susceptibles de renvoyer ou de se vivre en lien étroit avec la foi ou les croyances. Tout baigne pour ainsi dire dans un univers des rites hautement religieux. Autant la flore abrite divinités, génies et mânes des ancêtres, autant « les plantes et les animaux constituent pour leur part des manifestations du Créateur de toutes choses. À toutes ces divinités, les adeptes offrent des offrandes (nourriture), des sacrifices (immolation d'animaux, libations). Ils les invoquent et leur construisent des lieux sacrés, des autels où ils entrent en relation avec les esprits.

Les Dogon du Mali voient dans le chacal, par exemple, un ''mauvais fils de Dieu'', symbole des difficultés de Dieu avec sa création ; ailleurs, le lion ou le buffle représentent puissance et immanence de la force suprême. Même l'araignée, symbole de sagesse chez les Akan, les Ashanti et les Mbuun, sert à désigner Dieu (les Mbuun utilisent le même terme *Nzem* pour parler de Dieu et de l'araignée), qui prend le titre de ''Grande Araignée'' (*Ananse Kokrobo*). Un peu partout en Afrique noire, on rencontre des arbres sacrés – il existe des ''arbres de vie'', des ''arbres de mort'', des ''arbres de fécondité'', des ''arbres de protection'' –, comme le baobab, le sycomore, l'iriko ou le figuier sauvage, qui font l'objet d'une vénération religieuse, parce qu'ils sont étroitement associés à Dieu ou à des êtres spirituels »[1].

La pensée anthropocentrique de la religion d'Afrique noire et sa vision panthéiste de l'univers montrent une certaine primauté du caractère spirituel de la vie en Afrique. Placé au centre, « l'homme africain se tient en face de l'univers comme s'il voyait l'invisible ; cela, selon le mot de Léopold S. Senghor, grâce à sa ''faculté de percevoir le surnaturel dans le naturel, le sens du transcendant''. La vision spiritualiste semble être, pour les Noirs, le point de départ de leur itinéraire de recherche cognitive. Comme l'expriment si bien les Wolof du Sénégal, la religion, c'est *yon*, le chemin. En d'autres termes, lorsqu'en Afrique on fait du Cosmos ''la demeure élective de nombreuses puissances'' (divinités, génies, esprits, ancêtres), ou que l'on tente de personnifier des phénomènes et des objets naturels, c'est toujours en fonction d'une vue spirituelle du monde, propriété d'un Être suprême. Il s'agit

[1] COLLECTIF, *Afrique, continent méconnu*, Sélection du Reader's Digest, Paris/Bruxelles/ Montréal/Zurich, 1979, p. 149.

d'un type de perception du Cosmos, qui n'est en définitive qu'une certaine conception de Dieu, le sens africain de Dieu »[1].

La religion traditionnelle africaine fut longtemps désignée par l'expression d'« animisme africain », entendu comme une croyance selon laquelle certains éléments de l'univers, c'est-à-dire du monde physique et du monde spirituel (invisible) sont susceptibles d'être habités en permanence par des esprits ; ils possèdent une « âme ». Dotés d'une dimension spirituelle, ils auraient une puissance et une force vitale qui les animent – d'où le nom d'animisme – et les font exister. Ils concernent les êtres vivants ou morts (hommes, mânes des ancêtres), la terre, le ciel, le soleil, la lune, la pluie, le tonnerre, le feu, la pierre, l'eau, la flore (plantes et arbres), les animaux[2] (lion, léopard, panthère, python ; oiseaux : hibou, chauve-souris, aigle), minéraux, etc.

Bien des manifestations de la foi traditionnelle africaine qu'on a crues mortes sont pourtant vivantes. Elles allient aujourd'hui différents éléments de la modernité et les traditions culturelles qu'elles juxtaposent à la foi chrétienne (et à l'islam). Cette alliance de la foi chrétienne avec la religion traditionnelle s'opère dans un syncrétisme qui puise sa force d'action à la fois dans les revendications ethniques, politiques et identitaires qui exaltent le génie des peuples et le culte des ancêtres. Longtemps considérée comme « païenne », la religion traditionnelle africaine était censée s'opposer à la foi chrétienne. Ainsi, dans sa manière de se représenter le cosmos (le monde visible et invisible), et toutes leurs forces adjacentes qui entretiennent de forts liens avec l'homme, la foi ou la croyance négro-africaine se déploient dans un univers habité en permanence par des forces interactives de différents ordres et échelons.

Comme type de croyance, le syncrétisme qui est au cœur des religions traditionnelles et néo-traditionnelles peut guetter aussi certains groupes religieux pentecôtistes. Dans certains cas, il mixe à ses frais moult ingrédients de croyances religieuses, voire diffuses, qui peuvent aller de la consommation concomitante du christianisme et des religions traditionnelles (qualifiées jadis

[1] COLLECTIF, *Afrique, continent méconnu*, Sélection du Reader's Digest, Paris/Bruxelles/ Montréal/Zurich, 1979, p. 149.

[2] Les liens mythiques de solidarité, d'harmonie, de fraternité et de communion même de l'homme avec le monde animal, sans relever de la zoolâtrie, sont ici de l'ordre des métaphores ou des analogies qui se traduisent du fait que ces animaux représenteraient pour plusieurs peuples d'Afrique noire des animaux totémiques, dans lesquels l'homme reconnaîtrait un ancêtre, un protecteur.

d'animistes) à l'usage de l'ésotérisme et de certaines traditions religieuses, spirituelles et philosophiques eurasiatiques, tant il est vrai qu'« aucune religion historique n'a échappé au mélange et au métissage. Le judaïsme emprunte à l'Égypte et à la Mésopotamie, le christianisme offre une synthèse du judaïsme et de l'hellénisme, l'islam emprunte à la Bible et aux traditions arabes pré-islamiques, le bouddhisme tibétain au bouddhisme indien et au chamanisme Bön, etc. Il n'existe aucune religion qui soit ''pure'' de toute ''contamination'' extérieure. Les traditions religieuses, telles que nous les connaissons aujourd'hui et telles qu'on peut les connaître à travers les études historiques, sont des amalgames entre divers courants de pensée, diverses croyances, diverses cultures »[1].

À toutes ces forces correspond une hiérarchie déterminée. Et selon qu'ils possèdent plus ou moins de force, les différents éléments du cosmos noir s'articulent de manière organique. Un premier effort de systématisation ou de théorisation de ces forces vitales a été donné en 1945 par un prêtre catholique belge, alors missionnaire au Congo Belge : le père franciscain Placide Frans Tempels. Bien que son étude fût centrée sur l'aire culturelle bantoue de l'ancienne colonie belge (le Congo-Léopoldville), les différents éléments de l'univers noir, étudiés et présentés par ce prêtre se classent selon une certaine hiérarchie de leurs forces respectives. Tous ces éléments de la nature se chargent avec autant de puissance qu'ils évoquent directement ou indirectement l'être de Dieu. Le principe qui préside à cette hiérarchisation reste le degré d'affiliation à la force. Ainsi, au sommet de la pyramide des forces se place en premier lieu Dieu, Esprit et Créateur. Viennent les Ancêtres fondateurs des clans. Ensuite les Défunts des clans. On peut noter ici que seuls les morts qui ont bien vécu sur terre sont considérés comme ancêtres – équivalent des saints chrétiens – capables par ce fait de siéger dignement au Panthéon du clan. Puis les Vivants du clan. Au bas de l'échelle se situent les forces animales et végétales[2].

Dans le contexte de la religion traditionnelle, l'univers noir est pensé dans sa division trinitaire : « Le monde sensible, social, immédiat (*microcosmos*), le monde

[1] Frédéric LENOIR, *Les métamorphoses de Dieu. Des intégrismes aux nouvelles spiritualités,* Hachette Littératures, Paris, 2005, p. 88.

[2] Placide TEMPELS, *La philosophie bantoue*, traduit du néerlandais par A. RUBBENS, Lovania éditeur, Élisabethville, 1945, pp. 42-43. Texte intégral digitalisé et présenté par le Centre *AEQUATORIA* [en ligne], disponible sur : http://www.aequatoria.be/tempels/FTLovaniaFR.htm [consulté le 7 janvier 2016]. Comme l'exprime bien l'écrivain et poète sénégalais Birago DIOP dans son célèbre poème *Les Souffles*, « les morts ne sont jamais morts ». Agissant partout et toujours sur les vivants, les ancêtres sont les gardiens de traditions et de tout ce que font les hommes.

intermédiaire des génies, des esprits et toutes les forces maléfiques et bénéfiques[1] (*mésocosmos*), le monde ‘‘suprasensible’’ (esprits des grands héros mythiques) et le monde divin »[2]. Pour le *Muntu*, tout comme pour tous les Noirs d'Afrique, écrit Miklós Vetö, « la société n'est pas une réalité démographique ou administrative, mais un milieu cosmique où sa vie, prise à tous ses niveaux, se déroule, et qui a une emprise quasi-totale sur lui »[3]. C'est sur toutes ces représentations cosmologiques et mythiques que se fondent le monde de la foi, la vie, le culte, les mœurs et l'anthropologie (sociale, religieuse) des Négro-africains. Comme on peut le voir, la religion traditionnelle africaine est encore très présente dans le contexte de la postmodernité. Mais on a tendance à vouloir opposer la conception africaine et la conception chrétienne de l'univers qui, pourtant, peuvent compénétrer.

À l'opposé des religions du livre (religions qui se disent révélées comme le judaïsme, le christianisme et l'islam), la religion traditionnelle africaine est celle de l'oralité et de l'ancestralité où l'ordre social est fondé sur la médiation des anciens dans la mesure où ces derniers servent de courroie de transmission entre Dieu et les vivants. Des anciens qui détiennent aussi une fonction religieuse. Il n'y a pas que des hommes qui sont des « nganga » (*Nganga* signifie à la fois le devin, mage, voyant, guérisseur ou thérapeute, prophète, prêtre[4], féticheur), les femmes le sont aussi. Les anciens assurent la médiation entre les deux mondes : monde des vivants et monde des morts. Ils garantissent ainsi l'harmonie, la symbiose et la cohésion sociale entre le monde des vivants (forces visibles) et celui des morts (forces invisibles). L'ancêtre a toujours son importance et c'est la raison du malheur. Chacun ayant ses ancêtres, le culte des ancêtres morcelle donc les groupes humains, les clans et les ethnies. Il introduit la crainte de la résurgence des ancêtres, de leur courroux et nécessite des rites efficaces pour pouvoir s'allier ces ancêtres. Dans la peur de la sorcellerie, on note toujours la crainte de la malédiction des ancêtres et l'on cherche à réparer par divers sacrifices. Faisant partie des religions les plus anciennes, le culte des ancêtres est central. Le christianisme n'en est pas loin, car Jésus est un ancêtre qu'on vénère.

---

[1] On peut penser à des éléments du monde animal, végétal et minéral supposés habités par certaines forces supranaturelles dont l'origine remonterait aux mânes des ancêtres, aux esprits sauvages, aux génies telluriques et aquatiques qui peuplent marais, eaux profondes, torrents, etc.

[2] Ibrahim SOW, *Les structures anthropologiques de la folie en Afrique noire*, Payot, Paris, 1978, cité par Sylvestre BANCIRA, *Possessions par les esprits-baganza et rituel thérapeutique du kubandwa au Burundi*, Publications de l'Université de Burundi, Bujumbura, 1990, p. 38.

[3] Miklós VETÖ, « Unité et dualité de la conception du mal chez les Bantou orientaux », in *CAHIERS D'ÉTUDES AFRICAINES* 8/2 (1962), pp. 551-569. La citation est tirée de la page 552.

[4] En langue *Kongo*, prêtre se dit « Nganga Nzambi ; en *Lingala*, « Nganga Nzambe », en Mbuun « Ngang a Nzem (Littéralement : Guérisseur ou féticheur de Dieu). Le prêtre est celui qui agit, guérit, prophétise au nom de Dieu.

Héritière des pratiques religieuses traditionnelles teintées de superstition et de magie, la croyance en la sorcellerie et aux esprits est encore omniprésente dans la vie des croyants d'aujourd'hui. Elle imprègne tout l'univers religieux contemporain. On la retrouve jusque dans les prières de guérison et la liturgie d'exorcisme pratiquée au sein des Églises tant historiques que nouvelles. Car, de la naissance à la mort, toute la vie passe par une série de rites : rites de naissance, rites des jumeaux, rites d'initiation et de passage de l'enfance à la vie adulte ; rites de semailles, d'épousailles, rites de la mort, rites d'invocation ou d'évitement de la pluie, sans oublier la liturgie des libations pour conjurer les mauvais esprits, etc. Tous ces rites sont assurés par des *Nganga* qui peuvent être soit de simples guérisseurs (thérapeutes) soit des sorciers. On se croirait en 1960. Pourtant, certains rites existent encore parmi les adeptes des religions traditionnelles. Et là où ils existeraient, ils tendent souvent à être dépassés pour être pris en charge par les prêtres et les pasteurs qui les substituent par les rites de délivrance, d'action de grâces ou de désenvoûtement.

4.2.2. De la religion traditionnelle africaine à la foi chrétienne

Une nouvelle religion ne se superpose pas à une autre simplement par la persuasion. Elles entrent en combat. On substitue une religion à une autre. L'espace religieux colonial congolais étant fort acquis au christianisme venu d'Occident, œuvre des missionnaires catholiques et protestants, l'un des objectifs pastoraux de ces missionnaires était la chasse acharnée aux religions traditionnelles africaines (autochtones, locales) qu'ils n'hésitèrent pas à qualifier jadis d'animistes[1], de païennes et de syncrétistes du fait qu'elles mixent divers éléments de la croyance aux cultes des ancêtres.

Il convient de comprendre ici que dans l'entendement et la vision du monde propre aux missionnaires occidentaux de l'époque, la religion traditionnelle africaine ne professait pas la vraie foi, et parce qu'elle ne connaissait pas le vrai Dieu, elle devait être évangélisée. Car, pour les missionnaires, même après le contact avec le christianisme, la religion traditionnelle baignait encore dans un mélange des

[1] Du latin « anima » : âme, les religions traditionnelles désignent les religions indigènes ou les religions des ancêtres. Elles professent que l'univers est rempli de la présence d'êtres invisibles.

coutumes ancestrales et pratiques cultuelles païennes dans lesquelles le culte des ancêtres et des génies de la nature, avec tout ce qu'il impliquait – rites, sacrifices, superstitions, magie, sorcellerie, divination, libations, port d'amulettes, etc. –, faisait ombrage à la foi. Parce ce fait, les croyances ancestrales étaient mauvaises et contraires au message de la Bible.

Les premiers contacts avec le christianisme missionnaire furent difficiles. Aidés par l'Administration coloniale, les missionnaires menèrent un combat pour contrer toutes les expressions ou manifestations des croyances qu'ils assimilaient au paganisme nocif, pratiqué par les « indigènes »[1]. L'objectif était d'implanter de nouvelles valeurs, car « la conversion à l'Église supposait l'adhésion à des valeurs occidentales touchant le fondement même de la société africaine, comme par exemple, la monogamie. Mais il y avait également la lutte directe, le plus souvent avec le soutien de l'Administration, contre tantôt les religions traditionnelles, tantôt d'autres religions importées, tantôt enfin des déviations du christianisme[2]. En ce qui concerne les religions traditionnelles, le mot clef est ''fétichisme'' et le symbole les ''fétiches''. D'où la lutte contre ''devins'' ou ''sorciers'' et la destruction, souvent par le feu, d'innombrables objets d'art africain »[3].

Mais la force de résilience qu'ont bon nombre de pratiques héritées de la religion traditionnelle a résisté à la pression chrétienne pour traverser les temps et resurgir. C'est le cas du culte dénommé « Nzambi Mpungu » (ce qui se traduit par Dieu tout puissant), de « l'Église Spirituelle Malemba », « l'Église des Noirs », le « Bundu dia Kongo » (BDK), littéralement Union du peuple Kongo ou Union des

[1] Même s'il désigne les populations autochtones, les habitants d'un lieu donné, notamment les Congolais dont il s'agit ici à l'opposé des Européens, ce mot « indigène » relève de l'idéologie coloniale et renvoie à une classe sociale de l'époque : celle des Congolais nettement distincts des Européens. Pris dans un sens péjoratif, il pourrait dire aussi arriéré, sans civilisation. Mais ce n'est pas le cas ici.

[2] Le sociologue belge Jacques Vanderlinden souligne que « parmi les religions importées, le protestantisme est certes une cible, mais le danger principal est perçu dans l'islam qui s'est implanté avant la période coloniale dans l'Est de la colonie » (Jacques VANDERLINDEN, « Le Congo des Belges », in COLLECTIF, *Congo-Zaïre, la colonisation - l'indépendance - le régime Mobutu - et demain ?*, GRIP Informations, Bruxelles, 1990, p. 26). En effet, si dans la colonie belge, l'islam s'est répandu avec une ampleur moins grande que celle du christianisme missionnaire, c'est parce que la religion musulmane était perçue comme un grand danger pour la foi chrétienne. D'où la guerre que mena l'Administration coloniale contre l'islam. C'est pourquoi, comme le note Jacques Vanderlinden, « il ne peut être question au Congo belge, comme dans bon nombre d'autres colonies voisines, de reconnaître à l'islam un quelconque statut, même sur le plan juridique en admettant d'appliquer en justice le droit musulman » : Jacques Vanderlinden, *Op. cit.*, p. 26.

[3] Jacques VANDERLINDEN, *Ibidem*, p. 26.

Bakongo)[1], etc. Mouvements politico-religieux, syncrétistes, longtemps confinés dans la clandestinité à cause du caractère répressif du pouvoir politique de l'époque, ils réapparaissent de plus belle aujourd'hui sous des formes hétéroclites et complexes dans leur version messianique, prophétique, politique, sociale, culturelle en référence permanente avec l'histoire et la mémoire du peuple Kongo[2]. D'où la grande difficulté à identifier ou à définir ces divers mouvements comme étant des Églises chrétiennes au vrai sens du terme.

La réactivation des croyances anciennes et le retour en force des divinités locales anesthésiées jadis par le feu du goupillon des missionnaires occidentaux montrent bien que les Congolais n'ont pas encore l'intention d'abandonner la religion héritée de leurs ancêtres. Loin de disparaître, certains avatars des pratiques cultuelles traditionnelles, notamment celles professées par les adeptes qui s'identifient sous la bannière de l'épithète identitaire dite « Kongo dia ntotila » (du Congo de la terre des ancêtres – comme le « Bundu dia Kongo » et le « Nzambi Mpungu » (Dieu tout puissant) connaissent un renouveau inattendu. Ce qui caractériserait ces différents mouvements, c'est le fait qu'ils ont une très forte coloration ou assise ethnique. En même temps, ils allient, dans leur lutte d'auto-affirmation et de légitimation, non seulement l'interférence des facteurs ou revendications politiques (réanimer le mythe de la reconstitution de l'ancien royaume Kongo, unifier le peuple Kongo éclaté entre l'Angola et les deux Congo, lutter contre l'hégémonie blanche occidentale) mais aussi des motivations religieuses (rejet des symboles religieux chrétiens et réappropriation de la foi, des cultes des ancêtres et la croyance en des dieux noirs).

L'idéologie politique et religieuse fondatrice de ces mouvements participe de la logique du refus de l'hégémonie religieuse « blanche » occidentale ainsi que du rejet pur et simple de certains de ses symboles d'assimilation culturelle, mentale, religieuse, politique, etc. Certaines de ces Églises, syncrétistes de nature ou simplement des mouvements politico-religieux font fortune surtout en plein milieu

[1] Créé en 1969 par un certain Ne Muanda Nsemi (aujourd'hui Député national et chef spirituel du mouvement), le *Bundu Dia Kongo* fut rebaptisé *Bundu Dia Mayala* en 2009. Il se définit comme un mouvement de réhabilitation de l'âme culturelle Kongo et celle de l'Afrique noire. Dans sa version politique, *Bundu Dia Mayala* prône même la lutte armée pour la libération politique, économique, religieuse et culturelle de l'Afrique.

[2] Cf. Elikia M'BOKOLO, dans l'émission « Mémoire d'un continent. Identité, religion et politique : le mouvement Bundu dia Kongo » [en ligne], disponible sur : http://www.rfi.fr/emission/20141019-afrique-mouvement-bdk-bundu-kongo-identite-religion-politique [consulté le 21 décembre 2015 à 23H00].

Kongo dans l'extrême Ouest de la RD Congo, du Congo-Brazzaville et en Angola, c'est-à-dire dans le bastion de l'ancien royaume Kongo.

Puisque les croyances aux dieux et aux génies locaux n'ont pas complètement disparu des représentations sociales et religieuses des Congolais, ils imaginent la maladie, le chômage, la stérilité, l'échec, le malheur, la pauvreté, etc. comme l'œuvre du Diable et des sorciers. C'est pourquoi la « congruence entre religiosités traditionnelles et pentecôtisme », loin de freiner la persistance de la superstition et de la sorcellerie dans la foi chrétienne, ne fait que consolider et répandre partout l'idée d'un monde dominé en permanence par les forces maléfiques. Comme on peut le constater, les adeptes des religions traditionnelles – tout comme les fidèles catholiques –, constituent à l'heure actuelle la cible potentielle de conversion pour le pentecôtisme, car elles sont appréhendées comme une des terres d'évangélisation pour les missionnaires pentecôtistes.

La « pentecôtisation » progressive du champ religieux congolais va de pair avec le développement d'un discours religieux simpliste et réductionniste trop axé sur la sorcellerie et Satan. Dans la manière de présenter ce qui constitue l'univers de vie, non seulement le bon Dieu mais aussi le méchant Diable ainsi que les entités visibles et invisibles, bienveillantes et malveillantes dans toutes leurs représentations imaginaires sont omniprésents dans les discours et prêches tenus par les Églises de Réveil. Telle qu'elle apparaît aujourd'hui, la « pentecôtisation » des Églises correspond à peu près « au retour, à la résurgence et à la diffusion d'un système de représentations qui met en exergue le ''sorcier malfaiteur'' et ''Dieu le sauveur'', le ''plus grand guérisseur'', l'auteur de la ''délivrance'' des ''esprits de pauvreté'' et du chômage, du ''blocage'' et de la ''limitation'' »[1].

4.2.3. L'essor des Églises issues des missions occidentales : de la Conférence de Berlin à la colonisation belge (1885-1960)

De la Conférence de Berlin (novembre 1884-février 1885) jusqu'en 1908, le Congo qui s'appelait à l'époque « État Indépendant du Congo » (EIC), devint un domaine privé du roi des Belges. À côté des religions traditionnelles existantes et de

[1] Jean-Pierre MISSIÉ, « La chanson chrétienne au Congo », in Régine TCHIKAYA-OBOA, Abel KOUVOUAMA et Jean-Pierre MISSIÉ (dir.), *Sociétés en mutations dans l'Afrique contemporaine. Dynamiques locales, dynamiques globales*, Karthala, Paris, 2014, p. 364.

quelques foyers de l'islam confinés à l'Est du Congo, il y avait une religion officielle et une Église d'État. C'est le catholicisme, œuvre de l'évangélisation que le roi confia exclusivement à des Congrégations religieuses belges. Mais « la déception des attentes des nouveaux convertis (malgré le prestige du Livre, ils n'avaient pas pour autant accédé aux arcanes de « la force » des Blancs, ni trouvé dans l'enseignement religieux de révélation majeure) et le décalage culturel d'une religion par trop étrangère expliquent l'apparition d'Églises indépendantes et de mouvements religieux prophétiques dès la fin du XIXe siècle »[1]. Sans ce que représenteraient les adeptes des religions traditionnelles, ceux des Églises pentecôtistes et des musulmans, le panorama religieux de la RD Congo renseigne que « les chrétiens forment la grande majorité de la population. Ils se répartissent en catholiques (45% environ), protestants (25% environ et kimbanguistes (plus de 15%) »[2].

• L'Église catholique romaine et la mission civilisatrice et évangélisatrice du Congo

On le sait bien, si l'Église catholique du Congo s'est peu à peu émancipée de la tutelle du pouvoir politique de l'époque, son histoire, sa situation sociale et son destin sont pourtant étroitement liés ou associés à l'histoire et à l'entreprise coloniale belge. Cela s'explique par la simple raison que « l'implantation de l'Église au Congo a été profondément marquée par les interventions de l'État. C'est Léopold II qui intervint auprès du Saint-Siège pour que les Pères Blancs envoyés dans le territoire de l'État Indépendant du Congo soient essentiellement recrutés en Belgique, puis pour que la juridiction sur le reste de l'État soit attribuée à une congrégation belge, celle du Cœur Immaculé de Marie. L'État intervint ensuite dans toutes les négociations pour l'implantation des nouvelles congrégations, qu'il facilita dans une large mesure pour autant qu'elles soient « nationales », c'est-à-dire belges »[3].

---

[1] Odile JOURNET-DIALLO, « Religions africaines », in Jean-Christophe ATTIAS et Esther BENBASSA (dir.), *Encyclopédie des religions*, Arthème Fayard/Pluriel, Paris, 2012, p. 596.

[2] Jean SELLIER, *Atlas des peuples d'Afrique*, La Découverte, Paris, 2011, p. 168. D'énormes difficultés liées au manque d'archives crédibles ne me permettent pas de disposer de statistiques réelles. Dans la réalité, les pentecôtistes, les adeptes des religions traditionnelles et les musulmans seraient plus de 15%.

[3] Léon de SAINT MOULIN et Roger GAISE N'ganzi, *Église et société. Le discours socio-politique de l'Église catholique du Congo (1956-1998). Tome 1 : Textes de la Conférence Épiscopale* rassemblés et présentés par Léon de SAINT MOULIN et Roger GAISE N'ganzi, Éditions des Facultés Catholiques de Kinshasa, Kinshasa, 1998, p. 31. Les Pères Blancs sont connus aussi sous le nom de Missionnaires d'Afrique ; les Missionnaires du Cœur Immaculée de Marie (CICM) sont appelés aussi Missionnaires de Scheut. Ils tiennent ce nom du village belge Scheut d'où était originaire la congrégation religieuse.

En remontant dans l'histoire de la christianisation du monde, il apparaît qu'au début de l'expansion du christianisme hors du vieux continent, la mission fut presque essentiellement l'œuvre de l'Église catholique. À quelques exceptions près, par exemple, pour ce qui va devenir l'Afrique du Sud, « il est étonnant de constater que, avant 1800, les protestants ne s'attachèrent nullement à répandre la Bonne Nouvelle parmi les ''païens''. Faut-il croire que, centrés sur la conversion de ceux qui n'étaient que nominalement baptisés, mais non christianisés, ils auraient consciemment négligé l'expansion du christianisme à l'extérieur ? Une chose est en tout cas certaine : la mission n'était pensable que dans le sillage de la colonisation ; seuls les citoyens d'États implantés outre-mer pouvaient s'y lancer. Mais c'est aussi la raison pour laquelle, après quelques succès initiaux, les efforts menés pour implanter le christianisme dans les sociétés indienne, chinoise, japonaise, ou même africaine, finiront par échouer »[1].

C'est dans le cadre impérialiste que le roi belge Léopold II envoya des missionnaires au Congo. Très tôt, de nombreuses congrégations masculines et féminines rejoignirent l'aventure religieuse de Léopold II au Congo. Beaucoup de postes de mission furent construits au Congo. « Centre de propagation de la foi certes, mais aussi foyer de ''civilisation'' au sens le plus large du terme, la mission est conçue pour fournir, au-delà de sa fonction évangélisatrice, l'éducation, la santé, l'apprentissage de certaines activités économiques, etc. »[2]. Parmi les congrégations religieuses, on peut citer de manière non exhaustive la Congrégation du Cœur Immaculé de Marie (Pères de Scheut ou Scheutistes)[3], les Bénédictins, les Missionnaires d'Afrique (appelés aussi les Pères Blancs), les Capucins, la Compagnie de Jésus (les Pères Jésuites), les Filles de la Croix, les Sœurs Franciscaines du Règne de Jésus-Christ, les Sœurs de Notre-Dame, les Oblats de Marie Immaculée, les Rédemptoristes, les Frères des Écoles Chrétiennes, les Dominicains, les Franciscains, les Lazaristes, les Marianistes, les Trappistes (Cisterciens), les Missionnaires du Saint-Esprit, et bien d'autres encore.

[1] Heinrich Richard SCHMIDT, « Du fondamentalisme à la foi raisonnable », in COLLECTIF, *Mémoire du christianisme*, traduit de l'allemand par Jean-Pierre BAGOT, Éd. France Loisirs, Paris, 2000, p. 274.
[2] Jacques VANDERLINDEN, « Le Congo des Belges », *Op. cit.*, pp. 26-27.
[3] La Congrégation du Cœur Immaculé de Marie (les Pères de Scheut) est la première Congrégation religieuse à qui le roi Léopold II confia l'évangélisation de l'État indépendant du Congo.

Dans la mesure où elles avaient en charge la quasi-totalité de la gestion des structures assurant la formation des « citoyens » et des « élites » selon l'esprit de la métropole coloniale, toutes ces différentes congrégations, masculines et féminines, étaient formées dans l'esprit de ce que l'historienne française Catherine Coquery-Vidrovitch appelle le « patriarcat chrétien » ou encore « l'idéologie missionnaire » prônant « la différenciation des sexes et la supériorité masculine »[1]. Elles avaient ainsi le monopole de la mission d'enseigner, de former et d'instruire. L'histoire coloniale et postcoloniale a montré à travers ses comportements que « l'Église, habitée par l'antiféminisme profond d'un clergé prompt à condamner tous les manquements féminins à la décence, notamment en matière de vêtement, et reproducteur attitré d'une vision pessimiste des femmes et de la féminité, inculque (ou inculquait) explicitement une morale familialiste, entièrement dominée par les valeurs patriarcales, avec notamment le dogme de l'infériorité foncière des femmes »[2].

On ne peut pas oublier le fait que l'œuvre coloniale avait aussi un objectif précis sur le plan culturel, à savoir le processus d'« une assimilation complète des Congolais aux valeurs et aux contenus de la culture belge »[3], c'est-à-dire former et acclimater les « nègres » en leur inculquant les modes de vie et les schèmes de pensée occidentaux. Évangéliser et civiliser les Congolais allaient également dans le sens de fabriquer non seulement des chrétiens, de bons pères et « de bonnes mères de famille prêtes à transmettre les valeurs chrétiennes à leurs enfants »[4], mais aussi de bons citoyens de sa Majesté le roi belge. Pour ce faire, l'école coloniale a servi de fer de lance dans cette entreprise éducative et civilisatrice. C'est pourquoi il est nécessaire de souligner que « l'engagement de l'Église fut particulièrement actif dans le domaine de l'enseignement »[5] ; que les Congrégations religieuses masculines et féminines ont joué un rôle décisif dans la formation, l'alphabétisation et l'organisation de l'enseignement primaire ainsi que du secondaire (appelé « Humanités » dans le système scolaire belge).

---

[1] Catherine COQUERY-VIDROVITCH, *Les Africaines. Histoire des femmes d'Afrique subsaharienne du XIXe au XXe siècle*, La Découverte/Poche, Paris[2], 2013, p. 228.
[2] Pierre BOURDIEU, *La domination masculine*, Seuil, Paris, 2002, pp. 117-118.
[3] Jacques VANDERLINDEN, « Le Congo des Belges », *Op. cit.*, p. 28.
[4] Catherine COQUERY-VIDROVITCH, *Op. cit.,* p. 229.
[5] Léon de SAINT MOULIN et Roger GAISE N'ganzi, *Op. cit*., p. 34. L'école étant de création récente au Congo, son origine remonte à la période coloniale. La première école fut implantée dans la mission catholique de Boma, appelée Nouvelle Anvers à sa fondation (Province du Bas-Congo). Elle date de 1880. Boma a abrité aussi la première capitale du Congo jusqu'à son transfert à Léopoldville en 1923.

Les congrégations religieuses aussi bien masculines que féminines se sont ainsi investies dans la formation des cadres supérieurs, notamment dans la création des écoles normales supérieures (devenus plus tard les Instituts Supérieurs Pédagogiques (ISP) destinés à la formation des enseignants) et des universités. C'est dans ce contexte qu'on peut situer la naissance, bien que relativement tardive, le 12 octobre 1954 à Léopoldville (qui deviendra Kinshasa en 1966), d'une Université catholique : l'Université Lovanium[1], la toute première Université d'Afrique noire. Mais à une centaine de kilomètres à l'Ouest de Léopoldville, à Kisantu, existait une école qui assurait une formation pré-universitaire en études agronomiques. Après Lovanium, il s'en est suivi la création de l'Université officielle du Congo (UOC), le 11 novembre 1956 à Élisabethville (l'actuelle ville de Lubumbashi située à l'extrême Sud-Est du pays) et d'une Université d'obédience protestante : l'Université Libre du Congo (ULC). Celle-ci fut fondée en 1963 et implantée à Stanleyville (l'actuelle ville de Kisangani dans le Nord-Est du Congo).

Un fait qu'on ne peut pas oublier. Avant sa cession à la Belgique en 1907, l'État Indépendant du Congo ne compte que quelques écoles publiques. L'école étant encore embryonnaire, son développement est tardif et lent. Elle n'est pas obligatoire. Cependant, comparé à l'ensemble francophone, le Congo-Léopoldville avait à l'indépendance un taux élevé de scolarité. L'école coloniale a un caractère profondément catholique, professionnel et sectaire. Pour preuve, à l'indépendance du pays en juin 1960, « 77 % des élèves congolais (au total 1,6 million) étaient dans des écoles catholiques, contre 19 % chez les protestants et seulement 4 % dans les établissements non confessionnels »[2]. Ce fait veut simplement montrer le poids

[1] Le nom *Lovanium* est la traduction latine de la ville belge de Louvain. Dans l'esprit du colonisateur belge, pour arriver à une similitude complète entre lui et ceux qu'il considérait comme ses pupilles, il fallait intégralement transposer au Congo Belge le modèle d'enseignement qui se dispensait en métropole, en l'occurrence à l'Université Catholique de Louvain. Le contenu des enseignements dispensés, la forme de la construction et de la maçonnerie des bâtiments conçue et aménagée reproduiront presque l'Université Catholique de Louvain. Le père jésuite Schurmans inaugura la section pré-universitaire tandis que Monseigneur Luc Gillon (premier recteur) ouvrit la première année académique universitaire le 12 octobre 1954. L'Université Lovanium de Léopoldville – actuellement Université de Kinshasa – était une émanation de l'Université Catholique de Louvain.

[2] Ces chiffres sont donnés par Catherine COQUERY-VIDROVITCH, *Op. cit.*, p. 228 : Voir la note 2 de bas de page. Bien qu'elle écrive sur l'Afrique française, l'historienne française fait une analyse critique de ce qu'elle appelle le « conformisme » du Congo-Belge. « Dans ses « excès », écrit-elle, la colonie belge, ne favorisa pas la formation des filles congolaises. À titre d'illustration, à l'indépendance du pays, « il n'y avait pas encore eu une seule lycéenne africaine diplômée du secondaire ; la première fut Sophie Kanza, la fille du maire de Léopoldville ; elle sortit en juin 1961 du lycée du Sacré Cœur » : C. COQUERY-VIDROVITCH, *Op. cit.*, p. 227.

combien écrasant qu'avait l'éducation catholique dans la formation des élèves en particulier et dans l'éducation socioreligieuse des Congolais en général.

Selon un Rapport de la Commission d'enquête, « en 1907, on comptait au Congo 834 fermes-chapelles (dont chacune était gérée par un catéchiste noir, placé sous la direction des missionnaires), 3 écoles secondaires, 112 écoles primaires, 21 orphelinats, 22 ateliers […]. L'œuvre d'instruction de l'État indépendant a donc eu un caractère à la fois catholique et professionnel ; elle avait un double but : le prosélytisme et la préparation de soldats, de commis, d'infirmiers, d'ouvriers, à utiliser dans les services publics. La masse de la population nègre a échappé à l'action de l'école, qui n'a recueilli que les enfants abandonnés. La commission d'enquête a insisté pour que la loi établît dans la colonie l'instruction obligatoire : elle estime que, sans une certaine contrainte, les nègres n'enverront pas leurs enfants aux écoles publiques »[1].

Il est bon de rappeler ici qu'au début de la colonisation belge, les comportements des Congolais sont encore très loin de s'imprégner de l'esprit du nouveau système d'éducation chrétienne et de socialisation religieuse apporté par l'école missionnaire et les Églises. Des réticences ont bien lieu d'apparaître, car auparavant l'apprentissage social de l'enfant relevait du seul ressort de la famille conformément aux codes coutumiers. Dans cette Afrique-là, les jeunes apprenaient tout en famille et à l'école des anciens, notamment dans les endroits où fonctionnait le système initiatique.

Plus défavorisées que les garçons par le système éducatif colonial, les filles congolaises ont été, selon Catherine Coquery-Vidrovitch, les mal aimées de l'école coloniale, en raison d'une double influence. D'abord celle héritée des traditions culturelles locales : « Les parents furent rétifs à la conversion des filles, qui allait de pair avec la fréquentation de l'école. Ils craignaient avant tout que la jeune femme s'appuyât sur la nouvelle religion pour échapper au mariage coutumier préparé de longue date pour lequel il était hors de question de la consulter ». Puis celle importée par le colonisateur (le conservatisme missionnaire) : « La conception rétrograde du

[1] Cf. le *Bulletin officiel de l'État indépendant du Congo. Rapport de la commission d'enquête* (1905), cité par Alexis SLUYS, « Congo Belge », in *Institut Français de l'Éducation (IFE)* [en ligne], disponible sur : http://www.inrp.fr/edition-electronique/lodel/dictionnaire-ferdinand-buisson/document.php?id=2428 [consultée jeudi 17 décembre 2015]. Les fermes-chapelles étaient des petits camps formés et habités par des familles de ceux qui se préparaient à recevoir des sacrements ainsi que des ouvriers commis à des missions.

monde belge, très conservateur en matière d'éducation féminine, n'arrangea rien. La plupart des missionnaires catholiques, qui avaient en charge la quasi-totalité des écoles, étaient originaires des Flandres marquées par un conservatisme rural peu favorable à l'émancipation des filles. Ainsi se trouvèrent superposées deux facettes d'une double différenciation entre garçons et filles : celles des traditions culturelles locales, et celles de la société occidentale »[1].

Il convient de noter que dans le cadre de cette thèse, évoquer ici la genèse de l'école moderne au Congo-Kinshasa n'est certes pas fortuit ni inutile d'autant plus que l'école est un des leviers majeurs dans la formation et la socialisation des individus ainsi que dans la transformation ou la mutation des comportements. Si, en effet, l'importance de l'école n'a plus à être démontrée aujourd'hui, il est sans conteste que c'est principalement elle qui, à travers le processus éducatif, l'instruction et la formation des individus, va jouer un rôle très déterminant dans le développement intellectuel, l'ascension sociale et dans la perception – par les individus – des mécanismes sociaux et facteurs qui modifient souvent la nature des relations interpersonnelles.

Pierre Bourdieu l'a bien montré. Puisque « le système scolaire contribue à reproduire les différences non seulement entre les catégories sociales, mais aussi entre les genres »[2], il convient pour le besoin de cette étude, de souligner ici le rôle qu'a joué l'École coloniale – principalement tenue par les missionnaires – dans l'éducation et la formation des populations. Comme en témoignent l'histoire et la condition des femmes en Occident et en Afrique, l'École est à toutes les époques – aux côtés de l'État, de la famille et de l'Église – un des agents ou des institutions qui ont beaucoup concouru à assurer la permanence de la reproduction sociale ou de la perpétuation des hiérarchies (professionnelles, disciplinaires, etc.) et des dispositions hiérarchiques que ces institutions favorisent, et qui portent les femmes à l'exclusion[3]. Ceci, dans la mesure où, à une époque récente, ces instances (la famille, l'Église et l'École), « objectivement orchestrées, avaient en commun d'agir sur les structures inconscientes »[4].

[1] Catherine COQUERY-VIDROVITCH, *Op. cit.*, pp. 227-228.
[2] Pierre BOURDIEU, *La domination masculine*, Seuil, Paris, 2002, p. 115. Voir la note 3 du bas de page.
[3] Cf. Pierre BOURDIEU, *Op. cit.*, pp. 115-117.
[4] *Ibidem,* p. 117.

Daniela Roventa-Frumusani écrit : « L'école n'est pas seulement le lieu de transformation/acquisition du savoir, mais aussi l'institution sociale qui modèle l'identité (de genre) des élèves. L'éducation exerce une influence constante sur le développement des personnalités des élèves, et bien entendu, sur leurs croyances sur le monde »[1]. Car en tant que telle, l'école peut avoir plusieurs rôles ou fonctions sociales parfois contradictoires. Autant elle instruit, elle socialise, autant l'école sélectionne et crée une classe d'élites en même temps qu'elle exclut ceux qui ne peuvent s'adapter au système sélectif créé par les critères électifs qu'elle met en place, reproduisant ainsi les différences sociales et l'exclusion qu'elle veut pourtant combattre.

Comme on le voit, la formation scolaire modifie la nature des rapports entre les hommes et les femmes au niveau de la vie des individus, des familles, en milieu professionnel, dans les Églises, les religions, etc. Bref, au niveau de toute la société. De ce fait, et dans la mesure où la différenciation sexuelle pouvait être perçue comme un des facteurs du maintien des inégalités et des discriminations entre les hommes et les femmes, l'école est devenue un outil de combat de grande importance dans la lutte que l'État, les Églises et les organisations de défense des droits de l'Homme en général et de ceux des femmes en particulier ont menée et continuent encore à mener contre les disparités engendrées par les rapports de sexe au cours de l'Histoire. Plus tard, la mixité qui sera instaurée dans tout le système éducatif rapprochera les garçons et les filles[2]. L'école d'aujourd'hui favorise ainsi la proximité et l'égalité entre eux. Elle joue un rôle on ne peut plus majeur comme levier d'ascension sociale dans la vie professionnelle et sociale dès lors que les femmes peuvent accéder aux mêmes fonctions et aux mêmes postes de responsabilité que les hommes.

C'est de cette manière que « les écoles [introduites par les missions], et les institutions sociales contribuèrent puissamment à l'influence des Églises chrétiennes en Afrique noire. Une grande partie des élites politiques et des intellectuels (c'est moi qui ajoute) des États qui deviendront indépendants auront été formées dans des

[1] Daniela ROVENTA-FRUMUSANI, *Concepts fondamentaux pour les études de genre,* Éd. des archives contemporaines/Agence Universitaire de la Francophonie (AUF), Paris, 2009, p. 85.
[2] Cf. Janine MOSSUZ-LAVAU, *Guerre des sexes : stop !,* Flammarion, Paris, 2009, p. 21.

établissements missionnaires »[1]. Formés dans l'esprit des Églises et du pouvoir politique, hommes et femmes reproduiront à leur tour le modèle d'éducation reçue, car l'appareil éducatif (scolarisation et formation des garçons et filles), le seul modèle promu par les missions était essentiellement patriarcal. Par ce fait, toute la chaîne d'apprentissage social et chrétien ne devait que confiner les jeunes filles dans les matières simples touchant la vie domestique en vue de leur rôle de futures bonnes épouses. Bien préparées, elles étaient capables d'exercer des métiers et d'assumer des fonctions réservées aux femmes (ménagères, infirmières, enseignantes, secrétaires, etc.) tandis que les garçons étaient destinés aux métiers masculins qui leur donnaient aussi d'accéder au pouvoir (décider, diriger, commander).

• Les Missions protestantes et les communautés dissidentes qualifiées de « sectes » au Congo Belge

Dans un Congo dominé par la présence catholique, toutes les autres Églises étaient la cible d'attaque des missionnaires, notamment les Églises protestantes. Mais en dépit de cette situation, les missions protestantes d'origine anglo-saxonne, américaine, suédoise, etc. ont été nombreuses au Congo Belge. Il s'agit des Églises issues de la Réforme : Luthériens, Réformés, Presbytériens, Méthodistes, Baptistes, l'Armée du Salut, etc. C'est pourquoi, il conviendrait de parler, non pas de l'Église protestante mais des protestantismes.

Comme chez les catholiques, les missionnaires protestants ont aussi joué un grand rôle dans la formation, l'éducation, l'enseignement et la réalisation d'œuvres sociales. « Les protestants furent plus innovateurs, leur petit nombre favorisa la mixité des écoles et leur religion exigeait la lecture de la Bible. Ils voulaient faire des filles leurs agents de conversion, aidés en cela par les épouses de pasteurs »[2]. Si une Université a été créée dans le giron de l'Église catholique, en l'occurrence l'Université Lovanium que je viens d'évoquer, l'Église protestante a eu la sienne également. Celle-ci fut créée en 1963, peu après l'indépendance du Congo et implantée à Stanleyville (l'actuelle ville de Kisangani) : c'est l'Université Libre du

[1] Theo KÖRNER et Ulrich RUH, « La nouvelle orientation des Églises dans le monde moderne », in COLLECTIF, *Mémoire du christianisme*, traduit de l'allemand par Jean-Pierre BAGOT, Éd. France Loisirs, Paris, 2000, p. 446.

[2] Catherine COQUERY-VIDROVITCH, *Les Africaines. Histoire des femmes d'Afrique subsaharienne du XIXe au XXe siècle*, La Découverte/Poche, Paris[2], 2013, p. 229.

Congo (ULC). Comme on peut le voir, le rôle des Églises fut essentiel dans la formation des élites nationales.

Dans le vocabulaire colonial, les « sectes » sont des déviations du christianisme. C'est pour cette raison que « les autorités coloniales belges ne toléraient aucune autre Église que celles reconnues et autorisées officiellement. Pour des raisons évidentes, aucun mouvement religieux d'origine africaine et dirigé par un Africain n'aurait été autorisé par les autorités de la colonie »[1]. D'où la politique d'étouffement de tous les mouvements par le pouvoir colonial, au motif que ces mouvements étaient contraires à la foi chrétienne. Cependant, face au système colonial et à la politique répressive de l'État pour barrer la route aux sectes, « les Congolais s'expriment dans des mouvements religieux. C'est ainsi qu'en 1921, Simon Kimbangu fonde l'Église de Jésus-Christ, dont l'influence progresse chez les Bakongo. Les missions, inquiètes, obtiennent en 1923 que Kimbangu soit jugé et emprisonné. Il restera en prison jusqu'à sa mort en 1951, mais le kimbanguisme ne disparaîtra pas pour autant »[2].

Certes, Simon Kimbangu n'est pas le plus grand révolutionnaire religieux ni le parangon par excellence de la foi et défenseur de la cause des Noirs d'Afrique mais le fondateur de la plus grande et importante Église authentiquement congolaise ; une Église à coloration nationaliste, « *made in Congo* », jamais créée par un fils du Congo. Implanté aujourd'hui dans les deux Congo et parmi leurs diasporas en Afrique et en Occident, le kimbanguisme était vu à ses débuts, comme d'autres mouvements messianiques de l'époque, comme une expression du refus du christianisme importé par l'Occident. Et en tant que tel, il constitue une réaction ou une riposte aux frustrations provoquées par la colonisation[3].

La colonie belge connut aussi quelques sectes inspirées des courants d'origine étrangère, comme le mouvement « Kitawala », réplique africaine ou déformation de *Watch Tower* (la *Tour de Garde)* des Témoins de Jéhovah. Conduit par « Mwana

[1] Jean-Pierre SÉCHAUD, *Je me souviens*, Éd. de la Société d'évangélisation « Réalités de la foi », Chailly/Montreux, 1990, p. 39.
[2] Jean SELLIER, *Atlas des peuples d'Afrique*, La Découverte, Paris, 2011, p. 168.
[3] Cf. Jean-Marc ELA, *Christianisme, pouvoir et libération en Afrique noire*, Rapports des travaux présentés en vue du Diplôme d'habilitation à diriger des recherches en sociologie, Université des Sciences Humaines de Strasbourg, Strasbourg, novembre 1989, p. 75.

Lesa » (fils de Dieu), le *Kitawala* est un mouvement millénariste[1] inspiré des Témoins de Jéhovah. Venu de la Rhodésie, il se développa principalement au Katanga dans les années 1920. Contrairement au kimbanguisme, le *Kitawala* s'est éteint. D'autres mouvements, d'origine africaine, dont le *Matsouanisme*, secte créée par André Matsoua, dit Grenard (du Congo-Brazzaville), et le *M'padisme* de Simon-Pierre M'padi, un ancien fidèle de l'Armée du Salut, etc., ont vu le jour.

La secte fondée par Simon-Pierre M'padi est un mouvement politico-religieux proche du kimbanguisme tant du point de vue de son idéologie anticolonialiste (l'élimination des Blancs et du Dieu des Blancs, la création d'une Église des Noirs séparée des Églises missionnaires européennes) que de ses croyances religieuses messianistes[2]. Étant donné que le kimbanguisme n'était pas encore reconnu comme une Église pendant la période coloniale – il ne le sera seulement qu'au lendemain ou peu avant l'indépendance du Congo – j'en reparlerai dans les pages suivantes, lorsque je traiterai de la situation des Églises congolaises après l'indépendance et sous le régime du Président Mobutu.

L'évocation de ces quelques cas n'est pas exhaustive. Elle n'est qu'une manière de bien illustrer les regroupements qui étaient considérés comme « sectes » : il s'agissait surtout des communautés religieuses dissidentes des Églises établies. Et les Églises pentecôtistes qui naîtront des communautés protestantes établies passent donc du stade de la dissidence à la phase du prosélytisme professant par un processus de fragmentation. Là où elles existent, les nouvelles Églises sont dans un processus de reproduction presqu'à l'identique : à partir des anciennes Églises protestantes naissent des nouvelles Églises qui, à leur tour, font naître d'autres Églises, et ainsi de suite.

À l'époque coloniale, on ne parlait pas encore du principe de la liberté religieuse. Celle-ci n'existait pas véritablement. Comme c'était la coutume et caractérisée par la prépondérance de la religion chrétienne, tous les sujets de l'État avaient l'obligation d'adhérer à la religion du roi : le christianisme. Le principe général qui a prévalu jusqu'à une époque récente était simple : « Cujus regio, ejus religio ». La religion du roi (prince) était celle de tous les sujets du royaume. Selon

[1] Inspiré du dernier livre de la Bible, l'Apocalypse écrite par l'Apôtre Jean (Apocalypse 20,1-7), le millénarisme est un courant qui affirme que Jésus-Christ reviendra bientôt sur terre pour s'établir comme un Roi à Jérusalem et il règnera mille ans. D'où le nom de millénium.
[2] Cf. Ghislain JAGENEAU, *Églises, sectes et mouvements néo-religieux*, Éditions de l'Archevêché, Lubumbashi, 1994, p. 59.

cette règle, l'unité politique allait de pair avec l'unité religieuse. C'est pourquoi, contre tous les autres mouvements religieux qui tentèrent d'opérer sur son sol, « l'action répressive de l'État, encouragée, pour ne pas dire générée par les missions catholiques, est plus sévère »[1].

Il convient cependant de noter, de plus en plus, qu'avec le développement des sciences humaines, des droits de l'homme, de l'individualisme et de la question de la séparation de l'Église et l'État, la donne a complètement changé aujourd'hui. La nette séparation entre Dieu et César étant acquise, personne ne saura remettre en cause le principe de la laïcité qui se pose comme une des conséquences du postulat de la liberté humaine et de l'autonomisation du temporel vis-à-vis du religieux. C'est pourquoi, loin de rester l'objet ou le fruit de la contrainte sociale et de l'obligation, l'adhésion à la religion et à la foi est, de nos jours, dictée avant tout par la liberté de choix individuel et la conviction personnelle. C'est cette dimension que soulignent dès lors certains adeptes après leur conversion dans les nouvelles Églises pentecôtistes congolaises.

Dans l'histoire du christianisme en RD Congo, trois moments peuvent être situés à l'amont de la croissance rapide des Églises de Réveil. Le premier est lié à la perte progressive de l'influence, de l'hégémonie, voire du monopole du christianisme officiel au début des années 1980. À ce moment est liée la question de l'africanisation de la foi et des Églises, car pour vivre leur foi, les Africains ont rêvé d'avoir leurs propres Églises, leurs propres symboles, leurs évangélisateurs ou missionnaires, c'est-à-dire des Églises africaines, voire des Églises pour des Africains, dirigées par des Africains. Le deuxième moment est celui de la chute du régime autoritaire du Président Mobutu en 1997. Pour rappel, notons que le pouvoir politique de l'époque avait longtemps étouffé, par ses moyens de coercition, de contrôle, de répression et de dissuasion idéologique, l'essor des Églises qu'il jugeait dangereuses et qu'il considérait comme des sectes contestataires de l'ordre établi. Pour cette raison, les « sectes » ne devaient pas fonctionner à l'intérieur du territoire national. Le dernier moment est lié au mouvement de démocratisation politique, qui a favorisé la libéralisation de la parole biblique ou la démocratisation religieuse.

[1] Jacques VANDERLINDEN, « Le Congo des Belges », in COLLECTIF, *Congo-Zaïre, la colonisation - l'indépendance - le régime Mobutu - et demain ?*, GRIP Informations, Bruxelles, 1990, p. 28.

Celle-ci est née au lendemain de la chute du « Mur de Berlin » et du rideau de fer soviétique en novembre 1989.

En effet, avant l'effondrement du Bloc Est, la bipolarisation du monde en deux superpuissances du moment gela durablement les relations mondiales en limitant la circulation des individus, des capitaux et des idées à l'intérieur des zones antagonistes et alliées. Ce système s'est écroulé avec le Mur de Berlin, libérant du même coup un potentiel de communications et d'échanges[1] qui, grâce au progrès et à la performance des moyens de communication, ont quasiment réduit les distances entre les personnes, les États, les continents et les différentes cultures. Le rapprochement des continents a ainsi favorisé la circulation des idées et la mobilité des personnes au sein d'un monde devenu un « grand village planétaire ».

4.3. L'EXPANSION DES ÉGLISES CHRÉTIENNES APRÈS L'INDÉPENDANCE DU CONGO (1960-1990)

L'accession de l'ancienne colonie belge à la souveraineté politique le 30 juin 1960 a marqué une étape très importante dans la vie des Congolais. L'indépendance du pays a entraîné beaucoup de conséquences, non seulement sur le plan social, politique et économique mais aussi sur le plan religieux et celui des mentalités. Pour un peuple qui avait longtemps subi l'humiliation et les sévices du système colonial, l'indépendance signifiait son émancipation totale vis-à-vis du système de valeurs que représentait le christianisme venu d'Occident.

4.3.1. L'État congolais et les vieilles Églises missionnaires

L'indépendance du pays était aussi synonyme de libération et de désaliénation mentale qu'on scandait partout à travers l'exaltation du mouvement du « Recours à l'Authenticité » prônant le « Nationalisme zaïrois authentique », tout en exaltant les valeurs ancestrales africaines. En revanche, le rejet des Églises occidentales que certains Congolais qualifièrent d'« Églises des Blancs » ou d'Églises des étrangers n'était que, manifestement parlant, l'autre face de cette ferveur née du sentiment nationaliste et une manière d'affirmer ou de revendiquer l'identité noire.

[1] Cf. René VALETTE, « Mécanismes et acteurs de la mondialisation », in *CAHIERS DE L'ATELIER* 483 (1999), pp. 29-37.

Comme on peut le constater, le mouvement national d'éveil politique et religieux, renforcé par le courant de la liberté religieuse prônée par le Concile Vatican II (11 octobre 1962 – 8 décembre 1965) sera très déterminant dans l'éclosion de la foi et des Églises congolaises. C'est pourquoi beaucoup de nouvelles Églises, poussées par la fibre ou le relent du nationalisme congolais, apparaissent sensiblement comme des Églises de contestation. Contestataires parce qu'elles sont l'expression d'un refus et d'une révolte contre les Églises des étrangers. Contestataires aussi dans la mesure où elles sont nées dans un cadre de refus et de rejet de leurs aînées qui sont soit des Églises apportées par les colonisateurs, c'est-à-dire des Églises asservies au pouvoir politique, soit des Églises que plus tard les nouvelles Églises accuseront d'ignorer ou de cacher la vérité à leurs fidèles.

Le développement ultérieur de diverses pratiques religieuses ou de foi parmi les Congolais peut dans une large mesure se comprendre aussi comme une simple manière d'accepter ou de refuser le modèle chrétien et culturel venu de l'Occident. On pourrait parler à juste titre ici d'une foi née du choc de deux cultures : la culture occidentale dominatrice et la culture africaine dominée. Ce choc culturel peut se traduire à partir de trois considérations. Premièrement, par ce que l'on peut appeler l'intégration et l'assimilation des normes. Il s'agit d'accepter et de vivre les valeurs et les expressions de foi venues d'ailleurs, en l'occurrence celles apportées par l'Occident (liturgie, vie courante, pratiques cultuelles, sacrement, l'invocation des saints, etc.) en promettant de rejeter les siennes.

Cette adhésion à la foi chrétienne aura un prix à payer pour les Africains puisque ceux qui ont adhéré à la nouvelle religion devraient accepter de s'intégrer totalement dans les Églises missionnaires en se conformant à tout ce que cela comporte. On sait aujourd'hui que ce modèle a toutes ses limites, il comportait l'exigence d'accepter des pratiques culturelles occidentales comme modèles de vie, de foi et « civilisation ». En d'autres termes comme valeurs universelles véhiculées par le christianisme. C'est-à-dire l'européanisation des modes de vie des populations indigènes. Par ce fait les convertis sont invités à opérer un tri parmi les pratiques à rejeter, notamment celles qui s'opposeraient à la religion chrétienne. Par exemple : la polygamie, le culte des ancêtres, le style de vêtement, la liturgie, etc. Mais ce manque d'ouverture du christianisme occidental au moment de l'évangélisation du monde (Afrique, Asie, Amériques, etc.) dans un contexte colonial a été la cause

d'une interprétation idéologique confondant le message de l'Évangile – ce qui relève proprement de la foi chrétienne – avec sa traduction dans la culture européenne, c'est-à-dire avec l'habit ou le support culturel comme véhicule de transmission.

Deuxièmement, le choc des cultures se vit aussi à travers la juxtaposition des valeurs chrétiennes occidentales avec certains éléments culturels d'Afrique pouvant être incompatibles avec l'Évangile. Il s'agit d'intégrer dans le christianisme des traditions, des mœurs et coutumes indigènes qui étaient autrefois qualifiées de païennes, de sauvages, de barbares ou de primitives. Je citerais le port d'amulettes, les sacrifices rituels, les rites initiatiques intégrés à la religion, la danse à l'église, les œuvres d'art, le culte des ancêtres, etc. Les Églises syncrétistes en feront l'expérience lorsque leurs adeptes vivent et mélangent le christianisme et les religions traditionnelles dans un tout hétéroclite. Il s'agit de la pratique simultanée des expressions de foi apportées par les missionnaires avec celles des traditions locales sans jamais renoncer à celles-ci ou de subordonner alors celles-là à celles-ci.

Troisièmement, il s'agit d'un réel processus de rejet du christianisme missionnaire vu comme une invention, une manipulation et une imposition de la culture occidentale aux Africains. Ici, le Dieu enseigné par les missionnaires et plus tard par les prêtres autochtones qui en ont assuré la relève est perçu par certains Africains comme un Dieu des Blancs, un Dieu imposé aux Noirs par les colonisateurs. Autrement dit, ce Dieu est considéré comme le moyen par excellence utilisé par les colonisateurs pour répandre leur culture ou pour asseoir une idéologie dominatrice : l'idéologie des forts ou des nations puissantes pour la conquête du monde. Et la profusion ultérieure facilement observable « au sein d'une même région ou d'une même ville, de cultes, de confréries et d'Églises de toutes obédiences témoigne d'un véritable multiculturalisme religieux, réfractaire à toute entreprise assimilatrice »[1].

C'est proprement sur ce versant tissé dans la contestation et la remise en cause permanente de l'Occident que s'est formulée progressivement et durablement l'expérience de foi vécue au sein des Églises nationalistes et messianiques. Le rejet du christianisme occidental par les messianismes noirs devait aboutir à la restauration des dieux locaux et à la création pure et simple des Églises dites « Églises des

[1] Odile JOURNET-DIALLO, « Religions africaines », in Jean-Christophe ATTIAS et Esther BENBASSA (dir.), *Encyclopédie des religions*, Arthème Fayard/Pluriel, Paris, 2012, p. 577.

Noirs ». Celles-ci restent géographiquement situées ; elles ont des assises régionales ou ethniques. Les prophètes fondateurs de ces Églises sont des anti-colonisateurs. L'essentiel du travail entrepris par eux consisterait à exhumer la foi de leurs ancêtres en pratiquant les cultes traditionnels tout en orientant la foi de leurs adeptes vers la dévotion au « Dieu » invoqué et adoré par leurs propres ancêtres.

De manière significative, la foi née du renouveau pentecôtiste actuel conjugue à la fois tous ces facteurs qui vont de l'intégration (assimilation), à la juxtaposition et au rejet agressif du modèle de foi proposé par les Églises missionnaires. C'est pourquoi, décidés d'aller à contresens de ce que les Églises établies ont enseigné et appris à vivre aux gens, les membres des Églises pentecôtistes veulent se définir essentiellement comme membres des communautés nouvelles, faites de femmes et d'hommes nouveaux ; comme de vrais adorateurs de Dieu, ceux qui connaissent sa Parole et se disent les seuls capables de porter le message de foi, du salut, de fraternité et d'espérance que d'autres chrétiens ne seraient pas supposés connaître.

Dans leur tentation de vouloir révolutionner le monde de la foi et des Églises, les nouveaux croyants ambitionnent de vivre sans ambigüité une foi qu'ils disent pratiquer sans peur, et ont la ferme conviction que les Églises qu'ils fondent ou qu'ils créent leur ressemblent autant qu'elles ressemblent aux communautés primitives créées par les Apôtres. Ce sont les Églises créées par les Africains et qui sont aux mains des Africains. C'est pourquoi, pour toutes ces Églises-là, éprises du désir d'évangéliser partout, tout comme pour certaines nouvelles Églises, nées intentionnellement de la volonté politique de servir un pouvoir en quête de légitimité, de popularité et d'électeurs, les Églises missionnaires symboliseraient malheureusement le système d'oppression coloniale ou encore sont simplement considérées comme des Églises qui ne connaissent pas la vérité sur Dieu, sur Jésus et son Église, et subvertissent l'Évangile.

C'est suite à tous ces reproches très sévères que leur adressent les nouvelles communautés religieuses – à tort ou à raison – que progressivement les Églises issues des missions occidentales (catholiques, protestantes, orthodoxes) et l'islam perdront progressivement une part de leur influence, de leur place et de leur monopole dans la gestion des biens et symboles de la foi. Pour dire mieux avec Max Weber, les relations de complicité-concurrence et de conflit-coopération placent tous les acteurs, traditionnels et nouveaux du champ religieux congolais, « en lutte pour le monopole

de la manipulation légitime des biens de salut »[1]. Si les anciens sont donc en train de perdre leur « monopole » d'antan, les nouveaux venus, que les anciens accusent « d'exercer illégalement la religion », par contre, s'affirment de plus en plus comme des acteurs légitimes dans l'exercice du pouvoir ou de la fonction religieuse. Ainsi, ne détenant plus l'exclusivité de ce monopole traditionnel, les Églises historiques se retrouvent aujourd'hui dans une situation de concurrence accrue avec d'autres acteurs religieux nés du renouveau pentecôtiste.

En parlant de concurrents des Églises missionnaires, il ne s'agit pas seulement de ceux qui seraient venus d'ailleurs, mais aussi de l'intérieur même de ces Églises. Cela est d'autant plus vrai que parmi de nombreux fondateurs des nouvelles Églises et leurs adeptes se comptent d'anciens prêtres, séminaristes, religieux ou religieuses, pasteurs, choristes, catéchistes et élèves des écoles catholiques et protestantes. En notant ici que l'Église orthodoxe congolaise étant minoritaire et très peu influente, je n'en parlerai pas autant que je le ferai pour les Églises catholique, protestantes, kimbanguiste et pentecôtistes issues du mouvement de Réveil.

4.3.2. Principales communautés protestantes (Églises issues de la Réforme) et autres Églises séparées implantées au Congo avant et après l'indépendance jusque dans les années 1970

Jusqu'à l'indépendance du Congo en 1960, les sociétés protestantes fondées par des missionnaires venus d'Europe et d'Amérique du Nord ont connu d'abord une progression assez lente et marginale. Après l'indépendance du pays, les missions protestantes ou les Sociétés Missionnaires protestantes de l'époque coloniale (voir à gauche de la colonne du tableau suivant) ont été remplacées par des Communautés Protestantes (à droite du tableau). Plus tard, tous les divers courants protestants seront regroupés au sein d'une alliance nationale dénommée « Église du Christ au Zaïre » (ECZ). C'est à la suite de la rebaptisation du pays en 1997 que l'Église du Christ au Zaïre est devenue l'Église du Christ au Congo (ECC). Simple organe de représentation nationale, l'ECC n'est pas une structure hiérarchique de décision mais une plateforme organisationnelle dont les composantes restent des communautés indépendantes et autonomes les unes par rapport aux autres.

[1] Max WEBER, *Économie et société*, cité par Pierre BOUDIEU, *Propos sur le champ politique*, Presses Universitaires de Lyon, Lyon, 2005, p. 55.

Nées de l'action missionnaire, les communautés protestantes les plus importantes de l'époque sont les Baptistes, les Luthériens, les Évangéliques, les Congrégationalistes, les Méthodistes, les Presbytériens et Réformés qui, bien que faisant partie de la même ECZ sont des entités indépendantes, autonomes et libres[1]. C'est dans les années 1970 que les premières communautés pentecôtistes apparaissent au Congo-Kinshasa dans le contexte d'une cohabitation conflictuelle de l'Église catholique avec la hiérarchie politique en place. De ce premier noyau pentecôtiste au Congo, on peut mentionner une trentaine d'Églises ou de communautés regroupées autour de : Communautés Pentecôtistes du Congo (CPC), Communautés Assemblées de Dieu à l'Est du Zaïre (CADEZA) issues de l'ancienne Union Pentecostale des Missionnaires de Grande-Bretagne et d'Irlande (UPMGBI), Communautés des Églises Pentecôtistes au Congo (CEPCO), Communautés des Baptistes Pentecôtistes[2], etc. Comptant une trentaine d'Églises à leurs débuts dans les années 1960-1970, les Églises issues du pentecôtisme ou du néo-pentecôtisme rassemblent plusieurs centaines, voire des milliers d'assemblées. Elles seraient aujourd'hui environ sept à huit mille pour la seule ville de Kinshasa.

Missions protestantes au Congo avant 1960	**Communautés protestantes au Zaïre remplaçant les Sociétés Missionnaires protestantes**
1. Baptist Missionary Society (BMS) : mission protestante anglaise)	1. Communauté Baptiste du Fleuve Zaïre (CBFZ)
2. American Baptist Foreign Mission (ABFMS)	2. Communauté Baptiste du Zaïre Ouest (CBZO)
3. Svenska Missions Förbundet (SMF)	3. Communauté Évangélique du Zaïre (CEZ)
4. Christian Missionary Alliance (CMA)	4. Communauté Évangélique de l'Alliance au Zaïre (CEAZ)
5. Mission Méthodiste du Sud-Congo (MMSC)	5. Communauté Méthodiste du Sud Zaïre (CMSZ)
6. Garenganze Evangelical Mission (GEM)	6. Communauté des Frères en Christ Garenganze (CFCG)
7. Congo Balolo Mission (CBM)	7. Communauté Association des Églises Évangéliques de Lulonga (CADELU)
8. American Presbyterian Congo Mission (APCM)	8. Communauté Presbytérienne au Zaïre (CPZA)
9. Svenska Baptist Missionen (SBM)	9. Communauté Baptiste de Bandundu (CBB)
10. Congo Inland Mission (CIM)	10. Communauté Mennonite au Zaïre (CMZ)
11. Disciples of Christ Congo Mission (DCCM)	11. Communauté des Disciples du Christ au Zaïre (CDCZ)
12. Westcott Mission (WM)	12. Communauté Région de Sankuru (CRS)

[1] Cf. Philippe KABONGO MBAYA, *Protestantisme zaïrois et déclin du mobutisme*, texte inédit.
[2] Cf. Ghislain JAGENEAU, *Op. cit.*, p. 32.

13. Africa Inland Mission (AIM)	13. Communauté Évangélique au Centre de l'Afrique (CECA)
14. American Mennonite Brethren Mission (AMBM)	14. Communauté des Églises des Frères Mennonites au Zaïre (CEFMZ)
15. Mission Méthodiste du Congo Central (MMCC)	15. Communauté Méthodiste au Zaïre Central (CMZC)
16. Heart of Africa Mission (HAM)	16. Communauté Évangélique du Christ au Cœur de l'Afrique (CECCA)
17. Congo Evangelistic Mission (CEM)	17. Communauté Pentecôtiste au Zaïre (CPZ)
18. Mission Baptiste Norvégienne (MBN)	18. Communauté Baptiste du Bas-Uélé (CBBU)
19. Union Pentecostale des Missionnaires de Grande-Bretagne et d'Irlande (UPMGBI)	19. Communauté Assemblée de Dieu à l'Est du Zaïre (CADEZA)
20. Seventh Day Adventist (SDA)	20. Communauté Évangélique des Adventistes du Septième Jour (CEASJ)
21. Mission Libre Suédoise (MLS)	21. Communauté des Églises de Pentecôte au Zaïre (CEPZa)
22. Assemblées de Dieu au Congo) (ADC)	22. Communauté des Assemblées de Dieu au Zaïre (CADZ)
23. Evangelization Society African Mission (ESAM)	23. Communauté Libre de Maniema-Kivu (CLMK)
24. Association des Églises Libres de Norvège (AELN)	24. Communauté des Églises Libres du Zaïre (CELZa)
25. Mission Emmanuel (ME)	25. Communauté des Frères Évangéliques au Zaïre (CFEZa)
26. Baptist Mid-Missions (BMM)	26. Communauté des Églises Baptistes Indépendantes Évangéliques (CEBIE)
27. Mission Baptiste de Kivu (MBK)	27. Communauté des Églises Baptistes du Kivu (CEBK)
28. Mission du Sankuru du Nord	28. Communauté Région de Sankuru
29. Unevangelized Fields Mission (UFM)	29. Communauté Évangélique du Haut-Zaïre (CEHZ)
30. Salvation Army (SA)	30. Communauté Armée du Salut (CAS)

Source : Ghislain JAGENEAU, *Op. cit.*, p. 98.

Développé de plus en plus en RD Congo dans les années 1970 et en grande expansion depuis 1990, le pentecôtisme est un mouvement de masse, une « religion » populaire qui s'accompagne d'une très grande ferveur religieuse. La lecture fondamentaliste de la Bible, la prière (y compris la prière en langue), l'absence de structure et la spontanéité totale laissée à toute l'organisation liturgique, l'autonomie totale des assemblées locales sous la conduite d'un pasteur ou d'un « bishop » (évêque), et là où cela existe, d'une femme pasteur, rarement élue ou nommée par le chapitre de la congrégation, voire autoproclamée, l'entraide et la solidarité, le zèle missionnaire (le prosélytisme) et la conversion des croyants d'autres confessions chrétiennes et des non-chrétiens, sont autant de traits marquants des Églises pentecôtistes congolaises de la première heure. Ces caractéristiques sont encore présentes au sein des Églises issues de la mouvance pentecôtiste des années 1990.

Dans cet environnement religieux marqué par l'Église catholique et le protestantisme officiel, opéraient aussi des Églises séparées des dénominations officielles dont les Témoins de Jéhovah (Jehovah Witnesses) de Charles Taze Russel, La Voie (The Way), les Adventistes du Septième Jour (Adventists of Seventh Day) de William Miller, l'Église Néo-Apostolique (New Apostles), l'Église de Jésus-Christ de la Foi Apostolique (Christ Church of Apostolic Faith), l'Église du Troisième Testament, l'Église de la Charité par le Messie Jésus-Christ, les Quakers ou la Société des Amis (de George Fox), les Enfants de Dieu (Children of God) ou Famille de l'Amour, les Amis de l'Homme, les Assemblées de Dieu, l'Église de William Marion Branham, Jésus-Christ en toutes langues, l'Église du Divin Mystère, etc.[1]

4.4. DU CHRISTIANISME MISSIONNAIRE À L'EXPANSIONNISME NÉO-PENTECÔTISTE LOCAL

Cette période charnière entre le XXe et le XXIe siècle a vu se développer, à côté des Églises officielles[2] (catholique et protestantes), la concurrence accrue menée de front par de nouveaux acteurs religieux de plus en plus envahissants et conquérants : les Églises pentecôtistes au Congo.

4.4.1. Vers la perte de monopole du christianisme missionnaire

Comme il conviendrait de le souligner, la croissance du mouvement néo-pentecôtiste actuel peut se lire comme une expression de la ferveur religieuse qui s'inscrit dans le prolongement de la religiosité des premières Églises pentecôtistes au Congo. Le pentecôtisme et le néo-pentecôtisme constituent un large mouvement d'expansion du christianisme contemporain au Congo-Kinshasa. Ils se laissent comprendre à partir de l'essor général des religions dans le contexte de la sécularisation du monde, du pluralisme religieux et de la mondialisation actuelle. C'est pourquoi, liée au phénomène de mondialisation, l'expansion rapide des Églises

[1] Cf. Ghislain JAGENEAU, *Églises, sectes et mouvements néo-religieux*, Éditions de l'Archevêché, Lubumbashi, 1994.

[2] Je voudrais faire remarquer ici la présence de l'Église orthodoxe en RD Congo. Elle est bien présente dans toutes les rencontres œcuméniques des Églises. Mais en raison de sa faible croissance et de sa présence de moins en moins visible sur le territoire national, je parlerai plus des Églises catholique et protestantes que de l'Orthodoxie.

pentecôtistes tient, entre autres, au fait que dans le domaine culturel et religieux, les nouvelles Églises sont une manifestation du phénomène de mondialisation. Celle-ci s'est accélérée grâce à l'intensification et à la planétarisation des échanges qui « concernent les personnes, les biens, les capitaux, les services, les informations, les valeurs »[1].

La diffusion de ces Églises « a été possible grâce à la circulation des idées soutenue par la mobilité des individus et la performance des moyens de communication, [car] la planète entière est en train de devenir une immense agora où l'on parle et une immense place de marché où on vend et on achète. Le monde devient un village planétaire. Les distances sont abolies entre les individus par les moyens de communication »[2]. De cette manière, l'émergence du mouvement pentecôtiste que je décris ici sous le regard des rapports sociaux construits par la différenciation sexuelle dans les Églises est vue comme une des conséquences de l'évolution d'une société en mutation, de plus en plus pluraliste, où la loi de l'individualisme, l'autonomie des personnes et la liberté se vivent comme un axiome ou un dogme.

Bon nombre d'Églises pentecôtistes congolaises actuelles sont nées dans le sillage de la libéralisation ou de la démocratisation où s'affirme la liberté de culte au sein d'un espace religieux pluriel, héritier du multiconfessionnalisme des Églises implantées par les missionnaires. Il s'agit de la coexistence de plusieurs confessions chrétiennes au sein d'un même espace de foi livré à la guerre et à la concurrence sans merci des Églises catholique, protestantes (tendances toutes confondues : communautés luthériennes, calvinistes, évangéliques, méthodistes, baptistes, presbytériennes), kimbanguiste, etc. Si, au nom de la liberté et de la relativité des croyances et valeurs, toutes les Églises se valent, les individus peuvent adhérer à celles de leur choix et prier le « Dieu » qui leur convient. Ces Églises se sont vite développées et émancipées en prenant leur distance vis-à-vis de leurs ancêtres, c'est-à-dire des Églises fondées par des missionnaires.

Désormais, le registre sur lequel les nouveaux courants du pentecôtisme actuel jouent leur partition et où ils se donnent des coups de poing n'est plus forcément la conversion des païens – qu'il s'agisse de ceux qui n'ont pas encore entendu parler de

[1] René VALETTE, « Mécanismes et acteurs de la mondialisation », in *CAHIERS DE L'ATELIER* 483 (janvier-mars 1999), pp. 29-37 (Cette citation est tirée de la page 30).
[2] René VALETTE, *Article cité*, p. 30.

Jésus ou des vieux baptisés, y compris les croyants d'autres religions comme les musulmans – mais la reconversion et la conquête des fidèles des Églises historiques, en l'occurrence les catholiques, les orthodoxes, voire des membres de certaines Églises protestantes, etc. C'est pourquoi la présence commune de ces nouveaux courants sur le vieux terrain de la mission et de l'évangélisation déjà préparé par la diversité d'interprétations bibliques faites par les Églises protestantes issues des missions occidentales est le signe qui les identifie avant tout comme de vrais et d'incontestables prophètes de Jésus-Christ ou d'authentiques témoins de la Bonne Nouvelle du salut.

4.4.2. Gestation et naissance de la première vague du pentecôtisme en RD Congo : l'essor des premières Églises africaines autonomes et indépendantes

La première vague des Églises pentecôtistes en RD Congo équivaut au pentecôtisme classique d'avant 1990. Elles se sont développées essentiellement dans le sillage du protestantisme officiel. « Le pentecôtisme est un monde religieux dont il n'est pas facile d'établir les contours : les Églises et groupes religieux très divers qui, dans les cinq continents, s'en réclament et/ou que l'on peut ranger sous ce vocable sont d'une extrême variété et chaque cas mérite une étude approfondie »[1]. Cette observation du sociologue français Jean-Paul Willaime est d'autant plus vraie que le pentecôtisme rencontré en RD Congo en est une des variétés qui englobe une pluralité de communautés qu'on ne peut bien approcher que de l'intérieur.

Quelques grands courants protestants constituant ce mouvement. 1) Les **Baptistes** : c'est le courant le plus ancien, issu de l'Église anglicane et lancé en Hollande au XVIIe siècle par le Britannique John Smyth. Le baptisme se caractérise par le baptême adulte et l'esprit missionnaire. 2) les **Méthodistes** (mouvement fondé au XVIIIe siècle par le prêtre anglican britannique John Wesley) : importance de la piété personnelle, de la conversion et l'assurance du salut dans la foi[2]. 3) **Adventistes** : fondé en 1844 par William Miller, un fermier américain du Massachussetts, ce mouvement prêcha le retour imminent de Jésus-Christ son avènement en 1844, pratique le sabbat (jour consacré au Seigneur), observance des

[1] Jean-Paul WILLAIME, « Le pentecôtisme : contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel », in *Archives des Sciences sociales des Religions* 105 (janvier-mars 1999), p. 5.
[2] Cf. Ghislain JAGENEAU, *Op. cit.*, p. 23.

codes vestimentaires stricts, prohibition d'alcool et de tabac. 4) Le **pentecôtisme** : né au début du siècle dernier, c'est le courant dominant et très populaire chez les Afro-Américains. Il se caractérise par un culte dynamique et moderne. Tel que je l'aborde ici dans son rapport avec l'engagement pastoral des femmes, il ne peut être compris que sous l'aspect singulier d'un mouvement qui reste par ailleurs très dynamique et fluctuant grâce à la grande mobilité des populations et aux flux migratoires.

Ceci est un fait vrai : « La christianisation par les missionnaires blancs a très tôt suscité des réactions non pas antichrétiennes, mais de « réappropriation » du christianisme par les Africains eux-mêmes. Ainsi sont nées des Églises autonomes, dont la plus importante reste celle fondée en 1921 au Congo belge par Simon Kimbangu »[1]. En désapprouvant la manière dont l'Occident leur a présenté le christianisme sous un décorum idéologique, ce fut là une manière pour les Africains en général et pour les Congolais en particulier de chercher en même temps à prendre distance vis-à-vis des Églises des Blancs et du « Dieu des Blancs » ainsi que de leur liturgie. Cette réappropriation du christianisme a puisé sa force d'action et plongé ses racines profondes dans le mouvement de Réveil religieux ou le pentecôtisme né aux États-Unis au début du siècle dernier.

La plupart d'entre elles ont un ancrage local. Autonomes, certaines sont nationalistes, prophétiques et messianiques. Parallèlement aux Églises transplantées d'Europe et d'Amérique du Nord et implantées au Congo par les missionnaires, sont nées à plusieurs endroits des Églises africaines qui ont allié la contestation du pouvoir politique colonial à leurs démarches de foi. Pour les fondateurs, tout comme pour les partisans de ces Églises, « les missionnaires catholiques et protestants ont apporté à l'Afrique une religion faite par les Blancs et pour les Blancs, ou du moins ressentie comme telle par certains Africains. Aussi, des prophètes africains prêchèrent-ils un évangile noir pour les Noirs. Deux des plus célèbres parmi ces religions syncrétiques où se mêle la culture africaine et le christianisme sont le

[1] Jean SELLIER, *Atlas des peuples d'Afrique*, La Découverte, Paris, 2011, p. 12. Le Kimbanguisme mérite qu'on s'y arrête un peu à cause d'une part, de sa croissance rapide due au nombre élevé de ses adeptes disséminés au-delà de la RD Congo (en Afrique, Europe, Amérique du Nord) et d'autre part, à sa capacité de résilience devant la répression dont il fut l'objet de la part du pouvoir colonial belge de l'époque. Il est classé troisième Église officielle congolaise après le catholicisme et le protestantisme. Reconnu officiellement par l'État belge sous l'appellation de « l'Église de Jésus-Christ par son prophète Simon Kimbangu », et plus tard sous le nom de « Église de Jésus-Christ sur la Terre par son Envoyé Spécial Simon Kimbangu » (EJCSK), le kimbanguisme fut fondé le 6 avril 1921 à Nkamba (RD Congo) par Simon Kimbangu (jeudi 12 septembre 1889-vendredi 12 octobre 1951) : voir Ghislain JAGENAU, *Églises, sectes et mouvements néo-religieux*, Éditions de l'Archevêché, Lubumbashi, 1994, pp. 29-30.

harrisme, fondé par le Libérien William Wade Harris, entre 1913 et 1915, à l'instigation de l'Ivoirien John Ahui, et pratiqué sur la côte ouest africaine du Liberia au Ghana »[1], et le kimbanguisme fondé au Congo-Belge par Simon Kimbangu.

Toutes les Églises afro-chrétiennes qui naîtront de cette mouvance mêlent à la fois des éléments chrétiens de culture occidentale et africains traditionnels, en particuliers le culte des ancêtres. De plus en plus nombreuses aujourd'hui au Sud du continent africain, elles apparaissent comme un symbole d'indigénisation ou de réappropriation du christianisme occidental par les Africains.

Les différentes transformations de la société, survenues pendant les indépendances africaines ou au lendemain de celles-ci, sur fond de crises sociales, sont un indicateur qui permet de comprendre le cadre ou le paysage dans lequel bon nombre d'Églises africaines et nationalistes (African Churches), messianiques (Messianic Churches), indépendantes (Independent Churches) et prophétiques (Prophetic Churches), etc., ont vu le jour. Certes, comme le souligne Jean Vernette, « l'ouverture de l'Afrique à la modernité a ébranlé en effet les anciennes structures de la famille et du clan. Et les ''Églises indépendantes'' ont été l'un des lieux d'opposition aux régimes coloniaux, prenant en compte la revendication d'identité culturelle et d'africanité. Dans les villes elles ont offert un accueil plus chaleureux aux immigrés ruraux. D'où leur succès »[2]. Mais elles doivent surtout ce succès au fait que, face à une forte demande urbaine, ces Églises ont proposé des solutions simples et pratiques : accueil et prise en charge des fidèles, proximité, centres thérapeutiques et soins, services, solidarité, etc.

Parmi les Églises nationalistes et prophétiques, on peut notamment faire mention de : l'Église des Noirs en Afrique ou le M'padisme (du nom de son fondateur Simon-Pierre M'padi) : M'padisme, appelé aussi Kakisme à cause de l'uniforme kaki que les adeptes portaient, le Matsouanisme (d'André Matsoua, dit Grenard), l'Église Spirituelle Kimbanguiste (1963), l'Église Spirituelle de Malemba (1963), l'Église de la voix du Christ-Sauveur par le Saint-Esprit (1964), l'Église Unie du Christ nouvelle Jérusalem au Congo par le Prophète Simon Kimbangu, l'Église du Seigneur Jésus-Christ sur Terre par le Saint-Esprit (1970), l'Église Spirituelle Kamombela (1974), l'Église Nationale Ngunzisme au Congo, l'Église

[1] COLLECTIF, *Afrique, continent méconnu*, Sélection du Reader's Digest, Paris/Bruxelles/ Montréal/Zurich, 1979, p. 151.
[2] Jean VERNETTE, *Sectes. Que dire ? Que faire* ?, Éd. Salvator, Mulhouse, 1994, p. 34.

Lumière, l'Église de la Pentecôte, les Témoins de Mpeve a Nlongo (les Témoins du Saint-Esprit), l'Église Nationale des Noirs, l'Église Centrale du Christ en Afrique, l'Église de Lumière du Saint-Esprit, l'Église de l'Élévation du Christ dans les cœurs des Hommes, l'Église Sangu-sare du Saint-Esprit du Congo, l'Église du Seigneur Jésus de Nazareth Selon son Inspiré Thomas Ntualani (ESJNSTN), etc.[1]

Mais le caractère autoritaire et répressif du pouvoir politique sous le monopartisme (le Mouvement Populaire de la Révolution, MPR en sigle, étant le parti politique unique au pays, fondé par le président de la République, Joseph-Désiré Mobutu) ne favorisa pas l'essor de ces Églises. Si certaines ont disparu rapidement pour réapparaître sous d'autres dénominations, d'autres par contre ont opéré dans la clandestinité. Toutefois, écrit Theo Körner, « parmi les Églises africaines indépendantes, qui ne se rattachent à aucune des grandes confessions nées de la mission occidentale, la plus importante est sans aucun doute l'Église Kimbanguiste »[2].

Au total, il convient de dire que malgré la présence de tous les autres acteurs concurrents sur la scène religieuse congolaise, les Églises issues des missions occidentales gardent encore une bonne partie du monopole de la gestion des biens symboliques au sein du champ religieux congolais, même si ce monopole connaît aujourd'hui un certain déclin. Mais c'est surtout dans les années 1990 qu'elles perdront de plus en plus de ce monopole suite à la montée inattendue et spectaculaire d'autres acteurs venus de la deuxième vague évangélique. Au niveau des idées, l'écroulement de l'Empire soviétique en 1989 a nourri et amplifié tous les espoirs suscités par le principe de la liberté d'expression, d'association et de culte, le pluralisme religieux et politique sans limitation, etc. Le concept de pluralisme en usage ici, a été employé, à en croire Peter L. Berger et Thomas Luckmann, « pour désigner, dans les sociétés modernes, la coexistence de différents groupes ethniques, religieux et idéologiques. […]. Le concept a été utilisé avec moins d'ambigüité pour décrire une attitude de tolérance et de mutuelle compréhension entre les groupes. [Il décrit] une situation dans laquelle existe une concurrence dans l'ordonnancement institutionnel des significations globales concernant la vie quotidienne.

[1] Cf. Ghislain JAGENEAU, *Op. cit.,* p. 31. On peut noter que la plupart de ces Églises sont, soit des dissidences directes du Kimbanguisme, soit des communautés fondées par les disciples de Simon Kimbangu.
[2] Theo KÖRNER et Ulrich RUH, « La nouvelle orientation des Églises dans le monde moderne », in COLLECTIF, *Mémoire du christianisme*, traduit de l'allemand par Jean-Pierre BAGOT, Éd. France Loisirs, Paris, 2000, p. 447.

Historiquement parlant, une telle compétition succède généralement à une situation dont elle était plus ou moins absente. C'est-à-dire que le pluralisme est la conséquence d'un processus historique de dé-monopolisation »[1].

Dans la conjoncture pluraliste, écrivent les mêmes auteurs, « l'État pourrait être comparé, peu ou prou, à un agent de la circulation qui fixerait, impartialement certaines normes pour les groupes religieux en concurrence, tout en évitant d'une façon générale d'intervenir directement entre les compétiteurs »[2]. C'est dans un tel contexte de compétition ou de concurrence religieuse, de liberté et d'individualisation du choix du religieux entraînant la dé-monopolisation du champ religieux que se sont créées de nouvelles associations ou communautés religieuses autonomes et indépendantes, dites « Églises de Réveil ». Dans ce travail, il s'agit de ces nouvelles bureaucraties religieuses en interaction continue entre elles, rivalisant d'ardeur dans le champ des religions en RD Congo. Bref, la réaffirmation du principe des droits fondamentaux des individus a fait que les religions traditionnelles africaines et les « sectes » longtemps étouffées par le pouvoir en place, et invisibles sur la scène religieuse, ont triomphalement refait surface pour défier les Églises instituées et même l'État.

Le renouveau néo-pentecôtiste qui fait parler de lui depuis les années 1990 s'est développé en plein milieu du protestantisme établi et du catholicisme. Parmi ces nouveaux acteurs, il y a des Églises issues des missions protestantes précédentes, du catholicisme et de communautés religieuses nouvelles à proprement parler venues de l'étranger, et d'autres qui sont nées sur le sol congolais : ce sont celles qu'on désigne généralement du nom des Églises de Réveil (ER).

[1] Peter L. BERGER et Thomas LUCKMANN, « Aspects sociologiques du pluralisme », in *ARCHIVES DE SOCIOLOGIE DES RELIGIONS* 23 (1967), p. 117.
[2] Peter L. BERGER et Thomas LUCKMANN, *Idem*, pp. 119-120.

4.5. LE « RENOUVEAU CHARISMATIQUE » OU LE « PENTECÔTISME CATHOLIQUE »

Version pentecôtiste catholique, le « Renouveau charismatique » est né dans le contexte de l'*aggiornamento*[1], c'est-à-dire du renouveau ou de la mise à jour des pratiques de l'Église catholique. Mise à jour ou réforme voulue par le Concile Vatican II. Convoqué et organisé par le pape Jean XXIII, ce Concile a été placé sous les auspices du Saint-Esprit. Ainsi l'attestent tous les documents qui en furent élaborés, ils ont rappelé la place centrale du Saint-Esprit dans l'enseignement et la vie de l'Église : « Une fois achevée l'œuvre que le Père avait chargé son Fils d'accomplir sur la terre (Cf. Jn 17, 4), le jour de la Pentecôte, l'Esprit Saint fut envoyé qui devait sanctifier l'Église en permanence et procurer ainsi aux croyants, par le Christ, dans l'unique Esprit, l'accès auprès du Père »[2].

C'est le Saint-Esprit que, dans une prière évocatrice, le pape Jean XXIII invoqua au début du Concile : « Ô Esprit Saint, envoyé par le Père au nom de Jésus, qui assistes l'Église de ta présence et la diriges infailliblement, daigne nous t'en prions, répandre la plénitude de tes dons sur le Concile œcuménique… Renouvelle en notre époque, comme pour une nouvelle Pentecôte, tes merveilles… »[3]. On peut noter que depuis ce Concile, les signes du renouveau voulu par l'Église sont apparus un peu partout au sein de l'Église catholique. On assista à un surgissement de nouvelles familles religieuses, à la floraison d'entreprises purement spirituelles, à la multiplication des groupes de prière, à la mise à jour des richesses de la Parole de Dieu ; le renouveau de la liturgie, la revalorisation de la place des femmes et de la mission des laïcs dans l'Église et dans le monde ; l'éveil d'une nouvelle conscience des fidèles de la présence agissante de l'Esprit et de la nécessité de répondre à ses impulsions[4], etc.

Non moins dignes d'intérêt pour notre propos sont ces faits qu'on peut rappeler et situer dans le développement du Renouveau charismatique catholique. D'abord aux États-Unis d'Amérique où il est né puis dans le reste du monde (Europe,

---

[1] *Aggiornamento* : mot italien signifiant « mise à jour ». Il désigne le courant qui a souhaité l'« ouverture de l'Église au monde » à l'époque du Concile Vatican II. Cf. Yves BRULEY, *Histoire de la papauté. Rome et le monde depuis deux mille ans*, Perrin, Paris, 2011, p. 285.

[2] Cf. Épitre de Paul aux Éphésiens, chapitre 2, verset 18. Voir la Constitution Dogmatique sur l'Église (*Lumen Gentium*), § 4.

[3] Jean XXIII (pape), cité par Henri CAFFAREL, *Faut-il parler d'un Pentecôtisme catholique ?*, Éd. du Feu Nouveau, Paris, 1973, p. 43.

[4] Cf. Henri CAFFAREL, *Op. cit.*, p. 44.

Asie, Afrique, Océanie) et plus précisément en RD Congo où il a débarqué au début des années 1980. « Aux alentours de 1965, de premières tentatives d'un pentecôtisme catholique aboutirent à des échecs dramatiques. En 1966, quelques laïcs : jeunes étudiants et professeurs catholiques de l'Université de Duquesne de Pittsburgh, très engagés dans la catéchèse, s'interrogent sur la vitalité et le rayonnement de leur foi. Ils lisent assidûment les Actes des Apôtres et sont fascinés eux aussi par l'étonnante vitalité et le dynamisme apostolique de l'Église primitive. Dans le même temps ils découvrent deux livres : d'abord l'ouvrage du pasteur David Wilkerson : *La Croix et le Poignard* (*The Cross and the Switchblade*)[1], où l'on voit l'Esprit Saint ''tomber'', comme sur le païen Corneille et sa famille (Ac 10, 44), sur des garçons et des filles des bas-fonds de New York, les arracher au vol, au crime, à la prostitution, à la drogue, pour en faire des êtres debout, des chrétiens authentiques et souvent des apôtres »[2].

Puis l'autre livre que ces laïcs catholiques américains découvrirent est « celui du journaliste John Sherrill : *Ils parlent en d'autres langues*[3] *(They speak with other tongues*) qui leur révèle, avec l'histoire des communautés pentecôtistes, le renouveau spirituel qui touche les Églises protestantes. Pourquoi ne demanderaient-ils pas, eux aussi, ce « baptême dans l'Esprit » dont de tels ouvrages disent qu'il est à l'origine de la transformation de tant de vies ? Ne serait-ce pas le moyen de remédier à l'insuffisance de leur efficacité apostolique, de lutter contre l'apathie des chrétiens, de toucher ceux qui cherchent, de venir en aide aux marginaux, aux drogués, en proie à l'angoisse et à la déchéance ? Ils entrent prudemment en contact avec un groupe de prière pentecôtiste et, au début de 1967, ils font l'expérience analogue à celle de Parham et ses compagnons, celle de la ''Pentecôte''. Ils se trouvèrent ainsi à l'origine d'un grand courant de prière que, tout naturellement, ils dénommèrent « Pentecôtisme catholique » qui deviendra par la suite ''Renouveau charismatique''. Il se développe au grand jour dans l'Église des États-Unis. Des prêtres y entrent dès le début et établissent des liens avec la hiérarchie […]. Aujourd'hui ce grand courant de renouveau ne se limite pas à l'Amérique : il se répand à travers le monde en de nombreux pays : Australie, Corée, Nouvelle-Zélande, Philippines, Angleterre, Belgique, France, Italie…»[4], Brésil, Pérou, Nigeria, les deux Congo, Gabon, etc.

[1] David WILKERSON, *La Croix et le Poignard*, Éd. Les Assemblées de Dieu, Bruxelles, 1963.
[2] Henri CAFFAREL, *Op. cit.*, p. 45.
[3] John SHERRILL, *Ils parlent en d'autres langues*, Éd. Jura-Réveil, 1964.
[4] Henri CAFFAREL, *Op. cit.*, pp. 45-46 et 4.

Dans la foulée de cette brève présentation du contexte de naissance et de développement du pentecôtisme catholique, il y a bien lieu de signaler le reproche que les catholiques voudraient naturellement adresser aux Églises pentecôtistes : la prétention qu'ont les membres de ces dernières à vouloir s'accaparer les dons du Saint-Esprit, car parler du pentecôtisme catholique, ce serait aussi montrer, de la part de l'Église catholique, que le Saint-Esprit n'est pas l'apanage d'un groupe religieux particulier. Comme on ne peut l'emprisonner dans une Église quelconque, l'Esprit de Pentecôte n'a pas soufflé seulement chez les dévots pentecôtistes protestants, mais il est toujours aussi bien présent dans la plus vieille Église chrétienne du monde.

Avec ses différents groupes spirituels nés dans le sillage du mouvement du « Renouveau charismatique », l'Église catholique dispose ainsi d'un instrument pastoral à même de faire face à la concurrence du pentecôtisme. Le Renouveau charismatique catholique (RCC) propose « une forme de religiosité qui, tout en étant insérée et contrôlée par l'institution catholique, s'apparente à bien des égards à l'offre pentecôtiste, en mettant l'accent sur l'Esprit saint (sic), la guérison, le miracle, le changement individuel, en générant une pratique extrêmement expressive. Sans être explicitement présenté comme tel, le développement de ces groupes constitue bien un outil dans cette compétition religieuse »[1].

Comme riposte de l'Église catholique à la vague pentecôtiste, le « Renouveau charismatique catholique » (RCC) qui a fêté avec pompes, lors de la célébration de la fête de Pentecôte au Vatican (Rome)[2], ses 50 ans de vie en 2017, a beaucoup emprunté au pentecôtisme protestant et s'est développé depuis plusieurs années bien qu'il soit un peu occulté par le pentecôtisme actuel d'origine protestante[3]. On le voit

---

[1] Cédric MAYRARGUE, « L'Église catholique africaine est-elle menacée par l'expansion des évangéliques ? », propos recueillis par Élise BARTHET, in *LE MONDE* du 30 novembre 2015 [en ligne], disponible sur : http://www.lemonde.fr/afrique/article/2015/11/30/l-eglise-catholique-africaine-est-elle-menacee-par-l-expansion-des-evangeliques_4820839_3212.html, [consulté jeudi 3 mars 2016, à 16H].

[2] Le Jubilé d'or (50 ans) d'existence du Renouveau Charismatique Catholique (RCC) a été célébré autour du Pape François pendant le week-end de la solennité de la Pentecôte (3-4mai 2017).

[3] Des livres, dont celui de Kevin et Dorothy Ranaghan (*Le retour de l'Esprit. Le mouvement pentecôtiste catholique*, Cerf, Paris, 1974), ont été consacrés à la naissance et à l'histoire du mouvement pentecôtiste catholique. Dans le même sillage du pentecôtisme, il y a lieu de signaler l'existence de la Communauté Internationale des Hommes d'Affaires du Plein Évangile, une branche française du *Full Gospel Business Men's Fellowship International* (FGBMFI), communément connue sous le nom abrégé de *Full Gospel*. Créé aux États-Unis d'Amérique en 1952 par Demos Shakarian, ce mouvement ne revendique aucune appartenance à une Église particulière, mais se veut simplement interconfessionnel. L'objectif qu'il poursuit est l'évangélisation en milieu professionnel ou d'affaires afin de gagner au Christ les hommes et les femmes engagés dans la vie active et qui, à cause de leur emploi de temps noyé dans les activités professionnelles, risquent de ne pas connaître la parole de

de nos jours, les groupes de prière charismatiques et les nouvelles communautés catholiques revendiquant leur héritage de foi née d'une expérience similaire à celle du renouveau pentecôtiste, sont de plus en plus à l'œuvre dans les paroisses de Kinshasa et à travers tout le pays. Car, c'est dans presque toutes les paroisses catholiques du Congo qu'on retrouve de fervents adeptes charismatiques qui ont reçu le baptême de feu ou l'effusion de l'Esprit à travers le mouvement du Renouveau charismatique.

Dans toutes les assemblées de prière charismatiques ou pentecôtistes, les membres doivent recevoir le baptême de feu ou l'effusion de l'Esprit par l'imposition des mains. La démarche consiste à prier et à invoquer le Saint-Esprit pour remettre ou confier sa vie à Dieu et recevoir les dons spirituels. C'est une pratique qui trouve ses origines dans la Bible. L'imposition des mains est un geste qui revêt une grande importance dans le pentecôtisme, car pour bénir les enfants (Mt 19, 13-15) ou guérir les malades (Mc 5, 23), Jésus leur imposait les mains. Pour invoquer le Saint-Esprit sur les nouveaux baptisés, les Apôtres leur imposaient les mains (Ac 8, 17). C'est Jésus lui-même qui invitait tous les croyants à imposer les mains (Mc 16, 18). Simple chrétien qu'il était, Ananie imposa les mains à saint Paul pour qu'il soit guéri et reçoive le don de l'Esprit Saint (Ac 9, 17).

À une échelle plus grande, c'est de ce mouvement du Renouveau charismatique que sont nées des communautés nouvelles au sein du catholicisme romain. Constituant une version remaniée et plus moderne ou contemporaine des congrégations religieuses, elles sont souvent mixtes. Elles sont formées d'hommes et de femmes qui, sans nécessairement quitter leur milieu d'appartenance, appartiennent à la même communauté : laïcs mariés, célibataires consacrés et religieux. Elles ont des statuts juridico-canoniques qui les placent à l'intersection ou à mi-chemin entre les instituts de vie consacrée (familles religieuses traditionnelles) et les établissements monastiques qui ont su adapter avec une grande souplesse leurs règles de vie religieuse. La spécificité des communautés nouvelles ou la nouveauté qu'elles introduisent c'est qu'elles proposent des formes nouvelles de vie chrétienne très active et engagée.

Dieu. C'est pourquoi les « apôtres » de ce mouvement vont rencontrer les hommes d'affaires dans des milieux neutres comme des hôtels ou restaurants, pour leur parler de l'Évangile.

Composées en grande partie et animées par des laïcs (personnes mariées ou célibataires) et non plus seulement par des prêtres ou des religieux, les Communautés nouvelles issues du Renouveau charismatique sont presque toutes nées dans la seconde moitié du XXe siècle. Sur le plan organisationnel, elles ont à leur tête des « Bergers » ou des « Modérateurs » ou des « Présidents », des personnes élues par la Communauté pour en assurer la direction. Cependant, même si la plupart de ces communautés font cohabiter ou coexister indistinctement sous un même toit des ministres ordonnés (prêtres, diacres, religieux), des consacrés, célibataires, couples mariés et familles, leur direction ou hiérarchie du pouvoir repose quasiment sur les hommes. À quelques rares exceptions, très peu nombreuses sont des communautés qui ont des femmes à leur tête. Par exemple le mouvement des *Focalari*[1].

Beaucoup de Communautés nouvelles sont régies par des règles de vie calquées sur le modèle de vie monastique, la pratique évangélique de la mise en commun et du partage des biens ainsi que de l'observance des vœux d'obéissance, de pauvreté et de célibat (pour les non mariés laïcs). À titre d'exemple, je citerai entre autres : « Le Chemin Néocatéchuménal (né en 1964) », « Sant'Egidio » (1968), « Foi et Lumière » (1971), « Les Béatitudes » (anciennement appelée le Lion de Juda (1973), « Le Chemin Neuf » (1973), « Fondacio » (1974), « Le Puits de Jacob » (1974), « Le Rocher » (1975), « L'Emmanuel » (1976), « Arbre de Vie » (1985), « Verbe de Vie » (1986), « La Fraternité Pentecôte » (1988), « Les Apôtres de paix » (1988), etc.

Dans leur redéploiement comme parade ou arsenal anti-sectaire, certaines actions ou efforts des Églises historiques s'emploient à conjuguer presqu'avec la même verve, les mêmes termes de langage et les expressions corporelles mises en lumière par le néo-pentecôtisme, notamment les transes, les danses frisant le folklore, le rythme musical, etc. qui accompagnent l'invocation des dons du Saint-Esprit. C'est dire jusqu'où les communautés charismatiques catholiques et protestantes se

[1] Mouvement catholique à tendance œcuménique, la Communauté des « Focolari » a été fondée en pleine Deuxième Guerre mondiale (le 7 décembre 1943) par l'Italienne Chiara LUBICH (née le 20 janvier 1920). Celle-ci dirigea le mouvement jusqu'à sa mort le 13 mars 2008. Les « Focolari » comptent aujourd'hui plusieurs milliers de membres (dont 150 000 membres actifs), avec des antennes dans 182 pays. Parmi tous ceux qui se réclament de l'esprit de ce mouvement, on retrouve beaucoup de prêtres qui sont au service de ses foyers, des membres appartenant à 350 Communautés ecclésiales, essentiellement issues de l'Orthodoxie, du Protestantisme et de l'Anglicanisme, des adeptes des religions musulmane, juive, bouddhiste, hindoue, taoïste ainsi que des personnes sans conviction religieuse. Cf. le site du Mouvement des Focolari : http://www.centrochiaralubich.org/fr/chiara-lubich/note-biographique.html ; http://www.focolare.org/fr/chiara-lubich/chi-e-chiara/ [consulté mercredi 17 décembre 2014 à 18H20].

« pentecôtisent » sans plus. Car, qu'elle se conjugue en milieu charismatique catholique, protestant ou au cœur des Églises de Réveil, la grammaire pentecôtiste se nourrit essentiellement au registre de la prière vocale qui invoque en permanence et présentifie, selon diverses séquences du culte, Dieu, Jésus et le Saint-Esprit.

Bien que l'être divin lui-même soit impalpable et invisible, « il essaie cependant à tous moments, d'être visible, tout en n'exigeant pas vraiment d'être vu. Plus précisément, il donne des signes de sa présence comme absent. Et ce faisant, il est toujours en train de circuler et de se transformer »[1]. Pour les orants charismatiques catholiques tout comme les pentecôtistes d'aujourd'hui et ceux de demain, la présence-absence de Dieu s'accompagne de diverses manifestations physiques et corporelles telles que la glossolalie (c'est-à-dire le parler en langues), les transes et tremblements du corps, la guérison par la foi en Jésus qui sauve et la conversion intérieure ou la renaissance du croyant. Albert Piette le dit encore bien en ces termes : « La présence de l'être divin renvoie aussi à des rapports spécifiques d'interlocution dont il est le destinataire absent, sollicité explicitement pour venir en situation selon diverses modalités langagières et gestuelles. De même que le dialogue intérieur est un moyen de conserver la présence de l'être absent, la déclaration d'amour ou la prière constitue des modalités spécifiques de rester en présence de l'être divin »[2].

Comme pour la foi pentecôtiste, celle vécue au sein du Renouveau charismatique insiste sur la nouvelle naissance et la rupture totale d'avec le passé peccamineux. Ce qui impliquerait un changement de vie, autrement dit une *metanoïa*, entendue comme un « retournement » ou une transformation de vie dans le sens de « conversion » ou de « repentance ». Tout ceci ne peut avoir lieu sans le baptême de feu (baptême reçu au nom de Jésus, dans la grande manifestation de l'Esprit Saint). La prise de possession de la personne par l'Esprit Saint comme signe d'appartenance à une nouvelle famille de foi se traduit par des expressions corporelles qui la rendent visible : transes, vision, dons de prophétie, pratique de jeûnes, mortifications, etc. « Avec la naissance du mouvement charismatique, trop de gens ont cru que ''c'était arrivé'', que tout devenait possible, qu'ils avaient enfin libéré l'Esprit des structures trop humaines qui le tenaient prisonnier, qu'ils

[1]Albert PIETTE, *Le fait religieux. Une théorie de la religion ordinaire*, Economica, Paris, 2003, p. 53.
[2] Albert PIETTE, *Op. cit.*, p. 67.

redécouvraient le christianisme des origines alors que depuis vingt siècles on a tapé à côté »[1].

De ce qui précède, il n'en demeure pas moins que tous ces divers mouvements religieux et spirituels chrétiens (catholiques, protestants, pentecôtistes), non chrétiens, traditionnels et philosophiques souvent marqués par un héritage social et de foi empreint de la tendance à l'hégémonie masculine ne sont pas sans influence sur les comportements religieux des Congolais vis-à-vis des femmes et de tous ceux qui ont embrassé la foi pentecôtiste.

4.6. L'ISLAM AU CONGO

Dans le paysage religieux congolais, quatre groupes se bousculent : le christianisme, les religions traditionnelles africaines, l'islam, les mouvements religieux, spirituels et ésotériques d'inspiration philosophique dont la plupart sont d'origine occidentale et asiatique. Mon travail s'intéresse seulement au christianisme. Mais l'islam étant très visible, il m'importe de l'évoquer brièvement ici.

La pénétration de l'islam au Congo est antérieure à la période coloniale. Elle a précédé même la seconde phase du christianisme missionnaire de la fin du 19e siècle. C'est en deux étapes que l'islam s'est installé au Congo. D'abord dans la partie Est[2] de la colonie. C'est principalement dans la province du Maniema que l'islam a fait son entrée au Congo et s'y est définitivement installé. La présence des missions islamiques dans la partie orientale du Congo, qui est devenue le vrai bastion de l'islam congolais, peut s'expliquer par le fait de divers contacts avec des commerçants arabes et des marchands d'esclaves – comme le célèbre Hamed Ben Mohammed el-Murjebi, descendant d'une famille afro-arabe de Zanzibar, bien connu sous son surnom bantou de Tippo-Tip (1837-1905) – et des populations arabisées venues des côtes orientales de l'Afrique. Devenu plus tard Gouverneur de la Province de Stanley Falls, Tippo-Tip laisse derrière lui la triste réputation de celui qui aura été le plus célèbre des marchands d'esclaves de la région d'Afrique de l'Est de cette fin du 19e siècle.

[1] Pierre ERNY, *Détours par l'Afrique*, Jérôme Do Bentzinger Éditeur, Strasbourg, 2012, p. 162.
[2] Les provinces de l'Est du Congo sont le Nord-Kivu (sa capitale est Goma) et le Sud-Kivu (avec Bukavu comme capitale), le Maniema qui a pour capitale Kindu) et la Province Orientale (sa capitale est Kisangani).

La deuxième étape de l'expansion de l'islam concerne la partie occidentale du Congo. Dans cette partie du pays, la religion musulmane entra au Congo suite à la croissance de la nouvelle administration naissante à Léopoldville (l'actuelle ville de Kinshasa). En effet, quand la nouvelle ville – créée le 3 décembre 1881 par l'explorateur britannique Henry Morton Stanley, commandité par le roi belge Léopold II et l'Association Internationale Africaine (AIA) – devint la capitale administrative du pays après son transfert effectif de Boma en octobre 1929[1], le nouveau poste administratif accueillera les premiers commerçants hollandais. Les premières usines et infrastructures diverses se développent. Dans le même temps suivent les installations portuaires de Léopoldville, la construction du chantier naval en 1887, du chemin de fer (1890-1898) reliant le nouveau centre à Matadi sur les côtes de l'Océan Atlantique)[2], des écoles, etc. Les premières industries de transformation et les commerces ont vu le jour pendant la Première Guerre mondiale. Cette première industrialisation poussa la ville à se développer rapidement[3].

Comme on le voit, les nombreux chantiers de la nouvelle administration nécessitèrent l'importation d'une grande main-d'œuvre. « C'est ainsi que pour construire et développer son poste administratif qu'il venait de créer, Stanley et ses collaborateurs ont dû faire appel aux Zanzibarites, Sénégalais et autres Ouest Africains (coastmen) […]. Ils s'installèrent et implantèrent les grandes mosquées. Ils développèrent une culture et un mode de vie propre à eux (islam, commerce, etc.) »[4]. La dynamique urbaine et l'immigration économique ont ainsi provoqué un important appel d'air pour que la nouvelle capitale connaisse un afflux important de migrants constitués essentiellement par des travailleurs venus de l'intérieur (Angolais, Congolais de Brazzaville, Ouest-Africains : Nigérians, Togolais, Sénégalais, Maliens) et de l'extérieur du pays.

---

[1] L'Arrêté Royal du 1er juillet 1923 décida d'ériger Léopoldville en capitale nationale. Avec son nouveau statut, la capitale devint un lieu attractif grâce au développement de l'administration, à la politique, la diplomatie, les commerces, les échanges, divers services (santé, routes, chemin de fer, culture, arts), industries, etc. Ce qui fera exploser la ville en occasionnant aussi un important flux migratoire. Cf. Francis LELO NZUZI, *Kinshasa. Planification et Aménagement*, L'Harmattan, Paris, 2011, pp. 33-34.

[2] Selon Marc PAIN, *Kinshasa. La ville et la cité*, Éditions de l'ORSTOM (Institut Français de Recherche Scientifique pour le Développement en Coopération), Paris, 1984, p. 12, qui cite ici René-Jules CORNET (*La bataille du Rail. La construction du chemin de fer de Matadi au Stanley Pool*, Éditions L. Cuypers, Bruxelles, 1947, p. 377), « la construction du chemin de fer Léopoldville-Matadi dont les travaux débutèrent le 15 mars 1890, avec ses 99 ponts métalliques et 1250 aqueducs d'acier, coûta la vie à 1 800 travailleurs africains et chinois et à 137 Européens ».

[3] Cf. Francis LELO NZUZI, *Op. cit.,* pp. 31-33.

[4] Francis LELO NZUZI, *Ibidem*, p. 37.

Si dans la colonie belge l'islam s'est répandu avec une ampleur moins grande que celle du christianisme missionnaire, c'est parce que la religion musulmane était perçue comme un grand danger pour la foi chrétienne. D'où la guerre que mena le colonisateur contre l'islam qui avait de fortes assises à l'Est du pays. Comme le souligne le sociologue belge Jacques Vanderlinden, il n'était pas « question au Congo belge, comme dans bon nombre d'autres colonies voisines, de lui reconnaître (l'islam) un quelconque statut, même sur le plan juridique en admettant d'appliquer en justice le droit musulman »[1].

CONCLUSION

Développé à ses débuts dans les milieux baptistes au sein des Assemblées de Dieu de type sectaire aux États-Unis d'Amérique et rejeté par les Églises de la Réforme, le pentecôtisme est un mouvement hétéroclite qui mixe une pluralité d'expressions de foi. Brassant diverses pratiques, croyances et rites, il a englobé plusieurs communautés et groupes de Réveil d'abord dans les milieux universitaires américains, dans les pays anglo-saxons (États-Unis et Grande-Bretagne) : c'est le pentecôtisme classique ou traditionnel. Puis il s'est exporté en Europe et dans les pays du Sud autour des Églises pentecôtistes évangéliques et même dans les milieux catholiques en Amérique du Sud, en Afrique noire et en Asie. C'est le courant néo-pentecôtiste des années 1950-1960 de type œcuménique visant un renouveau par la prière au Saint-Esprit.

Dans sa forme actuelle, le mouvement « a pris naissance dans la confluence de la spiritualité afro-américaine et d'éléments de la spiritualité catholique (par l'entremise du mouvement de sanctification américain) […]. Outre la thématique de l'Esprit comme suite illimitée d'effusions de la puissance de Dieu, ainsi que l'expérience de renouvellement par le baptême d'Esprit, la théologie pentecôtiste évoque tout particulièrement Jésus qui sauve, qui guérit et qui revient. En raison de ses structures orales de communication (qu'il identifie à l'action du Saint-Esprit, le pentecôtisme s'est rapidement répandu dans le tiers-monde. Parmi les Églises

[1] Jacques VANDERLINDEN, « Le Congo des Belges », in COLLECTIF, *Congo-Zaïre, la colonisation - l'indépendance - le régime Mobutu - et demain ?*, GRIP Informations, Bruxelles, 1990, p. 26.

pentecôtistes les plus répandues, on peut citer les Églises de Dieu et les Assemblées de Dieu »[1].

Le mouvement pentecôtiste connut un grand succès à cause de la résurgence d'un christianisme enthousiaste rayonnant presque dans tous les États des USA., en Allemagne (première implantation pentecôtiste en 1907), en Amérique latine (1910), en Russie (1920), en Grande-Bretagne (1925-1935), en France (1926-1930) et dans beaucoup de pays du Sud, notamment les pays subsahariens, parfois en lien avec l'émergence d'Églises locales très variées et émiettées[2]. C'est ce qu'on verra pour le cas des Églises congolaises. En 1950-1960 : c'est la naissance du néo-pentecôtisme dans les milieux baptistes et méthodistes plus œcuméniques et plus modérés. En 1966, le mouvement de Réveil pentecôtiste apparaît sous une autre forme dans les milieux universitaires catholiques. Ces pentecôtistes catholiques, loyalement enracinés dans l'Église parleront de la « Renaissance charismatique » ou mieux du « Renouveau dans l'Esprit ». En d'autres termes, le mouvement pentecôtiste catholique sera connu sous l'appellation de « Renouveau charismatique » ou « pentecôtisme catholique.

La quête de sens, de certitude, de paix et de salut immédiat est au cœur du renouveau pentecôtiste. De la sorte, le salut est conçu surtout comme la recherche de l'efficacité à la manière de l'efficacité magique (Cf. M. Weber). Il est conçu « sous l'aspect de la résolution des problèmes immédiats et concrets de l'existence. Dans la mesure où l'on pense que l'univers est peuplé de toutes sortes d'esprits qui menacent la vie, le salut est réduit à la délivrance d'un mal […]. La recherche de l'efficacité et de la résolution immédiate des problèmes de la vie conduit les chrétiens à percevoir Dieu comme un ''Dieu ad-hoc'' qu'on invoque pour des interventions sporadiques, un ''Dieu-solution'' qui donne la bonne santé, la prospérité matérielle, la fécondité. La perception du salut est étroitement liée à celle du mal. Celui-ci est perçu comme une réalité multiple. Il est ressenti au niveau matériel comme la misère, la faim, le coût excessif des soins de santé, le chômage, l'insuffisance des salaires, la maladie,

[1] Walter Jacob HOLLENWEGER, « Pentecôtisme », in *Encyclopédie du Protestantisme*, Cerf, Pais/Labor et Fides, Genève, 1995, p. 1145.
[2] Cf. Ghislain JAGENEAU, *Églises, sectes et mouvements néo-religieux*, Éditions de l'Archevêché, Lubumbashi, 1994p. 32.

la stérilité, la difficulté d'éduquer ses enfants. Mais ces réalités font aussi l'objet d'une lecture plus profonde : est mal tout ce qui détruit la vie »[1].

« Le mal, ajoutent les mêmes auteurs, est aussi perçu au niveau des relations sociales : les injustices, l'oppression, le blocage du progrès social, l'insécurité, la violence, la jalousie, les injures. Il est également perçu au niveau des valeurs, à travers des expressions qui le situent de façon plus spécifique au niveau moral ou religieux : ce qui est contraire aux normes de la société, le péché, le vagabondage sexuel, l'excès de boisson, la colère, le désir de faire le mal ou, en termes explicitement religieux, ce qui est contraire à la volonté de Dieu. Les problèmes de société sont lus aussi en termes religieux. Le succès des Églises de réveil et des groupes de prière charismatiques n'est pas seulement le résultat des insatisfactions socioéconomiques, sociopolitiques, culturelles et affectives. Ces Églises et ces groupes religieux attirent aussi parce que la population lit ses problèmes en termes religieux, selon la dynamique toujours active des religions traditionnelles africaines »[2].

Le pentecôtisme dessine un paysage religieux vaste et bigarré qui baigne dans un assemblage de pratiques. Celui-ci « amalgame des savoirs et des croyances incompatibles ; fusionne des doctrines inconciliables, mélange hérésie et orthodoxie »[3]. Nombreuses communautés locales et nationales s'institutionnalisent. Elles connaissent une croissance rapide grâce au phénomène migratoire par le biais de la diaspora des pays où elles sont nées ou présentes. Le phénomène de « la mondialisation des échanges, le brassage des croyances et le métissage des populations ne peuvent que renforcer le syncrétisme, illustré par les cultes afro-américains (vaudou haïtien, macumba brésilien, etc.) ou par la spiritualité du New Âge [et les Églises africaines]. À leur tour, les combinaisons doctrinales engendrent une réaction identitaire qui refuse la ''religion à la carte'' ou le ''bricolage théologique'' et propose un menu fixe aux affamés d'idéal »[4]. Comme dans une espèce de syncrétisme, on emprunte et on se recompose. Tout ceci ouvre la voie à penser des recherches pluridisciplinaires en vue d'une réflexion profonde en termes

[1] Conférence Épiscopale du Congo (CEC), Message à l'issue de la 46e Assemblée plénière, in *LA SEMAINE AFRICAINE*, Bi-hebdomadaire catholique du Congo (Brazzaville), N° 3734 du mardi 17 octobre 2017, pp. 3-5, §18-19 et 21
[2] Conférence Épiscopale du Congo (CEC), *Op. cit*., pp. 3-5, §18-19 et 21.
[3] Odon VALLET, *Petit lexique des idées fausses sur les religions*, Albin Michel, Paris, 2002, p. 204.
[4] Odon VALLET, *Op. cit.*, p. 207.

de la logique du local et du global. C'est cette perspective qui sous-tend le chapitre suivant.

Affiche du Groupe vocal « Eden Musique » de l'Église dénommée *Centre Missionnaire El Bethel*

Source : crédit photo de l'auteur (2017)

Assemblée en prière lors d'un culte dominical de l'Église « La Fidélité Divine Tabernacle » d'Idiofa, une Église d'obédience branhamiste, fondée par la « prophétesse » Rose Mupapa (L'Église compte quelques centaines de membres).

Baraque abritant tour à tour deux cellules locales des Églises :
Assemblée Chrétienne de Kinshasa (ACK) et *Mission Action Mondiale* (MAM)
Quartier Échangeur, Commune de Lemba (Kinshasa).

Source : Crédit photo de l'auteur (2018)
Pasteur Nicole Imwa (*Communauté Internationale pour la Libération des Âmes*)
Lors de la clôture de la 4e « Convention des femmes » (22-25 mai 2018)
L'Église compte quelques centaines de membres.

Pasteur Jérémie Bulamba lors d'un culte dominical (Église Missionnaire *La Gloire de Dieu)*. L'Église compte quelques centaines de membres.

Affiche de l'Église *Maranatha* (Commune de Lemba)

Chapitre 5

EXPANSION ET INSTITUTIONNALISATION DES ÉGLISES PENTECÔTISTES EN RD CONGO

> « L'entreprenariat charismatique de prédicateurs de renommée internationale a joué un rôle déterminant dans l'essor spectaculaire des pentecôtistes depuis le début des années 1980. Les fidèles gardent en mémoire les ''croisades d'évangélisation'' organisées aux quatre coins du monde par les Américains Billy Graham, Jimmy Swaggart, Tommy Lee Osborn, Benny Hinn, Moris Cerullo, l'Allemand Reinhard Bonnke, ou encore l'Argentin Carlos Annacondia. Dans leur sillage, une nouvelle génération de prédicateurs africains, sud-américains ou asiatiques a créé une multitude d'entreprises charismatiques pour parcourir le monde et reproduire par mimétisme des stratégies d'évangélisation spectaculaires qui mettent en scène l'efficacité de l'agir divin. L'accélération des échanges n'est pas pour rien dans le succès de ces nouvelles logiques d'organisation qui remettent profondément en cause le pôle de l'institué, transgressant les frontières des dénominations, des unions d'Églises, des fédérations, et contestent le monopole exercé par les États-nations sur les ressources morales de la communauté depuis que le monde n'est plus bipolaire mais globalisé »[1].

INTRODUCTION

La ferveur religieuse de nos jours, bien observable dans beaucoup de pays d'Afrique subsaharienne ne dément pas encore cette prophétie d'André Malraux : « Le XXIe siècle sera religieux ou ne sera pas ». Aujourd'hui, « l'Afrique ne fait pas exception. Seulement tout va plus vite dans cette Afrique en plein rattrapage […]. Le saut se fait à toute vitesse entre l'éloignement des formes religieuses traditionnelles (qu'il s'agisse des cultes traditionnels africains ou des formes traditionnelles de l'islam et du christianisme) et l'adoption de nouvelles formes de religion […]. Ni l'islam ni le christianisme ne sortent indemnes de leurs succès africains. L'un et l'autre se complexifient et se transforment à mesure de l'incorporation de nouveaux fidèles. L'Afrique n'est donc pas seulement confrontée à leur expansion fulgurante, matérialisée ces dernières années par la prolifération des lieux de culte sur le sous-continent. Elle est le terrain de mutations profondes de ces deux religions – qui n'ont plus grand-chose à voir avec les souches arrivées sur le sous-continent au IXe et XVIIe siècles respectivement. Phénomène

---

[1] Ari Pedro ORO, Damien MOTTIER, « Entreprenariat charismatique et dynamiques transatlantiques de reconquête spirituelle (Amérique du Sud/Afrique/Europe », in Kali ARGYRIADIS, Stefania CAPONE, Renée DE LA TORRE et André MARY (dir.), *Religions transnationales des Suds. Afrique, Europe, Amériques*, L'Harmattan-Academia/IRD, Louvain-la-Neuve, 2012, pp. 193-212. Voir la page 193 pour cette citation. Ici, les deux auteurs citent aussi Arjun APPADURAI, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Payot, Paris, 2001, p. 31.

habituel dans la diffusion de religions dans une ère culturelle donnée, des croyances survivent et sont incorporées dans les nouvelles pratiques […] »[1].

« À chaque époque sa religion, à chaque époque son ou ses Dieux », constate Maurice Duval[2]. Certes, « l'effervescence religieuse de l'Afrique contemporaine ne vient-elle pas conforter malgré tout l'image d'une Afrique fondamentalement religieuse ? »[3]. En effet, dans le nouveau paysage de la société africaine, « l'une des mutations les plus frappantes que vivent les deux monothéismes africains [l'islam et le christianisme] au cours de leur diffusion sur le territoire subsaharien est leur atomisation. De part et d'autre, l'offre de spiritualité, éclatée, présente en effet toute une variété de nouvelles Églises, de nouveaux courants, de nouveaux prêcheurs en concurrence dans la chasse aux fidèles. Si bien que les jeunes convertis épousent des religions souvent bien différentes de celles que pratiquaient chrétiens et musulmans africains au temps des indépendances »[4].

S'agissant du champ religieux congolais, celui-ci se déploie dans un univers pluriculturel, pluriethnique et plurireligieux. Il est depuis quelques années caractérisé par la concurrence accrue des Églises, la pluralité d'offres de salut, la neutralité, la disparition de l'État et la pauvreté palpable de la population. Les Églises se déploient dans ce contexte. Pour tenir au sein d'un tel espace, elles se doivent d'utiliser différentes stratégies. C'est pourquoi, on ne peut perdre de vue la dimension activiste (*l'activisme* missionnaire), c'est-à-dire le fort investissement des Églises dans toutes les actions destinées à convertir les autres[5]. En d'autres termes, comme deuxième épreuve, c'est l'engagement missionnaire de tout converti. Parce qu'il est une stratégie de missionalisation, le zèle missionnaire incombe aux nouveaux acteurs religieux de chercher coûte que coûte à convertir les autres, d'autant plus que « la conversion implique alors le prosélytisme qui contribue lui-même à susciter des conversions. Les acteurs s'inscrivent donc dans un prosélytisme

[1] Jean-Michel SEVERINO, Olivier RAY, *Le temps de l'Afrique*, Odile Jacob, Paris, 2011, pp. 161-162.
[2] Maurice DUVAL, *Un ethnologue au Mandarom. Enquête à l'intérieur d'une « secte »*, PUF, Paris, 2002, p. 195.
[3] André MARY, « De la communauté des initiés à la religion des convertis : le religieux anthropologique en question », in Yves LAMBERT, Guy MICHELAT, Albert PIETTE (dir.), *Le religieux des sociologues. Trajectoires personnelles et débats scientifiques. Colloque de l'Association française de sociologie religieuse, Paris 3-4 février 1997*, L'Harmattan, Paris, 1997, p. 157.
[4] Jean-Michel SEVERINO, Olivier RAY, *Op. cit.*, pp. 164.
[5] Cf. Jean-Paul WILLAIME, « Les recompositions internes au monde protestant : protestantisme "établi" et protestantisme "évangélique" », in Jean-Pierre BASTIAN, Françoise CHAMPION et Kathy ROUSSELET (dir.), *La globalisation du religieux*, L'Harmattan, Paris, 2001, p. 171.

ardent, acharné et offensif qui les engage à traverser les frontières pour ‘‘annoncer la Bonne Nouvelle’’»[1].

De cela, il est important de considérer qu'il y a autant de dénominations protestantes que de manières de vivre et d'interpréter la Bible, car pour les Églises issues de la Réforme, la lecture des Écritures est souvent laissée au seul libre arbitre du croyant. Cela montre que certaines Églises protestantes sont dans leur nature « libérales ». Elles génèrent de la diversité à travers leurs pratiques morales par le fait même qu'elles ne sont pas structurées autour d'un centre de décision, hiérarchique et unique comme l'Église catholique. Les Églises protestantes sont organisées autour d'Églises synodales, congrégationalistes, voire autonomes et indépendantes les unes des autres. C'est de cette manière que se structurent aujourd'hui toutes les Églises pentecôtistes du Congo. Elles ne dépendent pas d'une hiérarchie, chaque Église ayant sa propre organisation et son organigramme du pouvoir. Ainsi, les pasteurs jouissent d'une grande marge d'autonomie dans leurs actions et leurs décisions.

5.1. LA DEUXIÈME VAGUE DU MOUVEMENT PENTECÔTISTE EN RD CONGO DE 1990 À NOS JOURS

Prenons un exemple, même s'il ne concerne pas directement mon étude. Il peut cependant aider à bien comprendre le sens de la diversité au sein du néo-pentecôtisme au Congo. C'est l'exemple du protestantisme français et par-delà de tout le courant protestant. Paraphrasant le sociologue Jean-Paul Willaime, Sébastien Fath écrit : « Le protestantisme français est ecclésiogène. Il n'est pas seulement porteur d'un modèle religieux adapté à la laïcité, et appelé, par une sorte d'attraction fatale, à s'y dissoudre graduellement. Il est aussi porteur d'une aptitude à générer de nouvelles Églises, de nouveaux groupes religieux, en vertu d'une "fissiparité structurelle" née de la désacralisation des institutions cléricales […]. Après tout, il est dans la nature même du protestantisme de générer de la diversité, selon le grand principe *Ecclesia Reformata Semper Reformanda est* »[2] (l'Église Réformée doit

[1] Maixant MEBIAME ZOMO, « Politique segmentaire et transnationalisation religieuse. Les Assemblées de Dieu et le Centre Béthanie du Gabon », in Kali ARGYRIADIS, Stefania CAPONE et alii (dir.), *Religions transnationales des Suds. Afrique, Europe, Amériques*, L'Harmattan-Academia/IRD, Louvain-la-Neuve, 2012, p. 98.

[2] Sébastien FATH, « Baptistes et Pentecôtistes en France, une histoire parallèle ? Le baptisme, une "culture d'accueil" du pentecôtisme (1820-1950) », in *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français (BSHPF)*, juillet-septembre 2000, pp. 523-567.

toujours se réformer). En d'autres termes, en tant que communautés humaines, les Églises sont toujours à reformer, c'est-à-dire elles doivent sans cesse évoluer au rythme de la société ou de l'humanité.

5.1.1. Le libéralisme politique des années 1990 et la pluralisation d'offres de foi

« L'effervescence actuelle de la scène religieuse africaine, écrit l'anthropologue André Mary, repose en grande partie sur la convergence entre deux types de réveils religieux : la réactivation des traditions prophétiques nationales (harrisme, kimbanguisme, sionisme) et l'expansion des Églises de réveil d'origine américaine. La logique traditionnelle de la segmentation des cultes rejoint la logique sectaire de la scission encourageant ainsi un pluralisme communautaire à distance des églises établies. Les racines protestantes souvent méconnues des prophétismes africains facilitent la rencontre avec la dimension visionnaire et charismatique des religions de salut de type méthodiste, pentecôtiste ou évangélique […]. Un nouveau style religieux et peut-être un nouveau régime du religieux tend à s'imposer à l'Afrique. Mais là encore, on est en droit de se demander si le succès de cette religiosité prophétique et charismatique ne repose pas, au delà d'un souci de rupture, sur un syncrétisme profond des schèmes de pensée et de pratique »[1].

« Le syncrétisme africain, écrit Frédéric Lenoir, prend des visages divers selon les lieux, les groupes ethniques, les langues, les animismes. Le point commun à cette diversité est le fait qu'elle traduit un espace nouveau, inédit, entre une donnée endogène traditionnelle et une donnée exogène qui est le christianisme occidental. On peut ainsi observer ce mélange à travers la manière dont des croyants vont interpénétrer christianisme et paganisme traditionnel. Comme l'ont souligné les anthropologues africanistes, l'une des conditions de réussite des métissages religieux est la réinterprétation, c'est-à-dire une ''appropriation des contenus culturels exogènes par le biais des catégories de pensée de la culture native'' »[2].

Comme conséquence de cette nouvelle donne religieuse, la diversification actuelle de l'offre religieuse entraîne aussi la distanciation des liens sociaux,

[1] André MARY, « De la communauté des initiés à la religion des convertis : le religieux anthropologique en question », *Op. cit.,* p. 163.
[2] Frédéric LENOIR, *Les métamorphoses de Dieu. Des intégrismes aux nouvelles spiritualités,* Hachette Littératures, Paris, 2005, p. 90. L'auteur cite ici André MARY, *Le Bricolage africain des héros chrétiens*, Cerf, Paris, 2000, p. 32.

religieux et familiaux historiquement tissés pendant plusieurs années par ceux qui ont quitté le christianisme missionnaire pour rejoindre les nouvelles Églises. De la sorte, l'individualisation de la foi ou la religiosité individuelle et la mobilité des croyances donnent lieu aujourd'hui à la pluralité du marché des biens spirituels, à l'émergence de formes inédites de sociabilité religieuse et à la multiplicité d'offres symboliques diverses qui transcendent et mettent fin au régime des appartenances religieuses et communautaires héritées[1] grâce auxquelles les normes sociales et les codes de la religion étaient transmis héréditairement des parents aux enfants.

Jusque dans les années 1980, le catholicisme, le protestantisme officiel et le kimbanguisme ont exercé un certain monopole sur le champ religieux congolais. Depuis lors, le paysage religieux de l'ex-Congo Belge a subi d'importantes transformations. La dynamique de la sécularisation ayant investi tous les pans de la société moderne, « le pluralisme crée de nouvelles situations en contraste avec les traditions religieuses préexistantes. Il en découle un recours aux formes individualistes de la religion »[2]. Bien que ce constat concerne surtout l'Europe, je veux souligner avec Danièle Hervieu-Léger que l'adhésion des fidèles se veut de plus en plus volontaire dans la mesure où ils choisissent eux-mêmes d'être baptisés.

On est ici au cœur d'une grande compétition où se crée une concurrence parmi tous les acteurs-adversaires. Comme partout où les Églises de l'éveil se sont développées à grands pas ces dernières années, la principale transformation « est liée à la progression des évangéliques, et notamment des pentecôtistes, impulsée par les missions nord-américaines qui ont progressivement fait le lit de l'expression d'initiatives ''indigènes'' »[3]. Cette progression du pentecôtisme bouleverse tous les équilibres traditionnels de telle sorte que l'Église catholique qui, par son importance numérique et son statut particulier de grande et principale Église, voire de religion d'État jusqu'au lendemain de l'indépendance, et les Églises protestantes assistent à la défection de beaucoup de leurs fidèles rejoignent les Églises de Réveil.

Ce contexte macro-religieux est, selon la belle expression de Danièle Hervieu-Léger, celui de « la fin des identités religieuses héritées »[4] : il s'agit du positionnement religieux hérité des parents, c'est-à-dire « un régime de chrétienté qui

[1] Cf. Danièle HERVIEU-LÉGER, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Flammarion, Paris, 1999, pp. 27 et 64.
[2] Cf. Roberto CIPRIANI, *Manuel de sociologie de la religion*, L'Harmattan, Paris, 2004, p. 257.
[3] Ari Pedro ORO, Damien MOTTIER, *Op. cit.*, p. 195. Voir la note de bas de page.
[4] Danièle HERVIEU-LÉGER, *Op. cit.*, p. 61.

imposait à tout le monde les mêmes obligations cultuelles et morales. Si on ne ‘‘pratiquait’’ pas, on s’exposait à un jugement négatif de la part de son milieu, ce qui pouvait avoir des conséquences fort désagréables. Certes, beaucoup de gens vivaient très profondément la foi qui leur a été transmise, mais pour d’autres, sans doute plus nombreux, il s’agissait d’une croyance sans enracinement dans une expérience personnelle, simple fruit de la pression sociale. À partir du moment où cette pression s’est relâchée, voire s’est mise à tourner en sens contraire, croyances et pratique se sont évaporées. Avant, pour être comme tout le monde, il fallait aller à la messe le dimanche ; aujourd’hui, pour être comme tout le monde, on se dispense d’y aller. Cette évolution a été d’une rapidité fulgurante, d’autant plus qu’elle était ressentie comme une levée des contraintes, une libération »[1].

C’est la fin des identités religieuses héritées (Danièle Hervieu-Léger) parce que du monde d’hier de la religion des parents on en est arrivé au monde de la religion des enfants. C’est-à-dire le monde de foi et des croyances que ces derniers choisissent par eux-mêmes, peu importe qu’elles soient différentes de celles que leurs parents leur ont enseignées et transmises. Mais ce qui est caractéristique aujourd’hui, c’est le fait qu’on est en présence ici d’une religion qui relève de plus en plus surtout du fait du choix personnel. Ici, les gens se choisissent leurs « dieux » et leurs Églises en fonction de leurs besoins et selon les forces qu’ils escomptent découvrir dans ces Églises. Ce choix est dicté en fonction des réponses que les Églises donnent aux différentes interrogations de leurs adeptes. Comme le pentecôtisme se présente comme une religion de rupture qui émancipe, le choix que portent les individus sur une nouvelle Église se fait souvent dans la rupture la plus totale, car la religion que les enfants embrassent et à laquelle ils adhèrent n’est plus forcément celle que les parents leur ont léguée. C’est à cette réalité socioreligieuse en transformation, en évolution et en recomposition d’identité de foi dans une société livrée à la concurrence religieuse qu’on assiste aujourd’hui dans les Églises pentecôtistes de la RD Congo.

« En Afrique, se demande Stephen Smith, ‘‘le réveil’’ religieux de l’après-guerre froide est-il simplement dû à la levée des restrictions autoritaires qui pesaient sur l’offre spirituelle, à la fin des ‘‘régimes à Église unique’’, à une ‘‘décompression’’ comparable à la démocratisation politique ? C’est le cas dans

[1] Pierre ERNY, *Détours par l’Afrique*, Jérôme Do Bentzinger Éditeur, Strasbourg, 2012, pp. 182-183.

certains pays, où la chape de plomb pesait aussi sur la vie religieuse. Or, par exemple dans l'ex-Zaïre où seules les grandes Églises (catholique, protestante, kimbanguiste) étaient autorisées, quelque mille trois cents nouveaux cultes ont fleuri, entre 1960 et 1980, bien avant la chute du mur de Berlin. C'est que le maréchal Mobutu avait compris assez tôt que liturgie veut dire ''service public'' »[1].

L'environnement social et politique des deux dernières décennies du siècle passé se prêtait bien à l'éclosion des nouvelles Églises en RD Congo. « Vers la fin des années 80 et le début des années 90, de nouvelles formes de religions missionnaires – évangéliques, pentecôtistes, charismatiques – ont profité de la libéralisation des régimes de parti unique et d'une situation où les États-nations n'offrent plus de ressources convaincantes en matière d'identité communautaire, de sécurité et de santé. Ces nouvelles Églises interpellent (et parfois pourchassent) aussi bien les Églises missionnaires établies (catholique ou protestantes), qui disposent encore de solides implantations ethniques, que les Églises prophétiques ou syncrétiques africaines dont certaines sont devenues après les Indépendances d'authentiques traditions nationales »[2].

La fin de la Guerre froide et la chute du Mur de Berlin en 1989 ont déclenché en Afrique un mouvement général de liberté sur tous les plans et de multiplication d'offres tant politiques que religieuses. Sur le plan politique, on a assisté à la fin des régimes dictatoriaux avec la mort du monopartisme. Du Parti unique dans l'ex-Zaïre, on est passé à plus de 400 partis politiques. Sur le plan des idées, est né un réel désir de la liberté d'expression, d'opinion et d'association – on l'a vu à travers la naissance d'une presse pluraliste et d'associations variées –, même si par ailleurs le vieux démon de la censure politique n'a pas complètement disparu au Congo. Sur le terrain religieux, un des faits majeurs de ces trois dernières décennies est sans doute – par rapport au passé de foi des individus –, la diversification du paysage de foi et de croyances religieuses, c'est-à-dire la pluralisation d'offres spirituelles et d'expressions de foi diversement variées.

En RD Congo, la libéralisation tous azimuts du champ associatif est allée de pair avec la pluralisation politique, la multiplication de l'offre religieuse et cultuelle

[1] Stephen SMITH, *Négrologie. Pourquoi l'Afrique meurt*, Hachette Littératures, Paris, 2006, p. 168.
[2] André MARY, « Globalisation des pentecôtismes et hybridité du christianisme africain », in Jean-Pierre BASTIAN, Françoise CHAMPION et Kathy ROUSSELET (dir.), *La globalisation du religieux*, L'Harmattan, Paris, 2001, pp. 153-154.

longtemps étouffée par la machine du régime colonial puis par le régime du Président Mobutu, l'arrivée de nouvelles Églises a enfin été favorisée et même soutenue par les mêmes pouvoirs publics. Cela, pour deux raisons politiques essentielles. Premièrement, pour le régime en place, tant que la présence de ces « petites Églises » n'inquiétait pas son pouvoir et qu'elles n'attentaient ni ne présentaient de menace apparente à l'ordre établi, c'est-à-dire aux institutions en place, ces Églises étaient les bienvenues pour officier. Deuxièmement, le recours à la Bible par les pasteurs et le grand respect qu'ils attachent à l'utilisation de la Parole de Dieu permettaient au régime en place de légitimer davantage l'origine divine du pouvoir ou de l'autorité de l'État.

Des versets bibliques – tirés de la bouche même de Jésus et de saint Paul –, devaient incontestablement servir au maintien du pouvoir en place et surtout à lui donner des outils de poids pour fermer la bouche à tous les détracteurs politiques, principalement des membres de la hiérarchie catholique, c'est-à-dire les évêques. Pour les renvoyer à leur travail de base, à savoir la prédication de la parole de la Bible que les évêques ont pour mission d'enseigner, le Président Mobutu Sese Seko s'était habilement servi de la même Bible. Il y avait au compte du pouvoir des versets sur lesquels pourrait s'appuyer même le régime totalitaire. D'abord le fameux verset « Rendre à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu »[1]. Ensuite, et surtout celui-ci : « Que chacun se soumette aux autorités qui nous gouvernent, car toute autorité vient de Dieu, et celles qui existent ont été établies par Dieu. C'est pourquoi celui qui s'oppose à l'autorité résiste à l'ordre que Dieu a établi, et ceux qui résistent attireront une condamnation sur eux-mêmes »[2].

L'habileté avec laquelle le pouvoir politique s'est servi de ces versets bibliques a entraîné deux conséquences. La première est que, puisque l'Église et l'État sont deux entités différentes, autonomes et indépendantes l'une de l'autre, les hommes de Dieu ne devaient pas se mêler des affaires politiques, alors qu'évidemment le pouvoir politique pouvait, lui, intervenir partout étant donné que l'Église est dans l'État. La deuxième conséquence : puisque par essence elle vient de Dieu, l'autorité ne doit souffrir d'aucune contestation. Le fait que dans leur interprétation littérale, les nouvelles Églises respectent au pied de la lettre les textes de la Bible en tant que Parole révélée de Dieu, c'était pour le régime du président Mobutu un gros avantage

[1] Lire dans la Bible : Matthieu 22, 21 ; Luc 20, 25.
[2] Épître de Paul aux Romains 13, 1-2.

pour le maintien de l'ordre en place. Pour le pouvoir politique, les Églises constituaient un instrument ou une espèce d'éponge pour atténuer et absorber diverses demandes sociales et revendications, eu égard à la doctrine providentialiste qu'elles enseignent[1]. C'est pourquoi en les éloignant ainsi de l'arène politique, le pouvoir en place était persuadé que par la soumission des uns et l'inféodation des autres au régime, les Églises lui éviteraient toute contestation.

Il revient à dire qu'autoriser donc les nouvelles Églises à exercer sur son sol était aussi une manière pour le régime d'amoindrir petit à petit et de manière substantielle la grande influence de l'Église catholique. Car, devant l'inféodation et la connivence totale de l'Église kimbanguiste avec la hiérarchie politique, en face du silence pusillanime et de la neutralité de l'Église protestante, et finalement devant l'absence totale des partis politiques[2], des syndicats ou de tout autre groupe de pression que la hiérarchie politique qualifierait facilement de subversifs, l'Église catholique constituait sans aucun doute le seul contre-pouvoir institutionnel capable de dire non, de contester, de dénoncer les dérives totalitaires du régime et de tenir tête au président Mobutu[3].

Les accointances des Églises protestantes avec le pouvoir en place et les allégeances des kimbanguistes vis-à-vis des dirigeants politiques à la suite de la politique du « recours à l'authenticité » pratiquée par le Président Mobutu étaient « une aubaine pour les deux Églises qui ont trouvé dans cette politique nationaliste l'occasion inespérée de revendiquer une consécration face à l'Église catholique qui

[1] Cf. André LUBANZA MUKENDI, « Les Églises de ''réveil'' et les mutations socio-politiques en RDC », in Régine TCHIKAYA-OBOA, Abel KOUVOUAMA et Jean-Pierre MISSIÉ (dir.), *Sociétés en mutations dans l'Afrique contemporaine. Dynamiques locales, dynamiques globales*, Karthala, Paris, 2014, p. 410.

[2] À la création de son parti politique (le Mouvement Populaire de la Révolution, MPR en sigle), le 20 mai 1697, le Président Mobutu supprima tous les 44 autres partis politiques existant. Avec son institutionnalisation en août 1974, le MPR devient le Parti-État. Celui-ci fut défini comme « la Nation zaïroise organisée politiquement ». Ne pouvait être Président de la République que le Président du MPR. Le monopartisme étant la règle du jeu, un seul syndicat affilié au Parti était autorisé : l'Union Nationale des Travailleurs du Zaïre (UNTZA) ; une seule Université, l'Université Nationale du Zaïre (UNAZA), constituée de trois Campus (les trois anciennes Universités que comptait le pays : l'Université catholique Lovanium de Léopoldville (Kinshasa), l'Université Protestante de Stanleyville (Kisangani) et l'Université Libre d'Élisabethville (Lubumbashi).

[3] L'implantation de l'Église au Congo a été profondément marquée par les interventions de l'État. C'est le roi Léopold II qui intervint auprès du Saint-Siège pour l'envoi des missionnaires au Congo (Missionnaires du Cœur Immaculé de Marie, Pères Blancs et autres). Les missionnaires faisaient tout : prêcher, construire des bâtiments, organiser des cultures de tous ordres, tracer les routes, etc. Ils étaient de vrais adjudants des œuvres de l'État. Cependant, bien que largement solitaires de l'idéologie coloniale, les missionnaires furent très tôt en conflit souvent ouvert, avec les agents de l'État. Voir Léon de SAINT MOULIN et Roger GAISE, *Église et société. Discours sociopolitique de l'Église catholique du Congo (1955-1998)*, Éd. des Facultés Catholiques de Kinshasa, Kinshasa, 1998, p. 31.

les écrasait. C'est ainsi que les deux Églises ont établi des relations singulières avec le pouvoir tyrannique »[1] qui, en retour, les fit bénéficier d'innombrables avantages tant matériels, financiers que moraux.

L'histoire très mouvementée et les relations tumultueuses de l'Église catholique avec l'État zaïrois de l'époque ont suffisamment montré que le mariage de Dieu avec César était en fait une succession d'évènements en dents de scie dans une cohabitation sur fond de tensions et de heurts durant toute la deuxième République (1965-1997). Ces relations ont revêtu plusieurs facettes allant souvent des alliances compromettantes de cette ancienne Église d'État en passant par la collusion complice avec le pouvoir politique, la saine collaboration (dans le domaine social, éducatif et de la formation) jusqu'au divorce même. Le scandale d'alliances maintes fois dénoncées entre l'Église et l'État, dans lesquelles l'Église catholique fut longtemps asservie par l'autorité politique coloniale, portait aussi préjudice à sa mission d'évangélisation.

L'apparition des Églises de Réveil à un moment de l'histoire jalonnée de crises sociales successives et de turbulences politiques répondait aussi à un besoin latent du pouvoir politique en place. En effet, face aux vives critiques de l'Église catholique vis-à-vis des dérives autoritaires du régime du président Mobutu, critiques qui dénonçaient ce que la hiérarchie catholique qualifiait de « Mal zaïrois » (Mal congolais), un moyen efficace pour contrer et diminuer l'influence de l'Église catholique était pour l'État d'autoriser le fonctionnement d'autres Églises. Cette situation a été très vite exploitée par les nouvelles Églises qui ont souvent qualifié durement l'Église catholique de « Babylone la Grande ». Par ce qualificatif, elles ont voulu montrer qu'elle est une mauvaise Église, parce qu'elle serait liée au pouvoir temporel. Ce n'est que progressivement que l'Église catholique se libéra, non sans difficulté, de l'emprise étatique, pour enfin réaffirmer ou recouvrer son indépendance et sortir de la tutelle de l'État.

C'est dans un contexte de crises (économiques, politiques), de mutations sociales et d'ouverture démocratique qu'ont surgi les mouvements dits de Réveil. Dans un tel contexte de société qui s'est ouverte davantage au monde, les partis politiques, les nouvelles Églises, les nouvelles croyances et divers mouvements

[1] Diangitukwa FWELEY, *Qui gouverne le Zaïre ? La république des copains*, L'Harmattan, Paris, 1997, p. 100.

religieux sont apparus en grand nombre en RD Congo. *Primo*, parce que « la multiplication et la rapidité des voyages et des moyens d'information de masse, la mobilité sociale favorisent en effet les systèmes de pensée ouverts et les échanges »[1]. Ceci, non seulement entre les États mais entre les personnes à travers de nombreux réseaux de relations au niveau des communautés de vie, de travail, de jeu, etc. construites sur la base de nouvelles sociabilités religieuses. Dans une logique parfois transnationale qui brise ainsi la dimension territoriale ou spatiale des appartenances, ces sociabilités se fondent surtout sur divers jeux d'alliances et affinités rendues de plus en plus possibles par les déplacements des personnes.

Cela montre justement que « les mouvements migratoires ont ébranlé depuis longtemps les cadres spatiaux de l'activité pastorale et ils sont aujourd'hui submergés par un mouvement de délocalisation des appartenances qui engage, au-delà des conditions pratiques de l'exercice pratiquant, la conception que les individus eux-mêmes se font de l'intégration religieuse. À ce mouvement répond la valorisation des hauts lieux qui offrent aux croyants la possibilité de mobiliser un imaginaire de l'enracinement, tout en magnifiant leur capacité d'aller et de venir en choisissant les lieux où ''ils se sentent chez eux'' »[2].

Secundo, parce qu'à en croire Jean Vernette, le surgissement de beaucoup de nouvelles Églises et mouvements religieux « se manifeste sociologiquement aux périodes-charnières de l'histoire des sociétés civiles et religieuses quand elles sont en crise conjointe. Nous sommes dans une période de ce genre »[3]. Au premier regard, l'engouement des personnes pour les nouvelles Églises est un phénomène social perceptible qui se laisse observer dans beaucoup de pays d'Afrique subsaharienne : en Afrique de l'Ouest (Nigeria, Burkina Faso, Côte d'Ivoire ; en Afrique centrale (RD Congo, Congo Brazzaville, Cameroun, Gabon) et australe (Zambie, Angola, Mozambique, Afrique du Sud). Mais « dans la partie septentrionale de l'Afrique noire, elles (les Églises chrétiennes) se heurtent à la concurrence d'un islam qui a lui-même fait de grands efforts missionnaires. Par ailleurs, elles doivent faire face à un

[1] Jean VERNETTE, *Sectes. Que dire ? Que faire* ?, Éd. Salvator, Mulhouse, 1994, p. 32.
[2] Danièle HERVIEU-LÉGER, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Bayard, Paris, 2003, p. 282.
[3] Jean VERNETTE, *Op. cit.,* p. 17.

autre défi avec le développement d'innombrables Églises et sectes indépendantes qui font preuve de plus de souplesse et de capacité d'adaptation culturelle »[1].

L'idée d'avoir un Dieu noir, un Jésus noir, un christianisme noir et des Églises noires dans un environnement teinté des symboles et d'expressions typiquement africains est, à n'en point douter, sous-jacente à l'effervescence générale des pratiques qui fécondent l'engagement et nourrissent la ferveur religieuse en Afrique subsaharienne. La politique de « l'Authenticité » vécue dans l'ex-Zaïre a beaucoup contribué à l'africanisation du christianisme. Une manière de désavouer aussi les Églises issues des missions étrangères

5.1.2. Au cœur de la reconfiguration du paysage religieux : les Églises néo-pentecôtistes comme nouveaux acteurs religieux

À l'échelle du continent noir, trois décennies à peine après les indépendances africaines, « c'est à une véritable explosion de nouvelles Églises que l'on assiste dans tous les pays anciennement christianisés. On estime à plus de 60 millions le nombre d'adhérents à ces Églises réparties entre cinq à six mille dénominations. Parmi celles-ci, les Églises d'inspiration pentecôtiste et les Églises dites indépendantes ou prophétiques sont en permanent renouvellement […]. La vision, la prédication, la guérison, la confession et les transes extatiques ou divinatoires ponctuent un calendrier cultuel souvent chargé. Comme en d'autres pays africains, le pentecôtisme subit de plus en plus des influences de la doctrine de la « prospérité » importée des États-Unis »[2].

En Afrique, les Églises chrétiennes ont sérieusement investi l'espace public depuis quelques décennies. Comme la Bible exerce incontestablement une attraction extraordinaire sur les Africains, le paysage des Églises pentecôtistes commence à s'agrandir de façon bien plus spectaculaire qu'il ne l'a été auparavant. À plusieurs endroits naît une pluralité de nouveaux foyers de foi et de cultes qui se développent en marge des Églises historiques. Pendant ce temps, les anciennes Églises missionnaires sont confrontées à la perte de plus en plus patente de leur monopole. Non seulement nombre de personnes aux conditions de vie modestes mais aussi une

[1] Theo KÖRNER et Ulrich RUH, « La nouvelle orientation des Églises dans le monde moderne », in COLLECTIF, *Mémoire du christianisme*, traduit de l'allemand par Jean-Pierre BAGOT, Éd. France Loisirs, Paris, 2000, p. 446.
[2] Odile JOURNET-DIALLO, « Religions africaines », in Jean-Christophe ATTIAS et Esther BENBASSA (dir.), *Encyclopédie des religions*, Arthème Fayard/Pluriel, Paris, 2012, p. 597.

grande partie des classes moyennes (intellectuelles et culturelles) se détournent ouvertement de la foi acquise durant leur enfance au sein des Églises historiques, celles de leurs parents, les Églises où elles ont été baptisées.

En RD Congo, il convient de parler d'une vraie reconfiguration du paysage religieux qui fait apparaître de nouveaux acteurs sur la scène religieuse, sociale et politique. J'utilise ici le terme « néo-pentecôtisme » pour marquer ou « créer des distinctions basées soit sur la chronologie des arrivées de missions venues de l'extérieur ou sur le surgissement de mouvements internes, soit sur une modification de la relation à la société englobante et sur quelques nouveautés liturgiques ou éthiques »[1] […]. [On compte beaucoup de cultes] de création nationale, généralement plus récents, qui ont pour ainsi dire ''transculturé'' le pentecôtisme en y introduisant des attitudes et des comportements liés à leur substrat culturel »[2].

Il n'y a pas que l'Église catholique, encore très présente, puissante et influente en RD Congo, qui souffre de la menace quotidienne provoquée par la présence envahissante des Églises pentecôtistes actuelles sur ses anciennes terre de mission. Les vieilles Églises issues des missions occidentales paient lourdement les frais, car on enregistre des cas de défection parmi les catholiques et protestants. On peut bien s'interroger sur les raisons qui expliquent l'abandon, par certaines personnes, de la foi de leur Église d'origine. « Quelles que soient les explications causales avancées par les intéressés concernant leur abandon des grandes religions, on constate qu'il coïncide avec le rejet des grandes Églises et, d'une manière plus générale, avec le rejet des institutions dans leur ensemble. Ceci est d'ailleurs tout aussi vrai en ce qui concerne les grands groupes politiques »[3].

Cependant, sans être totalement en déclin, les Églises établies commencent de plus en plus à s'affaiblir à cause de l'érosion causée par l'apostasie et le départ de beaucoup de leurs fidèles vers les nouvelles Églises. Si l'« on observe une certaine déperdition et des passages de l'Église catholique aux mouvements pentecôtistes et

[1] Parmi les traits ou éléments de distinction entre le pentecôtisme introduit par les missionnaires occidentaux et le néo-pentecôtisme né des mouvements internes ou locaux de création récente, c'est-à-dire ceux qui sont nés sur le sol congolais, je peux citer, entre autres, l'exemple de certaines modifications doctrinaires liées à des articles de foi, des restrictions alimentaires ou vestimentaires introduites par de nouveaux prophètes, l'exorcisme, etc..

[2] Mario AUBRÉE, « Dynamiques comparées de l'Église universelle du royaume de Dieu au Brésil et à l'étranger », in Jean-Pierre BASTIAN et alii (dir.), *La globalisation du religieux*, L'Harmattan, Paris, 2001, p. 114.

[3] Maurice DUVAL, *Un ethnologue au Mandarom. Enquête à l'intérieur d'une « secte »*, PUF, Paris, 2002, p. 169.

évangélistes, ainsi que des conversions de personnes socialisées partiellement dans un milieu catholique, la République démocratique du Congo est le pays africain qui compte le plus de catholiques, une communauté estimée à 32 millions de personnes »[1].

Le rejet de la foi catholique par certains anciens baptisés est une situation qui peut subjectivement s'expliquer, entre autres, par le fait qu'ils reprochent à l'Église catholique son dogmatisme rigide, son archaïsme, son refus ou mieux, sa lenteur à se réformer davantage pour bien s'adapter au monde contemporain. En outre, le caractère pyramidal, hiérarchique et bureaucratique de l'institution ainsi que son passé colonial d'Église « servante » d'un État colonial oppresseur n'échappent point à la critique. Même les catholiques pratiquants ne l'ignorent pas : l'Église catholique congolaise était l'un des piliers de la « Trinité coloniale », c'est-à-dire l'une des trois colonnes sur lesquelles reposait le cœur de l'action coloniale, à savoir, l'Administration, Église et Capital. Pour autant, même si l'Église catholique assiste à la défection de certains de ses fidèles, on observe, au niveau des transfuges, « des formes de circulation et de mobilité religieuse, ce qui produit notamment des retours vers le catholicisme, car l'expérience évangélique ou pentecôtiste n'est pas toujours fructueuse. Les allégeances religieuses doivent de plus en plus être appréhendées comme pouvant être relatives, précaires et réversibles »[2].

Aussi, le catholicisme étant de fait la religion d'État, et même les missions protestantes ont à leur manière aussi servi le « Dieu des Blancs », les conversions n'y relevaient pas souvent de la conviction ou de l'adhésion libre des fidèles. Souvent on était catholique, protestant ou musulman selon que la foi familiale (des parents) l'exigeait. Mais libérés aujourd'hui de l'emprise de ce « Dieu des Blancs », du maraboutage des imans musulmans ou de cette foi née de la contrainte imposée par les agents du roi Léopold II ou par la famille à travers la pression des missionnaires, beaucoup d'adeptes du renouveau pentecôtiste actuel ont conscience d'adhérer à la religion de leur propre choix. Même si l'individu est encore attaché à sa famille, la foi implique cependant une conduite de plus en plus individuelle. C'est pourquoi ils

[1] Cédric MAYRARGUE, « L'Église catholique africaine est-elle menacée par l'expansion des évangéliques ? », propos recueillis par Élise BARTHET, in *LE MONDE* du 30 novembre 2015 [en ligne], disponible sur : http://www.lemonde.fr/afrique/article/2015/11/30/l-eglise-catholique-africaine-est-elle-menacee-par-l-expansion-des-evangeliques_4820839_3212.html, [consulté jeudi 3 mars 2016, à 16H]. S'intéressant au renouveau chrétien en Afrique, Cédric MAYRARGUE est chercheur associé au laboratoire « Les Afriques dans le monde » (LAM), Sciences-Po Bordeaux. Il a codirigé le numéro spécial de la revue *AFRIQUE CONTEMPORAINE* sur « Les nouveaux christianismes en Afrique ».
[2] Cédric MAYRARGUE, *Op. cit.*

choisissent eux-mêmes aussi la forme de dévotion à pratiquer, la manière de prier qui leur conviennent. Bref, ils se choisissent l'Église et le « Dieu » qu'ils veulent eux-mêmes adorer et servir.

Un facteur reste aussi important : le rôle de la communauté. Souvent les gens se convertissent en suivant leur entourage, leur famille. L'objet de la foi et de la croyance peut aussi être ambigu. Le missionnaire blanc entraîne l'adhésion, car il est Blanc et son Dieu est blanc. Les gens espèrent ainsi recevoir une parcelle de pouvoir en se convertissant à sa religion. On tente sa chance aussi en y allant. L'aspiration à un Dieu Noir est aussi culturelle et liée à la colonisation. La foi n'est plus nécessairement une adhésion à une profession mais elle devient une arme de contestation de la colonisation. Elle devient un fait de hasard aussi : après avoir été dans l'Église des missionnaires, on essaie ailleurs. La naissance de nouvelles Églises ne traduit pas seulement un sentiment de désaveu des Églises établies ; elle traduit aussi le refus d'un État défaillant incapable de penser de vraies politiques publiques de prise en charge de ses citoyens.

C'est pour faire affront à la foi de leurs parents que les adeptes de nouvelles Églises choisissent la voie de la contestation et de la remise en cause des expressions traditionnelles de la foi. Les causes des conversions massives et de reniement des Églises historiques au bénéfice des nouvelles Églises tiennent aussi à cela, car les gens vont là où leur volonté les pousse d'aller, là où ils attendent d'être écoutés, où ils peuvent se décharger de leurs soucis quotidiens, de leurs préoccupations matérielles, en vue de rechercher le salut. On essaie d'autres « Dieux » ailleurs pour tenter une autre expérience espérant cette fois avoir la prospérité matérielle et les bénédictions spirituelles.

Même si les traditions issues de la chrétienté de première heure (catholique, luthérienne, réformée, etc.) sont encore présentes sur la scène publique des religions, elles connaissent à l'inverse une hémorragie interne due à la diminution massive et progressive de leurs fidèles qui rejoignent chaque jour les nouvelles Églises. Ainsi prises dans leur ensemble, les Églises de tendance pentecôtiste ou évangélique ne cessent de voir grandir leur influence et le nombre de leurs adeptes. La perte du monopole de la manipulation du religieux par les Églises missionnaires en RD Congo, due aussi au décalage et à l'inadaptabilité des réponses et des positions ou des pratiques de ces Églises au contexte actuel, est un phénomène assez nouveau.

Elle est profondément liée au développement des échanges et contacts de plus en plus intenses dans un monde globalisé, car l'évolution globale de la société actuelle impose aux individus d'adopter des comportements nouveaux qui vont de l'acquisition des biens matériels ou immatériels, de la consommation de la masse à l'usage des biens religieux.

5.2. UNE PROFESSION DE FOI CHRISTOCENTRIQUE ET PNEUMOCENTRIQUE

Ce n'est pas une nouveauté. Le contenu de la confession de foi pentecôtiste est tout entier centré sur Jésus et sur le Saint-Esprit : elle est christocentrique et pneumocentrique. Les Églises pentecôtistes congolaises ont entre elles des caractéristiques communes et spécifiques qui les rapprochent de toutes les autres Églises pentecôtistes même s'il y a par ailleurs des traits de différence qui peuvent être assez importants sur le plan culturel et de l'herméneutique de la Parole de Dieu. Prônant la pratique d'un christianisme quasi radical et ultraconservateur, toutes ces Églises expriment l'importance et la nécessité d'une nouvelle Pentecôte ou l'effusion de l'Esprit Saint, c'est-à-dire la réception personnelle, par le chrétien, du baptême dans l'Esprit Saint comme condition *sine qua non* d'une vie chrétienne authentique, à l'exemple des Apôtres de Jésus qui l'ont reçu le jour de la Pentecôte.

Ce sont des Églises du Renouveau (« Revival ») qui préconisent un salut individuel de l'Âme, un retour aux sources de la foi apostolique et à la ferveur de la communauté chrétienne primitive (la Communauté de Jérusalem). Elles insistent sur la guérison par la Christ, la libération des forces occultes (sorcellerie, occultisme, fétichisme, coutumes traditionnelles, etc.). Comme le dit Jean-François Chiron : « C'est bien l'Esprit qui conduit le converti ; le croyant est baptisé dans l'Esprit ; l'Église et l'Esprit sont indissociables. L'Esprit doit être ici considéré comme principe de personnalisation – nul ne peut dire ''je crois'' sinon dans et par l'Esprit – et comme principe d'*ecclésialisation*, si l'on peut risquer ce néologisme : car c'est l'Esprit, la structure même du credo en témoigne comme le récit de Pentecôte, qui fait l'Église. Qui dit conversion dit, doit donc dire, disponibilité (plus grande) à l'Esprit, dans ces deux dimensions »[1]. Déjà chère au Réformateur suisse Jean Calvin,

[1] Cf. Jean-François CHIRON, « La dimension ecclésiale de la conversion », in *LUMIÈRE ET VIE* 276 (octobre-décembre 2007), pp. 61-71 (citation à la page 67).

la réussite matérielle ou la prospérité est perçue dans ces Églises comme un signe de bénédiction divine. La réussite matérielle enseignée par le pentecôtisme peut être comprise comme une part d'héritage du protestantisme qui liait la prospérité à la bénédiction divine.

Étant d'une importance capitale, et contrairement à celle de la liturgie un peu barbante des Églises instituées, la prière pentecôtiste n'est pas une récitation de formules codifiées. Spontanée, verbale, improvisée et enthousiaste, elle est, avant tout, une prière de louange, d'adoration et d'action de grâces pour remercier Dieu de tout ce qu'il donne aux hommes. Puis elle est une prière de repentance consistant en une demande de pardon à cause des péchés commis. Ici on invoque surtout le Sang de Jésus (« *Makila ma Yesu* », en *Lingala*). S'opposant à « Makila mabe » (lire mabé) : mauvais sang, sang maudit, sang de la malchance et condamné spirituellement. Le « Sang de Jésus » lave le chrétien de ses péchés, le protège des attaques et de toutes agressions maléfiques. C'est le Sang qui justifie, c'est-à-dire qui sauve les hommes. Puisque la foi pentecôtiste est toute centrée sur Jésus, l'historien britannique David W. Bebbington l'appelle *crucicentrisme*, « c'est-à-dire l'insistance sur la crucifixion comme sacrifice expiatoire du Christ pour les péchés des hommes »[1].

Enfin, elle est une prière de supplication et d'intercession pour les autres ; une prière de demande où l'on adresse à Dieu toutes les requêtes dont la recherche de prospérité tant matérielle que spirituelle, la guérison et la délivrance de la maladie, de l'échec, du chômage, de l'envoûtement, etc. Certes, même s'il existe une multitude d'Églises pentecôtistes ou néo-pentecôtistes au Congo comme ailleurs, qui ont des pratiques très différentes, leurs approches théologiques et doctrinales n'admettent pas des dogmes bien définis. À l'évidence, leur profession de foi, toute centrée sur la personne de Jésus, peut se résumer globalement en la force de l'Évangile ou mieux encore en quatre paroles sur lesquelles s'articule toute la christologie pentecôtiste, à savoir : « Jésus sauve, Jésus guérit, Jésus baptise (du Saint-Esprit), Jésus revient »[2].

---

[1] David W. BEBBINGTON, *Evangelicalism in Modern Britain. A History from the 1730s to 1980s*, Routledge, London,-New York, 1989, cité par Jean-Paul WILLAIME, « Les recompositions internes au monde protestant : protestantisme "établi" et protestantisme "évangélique" », in Jean-Pierre BASTIAN et alii (dir.), *La globalisation du religieux*, L'Harmattan, Paris, 2001, p. 171.

[2] Cf. Ghislain JAGENEAU, *Églises, sectes et mouvements néo-religieux*, Éditions de l'Archevêché, Lubumbashi, 1994, *Op. cit*., pp. 32-33.

5.2.1. Jésus sauve

Jésus étant l'Unique Sauveur, tout nouvel adepte doit, pour être sauvé et recevoir la vie éternelle, se convertir, recevoir Jésus comme son Sauveur personnel. La conversion, le fait de réorienter radicalement sa vie et renoncer au péché, est ici une condition *sine qua non* pour recevoir le baptême (baptême d'adulte)[1]. Pour ce faire, le chrétien doit subir comme première épreuve de foi, la réception du baptême par immersion[2] dans l'Esprit Saint, c'est-à-dire le baptême au nom de Jésus. En d'autres termes, c'est Jésus qui baptise. Peu importe leurs Églises d'origine, ceux qui adhèrent à la nouvelle foi professée par les nouvelles Églises sont rebaptisés d'autant plus que les Églises pentecôtistes ne reconnaissent pas la validité ou l'authenticité du baptême antérieur de ces nouveaux croyants. C'est le cas, pour le baptême administré par d'autres Églises, *a fortiori* celui des Églises catholique, anglicane, orthodoxe et de certaines communautés protestantes (luthériennes et réformées) issues des missionnaires occidentaux.

Tel qu'il apparaît, le geste même du baptême reçu a essentiellement une valeur symbolique qui ne peut se comprendre que par ceux qui s'engagent dans une démarche de foi et de croyance. Toutes les différentes étapes de préparation ou d'initiation au baptême sont en effet une mise en scène de ces croyances, car ce qui y est célébré, c'est avant tout la mort symbolique du baptisé, c'est-à-dire du néophyte. Dans l'acte de baptême, on célèbre la mort du baptisé à l'état d'enfance spirituelle et sa renaissance à l'état adulte. Ainsi, comme le note Sylviane Agacinski, le rituel du baptême effectue symboliquement une nouvelle génération […], un bain de régénération qui agit comme si le baptisé était engendré de nouveau. Comme si une autre ‘‘filiation’’ se substituait à l'ancienne[3].

Par l'immersion dans l'eau, tous les rites baptismaux participent ainsi de la logique de passage de la mort à la vie, de l'ancienne vie à la nouvelle, de la

---

[1] Cf. Jean-Paul WILLAIME, « Les recompositions internes au monde protestant : protestantisme "établi" et protestantisme "évangélique" », in Jean-Pierre BASTIAN et alii (dir.), *La globalisation du religieux*, L'Harmattan, Paris, 2001, p. 171.

[2] Dans le mode d'administration du baptême pratiqué au sein des Églises historiques, on a distingué deux formes traditionnelles : le baptême par aspersion et le baptême par immersion. Dans le premier cas, il s'agit d'asperger de l'eau sur la tête de la personne qu'on baptise tandis que dans le baptême par immersion, la personne à baptiser est entièrement plongée dans l'eau, par exemple dans une rivière, un lac ou un étang. Cette forme recherche une ressemblance avec le baptême de Jésus dans l'eau du Jourdain.

[3] Cf. Sylviane AGACINSKI, *Métaphysique des sexes. Masculin/Féminin aux sources du christianisme*, Seuil, Paris, 2005, pp. 82-83.

déchéance à la recréation. Et tout en insistant sur la renaissance ou la régénération spirituelle, la célébration de l'acte de baptême n'a pas seulement une fonction sociale qui fait et traduit la force des rites, à savoir l'intégration ou l'incorporation du nouveau baptisé dans une nouvelle famille de foi, c'est-à-dire son inscription dans la nouvelle communauté des sauvés, mais encore une fonction politique dans la mesure où la nouvelle naissance concerne surtout l'ensemble des baptisés institutionnalisé par cette pratique communautaire.

5.2.2. Jésus guérit

La quête de guérison ignore toutes les frontières religieuses. Ici, l'insistance des Églises pentecôtistes porte sur la figure hybride et tutélaire du Christ en tant que guérisseur, ainsi l'actualité de son pouvoir d'opérer les miracles (manifestations de l'Esprit Saint, le discours thaumaturgique) ; sur le parler en langue (la glossolalie) et le baptême par immersion. Parmi les résonances ou « les accentuations introduites par ce ''néo-pentecôtisme'' deux traits ont un impact particulier sur l'imaginaire africain : 1) l'obsession de la présence des forces diaboliques et la mise en scène spectaculaire de séances d'aveu et de confession des sorciers ou démons ; 2) la mobilisation d'une économie monétaire du don et du sacrifice au service du bien-être et de la prospérité »[1].

Puisque la croyance aux forces du mal est très présente dans l'univers pentecôtiste, seul le recours à Jésus peut conjurer cette peur. C'est pourquoi, quand il est invoqué, Jésus guérit de toutes maladies et infirmités : maladies spirituelles (malchance, envoûtements, possessions diaboliques, etc.) et physiques (stérilité, impuissance, Sida, cancer, etc.). Le recours et l'invocation de Dieu traduisent cette recherche permanente de guérison par la foi et la prière par rapport à une société dans laquelle la croyance à la sorcellerie et aux influences maléfiques du monde invisible marque durablement les pratiques religieuses pentecôtistes. Cela implique des séances d'exorcisme et de désenvoutement pratiquées par le pasteur. Il apparaît que rien ne soit impossible à Dieu, car celui qui croit reçoit tout de la part de Dieu, y compris la prospérité matérielle. Certains pasteurs se reconnaissent essentiellement comme guérisseurs, faiseurs des miracles, distributeurs ou vendeurs des bénédictions

[1] André MARY, « Globalisation des pentecôtismes et hybridité du christianisme africain », in Jean-Pierre BASTIAN et alii Françoise (dir.), *La globalisation du religieux*, L'Harmattan, Paris, 2001, p. 164.

divines et pourvoyeurs de la prospérité. Selon cette belle expression de M. Weber, l'offre de foi que ces hommes de Dieu proposent constitue l'expression ou les biens de salut par excellence qui sont au cœur de leur charisme.

5.2.3. Jésus revient

C'est la croyance en la fin du monde. Les croyants disent que Jésus reviendra à la fin du monde pour juger les hommes. Ceux qui ont cru en Jésus recevront la vie éternelle et les mécréants iront en enfer. Cette foi mise dans le retour de Jésus ne diffère pas totalement ici de la foi traditionnelle des Églises instituées. Si différence il y a c'est le fait que certains pentecôtistes, adventistes, attendent le salut d'un avènement à venir. Elle réside aussi dans la manière de considérer le facteur temps ou durée dans ce retour : un retour imminent dont la date est parfois calculée, voire située sur le calendrier pour certaines nouvelles Églises, dites millénaristes[1]. Un retour qui reste imprécis et projeté à la fin des temps pour d'autres. Garder la vigilance à travers un esprit ou une manière de vivre totalement tendue vers ce retour proche du Christ est une attitude fondamentale au sein des Églises de Réveil.

Tous ces points résument la sotériologie pentecôtiste. Pour les croyants, la foi en Jésus-Christ implique quelques attitudes fondamentales ayant pour corollaire : la fidélité aux Saintes Écritures et l'invitation à la conversion personnelle : le respect et la fidélité à la Parole de Dieu révélée par son Fils Jésus imprègnent un caractère fondamentaliste à l'enseignement. Pour désigner cette sensibilité à la Bible, l'historien britannique David W. Bebbington parle de « *biblicisme* », c'est-à-dire « la focalisation sur la Bible comme texte inspiré par Dieu et comme référence centrale pour la vie chrétienne (tant dans la pratique que pour la doctrine) »[2]. Le fait que l'écriture de la Bible est inspirée par l'Esprit Saint fait qu'elle soit la norme première de la vie et de la foi des croyants : relation normative à la Bible. À ce titre, la Bible contient des principes imprescriptibles pour le chrétien. D'où le fait qu'elle est

[1] Le millénarisme est une croyance qui s'appuie sur quelques versets du dernier Livre de la Bible (l'Apocalypse : Apocalypse 20, 1-10) où il est symboliquement question d'un règne de Jésus-Christ sur la terre pendant 1000 ans (d'où dérive le qualificatif). Selon cette interprétation, une intervention directe de Dieu rétablira ainsi le paradis sur la terre : Cf. Jean VERNETTE, *Sectes. Que dire ? Que faire* ?, Éd. Salvator, Mulhouse, 1994, p. 182.

[2] David W. BEBBINGTON, cité par Jean-Paul WILLAIME, « Les recompositions internes au monde protestant : protestantisme "établi" et protestantisme "évangélique" », in Jean-Pierre BASTIAN, Françoise CHAMPION et Kathy ROUSSELET (dir.), *Op. cit.*, p. 171.

souvent prise au pied de la lettre[1] par les Églises pentecôtistes. Cette fidélité aux Saintes Écritures se traduit par « la mobilisation d'un imaginaire profondément inscrit dans la lettre de la Bible »[2], entraînant pour conséquence le changement de vie et l'abandon des péchés.

D'un point de vue démographique, toutes les Églises pentecôtistes congolaises n'ont pas la même taille. Cette taille varie selon la célébrité et le charisme du fondateur. Il y a des Églises qui comptent seulement des dizaines d'adeptes, d'autres des centaines, voire des milliers. Les Églises qui pratiquent la guérison (les Églises guérisseuses) ont plus d'adeptes que celles qui rêvent du retour imminent de Jésus (les Églises millénaristes). Grâce au phénomène migratoire, certaines Églises congolaises ont franchi les frontières nationales et se sont implantées dans d'autres pays d'Afrique et d'Occident. C'est le cas, entre autres, du « *Ministère de Combat Spirituel* » fondé à Kinshasa dans les années 1980 par une certaine Élisabeth Olangi Wosho, dite *Mama* Olangi.

Un des problèmes qui se pose souvent à beaucoup d'Églises pentecôtistes congolaises c'est de trouver un lieu de culte ou de prière décent et durable ; se forger une identité et une reconnaissance ou une certaine légitimité qui leur permettent de marquer non seulement leurs différences mais surtout de s'affirmer en face de l'influence, de la puissance et de la force des Églises missionnaires (catholique, protestante, orthodoxe, kimbanguisme) et de communautés islamiques existantes. Et pour toutes ces nouvelles Églises de la mouvance pentecôtiste, un autre défi de taille consiste surtout à trouver, à imaginer et à peaufiner des stratégies possibles, alléchantes et captivantes qui permettent leur visibilité dans leur manière de s'afficher, de communiquer et de prêcher l'Évangile afin de conquérir autant que possible des adeptes et de se positionner durablement dans le champ religieux congolais actuel.

---

[1] Le fondamentalisme est une attitude qui consiste à prendre les textes de la Bible au pied de la lettre. C'est l'attachement à la lettre des choses et des principes, considéré comme intangible. De la sorte, une lecture fondamentaliste de la Bible prend le texte tel quel, en opposition à la critique exégétique qui lit et interprète le texte pour en ressortir le sens. On désigne par *Évangéliques* ou *Évangélistes* certains chrétiens fondamentalistes pour qui la Bible (et rien que la Bible) est le seul critère de la foi et de la pratique. Ils sont *congrégationalistes*, c'est-à-dire ils accordent un grand pouvoir ou une grande autonomie à l'Église locale, « confessants » et baptistes par l'administration du baptême par immersion des croyants à l'âge adulte. Voir Jean VERNETTE, *Sectes. Que dire ? Que faire* ?..., pp. 182 et 185.

[2] André MARY, Op. cit., p. 164.

5.3. L'INSTITUTIONNALISATION DES ÉGLISES DE RÉVEIL EN RD CONGO

Jusque dans le courant des années 1970-1980, le mouvement pentecôtiste était très discret et presqu'invisible sur la scène religieuse congolaise. Il était plus fantasmé que véritablement compris comme un mouvement du Renouveau au sein du christianisme. Tantôt mystifié tantôt diabolisé, il a resurgi de plus belle pendant la décennie 1990 pour devenir une réalité vivante et visible dont l'existence et l'importance ne sont plus à discuter aujourd'hui. Bien que le pentecôtisme congolais actuel dérive des Églises évangéliques américaines, ses pratiques cultuelles puisent beaucoup dans les éléments du terroir culturel africain ; il est le fruit de la propagation évangélique qui a touché surtout les Afro-Américains[1] et s'est répandu jusqu'en Afrique (Nigeria, Ghana, Bénin, Burkina-Faso, etc.).

Considérées jusque-là comme des « sectes » dangereuses et étouffées alors, puis tolérées progressivement par le régime politique en place, les Églises pentecôtistes actuelles sont nées du mouvement évangélique des années 1970. Elles ont émergé comme des petits groupes discrets ou des assemblées de prière charismatiques au sein du protestantisme officiel avant de prendre définitivement leur distance vis-à-vis de ce dernier. Fortes d'environ mille neuf cents (1900) petites assemblées dans les années 1990[2], elles se comptent par milliers aujourd'hui. Toutes les différentes transformations du christianisme (un christianisme éclaté en plusieurs petites communautés de foi ou de croyance en son sein) montrent à l'évidence aussi bien la vitalité de la religion chrétienne en RD Congo que sa grande capacité à s'adapter au contexte des mutations sociales caractérisées par la crise économique et la pauvreté.

5.3.1. La naissance des « Églises-Entreprises » et la logique capitaliste du marché religieux

Ari Pedro Oro et Damien Mottier soulignent que « l'entreprenariat charismatique de prédicateurs de renommée internationale a joué un rôle déterminant dans l'essor spectaculaire des pentecôtistes depuis le début des années 1980. Les

[1] Cf. Paul Daniel KISUKA MBALA, *Le réveil pentecôtiste dans le monde et en RD Congo*, Monde Nouveau/Afrique Nouvelle, Saint-Légier, 2010, p. 50.
[2] Cf. Paul Daniel KISUKA MBALA, *Op. cit.*, p. 35.

fidèles gardent en mémoire les ‘‘croisades d’évangélisation’’ organisées aux quatre coins du monde par les Américains Billy Graham, Jimmy Swaggart, Tommy Lee Osborn, Benny Hinn, Moris Cerullo, l’Allemand Reinhard Bonnke, ou encore l’Argentin Carlos Annacondia. Dans leur sillage, une nouvelle génération de prédicateurs africains, sud-américains ou asiatiques a créé une multitude d’entreprises charismatiques pour parcourir le monde et reproduire par mimétisme des stratégies d’évangélisation spectaculaires qui mettent en scène l’efficacité de l’agir divin. L’accélération des échanges n’est pas pour rien dans le succès de ces nouvelles logiques d’organisation qui remettent profondément en cause le pôle de l’institué, transgressant les frontières des dénominations, des unions d’Églises, des fédérations, et contestant le monopole exercé par les États-nations sur les ressources morales de la communauté depuis que le monde n’est plus bipolaire mais globalisé »[1].

Les croisades d’évangélisation du couple Osborn eurent un grand impact sur la population locale à Kinshasa à partir de la fin des années 1960. T.L. Osborn réunit ainsi plus de 70 000 personnes lors de ses conférences en 1968-1969 et, suite à ce succès, le prédicateur, considéré localement comme le ‘‘père du réveil zaïrois’’, distribua gratuitement des milliers d’exemplaires de certains de ses ouvrages[2]. Toutefois, les couples français Monique et Jean-Louis Jayet, Sergine et André Snanoudj, ont leur part dans la diffusion des doctrines proches de celle des époux Osborn, ayant organisé eux aussi, à partir des années 1980, plusieurs ‘‘croisades’’ d’évangélisation en Afrique, notamment à Kinshasa.

Toutes proportions gardées, la création des organisations religieuses se réclamant du mouvement pentecôtiste peut, à certains égards, obéir à la logique utilitariste, mercantile et commerciale qui régit le monde des affaires. En RD Congo, tous ces groupes confessionnels de type sectaire se créent comme naissent des

[1] Ari Pedro ORO, Damien MOTTIER, « Entreprenariat charismatique et dynamiques transatlantiques de reconquête spirituelle (Amérique du Sud/Afrique/Europe », in Kali ARGYRIADIS, Stefania CAPONE, Renée DE LA TORRE et André MARY (dir.), *Religions transnationales des Suds. Afrique, Europe, Amériques*, L’Harmattan-Academia/IRD, Louvain-la-Neuve, 2012, pp. 193-212. Voir la page 193 pour cette citation. Ici, les deux auteurs citent aussi Arjun APPADURAI, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Payot, Paris, 2001, p. 31.

[2] Sarah DEMART, *Les territoires de la délivrance. Mises en perspective historique et plurilocalisée du réveil congolais (Bruxelles, Kinshasa, Paris, Toulouse),* thèse de doctorat en sociologie, Université catholique de Louvain-la-Neuve/Université de Toulouse-le Mirail, inédit, 2010, pp. 165 et 176. Citée par Bernard BOUTTER, « Des ‘‘servantes discrètes’’ aux ‘‘femmes puissantes’’. La féminisation de l’autorité au sein de la mouvance évangélique charismatique en France », in Gwendoline MALOGNE-FER et Yannick FER (dir.), *Femmes et pentecôtismes. Enjeux d’autorité et rapports de genre*, Labor et Fides, Genève, 2015, p. 191.

entreprises commerciales ou familiales quelconques. Calqués sur le modèle des entreprises internationales, la plupart des groupes pentecôtistes fonctionnent comme des entreprises familiales dans la mesure où elles appartiennent souvent aux familles de leurs fondateurs.

Comme le fait remarquer Frédéric Lenoir, les leaders de ces groupes religieux « deviennent de véritables entrepreneurs qui cherchent à suivre et à anticiper les besoins des consommateurs du marché du religieux. Ils s'épient et se copient les uns les autres, lancent de nouvelles pratiques comme de nouveaux produits, qu'ils retirent aussitôt du marché s'ils ne fonctionnent pas, font de la publicité, cultivent la rentabilité et la performance, et saluent le succès comme un signe manifeste de leur élection divine, ce en quoi ils s'inscrivent de manière sans doute extrême et caricaturale, mais néanmoins réelle, dans l'ethos calviniste de la réussite personnelle associée au salut […]. Cette logique économique appliquée à la religion a plusieurs conséquences sur les organisations religieuses comme sur les contenus mêmes des croyances. Le pentecôtisme se développe en suscitant sans cesse de nouveaux groupes, toujours plus flexibles et adaptés, ce qui a pour effet une multiplication des organisations aussi rapide que l'expansion globale du mouvement. Quant aux croyances, pour être adoptées par le plus grand nombre possible de consommateurs à travers la planète, celles-ci se simplifient à l'extrême. ''Jésus est la solution'' devient le credo minimaliste de cette religion-magie qui promet santé et prospérité à ses adeptes […] »[1].

Appelées ainsi à la performance, à la rentabilité et soumises à la loi de la concurrence qui régit tout marché, ces entreprises de foi sont gérées comme on administre les entreprises profanes, en l'occurrence les entreprises commerciales qui doivent, si elles veulent survivre ou être compétitives, produire et rapporter du bénéfice financier à leurs fondateurs. Pasteurs par vocation ou auto-entrepreneurs religieux ? Mais si nous considérons l'histoire récente du pays, cela montre que, comme il n'existe pas de vraies politiques publiques en matière d'emploi en RD Congo, comme le chômage règne parmi les Congolais aux conditions de vie précaires et pauvres, bon nombre se lancent – au nom de « l'Article 15 : débrouillez-

[1] Frédéric LENOIR, *Les métamorphoses de Dieu. Des intégrismes aux nouvelles spiritualités,* Hachette Littératures, Paris, 2005, pp. 86-87.

vous »[1] – dans les activités informelles qui leur permettent de survivre ou de faire face à la crise économique, au chômage et à la pauvreté menaçante. La création d'entreprises, d'Églises, d'ONG privées, d'associations sans but lucratif (ASBL), d'écoles et d'universités privées fonctionnant comme des micro-entreprises familiales obéirait à la logique marchande de l'économie de la débrouille pour qui espère vivre. L'éparpillement des micro-entrepreneurs dans tous les domaines de l'informel constitue la stratégie de survie qui soutient l'économie nationale où chacun mène son activité de manière autonome.

Ayant partie liée avec les familles biologiques de leurs fondateurs, bon nombre de ces Églises naissent à partir d'une initiative privée qui insère des individus dans une aventure de foi personnelle des pasteurs. Produit de foi de leurs engagements, les Églises ainsi créées sont vécues avant tout comme des œuvres personnelles qui mettent en lumière un ensemble de croyances simplifiées, entretenues et éparpillées de « bricoleurs religieux » qui, à partir de leurs intérêts, expériences et attentes personnelles agencent des petits systèmes de significations qui donnent un sens à leur existence[2]. Marquées par l'esprit d'entreprise et la tradition anglo-saxonne des affaires, elles sont créées par des leaders charismatiques avec un sens élevé des affaires (businessmen). Plus pragmatiques que les anciennes Églises dans leurs stratégies de conquête de nouveaux adeptes, les nouvelles communautés religieuses promeuvent des valeurs entrepreneuriales dont elles tirent profit. Qualifiées par Ariel Colonomos d'« Églises entreprises », marquées par « le choix de la prolifération » et « l'esprit d'initiative »[3]. À ce titre, elles entretiennent une très forte relation de clientèle et une étroite dépendance avec leurs propriétaires, en devenant ainsi une sorte de capitaux placés ou simplement des moyens de production sur un marché religieux très concurrentiel et productif.

La métaphore de l'économie de marché utilisée par les sociologues américains vers la fin des années 1960 permet de comprendre la situation du religieux dans la

[1] Comme dit, « Article 15 : débrouillez-vous » est une expression utilisée dans le langage courant congolais pour signifier la débrouillardise générale (aptitude à résoudre habilement les difficultés de la vie) ou la débrouille (habileté à se tirer d'affaire en toutes circonstances). En d'autres termes, c'est la loi de « Chacun pour soi » ou le « sauve-qui-peut », car pour survivre il faut se débrouiller en utilisant tous les moyens pourvu qu'on y arrive.
[2] Cf. Danièle HERVIEU-LÉGER, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Flammarion, Paris, 1999, p. 68.
[3] Ariel COLONOMOS, *Églises en réseau. Trajectoires politiques entre Europe et Amérique*, Presses de Sciences Po, Paris, 2000.

modernité. Paraphrasant Peter L. Berger et Thomas Luckmann[1], Frédéric Lenoir écrit : « Les religions traditionnelles sont placées sur ‘‘le marché’’ éclaté des significations disponibles : les institutions religieuses doivent ‘‘vendre’’ leur ‘‘produit’’ à une clientèle qui n'est plus contrainte ‘‘d'acheter’’. Autre conséquence de cette situation pluraliste qui répond à la logique de marché, les religions doivent s'adapter à la demande de leurs adeptes, devenus des ‘‘consommateurs’’. Si elles peuvent certes compter sur ‘‘des vieux clients’’ fidèles à la marque, elles ne peuvent trouver de nouveaux ‘‘débouchés’’ sans faire des ‘‘études de marché’’ pour répondre aux besoins changeants des individus. Les rapprochements œcuméniques sont aussi, selon nos auteurs, une exigence de la situation pluraliste et répondent à la même logique de marché : une concurrence trop farouche peut avoir pour conséquence d'éloigner définitivement certains consommateurs éventuels du marché religieux. Mieux vaut alors que les concurrents s'entendent pour ‘‘fixer les prix’’ et éviter une compétition autodestructrice dans un marché des biens symboliques et religieux de plus en plus dense »[2].

Tout comme pour les entreprises commerciales, pour pouvoir prospérer et survivre au milieu de la concurrence accrue du marché, et conquérir celui-ci, les Églises doivent être productives, rentables et compétitives. Elles doivent, en outre, recruter autant que possible de nouveaux adeptes qui, à leur tour, deviennent de vrais marketeurs au service de la marque de leur Église afin de vendre ses produits dans de bonnes conditions. Il s'agit ici de la vente des biens symboliques générés par le trafic de la religion et la manipulation de la parole de la Bible. Grâce au prosélytisme et à la propagande, les adeptes vendent l'image de leur Église comme la seule à détenir la vérité, et ses produits dérivés (par exemple, vanter le caractère électif ou thaumaturgique du pasteur, mettre en lumière l'efficacité des miracles, rechercher le profit à travers la quête de la prospérité matérielle et spirituelle ; le calcul de rentabilité (qui prie beaucoup reçoit beaucoup, qui donne beaucoup reçoit beaucoup) ; la vente des bénédictions que le pasteur est capable de produire, etc.). La logique capitaliste qui préside à cette économie du marché religieux est rendue visible grâce au marketing et à la publicité à travers l'usage intensif des médias et des techniques modernes de communication.

[1] Peter L. BERGER et Thomas LUCKMANN, « Aspects sociologiques du pluralisme », in *ARCHIVES DE SOCIOLOGIE DES RELIGIONS* 23 (1967), pp. 117-127.
[2] Peter L. Berger et Thomas Luckmann, cités par Frédéric LENOIR, *Op. cit.*, p. 81.

La logique capitaliste du marché commandant les organisations religieuses, « la religion a été affectée dans son contenu interne en se transformant de produit de monopole en produit concurrentiel. Une fois établi, le marché religieux, les désirs de la clientèle deviennent décisifs pour des raisons économiques aussi bien que sociologiques. Il en est évidemment ainsi avec la clientèle *potentielle* (souligné par l'auteur), c'est-à-dire avec la population encore flottante qui sert en quelque sorte de cibles aux organisations religieuses dans leurs activités d'expansion. Il faut intéresser, convaincre, conditionner ces personnes de sorte qu'elles se transforment en consommateurs. Mais on ne peut même plus tenir pour définitivement acquis les individus qui consomment déjà le produit religieux. Ils peuvent, après tout, décider de modifier leurs préférences. Ainsi, même les ''membres'' des divers groupes religieux ne peuvent plus être traités comme des clients à coup sûr fidèles. Il faut les considérer assez prudemment en ''vieilles pratiques'' qui pourraient bien, en l'occurrence, se convertir à tout moment en anciens clients »[1].

En RD Congo, à Kinshasa notamment tout comme dans d'autres villes du pays, il existe un fort lien entre la logique économique de marché : le monde des affaires (business) et la création d'Églises. C'est pour souligner l'esprit d'initiative et mercantile caractérisant tant les Églises de Réveil que certaines personnes interrogées n'ont pas hésité à les comparer ou à parler de nouvelles Églises en termes « d'échoppes » appartenant aux pasteurs ou mieux en *Lingala* des « Magablo »[2]. Pour survivre, les gens se débrouillent tant bien que mal. Les plus ingénieux s'en sortent en piochant sur le dos d'un peuple déjà appauvri, à la merci des gourous véreux. Une des personnes interrogées réagit en ces termes :

> *« […] Oui, il y a des Églises qui sont des boutiques, des magasins, des ''magablo'', etc. des pasteurs, Ce sont des Églises fondées dans le but de l'avoir d'argent ; donc créées par l'homme de sa propre volonté d'homme, son désir, ses sentiments et son vouloir, où il est lui-même le maître absolu, où il fait tout ce qui lui semble bon. Par contre, il y a aussi réellement des vraies Églises, celles de Dieu ; celles qui sont vraiment fondées par la volonté de Dieu, qui pratiquent la parole qui est le fondement du Royaume des cieux. On voit la manifestation de l'Esprit*

[1] P.L. BERGER et T. LUCKMANN, *Op. cit*., p. 122.
[2] Dans la partie Ouest de la RD Congo où le *Lingala* est la langue usuelle, le terme *Magablo* (pluriel de *Ligablo*), est un argot né du *Lingala* vulgaire. Il signifie petite boutique, boîte, échoppe où se vendent divers articles de consommation courante. Ces échoppes se trouvent souvent devant les parcelles d'habitation, dans les coins des rues des villes, partout au Congo. Qualifier les Églises de « Magablo des pasteurs » montre qu'elles deviennent de plus en plus des échoppes ou se sont transformées en boutiques, en entreprises personnelles des pasteurs : leur gagne-pain.

Saint dans ces dernières » (Prophétesse Alpha T[1], Église *Union Chrétienne d'Évangélisation*, UCE).

Cet autre témoignage, allant dans le même sens, renchérit :

« […] D'une part, il y a ceux qui s'enrichissent sur le dos de leurs fidèles en focalisant leurs enseignements seulement sur la prospérité. Dans ce cas, ils volent leurs fidèles. D'autre part, la Bible dit que celui à qui l'on enseigne fera part de tous ses biens à celui qui enseigne. Dans ce cas, il ne s'agit pas d'un enrichissement sur le dos du peuple. Mais de manière générale, les Églises de réveil d'aujourd'hui sont devenues des gagne-pain, des ''Magablo'' des pasteurs qui sont appelés communément visionnaires et qui sont devenus maîtres absolus de leurs œuvres. C'est ainsi qu'il y a une prolifération des Églises de réveil et une panoplie de problèmes sociaux engendrés par des pasteurs avides, avares, égoïstes, prestidigitateurs : on voit de plus en plus se développer le phénomène d'enfants de la rue, les « shegués »[2] et le phénomène d'enfants dits sorciers » (Noëlla S[3], Église *The Way*).

Devant la précarité de vie et la montée progressive de la paupérisation en RD Congo, beaucoup de Congolais vivent presque essentiellement de la débrouille ; ce qui a fait développer une économie informelle souterraine dans laquelle le petit commerce représente la seule alternative de survie pour de nombreuses familles. Comme on peut le voir, les *Magablo* qu'évoquent la prophétesse Alpha T. et Noëlla S. sont le seul moyen qui constitue le gagne-pain de la grande majorité des Congolais confrontés au problème aigu de chômage et du non-paiement des fonctionnaires de l'État. Un des constats critiques adressés à beaucoup de pasteurs pentecôtistes est justement la tendance de vouloir transformer les Églises en boutiques ou en entreprises familiales (« Églises-boutiques ») dans la mesure où ils font de ces Églises une principale activité génératrice de revenus et de profits matériels divers

[1] Aînée d'une famille de sept enfants (3 frères et 3 sœurs), Alpha est née en 1979, d'un père catholique (militaire, déjà décédé) et d'une mère protestante, en vie. La prophétesse est vendeuse au Marché Central de Kinshasa et prie dans un Groupe de prière rattaché à l'Église dénommée *Union Chrétienne d'Évangélisation* (UCE). Diplômée d'État (Baccalauréat) en Technique Commerciale, Alpha a fréquenté une école catholique (Saint Bertin). Baptisée catholique, elle quitte l'Église catholique plus tard, se convertit dans l'UCE qu'elle quittera ensuite à cause des divisions internes entre les pasteurs de cette Église. Elle rejoint l'Église « Bethesda » où elle officie actuellement. Elle se présente comme une prophétesse ou véritablement, comme dans l'Antiquité, une pythie (personne qui a des pouvoirs de divination) ou une sibylle (prêtresse inspirée que l'on consultait pour connaître l'avenir). Elle exerce ce ministère depuis 19 ans. Alpha est mère de deux enfants (1 garçon et 1 fille). En dehors de son ministère, elle tient un petit commerce comme le font beaucoup de Congolaises.

[2]Toute époque s'invente un langage particulier et les termes qu'elle utilise sont révélateurs de l'esprit de l'époque, des personnes et de l'état de la société. Il en est du mot « Shegué », issu du jargon de Kinshasa, pour dire enfants de la rue, c'est-à-dire enfants abandonnés et qui habitent dans les rues.

[3] Noëlla S. (pseudonyme). Née de parents protestants pratiquants, âgée de vingt ans en 2014, elle est étudiante en 3e Graduat (3e Licence) en Économie et Développement à l'Université Catholique du Congo. Célibataire, Noëlla prie dans l'Église dénommée « The Way » ; elle est très pratiquante. Son père est fonctionnaire et sa mère, sans profession, est une femme au foyer.

pour eux et leurs familles. Certes, si les circonstances de la vie font que parfois on se débrouille comme l'on peut pour survivre en RD Congo, les motivations d'ordre financier commandent beaucoup de vocations pastorales au sein du pentecôtisme. Mais comme l'ont fait remarquer certains enquêtés, « il vaut mieux devenir pasteur que voleur ou clochard ».

Pour illustrer mon propos, je cite une Église : Le « Ministère du Combat Spirituel ». À son origine ce ministère s'appelait « Communauté des Femmes Messagères du Christ », en sigle CFMC. Cette Église est avant tout une « Fondation » du couple Joseph et Élisabeth Olangi. Elle est dénommée « Fondation Olangi Wosho » (FOW). À en croire le jeune journaliste congolais Trésor Kibangula, cité par l'UNADFI[1], les affaires du couple Olangi, à travers l'Église qu'ils ont créée dans les années 1980, sont devenues très lucratives. Le couple possède un important patrimoine immobilier en RD Congo et dans différents pays ; Papa et *Mama* Olangi « seraient l'un des couples de pasteurs les plus riches du continent » (sic). La « Communauté des Femmes Messagères du Christ » (le « Ministère du Combat Spirituel ») est aussi connue sous l'appellation de « Fondation Olangi Wosho » (FOW). La dénomination de « Fondation » dont se sert le couple Olangi pourrait aider à connaître la nature de cette Église. En juxtaposant les termes « Église » et « Fondation » sur un même niveau, soit en interposant ou encore en prenant l'une pour l'autre de ces dénominations, cette entreprise familiale permettrait de justifier la diversité d'œuvres sociales et philanthropiques réalisées par le couple Olangi. Ceci ressort de l'entretien que j'ai eu avec la femme pasteur fin janvier 2014. Elle me déclara :

> « *[…] Il faut savoir que l'Église a un grand rôle à jouer dans la société congolaise. Pour le cas réel du Ministère de Combat Spirituel, j'ai construit des écoles, des hôpitaux et beaucoup d'autres œuvres sociales pour aider la population aussi. L'Église doit jouer cette fonction ; elle doit voir et se préoccuper de la vie sociale des gens, car Dieu nous dira : ''Donnez-leur vous-mêmes à manger'' »* (Élisabeth O., Ministère du Combat Spirituel).

[1] Union des Associations de Défense des Familles et de l'Individu Victimes de Sectes (UNADFI). Centre d'accueil, d'étude et de documentation sur les mouvements sectaires (Buchelay, France), « RDC/Les Églises de réveil : un business lucratif » [en ligne], disponible sur : http://www.unadfi.org/RDC-Les-eglises-de-reveil-un [consulté le 8 juillet 2014 à 23h30]. L'UNADFI cite ici un article du jeune journaliste congolais Trésor KIBANGULA. L'article est paru dans le numéro de février 2014 du magazine « Jeune Afrique ».

L'observation faite en RD Congo montre que dans bien des cas, la structure des nouvelles Églises se confond avec celle des sociétés commerciales ou d'entreprises familiales, car avant de devenir une Église ouverte à plusieurs personnes, le mouvement est d'abord une aventure individuelle, une action ou une œuvre qui appartiennent à celui (celle) qui l'a créée. Elle naît de l'initiative de quelqu'un qui dit avoir reçu des révélations particulières de la part de Dieu. C'est le fondateur du groupe lui-même qui crée son « Église », qui organise sa propre hiérarchie et son organigramme du pouvoir. C'est pourquoi le fondateur d'une Église et sa femme ainsi que ses enfants revendiquent souvent l'Église comme une propriété familiale, en s'accaparant souvent la gestion des biens matériels (finances, immobiliers, moyens de transport, etc.) ainsi que les postes de responsabilité dans la chaîne de commandement au sein de « leur Église » familiale. Dans bien des cas, si ce n'est pas un fils direct du fondateur de l'Église, c'est la femme qui succède à la direction de l'Église après la mort de son mari[1]. La gestion de l'Église est avant tout une affaire de la famille de son fondateur.

L'expansion rapide du pentecôtisme et son succès sur des terrains appartenant traditionnellement aux Églises catholique et protestantes peuvent, entre autres, s'expliquer non seulement par la capacité qu'il a à s'adapter à la culture locale ou à s'y fondre (usage massif des chants, du folklore, des cultes locaux, de la musique et danses[2], des cris de joie, de la prière à haute voix s'accompagnant souvent de gémissements ou pleurs, de crépitements) mais aussi par la souplesse de ses pratiques : une liturgie spontanée, faite dans l'improvisation, sans codes, l'usage d'un langage facile et terre à terre pour expliquer ou interpréter la Bible, etc.

[1] C'est le cas du Kimbanguisme. À la mort de Simon Kimbangu, c'est sa femme qui a pris les rênes de l'Église. Par la suite, c'est aux descendants directs mâles du prophète qu'est revenue la direction de l'Église. D'autres exemples : le *Ministère du Combat spirituel* ou la *Communauté des Femmes Messagères du Christ* (CFMC) est avant tout une « Fondation » du couple Joseph et Élisabeth Olangi. Non sans querelles et disputes qui ont fait voler en éclats l'unité de la communauté, à la mort de leurs pères, Jacques Neema Sikatenda a pris la direction de *Église du Dieu Vivant de Sikatenda* fondée par son père Sikatenda ; Moïse Mbiye a, lui, succédé à son père Emmanuel Mbiye à la tête de l'Église « Cité Béthel », etc.

[2] La naissance et le développement de nouvelles Églises au Congo ont vu émerger une musique très originale, dite chrétienne. Elle chante la foi et la gloire de Dieu, Jésus, Saint-Esprit, etc. Cependant, autant il est difficile de distinguer la musique chrétienne de celle qualifiée de profane ou mondaine autant il n'est pas facile de distinguer les concerts religieux qui accompagnent la plupart du temps les grandes manifestations du pentecôtisme (séminaires de formation, croisades d'évangélisation, cultes de louange ou d'adoration) des concerts de musique profane parce que les deux musiques rivales font souvent usage du même registre des danses et percussions même si dans la musique chrétienne on chante Dieu et Jésus. À l'arrière-fond, qu'elle soit chrétienne ou profane, il y a la même rythmique (le jazz et la rumba) et les mêmes cris d'animation pour réjouir les fidèles de ces Églises.

En outre, le caractère autoproclamé du pastorat de beaucoup d'hommes et femmes engagés dans le ministère au sein de ces Églises, du fait que d'une part, ces ministres de culte ne sont pas issus d'une institution, ni d'une tradition religieuse qui légitimerait auparavant leur vocation, et d'autre part qu'ils n'ont pas souvent suivi une initiation théologique ou biblique – si ce n'est qu'évidemment une formation sur le tas et à la débrouille –, caractérise un certain volontarisme et une totale liberté dans l'interprétation de la Bible. Ceci leur épargne de recourir à la spéculation intellectuelle d'une pratique théologique née d'une adhésion intellectualisée qui tente d'user des outils rationalistes et cartésiens dans la compréhension de l'objet de la foi. En cherchant à passer d'une foi intellectuelle à une foi qui se veut plus personnelle et assumée, les ministres du culte pentecôtiste veulent faire ainsi une théologie de masse, en parlant la langue de la masse, compréhensible à tous. Ici, pas de longues exégèses ni de pensums théologiques. On apprivoise Jésus, on le tutoie et on s'adresse à Dieu dans toutes les circonstances de la vie.

Par ailleurs, même si la tentation est souvent grande dès lors qu'on fait dire à la Bible ce que les hommes veulent en fait entendre en y accommodant les textes pour justifier leurs propres opinions, la manière d'approcher la Bible par les nouveaux pasteurs et toute leur herméneutique sont compréhensibles et accessibles à tous. Aussi, l'insistance avec laquelle les nouvelles Églises parlent de guérisons spirituelles, de miracles de la foi ainsi que de nombreuses conversions qui y ont lieu et la recherche de solutions immédiates qu'elles proposent pour résoudre les problèmes rencontrés par les adeptes sont d'autres facteurs à même d'expliquer la facilité ou la vitesse d'expansion que connaît le mouvement pentecôtiste actuel.

Sans doute, le développement actuel du pentecôtisme est lié aussi à son activité missionnaire intense, à sa volubilité, à sa volatilité ou à la souplesse de ses pratiques de foi et à son prosélytisme sans égal exaltant la quête individuelle de salut. Tout ceci n'aurait peut-être pas le même impact sans le terrain propice qui lui a été préparé auparavant par les Églises issues des missions occidentales. Le pentecôtisme se développe rapidement en agrégeant les anciens convertis parce que le mouvement d'aujourd'hui ne s'est pas construit sur un sol totalement vierge, la plupart de ses adeptes étant essentiellement constitués de transfuges des Églises issues des missionnaires européens et prêtres africains, notamment les fidèles de l'Église catholique et protestante, sans oublier les kimbanguistes, les musulmans et certains adeptes des religions traditionnelles.

Certes, le silence ou les balbutiements du mouvement pentecôtiste au cours des années 1970 et sa grande visibilité actuelle depuis la décennie 1990 montrent que le pentecôtisme a en quelque sorte couvé au cours de ces trois dernières décennies (1970-2000) avant de connaître son ère de mûrissement, sa grande impulsion, son éclosion et son explosion sans précédent. Il est à remarquer que depuis plus d'une quinzaine d'années, le mouvement pentecôtiste est entré dans une nouvelle phase de son développement. Avec sa légitimation et sa reconnaissance officielle, autrement dit son intégration et sa représentation dans l'ensemble de l'espace public congolais, il est désormais reconnu par les institutions publiques comme l'une de grandes religions du pays. Car à l'heure actuelle il est compté, à côté des Églises chrétiennes officielles (catholique, protestante, orthodoxe, kimbanguiste) et de l'islam encore minoritaire en RD Congo, comme une composante incontestable de la société congolaise.

Et à voir s'il est des facteurs qui peuvent justifier cette montée rapide du nombre d'Églises, certains sont directement liés à l'adoption même ou à l'acceptation rapide de nouvelles Églises dans un paysage social où les gens ont besoin de réponses immédiates à leurs nombreuses interrogations (matérielles, économiques, philosophico-existentielles, etc.). Nous sommes aussi dans un environnement religieux pluraliste qui se veut neutre et ouvert à tous les courants d'idées religieux, spirituels, philosophiques survenus depuis la chute du Parti unique qui, autrefois, régentait tout au profit d'une vision du monde basée sur la pensée unique imposée par l'idéologie du Parti.

D'autres facteurs tiennent de la volonté même des nouveaux acteurs religieux de vouloir se faire un nom à tout prix, de se faire entendre et d'être visibles sur la sphère des religions officielles. Pour ce faire, ces acteurs investissent dans les nouvelles technologies de l'information et de la communication (NTIC) ; font de la publicité (panneaux et affiches) et recourent aux techniques de marketing pour faire connaître leurs Églises ainsi qu'aux miracles dont ils disent être les auteurs : guérison de diverses maladies, octroi des bénédictions. En outre, les moyens que les nouvelles Églises utilisent dans leur manière de communiquer sont modernes et ces mouvements religieux « sont souvent hypermodernes au niveau de leur organisation et leurs techniques de diffusion »[1].

[1] Jean-Paul WILLAIME, *Sociologie des religions,* PUF, Paris[4], 2010, p. 62.

« Les pentecôtistes, observe Jean-Paul Willaime, sont très mondains dans l'utilisation des moyens modernes de communication »[1], car pour être visibles et audibles sur la scène religieuse, il leur faut accentuer le prosélytisme et la propagande. Conquérantes et expansionnistes, les Églises pentecôtistes se servent des médias et techniques modernes de communication les plus populaires en multipliant de grands shows à l'américaine. Elles se servent de la presse écrite (journaux), la presse parlée (radio et télévision) pour diffuser leurs enseignements. « Cette mise en réseau *via* les médias modernes accentue non seulement le phénomène de transnationalité, mais donne aussi au fidèle le sentiment d'être partie prenante de la modernité technologique »[2].

La modernité technique et l'impact médiatique des Églises pentecôtistes sont une stratégie qui paie, car ces Églises « ont appris aussi à bien faire usage des moyens de communication les plus populaires, à savoir la radio et la télévision. Ce sont, à notre avis, ces deux moyens qui répondent bien au profil communicatif du Congolais, marqué par la civilisation de l'oralité. Ce n'est certes pas pour donner raison à ceux qui disent que ''pour cacher quelque chose aux Noirs il suffit de le mettre dans le livre'' (ici je veux simplement affirmer que la culture et la civilisation africaines sont caractérisées par l'oralité), mais il est un fait indéniable que le bouche à oreille, la communication verbale se porte très bien en Afrique. Conscients de cette donne, les pasteurs des Églises de Réveil écrivent très rarement et ne diffusent presque pas leurs messages par écrit. Je peux dire que ces pasteurs, ayant compris les caractéristiques communicatives de leurs destinataires, utilisent un canal qui stratégiquement parlant, permet de bien faire passer leur message. Sur cet aspect précis, on comprend dès lors pourquoi les lettres des évêques catholiques n'atteignent pas souvent les fidèles auxquels ils s'adressent »[3].

Cela dit, la ville de Kinshasa compte plusieurs chaînes de radios et de télévisions confessionnelles dites chrétiennes. C'est pour élargir leur audience qu'elles investissent le champ de la communication. On peut entre autres citer[4] :

---

[1] Catherine HALPERN, « Faut-il encore lire Max Weber ? Entretien avec Jean-Paul Willaime. (Propos recueillis par) », in *SCIENCES HUMAINES* 177 (2006), pp. 52-53.
[2] Frédéric LENOIR, *Les métamorphoses de Dieu. Des intégrismes aux nouvelles spiritualités,* Hachette Littératures, Paris, 2005, p. 85.
[3] Robert-Bellarmin SISI KAYAN, « La stratégie communicative des Églises de réveil au Congo-Kinshasa : un défi pour l'Église catholique », in Gabriel TCHONANG, Véronique LECAROS, José SANCHEZ PAREDES (Éds), *Le pentecôtisme. Racines et extension Afrique/Amérique latine*, L'Harmattan, Paris, 2014, p. 100.
[4] Cf. Institut Panos Paris, *Situation des médias en République Démocratique du Congo*, Paris, 2004.

Amen TV (ATV), Radiotélévision Kimbanguiste (RTK), Radiotélévision de la Voix de l'Aigle (RTVA), Radio Parole Éternelle (RPE), Radiotélévision Message de Vie (RTMV), Radiotélévision Armée de l'Éternel (RATAE), Radio de l'Église du Christ au Congo (Radio ECC), Radiotélévision Sentinelle (RTS), Radiotélévision Dieu Vivant (RTDV), Radiotélévision Puissance (RTP), Radio Dieu Vivant (RDV), Radiotélévision de l'Assemblée Chrétienne de Kinshasa (RTACK), Radiotélévision Catholique Elikya (RTCE), Radiotélévision Sango Malamu[1] (SSM), etc. Bref, cette utilisation massive des mass-médias par les Églises chrétiennes congolaises marque leur désir de faire des adeptes en s'ouvrant au monde actuel afin d'être perçues comme des acteurs sociaux et religieux reconnus au Congo.

Pour ce faire, les nouvelles Églises se servent d'une rhétorique communicative qui se veut briser coûte que coûte les structures de leur ostracisme ou de leur éventuelle mise à l'index comme des « sectes » dangereuses. C'est pourquoi l'espace fermé dans lequel elles pouvaient évoluer auparavant devient un nouvel espace, ouvert, grand, concurrentiel et conflictuel. Dans ce nouvel espace, les Églises sont désormais invitées à interagir autrement avec leur environnement, avec les autres acteurs religieux et toute la société congolaise. La présence simultanée de plusieurs Églises vire à la concurrence accrue de tous les acteurs religieux au sein d'un même champ. Elle montre à l'évidence qu'il n'y a plus aujourd'hui une seule Église qui détienne à elle seule le monopole de la représentation religieuse, ou le monopole de détenir la vérité sur la connaissance de Dieu et de son Église. Autrement dit, aucun groupe, fût-il majoritaire et puissant n'est « le seul habilité, dans l'opinion publique, à représenter ''la religion'', mais qu'il est seulement un groupe parmi d'autres »[2].

De cette manière, la visibilité des Églises néo-pentecôtistes sur la scène publique congolaise est tout à la fois une victoire et un défi lancé aux Églises instituées. Une victoire parce qu'elles sont désormais reconnues comme « Églises » au même titre que les Églises historiques. Un défi dans la mesure où, parvenues au statut d'Églises adultes, émancipées et indépendantes, leur ascension au sein du gotha religieux congolais signifierait reprendre à neuf la question des biens de salut dont elles prétendent être porteuses, de l'offre religieuse et de la connaissance des

[1] En *Lingala*, la langue parlée à Kinshasa, *Sango Malamu* veut dire Bonne Nouvelle et *Elikya* se traduit par espoir, espérance.
[2] Jean VERNETTE, *Sectes. Que dire ? Que faire* ?, Éd. Salvator, Mulhouse, 1994, p. 47.

symboles de foi qu'elles ont l'ambition de connaître seules et parfaitement par rapport aux Églises historiques.

À l'échelle nationale – voire internationale du fait que les Églises congolaises sont implantées aussi dans d'autres pays d'Afrique et sur le sol transcontinental (Europe occidentale, Amérique du Nord, Asie) – il est un fait remarquable qu'on ne peut pas ne pas évoquer pour marquer cette visibilité du pentecôtisme congolais : si l'Église catholique – traditionnellement la mieux organisée sur le plan structurel dispose d'une bureaucratie hautement centralisée avec un clergé et un personnel administratif historiquement attestés –, elle est représentée par la Conférence Épiscopale Nationale du Congo (CENCO). Les Églises protestantes issues de la Réforme sont regroupées au sein de l'Église du Christ au Congo (ECC). Les Églises pentecôtistes quant à elles, sans véritablement disposer d'un appareil bureaucratique centralisé et structuré devant régir l'organisation des cultes, se retrouvent officiellement et théoriquement réunies au sein d'un regroupement hétéroclite qui a un statut juridique d'instance de représentation : le « Cartel des Églises de Réveil du Congo (ERC) ». La formation d'un tel « front commun » de lutte, de résistance et d'action à l'échelle nationale participe de la logique d'autolégitimation, d'autodéfense et d'investissement du champ religieux en vue d'une certaine visibilité sociale et de survie de ces associations pentecôtistes sur un marché religieux très concurrentiel.

Pour saisir le sens de cette réorganisation pentecôtiste, il convient de prendre théoriquement en compte le fait que la multitude d'associations religieuses en présence sont en situation de « guerre de tous contre tous » (Thomas Hobbes), si l'on me permet l'expression. En effet, « le marché religieux se comporte de la même façon que celui des objets plus profanes. La concurrence y engendre une pression sans cesse plus contraignante vers la rationalisation, c'est-à-dire vers la régularisation de la compétition […]. La principale méthode pour réglementer rationnellement la concurrence est la cartellisation. Elle implique la réduction, par fusions, du nombre des compétiteurs et l'établissement de la part des survivants, désormais plus forts, d'un processus constant et rationnel d'accommodation. Ces deux aspects de la cartellisation sont essentiels pour comprendre la situation de la religion dans une conjoncture pluraliste […]. La situation pluraliste est ainsi caractérisée par la compétition entre des cartels religieux bureaucratiquement organisés, en perpétuelles tractations entre eux et avec l'État, et lançant sur le marché un certain nombre de

marchandises religieuses à l'intention d'une population de plus en plus sélective de consommateurs […]. Le produit lui-même ne peut pas sortir indemne de ces manipulations »[1].

Point n'est besoin de se dire que sur un tel marché, chaque acteur ou groupe religieux se comportent comme un vendeur ou un acheteur cherchant à réaliser les meilleures affaires possibles qu'elles soient. C'est pourquoi l'idée qui a présidé à la création, à Kinshasa, pour fédérer toutes les tendances composites du mouvement pentecôtiste au sein d'une grande structure interdénominationnelle regroupant les Églises de réveil au Congo – il y a un peu plus d'une dizaine d'années – a réuni un certain *archbishop* Fernando Kutino (de l'Église dite *Mission Mondiale « Message de Vie* » ou « *Armée de Victoire* »), l'évangéliste Sony Kafuta alias « Rockman » ou « Général » (de l'Église *Armée de l'Éternel*), l'évangéliste Denis Lessie (de l'Église *Arche de Noé*), l'apôtre Léopold Mutombo du *Ministère Amen des Nations*, l'évangéliste Jean-Oscar Kiziamina du Ministère *La Puissance du Nom de Jésus*), le *bishop* Albert Kankienza (de l'Église *Foi Abondante*), l'évêque Pascal Mukuna de l'*Assemblée Chrétienne de Kinshasa* (en sigle ACK), l'oratrice *Mama* Olangi (du *Ministère du Combat spirituel*).

La difficile cohabitation de différents acteurs religieux par le biais d'une représentation légale de ces Églises, juxtaposées et non fusionnées, parce que très différentes les unes des autres, a été théoriquement assurée jusqu'à récemment par le *bishop* Albert Kankienza. Il faut noter ici que chaque pasteur porte le titre qu'il se donne selon qu'il veut qu'on appelle ainsi, sachant qu'ils se sont tous autoproclamés tels. Chacun cherche à préserver ses intérêts personnels. Deux d'entre eux, pourtant frères issus d'une même famille, poussés par une haine fratricide ont même prétendu être l'incarnation, l'un de Dieu le Père (pasteur Kadima, décédé) et l'autre, l'incarnation de Jésus-Christ (Pascal Mukuna, 63 ans en 2018). D'autres pasteurs ont eu de graves démêlés avec la Justice congolaise. Les deux cas les plus flagrants sont ceux de Fernando Kutino qui a purgé plusieurs années de prison. À l'origine de son incarcération, deux chefs d'accusation ont accrédité la version officielle : l'atteinte à la Sécurité nationale, la détention illicite d'armes de guerre et la tentative d'assassinat de son collègue, le pasteur Docteur Abraham (dit aussi Aggrey) Ngalasi, de l'Église *La Louange*.

[1] Peter L. BERGER et Thomas LUCKMANN, « Aspects sociologiques du pluralisme », in *ARCHIVES DE SOCIOLOGIE DES RELIGIONS* 23 (1967), pp. 121-122.

Le deuxième cas est celui du pasteur Denis Lessie de l'Église *Arche de Noé*. Denis Lessie fut considéré par la Justice, en 2013, comme le « chef d'une bande organisée d'escrocs », suite à un lourd différend qui l'a opposé à un autre pasteur, Jean-Baptiste Ntawa, de l'Église *Mont Carmel*. Accusé par la Justice congolaise, il a été reconnu « coupable d'escroquerie, association des malfaiteurs et incitation d'un militaire à violer les consignes militaires et à commettre un acte contraire à la loi ». En septembre 2013, Denis Lessie a été condamné à 10 ans de prison. Mais après que ses avocats se sont pourvus en appel, cette lourde peine requise par le Ministère public a été commuée en quelques mois de prison au bout desquels le pasteur fut libéré le 16 mai 2014. À sa sortie de la prison, il crée la *Nouvelle Église de Réveil Réformée au Congo* (NERRC). De l'évangéliste qu'il s'était autoproclamé auparavant, Denis Lessie a pris un nouveau titre : Évêque Président de la NERRC.

Parler de la *Nouvelle Église de Réveil Réformée au Congo* ne signifie pas en réalité ce qu'on pourrait considérer comme une corporation organisée. Mais en raison de rivalités internes et de la lutte d'influence parmi les pairs aux egos surdimensionnés, le « Cartel des Églises de Réveil du Congo (ERC) » a volé en éclats entraînant ainsi une dissidence au nom révélateur : la Nouvelle Église de Réveil Réformée au Congo (NERRC). En dépit de toutes les bonnes intentions du monde de ses initiateurs, l'entreprise pentecôtiste congolaise, écrit un pasteur pentecôtiste congolais, « devrait en principe se structurer comme une plate-forme regroupant la plupart de ces hommes de Dieu de Kinshasa. Des réunions ont eu lieu mais jusqu'à aujourd'hui cette entreprise n'a pas vu le jour. Toutes les tentatives ont échoué, la quête effrénée du leadership en était la cause, car, à eux tous, presque des parvenus de surcroît, le Diable soufflait l'orgueil. Pendant longtemps, ces hommes ont cru détenir seuls la vraie interprétation de la révélation »[1]. Cette structure interdénominationnelle pentecôtiste peine encore dans son projet de fédérer véritablement les intérêts divergents de multiples établissements religieux opérant sur le sol de Kinshasa.

Née au cours de la dernière décennie, cette instance représentative des Églises de Réveil congolaises est, dans ses revendications, non seulement leur porte-parole auprès des juridictions de l'État, mais elle confère pour ainsi dire une reconnaissance officielle, et aux Églises majoritaires, et aux groupes minoritaires clandestins en leur

[1] Paul Daniel KISUKA MBALA, *Le réveil pentecôtiste dans le monde et en RD Congo*, Monde Nouveau/Afrique Nouvelle, Saint-Légier, 2010, pp. 63-64.

décernant une espèce de « certificat de respectabilité »[1] vis-à-vis des anciennes Églises. C'est pour se faire entendre et parler d'elles qu'elles ont créé cette plate-forme de liaison qui n'interfère pas cependant dans l'organisation interne de chaque Église, car elles sont toutes autocéphales, c'est-à-dire elles jouissent – au plan interne, structurel et juridique comme sur le plan spirituel voire doctrinal surtout – d'une indépendance totale par rapport à une quelconque autorité. Elles sont autonomes les unes des autres sur tous les plans.

Comme on peut le voir, le cartel des Églises de Réveil du Congo (ERC) est plus ou moins une juxtaposition de plusieurs contraires par la diversité ou la pluralité des communautés qui le composent. Il est plus qu'une union doctrinale d'Églises, car il y a plusieurs corps de croyances et pratiques réunies seulement par le dénominateur de la seule foi en Jésus-Christ. Mais la création d'un tel cartel comme instance de fédération et de représentation montre bien évidemment combien le pentecôtisme a acquis sa reconnaissance officielle en RD Congo. Il n'est pas seulement un interlocuteur de taille dans le débat de ce que représente aujourd'hui la question des religions et de foi en RD Congo. Il est aussi une réalité très visible qu'on ne saurait plus ignorer dès lors qu'il côtoie désormais toutes les couches de la société congolaise. Du paysan au professeur d'université, en passant par la classe politique et le monde des affaires, personne n'y échappe : le pentecôtisme est une nouvelle religion qui opère des conversions partout.

Ceci étant, maintenant plus qu'avant dans les rapports sociaux qui régissaient les religions et l'État congolais, des communautés religieuses entre elles, mais surtout dans l'histoire du christianisme en RD Congo, l'irruption des Églises de Réveil tend inévitablement à tout modifier. Ce qui oblige ainsi tous les acteurs religieux et les institutions tant privées que publiques, étatiques et civiles ainsi que les Églises elles-mêmes, partant des plus anciennes aux plus récentes, interagissant dans le domaine qui regarde les questions religieuses, à changer leurs méthodes de travail, leurs stratégies d'action et même parfois, leurs modes de vie. De la sorte, tous ces différents acteurs ne devraient plus regarder la présence du pentecôtisme sur le sol congolais comme une question obsolète ou indifférente mais comme une réalité qui fait désormais corps avec d'autres dimensions de la vie des Congolais.

[1] Jean VERNETTE, *Op. cit.*, p. 46.

Aujourd'hui, elles sont très nombreuses ces différentes Églises revivalistes qui s'implantent un peu partout sur le sol congolais. Dans leur expansion, certaines d'entre elles comptent à leur actif bien des œuvres ou des actions sociales : construction d'écoles et centres de formation ou d'apprentissage professionnel, œuvres médicales et de bienfaisance, médias, activités culturelles, associations caritatives, structures d'encadrement des femmes, éducation, etc. En général, pour lancer des invectives contre les Églises missionnaires, les Églises pentecôtistes leur rappellent certaines failles et défaillances ou des erreurs du passé commises par les anciennes Églises : par ex. leur implication supposée ou non dans la Traite des Noirs, leur collusion avec le pouvoir colonial de l'époque. Les nouvelles Églises reprochent aux anciennes de cacher la vérité à leurs fidèles, le centralisme du système clérical catholique trop assis sur la bureaucratie et la bourgeoisie qui accentuent la division duale de la société entre les prêtres ou clercs d'un côté, et les laïcs de l'autre. À ces griefs justifiés ou injustifiés s'ajouteraient l'individualisme et l'anonymat, l'atomisation de la vie et l'indifférence, etc., qui ont durablement traversé les Églises missionnaires issues de la chrétienté d'Occident. Profitant de ces vides, le pentecôtisme n'a pu que se frotter les mains pour leur arracher certains de leurs fidèles.

5.3.2. Le néo-pentecôtisme : une forme de spiritualité populaire catholique ?

On le sait bien, dès le début, une violente opposition se manifesta non seulement entre les pentecôtistes et les Églises protestantes des États-Unis d'où elles sont nées mais la méfiance et la suspicion de « sectarisme » caractérisaient les relations entre les Églises congolaises établies vis-à-vis des pentecôtistes. Même le pouvoir politique en place ne les avait pas tolérées. C'est ainsi que de la longue période de clandestinité à leur affichage ostentatoire à la fin de la décennie 1990, les quelques Églises pentecôtistes existantes en RD Congo ont fini par se faire connaître et entendre. Après elles, est née une deuxième vague d'Églises tantôt contestataires tantôt très conformistes à la solde d'hommes politiques. De telles Églises essaiment partout sur le territoire congolais.

Non seulement les Églises protestantes (méthodiste, presbytérienne, baptiste, luthérienne, évangélique) et catholiques, mais presque tous les hommes politiques en

quête de fanatiques et d'électeurs potentiels ont commencé à s'intéresser au phénomène pentecôtiste. Si pour les hommes politiques le recours à la nouvelle hiérarchie créée au sein des nouvelles Églises est, d'une part une stratégie pour faire barrage à la toute puissance catholique et protestante, et d'autre part pour apprivoiser les nouveaux leaders religieux qui leur serviraient de caisse de résonance, il s'agirait pour les Églises établies de chercher à connaître au mieux leurs nouveaux concurrents pour bien leur opposer de bonnes mesures de résistance en vue de restreindre leurs influences auprès des fidèles tentés d'abandonner les Églises de leur enfance. Divers contacts se multiplient. Certains membres des Églises, sans quitter leur dénomination, font parfois l'expérience de demander le « baptême dans l'Esprit » au sein des Églises pentecôtistes ou dans le Renouveau charismatique catholique. Et c'est ainsi qu'un néo-pentecôtisme est apparu, qui travaille actuellement nombre de communautés protestantes[1] et catholiques, bien que l'une ou l'autre réticence ne soit pas toujours manifestement perceptible, exprimée ou affichée ici ou là.

À l'heure actuelle, il est un fait indéniable que le pentecôtisme est un mouvement très expansionniste qui fait des ravages en grappillant en terre protestante et surtout catholique. Si au Congo, comme dans les pays latino-américains où « 8 000 personnes quittent chaque jour l'Église catholique pour rejoindre ces Églises, c'est parce qu'à en croire Walter Jacob Hollenweger, cela s'explique si l'on comprend que le pentecôtisme n'est pas – comme on le croit en général – une forme non conformiste du protestantisme. Non, c'est une forme de spiritualité catholique populaire – évidemment sans le droit canonique. Dans toutes les controverses de la Réforme, les pentecôtistes prennent position pour le catholicisme, même s'ils croient être archi-protestants : Ils croient par exemple au libre arbitre, alors que les réformateurs le rejetaient. Les Églises pentecôtistes ont une structure épiscopale, même si leurs chefs ne s'appellent pas toujours évêques. Elles divisent la réalité en deux espaces : l'espace de la nature et l'espace de la grâce, comme dans le catholicisme pré-conciliaire »[2].

Walter J. Hollenweger poursuit : « La thèse catholique : *gratia non tollit sed perfecit naturam* est sous-entendue par les pentecôtistes. Mais il faut la traduire : *La*

[1] Cf. Henri CAFFAREL, *Faut-il parler d'un Pentecôtisme catholique ?*, Éd. du Feu Nouveau, Paris, 1973, p. 42.
[2] HOLLENWEGER Walter Jacob, « Le pentecôtisme, avenir du christianisme dans le Tiers-Monde ? », in *CAHIERS DE L'IRP* (Université de Lausanne) 39 (2001), pp. 3-19.

grâce n'abolit pas la nature, mais elle la conduit à son but. Les pentecôtistes ont un *ordo salutis* qui quantifie la grâce. On peut recevoir plus ou moins de grâce, plus ou moins d'esprit[1], une théorie qui était une abomination pour les réformateurs. Il n'est donc pas surprenant que Vatican mène depuis 20 ans un dialogue officiel avec les pentecôtistes (en Amérique latine). D'ailleurs, ces idées catholiques ont été introduites dans le méthodisme de John Wesley qui les a apprises en lisant les livres catholiques. À travers le méthodisme américain et le Mouvement de sanctification (*Holiness Movement*), ces idées sont passées dans le Pentecôtisme »[2].

Si, parmi les nouvelles Églises pentecôtistes il en est de très contestataires et iconoclastes qui apparaissent ou s'affichent avec différentes expressions de foi complètement révolutionnaires, d'autres en revanche sont plus conservatrices, puritanistes et scrupuleuses que les anciennes Églises, car par une lecture fondamentaliste de la Bible, elles appliquent au pied de la lettre le message biblique en oubliant parfois la portée symbolique de certains textes de la Bible. D'autres encore, sans réellement s'affirmer comme de grands acteurs religieux tirent cependant leur légitimité d'elles-mêmes, c'est-à-dire des communautés qui se sont considérées comme Églises par le simple acte d'auto-proclamation de leurs dirigeants du fait qu'ils s'attribuent la qualité de pasteurs ou d'hommes de Dieu.

Face à leur désir de réformer toutes les pratiques de la foi, aux critiques qu'elles formulent à l'encontre des Églises établies, lesquelles tendent à fragiliser celles-ci, beaucoup d'Églises pentecôtistes deviennent de véritables communautés ou de lieux d'accueil chaleureux qui exercent une grande force d'attraction ou d'attirance au point d'être, à n'en point douter, des lieux de socialisation de leurs membres. Cela constitue un grand défi tant pour l'Église catholique que pour certaines communautés kimbanguistes et protestantes. À cela s'ajoute le fait de la présence de nouveaux leaders inattendus, charismatiques, influents parmi lesquels figurent en bonne place des femmes, qui méritent d'être regardées de très près.

Comme la plupart des pasteurs de sexe masculin, ces femmes ministres de culte se sont hissées dans l'ordre de la nouvelle hiérarchie pentecôtiste en qualité de

[1] Cette théorie ou conception quantifie la grâce divine. Elle se vit surtout à travers les dons ou les offrandes (*Mabonza)* apportées par les fidèles. Les pasteurs rappellent toujours que « Seul celui qui donne, il reçoit ». Celui qui donne plus ou moins reçoit plus ou moins ; celui qui donne plus ou moins d'argent au pasteur reçoit plus ou moins de bénédictions de la part de Dieu. D'où la tarification de bénédictions divines octroyées par l'entremise du pasteur.
[2] HOLLENWEGER Walter Jacob, *Op. cit.*, pp. 3-19.

pasteurs, apôtres, anciennes, évangélistes, prophétesses, diaconesses et parfois même d'évêques, par le simple fait qu'elles se sont, elles aussi, à l'instar des ministres masculins, autoproclamées comme telles. Bien qu'elles ne rivalisent pas en nombre avec les hommes, les femmes leaders et chefs religieux commencent de plus en plus à sortir de l'ombre et à parler d'elles. Sans les sous-estimer, leur nombre va, de manière inattendue, grandissant en RD Congo.

Certes, la présence des femmes pasteurs bouscule tout l'équilibre du champ religieux congolais. Elle interroge aussi, tout en remettant en cause et les acteurs religieux traditionnels et les institutions religieuses établies ainsi que les nouveaux acteurs eux-mêmes témoins des institutions marquées encore par la présence masculine. C'est de l'émergence de ce christianisme néo-pentecôtiste s'opposant au christianisme missionnaire, et qui se pose dans ses nouveaux rapports avec les femmes qu'il est question dans ce travail.

5.3.3. Mobilité des croyances religieuses et plasticité des pratiques de foi

Se présentant avant tout comme un mouvement de Réveil, le pentecôtisme est un vaste mouvement hétéroclite, difficile à saisir et à définir du seul point de vue doctrinal. Il est difficile aussi de chiffrer le nombre de ses adeptes parce que sous ce titre générique sont regroupées diverses dénominations dans une très large pluralité des tendances qui le comprennent tout à la fois. Ils sont charismatiques, évangéliques ou méthodistes, adventistes, néo-baptistes, pentecôtistes voire néo-pentecôtistes. À ceux-ci s'ajoutent des convertis protestants, catholiques, kimbanguistes. Le pentecôtisme est un monde complexe et brassé. Il est fort difficile de se retrouver dans cette galaxie hétéroclite. Beaucoup de transfuges d'anciennes Églises y sont aussi.

Toutes ces nouvelles Églises ont des points communs : bon nombre sont des dissidences du protestantisme ; des communautés conviviales, joyeuses. Lecture assidue de la Bible, prière quotidienne, bénédictions, chants, danses, conversions, guérisons, glossolalie (le parler en langues), grande ferveur, prosélytisme assumé, etc. Ce sont autant de grands marqueurs de la nouvelle religiosité. Leaders parfois nommés mais ce sont souvent des pasteurs autoproclamés sans avoir besoin de la reconnaissance ou de l'accréditation d'une institution religieuse quelconque. Chaque

pasteur est maître chez lui ; il est libre de faire ses prêches comme il l'entend. C'est pourquoi on peut réellement parler de la pluralité du mouvement pentecôtisme en RD Congo. À ce point, puisque les limites doctrinales qui sépareraient les Églises de cette tendance ne sont pas toujours étanches et facilement perceptibles, la double appartenance ou la double identité religieuse est un autre phénomène inédit qu'on peut observer ces derniers temps.

Dans cette perspective, autrefois on était chrétien catholique, protestant, orthodoxe ou anglican parce qu'on naissait dans une famille chrétienne catholique, protestante, orthodoxe ou anglicane, etc. et qu'on était identifié comme tel par la foi de ses parents ou de ses grands-parents. Par contre, au sein du christianisme actuel, cette ligne de séparation ou d'identification doctrinale signifiant un marqueur de démarcation religieuse ayant traditionnellement construit des frontières rigides d'appartenance religieuse et parfois meurtrières entre les Églises est aujourd'hui assez fragilisée. De plus en plus poreuses, malléables et élastiques, ces frontières de foi sont parfois relativisées, voire inexistantes.

Sans doute, parmi les facteurs qui peuvent expliquer cette forte mobilité des croyances et des appartenances ainsi que la plasticité des pratiques de foi au sein du pentecôtisme, il y a lieu de mentionner : « l'individualisation de l'adhésion religieuse » parmi les chrétiens, la démarche de foi s'appréciant davantage aujourd'hui comme un choix volontaire, parfois rationnel d'un individu qui opte librement pour une appartenance religieuse quelconque[1], « la circulation des croyants en quête d'une identité religieuse qu'ils ne trouvent plus donnée toute faite à leur naissance, et dont ils doivent de plus en plus souvent se doter eux-mêmes »[2]. Tout ceci s'est accéléré grâce au développement des moyens de communication et à l'essor de l'urbanisation, qui mettent côte à côte des individus de différents horizons, conditions de vie, croyances et cultures.

On peut facilement le constater. Dans certains cas, une personne peut passer d'une Église à une autre, c'est-à-dire être à la fois catholique dans une ville et pentecôtiste ailleurs. Un individu peut être protestant à Kinshasa et néo-pentecôtiste à Lubumbashi, selon qu'une église est située à proximité de son lieu de résidence ou de travail. Certains transfuges d'Églises le sont devenus parfois non pour des motifs

[1] Cf. Danièle HERVIEU-LÉGER, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Flammarion, Paris, 1999, pp. 121 et 146.
[2] Danièle HERVIEU-LÉGER, *Op. cit.*, p. 119.

doctrinaux mais à cause de la distance qui rendait difficile leur déplacement du domicile au lieu de culte. En effet, la distance géographique, les affinités professionnelles, ethniques, les relations du bon voisinage, etc. dépassent parfois les contraintes confessionnelles pour pousser ou obliger certains individus à quitter leurs Églises pour prier ailleurs, dans les Églises les plus proches.

C'est pourquoi, au lieu d'aller très loin à la paroisse, à dix kilomètres de sa maison, pour prier soit dans l'église où a eu lieu son baptême ou encore là où il a passé son enfance, un catholique, un protestant, etc., qui ne pratiquent plus régulièrement, libres, forcés ou parfois empêchés par l'une ou l'autre raison (maladie, manque de moyen de déplacement, proximité géographique avec les membres de son club de jeu, de travail, etc.) font preuve de mobilité en allant chez les pentecôtistes du quartier. Ils peuvent simplement se contenter d'aller prier au coin de la rue dans l'église la plus proche. Toutefois, il y a souvent un effet de fermeture du groupe. On peut observer que pour certains labiles qui n'adhèrent pas nécessairement à un autre contenu de foi, il n'est pas pour autant question de chercher à abandonner automatiquement leurs appartenances confessionnelles, c'est-à-dire avoir l'intention manifeste de vouloir quitter définitivement leur Église d'appartenance.

En RD Congo en général et à Kinshasa en particulier, le fait qu'un individu fréquente simultanément plus d'une Église à la fois est un phénomène presque nouveau qui gagne assez vite du terrain depuis un certain temps. La nouvelle expérience de foi qu'il convient de qualifier aussi de « quête errante du spirituel »[1] est une attitude proche de celle qu'on nomme sous le terme de *Nicodémisme*[2]. Sans doute, la pratique cumulative des cultes résulte d'un esprit de relativisation sur le plan doctrinal, et du processus de désengagement secret des individus vis-à-vis de leurs appartenances confessionnelles ou simplement comme attitude qui pousse à la déconfessionnalisation. De la sorte, le *nicodémisme* comme adaptation à la situation

[1] Jean VERNETTE, *Sectes. Que dire ? Que faire* ?, Éd. Salvator, Mulhouse, 1994, p. 155.
[2] L'allusion est faite ici à un personnage de la Bible, Nicodème. Celui-ci était un pharisien et docteur de la Loi. À l'époque de Jésus, les Pharisiens constituaient un groupe religieux, qui s'opposait souvent à lui. Devant leur esprit légaliste et hypocrite ainsi que leur conformisme religieux, sans doute parce qu'ils ne pratiquaient pas souvent ce qu'ils enseignaient aux autres, Jésus avait vis-à-vis d'eux un discours dur et critique. Nicodème cependant avait entendu parler de Jésus et de ses nombreux miracles. Admirateur discret de Jésus, il voulait bien le rencontrer mais par peur des Juifs et surtout des autres pharisiens qui pouvaient l'accuser de connivence ou de collaborer avec Jésus, il est allé de nuit voir ce dernier pour s'entretenir avec lui. C'est le fait d'aller en discrètement voir Jésus que les Congolais appellent « Nicodémisme ». Cf. Jean 3, 1-15 (Évangile selon saint Jean, chapitre 3, versets 1 à 15).

factuelle peut être considéré comme un comportement qui se nourrit d'une ambigüité confessionnelle et qui procède d'une appartenance religieuse secrète, c'est-à-dire d'une conversion non déclarée ou bien d'une fidélité cachée à une confession que l'on a abandonnée publiquement, par choix ou par contrainte[1].

La mobilité des personnes à l'intérieur des organisations religieuses n'est pas un fait fortuit dénué de signification. Les hommes et les femmes se déplacent en fonction de leurs besoins réels, ressentis, et de la qualité des services et biens de salut que les Églises leur offrent. Besoins matériels, moraux, religieux ou pas, les gens éprouvent des besoins concrets qu'ils cherchent toujours à satisfaire. C'est pourquoi l'image de « marché religieux » que j'ai évoquée précédemment, lequel fonctionne comme un marché au sens économique du terme, permet de comprendre la logique interne qui explique comment les associations religieuses, productrices des biens et services de consommation devraient, pour survivre durablement, se conformer aux lois du marché capitaliste, en l'occurrence à la loi de l'offre et de la demande.

Avec Peter L. Berger et Thomas Luckmann, « on peut donc dire, de façon très générale, que le produit se modifie selon les ''besoins'' des consommateurs. Ces modifications posent des problèmes idéologiques évidents aux organisations religieuses […]. On peut à première vue, exprimer le caractère général de ces modifications en termes de standardisation et de différenciation marginale. Dans la mesure où divers aspects des contenus religieux traditionnels ne coïncident plus avec ce que demandent les consommateurs, ils doivent être éliminés ou du moins minimisés. Dans la mesure où certains aspects des contenus religieux traditionnels ont perdu leur signification en termes de demande commerciale, on tendra à les éliminer ou, tout au moins, à ne plus insister sur eux. Et dans la mesure où diverses organisations concurrentes doivent faire appel à une clientèle dont les exigences sont semblables, leurs produits deviennent toujours plus ressemblants. Soit, par exemples, les groupes A, B, C, qui s'efforcent tous d'attirer une clientèle de la classe moyenne supérieure : ils peuvent tous essayer de démontrer que leur produit est susceptible d'apporter la ''paix de l'esprit'', et les bienfaits psychologiques qui en découlent, tout autant que ceux prônés par leurs rivaux […]. La différenciation marginale est fonctionnelle dans la situation de marché, et résulte des différences internes à la

[1] Cf. Jean-Pierre CAVAILLÉ, « Nicodémisme et déconfessionnalisation dans l'Europe de la première modernité », in *Les DOSSIERS DU GRIHL* : « Secret et mensonge. Essais et comptes rendus » [en ligne], disponible sur : http://dossiersgrihl.revues.org/4499 ; DOI : 10.4000/dossiersgrihl.4499 [consulté le 20 mai 2014 à 14H].

population de consommateurs – par exemple, les différences de classe ou d'éducation, qui entraînent des différences dans les ''goûts'' religieux »[1].

Mais au-delà de la pratique du *nicodémisme*, mot que les Congolais utilisent pour décrire cette ambigüité confessionnelle ou cette sorte de vadrouille entre deux ou trois Églises, il y a là pourtant une des caractéristiques majeures de ces nouveaux mouvements religieux que donne le sociologue français Jean-Paul Willaime. Ce dernier souligne que « la plasticité des croyances, la souplesse des participations et la fluidité des appartenances facilitent la mobilité et la circulation d'un groupe à l'autre. Ces mouvements se présentent souvent comme non exclusifs par rapport aux religions existantes et admettent donc la multiappartenance »[2]. Si aux yeux de certains, le fait de cumuler les cultes « peut étonner de prime abord, mais finalement n'est-ce pas là un procédé éminemment répandu aujourd'hui que d'aménager ses croyances à la carte, voire ses pratiques, dans le cadre d'une religion et selon ses convictions et ses besoins ? », se demande Maurice Duval[3].

C'est au travers des expériences nouvelles que la fluidité de la foi pentecôtiste se manifeste : une liturgie simple, simplifiée, improvisée et spontanée qui s'adapte facilement à une culture de l'oralité ; la souplesse des croyances qui ne se définissent pas comme des expressions résultant de la formulation des dogmes préfixés ni d'un canon normatif qui, on le sait, pouvait restreindre l'étendue de la liberté des individus dans leur manière de lire, de vivre, de célébrer, de comprendre et d'interpréter la Révélation et la Bible. Cette grande fluidité de foi se vit aussi au niveau de la mobilité territoriale, car le lieu du culte n'est plus figé dans un édifice inamovible. Il s'adapte, selon les circonstances et les besoins : le culte et la prière peuvent avoir lieu durablement ou occasionnellement sur un terrain de jeu, dans un hôtel, un stade de football, dans une salle de cinéma ou de spectacle, dans la rue en plein air, au marché, dans le bus, dans un bar ou un hangar désaffecté, etc.

Stefania Capone et André Mary le soulignent bien dans leur étude ; ils écrivent : « Le modèle congrégationaliste des assemblées autonomes réunies sous la seule conduite de leurs pasteurs dans quelque non-lieu désacralisé facilite sans doute

[1] Peter L. BERGER et Thomas LUCKMANN, « Aspects sociologiques du pluralisme », in *ARCHIVES DE SOCIOLOGIE DES RELIGIONS* 23 (1967), pp. 122-123.
[2] Jean-Paul WILLAIME, *Sociologie des religions,* PUF, Paris[4], 2010, p. 63.
[3] Maurice DUVAL, *Un ethnologue au Mandarom. Enquête à l'intérieur d'une « secte »*, PUF, Paris, 2002, p. 175. Enquête sur les *Aumistes* de la secte du *Mandarom* dans les Alpes-de-Haute-Provence (France).

l'expansion de cette religion »[1]. Et comme on peut le voir, la déterritorialisation ou la « déspacialisation » des appartenances de la foi et de la vie religieuse sont une autre face intimement liée à la mobilité des croyances au sein du pentecôtisme. Mais pour bien comprendre ce déplacement des pratiques sur des terrains mondains, l'assaut inattendu de ces nouveaux lieux de culte, de ces « non-lieux désacralisés » a une portée hautement symbolique. Il s'agit d'indiquer avec force que « la ''manifestation'' de la puissance immédiate de l'Esprit n'a pas de lieu sacré approprié ou secret […]. L'Esprit Saint vient habiter les esprits et les corps mais c'est pour mieux déloger les ''esprits territoriaux'' et chasser les diables des territoires »[2] désormais acquis pour Dieu.

Pour les pasteurs de la nouvelle vague du christianisme, « il s'agit de marquer par le choix des lieux de culte la volonté d'investir les espaces voués jusqu'alors aux pratiques diaboliques, à la débauche, de reconquérir pied à pied le monde pour assurer la victoire de Christ contre l'Église invisible »[3]. De cette manière, il conviendrait de noter ici que la conception libérale du pentecôtisme quant au choix des lieux de prière ou de rassemblement cultuel se comprend dès lors qu'on la rattache aux pratiques mêmes de la grande tradition des Églises protestantes. Le moins qu'on puisse dire, c'est que la foi protestante ne connaît pas de lieux saints. Ce qui est essentiel pour les héritiers de Martin Luther et de Jean Calvin, c'est le rassemblement de la communauté. Vu que le lieu de rencontres de culte n'est pas déterminant, c'est la communauté avec Dieu qui est centrale et essentielle. C'est pourquoi aucun bâtiment d'église ni aucun lieu d'église n'ont un caractère sacré. Il s'agit, pour les protestants tout comme pour tous les pentecôtistes d'aujourd'hui, d'adorer Dieu en esprit et en vérité communautairement, plus que dans un cadre déterminé.

En d'autres mots, le phénomène de la double identité ou de la multiappartenance religieuse peut s'expliquer, comme souligne Jean Vernette, par le

[1] Stefania CAPONE, André MARY, « Les translogiques d'une globalisation religieuse à l'envers », in Kali ARGYRIADIS, Stefania CAPONE, Renée DE LA TORRE et André MARY (dir.), *Religions transnationales des Suds. Afrique, Europe, Amériques*, L'Harmattan-Academia/IRD, Louvain-la-Neuve, 2012, pp. 27-45 (Voir page 36 pour cette citation). Structure propre au protestantisme, le modèle congrégationaliste pratiqué par les Églises baptistes, veut que la communauté locale soit l'instance qui détient l'autorité ecclésiastique.
[2] Stefania CAPONE, André MARY, *Op. cit.*, p. 36.
[3] André MARY, « Globalisation des pentecôtismes et hybridité du christianisme africain », in Jean-Pierre BASTIAN, Françoise CHAMPION et Kathy ROUSSELET (dir.), *La globalisation du religieux*, L'Harmattan, Paris, 2001, p. 159.

fait que « la dissolution des points de repère et l'élargissement du supermarché religieux amènent aussi plusieurs chrétiens à adhérer à une nouvelle croyance tout en conservant leur rattachement antérieur »[1]. La double appartenance religieuse apparaît aussi comme une façon nouvelle de vivre et de manifester la foi ; elle est souple et très plastique. Ainsi, les nouvelles communautés de vie et de foi qui se constituent obéissent à « une logique affinitaire (qui met en avant des ''familles spirituelles'' constituées sur la base du volontariat de leurs membres […] »[2].

Cela dit, parce que la double appartenance ne requiert pas de la part des membres d'Églises une appartenance religieuse formellement fixe, la multiappartenance montre « la mobilité contemporaine du croire » et de la religiosité vécue au sein des Églises pentecôtistes congolaises. C'est à peu près ce que la sociologue française Danièle Hervieu-Léger appelle – lorsqu'elle parle de l'évolution actuelle des pratiques religieuses au sein du catholicisme français – une « religiosité pèlerine » en pleine expansion, « qui traverse les délimitations confessionnelles » et renvoie à une « religiosité plastique » qui « se caractérise avant tout par la fluidité des contenus de croyance qu'elle élabore, en même temps que par l'incertitude des appartenances communautaires auxquelles elle peut donner lieu »[3].

Bon nombre de ces Églises congolaises qui font partie du mouvement néo-pentecôtiste, hétéroclite dans la forme de son déploiement actuel, sont souvent sans structure organisationnelle et hiérarchique stable. Si certaines peuvent parfois avoir une organisation relativement durable et congrégationaliste (modèle d'organisation et de gestion qui repose sur l'indépendance et l'autonomie totale des assemblées locales : la communauté locale détient l'autorité souveraine), d'autres sont très fragiles dans la mesure où beaucoup de leurs adeptes sont en perpétuel mouvement ou en voyage à travers les Églises en vue de se convertir, de se reconvertir ou de simplement rechercher des vérités qu'on leur aurait cachées.

Les fidèles de ces Églises ont une grande facilité à se mouvoir (mobilité et circulation) au sein des Églises pentecôtistes, alors que la difficulté est grande pour les catholiques de prier chez les protestants et inversement à cause de leurs conflits d'identités confessionnelles historiquement et strictement définies ou figées. Autant l'histoire de ces deux grandes Églises a montré maints obstacles et limites dans leur

[1] Jean VERNETTE, *Op. cit.*, p. 33.
[2] Danièle HERVIEU-LÉGER, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Bayard, Paris, 2003, p. 284.
[3] Danièle HERVIEU-LÉGER, *Catholicisme, la fin d'un monde*…, pp. 277-278.

cohabitation, autant la construction de leurs identités s'est progressivement faite par l'agrégation des croyances, des dogmes parfois inconciliables dans leurs différentes professions de foi. La souplesse des mouvements au sein des Églises pentecôtistes « reflète la fluidité individuelle des croyances. Celle-ci renvoie elle-même à la condition de déracinement de l'individu moderne, libéré (au moins formellement) du poids des appartenances – locales, familiales, religieuses, professionnelles, et même nationales – constitutives pendant des siècles d'identités stables »[1].

Hormis celles qui ont su franchir les frontières régionales voire nationales, d'autres Églises de Réveil congolaises, très nombreuses, sont souvent bien localisées et rattachées à des régions géographiques suivant l'appartenance ethnique de leurs fondateurs. En outre, le mouvement de Réveil religieux actuel, quelquefois communautariste mais très expansif est centré, entre autres, sur la réussite personnelle, le bien-être individuel, la prospérité matérielle et spirituelle. À ce sujet, Denis Pelletier écrit : « À la fois communautaire et centré sur le bien-être individuel, géré par des dirigeants rompus aux techniques du marketing et de la propagande religieuse, promettant santé et réussite ici-bas et salut dans l'au-delà, ce protestantisme chaleureux, extraverti et conservateur connaît donc un essor qui s'analyse mal en termes géographiques […]. Entre inquiétudes orthodoxes, recul de l'encadrement catholique et essor des communautés pentecôtistes, la vitalité récente du christianisme est indissociable de cet étalement des expériences et des appartenances, au-delà de la référence commune à l'évènement fondateur que constitue pour tous la résurrection de Jésus de Nazareth »[2].

Le pentecôtisme comme religion de la mondialisation et de la modernité crée en son sein de petites communautés de foi, chaleureuses et accueillantes, qui se veulent dépasser les traditionnels clivages dénominationnels érigés par les appartenances religieuses héritées du catholicisme, du protestantisme, etc. La naissance de ces communautés opère ainsi donc un changement important de perspective « qui se caractérise par le passage d'un modèle dénominationnel, marqué par le rôle central de l'institution, à un modèle transdénominationnel, fondé sur la mise en réseau des acteurs charismatiques »[3]. C'est pourquoi les appellations de ces

[1] Cf. Danièle HERVIEU-LÉGER, *Op. cit.,* pp. 281-282.
[2] Denis PELLETIER, « Les espaces du christianisme contemporain », in Jean-Christophe ATTIAS et Esther BENBASSA (dir.), *Encyclopédie des religions*, Arthème Fayard/Pluriel, Paris, p. 370.
[3] Ari Pedro ORO, Damien MOTTIER, « Entreprenariat charismatique et dynamiques transatlantiques de reconquête spirituelle (Amérique du Sud/Afrique/Europe », in Kali ARGYRIADIS, Stefania

nouvelles communautés sont porteuses de sens. Elles sont désignées par des termes neutres, voire fourre-tout comme : Assemblées de Dieu, Assemblées évangéliques, Ministères, Missions, Églises, Fraternités, Centres, Alliances, etc. J'en reparlerai avec force détails dans la section suivante.

Dans leurs célébrations cultuelles fluctuantes et se passant des rites, l'émotion et les manifestations extatiques sont très présentes. On y insiste sur le rôle capital du Saint-Esprit dans la vie du croyant, les guérisons opérées par Jésus (les miracles) et la foi eschatologique (le retour imminent de Jésus). Parmi les nouveaux outils de propagande religieuse utilisés par les nouvelles Églises, le prosélytisme sur la place publique, l'ouverture des écoles, centres médicaux, cliniques, hôpitaux et ONG, l'usage des moyens modernes de communication et du marketing, etc. permettent de conquérir de nouveaux espaces de parole ainsi que des adeptes.

On le sait bien, l'histoire du christianisme en Occident montre que si les Églises historiques faisaient de la paroisse le cadre pastoral naturel ou le pôle spirituel institutionnel fixe de la vie religieuse, c'est-à-dire le centre par excellence de leur action missionnaire, et du prêtre l'acteur principal et incontournable de l'évangélisation du monde, les Églises pentecôtistes, elles, substituent à ce lieu antique d'activité pastorale de nouveaux espaces qu'elles veulent désormais contrôler et investir durablement. Ainsi, à l'opposé du catholicisme et du protestantisme officiel où tout est centré sur le ministère du prêtre ou du pasteur, les Églises pentecôtismes axent leurs actions non seulement sur le charisme des pasteurs mais aussi sur l'engagement de tous les fidèles. Tous les fidèles, hommes et femmes sans exception, sont appelés – par leur témoignage de vie –, à devenir missionnaires pour l'annonce de l'Évangile, voire la prédication de la Parole de Dieu.

C'est pourquoi, si l'enracinement spatial du pentecôtisme ne se limite plus aux seuls lieux juridiquement reconnus sur lesquels était jadis focalisée la totalité des activités pastorales, la dynamique missionnaire pentecôtiste de l'agrégation et de la dispersion leur assure aujourd'hui une déterritorialisation symbolique voire réelle très différente de la territorialisation statique qui était celle de la civilisation paroissiale[1]. De cette manière, on ne s'étonnera pas – compte tenu de l'ampleur de

CAPONE, Renée DE LA TORRE et André MARY (dir.), *Religions transnationales des Suds. Afrique, Europe, Amériques*, L'Harmattan-Academia/IRD, Louvain-la-Neuve, 2012, pp. 194-195.

[1] Cf. Danièle HERVIEU-LÉGER, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Flammarion, Paris, 1999, p. 118.

cette mutation religieuse activée par la mobilité de la foi –, que la structure territoriale de l'organisation de la vie religieuse ait également changé. C'est parce que, nécessité oblige, il incombe à ces Églises de rejoindre les hommes et les femmes dans le monde où ils vivent, dans leurs différents milieux et activités où s'organise leur vie réelle[1].

Comme note André Mary, « la mouvance évangélique s'affiche par contre comme une religion de ''non lieu''»[2] qui quitte parfois les belles églises et les temples dorés pour se donner au cœur du monde, car ce sont désormais des espaces « désacralisés », traditionnellement réputés ou considérés comme des repaires du mal ou du péché, et dévolus à l'esprit du « monde » que les cultes pentecôtistes investissent. Des réunions de prières ont parfois lieu en plein air, dans les rues, les stades, les salles de cinéma ou hangars désaffectés ; dans les bars, les garages, aux marchés, dans le transport en commun (bus, taxis), etc. Puisque les activités cultuelles ne se choisissent plus des lieux « propres », « saints » dédiés expressément et exclusivement à la cause de Dieu pour leur déploiement, les modalités de percevoir la présence de Dieu changent aussi. On peut dire que si Dieu déborde le cadre antique de ses manifestations, les modalités de sa présence deviennent de plus en plus diffuses et diversement senties par les orants. Apparaît alors une autre manière de sentir la présence du divin dans la vie quotidienne du croyant. « C'est un fait [qu'on observerait avec l'historien des religions Odon Vallet] : Dieu a changé d'adresse. Il ne réside plus exclusivement dans les murs des églises et des temples, il déborde le cadre des traditions établies, il dérange nos habitudes et renaît sous les formes les plus diverses »[3].

Pour faire mienne cette belle image empruntée à Albert Piette, « la carte d'identité de Dieu comprend les caractéristiques suivantes : invisible, interpellable directement par des prières, auteur de la présence des chrétiens en réunion ou en célébration, présentifié lui-même par ceux-ci selon leurs actions et leurs échanges, modérateur permanent et réconciliateur final, objet (le plus souvent implicite) de débat sur ses modalités de présence, objet explicite de lecture (par les Évangiles) et de commentaires, n'exigeant pas d'être pris pour un fait brut, susceptible de changer de formes et de significations, capable d'un départ et d'un retour rapides. Ainsi, Dieu

[1] Cf. Danièle HERVIEU-LÉGER, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Bayard, Paris, 2003, p. 283.
[2] André MARY, dans l'introduction à Laurent FOURCHARD et alii (dir.), *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*, Karthala, Paris/IFRA-Ibadan, 2005, p. 35.
[3] Odon VALLET, *Dieu a changé d'adresse*, Albin Michel, Paris, 2004, 4e de couverture.

utilise différentes stratégies pour circuler. Objectivé ici, exemplifié là, tantôt trace, tantôt représentation, il oscille entre plusieurs modes d'existence. Ou bien, il se donne sous une forme visible, matérialisée, extérieure aux humains qui vont la recevoir ou qui s'adressent à elle ; ou bien, il se donne comme l'expression directe d'un ensemble d'attitudes. À travers cette oscillation, Dieu combine ou sélectionne, selon les moments et les lieux, l'ensemble de ces médiations ainsi que les procédures lui permettant de se poser en extériorité face aux humains ou de se laisser modeler par les signes qui le représentent »[1].

Nombreuses sont des Églises fonctionnant dans l'illégalité ou du moins sous la protection de celles qui ont une reconnaissance officielle. C'est là aussi que les pasteurs vont chercher des individus potentiels à convertir. Pour exprimer le caractère instable, précaire et aussi la grande capacité à se mouvoir qu'ont les Églises de Réveil, deux des personnes interrogées n'ont pas hésité à les qualifier de « nomades ». Souvent attachées à la personne du fondateur ou du pasteur, certaines de ces Églises peuvent facilement opérer ou aller d'un endroit à un autre, c'est-à-dire d'un lieu de rassemblement (prière) à un autre lieu :

> « *[…] L'Église catholique de par son expérience historique est bien organisée, stable. L'Église protestante est aussi bien organisée, certaines de ses communautés sont stables ; mais on arbitre souvent assez bien des divisions en son sein. L'Église de Réveil, c'est la plus instable, la moins organisée. Tout tourne autour du pasteur, elle est nomade ; elle sait se déplacer d'une salle à une autre, même sous un arbre, sous un toit en paille ou de fortune »* (Abbé H. Édo, prêtre catholique).

Ou encore dans cette opinion de Noëlla S. (Église *The Way*) :

> « […] *L'organisation de l'Église catholique ainsi que celle des Églises protestantes est purement mondiale. La différence se trouve au niveau où les protestants n'ont pas un chef international, comme la papauté chez les catholiques, ni un représentant général. Quant aux Églises de Réveil, elles n'ont pas une organisation solide et appropriée ; c'est une organisation très précaire liée souvent à la personne de celui ou de celle qui fonde une Église ».*

Ces observations portent aussi sur le fait qu'organiser l'église comme lieu de rassemblement des fidèles suppose la gestion des moyens matériels (locaux,

[1]Albert PIETTE, *Le fait religieux. Une théorie de la religion ordinaire*, Economica, Paris, 2003, p. 53.

bâtiments) et financiers (argent) conséquents pour son entretien. Or, c'est le manque d'infrastructures adéquates pour beaucoup d'Églises qui constitue un des facteurs d'instabilité permanente occasionnant souvent le déplacement des fidèles et la délocalisation des lieux de cultes. La plupart des villes congolaises – et particulièrement Kinshasa – sont souvent confrontées à ce genre de situation à laquelle s'ajoute le problème des tapages diurnes, nocturnes et celui des nuisances sonores occasionnées par les rassemblements de prière de ces Églises. Les espaces verts et la voie publique n'en sont pas épargnés, car ils ont maintes fois été confisqués et occupés anarchiquement lors des rassemblements cultuels[1].

Les nouvelles Églises faisant de leurs adeptes des principaux acteurs ou missionnaires de l'Évangile, tout croyant baptisé est supposé apte et missionnaire pour prêcher à temps et à contretemps. Il s'agit ici de ce que toutes les Églises officielles (catholique, orthodoxe, protestante, anglicane) appellent « sacerdoce universel de l'Église ». Cela veut simplement dire qu'en vertu de leur baptême, tous les chrétiens participent de la dignité et de la fonction sacerdotale de Jésus. À ce titre ils sont faits ou sont devenus « prêtres », chargés de proclamer la Bonne Nouvelle (Évangile), d'annoncer le Royaume de Dieu et le salut des hommes. Pour accomplir cette mission, l'Église confie des fonctions de service (fonctions ministérielles) à certains de ses membres. C'est pourquoi le nouveau converti est appelé à son tour à aller à la conquête du monde, en « croisades » ou en « campagnes » quotidiennes, hebdomadaires ou mensuelles d'évangélisation. Il a parfois le devoir de faire du porte-à-porte et d'user de l'art de la persuasion voire de la manipulation mentale dans le seul but d'attirer, de conquérir et de convertir les païens, y compris les chrétiens catholiques ou des membres d'anciennes Églises protestantes.

À ce point de vue, les adeptes des Églises pentecôtistes ne cachent pas leurs ambitions missionnaires et expansionnistes, celles d'aller partout, au-delà des frontières des Églises et par-delà le monde entier pour en faire des disciples de Jésus. Tel qu'on le connaît sous sa forme actuelle en RD Congo ou ailleurs, le pentecôtisme n'est pas un tout homogène. Il est un mouvement hétéroclite qui recouvre un grand nombre d'assemblées ou de groupes différents : grandes et petites Églises, sectes locales, parfois tribales dont certains opèrent même à l'intérieur et à l'extérieur des

[1] Pour une énième fois, l'État a tenté de mettre de l'ordre de manière musclée : les Églises et confessions religieuses exerçant à Kinshasa avaient jusqu'au 25 juin 2017 pour libérer la voie publique et cesser les tapages diurnes et nocturnes. Comme de précédentes fois, cet autre appel n'a pas l'air d'être entendu.

Églises protestantes instituées. Prenant de plus en plus ses distances avec le christianisme missionnaire introduit à l'époque coloniale, duquel il est le produit, le néo-pentecôtisme congolais s'est disloqué en une infinité de communautés qui tendent à se différencier les unes des autres dans leur manière de lire, d'interpréter et de comprendre les Écritures.

Si les nouvelles Églises congolaises sont tributaires de la théologie et de la profession de foi traditionnelle des Églises catholique et protestante qui ont enseigné l'existence de Dieu en trois « Personnes »[1] (Père, Fils et Saint-Esprit), elles se démarquent par contre aussi bien sur la mission, l'identité et les rôles de ces trois « Personnes » divines que sur leurs origines, leurs fondateurs, leurs traditions ou pratiques cultuelles et liturgiques. C'est pourquoi il conviendrait de parler même des quatre religions chrétiennes du Congo, ou pour dire mieux, les quatre courants majeurs du christianisme en RD Congo : catholicisme, protestantisme, kimbanguisme et pentecôtisme.

Articulant leurs articles de foi avec zèle, forte conviction, engagement et prosélytisme missionnaire, les fidèles pentecôtistes déclinent essentiellement leur identité – et de manière expressive – sur la mise en scène de la figure rédemptrice de Jésus-Christ, le Fils de Dieu et le Sauveur des hommes. Cela va de pair avec la survalorisation de la place éminemment capitale accordée au Saint-Esprit. C'est lui le Protecteur et Pourvoyeur de tous les charismes ou dons spirituels auxquels aspirent tous les croyants. Don de Dieu fait aux hommes ou aux croyants par l'entremise de son Fils Jésus, c'est l'Esprit Saint qui permet par ailleurs aux Églises de rendre à Dieu le témoignage de leur vie et de leur foi par une vie exemplaire. Avec le phénomène de conversion qui s'y produit, et sans laquelle le salut ne serait pas possible, le pentecôtisme permet ainsi aux personnes susceptibles d'être intéressées à la nouvelle offre de foi qu'il propose de sortir et de défier la logique des frontières doctrinales d'appartenance les rendant très aptes à circuler d'une Église à une autre.

[1] La croyance née de la doctrine traditionnelle des Églises parle du dogme de la « Trinité » comme fondement de la foi chrétienne. Si toutes les Églises admettent l'existence d'un Dieu Père qui a créé le monde par sa toute-puissance, les rôles et les attributs de Jésus et du Saint-Esprit sont cependant fort discutés. Quand certaines admettent qu'un Dieu unique s'est révélé dans trois rôles différents et non en trois « Personnes », d'autres affirment soit que Jésus n'est pas Fils de Dieu, soit que le Saint-Esprit n'est qu'une force, soit encore qu'il est la personnification de l'un ou de l'autre fondateur d'Église, etc.

Comme le note si bien Cédric Mayrargue, « plus qu'à la fragmentation de l'offre religieuse, qui démultiplie les possibilités d'affiliation, la ''mobilité'' religieuse est sans doute liée aux dynamiques d'individualisation qui caractérisent de plus en plus les sociétés africaines. Les parcours religieux témoignent de démarches individuelles, d'expérimentations, parfois de cumuls d'expériences, d'accommodements dans les pratiques quotidiennes. Par ailleurs, certains mouvements, participent pleinement de cette dynamique, en insistant sur l'individualisation de la conversion et du salut ou en valorisant l'épanouissement et la réussite personnelle, appréhendée comme un signe de bénédiction divine. La théologie de la prospérité, d'origine nord-américaine et répandue notamment en milieu anglophone, associe étroitement succès, y compris financier, et élection divine. Certaines Églises, tournées notamment vers les classes moyennes et les élites, accompagnent des processus d'ascension sociale et diffusent une culture entrepreneuriale, participant ainsi d'une reconfiguration de la place de l'individu dans la société »[1].

5.4. DES ÉGLISES À VOCATION NATIONALE AUX ÉGLISES TRANSNATIONALES

Un fait majeur dans l'histoire du christianisme en Afrique subsaharienne : « Certaines Églises chrétiennes d'origine africaine ont, depuis plusieurs décennies, une implantation attestée non seulement dans de nombreux pays africains, limitrophes ou non mais aussi en Europe et aux États-Unis, au moins par le biais des migrations et de la formation de diasporas chrétiennes esquissant le renversement d'une mondialisation qui n'irait plus seulement du centre vers la périphérie (du Nord vers le Sud) »[2]. Liée au phénomène de la mondialisation, la « transnationalisation » religieuse s'est accélérée à partir des conversions au pentecôtisme. Elle est un

[1] Cédric MAYRARGUE, « L'Église catholique africaine est-elle menacée par l'expansion des évangéliques ? », propos recueillis par Élise BARTHET, in *LE MONDE* du 30 novembre 2015 [en ligne], disponible sur : http://www.lemonde.fr/afrique/article/2015/11/30/l-eglise-catholique-africaine-est-elle-menacee-par-l-expansion-des-evangeliques_4820839_3212.html, [consulté jeudi 3 mars 2016, à 16H].

[2] Haar GERRIE TER, *Halfway to Paradise. African Christians in Europe*, Academic Press, Cardiff, 1998, cité par André MARY, « Globalisation des pentecôtismes et hybridité du christianisme africain », in Jean-Pierre BASTIAN, Françoise CHAMPION et Kathy ROUSSELET (dir.), *La globalisation du religieux*, L'Harmattan, Paris, 2001, p. 154. L'ouvrage de Pierre-Joseph LAURENT sur le pentecôtisme au Burkina Faso (*Les pentecôtistes du Burkina Faso. Mariage, pouvoir et guérison*, IRD, Marseille/Karthala, Paris, 2003) est très suggestif pour la compréhension de cette thématique.

phénomène qu'alimentent divers réseaux diasporiques de plus en plus complexes soutenus par de nombreux acteurs nationaux et hors des frontières nationales. Les Églises congolaises ne sont pas confinées dans leur territoire de naissance. Grâce au phénomène migratoire, la foi des Congolais s'exporte loin.

Il s'agit de voir et de comprendre ici comment les religions (cultes) nationales, originellement locales se transnationalisent pour s'ancrer dans des territoires toujours plus éloignés. La conversion au pentecôtisme en est un exemple qui favorise cette déterritorialisation de la foi. Ainsi, « 'la transnationalisation' à l'africaine, écrit André Mary, correspond à l'expansion hors de ses frontières initiales d'une religion éventuellement née d'un syncrétisme local, ancrée dans un territoire de référence notamment par le biais de l'attachement à des lieux saints et marquée par certains traits originels de son identité ethno-nationale comme l'utilisation d'une langue ethnique sacralisée »[1]. Qu'elles soient implantées sur le sol africain (Afrique du Sud, Mozambique, capitales des pays d'Afrique de l'Ouest) ou d'Occident (France, Belgique, Grande-Bretagne, USA, Canada), les Églises congolaises sont un marqueur d'identification et de reconnaissance : ce sont avant tout des Églises à fort coloration communautariste et qui donnent une place de choix au *Lingala*[2] comme langue sacrée de la liturgie et de culte.

5.4.1. Les communautés religieuses nées et/ou implantées en RD Congo

En presque moins d'un demi-siècle de présence en RD. Congo, les Églises pentecôtistes sont passées d'une cinquantaine dans les années 1970 à plusieurs milliers d'Églises aujourd'hui (environ plus de 8 000). Si je représentais cette évolution sur un graphique, la courbe serait vertigineusement ascendante. La concurrence entre toutes ces Églises est tellement forte que, pour survivre et se positionner durablement sur le marché religieux congolais, elles se doivent de se livrer en permanence une guerre sans merci. Nous sommes dans un monde globalisé.

[1]André MARY, « Globalisation des pentecôtismes et hybridité du christianisme africain », in Jean-Pierre BASTIAN et alii (dir.), *La globalisation du religieux*, L'Harmattan, Paris, 2001, p. 154.

[2] Le *Lingala* est l'une des quatre principales langues nationales congolaises (Kikongo, Lingala, Tshiluba, Swahili). Mais du fait qu'il est parlé dans les deux capitales congolaises (Kinshasa et Brazzaville), dans l'armée et la musique, le *Lingala* a pris incontestablement le dessus sur toutes les autres langues vernaculaires et dialectes. Il est aujourd'hui la principale langue parlée par toutes les diasporas congolaises présentes sur les cinq continents.

Ne l'oublions pas. Comme le souligne René Valette, « la mondialisation exacerbe la concurrence et fragilise les moins compétitifs. En cela, la mondialisation accentue les effets de la loi d'airain du libéralisme économique : à l'échelle mondiale, les plus forts seront encore plus forts et les plus faibles d'autant plus faibles »[1].

Dans un tel monde éclaté et livré à la concurrence sans merci, un des grands défis pour les nouvelles entreprises religieuses c'est de conquérir de nouveaux espaces de décision, d'autonomisation, d'affirmation et d'identification. C'est de chercher aussi de nouveaux adeptes et des moyens tant matériels, financiers qu'humains pour assurer durablement leur stabilité et asseoir leurs influences. Pour comprendre les comportements de différents acteurs religieux au sein de nouvelles Églises, on est en face d'une multitude d'offres et d'options religieuses en présence. Ces nouveaux acteurs (prêcheurs de l'Évangile, chercheurs de Dieu ou nouveaux convertis) se déterminent de plus en plus comme des consommateurs de la religion. À ce titre, ils vont dans les Églises comme des gens qui feraient leur marché en fonction de choix personnels et calculés, d'intérêts possibles et de profits qu'ils rechercheraient, car bon nombre seraient en quête d'argent, de salut, de guérison, de protection, de réussite, de conjuration du mal et de l'échec, etc.

Avant et après les années 1970, ce sont des jeunes missionnaires étrangers (américains, anglais, écossais etc.) qui ont implanté la plupart des Églises pentecôtistes de l'époque. Tandis que celles nées de la vague actuelle sont des Églises locales ou nationales créées par des Congolais ou par des missionnaires étrangers grâce au concours ou à la collaboration active des nationaux issus souvent des rangs d'anciens membres d'Églises catholique, protestantes ou kimbanguiste. Ce sont des communautés qu'on peut bien ranger du côté des Églises néo-pentecôtistes. Elles sont très nombreuses et font florès partout à Kinshasa. Elles sont donc l'œuvre d'anciens élèves qui ont fréquenté les écoles des missionnaires occidentaux, les anciens catéchistes, choristes, servants de messe et acolytes ; anciens séminaristes ou prêtres défroqués, etc.

Faute de données chiffrées fiables (statistiques sur la population réelle des personnes qui fréquentent les nouvelles Églises), à cause de difficultés dans le comptage des fidèles et de tous les mouvements de « migrations » internes parmi les

[1] René VALETTE, « Mécanismes et acteurs de la mondialisation », in *CAHIERS DE L'ATELIER* 483 (janvier-mars 1999), p. 34.

fidèles de différentes Églises, il n'est pas aisé de connaître le nombre des membres de ces Églises, ni de mesurer le poids du nombre de ceux qui se convertissent dans ces Églises. Cependant, selon les chiffres donnés par la Conférence des Évêques de la RD Congo, 53,66% de la population de Kinshasa sont catholiques et le reste de la population (46,34%) se partage la marche du podium parmi d'autres croyants et non croyants. Ce sont des calculs estimatifs qui se basent souvent sur des registres de baptêmes et comme tels ils sont fluctuants, car les noms des personnes baptisées ayant quitté l'Église catholique ou qui ne pratiquent plus figurent toujours sur ces registres paroissiaux. Mais dans la réalité des faits et au regard de la grande hémorragie interne qui secoue l'Église catholique à cause de l'envahissement spectaculaire de la ville de Kinshasa par les nouvelles Églises ainsi que par les nouveaux mouvements spirituels et religieux venus d'Occident ou d'Asie, le nombre des catholiques pratiquants avoisinerait la moyenne 50% ou à défaut il pourrait probablement tomber en-deçà de 50%[1].

Selon les diverses appellations ou la raison sociale par lesquelles les Églises pentecôtistes congolaises sont désignées, les dénominations courantes et les plus répandues parmi ces Églises néo-pentecôtistes nées et/ou implantées en RD Congo sont : Actions ou Alliances, Assemblées de Dieu, Centres évangéliques, Communautés, Églises de Dieu, Fraternités, Groupes de prière, Ministères Évangéliques, Missions Évangéliques, Synagogues, Temples, etc. À ces noms d'Églises s'ajoutent d'autres qui sont tirés de certains personnages, des lieux ou des évènements dans la Bible. Difficile de connaître le nombre exact de ces Églises. Les données chiffrées relatives à la population pentecôtiste congolaise sont fluctuantes, et loin de la réalité, d'autant plus que la catégorie « pentecôtisme » elle-même n'est pas d'une précision extraordinaire. Si la seule ville de Kinshasa compterait plusieurs milliers de cultes et nouvelles Églises pentecôtistes, c'est dire combien il m'est bien difficile de les mentionner toutes ici. La capitale congolaise connaît un phénomène d'explosion de foi. La religion y est omniprésente ; le spirituel envahit la sphère du quotidien. Toutefois, les quelques cas donnés ici le sont à titre purement illustratif. Parmi les Églises qui opèrent dans la capitale, certaines sont agréées et reconnues par

[1] Cf. La Conférence Épiscopale Nationale du Congo (CENCO), *Annuaire de l'Église catholique en RD Congo*, Éd. du Secrétariat Général de la CENCO, Kinshasa, 2013, pp. 23-39.

le Ministère de la Justice et Garde de Sceaux comme des Associations confessionnelles sans but lucratif (ASBL) dotées de personnalité juridique[1].

Suivant ces différentes dénominations, j'ai pu de manière non exhaustive recenser entre autres, pour la seule ville de Kinshasa, les communautés suivantes. Parmi celles qui se somment « **Actions** » ou « **Alliances** », il y a : Action Mondiale d'Évangélisation, Action Missionnaire Onésime Church (AMOC), Alliance Mondiale des Églises Chrétiennes (AMEC), etc. Celles qui s'appellent « **Assemblées évangéliques » :** Assemblée Chrétienne de Kinshasa (ACK), Assemblée de Dieu à Kinshasa (ADK), Assemblée Chrétienne de Dieu (ACD), Assemblée Chrétienne d'Adoration (ACA), Assemblée Chrétienne de Righini (ACR), les Assemblées La Grâce de Dieu (AGD), les Assemblées de l'Église (AE), Assemblée des Frères Chrétiens, Assemblée Porte du Ciel (APC), Assemblée Chrétienne Héritage des Vainqueurs, Assemblée Chrétienne du Plein Évangile universel, Assemblée des Compagnons de Jésus-Christ le Vainqueur (ACJCV), Assemblée Chrétienne de Macédoine Cité de la Parole Source d'eau vive (ACM), Assemblée Chrétienne Missionnaire (ACM), Assemblée Porte du Ciel (APC), Assemblée Chrétienne la Puissance de la Croix (ACPC), Assemblée de Dieu de Combat spirituel Ministère de Délivrance, Assemblée Les Témoins du Christ (ATEC), Assemblée des Saints Les Rachetées, Assemblée des Rachetées, Assemblée Charismatique La Colombe, Assemblée Chrétienne Nouvelle Philadelphie (NOPHI), Assemblée de Benguela, Assemblée de Jésus-Christ (AJC), Assemblée de Jésus-Christ Vainqueur, Assemblée Universelle des Élus de Jésus-Christ (AUEJC), Assemblée prophétique du Christ en Afrique, etc.

Les Églises qui se nomment « **Centres** » : Centre Évangélique et Prophétique « Gloire de Dieu », Centre Évangélique La Colombe, Centre International des Femmes Messagères (CIFM), Centre Évangélique La Résurrection, Centre d'Évangélisation

[1] Cf. Arrêtés du Ministère de la Justice : Arrêtés Ministériels N°s 152/2006 et 154/2006 du 19 juin 2006 ; Arrêtés N°s 178/2006, 180/2006 et 183/2006 du 20 juin 2006 ; Arrêtés N°s 222/2006 et 225/2006 du 28 juin 2006 ; Arrêtés 232/2006, 236/2006 et 240/2006 du 29 juin 2006 ; Arrêtés 241/2006, 243/2006 et 244/2006 du 03 juillet 2006 ; Arrêtés 253/2006 et 257/2006 du 04 juillet 2006 : Arrêté 283/2006 du 31 août 2006 ; Arrêté 307/2006 et 311/2006 du 18 septembre ; Arrêté 324/2006 du 19 septembre ; Arrêtés 333/2006, 341/2006, 347/2006, 356/2006 et 357/2006 du 21 septembre 2006 ; Arrêté 367/2006 du 25 septembre 2006 ; Arrêtés 296/2006, 388/2006 et 402/2006 du 27 septembre 2006 ; Arrêtés 407/2006, 415/2006 et 422/2006 du 29 septembre 2006 ; Arrêtés 433/2006 et 435/2006 du 02 octobre 2006. D'autres par contre opèrent dans la toute illégalité, et donc dans la clandestinité. J'ai essayé d'énumérer ces Églises dans mon étude faite sur les Églises de réveil en RD Congo, intitulée *La face occulte du Dieu des Congolais,* L'Harmattan, Paris, 2012, pp. 158-161.

Église Colonne de Feu (ECOF), Centre Évangélique Jésus-Christ est Seigneur, Centre Missionnaire Maranatha, etc.

Celles qui ont pour nom « **Communautés** » : Communauté Chrétienne Pain de Vie, Communauté Chrétienne Parole Annoncée (CCPA), Communauté Internationale pour la Libération des Âmes (CILA), Communauté Prophétique Les Étoiles de l'Éternel, Communauté des Églises Christ Notre Roi, Communauté de Rassemblement des Aigles pour Christ (RAEC), Communauté Pentecôtiste de la Foi, Communauté Pentecôtiste Réformée de la Barque de Gloire (CPR Barque de Gloire), Communauté Pentecôtiste du Congo (COPECO)/Sango Malamu, Communauté des Églises Évangéliques Jésus-Christ vous appelle (CEEJA), Communauté des Églises Évangéliques Patmos (CEEP), Communauté des Églises Missionnaires La Rosée du Ciel, Communauté des Églises de Pentecôte de Jésus-Christ au Congo, Communauté Charismatique Jérusalem, Communauté de l'Union Chrétienne au Congo (CUCC), Communauté des Églises Chrétiennes Unifiées (CECU), Communauté Évangélique Baptiste d'Afrique Centrale (CEBAC), etc.

D'autres portent le nom de **« Église » :** Église Apostolique de Grande Bretagne au Congo (AGBC), Église de l'Éternel, Église Ciel Ouvert, Église Charismatique Universelle (ECU), Église Buisson Ardent (EBA), Église Évangélique en Marche (EEM), Église des Élus (EDE) Interdénominationnelle, Église Les Œuvres de Jésus-Christ (EOJC), Église Sur les Pas de Jésus, Église La Gloire du Sanctuaire (EGS), Église de Jésus-Christ (EJC), Église Lumière du Christ au Congo (ELUCC), Église de Jésus-Christ pour le Rétablissement de l'Autel (EJCRA), Église de Jésus le Seul Sauveur (JSS), Église Missionnaire de Guérison Miracle (MGM), Église Missionnaire Action Mondiale (MAM), Église Missionnaire Mont Sinaï (EMMS), Église Bethsaïda, Église Évangélique Cité de Refuge, Église de Jésus-Christ par la Croix (EJCC), Église de Dieu Vivant Jésus-Christ Dieu de Sikatenda, Église des Premiers Apôtres, Église Pentecôtiste Sango Malamu (EPCO/Malamu, Église Prophétique Rehoboth (EPR), Église Néo-Apostolique, Église Christ Compagnons (CHRISCO), Église de Mangembo[1], House on the Rock (La Maison bâtie sur le Rocher), Église Évangélique l'Œil de Dieu, Église du Nazaréen Internationale UAMINIFU, Église Évangélique Porte de Brebis, Église Viens Vois et Reste, Église Protestante de la Pentecôte au Congo (EPPC), Église de Sion par le Saint Esprit,

[1] Église de Mangembo : elle tire ce nom de la rue où elle est implantée dans la Commune de Bandalungwa à Kinshasa.

Église Sion Nouvelle Jérusalem Version de Dieu–Ministère de Développement de Délivrance et de Guérison pour puissance de Dieu (ESNVD-MDGPD), Église de Sanctification Manmin (MANMIN)[1], Église Évangélique La Pépinière, Église École de Tyrannus, Église des Noirs, Église du Saint Esprit, Église Berée, Église Pentecôtiste de la Victoire (EPV), Église Salut et Gloire (SAGLO), Église Évangélique Sacerdoce Royal Royaume des Sacrificateurs (SARO), l'Église Gethsémane, l'Union Chrétienne d'Évangélisation (UCE), Église Pentecôtiste Épée de Ma Gloire (EGLO), Église Évangélique Promesse de Dieu (EEPROD), Église Pentecôtiste Mont des Oliviers, Église Évangélique Libre d'Afrique, Église Catholique Gallicane d'Afrique, Église Vieille Catholique, Église Message du Temps de la Fin (EMTF), Église Missionnaire La Rosée du Ciel, Église Évangélique La Porte des Brebis de l'Éternel, Église Missionnaire La Parole de Vie Éternelle (LA PAR.VI.E), Église Missionnaire et Évangélisation de la Résurrection (EMER), Église Évangélique Le Petit Troupeau, Église Prophétique au Congo (EPC), Église Évangélique La Révélation Divine, Église Évangélique Clinique Charismatique, Christ Pain de Vie, Église Évangélique Silo, Église Pentecôtiste Libre en Afrique, International Pentecostal Holiness Church (IPHC), etc.

D'autres encore portent le nom de **« Fraternité » :** Fraternité Évangélique de Pentecôte en Afrique au Congo (FEPACO) communément connue sous l'appellation de *Nzambe Malamu* ; Fraternité Évangélique La Nouvelle Alliance (FENA) « La Grâce », etc. Pour les **« Ministères évangéliques »**, on a : Ministère Amen des Nations (MAN), Ministère de la Puissance du Nom de Jésus, Ministère Évangélique La Puissance de Délivrance (MEPD), Ministère du Combat Spirituel (MCS), Ministère des Jeunes Rassemblement des Aigles (RE), Ministère International de la Repentance Église la Voix de l'Éternel (MIREVE), Ministère International Sion Ville Sainte, Ministère Prophétique Mont Carmel, Ministère sur le Pas de Jésus, Flaming Fire Ministry, New Pentecotist Ministry International, Ministères Chrétiens Logos-Rhéma, Ministère du Réseau Global pour la Nouvelle Alliance (MIREGNA), Ministère Évangélique la Main de l'Éternel (MEME), Ministères Pentecôtistes Lève-Toi pour ta Mission (MIPLEM), etc.

[1] L'Église centrale MANMIN a été fondée à Séoul (Corée du Sud) par le Révérend Docteur Lee Jaerock. Implantée à Kinshasa par un certain Révérend S.H. Peter KIM, elle est agréée par l'Arrêté Ministériel N° 367/2006 du 25/09/2006.

D'autres encore se nomment **« Missions évangéliques » :** Mission Évangélique Tout est accompli, Mission Évangélique de Jésus Christ (MEJEC), Mission Évangélique de la Foi en Action (MEFA), Mission Évangélique de Jésus en Action (MEJA), Mission Évangélique Internationale Famille pour Christ (MEIFAC), Mission Chrétienne pour la Restauration Siloé (MICRESI), Mission de Délivrance la Source (MIDES), Mission Évangélique pour Christ, Mission Mondiale d'Évangélisation, Mission Mondiale Message de vie, Mission Mondiale d'Évangélisation de Rachetés de Christ (MMRAC), Mission Évangélique La Cité Fidèle de Jésus-Christ (MEJEC), Mission Apostolique Vie Comblée, Mission Internationale d'Intercession et d'Évangélisation pour l'Éternel (MIEL), etc.

Autres dénominations : Actes des Apôtres, Aigle Évangélique, Arche de Noé, Arche de l'Alliance, Arbre de Vie de Feu et Sang, Armée de l'Éternel, Armée de la Victoire, Armée des Vainqueurs, Association Internationale de la Foi en Action (AIFA), Bima, Char d'Israël, Christ Puissance des Nations (CPN), Chapelle des Vainqueurs, Chapelle de la Victoire, Cité Béthel, Cité de la Grâce, Cité Péniel de la Paix, Cité de la Prière, Échelle d'Or Tabernacle Interdénominationnel, École de la Foi, La Main de l'Éternel, La Colonne de Feu, La Manne Cachée, La Nouvelle Alliance Tabernacle, La Bible Ouverte, La Nouvelle Jérusalem, La Foi abondante, Éphèse Tabernacle, Tabernacle de la Pierre de Faite (TPF), Goshen Tabernacle, Les Amis du Christ, La Gloire de Dieu, La Grandeur de Dieu, La Grâce, Liloba (La Parole), Les Petits Troupeaux, La Main de Dieu, Christ Pain de Vie, Mont Sinaï, Témoins de Jéhovah, La Porte Étroite, La Macédoine, Golgotha, La Commisération, La Réconciliation, La Restauration, La Borne, La Louange, La Maison de Changement, Parole de Foi Ministère Voix de la Puissance divine, Les Rochers des Anges, Le Rocher Frappe, Le Bon Berger, Cathédrale des Merveilles, La Résurrection, Le Sang Précieux de Jésus, Masa Mériba (Mont Carmel), La Parole de Vie, Mont des Oliviers, Buisson Ardent, Narcisse de Saron, Torrent d'eau, La Parole du Salut, La Puissance de la Foi, La Puissance de la Parole de Dieu, La Maison du Potier, Mont Carmel, Les Secouristes du Christ, Tabernacle, Temple de Bérée, Temple de Dieu, Temple Salem, Hosanna Tabernacle Interdénominationnel, Nuée Tabernacle, Cité du Dieu Vivant, Vie Nouvelle, Rassemblement des Aigles, Royaume des Cieux sur la Terre 6e Continent Nouvelle Civilisation Planétaire (RST), Sacerdoce Royal, Union Chrétienne (UC), Synagogue, Union Chrétienne pour l'Évangile, Saison d'Été, Vallée de Gloire (VAGLO), Yahvé Shammah, etc.

L'énumération est sans fin, car on pourrait allonger la liste. Dans sa configuration actuelle, le paysage religieux congolais est un vaste champ hétéroclite qui se prête au jeu d'intérêts divers et de batailles livrées par plusieurs courants religieux. Une telle bigarrure religieuse illustre ainsi donc un phénomène bien plus vaste et structurant qui montre, comme le soulignent Jean-Michel Severino et Olivier Ray, une certaine « diversification radicale de l'offre sur le marché de la religiosité, et la conquête de terrain des nouveaux courants réformateurs. Du côté chrétien, les Églises anglicane, méthodiste, presbytérienne, baptiste, adventiste, pentecôtiste ou catholique romaine ne sont que des catégories d'un ensemble désormais bien plus vaste qui se présente aux jeunes […]. Nous assistons donc à une explosion du marché des biens spirituels. Car il s'agit bien d'un marché, dans lequel chacun a le devoir de sauver des âmes, de conquérir des fidèles, d'élargir la congrégation »[1].

À côté des Églises chrétiennes proprement dites, il y a des religions traditionnelles africaines et divers mouvements religieux, spirituels d'inspiration philosophique venus d'Occident (USA, Europe) et d'Orient (Asie du Sud, Japon, Inde, etc.) qui inondent le sol congolais. Comme on peut bien le constater, cette grande vague spirituelle, religieuse et pentecôtiste réussit à déplumer progressivement les Églises issues des missions occidentales de leurs fidèles. C'est pour parer entre autres à cette avancée revivaliste que les autorités religieuses catholiques et protestantes ont dû créer dans certaines de leurs paroisses de nouvelles structures favorisant l'ambiance de prière et de foi comme dans les Églises de Réveil[2]. D'où la naissance du « Mouvement du Renouveau charismatique » catholique et d'autres groupes d'encadrement des laïcs ou d'apostolat des jeunes, notamment les *Bilenge ya Mwinda*, les *Kizito Anuarite* (KA)[3], la création de la Ligue protestante pour la lecture de la Bible etc.

---

[1] Jean-Michel SEVERINO, Olivier RAY, *Le temps de l'Afrique*, Odile Jacob, Paris, 2011, p. 165.

[2] Cf. Jacques MATAND, « Dieu vit à Kinshasa », in *Slate Afrique* [en ligne], disponible sur : www.slateafrique.com [consulté lundi 23 septembre 2014 à 1H00].

[3] Nés en RD Congo dans la décennie 1970-1980, les « Bilenge ya Mwinda » (Jeunes de Lumière) est un groupe créé par l'abbé Matondo Kwa Nzambi, devenu plus tard évêque du diocèse de Basankusu. Les « Kizito Anuarite (K.A), fut créé par un groupe de grands séminaristes du diocèse de Kinshasa. Prenant pour modèle de vie et de foi saint Kizito (un des martyrs ougandais), pour les jeunes garçons, et la Bienheureuse Marie-Clémentine Anuarite Nengapeta (une religieuse congolaise assassinée pendant la rébellion de 1964) pour les jeunes filles, ces deux mouvements s'occupent de l'encadrement des jeunes. Ils s'inspirent, d'une part des méthodes d'initiation traditionnelle africaine et, d'autre part des pratiques d'initiation chrétienne qu'ils intègrent dans une pédagogie qui fait la conjonction de ces deux types d'initiation orientée essentiellement vers les jeunes. Leur naissance peut ainsi se substituer à la disparition des Scouts et des Xaveri supprimés par le pouvoir politique de l'époque du Parti unique, le *Mouvement Populaire de la Révolution* (MPR). Ce dernier remplaça

5.4.2. La déterritorialisation des Églises congolaises ou des Églises des Congolais

L'histoire récente des religions en RD Congo nous renseigne sur la visibilité qui accompagne la ferveur religieuse des Congolais. Elle a quitté le cadre local et s'est visiblement exportée hors des frontières nationales. Elle est un fait intimement lié au facteur migratoire observé depuis ces trois dernières décennies. L'exportation et la transnationalisation des Églises congolaises ont pris un coup d'accélérateur depuis la fin du monopartisme ((24 avril 1990) et la chute du régime du Maréchal-Président Mobutu Sese Seko (17 mai 1997). L'ouverture du pays au processus de démocratisation né au lendemain de la mort du parti unique a, entre autres, pour conséquences le pluralisme politique, la libéralisation des pratiques religieuses ou des expressions de la foi et la tolérance des cultes.

À ces facteurs s'ajoutent la montée croissante de la pauvreté, la persistance des crises sociales, politiques et économiques qui ne cessent de verser sur les routes des pays étrangers plusieurs milliers de Congolais à la recherche, pour eux et pour les leurs, d'un salut et de meilleures conditions de vie. C'est pourquoi nombreux sont des Congolais qui ont pris le chemin de l'exil. Bien qu'ils soient minoritaires dans un Occident fort laminé et visité par la montée agressive de l'athéisme, l'individualisme, le matérialisme et l'indifférence religieuse, les Congolais, comme bon nombre d'Africains, ne cachent pas pourtant leur foi. C'est pourquoi dans leurs bagages, ils n'ont pas seulement la musique, la danse, la « Sape »[1] et les titres universitaires, mais ils se déplacent partout au monde avec leurs dieux, leur foi et leurs Églises.

Comme l'ont bien souligné Stefania Capone et André Mary, « dans l'univers transnational des religions afro-américaines ou des religions prophétiques africaines, les esprits ou les dieux locaux ''voyagent'' avec leurs initiés, et les lieux sacrés se déplacent entre le centre et la périphérie, entre le nord et le sud, et vice versa. Leurs

---

l'instruction religieuse par l'éducation civique et politique dispensée dans le cadre de la Jeunesse du Mouvement Populaire de la Révolution (JMPR). Mais la mort du MPR, Parti-État, le 24 avril 1990, a ressuscité de manière inattendue, quelques années plus tard, les Scouts.

[1] Dans le jargon des Congolais, le terme « SAPE » utilisé ici est un acronyme formé à partir d'une création des jeunes congolais : « Société des Ambianceurs et des Personnes Élégantes ». Popularisée par les artistes musiciens des deux Congo (Congo-Brazzaville et Congo-Kinshasa), elle est née d'un mouvement du dandysme qui date des années 1970 (ou avant). La Sape se définirait essentiellement comme une sorte d'exhibitionnisme ou de faste vestimentaire. Caractérisée par les plus grandes audaces vestimentaires, elle est un culte rendu à l'élégance ou à l'apparat vestimentaire, appelée « Religion kitendi ». Pour celle-ci, il s'agit simplement de vanter la beauté, l'élégance dans l'habillement et le port des chaussures chic.

entreprises font le pari de la transposabilité vernaculaire de leurs messages en transmuant une langue yoruba ou kongo sacralisée en langue originelle à vocation mondiale »[1].

Comme on peut le voir, grâce au phénomène migratoire, les Églises congolaises se sont ainsi vite exportées à travers le monde. Ainsi, celles qui sont nées ou se sont simplement développées dans les milieux de la diaspora congolaise regroupent surtout pour la plupart du temps des Congolais et des ressortissants d'autres pays d'Afrique noire (les ressortissants du Congo-Brazzaville[2], les Angolais, Béninois, Burkinabés, Camerounais, Centrafricains, Ivoiriens, Nigérians, Togolais, Rwandais, etc.). La vitalité des croyances et la multiplication des Églises pentecôtistes congolaises se vivent à l'intérieur comme à l'extérieur de la RD Congo. On retrouve ces Églises au sein de la diaspora congolaise en Afrique du Sud (Johannesburg, Pretoria, Durban), au Mozambique (dans la capitale Maputo), aux États-Unis d'Amérique (surtout dans l'État de la Caroline), au Canada et dans beaucoup de pays d'Europe occidentale (Royaume Uni, France, Allemagne, Belgique, Suisse, etc.). Face aux contraintes que leur imposent les lois dans les pays d'accueil, les Églises congolaises ou africaines endossent en général l'épithète d'Églises protestantes auxquelles elles s'affilient, bien qu'en réalité, elles aient pris distance de celles-ci du point de vue de leur organisation interne et de leur profession de foi. Mais c'est précisément pour avoir une certaine lisibilité, une marge d'action et une reconnaissance juridique en tant qu'associations sans but lucratif (ASBL) que ces Églises se rattachent au protestantisme officiel par le biais des Fédérations Protestantes de France, de Belgique, etc.

[1] Stefania CAPONE, André MARY, « Les translogiques d'une globalisation religieuse à l'envers », in Kali ARGYRIADIS, Stefania CAPONE, Renée DE LA TORRE et André MARY (dir.), *Religions transnationales des Suds. Afrique, Europe, Amériques*, L'Harmattan-Academia/IRD, Louvain-la-Neuve, 2012, p. 36.

[2] Dans son article intitulé « La chanson chrétienne au Congo » (dans Régine TCHIKAYA-OBOA, Abel KOUVOUAMA et Jean-Pierre MISSIÉ (dir.), *Sociétés en mutations dans l'Afrique contemporaine. Dynamiques locales, dynamiques globales*, Karthala, Paris, 2014, pp. 359-385), Jean-Pierre MISSIÉ note : « Le Congo-Brazzaville compte plusieurs Églises de Réveil. En janvier 2006, le Ministère de l'Intérieur en dénombrait 500 pour la ville de Brazzaville. La plupart des Églises de la mouvance pentecôtiste du Congo-Brazzaville ont leur siège et donc leur berger-fondateur en RDC. Ce sont les mêmes pasteurs qui prêchent sur de nombreuses chaînes de télévision largement captées au Congo-Brazzaville, qui viennent faire des croisades et autres ''nuits des miracles''. Il y a des migrations pendulaires pour ainsi dire, car des pasteurs traversent le fleuve en fin de semaine pour aller prêcher ou témoigner dans la capitale voisine et retournent. D'autres y sont affectés (assignés à demeure) comme missionnaires. En la matière, il semble ne pas avoir de frontières entre les deux pays. On y prêche dans les mêmes langues » (la citation est à la page 372).

Par le processus d'éclatement et de scissiparité, les Églises « made in Congo » s'exportent bien. Là où elles ne peuvent pas cohabiter, elles se télescopent en un même lieu et dans un même temps parmi une multiplicité de communautés. Parmi les Églises congolaises qui, par le biais des migrations congolaises, ont traversé les frontières de la RD Congo ou celles qui ont été fondées par les Congolais à leur arrivée dans les pays d'accueil, je citerai, entre autres, l'Église kimbanguiste. Probablement la plus grande et la plus vieille des Églises fondées au Congo, elle a de petites antennes à travers le monde. On peut mentionner aussi le « Ministère du Combat Spirituel » ou la « Communauté Internationale des Femmes Messagères du Christ » (CIFMC) qu'on retrouve en Afrique du Sud, en France, en Belgique, en Grande Bretagne et en Amérique du Nord.

On trouve plus de cinquante Églises congolaises opérant dans le pays de Nelson Mandela. Lors d'un séjour dans l'ancien fief de l'Apartheid il y a quelques années, j'ai pu – grâce à des contacts permanents avec des Congolais fréquentant ces Églises – en relever une quarantaine pour la seule ville de Johannesburg ; un peu moins de dix Églises à Pretoria (Tshwane), la capitale sud-africaine. Ma curiosité ne s'est pas arrêtée à ces deux villes seulement. En cherchant ailleurs, je me suis rendu compte que les Églises congolaises sont aussi présentes dans d'autres villes sud-africaines, notamment Durban, Cape Town, Polokwane, etc. Il s'agit, entre autres, de : « Alleluia Ministries », "Assemblée Chrétienne de Kinshasa (ACK), Assemblée Missionnaire Salut des Nations, Bellevue Baptist Church, Berea Christian Tabernacle, Bethel Mission Church, Chapelle des Vainqueurs, Christ's Ambassadors Centre, Christian Deliverance Ministry for People, Christian Family, Christian Family Church, Christian Family Church International, Christian of Peace in Africa Ministries, Church of God, Church of Living God Hehemiah Ministry, Come and See Ministries, Dynamique de la Foi, Église du Dieu Vivant, Église La Bonne Nouvelle, Église Chrétienne Vie Comblée, Église Parole de la Foi, Eagle's Fly Ministry, El Shaddaï Restoration Center, Foi et Victoire en Jésus Christ, Glorius Church, Grace House Familial Church, Groupe de Prière d'Alberton, His People Church, Holy Ghost Nouvelle Jérusalem, House of Prayer, Kingdom Christian Foundation, La Louange, Logos Rhema Ministries, Missionary Center Church of God, Praise and Felloship Centre, Rock Centre de Victoire, Philadelphia, Praise the Lord Ministries, Rhema Bible Church, Sanctuaire des Héritiers des Promesses, Shekinah, Tabernacle des Vainqueurs, True Worshippers, Valley Community,

Victory Gospel Ministries « God's City of Power », Word of Faith, World of Live Assembly, Yahweh Shammah Assembly, Yahweh Shammah Christian Family Church, Yahweh Shammah Minsistry, Christhood Church, Family Mission Restoration Church, International Church of Pretoria, New Life in Christ Full Gospel Ministries, Yahweh Shammah Rod of Faith, Gate of Live, La Congolaise de Durban (CODUR), World Restoration Church, Gospel Ramah Church, etc. Les Églises congolaises sont aussi présentes à Maputo, la capitale mozambicaine[1] : Église Vie et Louange, Ministère de réveil, Église kimbanguiste, la Fraternité Évangélique de Pentecôte en Afrique au Congo (FEPACO), connue sous l'appellation de *Nzambe Malamu,* Église du Dieu Vivant, etc.

Au sujet des Églises congolaises en Europe occidentale Sarah Demart écrit : « Les premières églises congolaises de réveil ont été implantées en France et en Belgique par des acteurs religieux actifs depuis une dizaine d'années dans le réveil congolais en RD Congo. Aujourd'hui, on évalue, toujours approximativement en raison de l'absence de statistiques précises et fiables, à une centaine le nombre de ces églises en Belgique et au-delà, en France »[2]. Plus d'une centaine d'Églises implantées par les immigrés congolais en moins d'un quart de siècle de présence en Europe occidentale est une situation inédite qu'on ne peut pas interroger superficiellement. Elle a une signification très profonde : répondre au désir de réévangéliser ou de rechristianiser le vieux continent qui a perdu la foi, celle qu'il a pourtant exportée en Afrique.

[1] Au sujet de la pratique religieuse des Congolais au Mozambique, le témoignage d'un compatriote que j'ai joint à Maputo (la capitale du pays) est très éloquent : « La grande partie de la colonie congolaise du Mozambique se trouve dans la province Nord de Nampula. C'est là qu'on trouve le camp des réfugiés. Ce qui fait que bon nombre de Congolais qui viennent au Mozambique, se dirigent surtout vers Nampula pour avoir des documents de séjour (le permis de séjour). C'est là aussi qu'on rencontre beaucoup d'Églises congolaises. Mais si l'on trouve peu d'Églises congolaises au Mozambique, la raison la plus convaincante est sans doute l'exigence en termes d'argent : les fondateurs de ces Églises chipent beaucoup de sou à leurs fidèles. Or, les Mozambicains ne sont pas formés à cette mentalité qui consiste à donner beaucoup d'argent aux pasteurs. Ce qui fait que ceux qui font cette expérience ici à Maputo terminent par abandonner pour aller en Afrique du Sud ». Ce témoignage de Roland Atandele Imwene dit beaucoup au sujet du comportement des pasteurs des nouvelles Églises congolaises. Lorsque j'ai recueilli ce témoignage, Roland était encore étudiant en Master Studies in Applied Linguistics at Eduardo Mondlane University/Maputo-Mozambique et Senior lecturer at the Higher Polytechnic Institute of Gaza (ISPG)/Mozambique. Aujourd'hui, Roland est assistant dans la même Université [Témoignage recueilli lors d'un échange par courriel, mardi 14 février 2012].

[2] Sarah DEMART, « La recomposition de l'ordre des hiérarchies par le pentecôtisme congolais (République Démocratique du Congo) à travers l'évangélisation des autochtones (France et Belgique) », in *CAHIERS DE LA MÉDITERRANÉE : MIGRATION ET RELIGION EN FRANCE* 76/ 1 (2008), pp. 135-151.

Au vu de toutes ces innombrables Églises fondées et fréquentées par les Congolais, on pourrait dire que ces derniers ont véritablement reçu le don ou le charisme particulier de fonder des Églises. Elles se comptent par centaines. De tendance évangélique ou pentecôtiste, elles connaissent actuellement une véritable poussée expansionniste transfrontalière grâce aux filières de l'immigration. Elles sont créées au Congo, et voire ailleurs, par d'anciens catéchistes ou choristes protestants et catholiques, par des prêtres défroqués, d'anciens élèves des écoles des missionnaires, des séminaristes ou pasteurs, et exportées par les Congolais ou importées des États-Unis d'Amérique, parfois du Nigeria. Comme on le voit, ces nouvelles Églises essaiment partout.

5.4.3. Église, marqueur d'identité et stratégie de survie

Les nouvelles Églises veulent réinventer leurs propres expressions de foi de manière originale qui soit vivante et dénouée de dogmes ; en même temps une liturgie nouvelle sans rites, qui s'éloigne de plus en plus des pratiques cultuelles traditionnellement connues et vécues. Une foi en phase avec toutes les pratiques du passé. La naissance de ces Églises au Congo, mais surtout de celles qui s'exportent à l'étranger montre qu'en se déplaçant d'un territoire à un autre, « les hommes apportent avec eux leur langue, leur culture, leur mode de vie, leur religion »[1]. Elle peut se comprendre à partir de la nature même du protestantisme établi dont ces Églises sont issues et auquel elles se rattachent sur le plan des pratiques et de la doctrine, car par rapport à l'Église catholique, le protestantisme a une grande capacité d'adaptation, d'autonomie et de liberté par sa grande ouverture au monde.

Comme le protestantisme institué, le pentecôtisme n'a pas un centre ou une structure hiérarchique pouvant disposer d'une instance ou d'un organe de régulation des normes et activités cultuelles. Bref, son système d'organisation ne dispose pas d'une sorte de « police des mœurs » pour contrôler ou censurer la pratique de la foi et des mœurs, à la manière de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi dans l'Église catholique romaine. C'est ainsi que, jouissant d'une liberté de conscience, le croyant protestant peut lire, expliquer, comprendre et interpréter les Écritures selon ses propres sensibilités doctrinales sans craindre d'être censuré ou d'encourir une

[1] Cf. Frederick COOPER, *L'Afrique depuis 1940*, traduit de l'américain par Christian JEANMOUGIN, Payot, Paris, 2008, p. 47.

excommunication. C'est à un tel courant de foi, libre et autonome que se lient la plupart des Églises pentecôtistes congolaises.

Dans une société laïque et pluraliste où il continue encore à se développer à grands pas depuis plusieurs décennies, le mouvement pentecôtiste peut être regardé de très près, non seulement comme une expression de la mondialisation et de la modernité religieuse mais aussi comme une réponse commandée par « la modernité insécurisée », pour reprendre une belle expression de Pierre-Joseph Laurent. Car, dans un environnement de plus en plus sollicité et visité par la pauvreté, l'insécurité, la crise, la peur et le phénomène d'individualisation, la mobilisation de la nouvelle religion peut participer de la logique du désaveu de la foi traditionnelle ou de la religion de parents, de la survie et de la stratégie de légitimation mise en place par les individus pour symboliser l'espace et le temps[1].

Dans ce contexte, l'adhésion et l'engagement au sein des Églises allient l'impératif de l'autonomisation des sujets à la liberté des individus à travers leurs actes. Là, les institutions religieuses apparaissent avant tout non comme des instances qui formulent de manière dogmatique et *ex cathedra*, c'est-à-dire de façon définitive, irrévocable et une fois pour toutes la foi ainsi que toutes les expressions qui médiatisent les croyances religieuses, mais comme des lieux qui proposent une nouvelle définition de la foi et du salut. Et les nouvelles identités religieuses ainsi créées apparaissent comme le fruit d'un choix personnel ou individuel. Elles peuvent se construire, se défaire et se remettre continuellement en question dans un univers où le système des croyances est personnellement accepté et assumé par des individus.

Grâce à leur système d'organisation basé sur la proximité, l'autonomie, le congrégationalisme et le synodalisme, les communautés pentecôtistes issues du protestantisme missionnaire et du prosélytisme évangélique se veulent être avant tout des assemblées fraternelles et chaleureuses qui insèrent la foi de leurs membres dans un espace de proximité, de communion, d'accueil, de solidarité et d'entraide qui se situerait dans la continuité de la conception africaine de la famille. Mettant l'accent sur l'attention à l'autre, la communauté de foi se voit ici comme une Église-famille de Dieu. Peu importe le niveau du lien qui s'établit, la vie dans l'Église est regardée comme le prolongement de ce qu'elle est au sein de la parentèle : ses membres

[1] Cf. Charlotte BRÉDA, Marie DERIDDER, Pierre-Joseph LAURENT (dir.), *La Modernité insécurisée, anthropologie des conséquences de la mondialisation*, L'Harmattan, Paris/Academia, Louvain-la-Neuve, 2013.

entretiennent entre eux de forts liens de « fraternité ». De la sorte, « en étant inspirés dans une communauté chaleureuse et solidaire et en intégrant une identité ‘‘chrétienne’’ qui les valorise, les croyants évitent le déficit de sens, d'isolement et le vide identitaire dont souffrent bon nombre d'individus au sein des sociétés modernes »[1].

Les nouvelles communautés pentecôtistes l'auront peut-être bien compris, les Africains appréhendent la personne non en termes de « être-pour-soi » mais de « être-avec », « vivre-avec », « appartenir à », et de « être en relation avec une communauté ». C'est pourquoi, grâce au lien de sang et aux liens sociaux qu'ils tissent en permanence avec d'autres membres du groupe, les Africains sont foncièrement des individus liés à une communauté d'appartenance à laquelle ils s'identifient en permanence. Et une fois marqués du sceau de baptême dans une Église-communauté, les croyants font de celle-ci la famille par excellence des sauvés qui leur confère une identité particulière. Ainsi transforment-ils ces espaces de foi en lieux forts de socialisation, de (re)communautarisation et d'affirmation identitaire[2].

De cette manière, la relation avec les autres membres du groupe ou de la communauté croyante entière étant ici une nécessité ou une condition pour que l'individu se réalise, la foi acceptée au sein du pentecôtisme permet de construire des nouvelles sociabilités qui font que l'Église ne soit pas seulement considérée comme un lieu de culte anonyme mais comme une nouvelle famille : la famille des frères et des sœurs, la « vraie » famille qui rompt avec le passé, qui identifie les croyants et les porte vers un idéal de vie dans la recherche du salut. Ainsi, il serait difficile de comprendre l'individu sans se référer à ses liens essentiels avec le cosmos : l'univers des divinités, les génies, les forces de la nature, la sorcellerie, la famille, la parenté, la communauté, le groupe ethnique, la vie, la guérison, la maladie, la mort, etc.

À tous les échelons, les communautés pentecôtistes, devenues Églises-familles qui délibèrent avant de décider, cherchent avant tout à promouvoir la solidarité, la fraternité, l'entraide, la libre parole, etc. entre leurs différents membres. En réalité, moins cléricales, moins hiérarchiques mais plus congrégationalistes, les assemblées pentecôtistes, laïques et autonomes, se proposent, du reste, d'inventer une nouvelle

[1] Bernard BOUTTER, *Le pentecôtisme à l'Île de la Réunion : refuge de la religiosité populaire ou vecteur de la modernité*, L'Harmattan, Paris, 2002, p. 238.
[2] Cf. André MARY, « Conversion et conversation : paradoxes de l'entreprise missionnaire », in *CAHIERS D'ÉTUDES AFRICAINES* 160 (2000), p. 793.

configuration du christianisme, en usant de nouvelles approches pastorales dans leur accompagnement des personnes, de nouveaux ministères et de nouveaux modes de rassemblement communautaire[1]. Non seulement elles veulent revisiter en profondeur les lieux traditionnels de la foi et le monde des croyances mais elles se proposent aussi de libérer en même temps l'Église, le christianisme et le Christ de l'emprise du christianisme historique.

Issues d'un mouvement réactionnaire en marge du christianisme officiel, les assemblées pentecôtistes sont conscientes de leur situation nouvelle[2] en tant qu'Églises nées sous l'impulsion de la « Pentecôte ». À ce titre, nobles sont leur ambition et prétention à vouloir être la « vraie » Église de Jésus-Christ, qui détient la « Vérité » et la connaissance de la Parole de Dieu. Persuadé d'être une « alternative aux religions institutionnelles officielles et à la culture dominante »[3], le pentecôtisme se veut être une Église qui fait table rase du passé. Sa mission serait de révéler le « vrai » message du salut, c'est-à-dire le « vrai » Évangile de Jésus qu'auraient caché les Églises historiques importées par le Colonisateur.

De la sorte, les Églises pentecôtistes du Congo, tout comme celles d'ailleurs, se donnent comme projet d'écrire à nouveaux frais le chapitre de la foi chrétienne dans un monde de plus en plus sécularisé et individualiste. Pour ce faire, elles remettent en question toutes les anciennes expressions de foi issues des Églises missionnaires. C'est pourquoi, comme mouvement du renouveau ou d'éveil de masse qui voudrait lier la libre adhésion de foi à la révolution profonde du christianisme contemporain, le pentecôtisme se propose, en outre, de redéfinir la place même et le rôle des femmes en tant que nouveaux acteurs incontournables dans la reconfiguration actuelle de la foi au sein des Églises chrétiennes congolaises.

Ainsi, dans un contexte de plus en plus marqué par diverses crises et mutations sociales (culturelles, religieuses, économiques, politiques, etc.) plus ou moins durables, la création d'Églises tout comme celle des petits commerces informels et d'entreprises familiales peut montrer une des manières dont les citadins s'adaptent à la logique de crise en réinventant des moyens nouveaux de leur survie à Kinshasa ou ailleurs. Sans risquer de transposer abusivement ici la pensée de Sylvie Ayimpam,

[1] Cf. Gabriel RINGLET, *L'évangile d'un libre penseur. Dieu serait-il laïque ?*, Albin Michel, Paris, 1998, pp. 143-144.
[2] Cf. Bruno CHENU, *Théologies chrétiennes des tiers-mondes*, Centurion, Paris, 1987, p. 152.
[3] Voir article « Les nouveaux mouvements religieux », in *LE NOUVEAU THÉO. L'encyclopédie catholique pour tous*, Mame, Paris, 2009 (Entrée 181), p. 1112.

recourir aux Églises peut apparaître comme une des multiples formes de la « débrouille » et de l'ingéniosité dans la recherche de solutions que les Congolais inventent quotidiennement pour capter un revenu dans un contexte singulier de déliquescence institutionnelle, d'anomie[1], de crise et de pauvreté.

CONCLUSION

Né du désir de réveiller et de réformer de l'intérieur les Églises officielles (surtout l'Église Baptiste connue pour son libéralisme), mais aussi de bousculer les Églises Méthodiste et Réformée de leur apathie et de leur conformisme, le pentecôtisme prend comme fondement le récit de l'effusion de l'Esprit Saint sur les disciples de Jésus à Jérusalem (*Actes des Apôtres*, chapitre 2) le jour de la Pentecôte[2]. Comme mouvement de réforme ou de renouveau au sein du protestantisme américain, le pentecôtisme aura exercé une grande influence bien au-delà des frontières des Églises protestantes. Car à environ un siècle d'existence, il est un mouvement on ne peut plus envahissant qui ne cesse de mettre en cause tout l'édifice sur lequel se sont bâties jusqu'ici la foi et les croyances au sein du christianisme officiel apporté dans les pays du Sud par les missionnaires occidentaux.

Partant des pratiques cultuelles nouvelles, de la lecture et de l'interprétation littérale de la Bible en passant par la mise en cause des dogmes, de la profession de foi du passé ainsi que de la hiérarchie et de l'organisation de l'autorité dans les Églises historiques, etc., le pentecôtisme propose donc une autre lecture de l'Église et de la pratique de la foi. Ce qui reste aussi vrai dans l'histoire et le développement du phénomène pentecôtiste c'est le fait que ce mouvement ne cesse de bousculer sans exception aussi bien les Églises chrétiennes (catholique, orthodoxe, anglicane, protestante : luthériens, réformés, baptistes, méthodistes) que les religions non chrétiennes, notamment les religions traditionnelles africaines, l'islam, les

[1] Cf. Sylvie AYIMPAM, *Économie de la débrouille à Kinshasa. Informalité, commerce et réseaux sociaux,* Karthala, Paris, 2014, 4e de couverture.

[2] Cf. Ghislain JAGENEAU, *Églises, sectes et mouvements néo-religieux*, Éditions de l'Archevêché, Lubumbashi, 1994, p. 92. Les *Actes des Apôtres* sont un des 27 livres qui composent le Nouveau Testament qui est la deuxième partie de la Bible. Le chapitre 2 du livre des *Actes des Apôtres* relate que le jour de la Pentecôte, c'est-à-dire cinquante jours après la fête juive de Pâque, et pour les chrétiens, cinquante jours après la Résurrection de Jésus (la Pâques chrétienne), les douze Apôtres de Jésus, qui se trouvaient réunis dans une chambre haute dans la ville de Jérusalem, par peur des Juifs, reçurent l'Esprit Saint sous la forme de langues de feu qui se posèrent sur la tête de chacun d'eux. Par cette effusion, ils reçurent une force qui leur permit non seulement de parler d'autres langues que les leurs, mais de parler ouvertement et sans crainte de Jésus et d'annoncer l'Évangile de Jésus à travers le monde entier, en commençant par tout le bassin méditerranéen et l'Empire romain.

mouvements religieux et spirituels d'inspiration philosophique ou orientale, etc. Ce qui fait sa force c'est l'attrait qu'il exerce par le fait des conversions massives qu'on y enregistre ces dernières décennies.

Il est important de préciser que la croissance rapide du pentecôtisme est une des expressions d'un christianisme multicolore et métamorphosé. Pour les nouveaux convertis, les Églises pentecôtistes constituent véritablement le lieu où ils peuvent facilement se ressourcer et exprimer – avec des mots simples puisés dans leurs langues maternelles et leurs expériences personnelles – leurs convictions de foi vécues au quotidien, et en même temps leurs critiques des « vieilles Églises » venues d'Europe ou d'Amérique du Nord. La nouvelle religion consacre l'individualisme de la foi tout en montrant la manière dont les personnes s'approprient l'Évangile et la foi en les enracinant dans leur environnement social et culturel. De la sorte, en raison même de son adaptation au contexte de la modernité, la foi pentecôtiste conteste avec véhémence les anciennes expressions de la foi des Églises héritées du temps colonial.

Le renouveau évangélique ou néo-pentecôtiste observé actuellement en RD Congo est issu d'un courant protestant dont les origines remontent au mouvement de Réveil pentecôtiste né aux États-Unis d'Amérique au début du siècle dernier. Mais dans sa configuration actuelle, écrit Denis Pelletier, « c'est aux États-Unis, au début des années 1970, qu'est apparu le courant néopentecôtiste, version la plus radicale et aujourd'hui la plus dynamique de ce protestantisme évangélique et conservateur marqué par la thématique du Réveil. Si le chiffre de 520 millions de fidèles à travers le monde, souvent avancé, est impossible à vérifier, il n'en demeure pas moins que le néopentecôtisme s'implante désormais sur tous les continents »[1], y compris dans certains pays d'Afrique traditionnellement catholiques, protestants ou marqués par les religions dites traditionnelles.

[1] Denis PELLETIER, « Les espaces du christianisme contemporain », in Jean-Christophe ATTIAS et Esther BENBASSA (dir.), *Encyclopédie des religions*, Arthème Fayard/Pluriel, Paris, 2012, p. 369.

Source : Crédit photo de l'auteur (2017)
Vue-avant de l'*Église des Élus* (EDE) *Interdénominationnelle*. Local encore en construction
Avenue By Pass (Quartier Échangeur, Commune de Lemba (Kinshasa)

Une assemblée en majorité féminine en prière à Kinshasa.
Source : http://congoaustria.com/can/2016/10/18/kinshasa-proliferation-eglises-de-reveil/

Convention des femmes de l'*Assemblée Chrétienne de Plaisir* (ACP), Yvelines (Île-de-France) (Dimanche 18 avril 2018)

Assemblée de femmes lors de la clôture de la 2e Convention des Femmes de la *Communauté Internationale pour la Libération des Âmes* (CILA), organisée du 22 au 25 mai 2018 par le pasteur Nicole Imwa, ci-dessous

Pasteur Nicole Imwa lors de la clôture de la 2e Convention des Femmes de la *Communauté Internationale pour la Libération des Âmes* (CILA), organisée du 22 au 25 mai 2018 par le

Élément retiré (protégé par le droit d'auteur)

Mme l'Évêque Judith Kalonji et M. l'Archevêque Diamant Bob Kalonji
Ministères chrétiens Logos Rhéma

Assemblée Chrétienne de Kinshasa (ACK) : Paroisse de Sous-région (Commune de Lemba)
Crédit photo auteur (2017)

Culte œcuménique dans la Cathédrale du Centenaire (Commune de Lingwala)
Crédit photo : source Radio Okapi (www.radiookapi.net).

Troisième Partie

LES RAPPORTS SOCIAUX DE SEXE ET LA QUESTION DU TRAVAIL PASTORAL FÉMININ DANS LES ÉGLISES PENTECÔTISTES CONGOLAISES : ANALYSE THÉMATIQUE DES DONNÉES DE L'ENQUÊTE

Chapitre 6

LECTURE DES RÉCITS DE CONVERSION DANS LES ÉGLISES PENTECÔTISTES CONGOLAISES

L'expansion du phénomène contemporain des conversions « correspond à la généralisation d'une quête spirituelle qui touche, sous des formes diverses, toutes les couches de la société. Mais elle est inséparable de l'affaiblissement des dispositifs de la socialisation religieuse qui multiplie, dans toutes les classes sociales, le nombre des individus n'ayant eu, en fait, aucun contact avec la religion à laquelle ils sont affiliés de façon purement formelle »[1].

INTRODUCTION

La conversion a été un des thèmes majeurs abordés lors de mes séjours de terrain. Il est difficile de parler du réveil pentecôtiste sans l'évoquer, car sans conversion, on ne devient pas un sujet de foi dans la nouvelle religion. Loin d'être spécifiquement liée au christianisme, la question des conversions est un problème universel. Car, la « figure du converti traverse l'histoire de toutes les traditions religieuses. À toutes les époques, de ''grands convertis'' ont illustré l'expérience de la réappropriation personnelle intensive de sa propre tradition religieuse ou de l'entrée dans une autre tradition, reconnue souvent comme celle que l'on avait toujours désiré embrasser »[2]. Pourquoi tant de personnes continuent-elles à quitter leurs Églises d'enfance ? Pourquoi se convertissent-elles ou se reconvertissent-elles en adhérant à une nouvelle foi ? Que recherchent-elles auprès des nouvelles Églises ?

Construit à partir de différents récits empiriques indiquant des motivations personnelles qui rendent possible la démarche de conversion, ce chapitre explore et donne aussi un éclairage théorique sur le processus de conversion au sein du pentecôtisme. Selon la situation personnelle des individus susceptibles de se convertir, les mobiles qui les animent et les motivations qui déclenchent de nombreuses conversions au pentecôtisme sont extrêmement variés. Multiples et diversement partagées par les personnes interrogées, ces motivations vont de la quête de sens pouvant prendre une forme religieuse, à la recherche du salut immédiat ou de

[1] Danièle HERVIEU-LÉGER, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Flammarion, Paris, 1999, pp. 128-129.
[2] Danièle HERVIEU-LÉGER, *Op. cit.*, pp. 126-127.

la prospérité matérielle et spirituelle, à la quête de la vérité et de la vraie Église, à l'espoir de la guérison physique ou spirituelle, du retour d'affection, de la délivrance d'une possession diabolique et, globalement, à la recherche de solutions aux problèmes existentiels. Les Églises pentecôtistes enseignent que le salut passe par la conversion. Sans conversion point de salut, y affirme-t-on.

Pour « ceux et celles qui se croient et se disent victimes de la sorcellerie ou de la magie noire, rien ne va plus pour eux ; ils traversent des épreuves multiples, inattendues, incompréhensibles, injustes. ''On leur a jeté un sort, ils sont envoûtés, ensorcelés''. Ils viennent [à l'église] pour être délivrés. Ce sont des personnes très malheureuses, souvent déprimées, au bout du rouleau. Ceux et celles qui se croient et se disent victimes d'esprits ou d'entités invisibles, comme les esprits de membres de leur famille qui sont décédés et qui viennent en eux ou dans leur environnement immédiat […]. Ceux et celles qui se croient eux-mêmes ou que leur entourage croit possédés du démon »[1]. Le démon revêt plusieurs masques, comme certains enfants qualifiés d'« enfants sorciers », les personnes âgées et autres accusées de sorcellerie, etc. Toutes ces personnes-là ainsi que leurs victimes vont dans les églises essentiellement pour se débarrasser de ces énergumènes invisibles, pour guérir, pour être désenvoûtées et sauvées.

Symboliquement, « la conversion au pentecôtisme, en fournissant une protection, un ''blindage'' du corps contre les démons grâce à la puissance du Sang de Jésus se nourrit des mêmes ressorts que ceux de l'initiation aux cultes traditionnels. Le converti est invité, à l'image du pasteur, à se comporter comme un gagnant, et pour cela à faire preuve d'une certaine agressivité »[2] contre les forces du mal. En d'autres termes, on use de la foi comme d'un bouclier contre la malveillance du « monde ». C'est pourquoi, « seule une foi pure, neuve et ardente permet de résister, avec l'aide d'un Dieu tout-puissant aux pressions de la tribu, de la famille, des aînés […] »[3], et aux attaques du monde invisible.

---

[1] Henri AMET, *Faut-il avoir peur du diable ? Témoignage d'un exorciste*, Nouvelle Cité, Bruyères-le-Châtel, 2009, p. 12.

[2] André MARY, « Le voir pour y croire : expériences visionnaires et récits de conversion », in *JOURNAL DES AFRICANISTES* 68 (1-2), 1998, pp. 173-196 ; voir aussi André MARY, « Globalisation des pentecôtismes et hybridité du christianisme africain », in Jean-Pierre BASTIAN, Françoise CHAMPION et Kathy ROUSSELET (dir.), *La globalisation du religieux*, L'Harmattan, Paris, 2001, pp. 166-167.

[3] Stephen SMITH, *Négrologie. Pourquoi l'Afrique meurt*, Hachette Littératures, Paris, 2006, p. 171.

Même si la partie centrale des cibles du mouvement pentecôtiste s'avère être surtout la population des jeunes et les femmes, le tableau des représentants des nouvelles Églises est éclectique. On y compte toutes les couches de la société congolaise. Les différents récits de conversion en témoignent. Ils montrent que les nouveaux convertis proviennent indistinctement des milieux de jeunes et de personnes âgées, hommes et femmes, croyants, adeptes des religions traditionnelles, chefs d'entreprise, chômeurs, citadins et ruraux, ingénieurs et cadres qualifiés, politiques, universitaires et étudiants, mariés, divorcés et célibataires, catholiques et protestants, kimbanguistes et musulmans, personnes ferventes ou autres. On peut jauger l'hémorragie qui touche les anciennes Églises missionnaires à l'aune du nombre toujours croissant de leurs fidèles qui apostasient lorsqu'ils se convertissent dans les nouvelles Églises.

6.1. DÉFINITION DE LA CONVERSION SELON LES PERSONNES INTERROGÉES

Partant de l'empirisme, à savoir ce « mode de pensée et d'action fondé sur l'observation et l'expérience personnelle des choses et des faits, et non sur des théories établies », j'entends reprendre ici la manière dont les personnes interrogées ont, selon leurs expériences de vie et de foi propres, perçu et défini ce qu'elles entendaient par le mot « conversion ». Si les motivations des personnes converties diffèrent largement d'un individu à un autre, les avis indifférenciés de la majorité des personnes interrogées convergent cependant avec insistance vers un point focal : le changement de vie. À la question : « Pour vous, que signifie se convertir ? », diverses réponses exprimées convergent. Il ne s'agit pas de reprendre toutes les opinions exprimées mais de souligner quelques réponses significatives. Pour les unes et les autres, se convertir c'est :

- *« Se convertir, c'est revêtir le nouvel homme, c'est prendre conscience du mal, y renoncer et se tourner vers la pratique du bien »* (Parfait T., Église catholique).

- *« La conversion est un changement radical de vie. Se convertir, c'est accepter de quitter un point pour un autre ; c'est accepter d'appartenir à Jésus. C'est quitter le monde du péché pour aller vers Jésus. C'est accepter d'abandonner la vie d'homme, changer son comportement et*

embrasser la nouvelle vie donnée par Jésus » (Pasteur Joëlle, Église *La Compassion*).

- *« Se convertir, c'est accepter le Seigneur Jésus-Christ comme Sauveur ; confesser de sa bouche ce Seigneur et croire dans son cœur que Dieu l'a ressuscité des morts. Car c'est en croyant du fond du cœur qu'on parvient à la justice et c'est en confessant de la bouche qu'on parvient au salut »* (Joëlle S. Église *The Way*).

- *« Se convertir, c'est changer d'une ancienne vie, d'une mauvaise vie à une vie nouvelle à la suite du Christ en suivant ses commandements et en aimant, aidant les autres. Une vie d'Amour »* (Safino T., Église catholique).

- *« Se convertir, c'est changer sa façon de vivre, adopter une attitude digne d'un chrétien. La conversion vise le changement en bien »* (Mariette M., Église catholique).

- *« Se convertir signifie changer de vie, apprendre une nouvelle marche avec le Seigneur Jésus-Christ. C'est aussi la metanoïa, en grec »* (Joseph P., Église de Branham).

- *« Se convertir, c'est changer telle ou telle situation, tel ou tel comportement. Mais dans beaucoup d'Églises de Réveil, par exemple, nos chers pasteurs ne nous demandent pas trop de nous convertir alors que c'est cela leur mission : chercher les brebis perdues et les ramener dans la maison. Ils préfèrent plutôt autre chose : chasser les démons avec des marteaux, des fouets, etc. Se convertir, c'est laisser de faire le mal et accepter Jésus-Christ comme Seigneur et Sauveur puisqu'il est le seul qui peut faire les miracles que nous cherchons, si nous le faisons sincèrement »* (Béatrice M., reconvertie catholique).

- *« Se convertir signifie changer de vie, passer d'une attitude d'insoumission, à la nouveauté de vie. Eph. 4, 22-23 ; Rom 6 ; 2Cor 2. 5, 17 »* (Pasteurs Lambert P., Albert M., Nicosie L., *Église du Dieu Vivant de Sikatenda*).

- *« C'est clair. Se convertir, c'est devenir chrétien ; c'est avoir un autre style de vie, c'est quitter le péché, c'est laisser la vie païenne, c'est devenir enfant de Dieu »* (Pasteur Élisabeth O., Ministère du Combat spirituel).

- *« C'est adopter une religion, de nouvelles croyances »* (Jean-Baptiste N., Église catholique).

- *« C'est recevoir Jésus comme Sauveur personnel dans sa vie, c'est accepter de marcher avec Jésus suivant ses préceptes et principes. Refuser le mal et accepter le bien »* (Marie-Thérèse M., Église catholique).

- *« Se convertir, c'est quitter la vie païenne pour devenir croyant »* (Marie-Claire K. Église protestante).

- *« Se convertir c'est quitter l'état de la non- croyance pour embrasser la foi, donc c'est une traversée de l'impureté à la pureté »* (Émile N. Église catholique).

- *« Se convertir c'est changer la façon de vivre avec pour une autre façon de vivre avec »* (Alexis P., Église catholique).

- *« Se convertir signifie changer d'opinion, de comportement et aussi changer de religion ou de foi »* (Jules-David M., Église Néo-Apostolique).

- *« Se convertir est une grande chose ; c'est quitter la peau de crocodile*[1]*, la prostitution, la corruption. Disons, c'est quitter le mal en général pour une nouvelle vie, c'est donc changer la vie. C'est un grand changement dans la vie d'une personne »* (Prophétesse Aphie T., Église *Union Chrétienne d'Évangélisation*, UCE).

- *« Se convertir signifie naître de nouveau, c'est ce que Jésus a dit avec Nicodème, la conversion a 3 étapes : - la justification par l'eau de baptême par immersion pas asperger, - la sanctification, - le baptême du Saint-Esprit. Jean 3 :1-12 »* (Pasteur Boniface M., Église de Brahnam).

- *« Se convertir signifie abandonner les œuvres du Satan, la vie du péché afin de vivre en se conformant à la parole de Dieu. C'est laisser Satan au profit du seigneur Jésus-Christ. Abandonner le mal du profit du bien »* (Shadrack M., Église de réveil).

- *« Se convertir c'est changer son être ou homme intérieur, c'est donner à Dieu une place dans notre vie ou du fond de votre cœur, c'est l'accepter pour son sauveur et maître absolu de sa vie, c'est marcher avec Dieu, renoncer à tout mal, c'est suivre Jésus-Christ, c'est soumettre aux*

[1] Ici l'expression « La peau de crocodile » utilisée par la prophétesse Alpha T. renvoie au même sens que « le sang de l'iguane » analysé par Judicaëlle KOMBA MOUMBA dans sa thèse de doctorat : *Du « sang de l'iguane » à la prospérité : Tradition et spiritualités modernes,* Thèse de doctorat en Anthropologie, inédit, Université de Strasbourg, Strasbourg, Année académique 2012-2013. Dans ce cadre, les deux expressions « Peau de crocodile » et « Sang de l'iguane » signifieraient le sang de la malchance, la malédiction, l'envoûtement, la possession diabolique, etc. qui nous font penser au monde des ténèbres, au monde des péchés, dont on ne peut guérir que par la foi en Jésus-Christ.

ordonnances de Dieu (2Cor.5 : 17, c'est naître d'eau et d'Esprit (Cf. Jean 3 : 2-8. c'est marcher dans la sanctification. Cf. 1Pierre 1 : 15-16, 1Thes.4 : 3-5 » (Pasteur André K. Église *Chapelle des Vainqueurs*).

- *« Se convertir, signifie amener quelqu'un à la foi religieuse, changer de religion, d'opinion, de conduite, de comportement et adopter des nouvelles idées. C'est abandonner l'ancienne vie (une vie des péchés caractérisée par : le vol, le mensonge, la prostitution, la haine, les injures, etc.) à une nouvelle vie (une vie de prière, de pardon, de joie, de partage, de paix,…). C'est accepter Jésus-Christ comme seigneur et sauveur. Il est dit dans les saintes écritures : "si quelqu'un est dans le christ, il est devenu une nouvelle créature, toutes les anciennes choses sont passées"»* (Max M., Église catholique).

- *« C'est quitter l'état de péché ; c'est changer sa manière de vivre. Se convertir, c'est quitter le moment des faiblesses spirituelles pour devenir une personne qui voit la lumière de Dieu. C'est être un chrétien converti et je dis que cela doit être tout au long de la vie, en étant sous la lumière de Dieu »* (Pasteur Éliane M., Église *Message du Temps de la Fin*, EMTF).

- *« Se convertir, c'est amener quelqu'un à la foi religieuse. Faire changer de religion, d'opinion, de conduite ; changer une chose à une autre »* (Pasteur Valentine, Église des Noirs en Afrique).

- *« Se convertir, c'est laisser le mal pour accepter Jésus-Christ comme Seigneur et Sauveur »* (Pasteur Angèle M., Communauté d'Évangélisation du Congo).

- *« Se convertir, c'est changer de mode de vie, de la vie de pécheur à celle de croyant »* (Pasteur Julienne K., Église pentecôtiste).

- *« Se convertir pour moi c'est quitter un état pour un autre. Dans la religion, c'est quitter une vie loin ou hors de Dieu pour faire partie de la grande famille des enfants de Dieu. En outre, c'est de venir vers le Christ et accepter de le laisser désormais faire partie de ma vie et même de la diriger »* (Bergère Nadine M., Ministère *Jésus Source de Vie*).

- *« Se convertir, c'est avant tout ''changer''. C'est une notion qui implique la repentance. Nous vivons dans un monde où il y a des enfants de Dieu et les sataniques. Se convertir signifie changer de vie, de comportement, de mentalité et croire en Jésus-Christ : conversion biblique »* (Patrick F., Église *La Demeure de Jésus*).

- *« Dans la mesure de la doctrine du christianisme, se convertir est une condition indispensable à tous les adeptes du christianisme. Nous*

pouvons aussi parler de la conversion comme une manière ou un acte de renoncement aux péchés : péché originel (Pb 28, 13 ; Isaïe 59, 1-3 ; 1Jean 3, 8. C'est recevoir une nouvelle vie » (Pasteur Charles K., Église pentecôtiste).

- *« Se convertir dans le chef de beaucoup d'adeptes, c'est entrer dans une de ces Églises »* (Abbé Emery M., prêtre catholique).

- *« Pour moi, se convertir c'est changer la marche de vie, commencer à marcher conformément à la parole de Dieu en mettant en pratique tous ses commandements et vivre sous le regard de Dieu, Quelqu'un qui est converti doit devenir une nouvelle créature en Christ, c'est-à-dire il doit bannir les mauvaises pratiques qu'il avait auparavant, rester dans la crainte des commandements de Dieu, lire la parole de Dieu chaque jour pour éviter l'ancienne vie qui ne respectait pas les commandements de Dieu »* (Pasteur Ghislain M., Église El Shaddaï).

- *« Dans les Églises de Réveil, se convertir signifie accepter Jésus-Christ comme son Sauveur et cela s'accompagne par le changement d'attitude. Et pour beaucoup d'adeptes de ces Églises, la conversion pour eux, c'est aussi le fait d'abandonner les enseignements et doctrines de leurs Églises de provenance (catholique et/ou protestante) pour embrasser la foi et les enseignements de leurs nouvelles Églises. Et dans ce cas, la conversion n'est pas vue comme un effort permanent d'ajuster son comportement par rapport au bien à faire et au mal à éviter, bien sûr, selon les exigences de la parole de Dieu. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle, certains de ces adeptes continuent de se comporter de la même façon ou parfois pire qu'avant. En d'autres mots, pour ces derniers, le mot conversion signifierait quitter l'Église traditionnelle pour une Église de Réveil, sans nécessairement qu'il y ait changement d'attitude ou de comportement. Et s'il y en a, c'est par rapport aux exigences de la nouvelle Église et non forcement de la parole de Dieu »* (Roland I., Église catholique).

S'il n'y a pas un ensemble commun d'énoncés propositionnels qui définissent la conversion et toutes ses modalités dans l'existence pratique des personnes interrogées, l'idée première consistant à se débarrasser du fardeau d'un malheur et de trouver un abri auprès de l'Église pour s'assurer le salut et la protection divine efficace est un élément fondamental dans la démarche qui conduit les personnes à la conversion. « En toutes circonstances, écrivent Marie-Cécile et Edmond Ortigues, il convient de se protéger des intentions menaçantes. Les sommes considérables dépensées chez les marabouts […] le souci constant des parents – des femmes surtout – qui à longueur de vie cherchent qui a agi, qui a nui, quand et comment, en

témoignent »[1]. Et le constat me paraît réel. Comme en Amérique latine où il grappille ostensiblement en plein milieu catholique, au Congo, le pentecôtisme opère dans la plus grande facilité par le fait qu'il recrute au grand jour sur les anciennes terres défrichées par les Églises de la vieille chrétienté (catholique, protestantes, kimbanguiste) et en terre de l'islam.

Sans considérer les facteurs « genre », âge ou Église d'appartenance, toutes les personnes interrogées considèrent indistinctement que la conversion est un acte d'engagement personnel qui implique un changement de vie et de comportement, une rupture d'avec la vie du passé et l'adoption d'un style ou d'un code de vie conforme à la nouvelle vie baptismale de l'individu. Cela suppose le choix libre d'une profession de foi, l'acceptation personnelle de Jésus et le désir de vivre selon la Parole de Dieu ou de se conformer à sa volonté.

Même si la communauté de foi et l'entourage familial sont présents, chaque converti vit différemment son expérience de foi. Cependant, en récapitulant toutes ces définitions, les récurrences du mot « changement » présentent, sur plus d'un plan, des traits communs. Elles impliquent coupure, séparation, distance. En même temps, elles mettent en lumière des forces ou des états antithétiques : Dieu/Diable, ciel/enfer, lumière/ténèbres, avant/après, passé/futur, péché/grâce, mal/bien, mort/vie, etc. En prenant en compte les éléments mis en scène dans les témoignages, les expériences de vie souvent contradictoires, et les trajectoires différenciées de conversion vécue par les individus, il apparaît que la conversion est essentiellement perçue ici par les personnes interrogées comme un acte ou un engagement qui consiste dans un mouvement de retournement ou de rupture de vie.

Selon ces personnes interrogées, la conversion implique une régénération, c'est-à-dire une nouvelle naissance ou un changement profond dans la manière d'être. Pour le dire clairement avec Jean-François Chiron, il ne s'agit pas avant tout d'« un changement d'ordre quantitatif, qui reste dans l'ordre du même, du ''plus'' ou du ''moins'', mais d'un changement d'ordre qualitatif, un passage d'un registre, d'un ordre de réalités, à un autre. Il s'agit de faire autre chose, et non pas plus ou moins de la même chose. La conversion implique une rupture, par rapport à un avant, et aussi

[1] Marie-Cécile et Edmond ORTIGUES, *Œdipe africain*, Plon, Paris, 1966, p. 27. Les auteurs parlent ici de ce qu'ils ont pu observer à Dakar (Sénégal). Si les marabouts sont souvent consultés, moyennant beaucoup d'argent, en milieu pentecôtiste congolais, beaucoup de fidèles, au prix de sacrifices et argent, se tournent surtout vers les prophètes qui disent avoir le pouvoir de panser leurs détresses et souffrances.

par rapport à un ailleurs. Elle comporte un ‘‘avant’’ et un ‘‘après’’, celui-ci porteur d’une plénitude de sens qui oppose au vide de l’étape antérieure »[1]. En renonçant au mal, le converti quitte le péché, s’efforce de faire le bien et d’être différent par rapport à son passé.

Dans la manière dont les personnes interrogées la définissent, la « conversion » a aussi un emploi polysémique. Elle signifie croire, quitter l’état d’incroyance et l’état peccamineux pour devenir chrétien ; changer de religion et adopter de nouvelles croyances. L’usage du mot paraît aussi dichotomique. Il oppose des contraires : un avant et un après ; on perd une qualité et on gagne une autre. On apostasie pour croire ; on se convertit pour faire son entrée dans une Église et en même temps on sort d’une autre Église. Dans bien des cas, c’est un appel à être différent et à changer de vie. Usant d’un langage imagé, certaines personnes interrogées vont même jusqu’à affirmer que la conversion rime avec le sens de « quitter la peau de crocodile ». Cette expression à laquelle la prophétesse Alpha T. fait allusion, renvoie au même sens que « le sang de l’iguane » qu’a analysé Judicaëlle Komba Moumba dans le cadre de sa thèse de doctorat en anthropologie. Elle portait justement sur la conception du salut dans les Églises pentecôtistes gabonaises[2].

Les Congolais parleraient de « Makila mabe » (lire mabé), ce qui se traduit littéralement par « mauvais sang », « sang maudit », c’est-à-dire sang condamné spirituellement. Ces deux expressions analogues (« la peau de crocodile » et « le sang de l’iguane ») sont des métaphores fortes utilisées pour signifier le sang ou la peau de la malchance, de la malédiction, du malheur : l’envoûtement ou la possession diabolique, etc. Elles font penser au monde des ténèbres, au monde des péchés. Cela voudrait dire que celui qui porte la « peau de crocodile » ou qui a le « sang de l’iguane » dans son corps, porte en lui la malédiction, la marque de souffrance physique ou morale qui conduit à la damnation et à la mort. Mais pour en guérir, une seule thérapie est possible : se convertir, avoir la foi, croire et se laver dans le Sang de Jésus-Christ. Tout fait penser au monde des ténèbres, au monde des péchés et de la mort dont on ne peut guérir que par la foi en Jésus-Christ.

[1] Jean-François CHIRON, « La dimension ecclésiale de la conversion », in *LUMIÈRE ET VIE* 276 (2007), pp. 61-71 (citation aux pages 61et 63-64).
[2] Judicaëlle KOMBA MOUMBA, *Du « sang de l’iguane » à la prospérité : Tradition et spiritualités modernes*, Thèse de doctorat en Anthropologie, inédit, Université de Strasbourg, Strasbourg, Année académique 2012-2013.

Il en résulte que changer de vie, c'est donc abandonner une ancienne vie, quitter le péché, changer d'opinion et de comportements. Ce changement implique souvent le changement d'Église puisque le converti est convaincu que l'Église d'avant ne connaissait pas la vraie foi en Jésus ou avait une compétence insuffisante de sa Parole. Perçue ainsi, la conversion est un acte qui symbolise le retournement de vie dans la façon de voir, de penser, d'agir et d'être. Cet acte matérialise le regret de la conduite passée. Accentuant la rupture, elle apparaît aussi comme une démarche tout à la fois personnelle (individualisation de la foi) et communautaire (communautarisation des expériences de la foi) qui pose aussi bien la question de la liberté et de l'autonomie du sujet dans ses choix de vie que celle de sa rupture avec les valeurs de son groupe d'avant. On fait volte-face, on quitte une Église et on y abandonne tout ce qui lui est lié. On transgresse sa profession de foi et on renonce à ses lois, c'est-à-dire les valeurs héritées des appartenances religieuses familiales dans une société régie par les loyautés traditionnelles que le religieux sectaire redéfinit sans les transformer[1] totalement.

Mais la limite d'un tel projet de vie se voit aussi en ce sens que, d'une part, les individus veulent tout changer pour adhérer à une nouvelle profession de foi (c'est de cet idéal qu'ils rêvent) et, d'autre part, tout n'est pourtant pas toujours changé (c'est l'aspect utopique d'un projet qui les meut sur le chemin de conversion). Le témoignage de Safino T. fournit aussi une autre explication liée au phénomène de la conversion. Pour lui, on ne se convertit pas seulement un jour. C'est un effort de tous les jours ; un effort permanent :

> *« […] L'effort de me convertir est permanent. C'est chaque jour, à chaque instant que j'ai besoin de la conversion, aujourd'hui plus qu'hier, demain davantage. Le Christ et les hommes, je les rencontre dans l'Église catholique qui est le corps du Christ. Le baptême est la porte pour entrer dans cette Église. Les autres sacrements sont des voies de salut par lesquelles Jésus me transmet ses grâces »* (Safino T., Église catholique).

C'est une démarche ou un engagement personnel. Un effort qui ne dépend pas d'abord de l'Église mais du désir de l'individu. C'est l'homme qui se convertit et non l'Église. Béatrice et Roland l'expriment ainsi :

[1] Cf. Jean-Pierre BASTIAN (recension), « PEDRON-COLOMBANI (Sylvie), *Le Pentecôtisme au Guatemala. Conversion et identité* », in *ARCHIVES DE SCIENCES SOCIALES DES RELIGIONS* 112 (octobre-décembre 2000) [document 112.95 mis en ligne le 19 août 2009], disponible sur : http://assr.revues.org/20454 [consulté le 11 décembre 2014 à 17H].

« […] L'effort de se convertir dépend d'une personne à une autre. Est-ce que se convertir dépend d'une Église ? Pour moi, on peut se convertir autant chez les catholiques que partout ailleurs. C'est question d'engagement personnel car il faut d'abord faire un examen de conscience, avoir la volonté ferme de changer et la discipline en tout. Chacun a sa façon de voir la chose. Mais que ce soit chez les catholiques ou chez les protestants, il faut que le Christ t'assiste dans ta démarche si tu veux vraiment te convertir » (Béatrice M., reconvertie catholique).

« […] À mon avis, si nous nous limitons sur le plan de la foi, certains fideles protestants ou catholiques qui vont dans les Églises de Réveil prétextant que dans leurs Églises de provenance on n'explique pas bien la parole de Dieu, n'ont pas raison. Car, aujourd'hui ces Églises protestantes et catholiques offrent à leurs chrétiens la possibilité d'approfondir leur foi par le biais du Renouveau Charismatique et d'autres mouvements spirituels. Les Églises catholiques et Protestantes offrent à leurs fidèles l'occasion et la possibilité de se convertir, mais tout dépend des efforts à déployer par la personne qui doit se conformer aux exigences de la conversion » (Roland I., Église catholique).

La conversion doit être une démarche personnelle profonde, mais qui n'est pas automatique, car on peut être dans une Église de réveil sans nécessairement se convertir. Selon les Pasteurs Lambert P., Albert M., Nicosie L. la conversion semble être un don de Dieu ; c'est Dieu qui appelle à la conversion, c'est lui qui convertit :

« […] Un catholique ou un protestant peuvent se convertir s'ils ne se sont pas encore convertis. Ils peuvent aussi être convertis dans leurs Églises car les gens se convertissent partout. Mais étant donné qu'il n'y a pas vraiment la Parole de Dieu dans ces Églises-là, ils ont intérêt à se convertir dans les Églises de Réveil. Cependant, il ne revient pas à dire que tous ceux qui sont dans les Églises de Réveil sont automatiquement convertis. Beaucoup de personnes ont encore besoin de se convertir. Dans tout cela, il est aussi question du don de Dieu et du lieu d'autant plus que les gens se convertissent là où se trouve la vraie maison de Dieu » (Pasteurs Lambert P., Albert M., Nicosie L., *Église du Dieu Vivant de Sikatenda*).

Comme Lambert, Albert et Nicosie, les personnes interrogées insistent sur le fait que l'effort qui porte à se convertir dépend avant tout du désir ressenti par la personne de changer et de se conformer aux exigences de la foi. Il en résulte que la logique qui sous-tend la marche vers la conversion repose surtout sur le fait que c'est l'individu qui peut décider avant tout, soit seul et librement soit par contrainte du fait

qu'il quitte une Église, en l'occurrence celle à laquelle il a jusqu'ici appartenu. Mais en dernier ressort, c'est le Saint Esprit qui convertit et transforme la vie d'une personne. Quel que soit le parcours poursuivi, l'engagement ou le réengagement et le (ré)investissement d'une personne dans une Église commencent par un acte de séparation, de rupture et parfois de révolte. Elle quitte son Église, se coupe d'elle, se désolidarise de son ancien univers de foi et de tout ce qui a longtemps constitué ses références profondes, ses valeurs, ses normes, voire parfois ses relations et ses symboles afin de se construire un autre monde qu'elle tend à idéaliser.

Si, par la conversion, l'incorporation à un groupe religieux donne une identité sociale et communautaire avec une dimension émotionnelle[1], le converti entre dans un processus où il récuse avec véhémence son passé misérable, c'est-à-dire son histoire personnelle qu'il décide de mettre entre parenthèses ou d'effacer carrément : sa vie du passé, ses anciennes normes et relations. Tout ou une partie de sa vie antérieure est vue comme mauvaise. Bref, son monde de foi d'hier se retrouve hermétiquement calfeutré. Cela signifie que, grâce à tous les rites de passage qui ponctuent désormais le nouveau cheminement de l'individu, son passé est symboliquement mort et qu'il n'a plus de place dans la réorganisation actuelle de la mémoire présente du converti au sein de sa nouvelle communauté.

On pourrait dire qu'un tel refus de continuer à vivre ou d'assumer une foi qu'on n'a pas expressément choisie, mais qui a été héritée de la famille tient avant tout au fait de la volonté ou de la liberté de la personne. Par ce refus de porter le poids d'un passé de foi hérité d'autres personnes, se dessine la tendance générale actuelle qui caractérise la nouvelle vie sociale et religieuse des individus ou la renaissance, c'est-à-dire la naissance à un nouvel art de vivre. Un des aspects de ce qu'offre le pentecôtisme à travers l'acte de conversion est l'importance accordée à la religiosité subjective : les convertis ou les croyants ressentent profondément le sentiment d'être en paix, d'avoir le salut et la libération. Ces sentiments sont des antécédents fondamentaux pour la nouvelle vie[2], liés à une éthique de responsabilité et d'engagement dans leur accompagnement au sein de la nouvelle Église.

---

[1] Cf. Danièle HERVIEU-LÉGER, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Flammarion, Paris, 1999, pp. 133-134.

[2] Cf. Miguel ÀNGEL MANSILLA, Luis ORELLANA, « La solidarité invisible : les stratégies pentecôtistes pour affronter la pauvreté au Chili 1909-1989 », in Gabriel TCHONANG, Véronique LECAROS, José SANCHEZ PAREDES (dir.), *Le pentecôtisme. Racines et extension Afrique/Amérique latine*, L'Harmattan, Paris, 2014, pp. 268-269.

À travers une démarche qui se veut authentique dans une foi rêvée et recherchée, non seulement les individus veulent adopter de nouveaux rites mais ils s'approprient aussi de nouvelles croyances qu'ils ne définissent pas comme des dogmes. Et dans leurs efforts quotidiens, ils s'orientent, se décident, choisissent, s'identifient et adoptent consciemment une foi nouvelle qu'ils veulent par ailleurs assumer sans compromission et vivre de manière personnelle. Par-là, c'est la réécriture d'une vie rêvée que le nouveau converti voudrait rendre possible dès lors qu'il se projette dans un univers où tout est beau, joyeux, merveilleux et idéalisé une fois qu'il accepte automatiquement « Jésus comme son Seigneur et son Sauveur personnel ».

De cette manière, il conviendrait de souligner avec certaines personnes interrogées que les effets de la conversion envisagée ne sont pas de l'ordre d'un acte magique qui s'opérerait automatiquement lorsqu'elle est déclenchée. L'efficacité de la conversion ne dépend pas du seul discours de l'individu qui se fait baptiser ou se croit changé. Elle est liée à l'engagement personnel, aux efforts à déployer en permanence et à la ferme décision ou à la volonté de la personne désireuse de réellement changer, car on peut se faire baptiser ou recevoir un deuxième, un troisième baptême, voire plus qu'on peut vouloir sans toutefois changer quelque chose dans sa vie quotidienne. Cela dit, même si le renouveau ou l'idéal de vie souhaité par la conversion n'est pas un acte magique qui s'opère automatiquement, les nouveaux convertis peuvent être fiers de choisir et coiffer librement la casquette d'une nouvelle « identité religieuse dans son intégralité »[1]. C'est cela l'ultime effet significatif qu'opère la conversion et celui vers lequel les nouveaux chercheurs de Dieu sont tous portés.

[1] Danièle HERVIEU-LÉGER, *Op. cit.*, p. 147.

6.2. LA CONVERSION PERSONNELLE COMME ACTE ET INVITATION À LA NOUVELLE NAISSANCE

La conversion au pentecôtisme, comme religion de la nouveauté, pose la question de l'appropriation personnelle des codes et pratiques de la foi : conversion et foi personnelle, c'est-à-dire individualisme de la foi. Celle-ci veut s'assumer à la première personne. On se convertit pour marquer aussi la différence entre deux vies : la vie du passé sans vraie foi et celle du présent avec une foi choisie, qui oppose un avant et un après. Tout est dicté par la quête permanente d'un salut immédiat. Et ce salut se veut avant tout personnel : je choisis ma foi, ma religion, mon Église et j'adhère à cette foi pour être sauvé. C'est avant tout une religion d'élection et non d'appartenance assignée par une famille croyante. La conversion opère une rupture. Il ne s'agit plus d'hériter les principes et les ressources de la foi dans l'anonymat d'une croyance ou d'une appartenance familiale collective, mais de personnaliser ou d'individualiser les exigences de cet engagement.

Comme dans toute démarche de foi, il y aurait des motivations assez profondes qui animent les fidèles pentecôtistes. Pourquoi tant de personnes sont-elles si attirées par les nouvelles Églises ? Peut-on y voir l'expression de besoins profonds de salut, réellement ressentis par tous les nouveaux chercheurs de Dieu, mais que les Églises héritées de leurs parents n'ont pas su assouvir ou n'arrivent pas encore à décrypter à temps ? Est-ce suite à la peur de l'incertitude liée aux contradictions et difficultés de la vie quotidienne ? Autant d'interrogations auxquelles ce chapitre tentera d'apporter des réponses. Si croire en Jésus et se faire baptiser impliquent pour le chrétien de se débarrasser de ses péchés et de se convertir, toutes les personnes interrogées reconnaissent que se convertir, c'est renoncer à sa vie antérieure, abandonner ses mauvaises actions ; c'est changer d'identité, se laisser purifier par « le Sang de Jésus » et recevoir le baptême en son nom. Puisqu'elle se veut avant tout une démarche personnelle, la conversion va de l'aveu des fautes à la purification et à la confession intérieure, voire à la dénonciation publique des péchés.

Lorsque les personnes interrogées parlent de la conversion au sein des Églises pentecôtistes, cela implique aussi le fait que « la conversion n'est, en général, pas réductible à un changement intime de croyance religieuse ou morale, elle est une rupture avec un modèle et une adhésion à un autre modèle. En plus du changement intime de croyance religieuse ou morale, la conversion d'un individu est aussi très

souvent un changement de communauté et par conséquent, un changement de représentations et de pratiques. Dans ce cas, se convertir, c'est donc changer quelque chose d'important en soi (certaines convictions) mais c'est aussi quitter un groupe et entrer dans un autre groupe en adoptant ses habitus »[1].

Comme le rappelle encore Stéphane Laurens, « l'homme n'existe pas seul, isolément. Se poser le problème de la conversion et le circonscrire à un changement individuel n'a pas de sens. Le sentiment religieux naît dans la collectivité, il institue les liens dans la communauté et lui confère des frontières. En retour, la religion et la société imprègnent le monde de significations et de rituels. En substance, la religion symbolise un espace social total, un univers. Se convertir, c'est changer d'univers social »[2]. C'est dire autrement avec Danièle Hervieu-Léger que la conversion est « un acte social et socialement déterminé, dont la logique dépend autant des dispositions sociales et culturelles des convertis que de leurs intérêts et aspirations »[3]. Mais s'il est vrai que « l'identité personnelle d'un groupe se construit à partir d'un passé historique concret qui, de toute façon, ne peut être effacé, même si on voulait le faire »[4], la conversion est justement perçue ici comme un acte qui s'emploie à démolir certaines croyances et à déconstruire une grande partie de ce passé, passé de la communauté ou de la personne. Elle opère ainsi une coupure dans la manière d'être, en vue d'une nouvelle adhésion de foi dans une nouvelle communauté croyante.

La conversion étant la condition nécessaire à la nouvelle naissance, la rhétorique souvent utilisée par les pasteurs fait usage d'un discours virulent utilisant la stigmatisation, l'exclusion et la diabolisation généralisée d'anciennes Églises ainsi que de toutes leurs pratiques de foi. Par conséquent, aux yeux des convertis, toutes les anciennes Églises apparaissent désormais comme de mauvaises Églises, des Églises des « païens » qu'il faut à tout prix évangéliser et rebaptiser. Cela se voit facilement ; à chaque fois qu'un catholique, un protestant ou un kimbanguiste se convertit, il est obligatoirement rebaptisé parce que les nouvelles Églises ne

[1] Stéphane LAURENS, « Les conversions religieuses, un défi pour la notion d'individu », in Nicolas ROUSSIAU (dir.), *Psychologie sociale de la religion*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2008, p. 54.
[2] Stéphane LAURENS, *Op. cit.*, p. 91.
[3] Danièle HERVIEU-LÉGER, *Op. cit.*, pp. 120.
[4] Jacques DUPUIS, *La rencontre du christianisme et des religions. De l'affrontement au dialogue*, traduit de l'italien par Olindo Parachini, Cerf, Paris, 2002, p.18.

considèrent pas son ancien baptême comme le vrai. Pour ces Églises, tout comme chez les Baptistes, le vrai baptême est le baptême adulte.

Pour pouvoir relire les comportements des personnes et bien comprendre leurs différentes motivations religieuses, je suis allé à la rencontre de ces nouveaux fidèles au cœur de leurs préoccupations. À travers les opinions que ces personnes ont exprimées transparaissent ici explicitement ou implicitement toutes leurs motivations. Cette analyse en donne les pistes telles qu'indiquées par ces personnes qui sont en quête de vérité, du salut, du bien-être ; à la recherche de nouvelles sociabilités et de sources de spiritualité dans une démarche qui coupe court avec leur passé. Une telle démarche met ainsi en grande lumière d'une part, l'individualisation de la foi par une recherche personnelle et d'autre part, l'appropriation collective des croyances par des sujets d'une collectivité. C'est-à-dire que l'autonomie des individus qui adhèrent à la foi dans une démarche personnelle tend à l'emporter définitivement sur l'obligation ou le devoir d'un engagement familial hérité.

En d'autres termes, je fais miens ici ces propos de Guillermo Uribe : « La population des convertis semble nous indiquer un basculement d'une société de tradition vers des communautés de conviction. La déstructuration des comportements traditionnels et communautaires, l'accès aux connaissances et le choc avec les complexités de la vie contemporaine ont conduit des individus vers d'autres enjeux symboliques d'appartenance et de sens […]. On assiste à une sorte ''d'individualisation du choix de croire'' qui renvoie l'individu à une autre communauté »[1]. On est en face de ce que Danièle Hervieu-Léger appelle « l'appartenance choisie » et on tend à « la fin des identités religieuses héritées », lorsqu'elle parle de ces individus modernes qui décident volontairement d'embrasser une identité religieuse[2].

Puisque la conversion n'est pas en elle-même le but recherché par les nouveaux fidèles, elle est simplement une démarche essentielle qui atteste de l'adhésion à la foi en Jésus. De la sorte, la conversion est rendue possible ou visible par le rite de baptême. Acte décisif qui atteste de cette nouvelle naissance, le baptême est l'étape où s'opèrent tous les changements de statut religieux pour l'individu qui est vu

[1] Guillermo URIBE, *Les transformations du christianisme en Amérique latine. Des origine à nos jours*, Karthala, Paris, 2009, p. 123.
[2] Danièle HERVIEU-LÉGER, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Flammarion, Paris, 1999.

comme un nouveau-né du fait de la nouvelle foi qui lui confère une nouvelle identité. À ce titre, la proposition pentecôtiste offre une donne intéressante, notamment l'importance de la religiosité subjective. Les croyants ressentent la paix, la joie, la sérénité, le salut immédiat et la libération (liberté spirituelle) totale, et font l'expérience de la richesse que procurent les biens de salut.

Dans cette perspective, les concepts de paix, de prison, de liberté, de richesse étant relatifs, une personne peut être physiquement libre, mais spirituellement emprisonnée ; physiquement emprisonnée mais spirituellement libre, matériellement pauvre mais spirituellement riche. Ces sentiments sont des antécédents fondamentaux pour la conversion et la vie, liés à une éthique d'accompagnement[1]. Le baptême est alors vécu comme un acte qui entre dans le monde des symboles. Et comme dans le christianisme historique, le baptême pentecôtiste est un ensemble de signes qui ne peuvent se comprendre qu'à l'intérieur des rites qui les entourent et les portent.

Comme toutes les religions du monde utilisent des rites et symboles, ceux-ci ne valent rien par eux-mêmes. Leur efficacité leur vient de la signification dont ils sont porteurs et chargés : leur action symbolique dans la vie sociale et religieuse. La signification du baptême chrétien est de conférer la grâce divine qui fait d'une personne un membre à part entière d'un Corps, le Corps des sauvés, et de réaliser une nouvelle naissance dans la vie de celui qui le reçoit. Ayant ici une portée sociale de rassemblement et d'identification des personnes qui reçoivent le baptême dans la foi, les rites baptismaux ont un rôle social, en ce qu'ils « effectuent et signifient l'incorporation sociale et symbolique des nouveaux initiés dans le groupe »[2]. En d'autres termes, le baptême marque solennellement leur entrée dans une communauté croyante.

Traditionnellement, et dans les Églises de la vieille chrétienté, le baptême a toujours été administré suivant une formule trinitaire qui vient de cette parole de Jésus : « Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre. Allez donc ! De toutes les nations faites des disciples, baptisez-les au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit » (Matthieu 28, 16-20). Jésus a donné cet ordre à tous ses disciples. Cependant la conception courante en vogue dans les Églises pentecôtistes ramène ce baptême au

[1] Cf. Miguel Angel MANSILLA, Luis Alberto ORELLANA, *Op. cit*., pp. 268-269.
[2] Danièle HERVIEU-LÉGER, *Op. cit.,* p. 62.

seul nom de Jésus. Sa caractéristique principale peut apparaître dans le fait qu'il est un baptême exclusivement réservé et administré aux seuls adultes. Il se définit comme étant un « Baptême dans l'Esprit » ; qualifié ainsi à cause du sceau ou de la marque de l'Esprit Saint, c'est-à-dire de l'« Onction » de l'Esprit Saint qu'il confère[1].

Le baptême pentecôtiste est avant tout un baptême administré au nom de Jésus. Car c'est ce dernier qui accorde les dons de l'Esprit Saint à tous ceux qui l'invoquent avec foi, ou simplement, c'est Jésus qui baptise dans l'Esprit Saint (Cf. Marc 1, 8). Revêtant ainsi une importance capitale, le baptême opère une coupure symbolique ou une rupture dans la vie de celui le reçoit ; il est la porte d'entrée dans l'Église. Quant à son mode d'administration, le rite baptismal pratiqué au sein des Églises pentecôtistes consiste essentiellement à immerger l'individu, c'est-à-dire à le plonger entièrement dans un cours d'eau, en imitation du geste de Jésus lors de son baptême dans les eaux du Jourdain par Jean le Baptiste[2].

Pour les personnes interrogées, l'espérance et la certitude du salut suscitées par la foi pentecôtiste sont généralement formulées et médiatisées, comme dit précédemment, dans un vocabulaire dichotomique construit en permanence sur une logique manichéenne qui oppose diamétralement deux mondes : terre/ciel, nouvelle vie/vieille vie, homme nouveau/vieil homme, vie/mort, univers du bien/univers du mal, monde du passé/monde du présent, liberté/oppression, monde païen/monde chrétien, péché/grâce, Dieu/Satan, Enfer/Ciel. Ainsi, l'immersion baptismale symbolise la mort à l'homme ancien ou selon une belle expression qu'on y applique couramment, la mort au « vieil homme » ; et la remontée des eaux renvoie à l'image de la résurrection de Jésus. Quelles que soient la qualité de vie menée auparavant et la nature des enseignements reçus dans l'Église ou les Églises d'avant son baptême, celui qui fait l'expérience du baptême pentecôtiste assimile tout son héritage d'avant la conversion ou son passé de foi au vieil homme appelé à être tué par l'acte du baptême. Le vieil homme veut dire la vie du passé, c'est-à-dire celle des péchés dont on se défait définitivement.

[1] L'analogie et la métaphore de feu appliquées à l'Esprit Saint renvoient ici à la première Pentecôte à Jérusalem où, selon le Livre des *Actes des Apôtres* (chapitre 2,1-11), l'Esprit Saint descendit sur les Apôtres sous la forme de feu qui se partagea en langues et qui se posa sur la tête de chacun d'eux.
[2] Le baptême de Jésus dans le fleuve Jourdain : Matthieu 3, 13-17 ; Marc 1, 9-11 ; Luc 3, 21-22.

À travers la parole du ministre[1], le baptême reçu ici inaugure une fois pour toutes ou assure symboliquement le passage de la vie ancienne à la vie nouvelle. Et pour qu'il produise l'effet qu'on lui reconnaît, celui qu'il est censé porter dans la vie sociale et spirituelle du baptisé – à savoir qu'il confère au converti la grâce d'une renaissance spirituelle – le baptême ne peut se recevoir que dans une mise en scène liturgique bien orchestrée comprenant à la fois l'immersion dans l'eau courante et l'imposition, au nom de Jésus, des mains du ministre sur la tête du fidèle. Contrairement aux Églises instituées qui administrent le baptême une seule fois dans la vie du fidèle, dans les communautés pentecôtistes, la réception du baptême peut varier autant de fois que l'individu change d'Église et dit expressément vouloir se convertir dans une autre Église.

6.3. LES FIGURES-TYPES DE L'INDIVIDU CONVERTI

Pour comprendre le phénomène des conversions qui s'opèrent au sein du pentecôtisme congolais, je partirai d'un postulat : la foi religieuse constitue un capital personnel et commun qui ne s'invente pas, mais qui peut sans cesse se remettre en question. La foi se vit et se transmet.

6.3.1. Considérations préliminaires

Les différentes expériences de foi que les individus ont et qu'ils se partagent entre eux font partie d'un héritage familial commun, transmis aux descendants par les ascendants. Dans leurs croyances et dans leur vie de foi, les individus entrent dans un processus qui tient des appartenances religieuses héritées ou acquises. Au lieu d'être considéré comme sujet de ses propres actes, l'individu n'existe pas forcément en tant que tel du fait de son entrée consciente ou inconsciente dans un système d'appartenances religieuses héritées. C'est parce qu'à cette échelle, il est simplement « considéré comme un élément statistique d'un groupe qui possède des pratiques et des valeurs communes »[2]. Or, ce sujet d'acte de foi disparaît derrière l'acquéreur ou l'héritier alors que le monde de la foi comme l'indique bien son étymologie latine « fides », est un engagement, une conviction ou une promesse

[1] Pour l'efficacité symbolique du rite, voir par exemple, François ISAMBERT, *Rite et efficacité symbolique. Essai d'anthropologie sociologique*, Cerf, Paris, 1979.
[2] Sophie ALAMI, Dominique DESJEUX, Isabelle GARABUAU-MOUSSAOUI, *Les méthodes qualitatives*, PUF, Paris[2], 2013, p. 17.

donnée. En d'autres termes, la foi est une démarche qui implique une adhésion libre et personnelle de l'individu.

Mais le système d'acquisition de la foi par l'hérédité ou la succession s'oppose à la conception que nos contemporains se font aujourd'hui de la foi. Dans notre monde où le primat de l'individu et l'autonomie du sujet sont de plus en plus affirmés comme un axiome indiscutable, la foi devient alors un objet de choix individuel et libre. Je me servirai ici d'une des études de Danièle Hervieu-Léger, dans laquelle la sociologue des religions traite du phénomène contemporain des conversions en contexte catholique français. Elle donne quelques figures de personnes qui se convertissent. Je les fais miennes pour expliciter théoriquement les conditions de ressemblance et les mécanismes internes de compréhension qui participent du processus *conversionniste* au sein du mouvement pentecôtiste congolais qui me concerne ici. D. Hervieu-Léger écrit : « Dans une société où la religion est devenue affaire privée et matière à option, la conversion prend avant tout la dimension d'un choix individuel, dans lequel s'exprime au plus haut point l'autonomie du sujet croyant. C'est à ce titre que la figure du converti revêt un caractère exemplaire »[1].

À considérer les nouvelles expériences de foi vécue par les individus au sein des Églises pentecôtistes du Congo, il n'apparaît pas que l'on soit en face d'un parcours unique, uniforme, unidirectionnel – bien que leurs récits de conversion soient un peu stéréotypés – dans le processus d'engagement qui mène les individus à la conversion. Pour chaque nouveau converti, il convient de noter son expérience à laquelle se joint un cheminement personnel, familial, propre et original. Cependant, si toutes les démarches entreprises diversement par les individus veulent conduire ces derniers à inscrire une nouvelle expérience de leur vie de foi dans la durée, la conversion est une des étapes importantes de ces entreprises de recherche spirituelle parce qu'elle met justement les personnes en tension permanente devant l'impératif de rupture et de choix de nouvelles Églises ou de nouvelles communautés dans lesquelles ces personnes veulent bâtir et consolider leur foi. Dans ce cas, la conversion conduit à une prise de décision personnelle de la part des individus qui finissent par écrire une nouvelle identité de leur vie.

[1] Danièle HERVIEU-LÉGER, *Op. cit.*, pp. 121.

L'anthropologue André Mary écrit : « Dans une mouvance où la ''conversion'' est une catégorie religieuse très présente, active et structurante dans tous les discours des membres, il n'existe aucun problème à recueillir des récits de conversion en bonne et due forme. L'exercice fait partie de la pratique de tout converti qui se doit de porter ''témoignage'' de la ''grâce'' qui lui a été accordée et de convertir les autres à son tour. L'action missionnaire la plus médiatique se nourrit de ces mises en récit d'expériences qui se veulent à la fois personnelles et exemplaires, tout en obéissant à une même rhétorique. La dimension de l'« engagement personnel » (acte de foi et don de soi) dans la relation à Christ, engagement qui est donné comme l'acceptation d'un appel, est particulièrement mise en avant en réaction contre les religions liées à l'héritage colonial et au passé scolaire »[1].

Ici, tous les témoignages sont coulés selon un schéma préconstruit. Et les expériences de conversion vécue individuellement par différentes personnes mettent en scène une dramaturgie qui transforme ce cheminement « en récit biographique de confession d'un passé d'errance, de compromission et de malédiction qui introduit à l'issue bienheureuse du salut. Se convertir, c'est rompre avec un passé inavouable et pourtant avoué sur un mode plutôt ostentatoire. Tout le récit, sa mise en intrigue, repose sur un combat entre les forces du Démon, leur maléfice mais aussi leur séduction, leur tentation, et la puissance bienveillante de l'Esprit Saint, combat dont le sort du sujet, sa santé autant que son salut, sont l'enjeu »[2].

À travers des trajectoires différenciées d'individus et parfois de groupes entiers qui, volontairement ou sous la contrainte, passent d'une religion à une autre, Danièle Hervieu-Léger a théorisé trois figures-types de l'individu qui se convertit. Ces figures abstraites se détachent pour se décliner selon trois modalités : la figure de l'individu qui change de religion, la figure de l'individu qui embrasse volontairement une religion, la figure de l'individu qui (re)découvre sa religion d'origine. À cette triple figure présentée s'ajoute, bien qu'il soit minoritaire, le profil de l'individu dont la conversion procède du mariage avec un conjoint d'une autre religion[3].

[1]André MARY, « De la communauté des initiés à la religion des convertis : le religieux anthropologique en question », in Yves LAMBERT, Guy MICHELAT, Albert PIETTE (dir.), *Le religieux des sociologues. Trajectoires personnelles et débats scientifiques*, L'Harmattan, Paris, 1997, p. 165.
[2] André MARY, *Op. cit*., p. 165.
[3] Voir Danièle HERVIEU-LÉGER, *Op. cit.*, pp. 120-155.

6.3.2. La figure de l'individu qui « change de religion »

Selon D. Hervieu-Léger, soit que l'individu « rejette expressément une identité religieuse héritée et assumée pour en prendre une nouvelle ; soit qu'il abandonne une identité religieuse imposée, mais à laquelle il n'avait jamais adhéré, au profit d'une foi nouvelle. […]. Le passage d'une religion à une autre retient surtout l'attention lorsqu'il donne lieu, en même temps qu'au choix d'une adhésion nouvelle, à l'expression développée d'un rejet – ou au moins d'une critique – d'un vécu religieux antérieur. Lorsqu'ils racontent leur trajectoire spirituelle, les intéressés évoquent en effet très fréquemment les conditions dans lesquelles ils se sont détachés de leur religion d'origine jugée « décevante », car extérieure aux véritables problèmes des hommes d'aujourd'hui, incapable d'apporter des réponses à leurs angoisses réelles et de leur fournir le soutien efficace d'une communauté […]. Encore une fois, ce n'est pas tant le contenu passablement stéréotypé de ces critiques qui est intéressant. C'est la manière dont s'exprime […], non seulement l'aspiration forte à une intégration personnalisée dans une communauté où l'on est reçu comme un individu, mais plus largement un ''droit au choix'' religieux qui prend le pas sur tout devoir de fidélité à une tradition héritée »[1].

Cette figure-type de l'individu converti est principalement celle qu'on peut rencontrer et observer facilement parmi les chrétiens pentecôtistes de Kinshasa. Les constats ne se trompent pas ; ils indiquent que la majorité des personnes interrogées disent sortir autant des bancs de l'Église catholique que de ceux des Églises protestante et kimbanguiste. Il en existe aussi qui, abusés et déçus, passent d'une Église pentecôtiste à une autre. Mais ce qui est intéressant dans toutes ces conversions, c'est le fait que ce sont souvent des individus qui paraissent religieusement bien socialisés, car ils ont été élevés dans des familles catholiques, protestantes ou autres. Certains étaient très pratiquants, baptisés puis confirmés et parfois mariés dans les Églises catholique et protestantes. Ce sont de purs produits fabriqués et socialisés catholiques et protestants, c'est-à-dire ceux qui ont passé une partie importante de leur vie ou de leur éducation chrétienne dans ces Églises ; mais qui décident un jour de tout arrêter, de ranger leur catholicité dans le placard, de remettre le compteur à zéro et de quitter l'Église que bon nombre continuent d'appeler encore affectueusement « Église-mère ».

[1] Danièle HERVIEU-LÉGER, *Op. cit.*, pp. 121-123.

Cela n'est pas un fait anodin. Les expressions du sentiment de déception, d'insatisfaction, de frustration et de révolte éprouvé par certaines personnes se sont traduites par le départ de l'Église et le rejet des croyances enseignées par cette dernière. Elles ont quitté leur Église d'enfance et la conversion leur a permis d'adopter des nouvelles croyances. Je dirais avec Stéphane Laurens que « la croyance de l'individu n'est pas un contenu qui le comble et le remplit, elle est une élaboration en permanence en relation (en dialogue) avec d'autres croyances qui viennent contredire, asseoir, préciser… la position de l'individu. De cette manière, la croyance qu'il tient à un instant donné est en même temps une critique d'autres croyances qu'il rejette »[1]. Mais l'Église, écrit Gabriel Ringlet, « se grandirait, ferait preuve de courage si, aujourd'hui, elle invitait les chrétiens qui l'ont quittée à lui dire pourquoi »[2].

Aujourd'hui, si beaucoup de départs concernent aussi bien des fidèles fervents ou des catholiques et protestants très pratiquants que des croyants attiédis, ils auraient cependant en commun qu'à un moment de leur vie de foi, ces gens ont parfois été déçus par tel ou tel autre problème personnel, par tel ou tel comportement d'un prêtre, d'un pasteur, d'une religieuse, d'un catéchiste, d'un Principal d'école gérée par l'Église, etc. Cela les a amenés à tout renier. La déception était tellement forte qu'ils se sont révoltés contre l'Église de leurs parents, qu'ils ont été obligés de la quitter pour aller voir la « vérité » que l'on fait miroiter ailleurs. Deux tiers des personnes interrogées à Kinshasa (pasteurs et simples fidèles pentecôtistes) affirment être d'anciens catholiques ou des personnes élevées en milieu éducatif catholique. Dans leur réquisitoire contre l'Église catholique, les nombreuses personnes qui l'ont quittée, l'accusent de leur avoir caché la « vérité ». Pour d'autres encore, l'Église catholique adore des idoles et des statues, etc.

Pour tous ces anciens catholiques rebaptisés pentecôtistes aujourd'hui, je comprends le processus de leur conversion religieuse « comme étant une rupture biographique qui met en confrontation le monde social réel et l'identité subjective. Car la conversion est une forme d'organisation d'un soi nouveau en accord avec une réalité sociale nouvelle : celle de la société choisie. À partir de l'acte de conversion

[1] Stéphane LAURENS, « Les conversions religieuses, un défi pour la notion d'individu », in Nicolas ROUSSIAU (dir.), *Psychologie sociale de la religion*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2008, p. 60.
[2] Gabriel RINGLET, *L'évangile d'un libre penseur. Dieu serait-il laïque ?*, Albin Michel, Paris, 1998, p. 143.

se produit un processus de désagrégation identitaire qui est une forme de rupture avec les éléments structurants de socialisation primaire, où s'effectue l'intégration progressive des valeurs chrétiennes du catholicisme […]. En quelque sorte les structures structurantes, que Pierre Bourdieu nomme l'habitus, sont à renégocier par l'individu. Car, pour le socialisé catholique qui a intériorisé l'extériorité dès son enfance et qui a incorporé le monde réel à son individualité, le cadre de référence a changé. Son sentiment d'appartenance s'est progressivement dilué ou est entré en conflit fondamental irréconciliable avec un monde qui lui échappe. La toute nouvelle appartenance commence à se transférer dans un autre univers symbolique : celui de l'Église nouvelle, de la communauté nouvelle. Une nouvelle stratégie de mise en correspondance entre les possibilités objectives, c'est-à-dire le monde réel, et l'identification subjective se met en place »[1].

Et comme le souligne Sébastien Fath, « dans un monde où la religion perd peu à peu son pouvoir englobant, M. Weber formule l'hypothèse que ces valeurs, loin de s'éteindre dans un monde désenchanté, basculent alors dans un régime polythéiste : ce dernier terrain d'analyse, qui postule une ''guerre des dieux'' suite au retrait de tout sens religieux unificateur global (chrétienté médiévale), reste d'aujourd'hui d'une actualité brûlante »[2].

6.3.3. La figure de l'individu qui embrasse volontairement une religion

Cette « seconde modalité de la conversion est celle de l'individu qui, n'ayant jamais appartenu à une tradition religieuse quelconque, découvre, après un cheminement personnel plus ou moins long, celle dans laquelle il se reconnaît et à laquelle il décide finalement de s'agréger […]. Pour un grand nombre de ces nouveaux fidèles, la conversion marque l'entrée dans un univers religieux auquel ils étaient, jusque-là, à peu près complètement étrangers »[3].

Il convient de noter ici que cette figure d'individus constituant la catégorie des « sans religion » qui découvriraient le monde de la religion et de la foi à partir d'un

[1] Guillermo URIBE, *Les transformations du christianisme en Amérique latine. Des origines à nos jours*, Karthala, Paris, 2009, pp. 127-128.
[2] Sébastien FATH, « La sociologie des religions de Max Weber », in Jean-François DORTIER, Laurent TESTOT (dir.), *La religion : Unité et diversité*, Éditions Sciences Humaines, Auxerre, 2007, p. 59.
[3] Danièle HERVIEU-LÉGER, *Op. cit.*, pp. 123.

choix libre et personnel est quasi inexistante dans le cas des personnes que j'ai interrogées en milieu des Églises de Réveil de Kinshasa. L'explication est très simple. En RD Congo, il est rare – pour ne pas dire difficile – de rencontrer des « sans religion » au sens strict de l'athée ou de quelqu'un qui ne croit en rien. Les Congolais tout comme les autres Africains, étant foncièrement religieux, s'ils ne sont pas de purs produits du christianisme missionnaire (catholiques, protestants, kimbanguistes, orthodoxes) ou des musulmans, ils sont du moins des adeptes des religions traditionnelles.

Contrairement à l'Occident qui s'emploie officiellement à se débarrasser progressivement de ses dieux sur sa place publique, tués par ses intellectuels depuis le siècle des Lumières – même si par ailleurs les Occidentaux ont encore assez de mal à nier totalement les origines culturelles et les racines chrétiennes qui ont construit leurs identités nationales, ou à gommer les traces de celles-ci –, le Dieu de Jésus-Christ n'est jamais mort en Afrique. Il se porte même très bien dans les rues de Kinshasa. Ainsi, la plupart des conversions qui s'opèrent sur le continent noir – je veux surtout parler ici de celles qui ont lieu en RD Congo – pour le compte du pentecôtisme, proviennent des religions déjà existantes (christianisme, islam, religions traditionnelles).

6.3.4. La figure de l'individu qui (re)découvre sa religion d'origine

Pour Danièle Hervieu-Léger, l'individu qui a (re)découvert la foi d'origine, est celui qu'elle appelle le « réaffilié » ou le « converti de l'intérieur ». Le converti de l'intérieur est en effet « celui qui découvre ou redécouvre une identité religieuse demeurée jusque-là formelle, ou vécue a minima, de façon purement conformiste. Le protestantisme comme le catholicisme des pays occidentaux offre aujourd'hui des exemples multiples de cette dynamique de la réaffiliation, portée en particulier (mais pas exclusivement) par des mouvements de renouveau – de genre néo-pentecôtistes et charismatiques – qui offrent à leurs membres les conditions communautaires d'une expérience religieuse personnelle et fortement émotionnelle »[1].

[1] Danièle HERVIEU-LÉGER, *Idem*, p. 124

Pour l'individu qui fait cette expérience de foi, il s'agit, en d'autres termes, d'une démarche d'intensification spirituelle dans la manière de vivre sa foi à l'intérieur de la même communauté religieuse ou de son Église. C'est pour lui une redécouverte de la foi en friches, de la foi qui sommeillait dans la tiédeur ou dans le laxisme parfois, mais que l'individu veut réactiver en la réveillant à partir d'un déclic spirituel quelconque pouvant être dû à une rencontre fortuite ou intentionnellement entreprise, voire provoquée par les témoignages des amis, des membres de famille, des connaissances, etc. Un tel déclic permet désormais à l'individu de vivre intensément sa vie spirituelle ou religieuse au sein d'un groupe de renouveau. C'est le cas, par exemple, des catholiques qui refont leurs engagements baptismaux dans les mouvements tels que le « Chemin Neuf », le « Néo-catéchuménat », le « Mouvement d'Apostolat des laïcs », les « Mamans catholiques », les « KA » (Kizito-Anuarite), les « Jeunes de Lumière », le Mouvement de « Renouveau charismatique », etc. Pendant mes enquêtes de terrain, le cas de Parfait T. (membre du Renouveau charismatique et du Mouvement catholique des couples, dénommé « Famille Chrétienne ») témoigne de cette réécriture d'expérience de la foi au sein de l'Église où il avait reçu son baptême il y a plus de cinquante ans.

Contrairement à toutes les autres situations, la « réaffiliaton » fait apparaître une nouvelle expérience religieuse ou une intensification de celle-ci par l'individu à l'intérieur-même de sa communauté d'appartenance qu'il ne quitte pourtant pas. Cette nouvelle aventure de foi ne transforme pas seulement l'individu qui la vit, et le regard qu'il porte désormais sur son Église ainsi que sur le monde extérieur. Elle prend aussi en charge, de manière intense et renouvelée, toutes les relations personnelles du converti avec les autres membres de la communauté religieuse. Il s'agit aussi bien de ceux qui ont fait la même expérience de foi et de vie que la personne convertie que d'autres membres qui n'ont pas fait cette expérience. Danièle Hervieu-Léger en vient à cette remarque que la « ''conversion de l'intérieur'' n'est pas seulement le renforcement ou l'intensification radicale d'une identité religieuse jusque-là ''mesurée'' ou ''en pointillé'' : elle est un mode spécifique de construction de l'identité religieuse qui implique, sous une forme ou sous une autre, la remise en question d'un ''régime faible'' de l'appartenance religieuse »[1].

[1] Danièle HERVIEU-LÉGER, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Flammarion, Paris, 1999, pp. 126.

6.3.5. La figure de l'individu qui se convertit à la suite d'un mariage avec un(e) conjoint(e) d'une autre religion

Dans l'ouvrage évoqué ci-dessus, D. Hervieu-Léger n'a pas développé ce profil de converti bien qu'elle l'ait mentionné. Mais pour moi, il s'agit bien évidemment des cas de personnes qui (re)découvrent la foi ou qui changent d'Église, soit à partir d'une certaine pression extérieure exercée par la famille de leur conjoint(e) croyant(e), soit par simple imitation ou accommodation à la vie de l'autre conjoint. Ici l'individu étranger au monde de la foi de son conjoint, après avoir « subi » l'influence de son (sa) conjoint(e) ou après avoir reçu par contagion la foi de son (sa) conjoint(e) tend à régler sa vie et à se modeler à partir du baromètre de foi affiché par le conjoint. Il s'agit d'un certain ajustement à la vie de foi de l'autre conjoint.

La conversion d'un individu à la suite ou en vue d'un mariage vise la transformation du conjoint non encore converti en sujet pentecôtiste. Souvent forcée par l'entourage familial du futur conjoint, elle est posée comme une condition préalable au mariage. C'est pourquoi, on s'emploie à convertir le (la) fiancé(e) ou l'autre conjoint pour qu'il rejoigne son conjoint dans la même foi. En vue d'assurer une certaine compatibilité de foi et de pratiques de vie dans une même Église, on se marie « par affinité, de préférence entre les chrétiens de la même Église »[1], les autres étant considérés souvent comme des « païens » ou des « gens du monde ». C'est une pratique courante, éprouvante et parfois contraignante, car la logique est que les enfants de Dieu se marient entre eux dans la même religion et les mêmes valeurs pour éviter de « se souiller » avec « les gens du monde ».

Ces cas de conversions n'étant pas fréquents parmi les personnes interrogées, n'ont pas fait l'objet d'une situation particulière dans mes observations. Cependant, quelques femmes se sont converties dans les Églises de leurs maris (ou inversement) pour ne pas donner l'impression de désapprouver le travail de leurs maris (ou de leurs femmes lorsque le converti était le mari). On les voit aussi parmi les couples pastoraux. Ici, en effet, la femme ou l'homme qui se convertit fait comme son (sa) conjoint(e) ; il (elle) l'accompagne dans son expérience de foi.

[1] Judicaëlle KOMBA MOUMBA, *Du « sang de l'iguane » à la prospérité : Tradition et spiritualités modernes*, Thèse de doctorat en Anthropologie, inédit, Université de Strasbourg, Strasbourg, Année académique 2012-2013, p. 181.

6.4. LES TYPES DE CONVERSION

Nombreux parmi les hommes et les femmes qui fréquentent les Églises pentecôtistes ont des soucis plus graves : maladie, incapacité d'engendrer, crainte d'être ensorcelé, recherche de richesse, etc. On est ici au niveau de la logique du converti et de l'acte de conversion. On quitte quelque chose, pourquoi ? Je me réfère surtout à la typologie donnée par Guillermo Uribe concernant le phénomène des conversions qu'il a observées au sein du pentecôtisme en Amérique latine. Lors de ses enquêtes et observations sur des terrains divers (Argentine, Brésil, Chili, Colombie, Mexique, Paraguay, Uruguay)[1], il a trouvé une grande diversité de cas de conversion. À le lire, il est évident, à ses dires, que « chaque cas est particulier, même lorsqu'il s'agit de situations semblables, voire identiques. Mais afin de comprendre les mécanismes » et les motivations individuelles des personnes qui se convertissent dans les Églises pentecôtistes latino-américaines, l'auteur propose « quatre profils forts dans lesquels il est possible de regrouper les différentes sortes de cas »[2] :

6.4.1. La conversion par difficulté à vivre

Elle concernerait « des individus ayant des difficultés à supporter la dureté de la vie. [Ici], le converti a un conflit d'ordre existentiel et aurait besoin d'un appui pour faire face à ce qui serait le caractère inacceptable de l'existence ». Le récit de la reconversion de Laurianne K. au catholicisme que la jeune femme avait pourtant quitté quelques années auparavant entre ici en ligne de compte pour corroborer cette thèse d'Uribe. Laurianne est née dans une famille catholique. Suite à des difficultés d'ordre conjugal (infidélité de son mari qui épouse une deuxième femme), la mère de Laurianne se convertit dans l'Église de *Mama* Olangi (Communauté Internationale des Femmes Messagères du Christ (CIFMC), connue sous le nom de « Ministère du Combat Spirituel » dans les années 1990. La prise en charge matérielle (quelque fois), psychologique et religieuse des femmes semblait « efficace » dans cette Église. Une partie de la famille de Laurianne suit leur mère (Laurianne, ses sœurs et quelques frères). Mais l'expérience n'est pas heureuse pour toute la famille.

[1] Guillermo URIBE, *Les transformations du christianisme en Amérique latine. Des origine à nos jours*, Karthala, Paris, 2009.
[2] Guillermo URIBE, *Op. cit*., p. 129.

Laurianne est arrivée en Belgique il y a quinze ans. Âgée aujourd'hui de 43 ans (2018), mariée et mère de deux enfants, elle est femme de ménage en intermittence et coiffeuse dans un salon des Galeries d'Ixelles, communément appelées Quartier Matongé (à Bruxelles). Elle habite dans la Commune d'Anderlecht, non loin de l'Hôpital Universitaire Érasme (Bruxelles). Aidée par une Association catholique de défense des Sans-papiers du fait qu'elle était en recherche des « papiers », sans ressources et à cause des difficultés d'intégration en Belgique, la jeune femme s'est reconvertie au catholicisme. Laurianne était dans le groupe des Congolais qui ont trouvé dans l'église saint Boniface (Commune d'Ixelles, Bruxelles) entre octobre 2005 et mars 2006, un refuge contre leur expulsion du territoire belge[1].

Cet autre témoignage relatant la reconversion de Béatrice M., et recueilli en janvier 2014 à Kinshasa, illustre bien ce type de conversion. C'est en ces termes que Béatrice parle de sa reconversion au catholicisme :

> « *[…] Pour moi, ce qui m'a personnellement poussée à retourner dans Église catholique où je me trouve aujourd'hui, c'est le fait de la jalousie de certaines sœurs et du chantage d'un pasteur. J'étais orpheline de père à l'âge de neuf ans. Quelques années après la mort de mon père, un pasteur a prêché maman et elle est allée prier jusqu'aujourd'hui dans l'Église CADZ*[2]*. Plus tard, elle a rencontré un homme de cette Église-là, il était déjà marié mais ils se sont mariés. Maman était sa deuxième épouse, mais ils viennent de se séparer il y a quelques années. De cette nouvelle union, maman a eu cinq enfants au total (trois garçons et deux filles). Avant, je chantais bien dans une chorale catholique. Avec ce charisme je ne pouvais pas me laisser traîner comme ça. Quelques sœurs de la nouvelle Église de maman et qui commençaient à fréquenter maman, lui ont proposé si je pouvais accepter d'aller chanter dans leur Église et en contrepartie le pasteur me paierait les frais scolaires. Je n'avais pas de choix devant l'instabilité financière de ma maman. On m'a promis de l'argent et j'y suis allée. Plus tard, quand je me suis plongée à exercer ma carrière, j'ai trouvé la jalousie provoquée par les autres choristes, surtout celles qui me connaissaient bien. Encore de faux prophètes m'ont sollicitée en me proposant des enveloppes d'argent pour rembourser telle dette ou payer tel engagement. Devant cette situation, j'ai quitté et suis retournée dans l'Église catholique pour chanter encore dans une chorale qui était dirigée par mon grand frère. À cause de la*

[1] L'entretien avec Laurianne a eu lieu le vendredi 22 août 2014 dans un restaurant tenu par un Congolais à Matongé, dans la capitale belge. Voir tout le récit de la reconversion et du témoignage de Laurianne au chapitre 10 dans la section qui traite de l'Église de *Mama* Olangi (le *Ministère du Combat Spirituel*), à la page 575.

[2] CADZ : Communauté des Assemblées de Dieu au Zaïre, devenue Communauté des Assemblées de Dieu au Congo (CADCO).

situation économique et sociale du pays, il est parti mais il reste encore sans-papiers aujourd'hui en France » (Béatrice M, reconvertie catholique).

Béatrice M., 33 ans (au moment de l'entretien en 2014), est deuxième d'une fratrie de sept enfants (4 frères et 2 sœurs). D'un père catholique, décédé et d'une mère catholique convertie au protestantisme, encore en vie et actuellement membre d'une Église de Réveil dans une Province à l'intérieur du pays. Graduée (Licence française) en Sciences infirmières de l'Université Ouverte de Kinshasa, Béatrice s'est reconvertie au catholicisme après un passage décevant dans une Église pentecôtiste. Sans profession fixe, elle est célibataire et mère de deux filles.

6.4.2. La conversion par excès de piété

Selon Guillermo Uribe, ce type de conversion « serait celle d'un individu entré dans une démarche spirituelle et qui trouve dans la conversion un lieu privilégié dans lequel il peut laisser s'épanouir une spiritualité nouvelle »[1]. La conversion de l'évangéliste Judith peut illustrer cette situation :

« Je suis servante de Dieu. C'est depuis longtemps que le bon Dieu m'a dit de faire son travail et le servir, et je ne voyais comment faire cela. C'est pourquoi, après avoir prié, j'avais jugé bon de dormir sur le sol pendant 9 jours, pour avoir la réponse de Dieu pour savoir dans quel sens ou de quelle manière j'allais faire son travail ou le servir. Après les 9 jours, j'ai entendu une voix qui me disait : ''Réveille-toi pour travailler''. La mission que Dieu m'avait donnée était celle de fonder une Église. Ayant reçu la mission, lors d'une sortie j'avais parlé et partagé cela avec une autre maman parce que je ne voyais pas où commencer. Cette maman était très contente et m'encouragea, en disant qu'elle avait aussi cette idée et cherchait quelqu'un qui pourrait travailler dans ce sens puisqu'elle allait d'église en église. Dès notre retour, on avait mis notre projet en application. Nous avions commencé à prier dans sa maison, moi et sa famille. Petit à petit les autres fidèles étaient venus nous rejoindre et ont adhéré à notre mission. Finalement cette église que vous voyez en pleine progression a vu le jour » (Évangéliste Judith, Église La Lumière).

[1] Guillermo URIBE, *Op. cit*., p. 129.

6.4.3. La conversion par crise personnelle et sociale

Elle « correspond à des cas dans lesquels l'individu se trouve dans des situations personnelles difficiles vis-à-vis de sa famille, de son entourage ou de son travail. Soit il est victime des addictions ou de ruptures diverses avec son milieu et avec son quotidien »[1].

> *« En tant qu'entrepreneur, pour ne pas rester au chômage, et seulement demandeur ou chercheur d'emploi, moi-même j'avais souhaité créer un emploi, une entreprise pour engager aussi les gens, dans le but que ces chrétiens vivent aussi bien, en trouvant eux-mêmes aussi un emploi, dans un projet d'informatique que j'avais aussi initié pour avoir un certain nombre d'ordinateurs »* (Pasteur Jérémie B., Église Missionnaire *La Gloire de Dieu*).

Au regard de certains témoignages, la démarche de conversion peut être la résultante d'une accumulation de faits et de crises. Par exemple, la détresse et le chômage prolongé pour certains, la maladie et la révolte extériorisée pour d'autres. Jérémie B. est un reconverti. Après avoir été intercesseur et diacre dans une Église, il est aujourd'hui pasteur et missionnaire au sein de l'Église la « Gloire de Dieu ». Il y exerce depuis 15 ans. Âgé de 43 ans, il est marié à une femme de 37 ans et est père de 7 enfants (5 filles et 2 garçons). Gradué (G_3) en Théologie & Informatique de Gestion de l'Institut Supérieur Protestant d'Idiofa (ISPI) et ISC (Institut Supérieur de Commerce)/Idiofa (Province du Bandundu). C'est un transfuge d'une Église de Réveil. Il reproche à son ancienne Église « la mauvaise gestion, la mauvaise administration et l'autoritarisme du pasteur, seul maître à penser et à diriger, un homme qui coordonnait tout » (sic) et que Jérémie avait qualifié de « pasteur patron ».

Le pasteur Jérémie B. n'est pas seul à le faire remarquer. Aujourd'hui, de plus en plus des voies s'élèvent pour souligner le fait que le pastorat est devenu une « affaire » juteuse, un gagne-pain. Allant dans le même sens que ces observations, il considère que les Églises de réveil sont devenues « les Églises de poches » de pasteurs, c'est-à-dire leurs « Magablo »[2]. Suite à ces griefs, Jérémie B. a décidé de

[1] Guillermo URIBE, *Idem*., p. 129.
[2] Comme cela a déjà été expliqué, dans la partie Ouest de la RD Congo où le *Lingala* est la langue usuelle, le terme *Magablo* (pluriel de *Ligablo*), né du *lingala* vulgaire, signifie petite boutique, boîte, échoppe où se vendent de petits articles de consommation courante. Ces échoppes se trouvent souvent devant les parcelles d'habitation, dans les coins des rues des villes, partout au Congo. Parler des

quitter cette Église pour fonder sa propre Église (*Église Missionnaire La Gloire de Dieu*). La création d'une Église-entreprise répond avant tout à un besoin personnel de Jérémie : avoir un travail et sa propre boîte : « Moi-même j'avais souhaité créer un emploi, une entreprise pour engager aussi les gens ».

6.4.4. La conversion par imitation

Un constat : « Les guérisons ‘‘miraculeuses’’ déclenchent souvent des conversions chez les proches du malade, et sont, pour les fidèles et sympathisants, la preuve tangible de la pertinence et de la force du discours pentecôtiste »[1]. La conversion par imitation, écrit G. Uribe, serait un effet de contagion par la foi des autres ou « une sorte d'‘‘entraînement’’ de l'individu par son entourage immédiat ou par d'autres personnes qui, elles-mêmes converties [auparavant], lui serviraient d'exemple ». c'est comme le cas de Laurianne que je viens d'évoquer.

À partir des expériences de vie et de foi de certaines personnes que j'ai rencontrées dans plusieurs Églises de Réveil de Kinshasa, ce type de conversion est très fréquent dans leurs récits de conversion. Elle se produit par le fait de l'influence de l'entourage familial sur l'individu. Elle concerne indistinctement les hommes ou les femmes, car dans la majorité des cas, ce sont souvent les membres de famille, les amis, les copains, les collègues de service, les connaissances directes, etc. qui font part de leur découverte de la « Vérité », de leurs nouvelles expériences de foi et de leur découverte de la « bonne » Église à leur entourage. Grâce aux témoignages éloquents de faits vécus souvent à la première personne et que les interlocuteurs admettraient comme « crédibles », d'autres personnes peuvent être saisies et emboîter le pas aux premiers pour se convertir à leur tour.

> *« […] Je suis le petit frère de Nicosie L. Je suis marié et suis père de 6 enfants. Moi aussi j'étais catholique mais j'ai changé d'Église simplement à la suite de la guérison de mon grand frère. J'ai été témoin oculaire de toutes les souffrances de mon frère et aussi de sa guérison miraculeuse. Tous ces événements se sont passés sous mes propres yeux, c'est pourquoi j'ai cru aussi. Comme mon grand frère, je suis pasteur dans l'Église du Dieu Vivant de Sikatenda depuis 1992 »* (Pasteur Albert M. *Église du*

Églises en termes de « Magablo des pasteurs » montre qu'elles deviennent de plus en plus des échoppes ou des boutiques, ou simplement des entreprises personnelles des pasteurs, leur gagne-pain.

[1] Anne-Marie LOSONCZY et Patrick MENGET, « Religions d'Amérique latine », in Jean-Christophe ATTIAS, Esther BENBASSA (dir.), *Encyclopédie des religions*, Arthème Fayard/Pluriel, Paris, 2012, p. 630.

Dieu Vivant de Sikatenda, Extrait d'entretiens de vendredi 24 janvier et de mardi 28 janvier 2014).

Le témoignage du Pasteur Albert M. est suggestif. Petit frère d'un certain Nicosie L., catholique converti au pentecôtisme et pasteur au sein de l'« Église du Dieu Vivant du prophète Sikatenda », catholique de naissance comme son frère Nicosie, Albert s'est converti dans cette Église en 1992, à la suite de la guérison miraculeuse de son grand frère Nicosie. Celui-ci souffrait d'une maladie incurable depuis plusieurs années, mais il en aurait été guéri grâce à l'imposition des mains du dénommé prophète Sikatenda. Cette guérison est à l'origine, non seulement de la conversion d'Albert, mais aussi de la vocation de ce dernier au ministère pastoral dans la même Église que son grand frère. Âgé d'une quarantaine d'années, le pasteur Albert M. est marié et père de six enfants (deux filles et quatre garçons).

Pour comprendre l'effet de contagion déclenché chez Albert M. par la conversion de son grand frère Nicosie L., et la portée du témoignage de ce dernier sur tout ce qui a provoqué le processus de la conversion d'Albert, voici le récit qu'en donne Nicosie. Il relate l'histoire de sa propre guérison et de sa vocation. C'est cette guérison miraculeuse qui a été à l'origine de la démarche de foi de son petit frère Albert :

« […] Je suis né dans une famille catholique dont j'ai hérité la foi aussi. J'ai tout fait et j'ai reçu tous les sacrements. Je suis marié et père de 11 enfants. C'est en 1982 que je suis entré dans l'Armée de l'Air, précisément dans l'Unité des Parachutistes qui, malheureusement, n'existe plus depuis que Joseph Kabila est au pouvoir. Déjà là, je ne pratiquais plus ma foi et ne priais presque plus. Aujourd'hui je suis pasteur dans l'Église du Dieu Vivant de Sikatenda. C'est un choix personnel et non un fait de hasard. C'est la guérison que j'ai eue dans cette Église du Dieu Vivant qui m'a poussé à y aller et à y rester. J'étais malade pendant 6 ans et ma femme m'avait quitté. Je souffrais de tous les maux : maux de tête, maux de dos et de la colonne vertébrale, maux de jambes, de bras, etc. On ne savait même pas de quoi je souffrais alors. Disons, j'avais mal partout au vrai sens du mot. À cause de cela, j'ai été dans plusieurs hôpitaux pour les examens et les soins, en commençant par l'Hôpital du Camp CETA, l'Hôpital du Camp Kokolo, l'Hôpital Mama Yemo[1], l'institut National des Recherches Biomédicales (INRB),

[1] Situé à quelque centaine de mètres en face de l'Aéroport International de N'djili, le Camp d'Entraînement des Troupes Aéroportées (en sigle CETA), est la principale Caserne des Troupes Aéroportées (Parachutistes) de la ville de Kinshasa. Quant au Camp Kokolo, il est sur le plan stratégique – avec le Camp Tshiatshi – des casernes les plus importantes de la capitale congolaise. Ce

etc., pour ne citer que ceux-ci. En dehors des soins de la médecine moderne que j'avais pratiqués, j'avais aussi suivi les soins auprès de beaucoup de tradi-praticiens ou guérisseurs traditionnels dans plusieurs centres. Tout cela était sans succès. J'étais même parti au village toujours à la recherche de la guérison. Malgré tous les soins suivis, je n'avais trouvé aucun soulagement à mon mal, aucune solution à ma maladie qui était déclarée pourtant inguérissable par tous les médecins tant modernes que tradi-praticiens qui m'avaient soigné. À cause de cela, j'étais déclaré inapte par le staff médical directeur de l'Hôpital du camp CETA, notamment par le Docteur colonel Montagnana, le Médecin-chef Dr Thomas Lukondo et le Dr Kibadila qui m'ont délivré un Certificat d'inaptitude physique, car ils m'ont déclaré en état d'incapacité physique permanente. La Direction de l'Armée m'a même payé un billet pour aller suivre des soins indigènes au village. Mais un jour, j'ai rencontré un homme qui m'a parlé de sa guérison de l'éléphantiasis dans l'Église du Dieu Vivant de Sikatenda. À l'occasion, il m'a invité à aller essayer de prier aussi là-bas. Je suis quand même parti. Le jour où je suis allé, le pasteur avait prié pour ceux qui, comme moi, avaient de problèmes de santé. Sa prière était très courte. Il a prié pour tous et a imposé la main sur la tête de chaque malade. En m'imposant la main il me dit : « Na kombo ya Nzambe ya Sikatenda obika. Amen »[1]*. Une très courte prière, me dis-je à moi-même, mais aura-t-elle d'effets ? À vrai dire, j'étais un peu sceptique. Mais au retour à la maison, je n'avais plus aucun mal, et depuis ce jour-là, j'étais totalement guéri. Je suis retourné chez tous les médecins qui m'avaient déclaré inapte auparavant. Ils s'étonnaient de me voir guéri et après des examens, j'étais à nouveau déclaré apte. C'est ainsi que je suis resté dans l'Armée. Cette guérison m'a poussé définitivement à prier dans l'Église de Sikatenda et je me suis désormais lancé dans l'évangélisation. En 1992, je suis devenu pasteur et le suis jusqu'à ces jours. Malgré ma guérison, je ne croyais pas du tout à cette dernière et à la guérison divine. C'est pourquoi je priais et demandais au Bon Dieu de m'envoyer plus loin et là je verrais si réellement Dieu agirait. Oui, chose faite, j'étais parti dans l'extrême Nord-est du pays, à Beni-Butembo dans la Province Orientale*[2]*. C'est là que j'ai opéré un miracle à l'Hôpital d'Oicha en guérissant un enfant d'une maladie grave.*

---

camp militaire est situé en plein centre de la Ville de Kinshasa, dans la Commune de la Gombe et non loin de la station émettrice de la Radiotélévision Nationale Congolaise (RTNC). C'est là que résident beaucoup d'Officiers supérieurs et les plus hauts cadres gradés de l'Armée de la capitale. C'est dans la caserne de Tshiatshi qu'est la résidence militaire du Président de la République. Anciennement appelé Hôpital Mama Yemo, du nom de la mère de l'ancien Président Mobutu, c'est l'actuel Hôpital Général de Référence de Kinshasa.

[1] En *Lingala* « Na kombo ya Nzambe ya Sikatenda obika » se traduit par : « Sois guéri au nom du Dieu de Sikatenda ».

[2] Beni-Butembo est une ville située au Nord-est de la Province Orientale, anciennement appelée Province du Haut-Zaïre. Autrefois connue sous le nom de Stanleyville, en l'honneur de son fondateur, le journaliste et explorateur britannique Sir Henri Morton Stanley (20 janvier 1841-10 mai 1904), Kisangani est la capitale de la Province Orientale. La ville de Beni-Butembo est située dans l'extrême Nord-est de la RD Congo.

> *J'avais demandé aux parents de l'enfant malade de venir avec lui pour que je prie pour l'enfant. Mais en me voyant en tenue militaire, les gens avaient du mal à croire que je pouvais prier pour l'enfant malade et ils fuyaient. En dépit de leur doute doublé de la peur d'approcher un militaire, les parents de l'enfant malade sont quand même venus avec leur enfant malade sur qui j'ai prié en répétant la même formule ou la même phrase que celle-là qu'avait utilisée le prophète Sikatenda lors de ma guérison : « Au Nom du Dieu Vivant de Sikatenda sois guéri. Amen ». Moi-même je n'étais pas très sûr de ce qui devrait arriver à l'enfant, mais grâce à Dieu l'enfant était guéri. C'est à ce moment-là que j'ai totalement cru et que je n'ai plus eu de doute envers le Dieu Vivant de Sikatenda »* (Pasteur Nicosie L., Extrait des entretiens de vendredi 24 janvier et de mardi 28 janvier 2014).

Le témoignage de Nicosie, comme cela apparaît dans bien d'autres récits de conversion, met en lumière l'effet de la détresse humaine (l'homme a souffert atrocement pendant six ans, sa femme l'a quitté, il a été abandonné à son triste sort, etc.) dans la vie de foi de certaines personnes. Le désespoir peut être un détonateur dans la démarche de la foi et de la conversion. Indépendamment des mobiles qu'on dirait strictement vocationnels, la présence de cet homme dans l'*Église du Dieu Vivant de Sikatenda* serait entre autres justifiée avant tout comme le fruit de hasard et de la chance. L'effet contagieux de sa conversion sur son frère Albert indique aussi l'importance, la résonnance et l'influence du poids de l'entourage ou de la communauté sur le comportement d'un individu.

Après avoir parcouru, sans succès, les hôpitaux de Kinshasa, les loges et les officines des guérisseurs traditionnels en vue de guérir de son mal incurable, il a fallu en dernier ressort à Nicosie tenter sa chance ailleurs en essayant une autre recette dans l'espoir de retrouver la santé. Et cette recette-là a marché : « Mais un jour, j'ai rencontré un homme qui m'a parlé de sa guérison de l'éléphantiasis dans l'*Église du Dieu Vivant de Sikatenda*. À l'occasion, il m'a invité à aller essayer de prier aussi là-bas. Je suis quand même parti […] Cette guérison m'a poussé définitivement à prier dans l'Église de Sikatenda et je me suis désormais lancé dans l'évangélisation ». C'est cette expérience inattendue qui est au cœur de la nouvelle foi et de la vocation de Nicosie.

Si au niveau micro-individuel, la personne est considérée, dans ce type de conversion, comme sujet pris seul dans son processus cognitif de choix, c'est-à-dire

qui peut poser un acte de décision personnelle dans sa démarche de foi et d'adhésion à une nouvelle Église, elle reste cependant sous l'influence familiale, amicale ou de l'entourage qui l'inscrit, à l'échelle microsociale, dans un itinéraire des pratiques et de relations sociales. Le rôle de la communauté n'est plus à démontrer. Et à l'échelle macro-sociale, le nouveau converti apparaît comme un individu de la classe moyenne ou pauvre qui voit avant tout l'Église, non seulement comme le lieu éloigné de culte, mais comme un espace sûr où il peut se sentir en sécurité, en confiance et valorisé ; un espace qui lui permette de résoudre son(ses) problèmes(s). À cette échelle, les effets d'appartenances sociales deviennent des variables explicatives des pratiques[1] de foi ou de croyances religieuses.

Dans ce qui vient d'être dit, il faut cependant noter que, comme nous avertit Guillermo Uribe, « cette typologie est en quelque sorte artificielle car il serait impossible de trouver facilement une seule raison à la conversion et, comme pour les profils identitaires du converti, ils peuvent se combiner et ne constituent qu'un guide général d'interprétation. Les individus pouvant aussi changer successivement de profil. Les identités nouvelles se construisent plus ou moins rapidement et d'une façon diversifiée. Elles peuvent avoir des profils propres »[2]. Enfin, pour ma part, après les témoignages que j'ai recueillis, à la typologie de conversion proposée par G. Uribe, j'ajouterai la conversion à la suite d'une guérison miraculeuse ou d'un désenvoûtement.

6.4.5. La conversion à la suite d'un désenvoûtement ou d'une guérison miraculeuse

S'il est un thème phare dans la prédication pentecôtiste, c'est sans doute celui de la guérison par la foi en Dieu. En valorisant ainsi l'activité thérapeutique et thaumaturgique de Jésus, les Églises pentecôtistes lui attribuent bien le titre de guérisseur (« nganga » en langue bantoue). Jésus n'est pas vu comme un simple prédicateur de la parole. Il est un guérisseur comme l'attestent d'ailleurs tous les quatre Évangiles. Comme Jésus a passé son temps à « guérir les malades, ressusciter les morts, purifier les lépreux, chasser les démons » (Mathieu 10, 8), il n'est pas du

[1] Cf. Sophie ALAMI, Dominique DESJEUX, Isabelle GARABUAU-MOUSSAOUI, *Les méthodes qualitatives*, PUF, Paris[2], 2013, pp. 16-17.
[2] Guillermo URIBE, *Les transformations du christianisme en Amérique latine. Des origine à nos jours*, Karthala, Paris, 2009, pp. 129-130.

tout indifférent à « toute maladie et toute infirmité parmi le peuple » (Mathieu 4, 23). À ce titre, Jésus ne mérite pas moins que le titre de « nganga » par excellence. Si on se réfère constamment à lui, c'est en tant qu'il est « nganga », car c'est lui seul qui guérit. Il est le médecin. Et cette considération est mise en lumière dans toutes les prédications tenues par les pasteurs.

L'exemple d'un ancien malade qui dit être guéri du Sida, et converti par ce fait dans une Église de Réveil à la suite de sa guérison miraculeuse est très suggestif et significatif. Lambert P. est pasteur au sein de l'*Église du Dieu Vivant de Sikatenda*. Il habite le Quartier Mpasa II à Bibwa[1]. Ce n'est pas un nom d'emprunt mais le vrai nom. Lambert a voulu que je garde son nom pour marquer son insistance sur le caractère miraculeux de sa guérison qu'il veut faire connaître à ceux qui liront cette thèse. En raison de leur proximité dans la foi, j'ai eu deux entretiens collectifs avec les pasteurs Lambert P., Nicosie L. et Albert M. (noms d'emprunt), le vendredi 24 janvier et le mardi 28 janvier 2014 dans la résidence de Lambert. Une maison en dur habitée, mais encore inachevée.

Né en 1958, Lambert est baptisé catholique à l'âge scolaire dans les années 70 à la mission catholique Laba-Fatima (Laba-Lakas) dans le Diocèse d'Idiofa (Province du Bandundu). C'est quelqu'un que je connais depuis mon enfance. Lambert est un cousin lointain ; nous sommes du même village. Diplômé d'État en Pédagogie générale (Baccalauréat), il a fait une formation ciblée plus tard à Kinshasa. Il a mené une vie très agitée et débridée à cause de son attrait irrésistible pour le beau sexe (sic). En 1991, un dépistage fait dans le cadre de l'Ambassade américaine de Kinshasa où il travaillait révèle qu'il est atteint du Sida. En 1992, le prophète Sikatenda prie sur lui et lui impose les mains. Lambert est guéri de son Sida. Cette guérison miraculeuse l'amène à se convertir dans l'*Église du Dieu Vivant du prophète Sikatenda*, car c'est là qu'il a trouvé la vérité et la puissance du nom de Dieu (sic). Depuis 1992, il a pris la décision d'y rester définitivement, d'abord comme évangélisateur puis en qualité de pasteur jusqu'à aujourd'hui. C'est d'une voix reconnaissante pour « son Dieu qui l'a guéri » (sic) que le pasteur Lambert P. témoigne avec une grande assurance :

[1] Mpasa (Bibwa) est un nouveau quartier fait de bric et de broc de la périphérie de Kinshasa. Il se situe entre l'Aéroport International de N'djili et la Cité de Kinkole dans la Commune de la N'sele.

« […] La guérison miraculeuse que j'ai eue dans l'« Église du Dieu Vivant, Dieu de Sikatenda », m'a poussé à prier dans cette Église. Je travaillais à l'Ambassade américaine. Quelques années après, j'étais malade et déclaré séropositif puis malade de Sida après avoir passé les examens dans un centre médical américain qui était à l'époque au Quartier Matonge, dans la Commune de Kalamu. J'étais très malade et je pesais 28 Kgs. Heureusement que ma femme était séronégative. Troublé par ce résultat, je ne voyais que faire sinon attendre seulement la mort. Pour moi, cette mauvaise nouvelle était difficile à communiquer à ma femme de peur qu'elle ait dramatisé les choses. C'est pourquoi j'ai gardé l'information pour moi seul. Un jour, l'un de mes beaux-frères, grand-frère de Madame, qui fut un grand magicien avant sa conversion, accompagné de deux autres pasteurs qui avaient appris que j'étais gravement malade, mais ne sachant pas de quoi je souffrais, est venu me voir et m'a invité à aller à la prière à l'Église du prophète Sikatenda pour la guérison. Il me raconta son récit et comment il s'était converti : « Un jour, me dit-il, je suis allé à l'Église de Sikatenda. Après avoir tenté en vain à plusieurs reprises de faire écraser le pasteur Sikatenda par mes lance-roquettes magiques, j'ai fini par tomber évanoui. L'esprit du pasteur était plus fort que moi. Il pria pour moi et je repris mes forces ». Le beau-frère a témoigné comment il avait tenté et cherché vainement à tuer le prophète. Mais après qu'il ait raté son sortilège contre le pasteur, mon beau-frère a été saisi par la force spirituelle du prophète. Il s'est converti et est devenu chrétien quelques jours après. Le témoignage de mon beau-frère m'a beaucoup touché et j'ai accepté son invitation. En même temps j'ai demandé à mon épouse de m'accompagner à l'église afin de prier pour guérir de ma maladie. Dans un premier temps, elle doutait aussi. Mais convaincue finalement, elle accepta de partir avec moi. Nous sommes allés ensemble, mon beau-frère, ma femme et moi. C'est là que ma femme a su que j'étais atteint du Sida. Elle était en sanglots, je comprenais sa peine et elle avait sérieusement paniqué mais grâce au réconfort de mon beau-frère, j'ai dit à mon épouse que tout était possible avec Dieu, que Dieu pouvait guérir toutes les maladies, même le redoutable Sida. J'ai essayé d'apaiser ma femme pour qu'elle n'ait pas peur. Les mots me manquaient pour lui faire dissiper sa grande angoisse, car à l'époque nous savions que tous les malades du Sida mouraient. J'ai dit à mon épouse : « Ayons la foi et je serai guéri ». Je comprenais la grande peine de ma femme mais fort heureusement elle a fini par garder son calme et comme moi, elle a cru aussi que je pouvais guérir de mon Sida. Arrivés à l'église nous nous sommes demandé ce qui allait arriver. Nous étions à l'église. Le culte tendait vers la fin. Et voilà, à la fin du culte, comme cela était la coutume, venait le moment de prier pour les nouveaux venus et les nouveaux malades quelle que soit la nature de leurs maladies. Le prophète Sikatenda demanda à tous ceux qui avaient de problème de santé de se lever et d'avancer vers l'autel où il se trouvait. Je me suis levé par-devant et j'ai avancé. La prière du pasteur

était très courte contrairement à beaucoup de pasteurs qui multiplient les paroles. Il imposa les mains sur chacun des malades présents en disant à chacun : « Sois guéri au nom du Dieu Vivant de Sikatenda. Amen ». Et c'était tout. Le culte se termina et le prophète congédia l'Assemblée. Nous sommes retournés à la maison. Le jour suivant, j'ai senti un léger changement en moi : mon mal n'était plus aigu comme auparavant, car je commençais à faire de petits mouvements que je n'avais plus l'habitude de faire depuis que j'étais malade. C'était une grande surprise pour ma femme qui se posait des questions pour savoir si c'était moi qui faisais tout cela parce qu'il m'était impossible de le faire avant. Par exemple, j'ai soulevé un seau d'eau et je suis allé me laver seul ; chose que je n'avais plus faite depuis que j'étais malade. Au fur et à mesure que les jours passaient, je n'avais plus mal ; je recommençais à faire les mouvements des jambes qui étaient alors raides, je marchais seul, je commençais à courir, etc. Tout est redevenu normal. Nous n'avions pas encore d'enfants à l'époque. Depuis que j'ai été guéri du Sida, nous avons maintenant 7 enfants. Je n'avais pris aucun médicament pour cette guérison et d'ailleurs jusqu'à aujourd'hui où je vous parle, je n'ai jamais pris un quelconque médicament. Voilà le fait qui a changé ma vie » (Pasteur Lambert P., *Église du Dieu Vivant de Sikatenda*, Extrait des entretiens de vendredi 24 janvier et de mardi 28 janvier 2014).

De ce qu'elle a observé parmi des Églises pentecôtistes gabonaises, Judicaëlle Komba Moumba écrit : « La quête de Dieu est souvent motivée par un manque, une frustration, une maladie. La délivrance est synonyme de la résolution du problème »[1]. Cette considération est bien ressortie dans ces deux témoignages de conversion. Deux récits de détresse, deux expériences de foi proches. Les deux convertis ont été élevés dans la tradition catholique, dans deux villages d'arrière-pays congolais. Comme c'est un peu une coutume courante dans un pays évangélisé majoritairement par les missionnaires catholiques, ils sont pétris de souvenirs de leur foi catholique à divers degrés. Les études et le travail les ont conduits loin de leur village natal. Deux histoires à peine croyables. C'est la surinterprétation dans l'énoncé de leur croyance que les deux anciens malades donnent aujourd'hui de la réalité de leur guérison jugée transcendante qui est porteuse de signification.

D'après les pasteurs Lambert P., Albert M. et Nicosie L., le nom du prophète fondateur de leur Église contient un secret : celui de révéler le nom de la maladie que le prophète devait guérir. Le pasteur s'appelait Sikatenda. Regardez bien le jeu des

[1] Judicaëlle KOMBA-MOUMBA, *Du « sang de l'iguane » à la prospérité : Tradition et spiritualités modernes,* Thèse de doctorat en Anthropologie, inédit, Université de Strasbourg, Strasbourg, Année académique 2012-2013, p. 168.

mots. La première syllabe, c'est-à-dire **SI**, et les deux dernières lettres (**DA**) portent, selon la révélation que le prophète aurait reçue, l'acronyme de la maladie que Dieu lui a donné mission de guérir : le sida. C'est pourquoi, selon le témoignage donné, rapporté et raconté de manière emphatique par les trois pasteurs, les porteurs du VIH (Virus d'immunodéficience humaine) ne peuvent trouver guérison nulle part que dans l'Église de Sikatenda. La guérison de Lambert en est une attestation qui viendrait réconforter, accréditer et sceller leur engagement au sein de l'Église de Sikatenda.

Louis-Vincent Thomas et René Luneau l'ont affirmé : « Parmi les préoccupations majeures, outre les soucis de la quotidienneté, l'homme d'Afrique noire traditionnelle recherche avant tout la santé »[1]. Si les religions offrent une voie à cette recherche, le pentecôtisme se présente surtout comme cette religion où la recherche de solutions aux problèmes existentiels (guérison des maladies, de souffrances, délivrance et désenvoûtement, etc.) est mise au premier plan. Dans son étude sur le Pentecôtisme à l'Île de la Réunion, Bernard Boutter corrobore ces propos en affirmant qu'« il est question, le plus souvent, d'une quête de guérison physique et psychique, qu'elle ait concerné personnellement l'individu ou un de ses proches, et du désir de trouver certaines solutions à la vie quotidienne, dans la famille ou dans la vie sociale et professionnelle »[2].

La quête de la santé ne s'exprime pas seulement en termes de santé du corps, mais elle englobe aussi l'idée de bonheur, de réussite, de sécurité, d'harmonie et de paix. Vécue avant tout comme désordre par excellence, la maladie est la négation de tout ce qui épanouit la vie. Pour bien comprendre la démarche des pasteurs Nicosie et Lambert, et par-delà toute la mentalité liée à un arrière-fond culturel et religieux, il convient de pénétrer au cœur même de la société africaine où l'échec, le malheur, la souffrance et la maladie sont souvent perçus comme une dysharmonie causée par une injustice, une agression extérieure à l'homme, et une atteinte imméritée venant de la méchanceté d'un tiers (jalousie, vengeance), du maléfice d'un sorcier, d'un magicien ou d'un esprit invisible (envoûtement, possession, mauvais sort).

[1] Louis-Vincent THOMAS et René LUNEAU, *La terre africaine et ses religions. Traditions et changements*, L'Harmattan, Paris, 1986, p. 238.
[2] Bernard BOUTTER, *Le pentecôtisme à l'Île de la Réunion : refuge de la religiosité populaire ou vecteur de la modernité*, L'Harmattan, Paris, 2002, p. 93.

En Afrique noire, redisons-le, la maladie est « ce corps étranger, cette force mauvaise, ce désordre voulu, donc intentionnel, [qui] se trouve très souvent manipulé par une conscience personnelle, un être humain sans doute, un sorcier, un magicien mais avant tout par ‘‘une divinité personnifiée’’. La maladie a donc avant tout un sens qui ne peut être intelligible en dehors du contexte culturel et religieux propre à l'ethnie considérée. C'est pourquoi, qu'il s'agisse de diagnostic ou de guérison, seul le déploiement d'une chaîne de signifiants à laquelle le malade et le groupe auquel il appartient adhèrent sans réserve peut s'avérer opérationnel. Désordre par excellence, la maladie se définit ainsi à la fois comme *une rupture dans l'équilibre de la personne et dans les processus des ajustements personnels et sociaux*. Elle est donc *vécue avant tout comme dés-ordre* (souligné par les auteurs). C'est une force mauvaise, parfois personnifiée (le guérisseur s'adresse directement à elle lors du traitement), souvent considérée comme un élément étranger (cailloux, objet quelconque, présence d'un génie) et susceptible de s'interpréter sous la forme d'une relation persécutive »[1].

Par ailleurs, si la faute ou la responsabilité de la victime elle-même ne sont pas souvent mises en lumière, on peut cependant observer que l'ignorance des vraies causes et le manque de connaissance généré par certaines pratiques culturelles collectivement observées et retransmises à travers l'histoire veulent souvent attribuer l'origine de la maladie ou la cause de tout phénomène incompréhensible à l'action des forces maléfiques ou des démons. On accuse en permanence le Diable et les sorciers d'être la cause de tous les malheurs. C'est pourquoi, dans le monde de ceux qui embrassent la foi, « l'incapacité à expliquer scientifiquement et rationnellement (c'est nous qui ajoutons) certains phénomènes sociaux, biologiques ou naturels ouvre la voix aux croyances sur la production des miracles »[2].

Œuvre des forces maléfiques, la maladie est souvent attribuée, souligne Bruno Chenu « à des causes cachées, mystérieuses. C'est ‘‘l'œil du mal’’ qui en est l'origine, tel esprit mauvais. La maladie est donc plus qu'une altération physique. Elle concerne toute la personne dans toutes ses relations. Elle est donc aussi une ‘‘déchirure du tissu social’’, une rupture d'équilibre, un dés-ordre. Du coup, la santé

[1] Louis-Vincent THOMAS et René LUNEAU, *Op. cit.*, pp. 239-240.
[2] André LUBANZA MUKENDI, « Les Églises de ‘‘réveil’’ et les mutations socio-politiques en RDC », in Régine TCHIKAYA-OBOA, Abel KOUVOUAMA et Jean-Pierre MISSIÉ (dir.), *Sociétés en mutations dans l'Afrique contemporaine. Dynamiques locales, dynamiques globales*, Karthala, Paris, 2014, pp. 387-410 (la citation est à la page 408).

ne peut se définir seulement par l'absence de maladie : elle est harmonie, plénitude et bénédiction d'une vie heureuse. Face à la maladie, l'Africain se pose deux questions : – ''comment est-ce arrivé ?'' À ce niveau, l'observation empirique peut satisfaire la curiosité. – ''Pourquoi ?'' Cette question, la plus importante, implique le monde de l'invisible. Dès lors, devins et guérisseurs explorent les causes cachées de la maladie qui impliquent souvent esprits et ancêtres. Ils ont le souci de la réconciliation de l'homme dans toutes ses relations, de sa guérison dans toutes ses dimensions. Les Églises missionnaires n'ont pas bien rejoint cette conception africaine de la guérison. Elles parlaient de ''guérison spirituelle''. Elles se méfiaient des pratiques traditionnelles considérées comme fétichisme ou charlatanisme. Très symptomatique est le fait qu'elles aient construit des hôpitaux […] : elles ont ainsi sécularisé la maladie et le ministère de guérison. Les Africains ont ressenti un manque énorme. Ne nous étonnons pas s'ils se tournent vers les Églises indépendantes. Celles-ci professent que la guérison totale de l'homme, à savoir guérison physique, psychologique et spirituelle, est le don de Dieu fait à la communauté confessante à travers Jésus-Christ. La foi et l'imposition des mains apportent la guérison qui vient du Christ »[1].

Pour un individu qui se convertit, la mobilisation des croyances et le recours à la religion constituent « une assurance contre l'angoisse et le doute de l'existence […]. L'angoisse humaine en face des dangers de la vie s'apaise à la pensée du règne bienveillant de la Providence divine… »[2]. La guérison de Lambert P. et celle de son coreligionnaire ne sont pas des cas banals ni isolés. Bien que limitées dans un cercle restreint d'amitiés, elles permettent de comprendre l'intensité de leur acte d'adhésion à la religion. Dans ces conditions, beaucoup de personnes se disant guéries par un pasteur se tournent souvent vers l'Église de ce dernier et se convertissent dans cette Église. Cela étant, par-delà les histoires personnelles, les situations d'angoisse et de détresse dans lesquelles la maladie est vécue comme un drame renvoient à un univers de référence où la perception de la maladie et le comportement relatif des malades trouvent un sens. Dans le cas présent, l'engagement des convertis dans l'Église et la croyance religieuse sont intimement liés.

[1] Bruno CHENU, *Théologies chrétiennes des tiers-mondes*, Centurion, Paris, 1987, pp. 157-158 ; Voir aussi Cécé KOLIÉ, in François KABASELE, Joseph DORÉ et René LUNEAU (dir.), *Chemins de la christologie africaine*, Descléé, Paris, 2001, p. 173, cité par Bruno CHENU, *Op. cit*., 157-158.
[2] Louis-Vincent THOMAS et René LUNEAU, *Op. cit.*, p. 61. Voir la note 143 citant Sigmund Freud dans *L'avenir d'une illusion*, PUF, Paris, 1971, p. 43.

Même si ces histoires de vie sont celles d'une petite communauté particulière, « la spiritualité apparaît alors comme une ressource que les personnes atteintes de maladies chroniques, comme l'infection par le VIH, utilisent pour s'adapter aux challenges psychologiques et physiologiques de la maladie et ainsi optimiser leur qualité de vie et leur santé mentale. La spiritualité et/ou le recours à des croyances religieuses sont associées à une amélioration de la qualité de vie et du bien-être psychologique et cela même si l'on contrôle l'ensemble des autres stratégies de coping utilisées par les patients dans un même objectif [..]. La spiritualité semble ainsi agir, dans le cadre de la maladie chronique par le biais des mécanismes d'ajustement et de différentes stratégies de coping. La croyance religieuse et/ou la spiritualité agissent aussi à l'occasion d'autres mécanismes plus ancrés socialement que les stratégies de coping, à savoir le soutien social »[1].

Face aux multiples détresses qui frappent bon nombre de personnes au Congo, les pasteurs proposent diverses thérapies qu'ils disent être les « seuls » à détenir grâce au charisme ou au pouvoir qu'ils ont d'opérer des miracles. Ils reprennent ainsi à leur compte une des promesses faites par Jésus de donner le pouvoir de guérir les malades et de chasser les démons à celui qui a la foi[2]. En effet, certains pasteurs, sinon la majorité, disent détenir le secret de guérir toutes les maladies quelles qu'elles soient, naturelles ou causées par des agents maléfiques : le sida, le cancer, l'épilepsie, la stérilité féminine, l'impuissance masculine, la tuberculose, le « démon du célibat »[3] ou de la malchance, etc. Ils s'affirment capables de chasser tous les mauvais esprits qui seraient à l'origine des maladies et désordres de tous genres. Ainsi les hommes de Dieu peuvent prier pour qu'un élève ou un étudiant obtienne

[1] Marie PRÉAU, « VIH, prise de risque et religiosité », in Nicolas ROUSSIAU (dir.), *Psychologie sociale de la religion*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2008, pp. 205-206. Le mot anglais *coping* vient du verbe *to cope with* qui signifie « faire face à ». Comme d'autres mots anglais, le terme *cope* viendrait du vieux français et signifierait coup, couper (frapper). Au-delà du syndrome général d'adaptation, réaction purement biologique et physiologique qui est au centre de la réaction au stress, nous disposons de moyens complémentaires nommés cette fois stratégies d'adaptation, stratégies d'ajustement regroupées sous le nom de *coping*, qui regroupe l'ensemble des procédures et des processus qu'un individu peut imaginer et installer entre lui et un événement qu'il juge inquiétant, voire dangereux, afin d'en maîtriser les conséquences potentielles sur son bien-être physique et psychique. Lazarus et Folkman définissent le *coping* comme « l'ensemble des efforts cognitifs et comportementaux toujours changeants que déploie l'individu pour répondre à des demandes internes et/ou externes spécifiques, évaluées comme très fortes et dépassant ses ressources adaptatives », Cf. in « L'adaptation psychologique au stress. Qu'est-ce que le coping ? » [en ligne] disponible sur http://sante.lefigaro.fr/mieux-etre/stress/ladaptation-psychologique-stress/quest-ce-que-coping [consulté samedi 24 février 2018, à 15H].

[2] Cf. l'évangile selon saint Marc 16, 17-18 ; Actes des Apôtres 8, 7 et 16, 18.

[3] Selon certaines croyances, une personne croit subir les attaques du « démon du célibat » lorsqu'elle ne trouve pas de mari ou de femme. Attribuée à un agent invisible, cette « malédiction » est à conjurer par la prière. D'où le concours à des Églises pour éloigner toutes les causes qui attirent le « démon du célibat ».

facilement son diplôme, même sans efforts. Et pour eux, une simple invocation de l'Esprit Saint suffirait à « casser toutes les barrières » qui empêchent quelqu'un d'obtenir son visa pour l'Europe, l'Amérique ou l'Asie.

Comme on le voit, rien ne saurait résister à la force de la prière. En vendant des fois l'espoir et les illusions à un peuple congolais en désarroi, les pasteurs proposent aussi une alternative alléchante à la pratique de la médecine conventionnelle. Quelle que soit la maladie, les Églises se disent prêtes à y remédier en proposant une guérison immédiate par la foi. Ce faisant, elles proposent des thérapies simples en organisant des cures d'âme comprenant prières, jeûnes, séminaires de formation à l'intention des malades et de ceux qui veulent guérir de leur état physique ou peccamineux. On est bien en face d'une panoplie de promesses très séduisantes qui tombent comme un panier de solutions toutes faites, proposées par des gourous. Ces promesses se présentent comme des offres désintéressées, « gratuites » et très alléchantes faites en faveur de tous ceux que la chose est censée intéresser. Elles sont loin de laisser indifférents ceux qui les entendent.

Comment de telles promesses sont-elles répercutées ? Sur de très nombreux panneaux publicitaires surplombant les grandes artères de Kinshasa, et qui relayent souvent les prêches radio- ou télédiffusés des personnages aux charismes météoriques et des prédicateurs aux dons sulfureux[1], on peut lire ces messages qui se présentent souvent sous la forme d'invitations pressantes. Dans leurs prêches, les pasteurs invitent en ces termes : si Jésus-Christ est le même hier, aujourd'hui et demain, est-ce qu'il guérit encore aujourd'hui ? *« Soki obotaka té, yaka. Soki omonaka mosala té, yaka. Soki omonaka mobali té, yaka. Soki olingi obika, yaka. Soki olingi kozwa bomoi bwa lobiko yaka* » (langue *Lingala* : Traduisez : (« Si tu ne conçois pas, viens. Si tu ne trouves pas d'emploi (travail), viens. Si tu ne trouves pas de mari, viens. Si tu veux être sauvé, viens. Si tu veux avoir la vie éternelle,

[1] Quelques noms de personnalités influentes en milieu de Réveil à Kinshasa : *Archbishop* Fernando Kutino et son épouse *bishop* Émie Mananga Kutino (de *l'Armée de Victoire*) ; le couple *Mama* Olangi (*Ministère du Combat Spirituel*), l'évêque Pascal Mukuna (de *l'Assemblée Chrétienne de Kinshasa, ACK*), la prophétesse Esther Malela Londi qui, à cause de la pratique du « Jeûne de 100 jours » qu'elle organise chaque année, est surnommée *Maman 100 jours* (de *Mission Évangélique, Prophétique et de Délivrance*) ; l'Apôtre Moïse Mbiye (de *Cité Béthel*), l'évangéliste Denis Lessie (l'*Arche de Noé*), l'évangéliste Sony Kafuta (*l'Armée de l'Éternel*), l'Apôtre Léopold Mutombo (*Ministère Amen des Nations*), l'évangéliste Jean-Oscar Kiziamina (de *La Puissance du nom de Jésus*), bishop Albert Kankienza (de la *Foi Abondante*), etc.

viens »)[1]. Ou encore cette invitation lancée au cours d'un prêche d'un pasteur : « *Mon frère, ma sœur, si tu as toujours beaucoup prié, mais que ton Dieu ne répond pas depuis que tu pries là, viens essayer le mien ; mon Dieu répondra à ton problème* ».

Sur une grande affiche où se détache l'image du pasteur en chef, avec son microphone à la main droite et la Bible à la main gauche, à l'entrée de l'église de Mangembo[2] (dans la Commune de Bandalungwa), on peut lire mot pour mot : « Nous sommes un cadre où le perdu, le désespéré, le rejeté et l'indigent peuvent découvrir leur véritable identité en Christ et poursuivre sans relâche leur destinée afin de devenir une source de bénédiction pour des multitudes »[3]. Le langage utilisé dans ces deux invitations n'est pas abstrait ; il est simple, attirant et clair. Il constitue un appel adressé à ceux qui cherchent des réponses concrètes à leurs problèmes : trouver du travail, le mariage, guérir de la maladie, gagner le ciel, etc.

Mais l'adhésion à l'explication facile et parfois simpliste des problèmes personnels et collectifs relève quasi instinctivement d'une causalité divine ou métaphysique, car dans bien des cas l'individu n'est pas responsable de ses actes. S'il lui arrive malheur, c'est que ce malheur vient toujours d'ailleurs, d'un autre monde ; il vient des autres, c'est-à-dire des personnes malveillantes, notamment des sorciers. Dans tous les cas, la notion de l'individu en tant que sujet et acteur social responsable de ses actes est quasi absente dans l'imaginaire pentecôtiste, tout comme

---

[1] Propos repris par Zéphyrin MALEMBE MBANGI, *La polémique gnostique johannique et son impact sur le monde contemporain. Cas des sectes*, Travail de fin d'études, inédit, Grand Séminaire Saint Cyprien, Kikwit, 1991, p. 26.

[2] L'Église de Mangembo, dirigée aujourd'hui par le pasteur Espérant Mbakadi, tire son nom de la rue où elle s'est implantée dans la Commune de Bandalungwa à Kinshasa. Trois jeunes femmes, trois « sœurs en Christ », comme elles se nommaient : Angélique Muswamba, Clémentine Esale et Eugénie Satu du Groupe de prière du Renouveau charismatique catholique de la Paroisse du Sacré-Cœur/Kinshasa Gombe, eurent l'idée de se réunir dans une maison, sise à l'avenue Mangembo, n° 5032, dans la Commune de Bandalungwa. Elles priaient ensemble en vue de se soutenir mutuellement. De fil en aiguille, la cellule de prière naissante devint un Groupe de prière qui, à son tour évolua pour devenir une Église locale vers 1994. Depuis lors cette assemblée évolue sous le nom d'*Église de Mangembo* (Voir le site officiel de l'Église : www.mangembo.org/apropos.php).

[3] Ce message-programme est même repris sur le site de l'Église : www.mangembo.org/index.php [consulté le 23 novembre 2015]. Au sujet de cette Église, le pasteur Jeanine Minengu Nkoya dit : « *L'Église de Mangembo* a commencé avec trois jeunes femmes catholiques, trois ''sœurs en Christ''. C'est là que je priais avant de venir en France. L'Église a pris une grande extension aujourd'hui en dehors de Kinshasa. Ce ne sont pas seulement des femmes qui prient là, mais des hommes aussi. En fait, c'est le même Esprit qui agit dans la vie des hommes et des femmes. On ne peut pas parler d'Église avec fanatisme. Il n'y a pas de différence, car il n'y a pas d'Églises pour les femmes et d'Églises pour les hommes. Ce sont des Églises du Seigneur » (Évangéliste Jeanine Minengu Nkoya). Cette ancienne choriste de l'*Église de Mangembo*, en immigrant en France, crée avec l'Apôtre Elie Joao Lourenco (un quadragénaire), l'*Assemblée Chrétienne de Plaisir*, Commune de Plaisir, dans le Département des Yvelines en Île-de-France).

elle l'est dans la conception africaine de la responsabilité. On considère ici l'individu comme un acteur exempt de culpabilité, un innocent. Autrement dit, il est un sujet passif qui n'est pas tenu responsable de ce qui lui arrive et de ce qu'il fait, mais une victime.

C'est pourquoi, dans toute recherche de solutions aux problèmes de la vie quotidienne (maladie, stérilité, emploi, délivrance de la sorcellerie, mariage, recherche de bonheur, mauvais rêves, échecs scolaires, voyage pour l'étranger, etc.), hommes et femmes recherchent partout des boucs émissaires à qui ils attribuent la cause de leur « malheur » ou de leur « mauvaise situation » : le Diable (Satan), la famille et les sorciers jeteurs de mauvais sorts. S'il est des personnes qui, pour se protéger, peuvent s'attaquer à leur entourage familial et à tous ceux qui seraient à l'origine de leurs détresses, elles ne vont pas s'en priver, quitte à en oublier leur propre responsabilité. Le cas des pasteurs Lambert et Nicosie, et de bien d'autres personnes encore montre que, lorsqu'il est happé par la souffrance et la détresse, l'homme a toujours besoin, en dépit de ses avoirs et possessions matérielles, de se situer et de s'appuyer quelque part dans un espace qui l'accepte tel qu'il est. Il a surtout besoin d'être soutenu par le groupe, la famille, l'entourage, les institutions. C'est ce qui explique en grande partie les pérégrinations internes au sein des Églises, car les gens vont là où ils espèrent consommer les produits qui répondent à leurs besoins personnels.

Puisqu'ils peuvent s'avouer impuissants devant les problèmes existentiels, hommes et femmes recourent ainsi de manière spontanée et instinctive à Dieu protecteur et pourvoyeur de biens grâce à la prière. L'idée que c'est Dieu seul qui peut pourvoir à tout, même aux besoins humains les plus élémentaires et banals, sans la participation et le travail de l'homme lui-même, entretient dans la plus grande passivité qui soit, ce qu'expriment les expressions magiques et attentistes du genre « Jésus est la solution » et « Nzambe akosala » (Traduisez : « Dieu fera tout »). Comme énoncés de croyance, les propositions « Jésus est la solution » et « Dieu fera tout » ont un sens précis et collé au contexte social et politique désastreux du pays : la paupérisation d'un peuple dans un État totalement impuissant et incapable. En recherche de solutions à leurs problèmes, les gens s'accrochent à tout, notamment à la religion, en espérant bénéficier de l'intervention directe et miraculeuse de Dieu pour résoudre leurs nombreuses équations de la vie, à la seule condition de croire.

Ces énoncés de croyance voudraient marquer et surtout dire que, pour celui qui croit vraiment, tout est possible et que rien n'est impossible à Dieu. Que la Transcendance est supposée agir directement ou intervenir automatiquement, à tout moment, pour le bien des croyants. Ou encore que Dieu pourvoit et pourvoira à tout ce qui est nécessaire à la vie de ces derniers ; que Jésus est la solution-miracle à tout problème. Qu'il est celui qui débloque tout obstacle spirituel, affectif, matériel, financier, etc. Bref, Jésus a le code de déverrouillage universel. L'une des conséquences du recours à ces énoncés de foi est un comportement ou une attitude de vie fataliste, attentiste nourrie souvent par la résignation et la culture providentialiste qui font que, très convaincu de l'efficacité de ses prières et demandes adressées à l'agent divin, le croyant pentecôtiste s'en remet instinctivement, pour tout problème, à la bienveillance et à la magnanimité de Dieu qu'il sollicite sans cesse. Autrement dit, Dieu décide à la place de l'homme.

Mais l'Être surnaturel fait-il tout pour l'homme croyant ou à la place de celui-ci ? Albert Piette nous aide à comprendre une telle vision des choses dans la foi. Dans son livre « *Le fait religieux. Une théorie de la religion ordinaire* », il distingue, parmi les modalités de l'acte de croire, ce qu'il désigne par la notion de « la connexion mentale positive ». C'est une opération mentale. Pour le croyant, dit l'anthropologue, « l'opération peut avoir lieu le plus souvent en dehors du rituel religieux proprement dit. Elle permet à l'individu de construire mentalement à partir de représentations latentes l'image d'une situation qu'il se met à espérer ou à craindre. Ce type de connexion peut être associé à un déchiffrement d'événements quotidiens dans lesquels ledit croyant découvre un ''signe'' interpellateur […]. Celui qui régulièrement croit vraiment aura sans doute de fréquentes connections mentales positives. Et aussi celui qui a cru que réellement… mais ne leur arrivera-t-il pas également de croire quand même ou aussi de ne pas croire vraiment ? »[1].

Si toutes les organisations religieuses en jeu se disent porteuses d'une ou de plusieurs offres spécifiques de salut, c'est dire aussi que de l'âpre concurrence à laquelle elles se livrent sans merci, et de la compétition virtuelle qu'elles pratiquent sur le marché de la foi, dépend la qualité d'interactions entre les différents acteurs dont la survie est étroitement liée à la réponse qu'ils donnent à la loi de l'offre et de la demande. Dans ce contexte concurrentiel, l'offre religieuse doit s'adapter à la

[1]Albert PIETTE, *Le fait religieux. Une théorie de la religion ordinaire*, Economica, Paris, 2003, p. 69.

demande ; les consommateurs n'achètent que ce qui répond à leurs besoins, à leurs désirs et goûts. Dans ces conditions, il revient donc à l'offreur de s'adapter et d'adapter à tout moment la marchandise religieuse aux exigences au marché et aux « caprices » des consommateurs potentiels qu'il doit s'efforcer d'attirer et de capter.

Concrètement, dans le monde des Églises, il est clair qu'il « apparaît une ''population'' de consommateurs volontaires de la religion. Au mieux, ces consommateurs ont la liberté de choisir entre un grand nombre de produits religieux concurrents. Au pire, ils ont au moins la liberté d'accepter ou de rejeter le produit que leur présente l'ex-monopole. En d'autres termes, le pluralisme [d'offres de salut] conduit à un *marché* religieux (souligné par les auteurs). Les groupes religieux doivent maintenant œuvrer comme des agences de marché, et s'efforcer d'atteindre une clientèle dont l'allégeance et l'appui ne peuvent plus désormais être considérés comme allant de soi. Plus cette clientèle représente aussi la base financière essentielle des opérations religieuses, plus cette dernière en viendra à être dominée par la logique du marché économique »[1]. La métaphore du marché appliquée ici permet de comprendre que l'offreur qui présente une marchandise dans un mauvais emballage ou mal étiquetée, ou encore avariée et impropre à la consommation, sera contraint de fermer sa boutique, faute d'acheteurs.

6.5. LA CONVERSION ACCROÎT L'INTENSITÉ DE LA FOI ET DE L'ENGAGEMENT

Comme l'a fort bien montré Émile Durkheim[2], « il existe des phases, pendant lesquelles les croyances sont revivifiées et d'autres phases pendant lesquelles elles semblent plus ternes et sont moins centrales dans nos préoccupations. Chaque individu a fait l'expérience de ces variations intenses qui déterminent ses intérêts, ses passions et ses croyances pour différents objets au cours de sa vie »[3]. Dans le Pentecôtisme, la figure exaltant le converti fascine les esprits d'autant plus qu'elle tend « à s'imposer comme la figure exemplaire du croyant. Dans la mesure où le contexte de la sécularisation érode les formes conformistes de la participation religieuse, déjà disqualifiées par la valorisation moderne de l'autonomie individuelle,

[1] Peter L. BERGER et Thomas LUCKMANN, « Aspects sociologiques du pluralisme », in *ARCHIVES DE SOCIOLOGIE DES RELIGIONS* 23 (1967), p. 120.
[2] Émile DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, Paris, 1912.
[3] Stéphane LAURENS, « Les conversions religieuses, un défi pour la notion d'individu », in Nicolas ROUSSIAU (dir.), *Op. cit.*, p. 53.

la conversion est associée plus étroitement que jamais à l'idée d'une intensité d'engagement religieux qui confirme l'authenticité du choix personnel de l'individu. Se convertir, c'est, en principe, embrasser une identité religieuse dans son intégralité. Si le développement contemporain des conversions est en rapport direct avec la montée générale d'une religion de volontaires, émancipés des contraintes d'une religion d'obligation, il engage aussi ces derniers sur la voie d'une radicalité religieuse que la démarche même de la conversion est supposée impliquer »[1].

Le bon converti est un « born again » (né à nouveau) prêt à tout faire pour la cause de sa foi. Il s'active avec énergie. Par son regain de ferveur pour sa vie renouvelée, il devient prosélyte pour persuader – avec conviction et parfois en recourant aux témoignages vécus ou partagés – d'autres personnes de faire aussi son expérience. Leon Festinger et ses compagnons ont fait un constat éclairant : « L'homme de foi est inébranlable. Dites-lui votre désaccord, il vous tourne le dos. Montrez-lui des faits et des chiffres, il vous interroge sur leur provenance. Faites appel à la logique, il ne voit pas en quoi cela le concerne. Nous savons tous d'expérience ce qu'il y a de dérisoire à essayer de changer une conviction forte, surtout si l'adepte a engagé une partie de sa vie sur son expérience. Nous connaissons bien les défenses multiples et ingénieuses que les gens utilisent pour protéger leurs convictions et savons comment ils s'arrangent pour les maintenir intactes à travers les assauts les plus dévastateurs. Mais l'ingéniosité de l'homme ne se borne pas à défendre sa foi. Supposons qu'un individu croie de tout cœur à quelque chose. Supposons aussi qu'il s'est engagé et a commis au nom de cette conviction des actes irréversibles. Supposons enfin qu'on lui fournisse la preuve incontestable et sans équivoque du caractère erroné de sa croyance. Que se passe-t-il bien souvent ? Non seulement l'individu ne sera pas ébranlé mais il en sortira plus convaincu que jamais de la ''vérité'' de sa foi. Peut-être ira-t-il jusqu'à montrer une ardeur nouvelle à convaincre et à convertir des profanes »[2].

Que la maladie ou la détresse humaine poussent beaucoup de personnes sur le chemin de la foi et de la conversion, cela renforce leurs croyances et leur conviction à espérer un avenir meilleur en Dieu : la recherche du bien-être et du bonheur. Il faut

[1] Danièle HERVIEU-LÉGER, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Flammarion, Paris, 1999, p. 147.
[2] Leon FESTINGER, Hank RIECKEN, Stanley SCHACHTER, *L'échec d'une prophétie. Psychologie sociale d'un groupe de fidèles qui prédisaient la fin du monde,* traduit de l'anglais par Sophie Mayoux et Paul Rozenberg, PUF, Paris, 1993, p. 1.

simplement beaucoup croire. En se référant ou en évoquant en permanence le Dieu de la prospérité matérielle et de la richesse, le nouveau converti considère que le salut ne s'obtient pas par des « œuvres », mais procède uniquement de l'élection par Dieu. Reste qu'à la suite du protestant ascétique officiel, le croyant pentecôtiste ou évangélique considère surtout sa réussite matérielle dans ce monde (le fait de devenir riche et de réussir sa vie) comme un signe de bénédiction et d'élection divine. Se consacrer au travail est considéré comme une vocation (*Beruf*)[1].

Il apparaît ici qu'avec la notion de « l'évangile de la prospérité » en tant que valorisation religieuse explicite du succès social et économique basé sur une logique utilitariste et matérialiste de Dieu, c'est le déplacement de l'objet même de l'acte de croire qui est opéré. L'Être divin est conçu avant tout comme un produit au service des besoins de l'homme. La force et la puissance du Dieu de la prospérité se mesureraient à sa capacité à faire des choses ou à opérer des miracles en faveur de ceux qui l'invoquent. Manifestement, on se sert de Dieu pour avoir l'argent et les biens matériels. Si Dieu est utilisé pour satisfaire les besoins humains, il apparaît avant tout, selon Jean-Pierre Missié, comme le Dieu ''délivreur'', guérisseur (*Nganga*), distributeur des richesses, pourvoyeur de grâces et bénédictions. Le Dieu des pentecôtistes est le pourvoyeur de richesses, c'est-à-dire distributeur de billets et de « biens pesamment terrestres dont on a besoin au présent »[2].

Dans le même ordre d'idées, on pourrait aisément lire ici que la foi et l'évocation de Dieu apparaissent surtout comme un moyen sûr et un passage à portée de tous les chercheurs qualifiés de Dieu pour accéder à une vie meilleure et heureuse, à une vie libérée de la souffrance et des vicissitudes du monde. Si les gens sont nombreux à vouloir aller régulièrement à l'église pour prier, ils y vont avant tout pour un besoin personnel immédiat : se débarrasser d'un fardeau moral, rechercher la guérison (la santé), la progéniture (la famille), la prospérité (la richesse), la réussite personnelle, la quiétude, les bénédictions divines pour se protéger des attaques du Diable sous toutes ses formes. L'idéal pour les chercheurs de Dieu résiderait

[1] Cf. Max WEBER, *L'éthique protestante et l'Esprit du capitalisme*, traduit de l'allemand par Jean-Pierre Grossein, Gallimard, Paris, 2004.
[2] Jean-Pierre MISSIÉ, « La chanson chrétienne au Congo », in Régine TCHIKAYA-OBOA, Abel KOUVOUAMA et Jean-Pierre MISSIÉ (dir.), *Sociétés en mutations dans l'Afrique contemporaine. Dynamiques locales, dynamiques globales*, Karthala, Paris, 2014, p. 384.

normalement dans leur désir de prier en permanence et dans leur quête spirituelle, aussi bien qualitativement que quantitativement[1].

Dans le développement actuel du Pentecôtisme, le principe paraît assez simple, pour recevoir la grâce et les bénédictions divines : donner beaucoup pour pouvoir espérer obtenir quelque chose en retour. Celui qui donne beaucoup ou moins d'argent à Dieu reçoit en conséquence beaucoup ou moins de bénédictions. Celui qui donne plus ou moins d'argent au pasteur reçoit plus ou moins de bénédictions de la part de l'homme de Dieu. D'où la tendance à monnayer et à tarifier les bénédictions divines octroyées par l'entremise du pasteur. De la sorte, les sommes demandées par les pasteurs à leurs ouailles vont de la dizaine à quelques centaines de Dollars américains. Le pentecôtisme étant une émanation du Protestantisme, on comprend que tout y soit considéré comme des signes visibles de sanctification et de grâce : la guérison et la richesse sont autant de manifestations de l'élection divine.

Mais pour un pays ayant du mal à se relever, qui aurait fort besoin d'hommes et de femmes capables d'additionner leurs efforts pour travailler et produire, le providentialisme et le déterminisme ne peuvent que légitimer et consolider une certaine stratégie de fuite du monde qui a entre autres « pour conséquence de déresponsabiliser l'homme et de le placer dans l'attentisme et la passivité »[2]. Une telle passivité ferait de ces Églises de véritables lieux d'endormissement[3]. Que pourra faire une femme ou un homme angoissés et désespérés en face de telles promesses, si ce n'est se laisser faire ? Cet « appel d'air » ou cette ferme assurance de résoudre immédiatement des problèmes réels peuvent expliquer l'attirance des personnes vers les Églises pentecôtistes.

La grande mobilité au sein des Églises de Réveil tient aussi au fait qu'un individu persuadé de ne pas obtenir satisfaction dans une Église quelconque, quelle que soit la situation, sera poussé de tenter vite sa chance en essayant d'autres recettes religieuses ailleurs, notamment chez un pasteur qui serait plus « puissant » que celui qu'il connaissait avant. À certains égards, on a vu des individus, chercheurs de Dieu,

[1] Cf. Maurice DUVAL, *Un ethnologue au Mandarom. Enquête à l'intérieur d'une « secte »*, PUF, Paris, 2002, p. 171.
[2] Cf. André LUBANZA MUKENDI, « Les Églises de ''réveil'' et les mutations sociopolitiques en RDC », in Régine TCHIKAYA-OBOA, Abel KOUVOUAMA et Jean-Pierre MISSIÉ (dir.), *Sociétés en mutations dans l'Afrique contemporaine. Dynamiques locales, dynamiques globales*, Karthala, Paris, 2014, pp. 403-404.
[3] Cf. Muriel DEVEY, « Églises de réveil ou d'endormissement », in *CONGO FORUM* [en ligne], disponible sur : http://www.congoforum.be [consulté le mercredi 24 septembre 2014].

tomber dans le piège du charlatanisme qui instrumentaliserait la religion en prétendant percer le mystère du présent et de l'avenir. Ces individus sans scrupules ni foi, sous prétexte de posséder les dons de vision, de guérison[1], etc. ont abusé de la Bible pour extorquer et arnaquer en vue de s'enrichir sur le dos de leurs fidèles. Et dans une optique purement utilitariste, cela montre également comment, dans leur recherche de solutions, beaucoup de personnes peuvent se servir de Dieu à travers une certaine démarche de foi, en vue de conjurer simplement le malheur, la malédiction, la peur de l'échec et de la mort, la désespérance, la détresse, la maladie, etc.

Sans doute, le succès que rencontre la parole des personnes qui font de telles promesses, auprès de ceux qui les écoutent, se fonde aussi sur une conception de la foi et du salut qui rejoint autant l'interprétation négro-africaine du malheur et de la maladie que l'idée de la guérison du corps. En Afrique subsaharienne, la maladie n'étant pas toujours de nature matérielle ou physique, « c'est la totalité de la personne que l'on protège ou que l'on soigne, car on ne sépare pas le corps de l'esprit. La distinction que nous opérons entre la maladie organique et la maladie psychologique n'a ici aucun sens. Bien plus, l'individu n'étant pas séparé de la communauté dans laquelle il vit, la maladie est considérée comme le signe d'un déséquilibre collectif, appelant une action thérapeutique du groupe. Mais auparavant, il faut trouver la cause de la maladie, exercice auquel se livrent le malade et son entourage »[2] : la maladie vient toujours d'ailleurs ; elle est provoquée par les sorciers.

Comme le souligne Pierre Erny, « les croyances en la sorcellerie ne sont en aucune manière propres à l'Afrique. Sans doute sont-elles même universelles. Elles occupent cependant dans l'univers mental des peuples bantous une place que sans exagérer on peut qualifier de centrale. Il est frappant de voir comment les incidents les plus divers sont reliés de la manière parfois la plus inattendue aux fantasmes de la

[1] En milieu pentecôtiste ou du Renouveau charismatique congolais, comme ailleurs, le « don de vision » est un des charismes accordés par Dieu à une personne, notamment à un responsable religieux (pasteur, prêtre) ou laïc. Ce charisme lui permet de prédire l'avenir, révéler des choses cachées, diagnostiquer la maladie et d'en déceler la cause. Comme l'indique son nom, le « don de guérison » permet à une personne de guérir une maladie, une infirmité, etc. par l'imposition des mains ou par le seul recours à la prière. Proches de la divination, ces pratiques, souvent incontrôlables (culte de la personne, recherche d'argent, abus de confiance, manipulation des personnes, etc.), liées à l'exercice des dons spirituels, ont souvent été la cause de beaucoup de dérapages au sein des Églises pentecôtistes d'Afrique.

[2] COLLECTIF, *Afrique, continent méconnu*, Sélection du Reader's Digest, Paris/Bruxelles/ Montréal/Zurich, 1979, p. 108.

sorcellerie. La crainte de l'autre, la jalousie, la méfiance, le soupçon, sentiments que l'on retrouve sans cesse derrière les apparences de la sociabilité même la plus exubérante, surgissent au moindre faux pas et au moindre incident. La peur d'être envié, maudit, manipulé et utilisé de manière occulte, ''mangé'', apparaît inévitablement à chaque maladie, à chaque accident, à chaque échec, à chaque décès »[1].

Dans ce contexte de « la modernité insécurisée » (Joseph-Pierre Laurent), l'imaginaire « sorcellaire » est un phénomène qui connaît aujourd'hui une recrudescence de vitalité en Afrique noire. La sorcellerie est partout et les gens utilisent tous les moyens susceptibles de les aider à y faire face. Ainsi, parce qu'il existe un dialogue permanent entre le corps physique et le corps spirituel des croyants, ceux-ci se tournent davantage vers la Transcendance à chaque fois que leur corps est conduit à réagir aux actions extérieures souvent attribuées à l'activité agressive et méchante du sorcier. C'est Dieu qui les guérira. Comme l'a été aussi le christianisme officiel dans sa phase missionnaire, le culte pentecôtiste est essentiellement un culte anti-sorcier.

À cause de la grande précarité et de la dégradation significative des conditions de vie de beaucoup de Congolais, des familles entières succombent devant les promesses aguichantes de bonheur et de guérison qu'offrent les pasteurs. Désespérés et dépourvus souvent du minimum vital et de moyens financiers pour se soigner dignement, beaucoup de mes compatriotes se laissent irrésistiblement prendre aux offres faites par les Églises guérisseuses. Pour des personnes issues des milieux pauvres, de la nouvelle classe moyenne ou des milieux bourgeois, la peur de ne pas se débarrasser des mauvais sorts ou d'atteintes diaboliques, de la haine des adversaires politiques, la recherche de protection divine, etc. les amèneraient dans les « loges » protégées par la prière des pasteurs.

Certes, l'attrait exercé par la « puissance » de l'Évangile vantée par les pasteurs guérisseurs est très significatif. Les pasteurs se substituent à la caste des « nganga » en leur qualité de tradi-thérapeutes ou guérisseurs (« Nganga nkisi »), de prêtres ou sacrificateurs, devins, sorciers, prophètes, mages (« Nganga ngombo »), c'est-à-dire ceux qui sont capables de combattre les forces obscures et d'écarter les mauvais

[1] Pierre ERNY, *Sur les sentiers de l'Université. Autobiographies d'étudiants Zaïrois*, La Pensée Universelle, Paris, 1977, p. 305.

sorts. Leur ministère thaumaturgique se veut de plus en plus dans le prolongement de celui de « Ngunza » (prophète, devin, voyant, interprète et prédicteur d'avenir). Comme « ngunza », le pasteur est celui qui conjure ou démasque le mauvais sort. C'est lui qui, après invocation du nom de Jésus (exactement comme le « ngunza » invoquait les ancêtres), offre les solutions et donne la guérison. Comme lui, le pasteur est consulté et suivi.

Dans la nouvelle grammaire de l'économie de salut proposée par le Pentecôtisme, tout comme dans celle du « ngunzisme » (prophétisme), ce sont les mêmes besoins (nourriture, santé, bonheur, etc.) et les mêmes angoisses (peur, incertitudes de la vie, etc.) qui demeurent prioritaires, car « tout ce qui peut advenir d'imprévu trouve place dans le savoir du devin qui sait décrypter le sens de l'évènement insolite et rassurer ceux qu'il pouvait légitimement inquiéter. Les âges et les générations se succèdent, identiques, du moins c'est cela que l'on veut, que l'on croit réaliser, dans la référence essentielle à des normes reçues du fond des âges et dans lesquelles la collectivité continue de trouver la cohésion et la sécurité dont elle a besoin »[1]. Comment comprendre la prégnance de ces croyances ?

Une manière de lire et de comprendre comment, au sein d'un corps social, la trajectoire des croyances religieuses communes peut traverser l'existence des groupes humains, se réinterpréter et se perpétuer dans le temps, nous est fournie par la « Théorie de la dissonance cognitive » proposée par l'Américain Leon Festinger. Elle s'applique bien à la psychologie sociale. S'agissant ici du domaine des croyances religieuses, cette théorie peut se comprendre ainsi : « Les cognitions, c'est-à-dire les croyances, les représentations que nous nous faisons du milieu et de la connaissance que nous avons de nos actes et de nos sentiments sont liées entre elles par des rapports de consonance et de dissonance. Il y a dissonance entre deux cognitions lorsqu'elles ne s'accordent pas, lorsqu'elles sont incompatibles ou qu'elles s'opposent. Ainsi une personne qui croit que le cholestérol est mauvais pour sa santé a une opinion en dissonance avec la connaissance qu'elle a par ailleurs de continuer à manger des aliments riches en matières grasses. Quelles que soient ses autres opinions ou croyances consonantes avec la poursuite de ce type d'alimentation, la dissonance subsiste néanmoins. De toute évidence, la dissonance est source de tension et d'inconfort. Et ceux-ci à leur tour engendrent des pressions

[1] Louis-Vincent THOMAS et René LUNEAU, *La terre africaine et ses religions. Traditions et changements*, L'Harmattan, Paris, 1986, p. 21.

visant à réduire la dissonance, même si, dans le cas des croyances, on ne saurait l'éliminer. S'agissant d'un mouvement social ou d'une secte […], la croyance principale a généralement une importance cruciale dans la vie des croyants. Donc, lorsqu'elle est prise en défaut […], il se produit une vive déception, très pénible à supporter »[1]. Mais il y a consonance entre deux cognitions (opinions, croyances ou éléments de savoir) lorsqu'elles sont compatibles, c'est-à-dire lorsqu'elles s'accordent et ne se contredisent pas[2].

Sans se télescoper, se désaccorder ni s'opposer, les deux ministères, ainsi que les croyances qu'ils entretiennent – à savoir la foi au prophétisme chrétien en milieu pentecôtiste et au « ngunzisme » traditionnel africain théoriquement supposé déjà en désuétude à la suite de l'impératif de la conversion au christianisme –, se rejoignent pourtant dans la mesure où, dans l'actualité de leur message, de leur dynamisme et de leur démonstration de force, l'un prolonge l'autre sans le rompre nécessairement. Ici résiderait aussi, me semble-t-il, une des clés de lecture pour comprendre ce qui fait la force et le succès du pastorat pentecôtiste. Les deux ministres se rejoignent en la personne du pasteur. Même si le prophète d'aujourd'hui ne peut assurer la continuité entre les connaissances du passé et les exigences de la vie moderne, son ministère actualise celui du « ngunza » d'autrefois.

Le recours au pasteur rend celui-ci accessible, car il est au service d'un besoin pressant ressenti par la communauté de ses fidèles : il est sans cesse sollicité pour répondre aux besoins et aux questions que ces derniers se posent. Pour ce faire, il prédit, prévient, guérit, intercède, invoque les forces surnaturelles et propose des solutions immédiates aux malheurs qui frappent la population dont il a la charge. Comme son homologue le « nganga » traditionnel, le pasteur pentecôtiste se voit et se dit valablement investi de la lourde mission de pallier les multiples insuffisances et défaillances de l'État-providence en « vendant » parfois cher ou en proposant gratuitement des services sociaux concrets que l'État ne peut dignement assurer ni garantir à sa population.

[1] Serge MOSCOVICI, dans la Préface à Leon FESTINGER, Hank RIECKEN, Stanley SCHACHTER, *L'échec d'une prophétie. Psychologie sociale d'un groupe de fidèles qui prédisaient la fin du monde,* traduit de l'anglais par Sophie Mayoux et Paul Rozenberg, PUF, Paris, 1993, pp. IX-X.
[2] Leon FESTINGER et alii, *Op. cit*., p. 24.

Le constat fait par Élisabeth Dorier-Apprill et Abel Kouvouama sur les Églises de réveil de Brazzaville[1], dépeint la même situation que celle de Kinshasa. Dans leur livre *Vivre à Brazzaville*, ils écrivent : « Devant le vide idéologique et les déceptions consécutives à la Conférence nationale, au forum pour la réconciliation nationale et accentués par la crise économique, le recours aux religions devient une alternative pour la refabrication du sens, le tissage de liens fraternels et de réseaux d'influence »[2]. Point n'est besoin de le redire ici, mais le succès récolté par le renouveau du christianisme dans le contexte du Réveil spirituel à Kinshasa en particulier, et la montée en puissance du rôle social des Églises congolaises en général, peuvent s'expliquer d'une part, par le contexte de crise économique et sociale aiguë que traverse le pays depuis plusieurs années, et d'autre part par la pratique de la glossolalie liée à la transe, un phénomène dont les manifestations sont connues de tout temps en Afrique traditionnelle.

Cet autre propos d'Élisabeth Dorier-Apprill aide à corroborer mes allégations. Elle constate : « La ruine économique est aggravée par la profonde crise de l'État […]. Face au déclin précipité du système public de santé les Églises se placent dans une position de substitution à la fois matérielle (par exemple, par la prise en charge des formations médicales : dispensaires ou hôpitaux, l'organisation d'un ministère de guérison par le biais des centres thérapeutiques (*c'est nous qui ajoutons*) et symbolique. Le désarroi de la population face aux tensions familiales et sociales considérées comme génératrices de troubles, l'éclatement et les déviances de la médecine qui se réclame de la tradition ne font que renforcer la fonction de recours des Églises chrétiennes. Aujourd'hui, investir le domaine de la santé, c'est répondre au besoin le plus fondamental des citadins, parce qu'il cristallise la plupart des mécontentements, des peurs et des besoins. De fait, à Brazzaville (comme d'ailleurs à Kinshasa (*c'est nous qui soulignons*), les Églises chrétiennes sont devenues les contre-pouvoirs les plus influents […], et qui jouent aujourd'hui un rôle déterminant dans les processus de décision du pays »[3].

---

[1] Capitale sœur, Brazzaville est située sur la rive droite du Fleuve Congo, à quelques centaines de mètres de Kinshasa. Séparées seulement par le fleuve, Kinshasa et Brazzaville sont les deux capitales les plus rapprochées du monde. Effectivement d'un coté de la rive on peut voir les voitures circuler (en regardant bien) sur l'autre rive. La frontière entre les deux villes et les deux pays remonte à l'époque coloniale qui a séparé le Congo français et le Congo belge. De part et d'autre du fleuve Congo, c'est le même peuple et la même culture.

[2] Élisabeth DORIER-APPRILL et Abel KOUVOUAMA, *Vivre à Brazzaville*, Karthala, Paris, 1998, p. 121.

[3] Élisabeth DORIER-APPRILL, « Christianisme et thérapeutique à Brazzaville », in *POLITIQUE AFRICAINE* 55 (1994), p. 139. Quelques faits qui caractérisent le poids social et politique des Églises,

Comme on peut le constater, le succès de la religion de l'éveil tient aussi au fait que, « lorsque l'État n'assure plus ni la sécurité, ni la santé, ni l'éducation pour l'écrasante majorité de la population, le spirituel dans toutes ses formes d'organisation devient ''un refuge'', un lieu de gestion de l'infortune », comme l'explique le sociologue congolais Abel Kouvouama[1].

L'observation de Stephen Smith va dans le même sens. Il écrit : « La guérison miraculeuse est un service de santé, surtout quand des petits miracles se produisent tous les jours dans les centres thérapeutiques paroissiaux ; les écoles confessionnelles suppléent l'enseignement public ; la solidarité entre ''frères et sœurs en Dieu'' permet de se serrer les coudes, d'organiser des rondes nocturnes dans les quartiers les moins sûrs, de se constituer en justice pour combattre l'arbitraire ou de se faire la courte échelle dans le labyrinthe administratif et sur un marché du travail exigu, où les associations religieuses font office de lobbies. Car les nouveaux fidèles et autres convertis sont, en règle générale, des cadres tombés du carrosse de l'État (''déflatés'') ou sans perspective d'emploi adéquat (''diplômés-chômeurs''), plus largement toutes les victimes d'une modernité ''insécurisée'' (Pierre-Joseph Laurent). Les plus dynamiques d'entre eux – les ''entrepreneurs''– s'investissent directement dans les champs religieux, souvent grâce au principe protestant du ''sacerdoce universel'' qui ouvre le domaine clérical réservé aux appelés de Dieu. Bien sûr, parmi ceux qui se découvrent ainsi une vocation ou se prétendent bénéficiaires d'une révélation, les charlatans sont légion »[2].

---

c'est l'exemple des Conférences nationales qui furent tenues dans quelques pays d'Afrique francophone au début de la décennie 1990. Certaines de ces assises politiques furent présidées par des hommes d'Église, des évêques catholiques : c'est le cas de Mgr Isidore De Souza (Bénin), Mgr Fanoko Philippe Kpodzro (Togo), Mgr Ernest Kombo (Congo-Brazzaville), Mgr Laurent Monsengwo (RD Congo), etc. Aujourd'hui, la direction de la Commission Électorale Nationale Indépendante (CÉNI) en RD Congo, poste jusqu'alors réservé aux confessions religieuses, est un gros gâteau qui aiguise les appétits de certains hommes d'Église. Depuis sa création en 2003, la Commission Électorale Indépendante (CÉI), devenue par la suite la Commission Électorale Nationale Indépendante (CENI) a été tour à tour dirigée, d'abord par un prêtre catholique, feu l'abbé Apollinaire Malu-Malu (2003-2011, puis entre juin 2013 et octobre 2015). C'est sous sa conduite qu'eurent lieu les premières élections présidentielles de 2006. La direction de la CÉNI est passée ensuite sous la houlette du pasteur Daniel Ngoy Mulunda, de la *Nouvelle Église Méthodiste* (février 2011- juin 2013), qui organisa la présidentielle de 2011. Enfin, la CÉNI est dirigée, depuis octobre 2015, par le pasteur Corneille Nangaa (de l'Église du Christ au Congo, c'est-à-dire Église protestante), un candidat proposé par les Églises de réveil inféodées au pouvoir en place.

[1] Abel KOUVOUAMA, cité par Stephen SMITH, *Négrologie. Pourquoi l'Afrique meurt*, Hachette Littératures, Paris, 2006, pp. 168, est Doyen de la Faculté des Lettres de l'Université de Pau et des Pays de l'Adour (France). Il est du Congo-Brazzaville.

[2] Stephen SMITH, *Négrologie. Pourquoi l'Afrique meurt*, Hachette Littératures, Paris, 2006, pp. 168-169.

Considérant que l'homme, « en proie aux contradictions de sa vie quotidiennes et à travers les ressources que lui offre ou ne lui offre pas son milieu, a recours au savoir de son devin et demeure fidèle à l'interdit totémique »[1], les différentes expériences et témoignages recueillis auprès de personnes ayant fait la découverte de ces Églises dans la capitale de la RD Congo montrent que celles qui disent avoir fait l'objet d'une quelconque guérison ou délivrance, et celles qui ont bénéficié d'une faveur particulière au sein d'une Église finissent souvent par se tourner définitivement vers cette Église. La guérison ayant servi d'objet de propagande ou de prosélytisme par les Églises, pousse ces personnes à se convertir et à adhérer facilement à l'Église du pasteur ou de la femme pasteur qui les aura aidées à se débarrasser définitivement de la malchance, de la possession démoniaque et de la maladie, même si celle-ci était d'ordre physique, psychologique ou spirituel.

6.6. DES PROFILS IDENTITAIRES CHEZ LES NOUVEAUX CONVERTIS[2]

Partant de ces types de conversion, Guillermo Uribe a observé trois profils de nouveaux convertis pentecôtistes :

- **L'émerveillé** : c'est « l'individu qui, en se convertissant, entre dans une sorte d'univers merveilleux dans lequel tout est beau ».

- **Le fanatique** est le « converti tellement envahi par la nouvelle vie que tous ses actes sont marqués par sa nouvelle appartenance. Tout est réduit à sa croyance, tout est justifié par elle ».

- **L'apaisé** est « la personne qui a trouvé dans la communauté de son Église la réponse à un mal de vivre et pour qui, avant tout, les souffrances se sont estompées. Il a trouvé la paix ».

Je partage l'avis de l'auteur selon lequel « ces profils n'existent pas à l'état pur », mais « ils se combinent, se déclinent et évoluent aussi chez le même individu ». Ce qui est donné ici du nouveau converti « ne constitue donc qu'une première indication du parcours du converti ». Comme je l'ai bien souligné précédemment, qui dit conversion dit changement de vie, changement de religion en

[1] Louis-Vincent THOMAS et René LUNEAU, *Op. cit.*, p. 19.
[2] Guillermo URIBE, *Les transformations du christianisme en Amérique latine. Des origine à nos jours*, Karthala, Paris, 2009, p. 130.

vue d'une nouvelle identité. Ce qui voudrait dire que parler de changement de religion implique *de facto* – pour l'individu qui a fait cette nouvelle expérience de vie – un changement de comportement dans sa manière d'être, de vivre la foi, de faire, de percevoir l'Église et ses relations aussi bien avec ceux qui partagent la même foi que lui qu'avec ceux du monde extérieur.

De tout ce qui précède, notons avec Guillermo Uribe ce double moment qu'opère le processus de conversion : « Celui d'une rupture et d'une restructuration des conditionnements sociaux de l'individu. Le cadre d'appartenance référentiel, celui de la ''Société Catholique'' ou de la société non croyante, devient de plus en plus opaque, de plus en plus lointain. Le pont entre individu et groupe, entre identité individuelle et identité de groupe n'existe plus et c'est ici qu'un univers symbolique nouveau commence à se structurer. Le converti amorce l'expérience d'une réalité nouvelle : celle d'un nouveau monde symbolique ; c'est le processus de reconstruction identitaire, deuxième phase de la conversion. Les Église parlent dans ce cas d'une nouvelle vie, d'une autre naissance […]. L'individu ''nouveau'' construit son propre système de dispositions. Il se donne d'autres repères, se projette dans un avenir. En un mot : il se fait sa propre singularité. Mais cette construction se fait dans un dialogue permanent, qui n'est pas exempt de tensions, de soumissions et de démissions. En somme, tous les avatars de la vie moderne ! »[1].

Il n'en demeure pas moins qu'un tel changement se veut total ; qu'il permet au nouveau converti d'acquérir une nouvelle identité, c'est-à-dire une nouvelle image de lui-même[2], de sa vie, de ses relations, de son entourage, et lui assure une certaine « dignité sociale », pour reprendre le mot de Sylvie Pédron-Colombani[3].

[1] Guillermo URIBE, *Op. cit.,* pp. 128-129.
[2] Cf. Guillermo URIBE, *Idem*, p. 127.
[3] Sylvie PÉDRON-COLOMBANI, *Le pentecôtisme au Guatemala : conversion et identité*, Éditions du CNRS, Paris, 1998.

6.7. LA CONVERSION ET « LA FIN DES IDENTITÉS RELIGIEUSES HÉRITÉES »[1]

La conversion implique une reconstruction de soi et donne une autre image de la personne. En voyant se développer les Églises de la Pentecôte, on est en droit de se demander comment et pourquoi ces Églises s'implantent si facilement parmi les populations pauvres. Comme stratégie d'affichage et de grande visibilité développée par ces Églises pentecôtistes, la rhétorique *conversionniste* décline quelques accents forts et très particuliers qui donnent à ces Églises leur originalité et leur force d'action. Elle s'articule autour de la reconstruction de soi ou de l'identité personnelle, la thérapie, la catharsis, la guérison, la victoire, la réussite[2], l'immédiateté du changement et du salut collectif, le sentiment d'appartenance à la communauté des « Élus », autant de facteurs que le pentecôtisme propose comme voies d'accès à l'épanouissement spirituel.

6.7.1. La conversion comme chemin de la construction et/ou de la reconstruction de soi en vue d'une identité personnelle nouvelle

Puisque la notion même de conversion est corrélée à l'idée d'une renaissance chez l'individu, celui-ci, tout en étant la même personne, entre cependant dans une démarche personnelle et profonde de reconstruction. Il refait en quelque sorte sa vie dans une dynamique de régénérescence spirituelle qui implique une métamorphose intérieure, voire extérieure et un changement total de l'existence. La conversion permet ainsi à l'individu de rompre avec sa vie antérieure. Jésus devient la norme de tous les engagements. C'est pourquoi l'acte de conversion s'accompagne des comportements et pratiques symbolisant cette nouvelle naissance. En effet, le chrétien doit professer qu'il est converti et montrer qu'il a changé de vie grâce à sa foi. On ne naît pas chrétien ; on le devient, car c'est une question de choix personnel.

Le Pentecôtisme est producteur de changements dans la vie du converti. « Bien que les pentecôtistes et néo-pentecôtistes n'aient pas créé de structures monastiques permettant de se retirer du monde, l'adhésion entraîne une séparation d'avec les modèles dominants de sociabilité et de conduite sociale et religieuse. Certains

[1] Danièle HERVIEU-LÉGER, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Flammarion, Paris, 1999, pp. 69-88.
[2] Cf. Sébastien FATH, « La gestion du stigmate, entre le local et le global. Trois *Megachurches* afro-caribéennes à Paris », in Lucine ENDELSTEIN, Sébastien FATH et Sévérine MATHIEU (dir.), *Dieu change en ville. Religion, espace, immigration*, L'Harmattan, Paris, 2010, pp. 125-128.

groupes imposent le port de la robe blanche, tous condamnent l'adultère et la prise de drogues, la plupart prohibent l'alcool et le tabac, beaucoup interdisent la danse et les divertissements profanes. La renaissance pentecôtiste impose aux convertis une nouvelle identité qui transcende les appartenances territoriales, ethniques, sociales et nationales. Ainsi l'idéologie pentecôtiste tente-t-elle d'annuler l'ancrage des individus dans leurs traditions, et les obligations qui en découlent pour leur proposer de se distinguer et de changer de ''référent'' par un engagement volontaire et individuel »[1]. De la sorte, la conversion consiste, entre autres changements, « à adopter un autre style de vie, qui a ses codes, y compris vestimentaires, ses règles, ses rituels et ses pratiques ''spirituelles'' »[2].

Puisque le changement se veut total, parmi les nouvelles pratiques, il y a le rituel classique consistant à adopter un nouveau nom ou prénom – pour le converti et pour les siens (enfants, membres de famille) – qui marque et signe la nouvelle naissance et la nouvelle identité de la personne. L'analyse de certains nouveaux noms attribués aux enfants par des parents (re)convertis s'avère très significative de la portée même de la nouvelle vie de foi. Le fait de donner à son enfant, en guise de remerciement et de reconnaissance à Dieu, un nom théophore, témoigne d'une intervention de celui-ci dans la vie des hommes. Il montre que ces nouvelles appellations procèdent de la logique de la possession de la personne ou de sa vie par Dieu, et de la reconnaissance envers Dieu pour sa sollicitude.

Une nouveauté, certes, influencée par les personnes qui ont fréquenté le pentecôtisme est cette pratique très en vogue dans la capitale et dans d'autres villes de la RD Congo. Comme « la conversion reflète aussi une tendance de la société à un moment donné »[3], nous assistons, depuis plus de deux décennies, à l'apparition des nouveaux noms de personnes. Forgés de toute pièce, ils sont formés par de simples acronymes. L'attribution et la célébration du nom, autre signe extériorisant la transformation intérieure, sont évocatrices du sens même de la nouvelle identité des croyants bien au-delà de la communauté pentecôtiste. À titre d'illustration, nous avons, par exemple, la consécration de noms tels que : Émoro (Éternel est mon

[1] Anne-Marie LOSONCZY et Patrick MENGET, « Religions d'Amérique latine », in Jean-Christophe ATTIAS, Esther BENBASSA (dir.), *Encyclopédie des religions*, Arthème Fayard/Pluriel, Paris, 2012, p. 631.
[2] Muriel DEVEY, « Églises de réveil ou d'endormissement », in *Congo Forum* [en ligne], disponible sur : http://www.congoforum.be [consulté le mercredi 24 septembre 2014, à 13H30].
[3] Maurice DUVAL, *Un ethnologue au Mandarom. Enquête à l'intérieur d'une « secte »*, PUF, Paris, 2002, p. 262.

Rocher), Plamedi.e (Plan merveilleux de Dieu), Kenayah (Kembo na Yahweh, en Lingala : Gloire à Dieu), Merseigne (Merci Seigneur), Merdi (Merveille divine), Mervedie (Merveille de Dieu), Miradi.e (Miracle de Dieu), Doddi (Don de Dieu), Dieumerci (Dieu merci), Tegra (Temps de la grâce de Dieu), Touvidi.e (Tout vient de Dieu), Dimavie (Dieu Maître de la vie), Dimoli (Dieu mon Libérateur), etc.[1]

Dépassant la simple fonction d'identification de la personne, les noms, mais surtout les noms théophores, « ont un contenu, c'est-à-dire qu'ils sont un message adressé par ceux qui le donnent à la communauté dont ils font partie et très souvent ils expriment la manière dont eux-mêmes conçoivent la présence ou la non-présence de Dieu aux événements, heureux ou malheureux, qui marquent leur existence »[2]. Hautement symbolique, l'acte de faire porter donc un nom de Dieu à son enfant marque tout à la fois une cause, une origine, car le nom dit une histoire, un évènement, un contexte. Il donne évidemment toute une orientation et un programme de vie appelé à endosser une identité particulière au sein d'un groupe.

Dans certains cas, la nouvelle manière d'être et de vivre sa foi dans le pentecôtisme commande parfois un nouvel aspect vestimentaire : on ne met pas n'importe quel vêtement. Pour certaines personnes, on s'habille sans légèreté ni extravagance. Les filles et les femmes bannissent parfois le port de décolletés, l'usage d'ornements, maquillages et parures vestimentaires. D'autres personnes portent une nouvelle coiffure. Puisant cette rigueur dans le puritanisme conservateur protestant hérité de la Réforme, les pratiques religieuses prescrites à la suite de la conversion vont de l'abstinence de l'alcool, de la cigarette, de la musique profane qualifiée de mondaine, etc. au refus de regarder la télévision, sauf les émissions religieuses diffusées souvent en boucle par la télévision de l'Église ou d'autres chrétiens pentecôtistes.

Parce que les pentecôtismes articulent généralement l'adaptabilité de leur message à la nécessité toujours rappelée d'une rupture radicale avec le passé et les ''traditions'' qui pèseraient sur l'individu[3], le converti entre ainsi dans une démarche qui l'affranchit de certaines coutumes en fustigeant, par exemple, la polygamie, la

[1] Cf. David VAN REYBROUCK, *Congo. Une histoire*, traduit du néerlandais (Belgique) par Isabelle ROSSELIN, Actes Sud, Arles/Paris, 2012, p. 528 ; voir aussi mon livre *La face occulte du Dieu des Congolais*, L'Harmattan, Paris, 2012, p. 228.
[2] Louis-Vincent THOMAS et René LUNEAU, *Op. cit.*, 1986, p. 138.
[3] Cf. André MARY, « Le pentecôtisme brésilien en Terre africaine. L'universel abstrait du Royaume de Dieu », in *CAHIERS D'ETUDES AFRICAINES* 167 (2002), pp. 463-478.

danse, etc. Bref, il opte pour la fuite des péchés dans le monde et l'abandon total de l'esprit ou des habitudes mondaines. Le converti peut aussi faire le choix d'une nouvelle expression langagière qui fait constamment référence à Dieu. Tout est chargé de signes de foi. Par exemple, quand on lui demande comment il se porte, la réponse, est presqu'irréfléchie et instinctive ; elle est lapidairement figée : « Par la grâce de Dieu, je vais bien… ».

En somme, c'est un nouvel univers où « le converti vit une nouvelle foi : pour lui, tout change, de la tenue vestimentaire au régime alimentaire en passant par des liens sociaux soudés par l'indépassable pouvoir d'une transcendance. C'est une refonte identitaire, parfois une résurrection. C'est souvent aussi une revanche : celle de l'ouaille sur le berger, à qui est ravi le monopole de la bonne parole, de l'exégèse biblique qui tombe dans le domaine public ; celle de l'intellectuel injustement ''brimé'', exclu de l'élite qui se partage les prébendes ; celle d'une individualité naissante face à un collectif gardien de la ''tradition africaine'', qui rackette ses membres en échange d'une protection minimale, qui bride leurs initiatives pour mieux asseoir son contrôle sur le groupe dans son ensemble […]. Le discours de la rupture – d'avec un passé peccamineux (*c'est moi qui ajoute*), ne peut alors être tenu que collectivement, par une communauté fondée sur une cohésion plus forte que la consanguinité »[1].

Dans cette dynamique de refonte ou de métamorphose intérieure, le converti tend, dans ses efforts quotidiens, à devenir progressivement une autre personne, façonnée par sa nouvelle religion et coupée de son passé de foi catastrophique. Il s'efforce à être différent, transfiguré et mû désormais par la recherche d'un autre monde, celui de la foi. C'est vers cet univers souvent idéalisé ou fantasmé au plus haut point qu'il tend, même si paradoxalement, du point de vue objectif, la nouvelle identité – sans modifier ou changer le sujet converti comme tel, le changement pouvant concerner seulement quelques cognitions, affects, attitudes ou comportements sur un objet donné –, laisse « penser que l'individu lui-même, sa personne, son identité se maintiennent malgré ces changements. Celui qui a changé d'attitude vis-à-vis de l'avortement ou qui a cessé de fumer [par exemple] est bien le même après le changement, c'est la même personne, le même individu, il a

[1] Stephen SMITH, *Négrologie. Pourquoi l'Afrique meurt*, Hachette Littératures, Paris, 2006, p. 171.

simplement modifié ou adapté quelques-uns de ces raisonnements, jugements ou comportements »[1].

Pour le croyant pentecôtiste, la religion fait naître des nouvelles relations et des nouvelles sociabilités avec les coreligionnaires. Pour le dire avec les mots de Max Weber, « tout en dévalorisant, du moins relativement, ces relations, et en faisant éclater les liens magiques qui enferment les hommes dans la sphère exclusive des parentèles, la prophétie créait une nouvelle communauté sociale, surtout là où elle devenait une religiosité sotériologique de groupement communautaire, et elle y développait alors une éthique religieuse de la fraternité »[2]. Au nom de cette éthique de la fraternité, l'Église devient alors une sorte de référence, de communauté idéale ; une véritable famille symbolique ou réelle – pour ceux qui quittent leurs familles et vont habiter avec les membres de l'Église –, soudée et solidaire où tous ses membres se comportent comme des frères et des sœurs.

Si l'on se place à une échelle d'observation microsociale, l'individu converti est considéré ici comme faisant partie d'un réseau social plus large, avec lequel il entre en interaction active. Ce réseau constitué par les nouvelles sociabilités au sein de la nouvelle Église, est un réseau qui agit sur lui et sur lequel il agit aussi[3]. Ici, même la relation conjugale entre un homme et sa femme se décline en un mode qui intègre progressivement une autre relation fondée sur la fraternité universaliste. Les époux qui fréquentent une nouvelle Église ne s'appellent plus « mon épouse », « mon époux », mais ils se nomment « mon frère », « ma sœur ». En se projetant déjà dans un futur plus ou moins lointain mais ramené dans la quotidienneté des actes et du discours des individus, le sexe des personnes se voit aussi transfiguré par la force de leur foi du présent. L'anticipation de la vie du ciel fait que hommes et femmes mariés ne se voient plus comme tels, mais ils veulent construire petit à petit un monde remanié où ils veulent apparaitre autrement, non seulement dans une relation charnelle mais poussés par une relation spirituelle. Des mariés qu'ils sont censés être, ils se définissent autrement, comme des frères et des sœurs dans la nouvelle famille qu'ils ont intégrée et dont ils sont désormais membres agissant.

---

[1] Stéphane LAURENS, « Les conversions religieuses, un défi pour la notion d'individu », in Nicolas ROUSSIAU (dir.), *Psychologie sociale de la religion*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2008, p. 52.

[2] Max WEBER, « Considération intermédiaire : théorie des degrés et des orientations du refus religieux du monde », in *Sociologie des religions*, Gallimard, Paris, 1996, p. 418.

[3] Cf. Sophie ALAMI, Dominique DESJEUX, Isabelle GARABUAU-MOUSSAOUI, *Les méthodes qualitatives*, PUF, Paris[2], 2013, p. 16.

6.7.2. Conversion, baptême et foi en vue du salut : la fonction thérapeutique de la conversion

Le pouvoir thérapeutique de la foi à travers la pratique de l'exorcisme et la guérison divine est une dimension importante qui se situe au cœur du discours pentecôtiste. Celui-ci met en lumière le triple pouvoir du pasteur : il est à la fois médecin, guérisseur et prêtre. Selon ces mots d'Anne-Marie Losonczy et Patrick Menget, la fonction thérapeutique de la conversion « met en forme une vision moraliste de la société et de l'individu, inscrite dans une dichotomie irréductible entre le bien et le mal, tous deux d'origine surnaturelle et intervenant en permanence dans la vie quotidienne. L'inadaptation de l'individu aux commandements divins et la mainmise des esprits démoniaques sur lui appellent le péché, pièce centrale du dispositif pentecôtiste. Le plus grand péché est de refuser l'appel de Jésus. La conversion est une rupture radicale avec le passé, identifié avec le péché et le malheur, et l'irruption directe, miraculeuse et salvatrice du sacré comme contrepartie du don de soi. La restructuration pentecôtiste passe par une nouvelle lecture de la vie du converti. La succession d'événements malheureux, le mal de vivre sont racontés comme le signe d'une impuissance devant l'action néfaste du Malin, et le miracle de l'intervention directe du Christ est une véritable renaissance »[1].

Dans tous les milieux de croyants, on véhicule ce qui est considéré comme une vérité avérée : dans leur foi, les hommes et les femmes distinguent d'une part – selon ce qu'ils attribuent à la justice de Dieu – le bon, les élus de Dieu et d'autre part, le mauvais sort et les damnés. Selon cette justice divine, les bons ou les élus de Dieu, c'est-à-dire ceux qui auront vécu dans la fidélité ou la pratique de la parole de Dieu et l'accomplissement de ses commandements vivront pour l'éternité ; leur âme connaîtra l'immortalité et la vie éternelle tandis que les « païens » et les mauvais iront dans le feu de l'enfer. La hantise du mal ou du péché, la peur presque morbide de l'enfer et l'obsession de la vie éternelle sont pour ainsi dire des composantes très présentes, en confrontation permanente, dans la vie des hommes et des femmes qui ont adhéré à la foi.

Or, en remontant dans la compréhension de l'anthropologie africaine, on ne peut que constater que le Négro-africain, même s'il n'est pas chrétien, est de tout temps foncièrement religieux et croyant. Il est lié à la vie et à tout ce qui permet à

[1] Anne-Marie LOSONCZY et Patrick MENGET, *Op. cit.*, pp. 630-631.

cette vie de se déployer ou de perpétuer dans la durée. L'Africain est un homme, une femme, qui rend un culte perpétuel à la vie, aux « dieux » de la vie ; il (elle) a toujours en lui (elle) un désir inassouvi de survivre à travers ses descendants. Cela montre combien la promesse en la vie éternelle enseignée par toutes les religions séculaires, notamment le christianisme qui m'intéresse ici, ne peut nullement demeurer indifférente dans la démarche de foi des croyants : ceux-ci veulent vivre pour toujours, après leur mort ici-bas. Les croyances chrétiennes y trouvent de vraies pierres d'attente.

Dans la perspective chrétienne, rien ne peut échapper ni résister à la force du Saint-Esprit de Dieu. Si la pauvreté, le chômage, la maladie, la malchance, l'échec, la possession diabolique, voire les souffrances physiques du temps présent ne trouvent pas une thérapie immédiate du côté des hommes, ils en trouveront une du côté de la foi tant que toutes ces situations seront courageusement intégrées dans une dimension de foi. De cette manière, elles apparaissent par surcroît comme des situations accidentelles et passagères que Dieu guérira.

Pour l'exprimer autrement, lorsque toutes ces situations surviennent dans la vie d'un individu qui croit en Dieu, elles sont même légitimées grâce à la confiance et à la certitude qu'a le croyant de renaître dans sa foi, de guérir un jour en Dieu et d'être sauvé plus tard selon la promesse qu'a faite Jésus de guérir spirituellement, physiquement, mentalement, et de sauver tous ceux et celles qui croiront en Lui. Mais en allant au plus profond de la compréhension de cette forte confiance en Dieu, le recours instinctif à Dieu pourrait aussi signifier ou simplement traduire en langage psychanalytique le sentiment d'impuissance qu'éprouveraient les hommes vis-à-vis de la force des phénomènes de la nature.

Je dirais avec Serge Moscovici que « tout se passe comme si, lorsque nous ne nous sentons plus en sécurité dans le monde, les solutions proposées à ses problèmes, si appropriées soient-elles, perdent toute signification pour nous et ne semblent plus conduire vers une issue heureuse. Sans nous en rendre compte, nous nous trouvons pris dans les méandres de la déception et de l'irréparable. Les couleurs séduisantes de la vie pâlissent, une certaine indifférence se diffuse et nous sommes alors prêts à ''tout penser dans la perspective du pire'', selon l'expression de Luther ; ou du moins

disposés à prêter attention à quiconque, du même souffle, condamne les dérèglements du monde et en annonce le salut »[1].

Puisqu'ils se trouvent ainsi à moitié désarmés ou totalement impuissants devant leurs différents problèmes existentiels, les hommes tentent de plus en plus à rechercher le salut ou les solutions de leurs problèmes ailleurs, dans un Ailleurs transcendantal. Ils passent par les pasteurs qui remplissent le triple office que j'ai évoqué plus haut : les pasteurs ont le pouvoir de guérisseurs (ils pratiquent l'exorcisme), le pouvoir de médecins (guérisons divines ou miraculeuses par l'imposition des mains) et le pouvoir de prêtres, en tant qu'ils président les assemblées de prière où le culte est organisé pour rassurer, redonner confiance ; maintenir la paix, la cohésion sociale et le contact entre les vivants visibles et les vivants invisibles.

C'est pourquoi le Dieu auquel ils recourent apparaît ici comme un dernier rempart. C'est Lui la solution ultime dès lors que la médecine moderne se trouve impuissante et incapable d'apporter les solutions que les patients attendent. Le Dieu que les hommes et femmes invoquent est celui qui résout leurs problèmes, notamment le chômage, la stérilité, le divorce, l'échec, la malchance, le malheur. C'est lui qui guérit et protège contre la sorcellerie, la possession diabolique et l'envoûtement, etc. La prière a pour fonction de conjurer le mal et protéger contre la malédiction. Elle devient la réponse et la solution à tout.

C'est pourquoi en évoquant, par exemple, l'apport du philosophe prussien Friedrich Nietzsche au développement de la sociologie de la connaissance et de la religion, Roberto Cipriani qui a paraphrasé ce dernier, écrit en effet : « L'homme désire surtout dominer soi-même. Lorsqu'il échoue, il se crée une compensation dans le futur, dans l'au-delà, une illusion à ne pas cultiver »[2]. C'est là la grande utopie de la foi ou de la croyance, car la dimension chimérique de l'avenir que fait naître ici la foi apparaît dans le fait que la forte espérance des croyants se cristallise pour les mouvoir jusqu'à projeter leurs frustrations et la réalisation de toutes leurs attentes dans un futur ou un avenir plus ou moins lointain. Si la foi en Jésus-Christ est le fondement même de toute la démarche chrétienne et le salut recherché sa finalité

[1] Serge MOSCOVICI, dans la Préface à Leon FESTINGER, Hank RIECKEN, Stanley SCHACHTER, *L'échec d'une prophétie. Psychologie sociale d'un groupe de fidèles qui prédisaient la fin du monde,* traduit de l'anglais par Sophie Mayoux et Paul Rozenberg, PUF, Paris, 1993, p. VIII.
[2] Friedrich NIETZSCHE, paraphrasé par Roberto CIPRIANI, *Manuel de sociologie de la religion*, L'Harmattan, Paris, 2004, p. 66.

dernière, le salut tant convoité par les croyants pentecôtistes passe par l'impératif de la conversion. Pour le chercheur de Dieu, il faut donc se convertir dès ici-bas, se faire baptiser et croire pour avoir ce salut.

6.7.3. Conversion comme pratique cathartique

Qu'elle soit considérée comme une thérapie recherchée ou un moyen à utiliser en vue d'accéder au salut, la conversion se veut une expérience personnelle, vécue et intériorisée, qui libère totalement de ce que la personne a été par le passé. Elle construit ou reconstruit la vie de foi dans le présent en vue du futur dans l'au-delà. On insiste ici « sur le plus strict respect des règles morales - jouant parfois sur l'opposition entre un catholicisme corrompu par l'argent et le pouvoir et un protestantisme qui serait austère et puritain »[1]. Cela vaut dans la mesure où cette conversion permet à la personne de faire peau neuve dans sa nouvelle vie de foi, tout en s'efforçant de se libérer ou de se débarrasser du poids d'un passé qu'elle qualifie souvent de désordonné et sombre, parce qu'elle ne veut plus revivre ce passé. En récusant ainsi littéralement son passé peccamineux sans Dieu, l'individu rêve d'une autre vie, et surtout d'un futur radieux dans lequel il se projette déjà. C'est pourquoi, pour marquer définitivement une différence avec le monde qu'elle a connu ou dans lequel elle a vécu auparavant (alcool, sexe, cigarette, plaisir, etc.), la personne entre désormais dans une démarche qui opère d'abord symboliquement, puis en actes une rupture pour se couper définitivement de son passé.

Dans une expérience similaire de foi et de conversion observée à travers l'usage de l'expression « le Sang de l'iguane », vécue par les nouveaux convertis au sein des Églises pentecôtistes du Gabon qu'a étudiées Judicaëlle Komba Moumba, celle-ci écrit : « Cette conversion s'accompagne toujours par un témoignage qui met en exergue un passé chaotique et un présent ou un avenir meilleur sous les auspices de Jésus »[2]. Ainsi, comme expérience qui se veut personnelle et enrichissante dans une démarche de vie rompant avec le passé de ceux qui la vivent, la conversion est – sans être spécifiquement une pratique du seul pentecôtisme actuel – une condition *sine qua non* qui accompagne toute démarche de foi au sein du renouveau de vie dans le pentecôtisme.

---

[1] Jean-Michel SEVERINO, Olivier RAY, *Le temps de l'Afrique*, Odile Jacob, Paris, 2011, p. 169.
[2] Judicaëlle KOMBA-MOUMBA, *Du « sang de l'iguane » à la prospérité : Tradition et spiritualités modernes*, Thèse de doctorat en Anthropologie, inédit, Université de Strasbourg, Strasbourg, Année académique 2012-2013, p. 85.

Si « le succès des évangéliques en progression constante sur tous les continents, tient à ce qu'ils annoncent constamment et en direct Jésus-Sauveur et son Évangile »[1], il conviendrait de noter aussi que cette réussite tient surtout à l'efficacité de leurs méthodes et stratégies de communication. Quelles que soient les circonstances où les pasteurs prêchent (lors de séminaires de formation, cultes et réunions de prière, campagnes ou croisades d'évangélisation), tous ces évènements sont souvent présentés ou relatés sous la forme des récits dramatiques, c'est-à-dire susceptibles d'émouvoir profondément les spectateurs ou les auditeurs. C'est dans ce but très précis : attirer et toucher l'affect de ceux qui les écoutent, que sont organisées intentionnellement ces activités pastorales. Et si l'on insiste encore davantage sur la guérison et les miracles, ils ne sont pas seulement la finalité recherchée par leurs auteurs. Aux yeux de beaucoup de pasteurs, les miracles ne sont pas seulement des signes ou des manifestations de la puissance divine traduite en actes ; ils sont aussi un outil fort de persuasion et de prosélytisme.

Un témoignage de vie relève toujours d'une expérience vécue par l'individu lui-même ou par d'autres. Il est souvent raconté à la première personne du singulier, sous la forme d'un récit de vie livré par celui (celle) qui a bénéficié d'une grâce particulière ou d'une faveur de la part de Dieu. Par exemple, celui (celle) qui a été l'objet d'une bénédiction divine, d'un désenvoûtement, d'une guérison, d'une délivrance quelconque, d'une grâce de mariage après un célibat prolongé, etc., livre – dans un récit pathétique –, les grandes péripéties de l'expérience qui l'a amené à la conversion. Raconté parfois sous la forme d'une confession publique des péchés, par la personne elle-même ou par le pasteur qui veut persuader ses auditeurs de le rejoindre dans son aventure de foi, le récit du témoignage est souvent une mise en scène soignée et enjolivée à visée propagandiste. Le langage, et tout l'arsenal lexical utilisés ont une finalité : convaincre et mobiliser. Ce récit constitue une des preuves de la magnanimité de Dieu. À ce titre, le témoignage raconté par les convertis a pour objectif de convaincre et d'attirer d'autres personnes.

De cette manière, toute la dynamique persuasive mise en place par les pasteurs lors des assemblées de prière et de leurs prêches n'a pour finalité que de provoquer chez les auditeurs ou chez les spectateurs un effet, un sentiment et une émotion les invitant à faire la même expérience, car ceux-ci sont aussi concernés

[1] Jean VERNETTE, *Sectes. Que dire ? Que faire* ?, Éd. Salvator, Mulhouse, 199, p. 162.

personnellement par ce message de l'Évangile. Et susciter ainsi chez eux le sentiment qu'ils ont à prendre la « décision » *hic et nunc*, c'est-à-dire d'adhérer à la foi en Jésus-Christ. En même temps, les pasteurs manient bien les outils de la communication moderne (médias) et utilisent régulièrement l'expérience de vie ou le témoignage de ceux qui se sont déjà convertis afin de provoquer immédiatement chez les participants aux réunions la même conversion[1].

CONCLUSION

« Par la conversion au pentecôtisme, la transformation du monde à un niveau individuel produit l'imaginaire nécessaire à une inspiration qui peut conduire le fidèle à croire qu'une autre vie est possible. La forme collective du changement s'exprime dans la ''guerre contre Satan''»[2]. La conversion assure une nouvelle identité, une protection du corps et de l'esprit en leur fournissant une armure ou un « blindage » qui les protègent de toute agression maléfique. Paraphrasant Will Herberg, Roberto Cipriani écrit : « D'une part, l'affiliation religieuse est une forme de défense et de protection envers l'extérieur et, d'autre part, elle représente une chance, une opportunité ultérieure à utiliser au mieux, notamment à l'intérieur de l'appartenance commune et donc du réseau qui y est corrélé, avec sa myriade de rapports intersubjectifs […]. Une adhésion plus visible crée donc des occasions et des développements qui, autrement, ne seraient pas facilement disponibles »[3].

La conversion et le baptême des personnes adultes créent une sorte de christianisme élitaire qui n'accepte d'autre autorité pour leur vie renouvelée que le Saint-Esprit qui exerce directement sur eux son empire[4]. Pour le dire en termes wébériens, la conversion crée une élite de nouveaux virtuoses de la religion, c'est-à-dire des personnes religieusement qualifiées, qui veulent organiser toute leur vie par la foi. « La virtuosité religieuse conduit toujours en ce cas à soumettre les pulsions naturelles à une conduite de vie systématique, mais également à soumettre à la

[1] Cf. Jean VERNETTE, *Op. cit.*, p. 162.
[2] Pierre-Joseph LAURENT, « Le travail missionnaire des Assemblées de Dieu du Burkina Faso », in Laurent FOURCHARD, André MARY et René OTAYEK (dir.), *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*, Karthala, Paris/IFRA-Ibadan, 2005, p. 100.
[3] Will Herberg, *Protestant-Catholic-Jew :An Essay in American Religious Sociology*, Garden City, Doubleday, New York, 1955, cité par Roberto CIPRIANI, *Manuel de sociologie de la religion*, L'Harmattan, Paris, 2004, pp. 217-218.
[4] Cf. Philip HUGHES, *A Popular History of the Catholic Church*, Doubleday & Company, New York 1954, p. 10, cité par Leon FESTINGER et alii, *L'échec d'une prophétie. Psychologie sociale d'un groupe de fidèles qui prédisaient la fin du monde,* traduit de l'anglais par Sophie Mayoux et Paul Rozenberg, PUF, Paris, 1993, p. 5.

critique tout à tout radicale d'une *éthique* (souligné par l'auteur) religieuse les relations avec la vie sociale de la communauté telle qu'elle est, avec ses vertus inévitablement non héroïques, mais relevant au contraire de l'utilitarisme et de la convention »[1].

« De même que l'individu ne devient membre d'une communauté qu'en vertu d'une qualification spécifique, éprouvée et établie par cette communauté – ce qu'on appelle le ''second baptême'' (en fait, un baptême de personnes adultes qualifiées) –, de même l'individu n'y exerce un pouvoir hiérocratique qu'en vertu d'un charisme spécifique »[2]. Ce baptême consacre l'acte de conversion et d'adhésion personnelle dans le Pentecôtisme. Le phénomène des conversions observées dans les Églises pentecôtistes congolaises ne relève pas exclusivement d'une préoccupation intime et personnelle. Il est aussi une démarche socialement déterminée, comme l'a montré Danièle Hervieu-Léger en parlant du cas du Catholicisme français.

Certes, que l'acte de conversion soit provoqué par la pauvreté, la maladie ou toute autre forme de détresse, « qu'ils fassent état ou non de cette cristallisation dramatique du désordre vécu, tous les parcours de convertis se racontent comme des chemins de la construction de soi. Dans la forme qu'ils prennent, ces récits s'éloignent peu d'un schéma très classiquement attesté, qui oppose un ''avant'' tragique, désespérant ou simplement médiocre, et un ''après'' caractérisé au contraire par la plénitude du sens […]. Les récits de conversions recensés ici ne se distinguent donc pas par leur originalité propre. Ils font apparaître en revanche, à l'intérieur d'une structure narrative commune, une intéressante distribution des trajectoires individuelles en deux ensembles nettement différenciés. Le premier est celui des conversions racontées comme l'ultime étape d'une longue errance, d'une expérience désespérante de la ''galère'', jalonnée souvent par l'exploration d'autres voies qui se sont révélées être des impasses : du militantisme révolutionnaire à la drogue, en passant par la route ou l'engagement dans une ''secte''. Le second est celui des récits de découverte de la ''vraie vie'' permettant, après le ''divertissement'' décevant d'une vie professionnelle suractive ou d'une vie mondaine débridée, la mise en œuvre d'un souci authentique de soi […] »[3].

[1] Max WEBER, *Sociologie des religions*, Gallimard, Paris, 1996, p. 193.
[2] Max WEBER, *Op. cit.*, pp. 323-324.
[3] Danièle HERVIEU-LÉGER, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Flammarion, Paris, 1999, pp. 131-132.

Parce qu'il cherche à se construire sur des faits forts et vrais de la vie ou sur des propos réellement vécus, parfois dramatiques, par quelqu'un, sur les expériences concrètes concernant un aspect précis de sa vie quotidienne (vie professionnelle, famille, voyage, amour, études, amitié, évènements connus personnellement, joies, réussites ou déceptions, etc.), le témoignage ne peut que susciter des émotions (séduction, compassion, empathie) et toucher l'affect de celui qui l'écoute d'autant que celui-ci peut se voir, se jeter, se refléter dans ce qui est dit. De la sorte, dans leur conquête de nouveaux adeptes, les pasteurs utilisent des témoignages poignants d'anciens convertis pour attirer d'autres adeptes.

Dans leurs efforts de réécrire leur vie de foi, « les néo-convertis sont presque toujours portés à une certaine exaltation, qui peut aller, chez quelques uns, jusqu'au fanatisme et à l'emploi de ficelles un peu grosses sentant la manipulation »[1]. En définitive, pour tous ces *born again*, « le recours à des témoignages personnels pour attirer les sceptiques et les nouveaux fidèles est un excellent outil dont se servent les pasteurs pour convaincre »[2]. Et grâce à cette stratégie de persuasion qu'ils utilisent dans leur manière de communiquer, ils misent avant tout sur un art oratoire qui rend compte et évoque sans cesse des expériences concrètes, c'est-à-dire des « témoignages qui les font parler à la première personne et s'étalent ainsi en témoignage vivant de ce dont ils parlent. Ils racontent facilement le récit de leur conversion de manière pathétique et émouvante »[3].

Au-delà de toutes les situations décrites ici, et des modèles théoriques susceptibles de leur offrir une certaine intelligibilité, se vivent des expériences humaines concrètes, faites souvent d'incertitudes et de souffrances, où le besoin d'harmonie et de sécurité le dispute quotidiennement aux tensions et aux conflits, des expériences singulières[4]. Ainsi, « la conversion, dans la culture méthodiste ou pentecôtiste, s'inscrit dans une rhétorique ''expérientielle'' qui impose la référence au vécu personnel et singulier du sujet et le sentiment intérieur d'un profond changement d'identité, d'une rupture de vie entre un passé réprouvé et un

[1] Pierre ERNY, *Détours par l'Afrique*, Jérôme Do Bentzinger Éditeur, Strasbourg, 2012, p. 169.
[2] Cf. Jacques MATAND, « Dieu vit à Kinshasa », in édition en ligne de Slate Afrique, disponible sur : www.slateafrique.com [consulté mardi 2 septembre 2014 à 23H00].
[3] Robert-Bellarmin SISI KAYAN, « La stratégie communicative des Églises de réveil au Congo-Kinshasa : un défi pour l'Église catholique », in Gabriel TCHONANG, Véronique LECAROS, José SANCHEZ PAREDES (éd.), *Le pentecôtisme. Racines et extension Afrique/Amérique latine*, L'Harmattan, Paris, 2014, p. 97.
[4] Cf. Louis-Vincent THOMAS et René LUNEAU, *La terre africaine et ses religions. Traditions et changements*, L'Harmattan, Paris, 1986, p. 19.

avenir plein de promesse »[1]. Au cœur de cette démarche, la rupture et la transformation de vie voulue par l'individu « s'accompagnent d'un changement subjectif par lequel le sujet se pense différent de ce qu'il était avant sa conversion »[2].

Vue intérieure partielle du Temple protestant, dit « Cathédrale du Centenaire » (Kinshasa-Lingwala). **Source** : Crédit-Photo de Jean-Baptiste Malenge Kalunzu
Disponible sur : pretredanslarue.blogspot.com

Église *La Louange*, située sur l'avenue Kanda-Kanda, n° 66-70
Commune de Kava-Vubu
Source : Crédit photos de l'auteur (2017)

[1] André MARY, « L'anthropologie au risque des religions mondiales », in *Anthropologie et Sociétés* 24 (2000), p. 125.
[2] Stéphane LAURENS, *Op. cit.*, p. 52.

Hôtesses d'accueil de l'Église dénommée *Cité Missionnaire Jésus-Christ Notre Espérance* (CMJCNE). Elles sont encadrées par le pasteur (à gauche de l'image
Source : crédit photo auteur (2017).

Un petit rassemblement de prière dominicale avec l'Évangéliste Judith,
Responsable de l'*Église Lumière* (Idiofa)
Source : Crédit photos de l'auteur (2017)

Haut et bas : Vue de l'Église dite *Communauté Internationale pour la Libération des Âmes* (CILA). Elle est située vers *Point Chaud*. Référence : UZAM (Quartier Kingabwa, Commune de Limete). Église du pasteur Arthur Imwa qu'on aperçoit en costume noir et micro en main pendant la prédication au cours d'un culte dominical.
Source : crédit photo auteur (2017)

Chapitre 7

DE LA STÉRÉOTYPIE À L'ENCONTRE DES FEMMES DANS LA CULTURE CONGOLAISE

En Afrique « d'une manière générale, l'homme symbolise la force et la sécurité tandis que la femme, la mémoire du clan. La femme est objet de la protection de tous les membres du clan […]. Elle a un statut précis dans la société et prédéfini qui semble dépendre du destin humain. Mais, il n'y a aucune loi qui définit ce statut. La pratique et la coutume réglementent le rapport de la femme avec l'homme dans la vie quotidienne. Il n'est dit nulle part que ce rapport doit rester éternel et inamovible »[1].

INTRODUCTION

Une autre thématique importante abordée avec les enquêtés a concerné la perception des rapports hommes-femmes dans la société congolaise, c'est-à-dire la manière dont les hommes et les femmes se regardent et se représentent réciproquement. Les représentations sociales de l'homme et de la femme sont tributaires d'une vision hiérarchique du monde en fonction de l'appartenance au genre. Fondées sur un certain ordre naturel qui aurait distribué différents rôles aux hommes et aux femmes, elles sont le produit d'une histoire et d'une culture. La manière dont les hommes et les femmes se regardent, se perçoivent et définissent leurs rôles dans la société devient intelligible lorsque leurs comportements sont expliqués à la lumière de leur histoire et de leur culture propres.

En tentant de donner un éclairage sur quelques manifestations de la stéréotypie à l'encontre des femmes dans la culture congolaise, ce chapitre permet d'explorer, d'analyser et de comprendre ces représentations faites souvent de préjugés mutuels. Les rapports sociaux et les relations hommes/femmes s'organisent autour de la question du travail et de l'accès au pouvoir et à l'autorité. Sachant que les individus sont les produits d'une culture donnée et d'une histoire particulière, reflétant aussi des idéologies, la société fabrique et façonne leurs comportements. Dans la mesure où toutes les pratiques sociales – au niveau de la sphère privée et publique –, sont la manifestation d'un certain rapport de niveau structurel, la compréhension de leur organisation en société et de leur mode de production permet d'analyser la nature des

[1] Paul-Marie BUETUBELA, *L'Apôtre Paul et la femme. Propos pauliniens sur la christianisation des rapports sociaux entre hommes et femmes*, Éd. Mont Sinaï, Kinshasa, 2009, pp. 21-22.

rapports que les hommes et les femmes entretiennent entre eux à travers leurs interactions quotidiennes.

La RD Congo étant en partie patrilinéaire et en partie matrilinéaire, il apparaît ainsi que le poids des appartenances ethniques, des traditions culturelles et des coutumes ancestrales influent considérablement sur les comportements des hommes vis-à-vis des femmes et inversement. C'est pourquoi, on peut se demander si les communautés ethniques traditionnellement matrilinéaires ne seraient pas plus favorables à l'exercice des fonctions hiératiques féminines que les sociétés patrilinéaires. Mais ceci doit aussi être observé en fonction du taux de scolarisation des filles ainsi que celui des garçons : n'y aurait-il pas une aperception en faveur des fonctions féminines, plus ample chez les diplômés que chez ceux qui n'ont eu qu'une scolarité primaire ? Ainsi, la tendance en faveur des métiers féminins appartiendrait corrélativement aux catégories sociales les plus socialisées : les personnes de condition sociale élevée et de niveau d'étude élevé étant par hypothèse plus favorables aux nouveaux métiers féminins.

7.1. STÉRÉOTYPES ET REPRÉSENTATIONS DES FEMMES

En Afrique noire, la société est un univers stratifié. La religion ou disons mieux le religieux est présent et y joue un rôle capital. Si l'homme est au centre de ce monde, il n'en est pas pour autant l'origine. Différents éléments de la société africaine montrent à l'évidence un monde hiérarchisé. Comme je l'ai déjà évoqué, pour le Négro-africain d'aujourd'hui et surtout celui d'hier, l'univers est composé de deux mondes : le monde visible et le monde invisible. Dans le monde invisible, il y a abord Dieu, Créateur du monde, qui occupe le sommet de l'échelle. Viennent les ancêtres fondateurs du ou des clan(s). Ils se situent au-dessus des défunts du clan. Ce monde invisible est peuplé d'autres esprits bons et maléfiques. Le monde visible est celui des vivants et des forces naturelles.

Dans cette organisation sociétale, chaque élément de la chaîne joue un rôle bien déterminé et souvent non interchangeable. Ainsi, au sein de la communauté des vivants, l'ordre de préséance place d'abord les hommes puis les femmes et les enfants en dernier lieu. En d'autres termes, cet ordre, par ailleurs inamovible et très rigide, construit une hiérarchie des fonctions qui reste porteuse de sens dans la

production des rôles sociaux. Ceux-ci sont intimement liés à chaque échelon et à chaque sexe. À l'intérieur de cette hiérarchie qu'on croit préétablie ou « naturelle », se construit solidement un monde de représentations et de fonctions symboliques liées à l'appartenance sexuelle des individus.

On peut positionner ainsi tous les acteurs sur divers échelons de la hiérarchie sociale dont l'importance reste très variable. Je veux parler surtout ici de ceux de la communauté des vivants : hommes et femmes. Ce sont souvent les hommes qui décidaient et commandaient. Hommes et femmes se situent dans leurs rapports réciproques de domination, de soumission, de subordination, de dépendance, etc. Toutes les médiations sociales participent à la construction des représentations relatives à ces positionnements et font en sorte que dans ses différentes étapes de transmission et d'appropriation successives, « la culture réintroduit des hiérarchies d'âge, de sexe, de caste qui structurent des sociétés d'inégalité »[1].

Bien qu'elle parle surtout de l'islam, on peut toutefois souligner avec Fatou Sow que « les rapports hommes-femmes sont moulés dans les normes émanant de la culture que renforce la religion. Alors que la société, la culture, la religion, voire la loi, donnent l'autorité à l'homme, les femmes doivent négocier la leur. Aujourd'hui, les femmes remettent plus ouvertement en question les formes patriarcales du pouvoir politique et de l'État qui restreignent leurs droits à la citoyenneté, ainsi que le contrôle de larges ressources par les hommes »[2]. Mais on observe que les différentes transformations actuelles que connaît la société congolaise (instruction et scolarisation des filles au même titre que les garçons, politique d'émancipation et promotion droits des femmes, question d'égalité hommes/femmes, etc.) sont, entre autres, des facteurs qui contribuent de manière significative à moduler les différences de genre et des rapports sociaux intersexes.

Puisqu'il apparaît aujourd'hui que les représentations sociales des femmes relèvent bien souvent du domaine de stéréotypes de sexe entretenus par des pratiques culturelles, il conviendrait, par ailleurs, de penser les différentes évolutions de la figure des femmes en termes de renversement et rupture. C'est ainsi que la situation

[1] Fatou SOW, « Repenser le développement en Afrique : et si les femmes comptaient ! », in Martine AUBRY (sous la coordination de), *Agir pour le Sud, maintenant ! Pour une autre approche des relations Nord-Sud*, Éd. de L'Aube, La Tour d'Aigues, 2005, pp. 222.
[2] Fatou SOW, « Idéologies néolibérales et droits des femmes en Afrique », *in* Jules FALQUET, Helena HIRATA, Danièle KERGOAT et alii, *Le sexe de la mondialisation. Genre, classe, race et nouvelle division du travail*, Presses de Sciences Po, Paris, 2010, p. 249.

des femmes, notamment celle des femmes pasteurs impose une réelle réflexion qui, à défaut de reproduire un certain héritage du passé, en proposerait un autre schéma d'analyse compréhensible qui prendrait en compte une certaine limite temporelle ou une périodicité permettant de suivre ces évolutions dans un temps précis. Ces évolutions de la figure des femmes pasteurs sont perceptibles depuis les années 1980-1990 à nos jours.

C'est dans une perspective évolutive qu'on peut lire la transformation actuelle de la condition des femmes pasteurs en RD Congo. Car, avec le développement des sciences humaines et sociales (sociologie, philosophie, anthropologie, etc.), le regard porté sur ces femmes par l'histoire de notre société a connu beaucoup de mutations. S'il est admis jusqu'à un passé récent, tant en Occident qu'en Afrique, que les femmes n'ont presque pas existé juridiquement comme sujets de la Loi, devant être traitées à l'égalité avec des hommes, nous voyons aujourd'hui tant de bouleversements sociaux dans les rapports hommes-femmes. Les femmes se sont peu à peu émancipées de la tutelle des hommes jusqu'à jouir d'une certaine autonomie aussi bien sur le plan personnel, familial que professionnel. En Afrique subsaharienne où a régné la tradition orale et suite au manque de documents relatant la vie des femmes – l'écriture n'ayant pas existé – j'ose croire que la situation des femmes ne devait pas être différente de celle qu'on a connue jusqu'à une époque récente. D'ailleurs, même s'il y avait eu des documents, ce seraient ceux écrits surtout par les hommes. On connaît souvent l'histoire des femmes à travers et par les hommes.

Dès lors, la condition des femmes connaît depuis le siècle dernier jusqu'à aujourd'hui de grandes révolutions concernant les rapports des hommes envers les femmes et vice versa. Ceci fait dire à Catherine Coquery-Vidrovitch que « les femmes d'Afrique noire ont eu, et continuent d'avoir, sous des formes qui ont varié au cours du temps, la vie dure. En un siècle à peine, leur condition a connu d'extraordinaires mutations. Cette condition n'est pas unique, d'ailleurs, car, dans ce sous-continent immense, la variété des organisations sociales ne l'est pas moins : les modes de vie anciens et nouveaux s'y côtoient et s'y sont mêlés chaque fois de façon différente, donc originale »[1]. À l'heure actuelle, on s'en doute bien, ce qui a plus changé dans le regard des hommes sur les femmes c'est que celles-ci sont reconnues

[1] Catherine COQUERY-VIDROVITCH, *Les Africaines. Histoire des femmes d'Afrique subsaharienne du XIXe au XXe siècle*, La Découverte/Poche, Paris[2], 2013, p. 7.

comme des citoyennes à part entière, égales des hommes et leurs partenaires. Ce qui n'avait pas toujours été le cas par le passé.

Puisque c'est la question de la présence des femmes dans les Églises pentecôtistes qui m'intéresse ici, ce qu'il importe de comprendre, c'est surtout la manière de voir tous les différents déplacements et ruptures qui font émerger de nouvelles configurations dans les représentations de genre autour des fonctions et rôles assumés par les femmes pasteurs au sein de ces Églises. Le travail pastoral conjugué au féminin étant de plus en plus perçu comme un métier quelconque parmi tous les autres, ce sont ces reconfigurations internes du travail dans le champ religieux congolais qui remettent en cause l'existence même d'une division traditionnelle du travail. Des avis des personnes interrogées vont dans ce sens. Pour Noëlla S. :

> « […] *Normalement le ministère de pasteur est une vocation. Mais ce que nous vivons dans nos Églises de réveil nous pousse à croire que ce ministère est un métier quelconque comme tous les autres, car beaucoup de pasteurs considèrent leur ministère non pas comme une vocation particulière, mais comme un gagne-pain, comme un travail qui leur assure des revenus* » (Noëlla S., Église *The Way*).

Le pastorat exercé par les hommes et les femmes qui disent le faire au nom de Dieu n'apparaît pas seulement comme une vocation ou un ministère au sens de service lié à un appel quelconque de ce Dieu, mais beaucoup de personnes le perçoivent comme un métier. Et puisqu'il est un métier parmi tant d'autres, il peut s'ouvrir aux femmes. Seules seraient mises en lumière les compétences et les capacités. Dans ce sens, il est une activité professionnelle, car ceux qui l'exercent le font comme beaucoup de personnes dans d'autres domaines. Les pasteurs vivent de leur travail. Ces deux autres avis vont dans le même sens :

> « […] *C'est un métier parce que si cela n'était pas ainsi, les pasteurs ne pouvaient pas souvent se quereller entre eux et s'accuser mutuellement. À Kinshasa, on assiste ces dernières années au théâtre des procès qui opposent souvent des pasteurs d'Églises de réveil autour de l'argent, autour des commissions avec des hommes politiques, autour des voitures, etc. Grâce à leur travail, les pasteurs s'enrichissent facilement. Leurs femmes occupent de grandes responsabilités, notamment la garde de la caisse de l'Église ; et leurs enfants étudient dans de bonnes écoles, dans de bonnes conditions et dans les pays étrangers. Les enfants de pasteurs*

sont sans doute les successeurs nommés de leurs pères visionnaires et sans inquiétude. Si c'était la vocation, ils devaient laisser la place aux autres membres d'Églises travailler pour les Églises. Les pasteurs ne devaient pas prendre les Églises de Dieu comme leurs sociétés privées, sinon pourquoi à l'absence du pasteur, c'est son fils qui dirige automatiquement l'Église ? » (Béatrice M., reconvertie catholique).

« […] *En principe le ministère de pasteur doit-être considéré comme une vocation et non comme un métier quelconque, car il n'est pas donné à quiconque de devenir pasteur. Malheureusement, nous voyons que dans certains contextes, il y en a qui deviennent pasteurs accidentellement, soit par manque de travail, soit par conflit d'intérêt dans l'Église et cela conduit souvent à une scission ; ou encore par un autre moyen quelconque. Et ceux qui exercent le ministère de pasteur par advertance, finissent par se convertir en simples fideles dès qu'ils attrapent un bon travail qui les aide à se soutenir* » (Roland I. Église catholique).

Si l'on observe que beaucoup de pasteurs vivent de ce qu'ils font, ce travail commence à attirer d'autres jeunes sortis du banc des écoles ou des universités sans espoir de travailler ailleurs. Faute de travail, ils s'orientent vers les Églises où ils peuvent être pris en charge et gagner leur vie. Professionnellement plus défavorisés que les garçons, les filles peuvent aussi trouver dans les Églises un bon filon de stabilité. La tendance actuelle de la féminisation de plus en plus grande des Églises, et l'augmentation d'emplois ouverts aux femmes, observée de nos jours au sein de la société congolaise ainsi que l'évolution des métiers vers l'indifférenciation des sexes où excellent désormais les personnes de sexe féminin (médecine, droit, magistrature, enseignement, commerce, assistance sociale, etc.) sont une réalité qu'on ne saurait occulter.

Il convient d'associer ce terme d'« indifférenciation » des sexes dans un rapprochement linguistique, à la notion ou à « l'idée de la neutralité (indifférence) du sexe dans la détermination des devenirs sociaux des individus »[1]. Cela reviendrait à penser la réalité des rapports sociaux dans une dynamique qui dépasserait la logique du marquage sexué comme le seul indicateur social. Pourtant, loin d'être anodine, la visibilité du travail des femmes comme réalité sociale, donne à la fois un signal fort et témoigne en défaveur de tous les stéréotypes et idées reçues qui se

[1] Nicky LE FEUVRE, « *La féminisation des anciens ''bastions masculins'' : enjeux sociaux et approches sociologiques »,* in Yvonne GUICHARD-CLAUDIC, Danièle KERGOAT et Alain VILBROD (dir.), *L'inversion du genre. Quand les métiers se conjuguent au féminin… et réciproquement*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2008, p. 311.

voient confrontés sans cesse à l'épreuve de la véracité. Car, on doit le reconnaître, aujourd'hui les femmes « font cependant leur apparition dans des lieux longtemps considérés comme des bastions masculins »[1].

Toutefois, en dépit de cette lente évolution vers l'indifférenciation des sexes dans l'accomplissement des tâches et fonctions, on ne devra pas perdre de vue toutes les difficultés que rencontrent ces femmes et le rejet ou la stigmatisation dont elles sont souvent objet lorsqu'elles font leur entrée dans les anciens bastions masculins. Roland Pfefferkorn le souligne bien : « Les femmes qui pénètrent des univers professionnels antérieurement exclusivement masculins se heurtent à des difficultés plus importantes que celles qui évoluent dans des univers mixtes […]. Les jeunes femmes qui entrent dans les activités ou les professions qui leur étaient fermées dans le passé doivent faire face à de multiples obstacles parmi lesquels les réactions défensives des hommes ne sont pas les moindres »[2].

Ces difficultés, les femmes qui ont récemment intégré le champ des Églises pentecôtistes l'expérimentent à leur manière aussi, car l'exercice de la profession ou des fonctions religieuses est un nouvel univers professionnel pour elles. Ces quelques opinions l'attestent :

> *« […] Positivement, je dirai que les femmes ont du cœur ; elles se consacrent totalement à leur travail. Elles sont plus intègres, honnêtes et profondes que les hommes. Cependant, elles ne savent pas qui elles sont vraiment, car elles se sous-estiment et minimisent souvent leurs capacités. Quand ils sont tous là, hommes et femmes pasteurs, les femmes se sentent encore inférieures aux hommes, car les hommes ont toujours tendance à se surestimer et à rabaisser les femmes. C'est un comportement qui doit changer si les femmes veulent vraiment que les hommes les prennent au sérieux »* (Pasteur Joëlle I. Église *La Compassion*).

> *« […] Les femmes que j'ai connues dans l'Église Protestante et dans l'Armée du Salut exercent bien leur ministère autant que des hommes. Elles prêchent bien aussi, car elles ont suivi la même formation que les pasteurs hommes. Mais le problème provient plutôt du coté des pasteurs hommes qui sont des fois méprisants vis-à-vis des femmes et pensent*

[1] Janine MOSSUZ-LAVAU, *Guerre des sexes : stop !,* Flammarion, Paris, 2009, p. 14.
[2] Roland PFEFFERKORN, dans l'introduction de la 2e partie du livre, intitulée « Quand l'avancée en mixité est le fait des femmes », in Yvonne GUICHARD-CLAUDIC, Danièle KERGOAT et Alain VILBROD (dir.), *Op. cit.*, p. 116.

qu'aux femmes ne peuvent pas être accordés les postes de responsabilité » (Roland I. Église catholique).

Même si certaines divergences peuvent apparaître dans ces expressions des personnes interrogées, ce qui est bien naturel, cependant des préjugés négatifs à l'encontre des femmes pasteurs sont très présents, même parmi leurs collègues masculins :

« […] À mon niveau, je n'ai pas une bonne appréciation vis-à-vis des femmes pasteurs. Les femmes doivent rester toujours des chrétiennes comme les autres femmes dans les Églises et elles peuvent occuper certaines responsabilités au niveau de l'Église que d'aller diriger l'Église. Ce qui ne sera pas bon par rapport à la parole de Dieu qui dit que la femme n'a pas l'autorité devant l'homme » (Pasteur Ghislain M.).

« […] Les femmes travaillent et progressent dans la positivité, mais en tant que femmes, les caprices ne manquent pas dans leur exercice. Par rapport aux hommes qui travaillent durement sans complexe, parfois pour l'imitation des uns et des autres » (Pasteur Pavlov NG., Église Kimbanguiste).

D'autres personnes sont catégoriques ; leurs jugements très sévères sur les femmes pasteurs, sont désapprobateurs et stéréotypés. Sans qu'on l'ait ouvertement exprimée, c'est la question de la supposée supériorité masculine qui est en sourdine dans toutes ces allégations :

« […] Non. La Bible le dit clairement : "Que la femme écoute l'instruction en silence, avec entière soumission". Je ne permets pas à la femme d'enseigner, ni de prendre de l'autorité sur l'homme ; mais elle doit demeurer dans le silence » (1 Tim 2, 11-12) (Jules-David M., Catholique reconverti, Église Néo-Apostolique).

« […] Non. C'est l'homme qui a le droit d'enseigner dans l'Église. Quand une femme prêche c'est comme si elle est au-dessus de l'homme ; mais non la femme ne peut pas être au-dessus de l'homme » (Rebecca N. N. Église *Cité Béthel*).

« […] Non, non et non. Dans les Églises des saints, la femme ne peut pas prendre la parole et enseigner. C'est bien dit dans 1Corinthiens 14, 33-36 ; 1Timothée 2, 9-14 » (Pasteur Alex M., Église Apostolique).

> *« […] Non, une femme n'a pas l'autorisation de prendre la parole et d'enseigner ou de prêcher dans l'église devant les hommes, c'est ainsi que déclare la Bible »* (Fille de Sarah[1] Carmel B., Église *Armée de l'Éternel*).

Comme on peut bien le relever dans cette réaction du pasteur Joséphine M., interrogée à Kinshasa, la persistance des préjugés sexistes liés à l'arrivée des femmes en pastorat est une expression culturelle. Et comme tels, les préjugés sont souvent liés à des interprétations idéologiques partisanes et subjectives résultant des intérêts particuliers des classes :

> *« […] Il n'existe probablement pas de sujet plus débattu dans l'Église aujourd'hui que celui des femmes servantes dans l'Église en tant que pasteurs prédicateurs. Par conséquent, il est très important de ne pas traiter ce sujet comme une simple prise de position en faveur des hommes et au détriment des femmes. Il y a des femmes qui croient que les femmes ne devraient pas servir dans l'Église en tant que pasteurs et que la Bible émet des restrictions sur l'ordination des femmes, et il y a des hommes qui croient que les femmes peuvent très bien être pasteurs prédicateurs et qu'il n'y a aucune restriction à cela. Il ne s'agit pas ici de chauvinisme ou de discrimination, mais il s'agit d'un problème d'interprétation biblique. La parole de Dieu déclare : "Que la femme écoute l'instruction en silence, avec une entière soumission. Je ne permets pas à la femme d'enseigner, ni de prendre de l'autorité sur l'homme, mais elle doit demeurer dans le silence" (1 Timothée 2 : 11-12) »* (Pasteur Joséphine M., Catholique reconvertie, Église Pentecôtiste).

Comme Joséphine M., beaucoup de personnes sont embarrassées au sujet du pastorat féminin. Si l'interdiction biblique ne suffit pas à justifier la mise à l'écart des femmes, ceux qui la dépassent sont confrontés à un autre obstacle : l'environnement culturel. Davantage projetés pleinement dans une compétition économique, politique et culturelle au sein de la société capitaliste mondialisée d'aujourd'hui, les rôles sociaux traditionnellement assignés aux hommes et aux femmes ne sont plus figés. Ils s'inscrivent ainsi désormais dans une grande dynamique de temps parce qu'ils

[1] « Filles de Sarah » : en référence avec Sarah, l'épouse du patriarche biblique Abraham, « Filles de Sarah » est une « École » de prière et de foi, c'est-à-dire une cellule de prise en charge des femmes, mise en place au sein de l'Église dénommée *Armée de l'Éternel* du pasteur Sony Kafuta. Cette structure dédiée à la vie des femmes en couple s'occupe de l'encadrement moral et religieux de ces dernières, formées dans l'esprit de fidélité, d'obéissance et de soumission à l'exemple de la matriarche Sarah. Les femmes qui fréquentent cette cellule sont appelées « Filles de Sarah » (Voir chapitre 11 de ce travail).

sont inexorablement conduits à suivre la même direction que celle déjà prise par toutes les autres transformations actuelles en cours dans la société.

7.2. LE « MARCHÉ MATRIMONIAL[1] » ET LA MARCHANDISATION DU CORPS FÉMININ

L'institution matrimoniale est un des lieux traditionnels qui entretiennent et nourrissent les stéréotypes sexistes. Il s'agit de réfléchir ici à partir de trois pratiques sociales qui agissent, en les pervertissant, au cœur des rapports hommes-femmes dans la société congolaise : le mariage, la dot et la polygamie. Si le mariage crée une division du travail entre homme et femme[2], la dot comme stratégie qui le légitime, et la polygamie en tant qu'une des formes sociales de mariage, participent elles aussi, de la logique d'appropriation des femmes par les hommes, de leur infériorisation et de leur chosification par ces derniers.

7.2.1. De la compensation à la question de la dépréciation de l'être-femme dans la société congolaise

En Afrique, la famille occupe une grande place dans les relations sociales. Elle est l'une des institutions qui concourent au maintien et à la permanence de la reproduction sociale ou de la perpétuation des hiérarchies entre les sexes, car comme l'Église et l'École, la famille agit sur les structures inconscientes[3] quant à la formation des habitus (dispositions) qui interviennent dans les comportements des individus. Ainsi, cette évocation des alliances matrimoniales dans lesquelles s'opère l'échange des femmes constitue un point capital dans la construction des comportements interpersonnels et des rapports sociaux inégaux entre hommes et femmes. Dans ce contexte précis, lorsque je parle de la famille ici, il s'agit moins de la famille restreinte (famille élémentaire ou nucléaire comme on la conçoit en Occident) que de la famille étendue ou élargie, c'est-à-dire du clan ou du lignage.

Dans le langage courant, le terme famille dans son acception congolaise (ou africaine de façon générale) renvoie à « un groupe de personnes qui seraient issues

[1] J'emprunte cette expression à Pierre BOURDIEU, *La domination masculine*, Seuil, Paris, 2002, p. 65.
[2] Cf. Georg SIMMEL, « Sur la sociologie de la famille », in *Philosophie de l'amour*, traduit de l'allemand par Sabine Cornille et Philippe Ivernel, Rivages/Poche, Paris, 1988.
[3] Pierre BOURDIEU, *Op. cit.*, p. 117.

d'une même souche, même s'ils ne sont pas de la même famille ou du même clan »[1]. Et au sens large, la famille est, dans la conception africaine, une entité sociale plus vaste comprenant tous ceux qui sont unis par les liens du mariage : parents, enfants et épouses, frères et épouses, tantes, oncles, petits-enfants, dépendants directs (collatéraux, alliés), cousins, etc. Bref, lorsqu'on parle de la famille en Afrique, on sous-entend un ensemble ou un réseau de familles restreintes. C'est dire aussi que dans les traditions africaines, « les liens de parenté par alliance, au même titre que les liens de parenté par filiation, déterminent et organisent la famille étendue »[2].

La famille africaine est au centre de toute l'organisation sociale. Et si l'on sait que c'est le mariage en tant qu'union d'un homme et d'une femme[3] qui fonde la famille à travers les différents réseaux d'alliances qu'il crée, on ne peut pas douter de la grande importance que les Africains accordent au mariage. Cette importance du mariage tient essentiellement à ceci que, d'une part le mariage crée un réseau d'alliances et d'autre part, il fait subsister la famille dans le temps. À ce compte, « une première caractéristique du mariage en Afrique, écrit Joseph-Albert Malula, est que le mariage est d'abord et avant tout une alliance entre deux familles »[4], c'est-à-dire un contrat non seulement entre deux individus mais entre deux clans. L'autre caractéristique du mariage est qu'une femme africaine se marie avant tout pour avoir beaucoup d'enfants en vue d'enrichir le clan en nombre de membres[5].

Cette conception du mariage est fondée sur le fait que « la survie de la famille élargie (clan) est assurée par le mariage de ses membres féminins. Il fallait un mariage qui porte des fruits. Un homme ou une femme, qui ne procrée pas est, dans la mentalité africaine, un homme (une femme) mort(e) »[6]. Or, vivre et « mourir sans enfants était jadis le sort le plus cruel qui pouvait frapper un homme ou une

---

[1] Paul-Marie BUETUBELA, *Op. cit.*, 2009, p. 16.
[2] COLLECTIF, *Afrique, continent méconnu*, Sélection du Reader's Digest, Paris/Bruxelles/ Montréal/Zurich, 1979, p. 158.
[3] La polygamie ayant existé et parfois tolérée encore aujourd'hui, le mariage est compris non seulement comme l'union d'un homme et d'une femme, mais aussi comme l'union d'un homme et d'une ou de plusieurs épouses, si celles-ci sont bien entendu reconnues officiellement par le droit coutumier et donc par la société.
[4] Joseph-Albert MALULA (Cardinal), « Mariage et famille en Afrique », in Alphonse NGINDU MUSHETE (dir.), *La mission de l'Église aujourd'hui/The Mission of the Church Today* (La rencontre de Yaoundé/Reports of the Yaoundé Meeting, 4-11 avril 1984), Association Œcuménique des Théologiens Africains, Vol. 7, n° 13-14, Kinshasa, 1985, p. 215.
[5] Cf. Paul-Marie BUETUBELA, *Idem,* p. 20.
[6] Ragnar WIDMAN, *Culture et conceptions religieuses au Bas-Zaïre vers la fin du dix-neuvième siècle*, Éd. CEZ, Kinshasa, 1992, p. 215.

femme »[1]. Dans cet environnement social, tout individu, peu importe son sexe – homme ou femme – se situe avant tout dans une famille. C'est là qu'il joue son rôle et reçoit son statut social[2].

Non seulement en milieu traditionnel d'Afrique noire, mais encore aujourd'hui, « […] le mariage devient l'élément essentiel de la solidarité sociale : les liens de parenté par alliance qui s'établissent entre différentes familles peuvent contribuer à assurer la cohésion d'ensembles sociaux relativement étendus (clans, alliances de clans, tribus), même en l'absence de tout pouvoir politique centralisé. Le mariage est une institution centrale autour de laquelle gravite l'ensemble du système social. En ce sens, le mariage représente un remaniement de la structure sociale : il instaure de nouvelles relations entre les époux, entre eux et leur parenté, entre les deux parentés ainsi alliées. À chacun des époux, il assigne un nouveau statut. Il est la condition nécessaire de leur plénitude sociale »[3]. Toute l'organisation sociale y est liée. C'est en cela que réside toute l'utilité sociale du mariage.

Si, dans certains cas – ce qui n'était pas toujours la règle observable partout – le consentement du jeune homme était demandé, celui de la jeune femme en revanche n'était pas souvent sollicité. Dans d'autres cas, le mariage était une affaire d'arrangements particuliers entre familles et connaissances, dans lesquels les femmes étaient souvent victimes de mariages forcés. Mais en règle générale, l'échange des femmes entre deux familles est sanctionné par ce qu'il convient ici d'appeler improprement la « dot ». Terme impropre parce que différent de la conception occidentale. Si en Occident, la dot signifie le « bien qu'une femme apporte en se mariant » ou les « biens donnés par un tiers dans le contrat de mariage, à l'un ou l'autre des futurs époux »[4], en Afrique par contre, la dot est une « compensation en biens ou en services versée par le futur époux à la famille de la future épouse »[5]. Elle consacre l'alliance d'un homme et d'une femme ; elle crée aussi un réseau de relations entre deux familles et leurs allié(e)s.

Comme compensation, la dot est un « ensemble de biens et de services fournis par le fiancé et ses parents à la famille de la fille, qui valide le mariage, en établit la

[1] Cf. Ragnar WIDMAN, *Op. cit*., p. 47.
[2] Cf. Paul-Marie BUETUBELA, *Op. cit.,* p. 2.
[3] COLLECTIF, *Afrique, continent méconnu*, Sélection du Reader's Digest, Paris/Bruxelles/ Montréal/Zurich, 1979, pp. 158-159.
[4] *Le Nouveau Petit Robert*, Dictionnaires Le Robert, VUEF, Paris, 2003.
[5] *Ibidem*

signification légale, assure les droits du mari sur son épouse et la descendance de celle-ci […] »[1]. En laissant partir leur fille, les parents « perdent » en quelque sorte un de leurs membres. Ils sont privés de leur enfant. Et puisque la famille perd sa fille, la société prévoit que ses parents reçoivent en retour et à titre compensatoire quelque « dédommagement » qui peut être constitué d'argent, de biens ou services pour honorer symboliquement la perte subie par la famille après le départ de leur enfant. C'est là la signification première de la dot en Afrique : la dot est une compensation.

Attribué aux parents (père, oncles maternels et paternels) de la future épouse, « cet ensemble de biens et de services fournis à la famille de la fiancée tend aussi à effacer [l'idée de] la perte subie par la famille de la jeune fille en donnant l'un de ses membres à l'extérieur et en cédant par là même ses droits sur la progéniture à venir. Ce renoncement se manifeste par le fait que, dans la plus grande majorité des cas, la jeune fille quitte sa famille d'origine pour aller vivre dans celle de son mari […]. La jeune fille qui se marie apporte à la famille de son mari deux richesses inestimables : sa force de production et sa force de reproduction. Il est donc équitable d'offrir à ses parents des biens qui, symboliquement, les dédommagent de leur perte : c'est la dot ou compensation matrimoniale. Mais la dot que les parents du mari remettent à la famille de la jeune fille constitue également la reconnaissance légale du mariage […] »[2].

7.2.2. La compensation matrimoniale et la perte de sens du symbole

Socialement comprise et acceptée, la dot est un symbole qui scelle une alliance, non seulement entre deux personnes mais aussi entre deux familles. Sa valeur est fixée par les deux familles après concertation. En RD Congo, l'article 361 du Code de la Famille stipule : « Le futur époux et sa famille doivent convenir avec les parents de la future épouse d'une remise de biens ou d'argent qui constituent la dot au bénéfice des parents de la fiancée. Le mariage ne peut être célébré que si la dot a été effectivement versée au moins en partie. Nonobstant toute coutume contraire, la dot peut être symbolique ».

---

[1] COLLECTIF, *Afrique, continent méconnu*, Sélection du Reader's Digest, Paris/Bruxelles/ Montréal/Zurich, 1979, p. 158.
[2] *Idem*, pp. 158-159.

À l'article 363 du même Code, il est dit : « La dot ne peut dépasser la valeur maximale fixée par ordonnance du Président de la République, prise sur proposition des assemblées régionales ». Comme on le voit, la dot n'est pas une vente : celle de la fille par ses parents. Mais depuis quelques années – la crise économique et la pauvreté dictant leur loi au pays – la dot a perdu de sa valeur sociale de symbole. Elle n'est plus ce qu'elle était. Car du symbole qu'elle était, on assiste de plus en plus à une espèce de marché où se vendent les jeunes filles, c'est-à-dire où elles sont marchandées au point de parler véritablement de leur vente par leurs parents. Or, si l'on regarde la pratique et la signification sociale de la dot, elle est traditionnellement un acte accompli par deux familles, d'autant plus que c'est la famille de l'homme qui verse d'ordinaire des biens à la famille de la fille. Jadis ce versement n'était pas unilatéral. Les deux familles ou clans échangeaient entre eux des biens. Ce qui donne à ce commerce tout le sens qu'un « marché matrimonial » pouvait avoir.

Telle que la dot se pratiquerait aujourd'hui en RD Congo, sa « valeur maximale » fixée par la Loi n'est plus suivie à la lettre. Quant au montant de son coût, la dot est à l'heure actuelle une affaire privée et exclusive des familles. C'est pourquoi en tant qu'une « affaire » lucrative, la dot est aussi une occasion qui permettrait aux parents des fiancées de discuter du futur « prix de vente » de leurs filles et du montant de la compensation à donner ou à présenter à leurs futurs gendres. On peut donc mesurer jusqu'à quel point il est important de voir la dot apparaître surtout ici comme le prix à payer par l'homme en échange d'une femme. De cette manière, en s'acquittant de la facture présentée par la future belle-famille, l'homme deviendrait le « propriétaire » de la femme qu'il a achetée. Dans tous les cas, le futur conjoint a l'obligation de faire progressivement de petites économies pour se constituer le pactole lui permettant, le jour venu, de payer dignement la dot qui, dans un langage économique constitue la « facture » exigée par la famille de sa future épouse.

À Kinshasa, les spectacles provoqués par les querelles autour de la dot sont fréquents. On a déjà vu beaucoup de cérémonies de remise de dot se transformer soit en séances de pugilat, soit encore en théâtre ou en scènes de deuil. Dans certains cas, il est des parents de filles qui brandissent des « factures » facilement négociables, abordables et encore discutables par les familles de garçons, si évidemment le montant de la dot proposé est acceptable. Toutes proportions gardées, dans bien d'autres cas – et c'est la situation qu'on peut observer –, les cérémonies d'épousailles

se soldent par des échecs suite à la bagarre entre des membres de deux côtés, aux pleurs de la fiancée et à la déception de tous, qui s'ensuivent dès lors que la facture de la dot a été trop salée pour ne pas être négociée par la partie adverse, c'est-à-dire par la famille du futur époux.

Si actuellement en RD Congo on parle de plus en plus de la dot en termes de « facture » c'est parce qu'au lieu d'être un symbole qui consacre l'union d'alliance de deux personnes, et par-delà l'acte créateur d'une alliance entre deux familles ou deux clans, la dot s'est progressivement transformée en la présentation d'une longue liste qui dresse souvent un état de besoins des parents de la future mariée. Une liste des biens qui constituent, pour certains, un petit fonds de commerce. On l'a vu, des fiancés qui n'ont pas été à même de payer tout ou partie de ce qui été exigé ont parfois dû faire marche arrière pour surseoir ou carrément renoncer à leur projet de payer la dot pour avoir leurs épouses dans des conditions honorables. C'est cela la réalité due aux mutations ou à la métamorphose de la symbolique de la dot dans le contexte matrimonial et social actuel en RD Congo.

Économiquement parlant, le terme de « facture » s'emploie lorsqu'on vend quelque chose, par exemple : un service auquel on accole une valeur en numéraire. On le sait, mais ici la valeur de la dot mesure en même temps la valeur de la fille. Elle est une expression de ce que représente la femme. C'est attacher une valeur, un « prix » à une fille – puisque toutes les filles ne coûtent pas le même prix –, c'est lui attacher une valeur qui peut en même temps la réduire au rang d'une marchandise. On se trouverait véritablement ici en face d'une logique à la fois économique, utilitariste et mercantiliste qui présente les femmes comme des objets de vente ou des biens d'échange que possèdent les hommes. Ainsi le souligne Vincent Rubio, « monétarisation du monde et valorisation de la femme vont illustrer le phénomène de la privatisation de la famille »[1].

Pour bien le comprendre avec le sociologue allemand Georg Simmel, « parce que les hommes déboursaient une importante somme d'argent pour obtenir une femme, ils cherchaient à faire travailler cette dernière le plus possible afin de lui faire ''rembourser'' le prix de son achat ». Pour les futurs maris, la logique est que, possédant entièrement ce qu'ils ont acquis par leur propre argent, plus absolument

[1] Vincent RUBIO, « La famille et la philosophie de la famille selon Georg Simmel », in *RECHERCHES FAMILIALES* 1/3 (2006), pp. 137-148.

que toute possession qui leur soit échue par une libre volonté, les femmes étaient d'autant plus traitées indignement (pareille acquisition comportant moins d'obligations, imposant moins d'égards). Certes, mais nous dit Simmel, ce n'est là « que le côté extérieur de la forme donnée au mariage par le processus d'achat ». Car l'on fait « des sacrifices pour ce qu'on aime bien, mais inversement aussi on aime bien ce pour quoi on fait des sacrifices ». En d'autres termes, il est vraisemblable « que l'achat des femmes, qui d'un côté les déclassait d'abord, a justement dû les relever de l'autre dans l'estime des hommes »[1].

Dans l'organisation de ces alliances matrimoniales, la dot apparaît comme un instrument de chosification des femmes et d'appropriation d'un symbole social par lequel les hommes acquièrent ou achètent les femmes. Dans ce mode d'échanges, la dot est vue comme le prix de vente de la future épouse. La logique veut que la femme coûte parce qu'elle a de la valeur. Dans ce cas, la femme qui a beaucoup étudié ou celle qui sort d'une famille noble entrent dans la catégorie des femmes qui peuvent s'investir dans les échanges, produire des alliances et coûter plus cher que celles qui n'ont pas étudié. La valeur estimée, calculée et attribuée à la future épouse est aussi liée à ses origines et à son statut social. Une fille issue d'un milieu riche, aisé, peut coûter les yeux de la tête le jour de son mariage.

Bien entendu, parler d'une « facture » que le futur conjoint doit impérativement payer à sa belle-famille avant de prendre son épouse montre justement combien la jeune femme est monnayable comme objet de marchandage. Comme l'a souligné avec justesse Pierre Bourdieu, « la lecture strictement sémiologique, qui, concevant l'échange de femmes comme rapport de communication, occulte la dimension *politique* (souligné par l'auteur) de la transaction matrimoniale, rapport de forces symbolique visant à conserver ou à augmenter la force symbolique, et l'interprétation purement ''économiste'', marxiste ou autre, qui, confondant la logique du mode de production symbolique avec la logique d'un mode de production proprement économique, traite l'échange des femmes comme un échange de marchandises, ont en commun de laisser échapper l'ambigüité essentielle de l'économie des biens symboliques : étant orientée vers l'accumulation du capital symbolique (l'honneur), cette économie transforme

[1] Georg SIMMEL, « Sur la sociologie de la famille », in *Philosophie de l'amour*, traduit de l'allemand par Sabine Cornille et Philippe Ivernel, Rivages/Poche, Paris, 1988, pp. 55-58, cité par Vincent RUBIO, *Op. cit.*, pp. 137-148.

différents matériaux bruts, au premier rang desquels la femme, mais aussi tous les objets susceptibles d'être échangés dans les formes, en *dons* (et non en produits), c'est-à-dire en signes de communication qui sont indissociablement des instruments de domination »[1].

Dans les rapports que les époux entretiennent quotidiennement, on peut entre autres relever comme conséquence le fait que la domination masculine sur les femmes peut se traduire par la réification de leur corps d'autant plus qu'en possédant la femme comme il posséderait tout autre capital économique, l'homme qui a payé la dot aura tout pouvoir de décision sur elle. On pourrait insister davantage sur le poids sémantique de l'adjectif possessif « sa » (« sa femme » si l'homme est monogame et « ses » femmes s'il est polygame) pris au sens fort de la possession qui marque le caractère ou le rapport d'appartenance de la femme à son mari. Pour l'homme qui a acquis une épouse par la force de son argent, il s'agirait d'un pouvoir qu'il aurait à disposer de sa femme. Qui plus est, la possession ou l'acquisition de la femme par l'homme n'empêcherait pas certains maris de traiter leurs épouses comme bon leur semble jusqu'à parfois les dominer et les maltraiter.

À ce titre, telle qu'elle apparaît, la dot ne donnerait pas seulement une certaine légitimité à son « payeur » à jouir de la force productive et reproductive de la femme mais surtout le droit d'en disposer, la femme devenant ainsi une propriété exclusive de l'homme. Et dans les conditions où la jeune femme fait manifestement l'objet d'un marchandage accru de la part des deux familles – en l'occurrence sa famille et la famille de son futur époux – comment parler de l'égalité entre les hommes et les femmes si par ailleurs le futur mari est persuadé qu'en réglant la facture matrimoniale il a acheté sa femme à prix d'or ? S'il a dû parfois s'endetter ou économiser au prix de sacrifices et de beaucoup de privations ?

Pour avoir une certaine idée sur les mutations actuelles de la société négro-africaine susceptibles de modifier ou d'affecter la définition de la dot, considérons trois situations qui constituent un véritable lieu de changement du regard qu'on peut porter sur le « marché matrimonial » lui-même. En effet, compte tenu des évolutions observables au sein même des pratiques matrimoniales en cours, la dot en tant qu'une vieille institution sociale pourrait trouver un autre cadre de justification qui la porterait à une remise en question ou à une nouvelle compréhension. Primo, la dot

[1] Pierre BOURDIEU, *La domination masculine*, Seuil, Paris, 2002, p. 67.

n'est plus exclusivement payée par la famille du futur conjoint. Dans certains cas, il est des familles qui, ne voulant pas perdre le mari pour leur fille, se payent elles-mêmes la dot s'il est constaté que le futur gendre n'en a pas les moyens.

Secundo, l'installation de la jeune mariée dans la famille de son époux était longtemps évoquée comme la règle générale (patrilocalité). De la sorte, le départ de la fille était pensé en termes de perte subie par sa famille du fait qu'une fois partie, la jeune femme mettait toute sa « force de production » au service de la famille de son mari. Or, avec le phénomène de la bilocalité[1], le problème ne se pose plus en termes de perte subie par la famille d'origine de la femme. Ceci est un fait constaté que le nouveau couple peut aller vivre soit dans la famille de la femme (uxorilocalité) soit dans celle du mari (virilocalité) ou encore chez l'oncle maternel de l'épouse (avunculo-localité).

Troisième cas de figure : la néolocalité. Celle-ci pousse de plus en plus les nouveaux couples à choisir un nouveau lieu de résidence éloigné de la maison des parents de l'un et l'autre conjoint. Comme on le voit, fixer la résidence dans l'habitat d'un des conjoints ou simplement se choisir un lieu nouveau sont de nos jours la forme la plus courante de résidence des nouveaux couples. Ici la femme ne met plus forcément sa « force de production » au service de la famille de son mari parce qu'avec le développement de l'individualisme et la dislocation progressive du système de solidarité clanique en milieu urbain, les deux époux travaillent d'abord pour leur couple. Sans trop compter sur d'éventuelles solidarités familiales – celles-ci n'ont pas encore totalement disparu malgré l'essor de nouvelles pratiques sociales nées de l'accroissement des villes – les nouveaux couples ont tendance à se resserrer autour des cellules très restreintes : les familles nucléaires.

Mais dans tous les cas, il va sans dire que participant d'une logique qui se construit derrière une des pratiques dévalorisant l'être-homme en général et en particulier l'être-femme ici, la dot dans sa forme actuelle en RD Congo a perdu une part de sa valeur de symbole social pour se transformer en instrument économique d'aliénation des femmes. Un tel instrument contribue socialement à pervertir l'image des femmes dans ce qu'elles ont de plus profond : leur humanité. Dégradées à ce point parce qu'elles sont marchandisées, les femmes courent le risque d'être réduites

[1] La bilocalité se dit quand le nouveau couple fixe sa résidence soit dans la famille de la femme soit dans celle du mari, c'est-à-dire les jeunes mariés peuvent s'installer chez les parents de l'un ou l'autre époux.

à leur expression physique ou à leur dimension corporelle, à leur « corps ». Bref, à la valeur que procure la jouissance de leur corps. Elles sont ainsi assimilées à des articles de commerce, à des objets de vente.

Il convient de remarquer ici qu'en revisitant cette pratique de la dot qui, me semble-t-il, aliène les femmes dans la société congolaise, la dot comme symbole a cessé progressivement d'être garante d'une alliance entre les familles. Car, elle ne reproduit pas seulement une institution qui légitime l'acte même de la possession ou de l'appropriation du corps de la femme par son mari, ce que la sociologue française Colette Guillaumin traduit par le concept de « l'appropriation privée du corps des femmes », où le propriétaire est un homme particulier, en l'occurrence le mari de la femme »[1].

En recensant l'ouvrage de Colette Guillaumin, Brigitte Lhomond écrit : « Le concept d'appropriation est un élément essentiel apporté par C. Guillaumin à la théorie des rapports entre les sexes, où le corps même des individus dominés (et pas seulement leur travail) est l'objet de la mainmise, comme ce fut le cas dans le servage de l'Ancien Régime, l'esclavage de plantation, et dans ce que C. Guillaumin nomme, pour les femmes, le ''sexage''. Le sexage s'exprime dans l''' appropriation privée'', où le ''propriétaire'' est un homme particulier (comme dans l'institution du mariage), et dans l''' appropriation collective'' quand l'usage du corps des femmes est disponible à l'ensemble du groupe des hommes. Usage qu'il serait faux de réduire à des dimensions exclusivement sexuelles. La prise en charge par les femmes – et elles seules ou presque – de l'entretien physique et moral, non seulement des hommes mais aussi des enfants, des malades, des vieillards, est un élément essentiel de l'usage qui est fait de leur corps. Cet ensemble de tâches est accompli au sein du groupe familial ainsi que dans le cadre d'une professionnalisation de ces ''services'' ; toutefois, dans ce cas, le salariat change la nature sociale de ces ''prestations'' »[2].

Mais la dot légitime aussi un système qui permet outre mesure aux membres mâles de la famille de l'époux de « posséder » les femmes, notamment là où la

[1] Colette GUILLAUMIN, *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de nature*, Éd. Côté-femmes, Paris, 1992, pp. 13-82.
[2] Voir la recension du livre de Colette GUILLAUMIN, *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de nature*, Éd. Côté-femmes, Paris, 1992, par Brigitte LHOMOND : « Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de nature », in *MULTITUDES.* Revue politique, artistique, philosophique, édition en ligne : http://www.multitudes.net/Sexe-race-et-pratique-du-pouvoir-l/ [consulté le 21 juin 2015 à 23h].

pratique du sororat[1] a existé. Il s'agit ici, selon cette expression que j'emprunte à Colette Guillaumin, de « l'appropriation collective du corps des femmes »[2] par les hommes. Ceci est d'autant plus vrai qu'une veuve est, au regard de certaines coutumes encore en vigueur, contrainte de passer des mains d'un homme, c'est-à-dire de son mari défunt, aux mains d'un autre homme : son beau-frère (le frère de son défunt mari). C'est pour rendre compte de l'appropriation de la personne-même de la femme par l'homme que Colette Guillaumin a forgé un nouveau concept, le « sexage », qu'elle définit comme système d'« appropriation matérielle de la classe des femmes par les hommes »[3].

Telle qu'elle se pratique encore aujourd'hui, la pratique de la dot perpétue une certaine domination ou appropriation des femmes par les hommes. Elle perpétue la mise de la femme sous le contrôle, l'autorité et la tutelle de son mari. Cela entraîne des conséquences néfastes durables sur toutes les relations hommes/femmes. Car « le principe de l'infériorité et de l'exclusion de la femme – écrit avec justesse Pierre Bourdieu – que le système mythico-rituel ratifie et amplifie, au point d'en faire le principe de division de tout l'univers, n'est autre chose que la dissymétrie fondamentale, celle *du sujet et de l'objet, de l'agent et de l'instrument* (souligné par l'auteur), qui s'instaure entre l'homme et la femme sur le terrain des échanges symboliques, des rapports de production et de reproduction du capital symbolique, dont le dispositif central est le marché matrimonial, et qui sont au fondement de tout l'ordre social : les femmes ne peuvent y apparaître qu'en tant qu'objets ou, mieux, en tant que symboles dont le sens est constitué en dehors d'elles et dont la fonction est de contribuer à la perpétuation ou à l'augmentation du capital symbolique détenu par les hommes »[4].

Concrètement, c'est sur le plan des relations et d'échanges quotidiens que se vivent toutes les conséquences engendrées par une telle conception qui considère la femme comme une « femme-objet » ou un capital de production. Elles se voient par

[1] Rappelons que dans le système d'alliances matrimoniales, le sororat déjà présent dans le monde de la Bible (Ancien Testament) consiste en ce qu'à la mort de l'épouse, le veuf prenne en mariage une des sœurs de sa défunte épouse, surtout la jeune sœur. De même manière, à la mort de l'époux, le frère du défunt hérite de la veuve. C'est le lévirat. Même s'ils ne sont pas pratiqués dans des villes, le lévirat et le sororat n'ont pas complètement disparu dans certaines contrées rurales congolaises où le droit coutumier régule encore l'organisation de certaines institutions sociales.
[2] Colette GUILLAUMIN, *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de Nature*, Éd. Côté-femmes, Paris, 1992, pp. 13-82.
[3] Colette GUILLAUMIN, *Op. cit.*, p. 36. Voir Roland PFEFFERKORN, *Genre et rapports sociaux de sexe*, Éd. Page deux, Lausanne, 2012, p. 31.
[4] Pierre BOURDIEU, *Op. cit.,* p. 65.

le fait qu'une fois retranscrite de manière durable dans la mémoire collective, l'instrumentalisation de la dot et de la femme obère à l'essence même du mariage et des alliances entre familles pour en faire une institution qui participe à la réification des femmes par des pratiques culturelles. Pierre Bourdieu n'avait-il pas raison d'affirmer que « c'est dans la logique de l'économie des échanges symboliques, et, plus précisément, dans la construction sociale des relations de parenté et du mariage qui assigne aux femmes leur statut social d'objets d'échange définis conformément aux intérêts masculins et voués à contribuer ainsi à la reproduction du capital symbolique des hommes, que réside l'explication du primat accordé à la masculinité dans les taxinomies culturelles […] Étant vouées à circuler comme des signes fiduciaires et à instituer ainsi des relations entre les hommes, elles [les femmes] sont réduites au statut d'instruments de production ou de reproduction du capital symbolique et social »[1].

Mais en dépit de toutes ces différentes représentations dévalorisantes des femmes, la compréhension de la logique d'argent qui accompagne les alliances matrimoniales permet aussi de savoir que le prix conditionné par l'achat de la femme par l'homme n'est pas seulement vu comme une oppression ou une dégradation de cette dernière. Elle met en lumière la valeur de la femme. C'est pourquoi Georg Simmel en son temps avait aussi fait remarquer que « la possession engendre l'amour de la possession, on fait des sacrifices pour ce qu'on aime bien, mais inversement aussi, on aime bien ce pour quoi on fait des sacrifices »[2]. Incontestablement, il en va, au travers de ce prix d'achat ou de vente de la femme, de la valeur sociale de celle-ci. Car, la dot versée ne représente pas seulement un besoin économique mais elle donne aussi un capital de considération qui confère plus de valeur à la femme pour qui l'argent a été payé.

[1] Pierre BOURDIEU, *Idem*, p. 66.
[2] Georg SIMMEL, « Sur la sociologie de la famille », in *Philosophie de l'amour*, traduit de l'allemand par Sabine Cornille et Philippe Ivernel, Rivages/Poche, Paris, 1988, p. 57.

7.2.3. La « bureaugamie » ou la polygamie maquillée : perpétuation d'un système de reproduction inconsciente de la chosification des femmes

Puisqu'il est ici question de la perte du sens de l'alliance matrimoniale, ce qui bouscule incontestablement la définition même du mariage dans son lien étroit avec l'être-femme dans la société, ne peut pas ne pas établir un rapprochement étroit avec cet autre phénomène : la polygamie moderne. En RD Congo, elle est relativisée par l'utilisation subtile d'un langage argotique usant du terme de « bureaugamie ». Il s'agit de la polygamie. Si la polyandrie désigne le fait qu'une femme contracte une union avec plusieurs hommes, la « bureaugamie » ou la polygynie est une forme d'union où l'homme épouse plusieurs femmes ; deux, trois, quatre femmes voire plus. Sans se dissimuler, les femmes accumulées par un homme sont ainsi appelées premier, deuxième ou troisième « bureau ». Dépendant surtout du statut social et de la richesse de l'homme, la *bureaugamie* se pratique souvent par les hommes politiques, les fonctionnaires de l'État, les commis dans la Fonction Publique, les hommes d'affaires, la classe moyenne aisée, etc. Elle devient de plus en plus une pratique qui tend à se banaliser.

Certes, comme fait de société, la *bureaugamie* a existé par le passé. Le monde de la Bible – celui du peuple juif de l'Ancien Testament surtout – est un univers plein de cas d'unions polygamiques, adultères et incestueuses. Les patriarches étaient presque tous des polygames endurcis[1]. Bien que la polygamie soit de nos jours prohibée et sévèrement condamnée par la Loi, l'Occident la vit aussi de manière insoupçonnée. Si en Europe les femmes occultes sont appelées « maîtresses », au Congo les « bureaux » peuvent, elles, cacher leur identité ou la brandir officiellement. La polygynie existe bel et bien sous d'autres cieux d'Afrique où elle peut apparaître sous des formes inédites peu ou prou semblables. Mais puisqu'il s'agit de la RD Congo, la *bureaugamie* est souvent pratiquée « dans les milieux de

[1] Pour les références bibliques, nous usons des abréviations : Gn = Livre de la Genèse ; 2Sam = Deuxième Livre de Samuel, 1Rois = Premier Livre des Rois. Abraham, appelé le « Père des croyants » des trois religions monothéistes (judaïsme, christianisme et islam) avait deux épouses : Sarah et Agar (voir Gn 16) et des concubines dont Qetoura (Gn 25). Jacob avait quatre femmes : Rachel, Léa, Bilha, Zilpa (Gn 29, 15-35, Gn 30, Gn 37). Ésaü en avait trois : Judith, Basmate et Mahalath (Gn 26, 34 ; Gn 28, 6-9). Les rois les plus célèbres de l'histoire d'Israël n'échappèrent pas à la règle. Leurs harems comptaient plusieurs épouses. Le roi David eut d'abord six femmes (2Sam 3, 2-5) puis plusieurs concubines et femmes avec qui il eut de nombreux enfants (2Sam 5,13-16). Le grand record fut battu par un certain roi Salomon. Considéré comme le plus riche (1Rois 10, 14-29) et le plus sage de tous les rois de l'Ancien Testament (1Rois 3, 16-28), ce fils adultérin du roi David eut au total, selon le style hyperbolique biblique en usage, sept cents femmes de rang princier et trois cent concubines (1Rois 11,3), etc.

petite et grande bourgeoisie composés pour l'essentiel de fonctionnaires ou d'hommes d'affaires. Il s'agit d'une sorte de nouvelle polygamie, plus perverse et officieuse »[1].

En règle générale, une femme qui devient un « bureau » ou la énième épouse d'un homme est à la merci de ce dernier. Elle peut souvent faire l'objet d'exploitation, de maltraitance et d'humiliation. Un « bureau » peut dans certaines circonstances rester dans l'ombre tout en gardant d'autres amis, mais généralement à l'insu du premier ami, et dans d'autres cas officialiser son union avec l'homme. Ce que la société tolère bien évidemment. La grande différence avec le mariage classique reste l'absence de compensation matrimoniale et, dans une société christianisée, la clandestinité de la liaison[2]. Par ailleurs, si la *bureaugamie* est aussi un des moyens par lesquels un homme peut afficher sa force de frappe, sa richesse et son capital (social ou matériel) pour élargir son harem comme s'il amassait des biens quelconques, elle reste un motif de prestige masculin devant la gent féminine. Encore une fois, la femme est vue ici comme un capital, un bien ou une propriété qu'on possède et un objet d'exaltation aux mains de l'homme. Bref, une richesse.

Ce sont autant de pratiques à revisiter en profondeur ou à questionner si l'on veut donner aux femmes les mêmes chances de réussite et la place qui leur conviendrait aux côtés des hommes. Ce n'est un secret pour personne : aux femmes reviennent souvent des fonctions de seconde zone ou, disons mieux, simplement des fonctions qui les placent au bas de l'échelle du positionnement social par rapport à la place qu'occupent jusqu'ici les hommes. Comme on peut le constater par ailleurs, entre les hommes et les femmes, les forces d'action sont dans un rapport asymétrique tant les inégalités sociales ou les disparités professionnelles sont persistantes. Aussi manifestes soient-elles, ces inégalités sont souvent masquées dans la construction des rapports sociaux en matière de participation politique, économique, sociale et religieuse ainsi que dans la répartition des rôles dans l'éducation, la vie familiale et sociale. Les inégalités sociales souvent exacerbées par l'institution matrimoniale sont un fait réel souvent occulté par l'inefficacité des lois civiles et les comportements quotidiens.

---

[1] Catherine COQUERY-VIDROVITCH, *Les Africaines. Histoire des femmes d'Afrique subsaharienne du XIXe au XXe siècle*, La Découverte/Poche, Paris[2], 2013, p. 202.
[2] Cf. Catherine COQUERY-VIDROVITCH, *Op. cit.*, p. 202.

7.3. LA MÈRE DES JUMEAUX : DU PRESTIGE SOCIAL À L'EXALTATION DE LA FÉCONDITÉ FÉMININE

Avec les jumeaux, on exalte la fécondité féminine en vue de la reproduction du travail et du statut des femmes-mères. En RD Congo, comme partout ailleurs en Afrique noire, la naissance des jumeaux est un évènement qui se situe à la confluence du religieux et du profane. Elle met en place un rituel précis qui fait intervenir le « nganga » (thérapeute, devin, guérisseur, prêtre traditionnel, sorcier) qui assure la médiation entre les vivants et les morts. Bien qu'il soit lui-même laïc, le *Nganga* est un personnage religieux du culte ancestral, un sacrificateur dont la mission est d'assurer la présidence des cérémonies qui le mettent hors du monde ordinaire ou du commun des profanes. C'est à ce titre que la mère de jumeaux peut, bien exceptionnellement et à certaines circonstances, figurer ici comme un « pendant » féminin des *nganga*. Elle joue ce rôle lorsqu'elle sera amenée, le cas échéant, à participer plus tard au même rituel sacré de la consécration des enfants aux forces tutélaires des ancêtres en tant qu'elle sera sollicitée pour organiser le rituel pour les jeunes et nouveaux parents de jumeaux.

Si la naissance d'un enfant est un évènement heureux qui apporte joie à travers des réjouissances populaires entre membres de famille, amis et connaissances, celle de jumeaux l'est encore plus. En Afrique noire traditionnelle, les jumeaux ont de tout temps été considérés comme des êtres mystérieux, extraordinaires, des êtres à part que dans certaines cultures on met même à mort. Des personnages un peu « surnaturels », assimilés aux génies, voire à des enfants « anormaux ». On les considère parfois comme des créatures mystérieuses, réincarnées aux pouvoirs extraordinaires. Non seulement ils fascinent tant d'esprits des vivants mais ils nourrissent l'imaginaire collectif avec bien des représentations irréelles.

Face à cela, puisque les jumeaux sortent du schéma normal de la venue au monde de tous les enfants, leur naissance et leur sortie de la maison où ils sont gardés avant d'être présentés à toute la communauté villageoise ont toujours été célébrées suivant une liturgie ancestrale typique. La nature et la rythmique des chants, la qualité et le genre des intervenants annoncent le genre des enfants. La liturgie de la gémellité se déroule suivant des étapes et le sexe des enfants. Son rituel est bien rythmé et ordonnancé à la manière des cérémonies initiatiques liés aux rites de passage des jeunes vers l'âge adulte.

En venant au monde, et selon l'ordre de leur arrivée à la naissance[1], les jumeaux – comme tous les jeunes gens qui sortent des rites de l'initiation là où celle-ci est encore pratiquée – reçoivent respectivement des noms qui sont porteurs de sens et de symboles. Ces noms ne sont spécifiquement donnés qu'à eux seuls ; on ne leur attribue pas n'importe quel nom. Un non-jumeau ne peut s'arroger le droit de porter le nom de jumeau, car le nom est au jumeau ce que la bure est au moine. Mais si l'habit ne fait pas le moine, le nom détermine par contre l'identité du jumeau, dans la mesure où le jumeau est reconnu à son nom.

Par ailleurs, même s'ils peuvent varier d'une ethnie à une autre, les noms attribués aux jumeaux sont invariables selon qu'ils sont donnés aux filles et aux garçons à l'intérieur d'une même aire linguistique. On le sait d'ordinaire qu'un nom a une signification se rapportant au sexe de la personne dans la mesure où ce choix se fait en fonction du sexe. Or, les noms des jumeaux défient cette logique d'attribution sexuelle des noms. Peu importe leur sexe, ils portent les mêmes noms selon qu'ils sont les premiers ou les derniers dans l'ordre de naissance. Indistinctement de leur genre, les jumeaux portent des noms qui transcendent les ethnies et qui gardent partout la même signification. Ces noms leur attribuent un rôle particulier et leur confèrent une identité *suis generis* au sein de la société.

Les noms des jumeaux dans certains groupes ethnolinguistiques de la RD Congo

Groupe ethnique ou groupe linguistique	Nom du premier enfant	Nom du deuxième enfant
Lingala, Kikongo	Mbo	Mpia
Bakongo (Bas-Congo)	Nsimba	Nzuzi
Bahemba (Katanga)	Kahaya	Kyungu
Baholoholo (Katanga)	Kasa	Babile
Batwa (Katanga)	Kyungu	Kisimba
Baluba (Kasaï)	Kanku	Mbuyi
Baluba (Katanga)	Kyungu	Kabange
Bampundu (Katanga)	Mpundu	Kapya
Bazimba (Katanga)	Kyungu	Kungwa

[1] Nous voulons nous arrêter ici simplement à l'observation des faits. Lors de la venue au monde des jumeaux, il y a un enfant qui sort le premier du ventre de sa mère et un autre en dernier lieu. On considère comme aîné celui qui naît le premier : c'est la primauté de l'un des jumeaux selon leur ordre dans la naissance même s'il est encore difficile de l'établir avec certitude sur le plan biologique et scientifique.

Mbuun (Bandundu)	Embo	Empi
Ngombe (Équateur)	Maboso	Mangongo
Shi (Sud Kivu)	Chikuru	Chito
Otetela (Kasaï Orient.)	Omba	Shako
Yaka (Bandundu)	Nkosi ou Nzazi	Nsemo ou Ibangu (fille)

Avec les jumeaux, on ne célèbre pas seulement la vie, une double vie, mais on invoque aussi la bonté d'un dieu innommé, des mânes des ancêtres et des forces bienveillantes de la nature, car les jumeaux ne sont pas considérés de la même manière que tous les autres enfants. Les jumeaux sont des enfants qui font parfois peur aussi parce qu'on les croit habités par des forces particulières qu'ils tiennent directement de Dieu par l'entremise des ancêtres. Puisque ce ne sont pas tous les parents qui ont le privilège d'avoir des jumeaux, ceux qui les ont eus dans leur vie sont regardés comme des parents accomplis d'autant plus que le fait de « mettre au monde deux enfants le même jour leur confère désormais un statut supérieur initiatique et sociétal. La gémellité confère donc des privilèges aux parents des jumeaux »[1].

On observe que dans la plupart des ethnies du Congo, mettre au monde des jumeaux donne non seulement un statut social particulier avec titres, honneur et conduites de vie à tenir à leurs parents, mais cela leur confère également un pouvoir au sein de la société : celui de devenir ou de jouir des faveurs auprès des *Nganga* (thérapeutes spécialisés, féticheurs) pour soigner certaines maladies et celui de posséder la capacité à diriger désormais une cérémonie de relevailles des jumeaux[2]. Catherine Coquery-Vidrovitch le souligne aussi, « c'est le plus souvent dans le rôle de soignante, dans les cas de maladie, d'accouchement ou de stérilité, qu'on retrouve les femmes dotées d'un pouvoir religieux »[3].

« La gémellité, écrit Judicaëlle Komba Moumba, est l'objet de prestige social : considérée (sic) comme des demi-dieux, les jumeaux sont capricieux et compliqués ; il faut les couvrir de cadeaux égaux pour ne pas susciter la jalousie entre eux, les

[1] Judicaëlle KOMBA MOUMBA, *Du « sang de l'iguane » à la prospérité : Tradition et spiritualités modernes,* Thèse de doctorat en Anthropologie, inédit, Université de Strasbourg, Strasbourg, année académique 2012-2013, p. 345.
[2] Cf. Adolphe TSIAKAKA, *Fêter les jumeaux « berceuses Kòongó* », Karthala, Paris, 2005, p. 178. Cité par Judicaëlle KOMBA MOUMBA, *Op. cit.,* 345.
[3] Catherine COQUERY-VIDROVITCH, *Op. cit.*, p. 84.

choyer et les vénérer. En effet, ils peuvent créer des situations difficiles à leur entourage : pertes, oublis d'objets, errances, infortune dans les entreprises, coups et blessures, maladies et, dans le cas extrême la mort. Ils bénéficient donc d'un traitement de valeur, des privilèges : ils sont initiés dès leur naissance à un grade supérieur, ce qui n'est pas le cas des hommes ''ordinaires''. Leur prestige rejaillit sur leurs parents, notamment leur mère vue comme une femme très forte, supérieure aux autres femmes avec un statut d'initié (sic), et par conséquent égal (sic) à l'homme »[1]. Car, « mettre au monde des jumeaux fait désormais d'une femme l'égal de l'homme.

Les membres des sociétés initiatiques masculines de régulation sociale en Afrique centrale – comme les Bakota du Gabon, les Ba-Pende, les Tshokwe, les Bakongo et beaucoup d'autres ethnies de l'Ouest de la RD Congo (c'est moi qui ajoute) – vénèrent la mère des jumeaux, que l'on associe à l'organisation de la cérémonie secrète pendant la circoncision, sans cependant assister à la cérémonie publique. C'est elle qui fait manger aux néophytes les potions de l'initiation. C'est la seule femme de la société qui prend part à cette organisation masculine[2]. Comme on peut voir, au sein d'un espace culturel qui sacralise pour ainsi dire la vie, hommes et femmes n'ont de considération ou de stature d'hommes et de femmes accomplis, au sens fort du terme, que dans la mesure où ils sont directement associés à l'acte de procréer, c'est-à-dire à leur pouvoir d'engendrer. Pour un homme ou une femme, le fait de ne pas avoir d'enfants est un signe de malédiction, une humiliation ; ils sont objet de risée.

Par contre être père ou mère, mais surtout encore être parent d'une grande progéniture est signe de bénédiction, de richesse et un motif de prestige. En Afrique noire traditionnelle – et cette conception est encore loin de s'estomper aujourd'hui –, un homme et une femme ne sont socialement considérés et glorifiés qu'en tant que père ou mère d'enfants. On se marie d'abord pour avoir des enfants. Si la venue des enfants au monde est imputée à la volonté de Dieu ou d'un homme, l'homme idéal ou la femme idéale, c'est celui (celle) qui est capable de procréer et de travailler de ses mains. Dès lors que le mariage se définit essentiellement par la progéniture, c'est dire combien est grand le désir de tout homme d'avoir une femme capable de travailler et de lui donner une descendance nombreuse. Il apparaît ici que le désir de toute femme c'est d'avoir un homme qui lui donnera des enfants. Le célibat étant

[1] Judicaëlle KOMBA MOUMBA, *Op. cit.*, p. 322 (citation tirée de la version publiée sur Internet).
[2] Cf. Judicaëlle KOMBA MOUMBA, *Idem*, pp. 345-346 (citation tirée de la version papier).

considéré comme « immoral » et même contre nature : « l'homme comme la femme ne s'accomplissent que par leur descendance, l'homme comme père et chef de famille, la femme comme épouse et donneuse d'enfants »[1]. Si l'enfant qui naît est perçu comme un signe de bénédiction ou comme un ancêtre réincarné, vivre sans enfant est alors un indice de malédiction, de non-existence ou de mort sociale. Un homme ou une femme ne sont honorés et pris avec beaucoup d'égards que dans la mesure où il (elle) a des enfants.

Socialement parlant, bien que membres de la même communauté, les célibataires, les stériles et les impuissants ne sont pas hommes ou femmes accomplis au sens noble du terme. Puisque c'est Dieu qui donne les enfants, la stérilité est considérée comme le mal par excellence. Les hommes et les femmes sans enfants constituent un monde à part, car dans l'anthropologie africaine, l'image générale que la société se fait des hommes et des femmes est telle qu'ils n'existent que par le fait de leur capacité à donner la vie. Cette prière Tchokwe adressée aux ancêtres *Mahamba* est très évocatrice de sens : « La survie de l'homme réside dans la fécondité de la femme. Que son sein conçoive. Que l'enceinte enfante. Et toi, Seigneur Dieu, tu as enjoint aux hommes : ''Allez construire des villages, procréez des enfants, éduquez-les''. Nos ancêtres ont fait comme tu leur avais montré. Ainsi, nous aussi nous ferons […]. Vulie ! Vulie ! Notre grand ancêtre Zambi, aide-nous, tes enfants. Que ce village prospère et devienne fort. Nous engendrerons des enfants et qu'eux aussi engendrent des enfants »[2].

Si les hommes vivent pour eux-mêmes, les femmes par contre vivent pour les hommes qui veulent avoir une progéniture nombreuse en vue de la production du travail. Elles sont donneuses de vie, pourvoyeuses de nourriture (travail domestique et champêtre, éducation et soins des enfants). La construction ou la définition du rôle social de la mère et du père sont intimement liées à la référence à la fécondité et à la reproduction. L'association fécondité-progéniture-travail place l'enfant au cœur de la relation matrimoniale et clanique. Marie-Blanche Tahon souligne : « Pendant longtemps, l'enfant a rempli une fonction utilitaire : il constituait une main d'œuvre

[1] COLLECTIF, *Afrique, continent méconnu*, Sélection du Reader's Digest, Paris/Bruxelles/ Montréal/Zurich, 1979, p. 159.

[2] Prière tutshiokwe recueillie, transcrite et traduite par le Père BORGONJON et reproduite par Germaine DIETERLEN, *Textes sacrés d'Afrique noire*, Gallimard, Paris, pp. 150-151. Les Tchokwe (s'écrit aussi Cokwe), peuple apparenté aux Lunda, constituent un des groupes ethniques de la RD Congo. Habitant l'extrême Sud-Est du pays, les Tchokwe sont présents dans les provinces du Katanga, Kasaï Occidental et Bandundu ainsi qu'en Angola.

gratuite et était regardé comme un bâton de vieillesse pour ses parents »[1]. C'est cette image de l'enfant « regardé comme un bâton de vieillesse pour ses parents » qui est encore très présente au cœur de la famille africaine.

Dans ce contexte, la fécondité des femmes est un sujet sensible qui a une grande importance sociale. Elle est un motif d'exaltation célébré et évoqué à maintes reprises dans la conclusion des alliances matrimoniales. Les femmes génitrices permettent à leurs familles de s'agrandir et de survivre dans le temps. Dans cette logique, avoir beaucoup d'enfants est un signe de richesse et de prestige à cause de la main-d'œuvre qu'ils représentent. Et un homme accompli, c'est celui qui a beaucoup d'enfants qui lui survivent. L'anthropologue Paola Tabet a clairement montré que, dans toutes les sociétés connues, la fécondité des femmes était ''contrôlée'', que le nombre d'enfants qu'elles mettraient au monde était déterminé socialement : elles devaient en faire beaucoup et en faisaient beaucoup, ou elles devaient en faire peu et en faisaient moins[2]. Cette conception de la vie n'a pas complètement disparu de nos jours. Même notre école moderne et notre modèle éducatif actuel ne sont pas encore arrivés à la bousculer en profondeur.

À l'arrière-plan de toutes ces pratiques culturelles – les rites et cultes –, qui célèbrent et idolâtrent même les jumeaux, on ne peut pas ne pas découvrir une manière occulte masculine ou des intentions non exprimées ouvertement par les hommes qui ne misent que sur l'évaluation des qualités, des prestations et des attributs socioéconomiques qu'ils attendent des femmes. Au fait de toutes ces pratiques sociales qui exaltent la capacité reproductrice des femmes à travers la gémellité, il y a lieu de souligner le souci implicite ou inconscient des hommes de vouloir capter ou exproprier le pouvoir d'engendrement des femmes-mères en termes de capital de force aussi bien physique, économique, matériel que moral. Le fait d'avoir des enfants a longtemps représenté un avantage pour les hommes, c'est-à-dire le prestige social que représentent les deux enfants ou les deux adultes en devenir qui viennent à la fois grossir le potentiel ouvrier et démographique du lignage.

[1] Marie-Blanche TAHON, *Sociologie des rapports de sexe,* Presses Universitaires de Rennes, Rennes/ Presses de l'Université d'Ottawa, Ottawa, 2004, p. 30.
[2] Paola TABET, *La construction sociale de l'inégalité des sexes : Des outils et des corps*, L'Harmattan, Paris, 1998 ; « La grande arnaque : L'expropriation de la sexualité des femmes », in ACTUEL MARX 30 (2001) : *Les rapports sociaux de sexe*, pp. 131-152.

En outre, non seulement les hommes exploitent la sexualité et la fécondité de la mère des jumeaux, c'est-à-dire le fait qu'ils s'approprient les capacités reproductives des femmes[1] pour les besoins matériels et économiques de la famille et de la collectivité, mais la mère des jumeaux restera durant toute sa vie sous la tutelle de son époux, de la coutume et des traditions culturelles qui la soumettent à l'obligation et au respect scrupuleux des interdits et des rites. Des jumeaux sont une force en puissance pour leurs parents, pour le clan ou la parentèle et pour la société, car ils viennent grossir le potentiel des mains travailleuses. Et si les enfants sont jumelles, c'est déjà l'assurance de la future dot que leur père et leurs oncles maternels percevront.

En effet, toute la logique utilitariste sur laquelle misent le chef du clan, l'aîné des oncles maternels des enfants (dans le système matrilinéaire) ou des oncles paternels (si l'on est dans le patrilignage) et le père des enfants, pourra résider en ceci qu'au travers des visions à l'apparence divergente, le regard du père et celui des oncles des enfants ont en commun le fait de ramener continûment la mère des jumeaux à son rôle social le plus glorieusement exalté : être réceptacle ou donneuse de la vie. À ce sujet, Françoise Vandermeersch peut dire : « La femme, qui a longtemps été vue comme réceptacle de la vie (on méconnaissait sa part active dans la conception), était un objet sacré qu'on devait entourer de toutes sortes de précautions et d'honneurs. C'est cette fonction qu'on honorait »[2], et que tout le clan, réuni autour des jumeaux, célébrait à travers la naissance gémellaire.

L'importance que la société africaine accorde à la naissance des jumeaux apparaît aussi dans la mise en scène soigneusement orchestrée qui a lieu lors des cérémonies de la naissance et de la sortie des enfants jusqu'à leur éducation et leur formation au cours des rites de l'initiation, selon qu'ils soient filles ou garçons. La société a d'autant plus sacralisé cet événement qu'elle a vu en la personne des jumeaux une des manières d'exalter au plus haut degré les qualités de femme génitrice qu'a leur mère, car en celle-ci se réalise de manière parfaite l'expression de la vie. Mères de jumeaux, simples mères, guérisseuses, sorcières et autres, les

[1] Cf. Gerda LERNER, *The Creation of Patriarchy*, Oxford University Press, Oxford, 1986, p. 8.
[2] Françoise VANDERMEERSCH, « Les femmes dans l'Église », in *AUJOURD'HUI LA BIBLE* 148 (juillet 1973), p. 29.

femmes sont avant tout exaltées à cause de leur fécondité, car « en religion comme ailleurs, les femmes ont une position de prestige plus que de pouvoir »[1].

7.4. PRÉGNANCE, PERSISTANCE ET PERPÉTUATION DES STÉRÉOTYPES SOCIAUX NÉGATIFS À L'ENCONTRE DES FEMMES

Esther Resta écrit que les opinions toutes faites, les clichés de notre esprit permettent « d'identifier les membres d'un groupe par un ensemble de caractéristiques. Généralement ces caractéristiques sont très faciles à distinguer et on leur rattache la croyance que les individus du groupe qui les présentent, partagent les mêmes attitudes et comportements. Les stéréotypes constituent souvent la base des préjugés et sont généralement employés pour expliquer les différences réelles ou imaginaires quant à la race, le sexe, la religion, l'âge, l'ethnie, la classe socio-économique, la profession, la maladie ou le handicap. […] Bien qu'ils puissent être absorbés à n'importe quel âge, en général ils sont acquis dès la petite enfance sous l'influence des parents, des enseignants, des amis et des médias. Une fois qu'un stéréotype est appris, souvent il devient auto-entretenu »[2].

7.4.1. Pour comprendre la nature des images et des idées reçues sur les femmes congolaises

Daniela Roventa-Frumusani souligne que « les stéréotypes sont liés au genre, à l'âge, à la classe sociale, à la race, aux cultures ; les stéréotypes de genre sont des images unilatérales et distorsionnées des hommes et des femmes, provenant des généralisations abusives, mais utilisées de façon récurrente dans la vie quotidienne. Les sociologues considèrent souvent la stéréotypisation comme partie du processus de socialisation des enfants pour des rôles sexuels. Malgré leur dénonciation, les clichés, et surtout ceux de genre, sont partout autour de nous. On les voit à la télévision, on les entend dans les supermarchés ou bien on les lit dans les manuels scolaires ou dans les revues : rose ''pour femmes'' et bleu ''pour hommes'', virilité/innocence, ''le beau sexe'' et ''le sexe fort'', les femmes dans la cuisine - les

[1] Catherine COQUERY-VIDROVITCH, *Les Africaines. Histoire des femmes d'Afrique subsaharienne du XIXe au XXe siècle*, La Découverte/Poche, Paris[2], 2013, p. 88.
[2] Esther RESTA, *Du matriarcat au patriarcat. Les mythes masculins à l'épreuve de la science*, L'Harmattan, Paris, 2012, p. 66.

hommes au boulot, le yin et le yang, beauté/intelligence, etc. Toutes les grandes cultures semblent attribuer les mêmes connotations à la femme et à l'homme »[1].

En d'autres termes, les stéréotypes sont des clichés, des préjugés, des images ou des idées toutes faites que la société fournit à ses membres[2], à l'exemple de ce qui transparaît dans certaines opinions. Béatrice M., 33 ans (au moment de l'entretien en 2014), deuxième d'une fratrie de sept enfants (4 frères et 2 sœurs), d'un père catholique, décédé et d'une mère catholique convertie au protestantisme, encore en vie et actuellement membre d'une Église de Réveil dans une Province à l'intérieur du pays, est Graduée (Licence française) en Sciences infirmières de l'Université Ouverte de Kinshasa. Béatrice s'est reconvertie au catholicisme après un passage décevant dans une Église pentecôtiste. Sans profession fixe, elle est célibataire et mère de deux filles. Elle s'exprime ainsi :

> *« […] Dans notre pays cette égalité là n'a pas encore son vrai sens. Les uns crient qu'être égal c'est quitter la maison le matin pour aller chercher du travail. Les autres disent que l'égalité c'est le partage d'opinion, entendre une voix féminine tonner sur une anomalie quelconque dans la société congolaise. Malheureusement ici chez nous les femmes ne réfléchissent pas trop. Elles voient des choses autrement que les hommes. Peut être 35% des femmes ont le courage de dénoncer mais pas trop, pour crainte. Ici chez nous les femmes sont égales lorsqu'elles portent le pagne mais elles n'ont pas encore acquis cette capacité de faire des choses et des déclarations qui peuvent donner une assurance à leur futur. Prenons un exemple. Beaucoup de femmes sont au Parlement. Que disent-elles là ? Rien du tout, pas même une motion pour réconforter le peuple qui les a votées. Les femmes parlementaires sont à la merci des hommes. Il y a des choses qui ont changé. Vous croyez vraiment que si les choses changeaient demain, ces femmes-là rentreront chez elles pour rester à la maison avec leurs maris ? Les femmes sont des fois capables de dire non ou oui, des fois incapables de dire non ou oui »* (Béatrice M., reconvertie catholique).

Les idées reçues sur les femmes sont très présentes, et dans la tête des hommes et chez les femmes elles-mêmes. Que les femmes elles-mêmes disent que « les femmes ne réfléchissent pas trop », « qu'elles n'ont pas encore acquis la capacité à faire des choses », qu'elles « sont incapables de dire non ou oui », cela montre

[1] Daniela ROVENTA-FRUMUSANI, *Concepts fondamentaux pour les études de genre*, Éditions des archives contemporaines/Agence Universitaire de la Francophonie, Paris, 2009, p. 83.
[2] Cf. Madeleine GRAWITZ, *Méthodes des sciences sociales*, Dalloz, Paris[11], 2001, p. 917.

comment à leur tour les hommes et les femmes reproduisent consciemment ou inconsciemment les mœurs de la société qui les porte et qu'ils portent. Médiatisés par la culture et les coutumes, les stéréotypes se répercutent sur les comportements et les rapports quotidiens. De son côté, Marie-Thérèse M. affirmera[1] :

> *« […] Non, au stade actuel on est encore loin, déjà en politique il y a très peu de représentativité des femmes. Les femmes elles-mêmes sont sceptiques à voter pour des femmes. Il y a beaucoup de préjugés sur les femmes, des préjugés qui sont favorisés par les coutumes avilissantes et discriminatoires »* (Marie-Thérèse M., Église catholique).

« Être faible » souffrant du « complexe d'infériorité », l'a-t-on souvent dit de la femme. Autant d'affirmations aux conséquences lourdes qui se traduisent sur les rapports que les hommes et les femmes entretiennent entre eux dans la communauté.

> *« […] En réalité, d'une façon générale dans le monde entier et particulièrement en RD Congo, nous ne pouvons pas encore parler réellement de l'égalité entre les hommes et les femmes. Comme nous avons dit que la femme est un être faible, l'homme cherche à la valoriser étant son semblable à assumer aussi les fonctions ou responsabilités à titre égal que lui sans aucune discrimination. Un peu plus haut nous avons dit combien les femmes étaient aussi capables, supérieures, comme les hommes, nous voyons les femmes à tout niveau : présidentes, ministres, juristes, ingénieurs, techniciennes, PDG, chef d'entreprise, etc., malgré cette présence de la femme à tout niveau dans nos sociétés, nous sommes encore très loin d'atteindre et d'avoir vraiment cette égalité parfaite et totale entre les hommes et les femmes puisque jusqu'à présent il y a des sociétés très traditionnelles et catégoriques qui ne sont pas encore prêtes à accepter les femmes à certains postes ou fonctions. Cette égalité est encore en partie verbale et sur papier seulement car l'homme ne l'applique pas totalement, il fait tout simplement honneur à la femme pour dissiper en elle le complexe d'infériorité. On dédie par exemple le 08 Mars de chaque année, la journée de la femme et ce mois de Mars,*

[1] M.-T.M est née le 24 septembre 1968 à Kinshasa. Après ses brillantes études de droit à l'Université de Kinshasa, elle obtient une Licence. Elle est avocate au Barreau de Kinshasa et l'ex-présidente de l'Association des femmes universitaires congolaises, avant d'obtenir une autre Licence (équivalent d'un Master) en Sciences Politiques, et une Maitrise en Droits de l'Homme à l'Université Witwatersrand (University of the Witwatersrand, en abrégé Wits University) de Johannesburg en Afrique du Sud. Troisième d'une fratrie de sept enfants (cinq frères et une sœur) ; son père, catholique très pratiquant était fonctionnaire et décédé depuis quelques ans. Sa mère, elle aussi catholique, très pratiquante, encore en vie était une femme au foyer. Avocate depuis plusieurs années, M.-T.M est mariée à un médecin âgé aujourd'hui de cinquante-six ans (en 2018), catholique de naissance, très pratiquant mais à cheval pour le moment entre l'Église catholique et une Église de Réveil. M.-T.M est mère de deux filles ; divorcée, catholique très pratiquante.

celui de la femme » (Max M[1]., Église catholique).

Puisque la question des rapports envers les femmes me préoccupe ici, je me demande à juste titre comment comprendre la nature des images ou des idées toutes faites que les hommes véhiculent et celles que la société congolaise peut renvoyer sur ses membres au sujet des femmes. En effet, il est clair que pour perpétuer les croyances qui mettent continuellement les femmes hors du jeu dans certains systèmes d'alliances et d'organisations (politique, sociale, religieuse, cultuelle), divers mécanismes ou procédés intellectuels et argumentatifs ont été mis en œuvre par les hommes. Ces arguments ont souvent été mobilisés par ces derniers grâce au consentement conscient ou inconscient et à la participation volontaire ou involontaire, active ou passive des femmes, c'est-à-dire par le fait que les femmes s'approprient les pratiques, les croyances véhiculées, les normes de vie ou les coutumes retranscrites par cet héritage traditionnel masculin en incorporant les schèmes de pensée préétablis.

Mais à y regarder de très près, il s'agit là d'un recours très habile fait par les hommes, subtils dans l'usage des proverbes, des contes, des mythes et dictons bien stéréotypés qui ont fini par devenir populaires, acceptés comme tels par tous, comme des vérités dictées par la nature. Qui plus est, dans l'organisation de l'espace social, ils sont ainsi relayés et durablement véhiculés par les lois imposées aux femmes par les hommes, les coutumes et les expressions culturelles. Or, un récit mythique devenu populaire à force d'usage veut qu'en passant dans le champ de l'interprétation au cœur du « vulgus » (entendu ici comme foule, masse), il devienne en quelque sorte une référence, une norme de vie ou une pratique à l'échelle de la communauté, que l'on interroge en permanence sans en connaître véritablement ni la vérité qu'il prétend véhiculer ni l'auteur ni encore le contexte de son origine.

En un mot, la tournure apodictique très impersonnelle d'un dicton trouve sa force dans la mesure où les hommes qui l'évoquent ont la conviction de s'y soumettre inconditionnellement sans pouvoir contester ni mettre en cause ce qui y est formulé ou dit, même si cette affirmation est fausse. C'est pourquoi on peut sans réfléchir, répéter indéfiniment à travers des générations, certains jugements et idées reçues mus presque en axiomes : « Il a été dit que la femme doit rester au foyer pour

[1] Âgé d'une quarantaine d'années, Max M. est célibataire et père d'un enfant. Il a fait une Licence (niveau Master 2) en Agronomie à l'Université Pédagogique Nationale, mais sans emploi fixe, il cumule de petits boulots.

bien s'occuper des enfants », « On a dit que la femme a un sexe faible ». Ou encore : « Nos ancêtres ont dit que la femme se lève toujours très tôt pour s'occuper du ménage et de la nourriture des enfants », « Selon la tradition la femme ne prend pas la parole lorsque l'homme parle », « Une mère, c'est de l'or. Un père, c'est un miroir » (Proverbe Yoruba, Nigeria), « La femme travailleuse est un trésor pour son mari », « L'homme est fait pour diriger », etc.

Par ailleurs, « si l'ordre social et religieux fonctionne comme un marché de biens symboliques, dominé par la vision masculine »[1], être et exister dans un tel espace signifie pour les femmes être vues « par un regard masculin ou par le regard averti des catégories masculines »[2]. De la sorte, la Bible à laquelle recourent tous les pentecôtistes, peint les femmes sous toutes les fresques, des plus simplistes aux plus pittoresques. À travers elle ce sont souvent des hommes qui font l'éloge de certaines femmes : des femmes vertueuses, sages, avisées comme la reine de Saba. Des femmes généreuses, très croyantes, honnêtes, intègres, etc. Parlant aussi de femmes idolâtres, méchantes, etc., elle en fournit aussi des exemples qui apparaissent tantôt comme des indications mettant les femmes dans une situation de subordination directe aux hommes, tantôt comme des conseils donnés à l'homme concernant « la femme à choisir dans ses relations et son mariage, car prendre une mauvaise femme, c'est s'empêcher d'être heureux », lit-on dans un des livres de la Bible : le Livre du *Siracide*[3].

En voici quelques exemples : « Acquérir une femme, c'est acquérir la fortune » (Siracide 36, 29) ; « La femme vaillante est infiniment plus précieuse que les perles » (Proverbes 31, 10), « Là où la femme est absente, l'homme erre en se lamentant » (Siracide 36, 30) ; « La femme est à l'origine du péché et c'est à cause d'elle que nous mourons » (Siracide 25, 24).

Posons comme postulat le fait que les pentecôtistes et tous les autres chrétiens considèrent la Bible comme la parole de Dieu. D'aucuns pensent que cette parole a été dictée personnellement par Dieu, retranscrite fidèlement et littéralement par un copiste. À l'instar d'autres croyants (comme les musulmans et des juifs), beaucoup de chrétiens disent que c'est Dieu lui-même qui aurait dicté l'écriture de la Bible aux hommes. Or, si les pentecôtistes lisent souvent la Bible au pied de la lettre, pour eux

[1] Daniela ROVENTA-FRUMUSANI, *Op. cit.*, p. 57.
[2] *Ibidem,* p. 57.
[3] Siracide 25, 13-26.

toutes les paroles de la Bible ont été données telles quelles aux hommes par Dieu lui-même. Il y a des conclusions qu'on ne peut pas ne pas déduire de ces prémisses.

Indubitablement le respect de la littéralité du texte de la Bible reposerait sur des affirmations quelquefois hâtives qui apparaîtraient comme des vérités absolues, indiscutables, incontestables et incontestées parce qu'elles viennent directement de la volonté ou de la bouche de Dieu. Ainsi, les prend-on à la lettre pour les appliquer dans la vie des hommes et des femmes. En les prenant comme telles, toutes les paroles qui stigmatisent les femmes et les accusent directement ou indirectement de leur « faute originelle » ou de leur « imperfection morale » dans l'histoire des hommes et d'autres affirmations similaires qui placent les hommes en position de supériorité et les femmes en position d'infériorité, ont engendré des conséquences néfastes sur les relations hommes-femmes.

Comme on le voit, toutes ces expressions et dictons, aussi bien bibliques que celles nées et véhiculées en tant que matériaux humains dans les mécanismes de la communication interpersonnelle mis en place par les hommes et médiatisés par la littérature orale, peuvent finir par devenir des idées reçues, durablement ancrées dans l'organisation de la société. Ainsi, les hommes et les femmes se les approprieraient pour être inconsciemment reproduites par tous et partout. Et même si les idées reçues mues en adages de ce genre sont légion, on ne pourrait, dans tous les cas vérifier ni leur origine ni la prétendue vérité qu'elles sont supposées enseigner.

Voyons, à titre d'exemple, comment une époque de l'histoire congolaise peut pervertir durablement l'image des femmes. Certes, les différentes représentations sociales des femmes ne relèvent que d'une pure construction de l'esprit basée sur des préjugés mis en place par des hommes. En voici une illustration parmi tant d'autres, tirée de l'imaginaire collectif des Congolais. À n'en point douter, les différentes images déformées qu'un tel dicton propage, peuvent être ravageuses et très destructrices tant pour les femmes que pour les hommes qui les utilisent dans la manière dont des Congolais se représentent la figure des femmes.

On le sait bien. En Afrique noire où prédomine encore la culture de l'oralité ou la « civilisation de la parole »[1], la parole a dans toutes ses expressions une grande portée sociale dans la communication interpersonnelle et dans les interactions inter-

[1] COLLECTIF, *Afrique, continent méconnu*, Sélection du Reader's Digest, Paris/Bruxelles/ Montréal/Zurich, 1979, p. 189.

individuelles. Elle a la force, car dans toutes les sociétés sans écriture, la transmission des codes et des normes sociales passe par la parole. On dira ici que « tout procède de la parole, tour à tour signe et symbole, rythme et son, et le monde ne se conçoit pas en dehors du discours. Le verbe, à la fois eau, chaleur, nourriture et parole, demeure le moteur de toute force ; il est aussi principe de vie et force vitale […]. La parole est parfois tellement chargée de sens qu'elle doit rester sacrée, incompréhensible […], car le langage est l'essence de tout [...], c'est toujours autour de la parole que s'organise la vie de la communauté »[1].

Bien que des différences culturelles existent naturellement d'un pays à l'autre, d'une région à l'autre, partout c'est la parole orale qui organise la vie sociale autour de l'arbre à palabre dont les membres sont, comme on le sait par ailleurs, de sexe masculin. Or, avant d'être une parole revendiquée par les vivants, elle est d'abord une parole des morts : c'est la parole des anciens ou des Ancêtres appartenant souvent à la classe des hommes (je veux parler des individus mâles) et souvent véhiculée par des sages, des prêtres (il s'agit ici des sacrificateurs de religions traditionnelles), des troubadours, des conteurs ou griots qui sont dans la majorité des cas – sinon tous – des hommes. Bien plus, qui dit parole d'anciens, dit parole inviolable et incontestable. Aussi vrai que cette parole est considérée comme équivalente à celle des Anciens de la Bible, on déduit que les individus y accordent de tout temps un respect inconditionnel, presque sacré, servile et irrévocable parce qu'en Afrique les Anciens incarnent, représentent et symbolisent la plénitude de la sagesse en tant qu'ils sont l'émanation ou les gardiens du temple de la tradition.

Une telle constatation devient évidemment encore beaucoup plus riche lorsqu'on considère que cette parole est souvent une parole d'hommes, susceptible d'être entachée de préjugés négatifs à l'endroit des femmes, jusqu'à pouvoir devenir donc une parole machiste. Pour revenir aux Congolais, la force de la parole d'hommes, ces derniers la connaissent parfaitement bien. Parmi tant d'exemples et d'expressions qui peuvent la soutenir ou l'expliquer, il y a entre autres les mythes des origines, les proverbes, les pratiques culturelles, etc., véhiculés et répercutés dans les échanges quotidiens. Ils sont souvent repris par la chanson populaire qui, à ce niveau, est conjuguée avec d'autres sentences langagières qui participent fort bien à la

[1] COLLECTIF, *Afrique, continent méconnu…*, p. 189.

perpétuation des stéréotypes de sexe souvent défavorables à l'endroit des femmes. En guise d'illustration, en voici quelques exemples très parlants :

7.4.2. Des jugements tranchés, vecteurs de préjugés sur les femmes

De manière non exhaustive, un premier vecteur de préjugés sexistes nous est fourni ici par la musique. Expression artistique, la chanson est le reflet d'une époque ou l'image de la société qui la produit. Elle véhicule aussi bien les valeurs que les travers d'une société. Comme miroir d'une époque donnée, elle peint les sentiments des hommes dans ce que ceux-ci sont, disent, vivent et font. Les chansons sont nombreuses, mais aléatoirement, je prends celle intitulée *Kimpiatu*[1]. Dans celle-ci, l'artiste dit : « *Mwasi ata aza na mbongo mais soki aza na mobali té ezali souci ya mokolo na mikolo* » (*Lingala*) : « Quelle que soit sa richesse, une femme sans mari est une femme rongée par les soucis journaliers ». Une autre illustration est donnée dans la chanson *Zikondo*[2]. L'artiste y accuse vertement les femmes en signant sans détours : « *Mwasi azali lokola caméléon, achangeaka*[3] *mibali ndengé caméléon achangeaka ba langi. Boule ya mwasi ekokanaka na mobali té ; valeur ya mwasi na ndako ya libala* » (La femme ressemble au caméléon ; elle change de partenaires comme le caméléon change de couleurs. La femme ne pense (raisonne) pas comme l'homme. La femme n'a de valeur que si elle est une mariée).

La lecture attentive et l'interprétation métaphorique de ces chansons, comme celles des dictons se rapportant aux femmes, montrent à l'évidence que celles-ci sont de nature changeante ; qu'elles ont toujours été infidèles et inconstantes dans la relation ; que la vie d'une femme est fonction de son état civil. Cela revient plusieurs fois à dire qu'une femme sans mari est une femme malheureuse ; qu'une femme sans

[1] Le *Lingala* utilisé dans ces chansons est un lingala populaire qui fait constamment usage de mots d'emprunt français. « Kimpiatu », titre d'une des chansons fétiches des années 1980, est l'œuvre de l'artiste musicien Jean-Baptiste Mubiala. Connu sous son nom de scène de King Kester Emeneya, il est né le 23 novembre 1956 à Kikwit (RD Congo) et décédé le 13 février 2014 à Paris. Il avait fondé l'ensemble musical dénommé *Victoria Eleison* (1982). Établi à Paris au début des années 1990, à cause de ses démêlés avec le pouvoir en place au Congo, l'artiste a brillé sur la scène internationale.

[2] « Zikondo » c'est le titre d'un tube des années 1980 de l'artiste musicien Claude Mbaki Dieka, alias Debaba El Shabab (mort à Kinshasa dans la nuit du 23 au 24 avril 2011) de l'Orchestre Choc Stars, fondé par Ben Nyamabo. Quelques années avant sa mort, l'homme se convertit dans une Église de réveil de la capitale congolaise et opte désormais pour la musique chrétienne.

[3] Le *Lingala* populaire utilisé ici fait usage de beaucoup de mots français. « Achangeaka » est un emprunt fait au verbe français « changer » ; il est conjugué ici dans un présent itératif ou répétitif : « Mwasi achangeaka » veut dire : la femme change toujours, la femme est de nature changeante ; « Ko bouler » est un jargon pour dire : penser.

enfant est une femme socialement inutile et sans valeur. Autrement dit, la valeur d'une femme se mesure au fait qu'elle est mariée et qu'elle est mère. Dans cette manière de se représenter mentalement et socialement les femmes, celles-ci ne peuvent être heureuses que lorsqu'elles s'accomplissent dans le mariage, c'est-à-dire dans leur rôle d'épouses et de mères. En dehors du mariage, elles n'auraient aucune valeur sociale. Par ce fait, elles font l'objet de risée ou de moquerie et sont donc méprisables.

C'est ce rôle que certaines personnes évoqueraient pour définir et dessiner le visage des femmes dans la société congolaise. Or, leur place dans la société n'est plus conditionnée aujourd'hui par le nombre d'enfants qu'elles mettent au monde[1], mais par leur engagement, leur travail dans la détermination et le combat de tous les jours. Le préjugé peut renforcer l'antagonisme des classes entre les hommes et les femmes pasteurs. Il peut générer des tensions internes pouvant se manifester à travers des réactions de mépris masculin à l'égard des femmes :

> *« […] Les femmes pasteurs ternissent davantage l'image véritable de l'Église du Christ. Leur transgression de la loi divine donne une cacophonie sans pareil dans la vie chrétienne. D'où cette malédiction qui s'abat sur la population »* (Jules-David M.).
>
> *« […] La présence des femmes pasteurs ou évêques dans les Églises maudit même la société ; elle n'est pas totalement acceptée dans la société et même dans certaines Églises »* (Pasteur Valentin L.).
>
> *« Pour moi, ce fléau de la présence des femmes pasteurs ou évêques détruit l'image du christianisme dans ce sens qu'en acceptant cela c'est aller à contre-courant des recommandations bibliques »* (Pasteur Charles K.).
>
> *«[…] Le christianisme doit être fidèle à ses origines, car les femmes avaient un rôle à jouer dans les communautés naissantes ; elles s'occupaient de certaines tâches, mais pas être responsables d'une communauté quelconque. Donc, voir aujourd'hui la présence des femmes pasteurs ou évêques est une déviation à la conception du christianisme le plus ancien »* (Abbé James RMZN, prêtre catholique).

Considérant le pastorat féminin comme une « transgression de la loi divine », voire un « fléau », « une déviation » de la norme, ces personnes vont jusqu'à

[1] Sylvie BRUNEL, *L'Afrique. Un continent en réserve de développement*, Éd. Bréal, Rosny-sous-Bois, 2004, p. 131.

attribuer aux femmes la responsabilité d'être la cause de la « malédiction » qui frappe le pays. En d'autres termes, elles accusent les femmes pasteurs de détruire ou de ternir l'image de l'Église, mais surtout d'être responsables du désordre et des malheurs qui s'abattent sur la RD Congo. De tels jugements hâtifs ne peuvent que nourrir, entretenir et renforcer tous les préjugés existants à l'encontre des femmes.

> *« […] La présence des femmes pasteurs ou évêques dans les Églises ne donne aucune nouvelle image du christianisme. C'est pourquoi on n'a pas intérêt à voir certaines femmes prêcher en tant que pasteurs parce que rien ne change. Qu'elles restent au niveau de certaines petites responsabilités au sein de l'Église au lieu d'aller chercher à ouvrir une Église pour être pasteur. Que les femmes restent soumises aux pasteurs hommes et suivre la parole de Dieu »* (Pasteur Ghislain M.).

La vision réductrice ramenant les femmes à leur seul rôle d'épouses et de mères soumises aux hommes est l'un des plus grands stéréotypes appliqués culturellement à l'ensemble des femmes congolaises, pour ne pas dire les femmes africaines. En effet, vénérée même si elle est asservie, « la mère est toujours très appréciée, mais sa valeur est déterminée par le temps et l'effort qu'elle alloue au ménage, à la cuisine ou à s'occuper de la famille. Toutes les autres qualités s'annulent. ''La mère'' est souvent donnée [comme] exemple aux autres femmes plus jeunes, de manière qu'une femme ne puisse être complète sans avoir mis au monde des enfants. C'est la principale fonction de la mère »[1]. À l'instar des *mass medias*, de la littérature, de certaines coutumes et pratiques culturelles, les arts (théâtre, industrie de films, publicités malveillantes, etc.) dont l'exemple de la chanson est question ici, sont un grand vecteur qui peut malheureusement véhiculer des images souvent minables, désastreuses et très dévastatrices des femmes dans leurs relations quotidiennes avec les hommes.

Mais il n'y aurait pas que de fausses idées qu'on véhicule sur les femmes. Partout, des images positives des femmes envahissent la littérature orale. Des éloges sur les femmes vertueuses côtoient les défauts de celles-ci. Donneuses de vie, les femmes sont exaltées en tant que gardiennes des valeurs et traditions. Une femme vertueuse est un trésor, dit-on. Mais en dépit de cette exaltation des femmes, maintes représentations d'elles sont le fruit des idées reçues souvent négatives. Celles-ci

[1] Daniela ROVENTA-FRUMUSANI, *Op. cit.*, p. 83.

existent partout et en deviennent parfois des supports à travers des expressions quotidiennes banalisées qui retraduisent des jugements de valeur négatifs.

Voici quelques exemples de croyances sans fondement solide que j'ai pu relever auprès de certaines personnes interrogées :

- « *Les pasteurs de sexe féminin dirigent le plus souvent les Églises à la manière de femmes. Mais il y en a qui le font avec compétence, crainte de Dieu par rapport aux hommes* » (Taylor B.) ; - « *Non permises par la Parole divine de remplir cette tâche [celle d'enseigner la Bible], les pasteurs de sexe féminin sont de fois complexées devant les hommes attitrés* » (Jules-David M.) ; - « *J'apprécie les femmes pasteurs puisque ce sont elles qui servent vraiment Dieu dans le bon sens, dans la crainte de Dieu* » (Prophétesse Alpha) ; - « *Elles sont moins violentes que les hommes et elles sont douces* » (Pasteur Julienne K.) ; - « *Par rapport aux pasteurs de sexe masculin, les femmes pasteurs, bien qu'appelées par Dieu, accusent beaucoup de lacunes. Cela se justifie d'abord par leur constitution physiologique (maternité, etc.) et même par les impératifs relatifs à leur tâche ou rôle en tant que femmes épousées* » (Patrick F.).

Les stéréotypes où la constitution physique féminine apparaît comme un obstacle, où « l'incompétence » des femmes, leur « complexe » et leur « douceur » s'opposent à la « compétence », à la « virilité » et à la « rigueur » masculine, etc. traversent tous les secteurs de la vie sociale. On peut encore noter des expressions figées de ce genre : « *Les femmes travaillent et progressent comme pasteurs, mais en tant que femmes, les caprices ne manquent pas dans leur exercice* » (Pasteur Pavlov) ; - « *Positivement, je dirai que les femmes ont du cœur, elles se consacrent totalement à leur travail. Elles sont plus intègres, honnêtes et profondes que les hommes* » (Pasteur Joëlle) ; - « *Mais les femmes sont plus connectées que les hommes à la vie de la famille* » (Béatrice) ; - « *Elles sont honnêtes, pieuses* » (Jean-Baptiste N.) ; - « *Elles sont très maternelles et utilisent cette qualité et souvent ça marche* » (Marie-Thérèse M.) ; - « *Je trouve que la femme est parfois limitée suite à son rôle de mère qui souvent alourdit son ministère* » (Émile NK.) ; - « *Les femmes sont moins disponibles et moins convaincantes par rapport aux hommes* » (Alexis P.).

S'ajoutent encore ces jugements tranchés sur les femmes : « *Les femmes pasteurs, comme leurs homologues de sexe opposé, sont les mêmes, mais la femme de par sa nature est une personne qui a la crainte dans toutes ses affaires. On trouve*

en elle du sérieux contrairement aux hommes qui sont qualifiés de tous les maux » (Max M.) ; - « *Les femmes sont meilleures que les hommes. Elles ont plus d'onction que leurs homologues de sexe masculin* » (Élysée OM.) ; - « *Les femmes pasteurs ont beaucoup plus de compassion des âmes que les pasteurs hommes. Elles ne se rebellent pas très souvent et elles se respectent* » (Pasteur Nicole) ; « *Les femmes pasteurs sont trop hautaines* » (Paulin O.) ; - « *Les pasteurs hommes ont reçu un appel de Dieu et ils se conforment aux Écritures. Ce n'est pas le cas chez les pasteurs femmes* » (Bertin NG.) ; - « *Les femmes pasteurs peuvent faire tout ce que les hommes ne peuvent pas faire dans le bon sens comme dans le mauvais sens* » (Pasteur Florence MU.) ; - « *Les femmes pasteurs et les pasteurs de sexe masculin, tous, font le même travail mais la femme reste toujours femme avec ses faiblesses et malgré ça. C'est la fin qui justifie les moyens* » (Pasteur Christelle IL.) ; - « *Elles sont plus que bonnes et meilleures que leurs homologues les hommes* » (Pasteur Chantal MB.) ; - « *En comparant les femmes pasteurs aux hommes, les avis sont partagés, les unes sont meilleures et excellentes, font un bon travail ; par contre les autres sont plus médiocres à jamais* » (Pasteur Marie-Josée L.).

D'autres jugements de valeur figés complètent cette illustration : « *Les femmes sont bien cotées. Elles sont de grandes prédicatrices, plus que les hommes ; elles sont plus honnêtes que les hommes qui sont des escrocs* » (Pasteur Charlène IN.) ; - « *Les femmes pasteurs marchent en dehors de la Parole de Dieu, les pasteurs de sexe masculin sont dans l'ordre de la Bible* » (Fille de Sarah Carmel B.) ; - « *Les femmes pasteurs sont bonnes : leur façon de prier, de prêcher et leur sincérité. Elles sont plus sincères que leurs homologues de sexe masculin* » (Pasteur Blanche TSM.) ; - « *Les femmes pasteurs sont meilleures que les hommes. Elles marchent dans la crainte du Seigneur par rapport à leurs homologues hommes parmi lesquels nous trouvons des escrocs, des farceurs, des faux, des commerçants* » (Pasteur Judith LA.) ; - « *La femme ne peut pas être au-dessus de l'homme* » (Rebecca N.)

On peut aussi retrouver des expressions ou des idées toutes faites « dans les proverbes, les contes et les adages. Lorsqu'on veut mettre en exergue les défauts d'une femme, par exemple sa propension à trop parler, on dira en langue *Manyanga* [dialecte Kongo de la Province du Congo-Central] : « *Wayunga ye nkento, kanga nua aku* » (Si vous vous promenez avec une femme, gardez votre bouche cousue). Selon

cet adage, les femmes ne gardent pas le secret[1]. Un autre adage dit : « *Kolia na mwasi, kolia na ndoki* » (*Lingala*). Littéralement : « Manger avec une femme, c'est manger avec un sorcier ». Cela équivaut à dire que composer ou pactiser avec une femme, c'est traiter avec une sorcière. Autrement dit, c'est faire alliance avec le mal. Et comme a pu le constater Espérance Bayedila, « les proverbes, les adages, les contes ne sont pas conçus gratuitement. Ils remplissent plusieurs fonctions dans la société : ludique, éducative, morale, idéologique, etc. Bref, ce sont des activités qui jouent un rôle de socialisation. Cet art oral traditionnel fonctionne comme un système dans lequel la femme tient sa place en tant qu'élément en interaction avec les autres éléments du système »[2].

Par ailleurs, un dicton peut habiter durablement les croyances, produire et engendrer un monde de conceptions et de comportements particuliers dans le contexte des traditions culturelles africaines. Dire de quelqu'un qu'il est sorcier, c'est lui attribuer toutes les capacités maléfiques du monde, les pratiques honnies par les hommes et tout le pouvoir de nuisance. C'est pourquoi, qualifier quelqu'un de sorcier, c'est lui ôter toute possibilité de vie en communauté. C'est, enfin, l'exclure virtuellement ou physiquement de la communion, de la société des hommes, et donc le condamner à l'ostracisme. En Afrique noire, on a peur du sorcier ; on ne vit pas avec le sorcier. Ainsi, la perception des femmes comme agents de malheur ou comme origine du mal semble faire écho à une représentation spécifique qui fait d'elles « le corps du Diable », le « vecteur de la puissance sorcellaire », qui les rend responsables du malheur qui s'abat sur leur famille[3].

7.4.3. Dépasser les représentations et les interprétations culturelles figées

Si, dans les représentations culturelles répandues, l'usage des mots et des expressions ainsi que leur signification relèvent parfois d'un choix arbitraire, celui-ci est lié à un ordre conventionnel attesté par la reconnaissance collective que les hommes en ont. Les énoncés langagiers sont ainsi porteurs de sens au sein de

[1] Cf. Espérance BAYEDILA B. TSHIMUNGU, *La reproduction du statut de la femme en République démocratique du Congo*, L'Harmattan, Paris, 2014, p. 68.
[2] Espérance BAYEDILA B. TSHIMUNGU, *Op. cit.*, p. 68
[3] Cf. Sandra FANCELLO, « Pouvoirs et protection des femmes dans les Églises pentecôtistes africaines », in *REVISTA DE ESTUDOS DA RELIGIÃO* (Sao Paulo), « Gender and Religion » 3 (2005), p. 88.

l'environnement social des personnes qui les façonnent, les utilisent et les véhiculent. Or, les mots des dictons ou des proverbes de par le pouvoir évocateur qu'ils ont dans ces cas cités ici, renvoient tous à la stigmatisation des femmes d'autant plus que ces expressions ne sont pas fortuites dans leur utilisation quotidienne. Ici, « la stigmatisation se traduit par une dévalorisation liée à un attribut de sexe jugé de manière négative »[1]. Toutes ces expressions n'ont-elles pas une portée sociale dans la compréhension de leur symbolique ? En utilisant délibérément des objets-symboles tels que « sorcières », « caméléons » ou « serpents » pour qualifier les femmes, ce métalangage n'a-t-il pas d'autre signification sociale que le fait de renvoyer à la force ou au pouvoir de nuisance d'une sorcière, à la nature changeante ou au caractère inconstant du caméléon ?

On le sait, dans les cultures africaines qui font de la vie le don par excellence de Dieu et des ancêtres, le sorcier est celui qui cause du tort, qui jette le mauvais sort, qui divise, disperse et fait du mal aux autres. C'est celui qui nuit aux autres, qui détruit les relations et tue la vie. Bref, le sorcier s'oppose ouvertement à la volonté de Dieu et des ancêtres. De la sorte, qualifier les femmes de cette manière revient à dire qu'elles viennent du monde du mal et des ténèbres. Qu'elles sont cruelles, méchantes et dédaigneuses ; qu'elles représentent le mal en puissance. C'est affirmer aussi que les femmes sont donc un mal pour les hommes ; qu'elles constituent un vrai danger. Dans l'anthropologie négro-africaine, la sorcellerie est donc le plus grand mal qui soit parce qu'elle tue la vie.

Étant donc le reflet de l'imaginaire collectif et l'expression artistique d'une société, « les chansons – qu'elles soient profanes ou religieuses (c'est nous qui soulignons) – sont révélatrices des représentations, des valeurs, des modèles culturels en cours »[2], véhiculés sous la forme d'adages ou de citations impersonnelles et anonymes. Si toutes les légendes et les mythes cosmogoniques ne sont pas directement retranscrits dans les lois civiles qui régissent les relations quotidiennes entre les hommes et les femmes au sein de la société congolaise, ils ont cependant été plus ou moins inconsciemment repris au cours des siècles. On en retrouve les traces dans les comportements des hommes vis-à-vis des femmes et inversement. De ce fait, les récits mythiques que j'ai évoqués ici pourraient avoir en commun le fait de

[1] Roland PFEFFERKORN, *Genre et rapports sociaux de sexe*, Éd. Page deux, Lausanne, 2012, p. 21.
[2] Jean-Pierre MISSIÉ, « La chanson chrétienne au Congo », in TCHICAYA-OBOA Régine, KOUVOUAMA Abel et MISSIÉ Jean-Pierre (dir.), *Sociétés en mutation dans l'Afrique contemporaine. Dynamiques locales, dynamiques globales*, Karthala, Paris, 2014, p. 361.

contribuer et de participer ainsi à la construction des us et coutumes d'une communauté donnée.

À cet égard, les habitudes et les comportements sociaux semblent se conformer à une image d'eux-mêmes que les hommes et les femmes construisent, reproduisent ensemble et se renvoient mutuellement. Sans doute, si les mots, les expressions et le langage sont redevables à la culture des hommes et des femmes qui les emploient, ils peuvent être des vecteurs des stéréotypes qui contribuent à la disqualification, au maintien de la domination masculine, à l'exclusion et à la stigmatisation des femmes. Des pans entiers de la société reproduisent les stéréotypes d'une manière ou d'une autre.

La grammaire renseigne en effet qu'un verbe conjugué a toujours une valeur propre dans son emploi. C'est pourquoi tous les verbes conjugués ici à l'indicatif présent du *Lingala* populaire ou classique, et qui ressortent dans les aphorismes des dictons ou maximes énoncées sur les femmes ont valeur de « présent de vérité générale », de présent répétitif, permanent, itératif qui occupe ainsi un espace de temps très large, englobant le passé et l'avenir. Occupant ''une place à part dans le paradigme verbal […], temps grammatical et temps de référence'', le présent de l'indicatif a une ''valeur omnitemporelle'' ou panchronique, car « un énoncé comportant un verbe au présent peut aussi situer le procès dans n'importe quelle époque, passée ou future, voire dans toutes les époques »[1].

Cela induit que de tels énoncés montrent de manière perpétuelle la perversité ou la malignité des femmes. Toutes ces maximes employées ici par les hommes énoncent simplement que les femmes sont depuis toujours malfaisantes et perverses. Elles affirmeraient une supposée « vérité » à l'indicatif présent, valable pour toutes les générations, y compris la nôtre. Ce qui veut dire que comme elles l'ont été hier, les femmes sont qualifiées de telle ou telle manière aujourd'hui ; elles le seront demain et le resteront toujours. Différents stéréotypes sociaux négatifs peuvent ainsi se consolider et se perpétuer à l'encontre des femmes. Avec Olivier Schwartz, je dirais : « Les héritages de mots sont aussi des héritages d'idées. Quand on emploie une catégorie qui a une certaine histoire derrière elle, […] qu'on le veuille ou non, on accomplit un geste qui va bien au-delà de la simple reprise d'un mot. On hérite de

[1] Martin RIEGEL, Jean-Christophe PELLAT et René RIOUL, *Grammaire méthodique du français*, PUF, Paris[4], 1998, p. 298.

tout un patrimoine de représentations, de significations, qui ont été progressivement accumulées à propos de cette catégorie au cours de cette histoire intellectuelle précédente. […] Et il est essentiel dans ces conditions de s'interroger sur cet héritage. […] Si on ne le fait pas, on en héritera quand même mais on ne le saura pas »[1].

C'est pourquoi, participant de cette construction commune, l'imaginaire collectif travaille à son tour dans le renforcement des comportements et stéréotypes sexistes dans la mesure où la permanence et la prégnance des représentations liées au genre des personnes à travers l'histoire peuvent disposer d'un autre lieu privilégié pour se pérenniser. Il ne s'agirait pas seulement ici de l'exercice de l'autorité et du pouvoir temporel mais aussi de l'autorité et du pouvoir au sein des Églises.

CONCLUSION

Si dans beaucoup de représentations sociales, certains préjugés et idées reçues sont unanimement acceptés et partagés aussi bien par les hommes que par les femmes, ils ont d'une part valorisé les hommes et d'autre part contribué à perpétuer « une image stéréotypée de l'homme selon laquelle c'est lui, l'être masculin, qui est fait pour diriger. En cela, l'Église reproduit la société et sa mentalité dominante, y compris chez bien des femmes »[2]. Ainsi, les ayant consciemment ou inconsciemment acceptées et intériorisées, les hommes s'accrocheraient-ils à l'idée que de la famille à l'école, en passant par le lieu de travail, le gouvernement de la Cité et de tout ce qui y est lié, tout reviendrait aux hommes, à qui la nature aurait donné le pouvoir d'organiser le monde, quitte aux femmes de se soumettre à eux et de les aider à réaliser leur rêve.

Comme il n'est pas aisé de situer les origines exactes des mythes et croyances, leur véracité et l'identité de leurs auteurs, on peut cependant appréhender la nature des représentations que les hommes se font dans la mesure où elles sont liées à des contextes d'époques, de sociétés et de cultures particulières. Ce sont ces différentes représentations qui s'accompagnent souvent des pratiques et des comportements qui donnent une certaine force aux mythes. C'est pourquoi, telles qu'elles apparaissent

[1] Olivier SCHWARTZ, « Quelques réflexions sur la notion de classes populaires », conférence donnée à l'École Normale Supérieure de Lyon, 24 novembre 2005, disponible sur : http://socio.ens-lsh.fr/conf/conf_2005_11_schwartz.php. [Consulté le 21 avril 2018 à 23h].

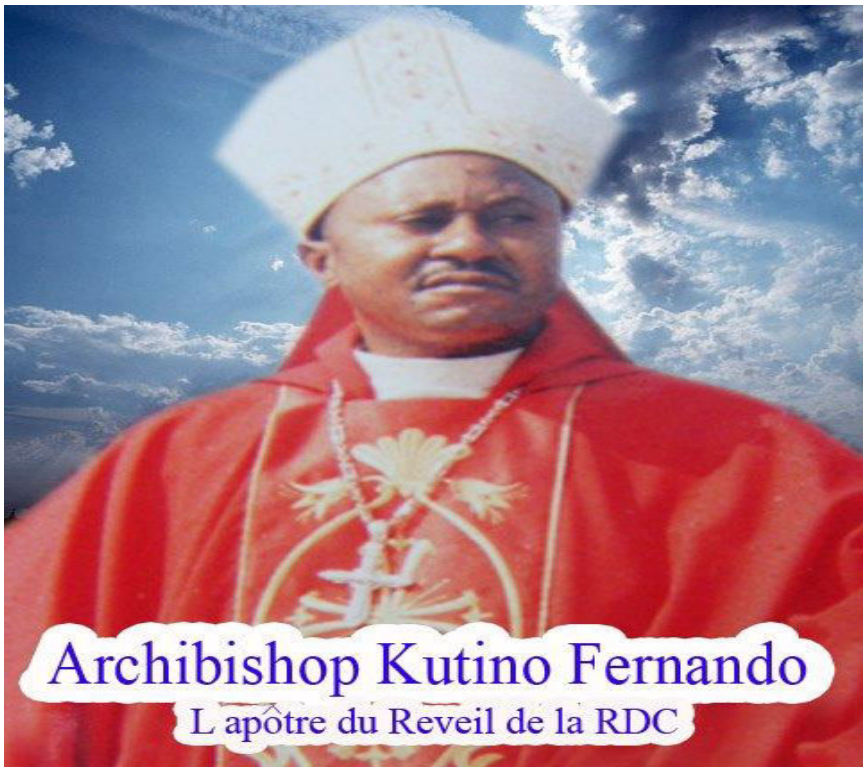
[2] DE PALMAERT Albéric (avec la collaboration du groupe Pascal Thomas), *Le sexe ignoré. La condition masculine dans l'Église*, Coll. Pratiques chrétiennes n° 7, Desclée de Brouwer, Paris, 1994, p. 56.

ici, les multiples références aux rapports hommes-femmes ainsi que les évocations qui découlent des récits cosmologiques ou métaphysiques marquent toutes les histoires particulières des peuples, leur organisation en société et leurs rapports sociaux.

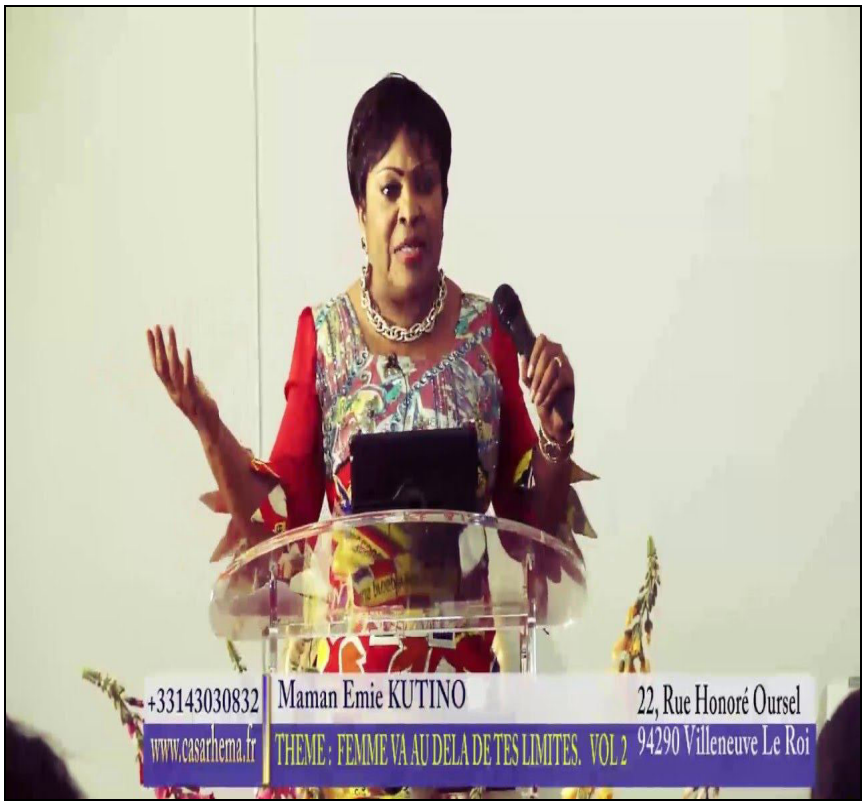
De cette manière, parce que « le mépris vis-à-vis des femmes (issu du déterminisme biologique et de la lecture de la différence des femmes comme infériorité, comme handicap, surtout intellectuel) se perpétue dans ‘‘l'antiféminisme'' ordinaire présent dans les médias, les proverbes, les coutumes, la religion »[1], la place et l'importance des mythes fondateurs corrélés aux stéréotypes actuels ne sont pas loin de marquer de leurs influences misogynes les relations sociales à travers différentes époques. La parole et les échanges interpersonnels étant des lieux où se forgent aussi différentes opinions, des instances que chargent de préjugés les regards des hommes et des femmes, on peut – au-delà du prisme de tous ces multiples stéréotypes à l'encontre des femmes – convenir avec Daniela Roventa-Frumusani que « ce n'est que par érosion constante des clichés et des stéréotypes qu'une dénaturalisation des rôles pourrait être accomplie »[2].

De même, je dirais également avec l'activiste congolaise Bernadette Kanza – bien qu'elle ne se soit pas encore complètement sortie ou affranchie du piège de la « féminité » – que « les femmes ne recherchent nullement une rivalité quelconque avec les hommes mais plutôt un vrai partenariat, une vraie complémentarité avec ces derniers pour le bien-être et le progrès social. Tout en restant femmes dans leur douceur et leurs charmes, elles remplissent avec dignité leur lourde mission familiale et sociale, contribuant de la sorte, avec enthousiasme, avec engagement et détermination (c'est moi qui ajoute), à l'évolution du monde vers un village planétaire plus harmonieux et plus vivable »[3].

[1] Daniela ROVENTA-FRUMUSANI, *Concepts fondamentaux pour les études de genre*, Éditions des archives contemporaines/Agence Universitaire de la Francophonie, Paris, 2009, p. 55.
[2] *Ibidem*, p. 85.
[3] Bernadette KANZA, « L'éveil de la Femme congolaise », in *RDC LOGOS*, magazine de culture et d'éducation 004 (2014) : Hommage à la Femme de la RDC, p. 2.



Archbishop Fernando Kutino de l'Église *Armée de Victoire* (Kinshasa)
Source : https://www.casarhema.fr/



Bishop Émie Mananga Kutino (épouse de l'*Archbishop* Fernando Kutino
(Église *Armée de Victoire* (Kinshasa)
Source : Affiche prise à Paris (Boulevard Barbès)

Source : crédit-photo de l'auteur (2017)

En haut : Prophétesse Rose Mupapa (vêtue de blanc au centre de l'image) au cours d'un culte dominical (Église *La Fidélité Divine Tabernacle* d'Idiofa, fondée par la prophétesse.

En bas : Affiche annonçant une Croisade d'évangélisation (*Église du Dieu Vivant Jésus-Christ de Neema Sikatenda*).

Archbishop Fernando Kutino de l'Église *Armée de Victoire* (Kinshasa)
Source : https://www.casarhema.fr/

Charles Lassa Ndombasi, alias Carlyto, ancien musicien profane, très célèbre dans les années 1980 (Orchestre Afrisa International, Choc Star), se convertit dans une Église de réveil dans les années 1990, devient pasteur et se consacre désormais à la musique dite chrétienne. Ici, il est invité à la Campagne d'évangélisation (18 avril 2018) organisée par le pasteur Jeanine Minengu Nkoya de l'*Assemblée Chrétienne de Plaisir* (Yvelines, Île-de-France).

Chapitre 8

CARRIÈRES RELIGIEUSES ET DIFFÉRENCIATIONS DE GENRE

> *« Les individus ne sont pas prédestinés à devenir ce qu'ils sont ; ils construisent leur avenir pour partie contre les déterminismes de leur socialisation initiale, au cours de processus d'interactions comportant une part de régularités qui intéressent le sociologue, et une part de hasards et de choix irréductibles à l'analyse sociologique »*[1].

INTRODUCTION

Le thème du travail et de la vocation pastorale des femmes dans les Églises est un sujet âprement discuté par les personnes interrogées. Si « les femmes représentent les deux tiers de l'ensemble des pratiquants dans le monde »[2], d'un point de vue démographique elles constituent une large population des personnes qui fréquentent les Églises congolaises. Bien que des données chiffrées ne me soient pas facilement accessibles faute de statistiques fiables sur la population féminine au sein des Églises chrétiennes congolaises, d'aucuns estiment que les Églises ne fonctionneraient peut-être pas bien sans l'apport décisif des femmes qui en forment l'armature centrale. Mais la figure des femmes reste ambivalente et paradoxale tant dans le discours des Églises missionnaires que dans celui des Églises de réveil.

Il ne fait l'ombre d'aucun doute qu'au sein des Églises historiques – pour ne pas parler des États et de la société laïque en général –, l'histoire des hommes et des femmes est une histoire souvent mouvementée. Une histoire conflictuelle et antagonique qui continue encore de faire couler beaucoup d'encre et de salive tant elle oppose les uns aux autres à cause de tous les enjeux du pouvoir et de la divergence d'intérêts liés à leur sexe. Il s'agit bien souvent de rivalités d'intérêts engendrés par l'accès au pouvoir et à l'autorité, car les femmes sont généralement les perdantes dans ces luttes entre les deux sexes. C'est pourquoi on a accusé aussi bien les États que les Églises, catholique et orthodoxe qui, à cause de leur structure patriarcale héritée de l'Empire romain, n'ont pas donné toute leur place aux femmes.

---

[1] Florent CHAMPY, *La sociologie des professions,* Quadrige/PUF, Paris, 2009, p. 114.
[2] Jean RIGAL, *L'Église obstacle et chemin vers Dieu*, Cerf, Paris, 1983, p. 49. L'auteur fait ce constat en 1983 mais la réalité de la situation que nous vivons aujourd'hui ne dément pas encore cette allégation.

La présence des femmes dans les carrières religieuses n'a jamais cessé de questionner, d'étonner, de diviser et de révolter. Si l'histoire de la chrétienté en Occident retient plusieurs grandes figures de femmes dans la fondation des milliers de congrégations et associations religieuses disséminées dans le monde, les femmes ont été investies dans des causes sociales – l'Europe ayant par ailleurs connu des reines et impératrices qui ont fait la gloire de leurs nations – mais la figure des femmes reste tout de même minorée tant elle a été occultée par l'omniprésence masculine.

8.1. LES FEMMES DANS LES TRADITIONS DES ÉGLISES ISSUES DES MISSIONNAIRES OCCIDENTAUX

Il est de bon ton de s'interroger sur la présence des femmes dans les pratiques, les organisations et traditions des Églises missionnaires. La foi et la grande ferveur religieuse des femmes ainsi que des jeunes au sein des Églises congolaises sont révélatrices d'une société en pleine mutation sociale : émergence de nouvelles idées, développement de nouveaux métiers, apparition de nouveaux acteurs tant sur le plan économique, politique, diplomatique que religieux et commercial. La sécularisation de la société, les progrès scientifiques et technologiques ont engendré – et continuent de générer – des problèmes de dépendance, de croissance de l'individualisme, de marginalisation, d'exclusion des personnes, de pauvreté, etc. Devant une telle conjoncture économique et sociale de plus en plus difficile pour beaucoup d'individus, on est véritablement en face de la dépersonnalisation, de la perte des repères, d'une situation de mal-être, de crise d'identité, etc. qui conduisent non seulement à un reflexe de survie mais aussi à une recherche du bien-être matériel ou spirituel et du salut.

Dans l'Église catholique, par exemple, on a dit : « L'Église est fière d'avoir magnifié et libéré la femme, d'avoir fait resplendir au cours des siècles, dans la diversité des caractères, son égalité foncière avec l'homme. Mais l'heure vient, l'heure est venue où la vocation de la femme s'accomplit en plénitude, l'heure où la femme acquiert dans la cité une influence, un rayonnement, un pouvoir jamais atteints jusqu'ici »[1]. La condition des femmes dans les Églises est un sujet qui interroge aujourd'hui leurs pratiques et leur positionnement doctrinal concernant la division du travail religieux. L'ambivalence de la figure des femmes se traduit par le

[1] Paul VI (pape), Extrait de *Message du Concile aux femmes*, Rome, 8 décembre 1965.

fait que, d'un côté l'exaltation des femmes va de pair avec, de l'autre côté, leur minorisation dans l'exercice du pouvoir et de l'autorité au sein de certaines Églises.

Ce qu'on ne peut pas oublier pour la RD Congo, c'est le fait que par le passé, le christianisme missionnaire congolais était, depuis l'époque de son expansion en terre coloniale, la grande mesure ou la seule valeur de référence qui a entièrement modelé et structuré les comportements des individus et des groupes entiers (institutions sociales, religieuses, morales, voire politiques). C'est le christianisme venu d'Occident qui avait le monopole absolu de la socialisation religieuse. On lui reproche aujourd'hui d'avoir fait un monde de ratés et de déçus dans la vie de foi de certaines personnes qui ont été baptisées dans ses Églises ou les ont fréquentées. Les personnes qui ont quitté les Églises missionnaires, et celles qui les quittent encore aujourd'hui leur imputent tous les péchés du monde à cause des méthodes utilisées par ces Églises dans leur manière de former leurs fidèles, d'annoncer l'Évangile et de traiter de la question relative au travail féminin.

Devant toutes ces questions dont les solutions ne sont souvent que partielles et insatisfaisantes, les hommes et les femmes recherchent tant bien que mal à donner sens à leur vie. Au fond de leur quête, ils ont besoin de réponses simples, précises et immédiates. Et ils sont attirés par les religions qui leur en proposent une ou plusieurs. Le constat de Melchior Mbonimpa va dans le même sens. Il écrit, en effet : « L'espérance radicale que prêchent les pentecôtistes continue d'attirer, non pas ‘‘les bien-portants’’ ou la petite minorité des privilégiés de l'ordre mondial actuel, mais surtout les exclus du fait de leur race, les défavorisés par le fonctionnement de l'économie, les meurtris psychologiques pour toutes sortes de raisons, et très particulièrement aussi, les femmes »[1]. L'observation faite par une enquêtée, Betty B.[2], est porteuse de sens :

> *« […] Je fais deux observations : 1) D'abord la prolifération des Assemblées de prière est due aux conditions de vie sociale de plus en plus difficiles. Exemple, le chômage, la maladie, la chance, etc. Le nombre de femmes en chômage est plus élevé que celui d'hommes. Les femmes trouvent refuge dans les lieux de prière. Les Églises sont aussi*

[1] Melchior MBONIMPA, *Guérison et religion en Afrique*, L'Harmattan, Paris, 2013, p. 32.
[2] Betty B., cinquante deux ans au moment de l'entretien en 2014, est une ex-religieuse congolaise qui vit en Belgique depuis sept ans. Graduée (équivalent d'une licence) en Économie et Développement des Facultés Catholiques de Kinshasa, elle fut tour à tour professeur à l'école secondaire et Principale d'une École secondaire de Filles en RD Congo. Entretien réalisé par *Skype*, le vendredi 26 septembre 2014, à 20H.

les lieux de rencontres, de hasard, où les femmes tentent leur chance de trouver un homme, c'est-à-dire un mari. Certaines n'y vont pas prioritairement pour prier mais tenter leur chance de réussite. 2) Puis les gens vont dans les Assemblées de prière pour y trouver un soutien matériel et spirituel. Il faut bien nuancer cela. C'est plus des besoins matériels qui attirent les femmes vers les Églises, car quand on n'a rien on croit y trouver un soutien auprès des frères et sœurs. Les femmes qui vont prier dans les Églises espèrent recevoir des cadeaux de la part des frères et sœurs qui sont déjà là ou de la part de Dieu. Mais quand le but n'est pas atteint, elles frappent ailleurs où elles tentent à nouveau leur chance, par exemple, pour attraper un homme. Exemple, une fille est allée prier dans une Église pour demander un mari à Dieu. Elle faisait sa prière à haute voix. Dans cette prière, la jeune fille disait : « Seigneur, tu nous dis ''Demandez et vous recevrez'', donne-moi un mari ». Sans le savoir, un homme se tenait par le banc du derrière de la fille et adressait une prière de demande d'une femme à Dieu : ''Seigneur, donne-moi une femme''. La fille qui demandait un mari à Dieu était sûre que c'est Dieu qui lui répondait déjà. Elle se retourne et entend une voix qui lui dit : ''Je suis là, le mari que tu cherches''. En se retournant assez rapidement, la fille remarqua un jeune homme de type albinos qui lui dit : ''Me voici, l'homme que tu cherches''. Mais comme c'était un albinos et que la fille ne voulait pas d'un mari albinos, elle lui dit : ''Non, ce n'est pas toi''. Mais l'homme insista : ''C'est le Seigneur qui t'envoie vers moi''. ''Non'', lui dit la fille. Voyant qu'elle n'a pas obtenu ce qu'elle cherchait, la jeune fille s'en alla dans une autre Église pour y tenter encore sa chance d'avoir un mari. C'est caricatural mais c'est cela la réalité de la foi de beaucoup de femmes dans des Assemblées de prière au Congo. En vérité, les femmes sont plus engagées que les hommes ; elles n'ont pas beaucoup de prétexte de ne pas aller à l'Église parce qu'elles sont plus disponibles que les hommes. Elles y ont trouvé leur place. 3) Les femmes ont trop peur de la sorcellerie. Dans les Églises, elles cherchent surtout de la protection mais elles se laissent facilement tromper et entraîner par les propos alléchants et insensés des pasteurs » (Betty B., Église catholique).

Qu'il soit direct ou indirect, le rapport qu'établissent certaines personnes interrogées entre les conditions de vie des individus (la pauvreté, le taux élevé du chômage des jeunes, la maladie, la recherche de mari ou de protection, etc.) et le développement des assemblées de prière, se veut justifier entre autres le fait de l'engagement des femmes et des jeunes dans les nouvelles Églises. La présence des femmes et des jeunes dans les Églises pentecôtistes peut surtout, dans l'état actuel de choses, être comprise aussi – pour certains enquêtés – comme un refuge ou un effort

allant dans le sens de « tenter leur chance de réussite » ou simplement comme une recherche de soutien matériel ou spirituel.

C'est dans ce sens, écrit Jean Vernette, que « l'évaluation de ce qui se passe dans le monde des jeunes à ce niveau est des plus difficiles. L'angoisse profonde qu'ils ressentent collectivement devant le développement de la crise et du chômage, devant l'échec du système technocratique et du tout rationnel, les porte à se vouer au leader religieux ou l'animateur à forte personnalité qui leur donnera chaud au cœur, satisfera leur besoin fou de croire à quelque chose et leur permettra de se défouler dans l'irrationnel. Un gourou ou un maître jouent alors le rôle symbolique du père auquel on se remet et dans les mains duquel on se démet peut-être. Mais ces engouements ne doivent pas faire illusion car ils sont souvent émotionnels et les revirements sont toujours possibles »[1].

Dans le contexte de crise des institutions établies, si les difficultés d'ordre social, affectif, professionnel, individuel, notamment le chômage de masse et la pauvreté sont un des mobiles qui poussent beaucoup de jeunes à rejoindre les Églises de Réveil, les nouvelles communautés religieuses deviennent, selon le terme de James Beckford, des « groupes-refuges » offrant à leurs membres la protection d'une communauté et d'un mode de vie entièrement intégré[2]. Ainsi, aux yeux de beaucoup de personnes qui trouvent refuge dans les Églises, la communauté de foi, devenue en quelque sorte une « Église-refuge » se présente non seulement comme un milieu affectif, une Église-famille qui accueille ses « enfants » et les héberge mais aussi « comme la préfiguration d'un nouvel ordre du monde qui dépend entièrement de la régénération spirituelle de chaque individu, assurée *de facto* par son intégration initiatique au sein du groupe »[3].

Si, au regard de certaines personnes, il existe une étroite corrélation entre la situation sociale ou simplement entre la précarité de vie, la pauvreté et la foi ou la conversion au pentecôtisme, souvent évoquée pour expliquer la complexité de l'engagement de beaucoup d'individus dans les nouvelles Églises pentecôtistes du

[1] Jean VERNETTE, *Sectes. Que dire ? Que faire* ?, Éd. Salvator, Mulhouse, 1994, p. 151.
[2] James BECKFORD et Martine LEVASSEUR, "New Religious Movements in Western Europe", in James BECKFORD (éd.), *New Religious Movements and Rapid Social Change*, Sage, London, 1986, pp. 29-54.
[3] David VAN DEN ZANDT, *Living in Children of God*, Princeton University Press, Princeton New Jersey, 1991, cité par Danièle HERVIEU-LÉGER, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Flammarion, Paris, 1999, p. 141.

Sud[1], cela ressort aussi en des termes relativement semblables dans cette « interpellation » que Boniface M. adresse aux dirigeants du pays. Âgé de quarante six ans, gradué (équivalent français de la Licence) en Développement Rural, l'homme est père de cinq enfants (quatre filles et un garçon) et pasteur au sein de l'Église de Brahnam depuis vingt-quatre ans. Boniface M. s'exprime ainsi :

> *« […] Nous interpellons les dirigeants de notre pays à créer des emplois, à occuper la population afin d'éviter la prolifération des Églises, et cela va résoudre le problème de l'insécurité, les naissances indésirables, les enfants de la rue et les enfants sorciers qui plus tard vont constituer une bombe à retardement pour la République Démocratique du Congo »* (Pasteur Boniface M., Église de Branham).

Par ailleurs, en observant que le chômage et la pauvreté de masse peuvent aussi expliquer l'engagement et l'investissement des femmes et des jeunes au sein des Églises pentecôtistes congolaises, la rationalité semble, elle aussi, ne pas être le seul instrument de mesure adapté pour saisir la complexité du phénomène pentecôtiste en RD Congo. Elle ne semble pas non plus proposer une explication totale au sujet de la présence de tant de personnes converties dans ces Églises. Et en dépit du poids réellement incontesté que représente la population féminine sur l'ensemble du pays, voire dans les Églises congolaises toutes confondues, il n'y a cependant pas de femmes prêtres dans le rang du clergé catholique, orthodoxe ni dans certaines Églises pentecôtistes.

Ce fait observable dans le pentecôtisme paraît paradoxal au regard de la visibilité féminine dans les Églises qui s'en réclament, d'autant plus que toutes sont par ailleurs envahies ou visitées de bout en bout par la présence remarquable et massive des femmes. Ces dernières sont aujourd'hui très visibles sur presque tous les espaces des Églises, toutes tendances confondues. Non seulement les femmes occupent presque tous les bancs des églises mais elles sont présentes dans l'organisation de la catéchèse ou de l'éducation religieuse des enfants et des jeunes. On les retrouve aussi dans l'animation des initiatives ou actions sociales et

[1] Voir par exemple Paulo BARRERA RIVERA, « Pentecôtismes cultures et pauvretés dans la périphérie urbaine du Brésil. Pratiques sociales dans une Favela de Sao Paulo », in Gabriel TCHONANG, Véronique LECAROS, José SANCHEZ PAREDES (dir.), *Le pentecôtisme. Racines et extension Afrique/Amérique latine*, L'Harmattan, Paris, 2014, pp. 209-223. Bien que cette étude soit circonscrite sur les périphéries urbaines (les *Favelas*) du Brésil (São Paulo, Rio de Janeiro, Porto Alegre, Salvador, etc.), la réalité qui y est décrite s'apparente tellement aux quartiers populaires de Kinshasa que cette analyse s'applique parfaitement aux personnes fréquentant les Églises pentecôtistes que nous étudions ici.

caritatives, la solidarité et la prise en charge des soins, etc. Mais paradoxalement, elles sont, numériquement parlant, invisibles dans l'organisation structurelle de la hiérarchie du pouvoir des Églises instituées. Même si les choses tendent à évoluer, on ne voit pas non plus des femmes dans la gestion directe du pouvoir et l'exercice de l'autorité dans certaines Églises pentecôtistes, à part le fait que dans presque toutes les communautés de base dans l'Église catholique on peut voir des religieuses – et exceptionnellement d'autres femmes – siéger en qualité d'invitées d'honneur dans certains forums ou synodes ecclésiastiques.

8.2. DE LA QUESTION DU TRAVAIL PASTORAL DES FEMMES DANS LES ÉGLISES

À la suite d'une analyse marxiste des rapports sociaux, Danièle Kergoat affirme que les sociétés capitalistes sont divisées en deux groupes sociaux : le groupe des hommes et le groupe des femmes. À la fois séparés et hiérarchisés, ces deux groupes sont en tension permanente. Et l'enjeu de cette tension réside essentiellement dans le travail. D'où la nécessité de reconnaître la « division sexuelle » de ce travail et de questionner les formes qu'elle prend au gré des métiers et des époques[1].

Dans toutes les cultures du monde, la société (famille, État, religions, etc.) a assigné, à travers l'histoire, des tâches différenciées et des fonctions bien distinctes aux hommes et aux femmes. À l'intérieur de chaque aire culturelle se sont construits des rôles comme effet de la division sociale et sexuelle du travail. Selon cette bipolarisation de la société, les hommes et les femmes ont une différenciation nette des tâches et un nombre considérable d'activités séparées selon leur sexe. Historiquement, aux femmes revenaient des rôles domestiques ou des rôles sociaux prolongeant les tâches domestiques (assistante sociale, infirmière, institutrice) et aux hommes, des tâches plus valorisantes à l'extérieur de la maison[2]. Selon une telle approche, déterministe et fixiste, qui considère qu'il y a des rôles et des tâches

[1] Danièle KERGOAT, *Les Ouvrières*, Le Sycomore, Paris, 1982 ; Danièle KERGOAT, Françoise IMBERT, Hélène LE DOARÉ et Danièle SENOTIER (sous la direction de), *Les infirmières et leur coordination 1988-1989*, Lamarre, Paris, 1992, pp. 56-66 ; Danièle KERGOAT, « Division sexuelle du travail et rapports sociaux de sexe », in Helena HIRATA, Françoise LABORIE, Hélène LE DOARÉ et Danièle SENOTIER (coord.), *Dictionnaire critique du féminisme*, PUF, Paris[2], 2004, pp. 36-44.

[2] Cf. Daniela ROVENTA-FRUMUSANI, *Concepts fondamentaux pour les études de genre,* Éd. des archives contemporaines/Agence Universitaire de la Francophonie, Paris, 2009, p. 76.

spécifiques dévolus ou attribués aux hommes et aux femmes, d'aucuns ont simplement affirmé que tous ces rôles et ces tâches étaient innés et inscrits dans l'ordre de la nature (approche naturaliste). Ici, l'anatomie ou « la différenciation biologique est dès lors pensée comme le support qui permet d'assigner aux deux sexes des fonctions à la fois différentes et séparées »[1]. Ce modèle fait apparaître l'idée d'une complémentarité fonctionnelle millénaire des rôles et des tâches réservés aux deux sexes.

Mais cette approche ne prendrait pas en compte tout le travail d'assignation produit ou effectué par la société à travers l'histoire, les contextes environnementaux et culturels, c'est-à-dire « les productions culturelles de significations qui viennent s'ajouter et donner du sens aux différences biologiques »[2]. Ainsi, « les rôles sexuels étaient traditionnellement conçus comme le résultat d'une division naturelle du travail qui assignait aux femmes les responsabilités domestiques et d'éducation des enfants. Pour les sociologues d'orientation féministe, la division sexuelle des tâches, loin d'être la conséquence naturelle de différences biologiques, a été construite et maintenue par la société. La théorie féministe met au centre de ses préoccupations la distribution du pouvoir et des ressources entre hommes et femmes et les images et symboles associés aux deux sexes et à leurs relations »[3].

En considérant cette approche, le travail des femmes dans les Églises pose problème. Pour ce qui est de la question de l'admission ou non des femmes à la profession pastorale ou à l'exercice de la fonction de gouvernement de l'Église, d'autorité et de direction au sein des institutions cultuelles, les Églises et certaines communautés religieuses se fondent sur des rôles traditionnels dévolus aux sexes. D'autres, en considérant toutes les dynamiques professionnelles et sociales actuelles sont très ouvertes aux évolutions en cours. D'où le fait de voir toutes les communautés religieuses souvent opposées les unes aux autres autour de la compréhension de la question des femmes dans les Églises. Fort influencées par une certaine lecture fonctionnaliste et une vision déterministe (bio-naturaliste et psychologique) qui les oppose, elles évoquent divers arguments qui sont soit d'ordre doctrinal et moral, soit d'ordre historique et biblique.

---

[1] Roland PFEFFERKORN, *Genre et rapports sociaux de sexe*, Éd. Page deux, Lausanne, 2012, p. 53.
[2] Roland PFEFFERKORN, *Idem*, p. 53.
[3] Barbara LASLETT, « Genre », in Raymond BOUDON, Philippe BESNARD et alii, *Dictionnaire de la sociologie*, Larousse, Paris[3], 2012, p. 107.

Si, pour certaines Églises, ces arguments vont dans le sens d'une ouverture, en revanche pour d'autres, cela va vers le refus qui use parfois d'un choix délibérément limitatif ou ouvert des versets de la Bible pouvant véritablement apporter de l'eau au moulin de la primauté et de la prédominance du sexe masculin, ou de l'égalité totale des sexes dans l'organisation et le partage de la charge ministérielle au sein des Églises. Mais pour les femmes pasteurs ou celles qui ont vocation à le devenir, il s'agit avant tout de rompre avec le paradigme d'une certaine vision déterministe ou naturaliste collée à cette fonction. Par ce fait, elles franchissent les frontières historiques de l'interdit érigées jusqu'ici par la société, entre les hommes et les femmes, dans les institutions et les coutumes mises en place par les hommes.

Pour toutes ces femmes, il est surtout question de conquérir un espace de pouvoir à l'intérieur du champ religieux qui reproduit encore la logique perpétuant le statut de dominant-dominé au sein d'un territoire traditionnellement marqué par les empreintes masculines. À l'intérieur de ces Églises, les femmes s'offriraient un espace d'expression, d'auto-affirmation pour la construction de soi et la réalisation d'un projet qu'elles n'auraient pas bâti dans les Églises de la vieille chrétienté. De la sorte, les différents canaux d'expression créés ici font que « les femmes trouvent des passerelles qui leur permettent de s'affranchir de l'autorité du passé et d'acquérir une ''autonomie'' vis-à-vis des hommes. Elles négocient des espaces de liberté en mobilisant le religieux qui devient le socle de leur autonomie, laquelle reste relative [cependant], car fortement encadrée par l'idéologie religieuse pentecôtiste »[1].

Et pour bien comprendre la place que les femmes occupent et les rôles actuels qu'elles jouent dans les Églises, il conviendrait de saisir les diverses logiques qui mettent en lumière différentes facettes discursives susceptibles d'expliquer la complexité dans la manière dont le problème des femmes ministres de culte est posé. De là la nécessité d'un tour d'esprit en amont des perceptions de la figure des femmes par les principales religions et Églises chrétiennes qui ont marqué le pentecôtisme congolais. Quelle définition donnent les trois religions monothéistes sur l'exercice ministériel ? Quelle conception ont-elles de l'identité du ministre du culte ? Quelles représentations se font-elles, de manière individuelle et collective, des hommes et des femmes dans leurs approches de foi ?

[1] Edmond VII MBALLA ELANGA, « Les transformations des rapports sociaux de genre au sein des familles des femmes converties au pentecôtisme à Yaoundé », in Gwendoline MALOGNE-FER et Yannick FER (dir.), *Femmes et pentecôtismes. Enjeux d'autorité et rapports de genre*, Labor et Fides, Genève, 2015, p. 63.

L'exercice du ministère pastoral a longtemps été perçu comme un travail exclusivement masculin. Il pose entre autres comme corollaire l'épineuse question de l'accès des femmes à l'autorité et au pouvoir pour dépasser les limites érigées par la différenciation sexuelle dans l'organisation de la société. Or, on le sait bien aujourd'hui, la construction et la séparation de deux territoires antagoniques – le territoire du pouvoir occupé par les hommes et la périphérie du territoire réservée aux femmes –, continue d'engendrer une série des conséquences durables non négligeables sur la nature des rapports réels entre les hommes et les femmes. Tant que les femmes s'abritent souvent derrière des figures masculines pour parler, et qu'elles « demeurent dans l'Église entièrement à l'écart des instances de décision, on peut difficilement parler de leur libération »[1].

Dépasser les limites qui sont non seulement imaginaires mais retraduites dans les discours, les faits, les comportements et les actes posés quotidiennement par des individus dans leurs différents échanges et interactions – hommes et femmes bien entendu –, c'est combattre aussi les différents conflits qu'a engendrés l'érection de toutes les frontières symboliquement structurées et liées à la différenciation des sexes dans le travail missionnaire que les hommes tentent de toujours protéger. Au regard de l'histoire récente des Églises congolaises, le franchissement de ces frontières territoriales par les femmes est plus ou moins perçu par certains hommes comme une grande menace contre leur pouvoir traditionnel.

Au demeurant, dans leurs représentations réciproques, bien que radicalement éloignées les unes des autres, comme le Diable et le bon Dieu, les Églises missionnaires établies (catholique, protestantes) et pentecôtistes ont au moins comme trait commun d'avoir des positions plus ou moins proches, ambivalentes ou contradictoires concernant leurs rapports envers les femmes ainsi que la question du travail féminin dans les Églises. Les différents arguments avancés par les unes et les autres ont donc pour principal objectif de justifier, collectivement ou individuellement, l'exclusion ou non et la mise à l'écart des femmes dans l'exercice de l'autorité et du pouvoir religieux. Ceci a historiquement beaucoup participé à la construction du caractère masculin attribué à la représentation sociale de ce ministère. De la compréhension ou de l'analyse de ces différentes thèses évoquées, on arriverait sans doute aux considérations péremptoires suivantes :

[1] Edward SCHILLEBEECKX, *Le ministère dans l'Église. Service de présidence de la communauté de Jésus-Christ*, traduit du néerlandais par Michel Kesteman, Cerf, Paris, 1981, p. 148.

8.3. PRÉSUPPOSÉS D'ARGUMENTS SUR LA QUESTION DE L'ACCESSION OU DE L'EXCLUSION DES FEMMES DANS LA DIRECTION DU TRAVAIL PASTORAL

Travaillées par des logiques internes de leur histoire personnelle et de leurs théologies respectives, les Églises adoptent, à leur corps défendant, différentes postures et positions opposées comportant souvent des jugements de valeur. Ces positions sont liées à un ensemble de conceptions qui produisent certaines théories et visions fortement ancrées dans les discours et les pratiques ecclésiales respectives.

8.3.1. Le postulat naturo-fonctionnaliste

Parmi les théories explicatives qui permettent de justifier l'exclusion des femmes du ministère ordonné[1] et de l'exercice du pouvoir, il y a lieu de mentionner surtout celles qui déclinent cette problématique soit sous le postulat naturo-fonctionnaliste soit sous celui de l'infériorité ontologique et de l'imperfection morale des femmes. Un postulat mis en œuvre dans le monde judéo-chrétien par des constructions théologiques. En déconstruisant l'univers de ces perspectives dont les idées de base ont traversé plusieurs siècles, on s'aperçoit nettement que les discours ecclésiaux qui les justifient sont de nature dogmatiques et figés parce qu'ils sont le produit d'une herméneutique qui a été construite souvent par une « théologie et une exégèse dominantes faites par des hommes pour des hommes »[2].

Il faut bien le souligner. Dans les trois religions du Livre (judaïsme, christianisme et islam), la figure du ministre du culte est restée pendant plusieurs siècles une figure historiquement construite au masculin : le rabbin chez les juifs, le prêtre et plus tard le pasteur chez les chrétiens, l'iman chez les musulmans. Ces ministres sont essentiellement des hommes, entendus comme êtres masculins. À vrai dire, il n'existe pas de clergé institué dans l'islam, les imams ne dépendant d'aucune hiérarchie. Par contre, liées à l'idéal d'un appel dans le catholicisme et l'orthodoxie, c'est-à-dire à une vocation qu'on dit souvent « sacrée », particulière au sein d'une communauté et réductible à « un appel divin reconnu et authentifié par une institution »[3], les pratiques sont telles qu'être prêtre ne serait pas seulement prendre

[1] Cf. Danièle HERVIEU-LÉGER, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Bayard, Paris, 2003, p. 308.
[2] Cf. Danièle HERVIEU-LÉGER, *Op. cit.*, p. 308.
[3] Jean-Paul WILLAIME, *Profession : pasteur. Sociologie de la condition de clerc à la fin du XXe siècle*, Labor et Fides, Genève, 1986, p. 24.

une fonction ou exercer un métier. Par leur ordination, les prêtres recevraient une mission pour et auprès de la communauté : ils disent poursuivre l'œuvre de présence, de témoignage de Jésus qu'ils « représentent ». Comme on le disait, essentiellement défini comme un homme à l'opposé de la femme, le prêtre était un « alter Christus » (autre Christ). Ici, le genre du ministre est déterminant dans l'exercice de cette fonction.

Précisons avec Céline Béraud que dans le catholicisme, « la vocation est l'objet d'une définition précise donnée par l'institution ecclésiale. Plusieurs conditions doivent être réunies : l'appel du candidat par la hiérarchie locale (l'évêque), la reconnaissance des qualités requises, l'intention droite et la liberté du candidat. Ainsi la candidature individuelle de celui qui ''a la vocation'' et souhaite ''se faire prêtre'' nécessite-t-elle une validation institutionnelle qui culmine au moment de l'ordination »[1]. Parler de vocation ici est important dans la mesure où, comme cela apparaît dans bon nombre de communautés pentecôtistes, l'engagement de beaucoup de pasteurs dans les Églises est une affaire personnelle relevant de la seule volonté de l'individu et qui ne nécessite pas forcément une « validation institutionnelle ». On le voit bien. La quasi-totalité des pasteurs que j'ai ai interrogés à Kinshasa, en région parisienne et à Bruxelles sont des individus qui, par leurs propres efforts et leur ingéniosité, se sont simplement lancés dans l'aventure et se sont autoproclamés pasteurs après que certains d'entre eux ont, me semble-t-il, « entendu la voix et l'appel de Dieu leur enjoignant de fonder une Église ».

Selon l'approche métaphysique et ontologique catholique qui fait de la mission des prêtres un ministère particulier et de la prêtrise une fonction bien spécifique qui n'est « ni un métier ni une profession quelconque » parce qu'ils ont été mis à part par Dieu, les prêtres disent « agir *in persona Christi* » (en la personne du Christ). D'où la naissance et la séparation de deux ordres de vie : d'un côté la classe de prêtres ou des clercs, c'est-à-dire des « personnes mises à part », célibataires dans leur état. De l'autre, la classe de laïcs, constituée par le reste du peuple. Ceux-ci sont des femmes et des hommes mariés. La direction du culte reste un domaine réservé exclusivement à la classe de prêtres du fait de leur état, de leur « être » et de leur consécration pour la présidence de l'Eucharistie et l'apostolat.

[1] Céline BÉRAUD, *Le métier de prêtre. Approche sociologique,* Éd. de l'Atelier/Éd. Ouvrières, Paris, 2006, pp. 37-38 : Voir la note 8.

Au caractère hiérarchique de l'Église catholique et orthodoxe est liée une conception qui fait du pouvoir du prêtre un « pouvoir sacré » et du prêtre lui-même le « médiateur du sacré » par excellence. C'est pourquoi, tel qu'il se définit, l'idéal vocationnel du prêtre auquel est liée cette conception de vie se veut avant tout un modèle transcendant : la vocation et la mission du prêtre viennent de Dieu. D'où son « état de vie » ne peut être simplement réductible au modèle profane d'un métier ou d'une profession. De la sorte, tout un ensemble de représentations de la notion du profane et du sacré se trouve mis en jeu dans une approche de différenciation entre la catégorie des ministres ordonnés, c'est-à-dire les clercs, et celle des laïcs non ordonnés.

L'une des conséquences directes de cette érection des classes est que d'une part, le rapport de forces entre les clercs et les laïcs, et d'autre part celui entre les hommes et les femmes n'étant pas historiquement égalitaire, l'antagonisme réel des groupes sociaux au sein des Églises a conduit d'abord à la production et à la survalorisation de la classe de prêtres par rapport aux laïcs et de leur rôle dans l'Église, puis à la primauté des hommes sur les femmes. Par la suite, du dualisme sacerdoce-laïcat, le ministère sacerdotal est devenu le lieu où s'est exercé le pouvoir religieux, voire un pouvoir de domination que son détenteur peut faire sentir sur le Peuple de Dieu[1]. Or, ce pouvoir est resté cantonné entre les mains des hommes. On en connaît les conséquences par rapport au regard de ces hommes sur les femmes dans les Églises.

Par ailleurs, si dire « sacré » va de pair avec un discours qui dit séparation ou mise à l'écart, cela dessine les lignes de séparation du sacré et du profane, du prêtre et du laïc, de l'Église et du monde. Donc, une coupure nette entre le sacerdoce et le laïcat. Ce clivage historique entre prêtres et laïcs a souvent généré des tensions et antagonismes dans la mesure où il a entretenu « une dichotomie : celle qui consiste à définir les clercs par l'Église et le spirituel, et les laïcs par le monde et le temporel. Or cette scission […] consacre une coupure entre l'Église et le monde, et elle interdit aux laïcs d'avoir une place de responsable dans l'animation de la communauté ecclésiale comme aux clercs de participer à part entière à la vie du monde »[2].

[1] Cf. Jean RIGAL, *L'Église obstacle et chemin vers Dieu*, Cerf, Paris, 1983, p. 179.
[2] Jean RIGAL, *Op. cit.*, p. 180.

Certes, comme on peut l'imaginer, l'érection de ce binôme prêtres-laïcs résultant d'une conception sacrale et masculinisée du ministère au sein de l'Église, a permis d'aller jusqu'au « refus par certains de voir des laïcs remplir des tâches jadis accomplies par les prêtres »[1]. Si cette situation exclut les laïcs de sexe masculin, quelle serait *a fortiori* la place qu'on ferait au travail des femmes, celles-ci étant disqualifiées par la nature ? Et aujourd'hui face à la montée des laïcs et des femmes dans les Églises, que deviendraient dans ce dualisme les rapports hommes-hommes ou le rapport femmes et exercice du « pouvoir sacré » ? On ne saurait en douter, tous les rapports Église-prêtres-laïcs et, par ricochet les rapports hommes-femmes, sont foncièrement tributaires de cette conception duale de la société au sein des communautés chrétiennes.

Cependant, le tabou a été levé, violé et le verrou progressivement brisé par la Réforme protestante. Pour faire sauter ce verrou, les héritiers spirituels de Martin Luther et de Jean Calvin considèrent que tous les fidèles sont « prêtres » au nom du « sacerdoce universel » qui leur a été conféré par le baptême, c'est-à-dire ils sont devenus responsables de la transmission de la foi chrétienne et de la mission. À ce titre, dans l'assemblée de foi constituée par la communauté des baptisés, les hommes et les femmes baptisés sont tous indistinctement faits « prêtres » et potentiellement ministres. Ils évoqueraient ce qui est formulé dans la Bible, hommes et femmes appartiennent au sacerdoce commun des baptisés : « Vous êtes une race choisie, un sacerdoce royal »[2]. Les protestants s'appuieraient même sur la conception thomiste, selon laquelle « le baptême en effet rend tout chrétien, homme ou femme, participant du sacerdoce christique »[3]. Désormais, en tant que corps, tous les croyants sont appelés à manifester ensemble le caractère sacerdotal de leur foi. Ceci voudrait dire que « la fonction sacerdotale, le sacerdoce véritable est propre au Christ qui y fait participer tous les chrétiens […]. [C'est le peuple] qui exerce tout entier un *sacerdoce royal*, appelant chacun de ses membres à rendre à Dieu un culte véritable en esprit »[4], c'est-à-dire un culte spirituel.

Avec cette conception fonctionnelle qui marque la tradition protestante, il n'y a pas une caste des « mis à part ». Tous les fidèles étant laïcs, c'est tout chrétien – sans considération de sexe –, qui peut être ministre du culte pourvu qu'il en ait la

[1] Jean RIGAL, *Idem*, p. 181.
[2] 1 Pierre 2, 9 (Première Épître de Pierre, chapitre 2, verset 9).
[3] Saint Thomas D'AQUIN, *Somme théologique*, III, Q63, a3.
[4] Alexandre FAIVRE, *Les laïcs aux origines de l'Église,* Centurion, Paris, 1984, p. 18.

compétence, les capacités, c'est-à-dire la qualification théologique nécessaire à la fonction. Ceci montre que « la légitimité religieuse, dans le protestantisme, s'acquiert principalement par l'acquisition d'un savoir théologique »[1]. Il s'agit ici, selon Claude Dubar et Pierre Tripier, de deux modèles professionnels : le modèle catholique de la profession-corps et le modèle collégial protestant enraciné dans la Réforme.

Pour ces auteurs, le premier modèle, c'est-à-dire l'idéal vocationnel catholique décrit comme irréductible au modèle profane du métier « est explicitement ''holiste'' et justifié par la doctrine théologique de l'Église-Corps du Christ, transposée à l'État, composé lui-même d'états. Chacun y est à sa place, pourvu ou non d'un statut, au sein d'une hiérarchie. Le second est plus ''individualiste'' et clairement rattaché à l'appel que Dieu adresse à chacun pour qu'il fasse son salut ici-bas, dans le cours de sa vie. Chacun doit suivre son chemin vocationnel, conformément à l'appel que Dieu lui adresse. Il se construit et s'énonce historiquement en réaction au premier »[2]. Le modèle protestant est décrit par Max Weber qui, en présentant le travail comme ascèse voulue par Dieu pour l'homme, établit un lien étroit entre religion et profession. Ainsi, dans la tradition calviniste, le salut et les devoirs du chrétien s'accomplissent dans le monde par l'activité professionnelle, ce qui la différencie du catholicisme[3].

8.3.2. De la justification de l'infériorité ontologique des femmes au dépassement pour un sacerdoce commun des baptisés

Le dépassement du « modèle catholique de la profession-corps » par le « modèle collégial protestant enraciné dans la Réforme » a marqué la fin d'un système d'exclusion des femmes et le début d'une autre approche où les femmes sont associées à l'exercice du pouvoir religieux. Ces deux modèles professionnels impliquent aussi deux conceptions différentes ou deux visions du monde opposées de l'exercice ministériel au sein des Églises. Ayant durablement marqué les idées, les comportements et les pratiques parmi les fidèles catholiques et protestants, ces modèles ont traversé les espaces culturels et géographiques jusqu'à influencer la

[1] Jean-Paul WILLAIME, « L'accès des femmes au pastorat et la sécularisation du rôle du clerc dans le protestantisme », in *Archives de Sciences Sociales des Religions* 95 (1996), p. 40.
[2] Claude DUBAR et Pierre TRIPIER, *Sociologie des professions*, Armand Colin, Paris, 1998, p. 15.
[3] Dans l'Église catholique, le détachement est valorisé par rapport à la vie d'ici-bas. Le moine y apparaît comme le virtuose religieux par excellence. Voir Max WEBER, *L'éthique protestante ou l'esprit du capitalisme*, Pocket, Paris, 1985.

conception pentecôtiste du ministère pastoral ainsi que la compréhension même des rôles et rapports hommes-femmes dans les Églises. Comme on le voit, il n'y a pas, au sens proprement sacramentel du terme, de sacerdoce dans le protestantisme qui, depuis Luther, ne reconnaît que deux sacrements (le baptême et l'eucharistie), et rejette le sacrement de l'ordre. Le clerc protestant, c'est-à-dire le pasteur, n'est qu'un simple laïc, délégué par la communauté en vertu du sacerdoce commun des baptisés et que l'existence des femmes pasteurs ne poserait donc aucun problème théologique[1].

Du fait qu'il est lui-même laïc, père ou mère de famille, le pasteur se situe dans une relation d'égalité et de proximité directe avec les autres membres de sa communauté de foi. N'étant pas placé en haut d'un appareil ecclésiastique, il est un accompagnateur qui voit les fidèles comme ses pairs et ses partenaires. Jean-Paul Willaime l'a bien noté. Il écrit en effet : « L'émergence du pastorat, au XVIe siècle, représente incontestablement une certaine sécularisation du clerc, une sécularisation caractérisée par le passage d'un pouvoir sacré à un pouvoir intellectuel et moral. Avec le pasteur protestant en effet, le clerc n'est plus un personnage sacré jouissant d'un statut ontologique autre, il est un homme parmi les autres et peut donc se marier et vivre en famille comme tout laïc. Cette première sécularisation contribua à réintégrer le clerc dans la société et la vie quotidienne […] »[2].

Sans doute, « l'accès des femmes au pastorat, poursuit J-P. Willaime, peut être vu comme une seconde sécularisation du rôle du clerc, une seconde sécularisation caractérisée par la perte de pouvoir du clerc et la dissolution de son statut d'exception. L'accès des femmes s'inscrit dans cette seconde étape, c'est-à-dire que la féminisation du pastorat est constitutive de ce processus, même si ce processus qui touche aussi les hommes pasteurs, ne s'y réduit pas […]. L'évolution de la figure du pasteur du ''prédicateur-docteur'' à ''l'animateur-écoutant'', le passage d'un rôle d'autorité à celui d'accompagnateur, d'un rôle d'enseignant à celui de communicateur et médiateur est un premier aspect important. Cette évolution profonde accentue la banalisation du pastorat et le rapproche d'une profession sociale à dimension spirituelle »[3].

[1] Cf. Jean BORELLA, *La femme et le sacerdoce*, L'Harmattan, Paris, 2013, p. 51.
[2] Jean-Paul WILLAIME, *Op. cit.*, p. 40.
[3] Jean-Paul WILLAIME, *Op. cit.*, p. 40.

Ici, la conception même par l'Église, de la personne du ministre, de l'exercice ministériel et de l'autorité religieuse au sein du protestantisme historique a largement contribué à déplacer les limites traditionnelles de leurs définitions. Car, la manière dont les Églises pentecôtistes actuelles, issues pour la plupart du protestantisme, considèrent l'institution « Église », et les idées qu'elles ont, aussi bien du ministère pastoral que de l'identité du ministre du culte, viendraient justement se greffer sans beaucoup de difficultés sur cette compréhension largement véhiculée par le protestantisme officiel. À ce titre, dans les rapports sociaux de sexe, vécus au sein du pentecôtisme, les stratégies de certaines communautés favoriseraient, plus facilement que dans le catholicisme, une certaine liberté d'action qui permet aux femmes d'avoir un espace de parole plus ou moins ouvert dans la distribution générale des rôles selon le genre des personnes.

Aujourd'hui, écrit encore Jean-Paul Willaime, « le pastorat se rapproche de la vie quotidienne. C'est beaucoup moins le pasteur-évêque, maître en doctrine et gardien de la morale, que le laïc théologien qui accompagne les autres laïcs dans leur recherche de sens et leur quête de repères éthiques. Or, c'est au moment même où le pastorat évolue d'un rôle didactique et autoritaire à un rôle d'écoute et d'accompagnement que les femmes y accèdent en nombre ; c'est au moment donc où le pastorat se rapproche d'une profession sociale, centrée sur la relation et l'animation […]. Cette sécularisation du pastorat s'inscrit dans une professionnalisation du rôle pastoral qui se manifeste tout particulièrement par le fait qu'on tend plus à identifier le pastorat à un faire qu'à un être, à une pratique sociale qu'à un statut »[1].

Deux avis, parmi de nombreuses opinions recueillies auprès des personnes interrogées, témoignent de cette représentation ou de la perception de la figure de prêtre et de pasteur dans le contexte de nouvelles Églises de Kinshasa. Le premier est le témoignage d'une jeune femme pasteur pentecôtiste, Joëlle I.[2], et le deuxième, de Roland I., un catholique très pratiquant et assistant dans une Université :

[1] Jean-Paul WILLAIME, *Idem*, p. 41.

[2] Déjà citée, Joëlle est une jeune femme pasteur qui officie au sein de l'Église *La Compassion*. Trentenaire, elle est journaliste de formation. Graduée (licence française) en Sciences de l'Information et Communication ; Licenciée (Master) en Communication des Organisations (de l'Université de Kinshasa). 2e d'une famille de 8 enfants dont 7 filles et un garçon. Née de parents catholiques déjà convertis au pentecôtisme. Son père, ancien banquier et sa mère, une femme d'affaires. Célibataire et en recherche de travail, selon ses propres mots, Joëlle est pasteur depuis 2009. J'ai profité de la visite que la jeune femme avait rendue à son cousin paternel qui passait ses vacances (janvier 2014) à

> « *[…] Les pasteurs et les prêtres sont très différents. Sur le plan pastoral, les pasteurs du fait qu'ils sont mariés, pères de famille, vivent avec leurs fidèles ; sont plus proches du peuple et de leurs fidèles que les prêtres. Les pasteurs suivent les fidèles et ne les lâchent pas jusqu'à leur maturité spirituelle. Ils se soucient du fait que le bébé spirituel qu'ils ont engendré grandisse jusqu'à produire des fruits, jusqu'à atteindre la maturité spirituelle. Pour un pasteur, ses brebis sont attachées à lui. Il prie pour elles et les porte à cœur. Il est avec elles au point qu'ils deviennent un. Sur le plan spirituel, le pasteur communique des grâces et des charismes, des onctions grâce à des contacts personnels et physiques. Le pasteur communique la vie qu'il a reçue du Bon Pasteur au Troupeau. Les prêtres prêchent et enseignent, mais ils sont souvent éloignés de leurs fidèles. Tout se limite à l'Église. Les gens vont à l'Église, prient et tout s'arrête là. Les prêtres ne rejoignent pas souvent leurs fidèles. Par exemple, s'ils visitent des familles, ils parlent de tout, mais ne prient pas souvent et ne sont pas très proches de gens* » (Pasteur Joëlle I., Église *La Compassion*).

À en croire cette jeune femme pasteur, l'approche qu'ont les prêtres et les pasteurs de leur ministère, leurs rapports personnels à l'Église, la condition de clerc, la distance dans les relations avec leurs ouailles, l'éloignement ontologique et social du prêtre, etc. font que ces deux personnages de culte ainsi que leur ministère soient différents. Par-delà ce que la jeune femme pasteur exprime ici, le pastorat exercé par des ministres laïcs mettrait en lumière l'idée d'une double égalité dans les rapports au sein de l'Église. D'abord ceux du pasteur vis-à-vis des fidèles : « […] *Les pasteurs du fait qu'ils sont mariés, pères de famille, vivent avec leurs fidèles ; sont plus proches du peuple et de leurs fidèles que les prêtres* ».

Verticalement, la proximité et la condition laïque font disparaître progressivement l'idée d'une autorité centralisée et hiérarchique. Ensuite, l'inexistence de la hiérarchie permet, sur le plan horizontal, la mixité et l'égalité des droits octroyés aux hommes et aux femmes à l'intérieur de la communauté. Il s'agit là de la participation de tous les fidèles baptisés à la vie de l'Église et aux offices. Le pasteur apparaît comme un accompagnateur. La démocratisation et la libéralisation de la fonction du clerc dans le protestantisme vont ainsi de pair avec le phénomène de la désacralisation de sa condition dans le pentecôtisme. Une telle mutation historique et

Kinshasa et qui logeait dans une chambre réservée aux visiteurs du Séminaire Universitaire Jean-Paul II où je me trouvais, pour m'entretenir avec elle. Notre entretien dura quatre heures (15h-19h).

sociale pose le fondement d'une autre ecclésiologie. Cette autre conception de l'Église implique un modèle qui rompt avec la référence catholique et orthodoxe.

Roland I. est un catholique très pratiquant. Vivant en union libre, père d'une fille, séparé de sa concubine, il est assistant dans une Université. Ce témoignage a été recueilli lors d'un échange par courriel, mardi 14 février 2012.

> « *[…] Il faut d'abord admettre que les deux sont des serviteurs de Dieu. Leur ministère est basé sur la prédication de la parole de Dieu et l'administration de certains sacrements (baptême, mariage par exemple). Mais il y a beaucoup de différences. Dans le contexte des Églises de Réveil, un pasteur est différent du prêtre. Dans beaucoup de cas, certains pasteurs n'ont pas une formation théologique. Ils exercent leur ''ministère'' selon eux, seulement par la force de l'Esprit Saint qu'ils reçoivent de Dieu. Sous cette logique, nombreux sont eux-mêmes fondateurs de leurs Églises qu'ils appellent aussi ''Ministères'', ou donnent des noms qu'ils choisissent eux-mêmes. Ces pasteurs ne sont pas régis par un Magistère. Ils fondent eux-mêmes leurs doctrines et conçoivent leurs programmes de culte selon que l'Esprit le leur donne. Ils ne vivent pas l'exigence évangélique du célibat consacré. Ils se marient comme toute autre personne. Certains sont même polygames. Une autre grande différence et non la moindre réside au niveau des valeurs évangéliques. Contrairement aux prêtres qui vivent le célibat, la pauvreté évangélique et l'obéissance, les pasteurs ne vivent pas les exigences évangéliques, surtout celui du célibat consacré. Beaucoup sont pasteurs, administrateurs et financiers de leurs Églises. En somme, dans beaucoup de cas, ils sont en même temps fondateurs, autorité morale et doctrinale de leurs Églises. C'est pourquoi certains reçoivent même le titre de ''docteur'' »* (Roland I., Église catholique).

À l'opposé de la condition de vie du prêtre qui reste soumis à une « règle » de contrôle qu'il est censé observer et pratiquer, l'état de vie du néopasteur pentecôtiste – à savoir qu'il est un laïc parmi les autres laïcs, père ou mère de famille –, fait de lui un homme ordinaire proche de ses fidèles. Il n'est pas séparé d'eux ; il est avec et parmi eux. Le poids du formel ou de la loi, c'est-à-dire des traditions, des règles et des institutions devient très lâche voire totalement inexistant. Quand le pasteur ou le prophète tend à justifier et à lier sa vocation à une révélation particulière ou à un événement surnaturel, c'est-à-dire à un charisme, comme le souligne Max Weber, « le

prêtre est au service d'une tradition sacrée »[1]. Il passe par une légitimité ou une reconnaissance institutionnelle, fruit d'une longue socialisation religieuse attestée par un cursus scolaire, académique et religieux. Cette formation ou ce cursus scolaire accrédite le prêtre et l'insère dans une tradition qui a son histoire, ses normes, ses pratiques et ses valeurs. Il n'existe que parce qu'il est lié à une institution qui l'accrédite et légitime son travail.

Comme on peut le constater, la légitimité institutionnelle du prêtre lui vient aussi du fait qu'il revendique son appartenance à une autorité de type traditionnelle (M. Weber) qui l'incorpore dans une lignée et une structure bureaucratique qu'il n'a pas créée, mais qu'il a héritée et qu'il ne peut changer de son propre chef. Pour dire les choses avec Max Weber, le prêtre est un ''agent'' ou un ''fonctionnaire'' qui est le « porteur du pouvoir de commandement : il ne l'exerce jamais pour son propre compte, mais au contraire il le détient toujours par délégation de l'''institution impersonnelle'', c'est-à-dire de la coexistence de personnes déterminées ou indéterminées, mais désignables selon des critères réglés – coexistence dont la nature particulière est déterminée par des règles fixées, qui constituent des normes. Le pouvoir légitime du fonctionnaire a son domaine délimité par la ''compétence'', c'est-à-dire un domaine, délimité concrètement, d'objets pouvant être soumis à son commandement »[2].

Le pouvoir du prêtre ne commence pas avec lui, comme il ne cesse pas avec le prêtre, mais il existe avant lui et continue d'exister après lui. Le prêtre est membre d'une hiérarchie qu'il n'a pas créée mais qui le contrôle en permanence tout en ne lui donnant pas souvent une grande marge de liberté et d'autonomie totale dans sa prise de parole publique et ce, dans la crainte d'une excommunication. Membre de l'Église comme groupement hiérocratique, le prêtre a une compétence mais cette « ''compétence'' est bien délimitée : elle est établie par des règles »[3]. La parole du prêtre est contrôlée et encadrée par les règles édictées : le droit canonique et le Magistère de l'Église.

---

[1] Max WEBER, *Économie et société (tome 2). L'organisation et les puissances de la société dans leur rapport avec l'économie*, Agora Pocket, Paris, 1995, p. 190.
[2] Max WEBER, *Essais de Sociologie des religions. I.* Traduction de l'allemand et présentation par Jean-Pierre Grossein, Éd. A Dié, Dié, 1992, pp. 58-59. Voir Max WEBER, *Sociologie des religions*, textes réunis et traduits par Jean-Pierre Grossein, Gallimard, Paris, 1996, p. 369.
[3] Max WEBER, *Sociologie des religions*, textes réunis et traduits par Jean-Pierre Grossein, Gallimard, Paris, 1996, p. 369.

Ailleurs, dans l'islam – bien que celui-ci ne soit pas directement lié à la présente étude –, l'imamat reste encore une fonction exclusivement masculine. Les rapports hommes-femmes étant souvent asymétriques dans l'islam, la « nature » féminine reste foncièrement incompatible avec la fonction d'imam dans l'organisation religieuse. Se disant connaître parfaitement le Coran et les rites de l'islam, l'imam forme et dirige la prière en commun. De son côté, le rabbin juif, traditionnellement un homme, est un spécialiste de la Torah (Loi juive) dont il a reçu la mission d'enseigner. Mais pour bouleverser ou pervertir cette conception traditionnelle dans les rapports hommes/femmes, il a fallu attendre plusieurs siècles pour assister à la naissance d'un mouvement libéral contestataire : le Mouvement juif libéral et réformiste. Né aux États-Unis, il s'est implanté en France il y a quelques années. Ce mouvement a permis de remettre en question l'hégémonie masculine juive à travers l'accession des premières femmes au rabbinat[1]. Bien que ce parallèle soit sans lien direct avec les femmes pasteurs de Kinshasa, il permet de comprendre que la présence des femmes dans des métiers qui n'étaient pas les leurs se pose de la même manière partout.

Puisque chaque communauté religieuse a son organisation propre, son histoire et son héritage de foi, elle a également sa manière de concevoir ou de définir l'exercice des professions ainsi que les qualités à attribuer à ses ministres du culte. Comme corolaire à cela, on a vu se développer à travers l'histoire des religions, et celle du christianisme qui m'intéresse surtout ici – sur le plan de la doctrine, des conduites et de la discipline –, différentes pratiques manifestement opposées, contradictoires voire ambivalentes au sujet du ministère des femmes au sein de ces religions. De cette manière, quelle que soit la nature d'arguments évoqués ici par les unes et les autres dans leurs différentes positions, les Églises – qu'elles soient protestantes, catholiques, voire certaines assemblées pentecôtistes congolaises actuelles – éprouvent toujours le besoin de recourir à un ensemble d'arguments

[1] En 2015, la France comptait trois femmes rabbins : Pauline Bebe (ordonnée en 1990, 50 ans), première femme rabbin en France et Célia Surget (Mouvement libéral et Massorti (conservateur), issues du Mouvement Juif Libéral de France (MJLF) créé en 1977, encore minoritaire, peu connu, très peu légitime en France ; et Delphine Horvilleur (ordonnée en 2008, 41 ans). Renvoyée du Mouvement libéral juif de France, Pauline Bebe crée en mars 1995 la Communauté juive libérale d'Île-de-France (CJL) Cf. Maryvonne GASSE, « La vision chrétienne de la femme », in *FAMILLE CHRÉTIENNE* 1794 (2012), pp. 14-15. Floriane Chinsky (ordonnée en 2014, 41 ans) qui a grandi en France, devient en septembre 2005 la première femme rabbin de Belgique. Cf. Béatrice DE GASQUET, « ''Madame le rabbin'' ou ''Pauline'' ? Une pionnière entre stratégies de neutralisation et marges d'autonomie », in Yvonne GUICHARD-CLAUDIC, Danièle KERGOAT et Alain VILBROD (dir.), *L'inversion du genre. Quand les métiers se conjuguent au féminin… et réciproquement*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2008, pp. 181-192.

traditionnels ou modernistes pour justifier, par le recours à l'histoire et à la doctrine, ou par les mutations sociétales, leur corps d'enseignements et leurs discours pour ou contre les femmes. Ceci tient au fait que les unes et les autres veulent, soit légitimer en défendant un certain droit méconnu des femmes au ministère pastoral soit les en exclure.

8.4. ARGUMENTS THÉORIQUES D'ORDRE PHILOSOPHIQUE ET SOCIOLOGIQUE

Il faut bien comprendre les différentes positions sur la manière dont certaines Églises relèguent les femmes en seconde zone. Lorsque ces Églises évoquent d'une part, l'argument de l'incompatibilité des femmes à l'exercice du sacerdoce/pastorat ministériel et d'autre part, l'ouverture d'esprit d'autres Églises en faveur de l'accession des femmes aux carrières religieuses, trois thèses théoriques ou arguments d'ordre philosophico-sociologique peuvent être prises en compte. Ces thèses déjà explorées soit par certaines théoriciennes des droits des femmes et du genre soit par leurs adversaires peuvent être à bon escient évoquées ici. Se fondant sur la différence naturelle des sexes (le naturalisme, le différentialisme), ces arguments expliquent ici du point de vue des pratiques observées dans les Églises – selon un principe de base androcentrique – la prégnance des pratiques qui sont historiquement justifiées au sein des Églises missionnaires voire parfois dans quelques Églises de la mouvance pentecôtiste.

8.4.1. Le différentialisme

Le différentialisme évoqué ici est un courant d'idées qui tire son fondement dans la pensée essentialiste (l'essentialisme). Pour les théoriciennes féministes différentialistes, par exemple, Sylviane Agacinski, Antoinette Fouque, Luce Irigray, Julia Kristeva et Hélène Cixous, « il s'agissait de faire advenir psychologiquement et socialement la femme dans sa spécificité, c'est-à-dire dans sa différence. À cette fin les représentantes de ce courant valorisaient les caractéristiques des femmes qu'il s'agirait de développer, notamment les particularités anatomiques liées à la reproduction »[1].

[1] Voir Roland PFEFFERKORN, *Genre et rapports sociaux de sexe*, Éd. Page deux, Lausanne, 2012, p. 17.

Lorsque j'évoque les pistes de compréhension que certains sociologues, anthropologues et philosophes essentialistes tentent sans cesse de justifier ou de battre en brèche par ailleurs, il ne s'agit pas pour moi de discuter de leur pertinence ni de leur validité. Moins encore de leur conformité avec la justification du phénomène social que j'analyse ici. Mais il s'agit surtout de comprendre comment les Églises se servent de la pensée essentialiste pour construire leurs discours sur la place des femmes en leur sein. Autrement dit, comment intégrer les transformations ou les évolutions sociales actuelles dans le domaine des pratiques des Églises et lire la signification de ces évolutions comme signes des temps de notre époque – le contexte de la mondialisation –, en vue de bien comprendre ou d'intégrer cette donne dans la situation actuelle. Pour faire mienne cette observation d'un ancien haut responsable de l'Église congolaise, je me demande si le pastorat féminin n'est pas un signe des temps qui pousse à chercher d'autres voies que celles auxquelles les gens étaient habitués dans les Églises[1].

Pour d'autres, il est bien question de tenir compte des spécificités dues à la nature intrinsèque de chaque « fonction » dans la société. Ce courant permet de prendre en compte et d'accepter les différences existant dans la nature de l'homme et de la femme, et par-delà les différences devant exister entre les fonctions réservées ou dévolues à l'un et à l'autre. L'idée principale serait de prendre ces différences et les fonctions qui y sont associées comme si elles étaient une donnée de la nature ou des « évidences naturelles »[2]. Ce qui impliquerait aussi le travail religieux ou l'exercice du ministère. Je voudrais simplement relever ici l'explication théorique d'une réalité anthropologique et sociologique vieille de plusieurs siècles.

La lecture et l'analyse sociologique de ce parcours idéologique permettent de mieux comprendre de l'intérieur les éléments faits de « croyances organisées en *doxa* qui fonctionnent à légitimer les positions matérielles asymétriques de sexe »[3]. Basées sur un système de classification et de hiérarchisation liée à la différence anatomique entre les hommes et les femmes, les représentations et croyances qui en découlent ont progressivement servi dans l'élaboration des schèmes et la construction du processus d'infériorisation des femmes et de la domination des hommes sur celles-ci.

---

[1] Cf. Joseph-Albert MALULA (Cardinal), cité dans « La question du ministère en Afrique », in *SPIRITUS* 18 (1977), p. 359.
[2] Roland PFEFFERKORN, *Op. cit.*, pp. 12-13.
[3] Monique HAICAULT, *L'expérience sociale du quotidien : Corps, espace, temps*, Presses de l'Université d'Ottawa, Ottawa, 2000, p. 48.

Tous ces différents arguments n'envisagent les femmes que sous leur rapport dans le domaine domestique, c'est-à-dire en fonction de la redistribution des rôles traditionnels entre partenaires au sein du couple. Solidement enracinés dans une société séparant les hommes et les femmes et fondés sur des catégories anthropologiques du pur/impur, du sacré/profane, ils sont donc susceptibles d'expliquer beaucoup de représentations dans les comportements et pratiques au sein des Églises tant historiques que pentecôtistes en RD Congo.

Loin du monde juif du Proche-Orient ancien, des récits fort répandus dans les mythes africains de la création montrent aussi à leur manière comment – à cause de la faute des femmes – Dieu se serait éloigné de la terre des hommes. Comme dans beaucoup de récits bibliques, la plupart des mythes africains « accordent une large place aux ''ratés'' des premières fondations […]. (Un de ces mythes l'explique ainsi) : Jadis le Ciel était tout proche de la terre, les hommes n'avaient qu'à tendre le bras pour en prélever des lambeaux et s'en nourrir. Mais un jour, une femme qui avait ramassé des graines sur le sol voulut les piller. Gênée dans son travail, elle donna un grand coup de pilon en l'air. Le ciel, outré, s'en alla loin, là où il est maintenant »[1].

Pour bien comprendre et mesurer la portée de ces mythes dans les interactions quotidiennes, et la construction sociale ou la reproduction des rapports inégalitaires entre les hommes et les femmes, il conviendrait de rappeler que « dans les mythes de tous les peuples, l'homme symbolise l'esprit, la femme symbolise les désirs terrestres, chacun de ces symboles pouvant être, selon ses attributs, positif ou négatif ; c'est le couple fondamental esprit-matière »[2]. Dans ce monde des symboles, l'homme est la marque de la force, la femme celle de la faiblesse. Or, l'esprit s'oppose à la matière. Et l'esprit étant supérieur à la matière parce qu'il féconde celle-ci, induit que l'homme qui incarne l'esprit auquel il est fondamentalement lié est supérieur à la femme, symbole des désirs terrestres et de la perversité. Chez l'homme noir traditionnel, redisons-le, le mythe qui est le « récit primordial des premiers ancêtres, reste par excellence le référentiel servant de support à tout le savoir du groupe »[3].

[1] Odile JOURNET-DIALLO, « Religions africaines », in Jean-Christophe ATTIAS et Esther BENBASSA (dir.), *Encyclopédie des religions*, Arthème Fayard/Pluriel, Paris, 2012, p. 579.
[2] Paul DIEL, *Le symbolisme dans la Bible. Sa signification psychologique*, Payot, Paris, 1975, p. 126.
[3] COLLECTIF, *Afrique, continent méconnu*, Sélection du Reader's Digest, Paris/Bruxelles/ Montréal/Zurich, 1979, p. 189.

Or, tel qu'on le sait, ce « référentiel » social et tout le savoir qu'il a construit autour de lui à travers les âges et les espaces culturels culpabilise outre mesure les femmes. Ce qui veut dire que toutes les relations humaines sont ainsi tributaires de cette logique qui ne met pas seulement les femmes en cause mais ne leur donne pas toujours la même considération que celle donnée aux hommes. Dans ce contexte mettant en jeu les rapports humains, l'évocation de la figure mythique d'Adam et Ève n'est, pour certains commentateurs de la Bible, qu'une manière de traduire, à la faveur des hommes, des problèmes de mentalités et de comportements sociaux nés de différentes manières d'interpréter les lois humaines et non forcément une « réalité » naturelle venant directement de la volonté de Dieu. Ainsi, le recours à des personnages légendaires hautement significatifs dans l'histoire du monde chrétien servirait à justifier « le réflexe de lectures et de traditions qui plaçaient la femme dans une situation d'assujettissement et qui ne craignaient pas, pour cela, de trouver des ''explications'' aux ''origines''… »[1].

Or, à en croire toutes les images produites, reproduites et véhiculées selon ce que les traditions des Églises considéreraient comme le récit des origines de l'humanité, l'idée que donne la littérature biblique sur la femme indique simplement qu'elle est un « produit » dérivé du corps de l'homme pour la simple et bonne raison qu'elle aurait été tirée de l'homme ou d'une partie de la chair de l'homme. Le livre que les Juifs et les chrétiens considèrent comme le Livre des origines de l'homme le relate en ces termes :

> *« […] Au commencement, lorsque le Seigneur fit la terre et le ciel, il dit : « Il n'est pas bon que l'homme soit seul. Je vais lui faire une* ***aide*** *qui lui correspondra ». Avec de la terre, le Seigneur Dieu façonna toutes les bêtes des champs et tous les oiseaux du ciel, et il les amena vers l'homme pour voir quels noms il leur donnerait. C'étaient des êtres vivants, et l'homme donna un nom à chacun. L'homme donna donc leurs noms à tous les animaux, aux oiseaux du ciel et à toutes les bêtes des champs. Mais il ne trouva aucune aide qui lui corresponde. Alors le Seigneur Dieu fit tomber sur lui un sommeil mystérieux, et l'homme s'endormit. Le Seigneur Dieu prit de la chair dans son côté, puis il le referma. Avec ce qu'il avait pris à l'homme, il forma une femme et il l'amena vers l'homme. L'homme dit alors : « Cette fois-ci, voilà l'os de mes os et la chair de ma chair ! On l'appellera : femme »* (Genèse 2,18-23).

[1] Pierre GIBERT, *Apprendre à lire saint Paul. Le Christ au fondement de tout. De la Loi à l'Évangile de la liberté*, Desclée De Brouwer, Paris, 1981, p. 133.

Tirer la femme à partir de la chair de l'homme pourrait aussi s'entendre comme suit : l'homme et la femme sont faits de la même matière. Tirés de la même matière, c'est-à-dire de la terre, ils sont foncièrement égaux et complémentaires l'un de l'autre. Autrement dit, l'homme pourrait dire que la femme étant une infime partie de son corps est donc un être inférieur à lui. Et on le voit aussi, sur le plan social, relationnel et interpersonnel ou simplement dans leur désir de positionnement, cela relève principalement de l'imagination dominatrice des hommes sur les femmes ou de leur volonté d'assujettir ces dernières. De cette manière, la séduction perverse et la faute supposée d'une femme qui aurait « mangé le fruit de l'arbre interdit par Dieu » dans le Jardin d'Éden ou qui aurait « donné un grand coup de pilon en l'air » (dans le mythe africain que je viens d'évoquer) ont des conséquences incalculables sur la nature des relations sociales entre les hommes et les femmes de tous les temps, de toutes les cultures et de toutes les générations.

Autrement dit, cela pourrait signifier que le mal commis par une certaine personne imaginaire de sexe féminin est éternellement retransmis par génération à tous les hommes sans exception de sexe ni de condition sociale. Plus précisément, l'idée de l'imperfection morale d'une ancêtre commune fait de toutes les femmes du monde à travers les époques, les cultures et les générations – passées, présentes et à venir – non seulement des coauteurs ou simplement la cause principale des malheurs qui ont frappé les hommes dans ce monde mais elle transforme aussi les femmes en principales victimes de l'acte qu'aurait commis la première personne de leur sexe. Bref, il ne s'agit pas de considérer l'imperfection morale des femmes comme un fait du passé mais il est aussi un acte du présent, car il affecte pour toujours les hommes et les femmes quels qu'ils soient.

L'idée reçue selon laquelle l'imperfection morale des femmes a continué d'exercer une causalité universelle néfaste sur tous les hommes s'origine dans une mentalité vieille de plusieurs siècles. Et puisque la société tout entière l'a considérée comme une vérité absolue, il a fallu aux individus de sexe masculin – pour légitimer et asseoir leur importance –, construire un système de relations dans une organisation sociopolitique à l'avantage des hommes. Comme différentes interactions sociales l'ont souvent montré dans la vie des hommes et des femmes, les hommes sont détenteurs de la parole, de la force et du pouvoir. C'est la parole d'hommes qui a souvent commandé et dirigé. Parmi ces paroles d'hommes, il y a celles qui ont puisé

leur force en tant qu'elles furent attachées aux origines lointaines de la société humaine.

Mais comme dans leurs croyances religieuses les hommes n'ont pas pu expliquer ni dater, ni situer avec exactitude les origines du monde dans lequel ils vivent, ils recherchent d'autres voies d'explications relayées par la littérature mythologique. De tout temps, celle-ci place la question des origines dans des croyances cosmogoniques fondées sur des récits invérifiables dont les actions ont souvent été attribuées à l'intervention merveilleuse ou méchante des dieux, y compris le Dieu des monothéismes de la Bible. On le sait, « le mot mythe désigne habituellement les récits poétiques et symboliques révélant le sens profond de la création et de l'existence, les structures de la pensée, les régulations de la vie sociale, la situation de l'homme dans le monde, ses rapports étroits au sacré et les idées fortes de sa cosmologie. La parole du mythe est chargée de puissance et donne la vie grâce à sa fonction d'explication et de justification. Elle tient un rôle de guide dans les comportements politiques et les liturgies ainsi qu'un caractère socialisateur et intégrateur »[1].

Comme on peut s'en apercevoir, les mythes en tant qu'élément explicatif et justificateur légitimant les prérogatives dans les rapports sociaux, ne véhiculent pas seulement une conception mystico-religieuse du monde ; ils transportent une idéologie régissant différentes forces qui composent l'univers social : l'idéologie du plus fort. Ainsi, comme l'a montré « l'histoire comparée des religions, où la dimension mystique et religieuse des peuples anciens est interprétée en tant que transposition de leurs organisations sociétaires »[2], les différents mythes des origines constituent une figure de langage à bien comprendre et à interpréter surtout comme une figure de style ou une construction littéraire utilisée par les hommes afin de justifier leur supériorité sur les femmes.

Puisque l'imperfection originelle des femmes telle qu'évoquée dans le récit biblique précité aurait entaché la société d'antan et qu'elle continue encore d'affecter durablement et sans arrêt toutes les relations humaines, les hommes ont, face à ceci – consciemment ou inconsciemment –, consolidé leurs comportements sur le mode de

[1] Voir article « Les religions traditionnelles » (Entrée 180), in *LE NOUVEAU THÉO. L'encyclopédie catholique pour tous*, Mame, Paris, 2009, p. 1109.
[2] Esther RESTA, *Du matriarcat au patriarcat. Les mythes masculins à l'épreuve de la science*, L'Harmattan, Paris, 2012, p. 18.

ceux qui veulent continuellement venger leur condition ou leur cause souillée par les femmes. Se disant victimes de l'acte peccamineux commis par celles-ci, les hommes se sont comportés comme des « lieutenants » des dieux vis-à-vis de celles qu'ils n'ont cessé de prendre – du point de vue de l'histoire des croyances religieuses – comme des auteurs du mal.

C'est ici qu'il convient de considérer que la faute supposée de la « femme » continue de peser encore lourd, non seulement sur les femmes qui se culpabiliseraient toujours mais aussi et surtout sur la conscience morale de tous les chrétiens. C'est pourquoi aujourd'hui, l'image des femmes en tant que telles, celle que la société des hommes a justement construite, s'en trouve culturellement pervertie et corrodée par des comportements peu ou prou machistes de la gent masculine. Et comme on peut le constater, bon nombre de ces comportements sont dans bien des cas bâtis sur des *a priori* et des stéréotypes qui ne relèveraient que d'une pure invention masculine ou d'une construction d'esprit.

8.4.2. La vision bio-naturaliste : le naturalisme

Le deuxième argument justifiant l'incompatibilité de la « nature » féminine dans l'exercice de certaines fonctions sociales et religieuses est d'ordre biologique ou physiologique. Il se fonde sur la nature biologique de l'homme et de la femme, c'est-à-dire sur leurs différences anatomiques données ou héritées par leur sexe. C'est ce qu'il convient d'appeler le « sexe biologique », auquel est liée la division sexuelle du travail. Puisqu'il y aurait en amont des fonctions et des rôles spécifiques, déterminés par la nature propre à chaque sexe, l'ordre de la nature reste immuable : les femmes font ce qui est lié à leur nature et les hommes, de même. Il s'agirait en aval du recours aux déterminants biologiques et physiques pour justifier l'infériorisation des femmes. La nature est ce qu'elle est. Sans le vouloir personnellement, certains êtres naissent hommes et d'autres sont femmes. Le corps est sexué. Le caractère binaire apparaît comme une donnée figée non retranscriptible dans l'anthropologie chrétienne.

Colette Guillaumin a fait une analyse serrée du discours naturaliste. Pour elle, « ce naturalisme-là peut s'appeler racisme, il peut s'appeler sexisme, il revient toujours à dire que la nature, cette nouvelle venue qui a pris la place des dieux, fixe les règles

sociales et va jusqu'à organiser des programmes génétiques spéciaux pour ceux qui sont socialement dominés »[1]. « Le discours sur la nature, soulignent Anne-Marie Daune-Richard et Anne-Marie Devreux, est un discours sur un rapport de pouvoir de fait : il s'agit d'un constat mais pas n'importe lequel, d'un constat ‘‘prescriptif’’ qui stipule l'obligation de conserver la place attribuée puisque femmes et hommes sont ainsi faits »[2].

Selon l'interprétation socioculturelle qui met en évidence l'argument d'une classification dichotomique du sexe biologique, « les femmes seraient plus faibles physiquement et moins aptes à la guerre que les hommes »[3]. Pour les tenants de cette thèse, les femmes seraient, de par leur nature ou leur constitution biologique, aptes dans certains cas à pouvoir exercer tel ou tel métier, et dans d'autres cas inaptes pour tel ou tel autre métier. Ceci, d'autant plus qu'il y aurait des fonctions qu'à cause de leur appartenance sexuelle, les femmes ne seraient pas habilitées à assumer parce qu'elles seraient tout simplement plus faibles que les hommes. C'est la traditionnelle idée reçue concernant la faiblesse supposée du sexe féminin que l'homme serait censé protéger.

Une manière de renvoyer souvent les hommes et les femmes au stéréotype de la passivité féminine consiste d'ordinaire à évoquer la question de la faiblesse supposée du sexe féminin. D'aucuns diraient que les femmes sont faibles et la dure vie du travail religieux ne leur conviendrait pas ; que la fonction de direction dans l'exercice ministériel au sein des Églises est un travail ardu qui demanderait de la force et de l'énergie. Bref, de la virilité[4], selon son étymologie latine : le substantif latin « vir » (génitif : viri) », l'homme (de l'homme), signifie ce qui se rapporte à l'homme au sens masculin. On associe aux hommes et au genre masculin certains attributs sociaux comme la force, le courage, la bravoure, etc. Ceci voudrait dire, pour certains naturalistes, que dans les Églises les fonctions ministérielles ou de

[1] Colette GUILLAUMIN, «Pratique de pouvoir et idée de Nature » : 1 - « L'appropriation des femmes », in *QUESTIONS FÉMINISTES* 2 (1978), pp. 5-30 ; 2 - « Le discours de la Nature », in *QUESTIONS FÉMINISTES* 3 (1978), pp. 5-28.

[2] Anne-Marie DAUNE-RICHARD et Anne-Marie DEVREUX, « Rapports sociaux de sexe et conceptualisation sociologique », in *RECHERCHES FÉMINISTES* 52 (1992), pp. 7-30 (citation tirée de la page 9).

[3] Michèle FERRAND, *Féminin Masculin*, La Découverte, Paris, 2001, p. 4.

[4] Pour le besoin de compréhension du sens des mots utilisés ici, « virilité » s'entend comme ensemble des caractères qui constituent la personnalité physique ou psychique de l'homme en tant qu'être du sexe masculin ; ensemble des qualités de force, d'énergie et de courage qu'on attribue traditionnellement au sexe masculin.

direction conviennent aux seuls hommes et que les femmes n'ont pas les ressources morales et physiques suffisantes pour les exercer.

Plus de trente ans après, j'ai encore présent dans ma mémoire le souvenir de ce leitmotiv qu'un de mes anciens directeurs du Petit Séminaire de Laba (dans le diocèse d'Idiofa, en RD Congo) martelait à longueur de journée. Il le répétait régulièrement à l'endroit des élèves qu'il qualifiait de « paresseux », de « mous » et assimilés aux filles, c'est-à-dire ceux qui, à ses yeux, étaient perçus comme des efféminés à cause du caractère féminin qu'ils affichaient. Mais il le disait aussi à l'adresse de tous les grands dormeurs qui avaient souvent beaucoup de mal à se réveiller très tôt le matin, à 5h30. Les grasses matinées n'existaient pas. Le révérend abbé directeur nous disait : « Mes enfants, le sacerdoce est un métier viril ». Tous ceux qui sont passés par les bancs du Petit Séminaire de Laba au début des années 1980 connaissent parfaitement par cœur cette formule lapidaire.

C'est plusieurs générations de jeunes gens devenus prêtres ou pasteurs aujourd'hui, et beaucoup d'autres élèves qui ne sont pas arrivés à la dernière étape du cursus clérical et assument aujourd'hui diverses responsabilités en RD Congo, qui resteront totalement imprégnés de cet esprit reçu à l'école de formation des prêtres. Pour toutes les générations de prêtres, le sacerdoce rime avec la virilité ; il ne peut être qu'un métier d'hommes. C'est pour interpréter ce déterminisme social que la division sexuelle du travail religieux tient ici à une sorte d'idéologie, à une construction intellectuelle ou à un système de pensée qui naturalise et reproduit les qualités sexuées masculines pour l'exercice des fonctions ecclésiastiques ou religieuses.

Mais loin d'être un argument tenu simplement par la hiérarchie de certaines Églises et qui offusquerait encore toutes les femmes, cette image de l'homme actif et de la femme passive ou simplement de la faiblesse naturelle des femmes, trouve aussi un écho favorable parmi les femmes elles-mêmes. Des entretiens menés à Kinshasa, il ressort que des femmes elles-mêmes peuvent assumer cette faiblesse naturelle qui serait la leur. Ce faisant, elles participent au processus de construction ou de reproduction des attributs virils d'un métier dont les acteurs, en l'occurrence les hommes principalement, seraient supposés les seuls capables d'exercer un métier traditionnellement connoté masculin. Le témoignage de Marie-Thérèse M., une

universitaire, recueilli le 12 février 2014 à Kinshasa en est une illustration significative.

Marie-Thérèse M. est née en 1968 à Kinshasa. Après de brillantes études de droit à l'Université de Kinshasa, elle obtient son diplôme de Licence (équivalent d'un Master). Elle est avocate au Barreau de Kinshasa et l'ex-présidente de l'Association des femmes universitaires congolaises, avant d'obtenir une autre Licence en Sciences Politiques, et une Maitrise en Droits de l'Homme à l'Université Witwatersrand (University of the Witwatersrand, en abrégé Wits University) de Johannesburg, en Afrique du Sud. Troisième d'une fratrie de sept enfants (cinq frères et une sœur) ; son père, catholique très pratiquant était fonctionnaire et décédé depuis quelques années. Sa mère, elle aussi catholique, très pratiquante, encore en vie, est femme au foyer. Avocate depuis plusieurs années, M.-T.M était mariée à un médecin âgé aujourd'hui de cinquante-six ans (en 2018), catholique de naissance, très pratiquant mais à cheval pour le moment entre l'Église catholique et une Église de Réveil. M.-T.M est mère de deux filles ; divorcée, catholique très pratiquante.

À la question « Que pensez-vous de l'ordination des femmes comme prêtres dans l'Église catholique ? » ou « Comment appréciez-vous le fait qu'une femme ou des femmes soient pasteurs ou évêques dans les Églises de réveil ? », la réaction de maître Marie-Thérèse M. est sans équivoque. Elle n'est pas résignée mais très rassurante. Elle dit :

> « *[…] Je me demande pourquoi les gens s'acharnent tant sur cette question d'ordination des femmes. Dans l'Église, il y a beaucoup de choses que les femmes peuvent faire. Je trouve que ce n'est pas nécessaire pour les femmes d'être prêtres. À cause de leur biologie, les femmes ne pourront pas faire face à ce travail qui demande beaucoup de force et de santé. Supposons un prêtre avec des règles douloureuses ou une femme prêtre à qui on annonce la mort d'un proche, va-t-elle être en mesure de faire une bonne homélie ? »* (Marie-Thérèse M. Église catholique).

Une autre réaction similaire, celle de Patrick F. :

> *« Par rapport aux pasteurs de sexe masculin, les femmes pasteurs, bien qu'appelées par Dieu, accusent beaucoup de lacunes. Cela se justifie d'abord par leur constitution physiologique (maternité, etc.) et même par les impératifs relatifs à leur tâche ou rôle en tant que femmes épousées »* (Patrick F.).

Mais parler « de leur constitution biologique » ou dire : « À cause de leur biologie, les femmes ne pourront pas faire face à ce travail qui demande beaucoup de force et de santé » n'est pas anodin. Ce sont des affirmations stéréotypées ou des arguments lourds de sens évoqués souvent par les détracteurs des femmes pour montrer une certaine incapacité atavique et l'incompatibilité de leur nature biologique avec la nature de certains métiers. Ces mots sont dits tels par ces enquêtés. Mais en insistant sur les marqueurs du genre féminin et du maternel, en l'occurrence la maternité, comme on peut bien le voir, les femmes peuvent elles-mêmes accepter, intérioriser, voire assimiler cette présumée infériorité, c'est-à-dire participer sciemment ou inconsciemment aux mécanismes de stigmatisation, de reproduction et de perpétuation d'un vieux cliché social qui a longtemps véhiculé l'image misérabiliste qui leur colle des sentiments, des attitudes et de comportements d'infériorité ou de faiblesse biologique. Pourquoi certaines femmes accepteraient-elles ou s'accommoderaient-elles à cet état de choses ? Serait-ce à cause d'un certain niveau d'instruction, d'éducation, d'origine sociale ? Tout a sa part dans la reproduction des clichés négatifs à leur encontre mais cela ne suffit pas à tout expliquer. La société (famille, religions, école, etc.) en est pour beaucoup.

Mais à ce niveau de compréhension, même le degré d'instruction et d'éducation de certaines femmes peut ne pas permettre de dépasser de tels clichés. Ce ne sont pas des ressources intellectuelles qui manqueraient à une juriste de formation, avocate de profession de surcroît comme Marie-Thérèse M. Car on aurait pu imaginer qu'avec son bagage intellectuel ou sa formation universitaire – à savoir qu'elle a une double Licencie (en Droit et en Sciences politiques), qu'elle a une Maitrise en droits de l'Homme – M.-T.M. réagirait comme une femme prête à utiliser un argumentaire propre à une juriste ou un plaidoyer fait par un avocat (elle est avocate depuis dix-neuf ans) pour faire valoir la capacité des femmes à exercer tous les métiers. Mais cela n'a pas été le cas. M.-T.M. assume simplement sa nature de femme et s'accepte telle, « biologiquement » tout dépourvue de force ou d'outils susceptibles de lui permettre de faire face à la dureté d'un travail religieux réservé aux hommes.

Je suis fort convaincu que, sans être un motif solide pouvant justifier l'exclusion des femmes de certaines professions religieuses, la référence à l'anatomie est un argument qui relève du domaine de stéréotypes. En ce qui concerne la vision bio-naturaliste, il convient de considérer avec Françoise Héritier que « les catégories

de genre, les représentations de la personne sexuée, la répartition des tâches telles que nous la connaissons dans les sociétés occidentales ne sont pas des phénomènes à valeur universelle générés par la nature biologique commune, mais bien des constructions culturelles. Avec un même ‘‘alphabet’’ symbolique universel, ancré dans cette nature biologique commune, chaque société élabore en fait des ‘‘phrases’’ culturelles singulières et qui lui sont propres […]. Je pars véritablement du biologique pour expliquer comment se sont mis en place aussi bien des institutions sociales que des systèmes de représentations et de pensée, mais en posant en pétition de principe que ce donné biologique universel, réduit à ses composantes essentielles, irréductibles, ne peut avoir une seule et unique traduction, et que toutes les combinaisons logiquement possibles, dans les deux sens du terme – mathématiques, pensables – ont été explorées et réalisées par les hommes en société »[1].

8.4.3. Les arguments théologiques : l'utilisation d'arguments bibliques et doctrinaux

En dépit du fait que les femmes émergent et agissent tantôt dans l'ombre, tantôt de manière très visible sur la scène publique et religieuse, le regard posé sur elles est fréquemment dominé par les préjugés d'une société marquée par les influences des hommes. Pour disqualifier les femmes, on évoque le rôle d'autorité attribuée à l'histoire des Églises et au passé de la Bible. Certains mobilisent les textes qui interdisent le ministère de direction aux femmes. Sans évoquer pour autant le poids de l'histoire et l'environnement culturel particulier, d'autres arguent du fait qu'il n'y a pas eu de femmes dans le rang des douze Apôtres désignés par Jésus. Avant lui, ceux qui géraient les institutions religieuses et cultuelles dans l'ancien monde proche-oriental et presque tous les prophètes de l'ancien Testament sont des hommes. En politique ou en religion, la succession est souvent régulée par le système d'appartenance familiale et héréditaire. Dans bien des cas, seuls les sujets mâles y ont droit, car les tenants du pouvoir politique et religieux sont des hommes.

Bien que la présence masculine dans l'exercice du sacerdoce hétéro- et néotestamentaire soit incontestablement un fait réel, la Bible cependant n'interdit pas formellement ni explicitement l'exercice de la fonction sacerdotale aux femmes. Par

[1] Françoise HÉRITIER, *Masculin/Féminin : la pensée de la différence*, Odile Jacob, Paris, 1996, p. 19.

contre, les pratiques religieuses et les représentations sociales au sein du christianisme ont eu une signification très profonde dont le poids s'est traduit dans l'histoire des mœurs chrétiennes et des coutumes. L'importance de la culture sur l'organisation sociale, politique et religieuse des peuples a été réconfortée par des traditions sociales et des interprétations théologiques subjectives.

8.5. LES POSITIONS CONTRASTÉES ET DIVERGENTES DES ÉGLISES SUR LE TRAVAIL PASTORAL FÉMININ

Sur le travail pastoral féminin, les positions des Églises établies et pentecôtistes restent contrastées et divergentes, car les pratiques pastorales observées par les unes et les autres révèlent leurs sensibilités théologiques et morales. De telles pratiques sont liées à l'herméneutique et à l'exégèse biblique pratiquées par les différentes communautés religieuses. Selon les différentes interprétations de la foi des Églises, ces pratiques peuvent être plastiques, c'est-à-dire perméables et libérales ou rigides (closes, radicales, fondamentalistes ou conservatrices). Elles font ainsi naître diverses thèses sociologiques et théologiques qui ont produit toutes les théories évoquées ci-dessus. Et sans en oublier la portée, ces thèses ont marqué et continuent de marquer profondément des générations entières d'hommes et de femmes, croyants et non croyants.

Les différentes positions « idéologiques » et arguments spécifiques évoqués par les unes et les autres sont révélateurs de tensions internes existant entre les hommes et les femmes. Ils divisent non seulement les Églises entre elles mais aussi les hommes et les femmes, car si ouverture d'esprit il y a pour certains, qui se montrent favorables à l'intégration des femmes dans le ministère de direction, d'autres par contre, défenseurs d'une traditionnelle division sexuelle du travail, même parmi les femmes, remettent en cause le travail pastoral féminin, supposé être un travail masculin.

En regardant la situation des femmes qui exercent le ministère pastoral au sein des Églises pentecôtistes congolaises – si on se met d'un point de vue des institutions traditionnelles mises en place par les hommes –, leur ascension dans la hiérarchie de ces nouvelles institutions peut être considérée à la fois comme un acte de révolte, de subversion de genre et de refus des pratiques de foi existantes. L'émergence de la

parole féminine dans le pentecôtisme est aussi une remise en cause des relations asymétriques qui apparaissaient dans les rapports traditionnels des hommes avec les femmes. De plus en plus, celles-ci luttent pour conquérir leur autonomie professionnelle et leur émancipation vis-à-vis des institutions traditionnelles qu'elles considèrent comme des structures de la domination des hommes sur elles.

Comme on peut l'affirmer avec Monique Haicault, « les rapports sociaux de sexe sont à la base des relations dynamiques qui distribuent les sexes, en tant que catégories sociales, dans les différentes instances ou sphères d'une totalité sociale considérée. Ils sont partout. Ils fonctionnent selon trois principes de spécification : l'identification, la différenciation et la hiérarchisation »[1]. Selon ces principes organisateurs, basés sur la logique de différenciation sexuelle entre hommes et femmes, on identifie, on différencie et on sépare : il y a une séparation entre les femmes et les hommes ; il y a des travaux réservés aux hommes et des travaux réservés aux femmes. Certains hommes voudraient que ces fonctions soient interchangeables. Selon le principe de hiérarchisation, un travail d'homme ''vaut'' plus qu'un travail de femme ; l'homme vaut plus que la femme[2].

Danièle Kergoat fait remarquer aussi que ces principes « sont valables pour toutes les sociétés connues, dans le temps et dans l'espace – ce qui permet selon les un(e)s, mais non selon d'autres, d'affirmer qu'ils existent sous cette forme depuis le début de l'humanité. Ils peuvent être appliqués grâce à un procès spécifique de légitimation »[3] et de délégitimation des personnes. Ainsi, le positionnement doctrinal des Églises par rapport à la question des femmes est intimement lié à leur compréhension et interprétation culturelle de ces principes. C'est pourquoi, en partant de leurs pratiques concrètes, les positions respectives des Églises – ayant pour base la division sociale du travail entre les sexes –, apparaissent comme des lignes idéologiques liées avant tout au rapport et aux enjeux du pouvoir. Certaines Églises tentent de franchir les lignes « rouges » pour s'ouvrir aux femmes tandis que d'autres ne le font pas encore jusqu'à présent.

L'intérêt réel d'un tel regard porté sur ces tensions antagoniques internes parmi les Églises est de questionner les évolutions sociales actuelles autour du travail

[1] Monique HAICAULT, *L'expérience sociale du quotidien : Corps, espace, temps*, Presses de l'Université d'Ottawa, Ottawa, 2000, p. 48. Voir aussi Danièle KERGOAT, *Se battre, disent-elles*, La Dispute, Paris, 2012, p. 214.
[2] Cf. Danièle KERGOAT, *Op. cit.*, p. 214.
[3] *Ibidem,* p. 214.

pastoral des femmes. C'est une question au cœur d'une problématique qui met en lumière, en même temps qu'elle met en cause, la traditionnelle division sexuelle du travail. C'est pourquoi tenue, à tort ou à raison comme une donnée naturelle pour certaines, et artificielle pour d'autres, la répartition sexuelle du travail religieux est un sujet d'actualité. De cette manière, la transmission et la reproduction sociale de ces différentes positions ainsi que les représentations des femmes divisent jusqu'à aujourd'hui toutes les Églises, aussi bien celles de la vieille chrétienté que les nouvelles communautés issues du pentecôtisme. De ceci, je distinguerai deux approches contradictoires :

8.5.1. L'aile radicale ou conservatrice : la tendance traditionnaliste incarnée par les Églises catholique et orthodoxe

Les pratiques pastorales des Églises relèvent beaucoup plus d'une vision de société à dominance masculine. Deux grandes tendances dominent les débats autour de l'admission des femmes au ministère sacerdotal : les conservateurs (traditionnalistes) et les libéraux progressistes. Se fondant sur la distinction des rôles masculins et féminins, les conservateurs dont les Églises catholique et orthodoxes, soutiennent une conception fixiste et sacrale du ministère pour évoquer surtout des arguments tantôt disciplinaires tantôt historiques afin de mettre les femmes hors du jeu dans la direction ecclésiale. En 1976 est parue une déclaration de la *Congrégation pour la Doctrine de la foi* concernant le ministère féminin. En substance, le document de l'Église catholique romaine dit formellement *qu'en raison de leur sexe* les femmes sont exclues de la direction ecclésiale, car il est exclu qu'elles président l'eucharistie[1].

Une des manières pour justifier cette ligne dure de la conduite de l'Église catholique est de comprendre en profondeur avec Jean-Paul Willaime que « dans le catholicisme, c'est plus le refus de l'institution que les femmes catholiques elles-mêmes, qui fait de l'accès au sacerdoce une revendication d'égalité. Car l'accès des femmes à la prêtrise menacerait le pouvoir des évêques et ébranlerait tout l'édifice hiérarchique en faisant du catholicisme un peu plus une religion de laïcs. Dans l'accès des femmes aux responsabilités sacerdotales, c'est aussi la sécularisation

[1] Cf. La Congrégation pour la Doctrine de la Foi, *Declaratio* du 15 octobre 1976, in *ACTA APOSTOLICAE SEDIS* 69 (1977), pp. 98-116.

interne du christianisme qui est en jeu »[1]. On le sait bien, dans une institution très marquée par une tradition patriarcale vieille de plusieurs siècles d'histoire, pour laquelle le pouvoir de ses ministres a longtemps été considéré comme sacré, et elle-même bâtie sur les catégories anthropologiques du pur et de l'impur héritées des institutions sociales construites à partir des interprétations bibliques faites par les hommes, les traditionnalistes ne peuvent que considérer les femmes comme des collaboratrices des hommes.

L'androcentrisme étant intrinsèque aux religions historiques, il s'agit de considérer ici que « la division clergé/laïcat, dans le catholicisme romain par exemple, renvoie à la séparation hommes/femmes ; même si les femmes ne sont pas les seules laïques, le pouvoir est monopolisé par les hommes. L'obligation du célibat masculin pour l'exercice du ministère sacerdotal, dans le catholicisme romain, renvoie les femmes au statut de pollueuses du sacré : le prêtre, pour réaliser les fonctions rituelles de liaison de la communauté des fidèles avec le sacré, ne doit pas toucher une femme »[2]. Cependant, bien qu'elles ne prennent pas directement part à la direction de l'Église, les femmes ont été associées sous d'autres manières à l'organisation des activités sociales et caritatives au sein des communautés ecclésiales. Et au nom de certaines intuitions et spécificités « proprement féminines », beaucoup de tâches et responsabilités subalternes leur ont été réservées. Il s'agit là d'une ligne d'action très conforme à la tradition et au passé historique qu'on voudrait toujours voir se reproduire sans aucun remaniement qui tiendrait compte des évolutions des contextes.

L'aile radicale et orthodoxe est celle incarnée par la tendance traditionnaliste qu'on trouve au sein d'anciennes communautés religieuses. Par la rigidité de sa position restée par ailleurs inchangée, cette aile, le moins qu'on puisse dire, tributaire du poids d'un héritage culturel et historique s'attache à un soi-disant respect rigoureux de ce qu'elle considère comme une longue tradition ecclésiastique immuable. Selon cette tradition, l'accès aux ministères est fortement différencié. Évoquée à tort ou à raison, cette tradition se fonde sur des arguments qu'elle puise dans certains textes bibliques, notamment ceux de l'apôtre Paul, et bien d'autres

[1] Jean-Paul WILLAIME, « L'accès des femmes au pastorat et la sécularisation du rôle du clerc dans le protestantisme », in *Archives de Sciences Sociales des Religions* 95 (juillet-septembre 1996), p. 44.
[2] Maria José F. ROSADO NUNES, « Religions », in Helena HIRATA, Françoise LABORIE, Hélène LE DOARÉ, Danièle SENOTIER (coord.), *Dictionnaire critique du féminisme*, PUF, Paris[2], 2004, pp. 192-193.

encore interdisant à la femme de prendre la parole dans les assemblées (1Tim 2, 11-12). Elle évoque aussi les pratiques ecclésiastiques sur le fait qu'à travers l'histoire, la succession apostolique n'ait pas mentionné la présence des femmes dans ce ministère.

Mais on peut rétorquer que cette longue tradition de l'Église a oublié pourtant le fait que tous les textes bibliques, juifs et coraniques – puisque dans le judaïsme et l'islam aussi les femmes n'ont pas toute la place qu'il leur faut – traduisent la grande importance accordée aux hommes dans l'organisation sociale, politique et religieuse. En plus, l'ordre de préséance qui fait l'éloge des hommes a été écrit par les hommes. Je pourrais affirmer sans risque de me tromper que la plupart des hommes inspirés pour écrire et interpréter les révélations divines ont été façonnés dans un environnement social culturellement construit, baigné dans une mare de pratiques, de représentations et de symboles tributaires d'une longue conception ou d'une vision patriarcale de l'organisation de la société.

Comme le suggère Ann Carr, « même si l'on considère l'Écriture et la tradition comme ''révélation'', il s'agit d'une révélation manifestée et témoignée dans le cadre de l'expérience historique des peuples […] »[1]. Dans ces conditions-là, quelle place la société des hommes donnerait-elle aux femmes pour que les interprétations des textes révélés soient favorables à leur admission à une fonction réservée aux hommes ? Puisqu'il s'agit avant tout ici de l'appropriation d'une parole dont les hommes ont la ferme assurance qu'elle vient d'un ailleurs transcendantal – en l'occurrence les textes de la Bible –, considérée comme la Parole révélée de Dieu, laquelle a souvent force de Loi ou de règle de vie dans la conduite et les comportements de ces hommes, force est de considérer ces écrits bibliques comme un ensemble de textes dont l'écriture a été rendue possible « sous des plumes d'hommes, avec leur intelligence, leur génie parfois, mais aussi leurs lenteurs, leurs faiblesses, même si leur foi et leur générosité restent au-dessus de tout soupçon »[2]. C'est dire ici combien les écrits bibliques seraient à relire aujourd'hui avec intelligence dans la compréhension de leur contexte social, historique et humain d'émergence et de développement.

[1] Ann E. CARR, *La femme dans l'Église. Tradition chrétienne et théologie féministe*, traduit de l'américain par Maryse Falandry, Cerf, Paris, 1993, p. 216.
[2] Pierre GIBERT, *Apprendre à lire saint Paul. Le Christ au fondement de tout. De la Loi à l'Évangile de la liberté*, Desclée De Brouwer, Paris, 1981, p. 136.

Parmi les traditions séculaires très conservatrices qui ont construit l'image de la préséance masculine sur la gent féminine figurent en bonne place le Judaïsme (juifs orthodoxes), l'Islam, les Églises catholique, orthodoxe, anglicane-évangélique et anglo-catholique ainsi que certaines Églises protestantes. Si officiellement les positions de ces Églises, tout comme celles du Judaïsme officiel et de l'islam, n'ont pas encore trop bougé, il y a cependant lieu de souligner l'existence, au sein de ces communautés religieuses, des voies discordantes qui rejoignent la tendance modérée soutenue par l'Église anglicane et quelques communautés protestantes. Mais sans sortir de ces Églises ou du Judaïsme officiel, les dissidences internes cependant, incarnées par des libéraux modérés, militent en faveur du pastorat/sacerdoce ou du rabbinat féminin.

Le problème ne date pas d'aujourd'hui. Mais il me semble d'ailleurs qu'en regardant de très près certains textes de la Bible, la plupart de ces écrits sont une suite de récits à caractère patriarcal où les rapports hommes/femmes apparaissent souvent sous le manteau d'une culture dont les pratiques sociales se sont enveloppées sous le regard de la prédominance masculine. Cette situation, loin d'avantager la gent féminine, n'excluait pas cependant le fait que les femmes aient joué des rôles sociaux plus ou moins importants dans l'organisation d'actions caritatives, catéchétiques et éducatives au sein de nombreuses congrégations religieuses. À différents degrés de responsabilité au sein des Églises, la vieille tradition chrétienne montre que les femmes sont apparues à l'autre bout du monde comme des auxiliaires ou de simples collaboratrices des hommes. Mais cela ne suffit pas selon les adeptes du féminisme et les libéraux. Cela ouvre la voie aux défenseurs des droits des femmes qui militent pour que celles-ci soient traitées à l'égal des hommes dans tous les domaines de la vie sociale, religieuse, politique et communautaire, là où la responsabilité des personnes est exigée selon leurs compétences.

On le sait bien, vis-à-vis du ministère sacerdotal et de la vocation des femmes, le point de vue de l'Église catholique reste du moins un des plus traditionnellement inflexibles et inchangés d'autant plus que les portes d'accès au sacerdoce ministériel sont encore hermétiquement fermées aux femmes. Cependant, malgré l'exclusion et la mise à l'écart qui frappent ces dernières, le Concile Vatican II a voulu leur redessiner une autre place. De plus en plus, les femmes ont acquis une place importante – qu'elles n'avaient pas jusqu'ici – au sein de l'organisation pastorale de l'Église catholique. Mais quelle est cette place ? En quoi consiste-t-elle ?

Partant du travail traditionnel des femmes dans l'organisation de la catéchèse et des œuvres caritatives peut-on parler vraiment d'une réelle évolution des pratiques de l'Église au regard des mutations professionnelles actuelles ? Le regard porté par les Églises d'aujourd'hui trouverait un écho semblable dans la société traditionnelle africaine, car dans une Afrique présentée souvent comme patriarcale, « le chef de famille est aussi chef de culte. En d'autres termes il est un chef religieux (c'est moi qui ajoute). C'est lui qui préside aux rituels de célébration des ancêtres, des divinités agraires ou des génies locaux »[1]. Or ce chef de famille est souvent un homme. Ce qui veut dire que même les prêtres des religions traditionnelles africaines sont, à quelques exceptions près, souvent et encore des personnes du sexe masculin. Cela ne renforce-t-il pas davantage l'exclusion des femmes de cette fonction ?

En dépit de ce qui apparaît comme une grande fermeture d'esprit de la part de certaines Églises qui ne s'ouvrent pas pour autant et complètement à la pression des féministes, la position catholique et orthodoxe est restée unidirectionnelle et bien tranchée : il n'y a point d'admission des femmes au ministère sacerdotal. C'est cette position qui a traversé plusieurs siècles d'histoire jusqu'au Concile Vatican II. Les Églises historiques ne sont pas les seules à épouser cette dure position. Aujourd'hui, bon nombre d'Églises de Réveil se rangent derrière leurs aînées pour trancher durement aussi.

À travers cette histoire, l'institution ecclésiastique est marquée par la phallocratie qu'elle a jusqu'ici pratiquée. Cependant, le moins qu'on puisse dire, l'histoire récente de l'Église catholique de l'après Vatican II est une situation presqu'inédite qui a vu s'opérer une rupture lente – mais qui reste encore partielle – avec les pratiques traditionnelles. Désormais tout peut baigner dans l'esprit de l'*aggiornamento*[2], c'est-à-dire du renouveau que le Concile a voulu imprégner à toutes les pratiques de l'Église catholique.

Aujourd'hui, on peut dire que le regard de l'Église catholique sur les femmes a entraîné un bouleversement qui relève d'une considération – même si celle-ci peut paraître partielle – mettant relativement les femmes en valeur. Celles-ci acquièrent progressivement une autre place qu'elles ne semblaient pas avoir auparavant, car il

[1] COLLECTIF, *Afrique, continent méconnu*, Sélection du Reader's Digest, Paris/Bruxelles/ Montréal/Zurich, 1979, p. 155.
[2] « Aggiornamento » : mot italien qui signifie « mise à jour ». Il désigne le courant qui souhaite l'« ouverture de l'Église au monde » à l'époque de Vatican II (Cf. Yves BRULEY, *Histoire de la papauté. Rome et le monde depuis deux mille ans*, Coll. Tempus, Perrin, Paris, 2011, p. 285).

est des femmes, religieuses et laïques, qui jouent des rôles aussi importants que les hommes dans l'organisation générale des paroisses et des diocèses. C'est en renchérissant sur la position déjà exprimée par le Concile Vatican II que le pape Jean-Paul II a pu écrire : « L'heure vient, l'heure est venue où la vocation de la femme s'accomplit en plénitude, l'heure où la femme acquiert dans la cité une influence, un rayonnement, un pouvoir jamais atteints jusqu'ici »[1].

Il est juste de dire en ce cas qu'entre le discours et la pratique, il y a un fossé réel ; un grand pas à franchir quand on sait que la figure des femmes reste encore très ambivalente dans les croyances de beaucoup d'Églises profondément marquées par l'image masculine de l'organisation sociale, politique et religieuse. Mais l'introduction d'un archétype féminin dans le culte catholique et orthodoxe, c'est-à-dire l'élévation de Marie, la mère de Jésus, proclamée depuis les Conciles du IVe siècle, la « Mère de Dieu » (*Theotokos* en grec) et le modèle par excellence ou l'image de la perfection morale au cœur de la foi et de la croyance dans ces Églises très patriarcales, questionne en profondeur les pratiques de celles-ci. Il s'agit de voir, d'une part comment se sont articulées – dans l'histoire des Églises missionnaires où la mariolâtrie (le culte marial) s'est développée – la figure de la femme parfaite représentée par la Mère de Jésus et la place éminemment centrale qu'elle occupe dans ces Églises (catholique et orthodoxe) au point d'occulter parfois Jésus dans leur foi. D'autre part, il convient de comprendre en même temps la construction historique du processus de la mise à l'écart des femmes à cause de leur supposée imperfection morale originelle ou de leur faiblesse biologique. Mais la mère de Jésus constitue-t-elle une image tutélaire ?

Par ailleurs, si l'on sait que le culte marial tel que développé jusqu'ici dans ces Églises n'est pas spécifiquement une pratique réservée aux seules femmes, comment articuler ou comprendre les multiples usages de cette image féminine dans des Églises issues d'une culture chrétienne occidentale pourtant totalement empreinte ou marquée par l'image et le caractère masculins ? Tout bien considéré, l'analyse de ces thèses montre à la fois comment les femmes ont été tenues à distance de l'exercice de la gestion des biens de salut et comment l'exercice de la gestion des biens de salut a fonctionné sur la logique de la mise à distance et de l'exclusion des personnes de sexe féminin.

[1] Jean-Paul II, dans l'encyclique *Mulieris Dignitatem* (« La dignité de la femme ») 15 août 1988. Extrait reprenant le message du Concile Vatican II aux femmes, Rome, 8 décembre 1965.

8.5.2. Les Églises de l'Éveil écartelées entre deux paradigmes ecclésiaux en confrontation

Les choses et les pratiques ne sont pas identiques dans toutes les nouvelles Églises qui restent écartelées entre deux paradigmes ou modèles ecclésiaux. En d'autres termes, les Églises pentecôtistes sont tiraillées entre les deux pôles de croyances décrits précédemment : le pôle conservateur et l'aile modérée ou libérale. Peu importe leur niveau d'instruction, leurs origines sociales et âge, hommes et femmes pasteurs sont aussi tiraillés entre les deux lignes idéologiques. Usant d'arguments qui rapprochent les unes et éloignent les autres des courants traditionnels, les Églises pentecôtistes construisent un ensemble de discours ambivalents dans la mesure où ces postures se nourrissent de certaines représentations entretenues dans l'imaginaire, soit de celles qui prônent le retour au religieux orthodoxe pour contester la capacité des femmes à prendre la parole dans les assemblées et à y exercer une parcelle d'autorité religieuse, soit de celles des libéraux contestataires qui dépassent les limites imposées par la vision déterministe sur les femmes.

Les Églises pentecôtistes qui épousent les conceptions et les représentations des femmes telles que prêchées par certaines thèses traditionnalistes, c'est-à-dire les positions proches de celles de certaines Églises protestantes, catholique romaine, orthodoxes et du kimbanguisme restent très conservatrices. Elles refusent toute ouverture d'esprit et toute concession pouvant permettre aux femmes d'accéder au ministère de direction. Emboîtant le pas aux courants conservateurs, les nouvelles Églises s'appuieraient indiscutablement sur quelques versets de la Bible dont trois célèbres recommandations de saint Paul au sujet de la conduite des femmes dans les assemblées chrétiennes. Les deux premiers écrits sont proches dans ce qu'ils affirment comme « vérités » de foi aux conséquences néfastes sur les rapports entre les hommes et les femmes bien au-delà des communautés religieuses. Cela se vit non seulement dans les Églises mais aussi dans la société civile d'autant plus que la vie de foi ne se limite pas seulement aux seules pratiques cultuelles des Églises.

Comme substrat, la religion fait naître et oriente tout un ensemble de perceptions et comportements qui imprègnent toutes les dimensions de la vie des hommes : religieuse, politique, sociale, culturelle, artistique, esthétique, morale, etc. Les croyances religieuses se traduisent dans la vie de tous les jours. Mais que lit-

on exactement dans ces écrits pauliniens ? Deux passages relatifs à la tenue des femmes dans les assemblées de prière et un troisième concernant les relations au sein du couple. Dans un premier texte, celui qu'on surnomme l'Apôtre des Gentils écrit : « Pendant l'instruction, la femme doit garder le silence, en toute soumission. Je ne permets pas à la femme d'enseigner ni de faire la loi à l'homme. Qu'elle garde le silence » (1Tim 2,11-12). Dans le deuxième texte, Paul recommande : « Que les femmes se taisent dans les assemblées, car il ne leur est pas permis de prendre la parole ; qu'elles se tiennent dans la soumission, selon que la loi même le dit. Si elles veulent s'instruire sur quelque point, qu'elles interrogent leur mari à la maison ; car il est inconvenant pour une femme de parler dans une assemblée » (1Cor 14, 34-35).

En milieu pentecôtiste, on peut aborder ces postulats et lire différemment ces textes selon qu'on se situe du côté des conservateurs ou des libéraux progressistes. C'est pour montrer sa conformité à la parole biblique prise comme une norme et une référence – parce qu'elle est, pour le jeune pasteur, une parole indiscutable de Dieu – , que le pasteur Ghislain de l'Église *El Shaddaï* affirme formellement son refus vis-à-vis du pastorat exercé au féminin. Il ne serait pas le seul à penser de la sorte :

> « *[…] La femme n'a pas le droit à la parole devant une assemblée où il y a des hommes ; entre les femmes cela peut se faire mais pas avec les hommes. Dans peut-être un département quelconque de l'Église, oui, elle peut prendre la parole et enseigner. La Bible n'autorise pas les femmes à prendre la parole devant les hommes ; dans certaines sociétés aussi, cela peut se faire mais pas dans un ministère. Elles ne peuvent pas prendre le devant dans une assemblée où il y a les garçons* » (Pasteur Ghislain M. Église El Shaddaï).

Pour ce jeune pasteur tout comme pour bien d'autres, seuls les hommes ont droit à la parole. C'est une lecture « sectaire », partielle, partisane, orientée et masculine de la Bible liée à un contexte culturel. Dans tous les cas, elle réconforterait l'ego masculin. Le genre masculin disposerait « naturellement » les hommes à prendre la parole dans les assemblées, il habiliterait certains à occuper la position de leaders et d'autres à pouvoir enseigner la Bible. Dans le même sens, la réaction de H.M., adjoint au pasteur titulaire de l'Église dénommée *Centre de Guérison et de Paix* (CGPA) est parlante et révélatrice d'un non-dit idéologique. Le « Centre de Guérison et de Paix », sis à l'avenue Kimpoko (Quartier Kauka, Commune de Kalamu) est à quelques pas en face de l'Université Catholique du Congo (UCC). C'est plus un petit groupe de prière qu'une Église, qui compterait à peine quelques

dizaines d'adeptes. Fier de se présenter comme le « fils spirituel » de son jeune pasteur titulaire de 28 ans, H.M. m'a confirmé le sens de leur discipline à l'égard des femmes :

> *« […] Aux jours des cultes, je viens toujours avant tout le monde et je me tiens ici à la porte d'entrée comme vous me voyez pour contrôler la tenue des femmes. Elles doivent toujours être en tenue décente, jamais en culotte ni en bermuda ici. Celles qui s'habillent mal, je les fais retourner chez elles. Je veille toujours à cela. Pendant le culte, elles doivent toujours porter le foulard de tête pour couvrir leurs cheveux. À l'extérieur elles peuvent ne pas porter des foulards, c'est leur problème ; mais jamais ici. Dans notre Église, les femmes n'ont pas le droit de prêcher. Non, elles ne doivent pas même enseigner. La Bible le dit clairement. Elles viennent ici pour prier comme tout le monde, pour écouter la Parole de Dieu et faire ce que Dieu nous demande de faire par l'entremise du pasteur »* (Pasteur Héritier M. Église *Centre de Guérison et de Paix,* CGPA).

L'Église a été fondée en 2012 par un jeune pasteur trentenaire aujourd'hui (2018). Titulaire, il est secondé par le jeune H.M. (25 ans d'âge, Gradué en droit de l'Université privée Cardinal Malula). N'ayant pas de local de culte en propre, la petite Église se réunit sur le parvis d'une maison d'habitation que la propriétaire, une sexagénaire convertie dans cette Église, a cédé pour les rassemblements de prière. Comme cette Église est à quelques minutes de marche de l'endroit où je logeais (j'étais hébergé au Séminaire Universitaire Jean-Paul II, au sein de l'Université Catholique), à trois reprises j'ai observé les membres de cette Église, et plus particulièrement les femmes, pendant le culte. Celui-ci a lieu tous les mardis à 18h30 et les dimanches à 10h00. Les hommes peuvent se vêtir à leur guise, mais pas les femmes. L'attitude (positionnement dans l'Église) et la tenue vestimentaire de ces dernières sont spécifiques et très contrôlées par H.M., adjoint au pasteur titulaire. H.M. fait souvent office de « directeur » de protocole et de « Président » du service d'accueil.

Plus dure et fermée que l'Église catholique paraît l'Église kimbanguiste. Elle ne laisse pas aux femmes beaucoup d'espace et possibilité de s'exprimer en toute liberté d'esprit ni de prendre la parole du haut de la tribune dans leurs assemblées de prière. Je parle surtout de femmes que j'ai observées lors de mes enquêtes à Kinshasa. Comme leurs consœurs juives et musulmanes, les femmes kimbanguistes, participant par ce fait à leur propre relégation de la sphère publique par les hommes, sont appelées à se voiler la tête avec un foulard (vert et blanc, la couleur officielle de

l'Église) et à faire des courbettes en signe de révérence devant les hommes. Ainsi, dans la manière de s'afficher de ces femmes, la prégnance de leur soumission et de leur subordination à l'égard des hommes est nettement perceptible.

Par ailleurs, d'autres Églises pentecôtistes modérées, réformistes et libérales sont poussées à l'excès dans leur audace d'allier le progressisme et la recherche de la nouveauté dans la pratique et l'articulation de la foi. Ce sont celles qui se rangent, sans pouvoir l'exprimer ouvertement, derrière les positions de certaines Églises protestantes qui comptaient déjà depuis quelques années auparavant des femmes parmi leurs ministres de culte. La reconnaissance de la capacité de ces dernières à entrer dans le gotha religieux est réclamée par les Églises qui franchissent certaines barrières. Pour dépasser les antinomies qui les séparent, elles vont jusqu'à la remise en cause totale qui heurte les habitudes, les traditions religieuses et les normes sociales établies.

C'est ici que la machine novatrice qui fait évoluer les représentations sociales et idéologiques de la masculinité et de la féminité produit une hiérarchie du pouvoir en recomposition permanente pour inclure les femmes, en tant que nouveaux acteurs, dans l'organigramme de la gestion du pouvoir et de l'autorité dans le pentecôtisme. Si beaucoup de femmes pasteurs n'hésitent pas à marquer ouvertement leur opposition vis-à-vis de certaines affirmations « machistes » de la Bible, l'argumentaire qu'elles en donnent tient à justifier le pastorat féminin par une interprétation accommodante de ces passages de la Bible qui apparaissent très gênants pour elles :

> « *[…] La femme peut se lever, prendre la parole et enseigner partout. Mon cas, comme le cas de beaucoup de femmes qui sont pasteurs, en est une preuve. Nous devons bien comprendre cette parole de l'apôtre Paul qui demandait aux femmes de ne pas prendre la parole dans les Assemblées. Il donnait des consignes par rapport à ce qu'il avait trouvé dans l'Église (de Corinthe). C'est pourquoi il a demandé aux femmes de ne pas parler. Mais le Saint-Esprit est descendu sur tous. C'est Dieu qui parle à tout le monde. La Bible ne se réduit pas seulement à ce verset. Je connais ma place dans l'Église. C'est Dieu qui place les hommes et les femmes dans son Église. Les femmes sont envoyées comme les hommes le sont. L'Esprit Saint parle par la bouche de tous. Il appelle les femmes et les envoie comme il envoie les hommes. Les hommes ont besoin des femmes et les femmes ont besoin des hommes* » (Pasteur Jeanine M.[1],

[1] Pasteur puis récemment auto-nommée évangéliste (2017), Jeanine Minengu Nkoya, quadragénaire, est une ancienne choriste de l'*Église de Mangembo* (Commune de Bandalungwa, à Kinshasa). En immigrant en France, elle crée, en collaboration avec l'apôtre Élie Joao Lourenco, un quadragénaire,

Assemblée Chrétienne de Plaisir, Extrait d'entretien du lundi 5 octobre 2015).

Le désir des femmes les plus engagées dans les Églises, celui de chercher à légitimer leur ministère, s'illustre ici par une relecture féminine de la Bible. Elles négocient, en effet, une autre manière de lire certains passages et de les réinterpréter qui s'accommode avec leurs revendications, en l'adaptant totalement à leur besoin ou à la cause qu'elles défendent. Les femmes pasteurs prennent le contre-pied des usages en place et de la discipline pastorale de beaucoup d'Églises qui considéraient à la lettre l'injonction paulinienne interdisant aux femmes de prendre la parole dans les assemblées de prière. Dans leur quête d'explications rationnelles basées en quelle sorte sur une exégèse révisionniste, les femmes pasteurs d'aujourd'hui enfreignent ouvertement la règle ou la norme en dépassant les frontières traditionnelles de genre par l'accomplissement des tâches qu'elles n'auraient pas assumées par le passé.

Défini par certaines personnes interrogées comme étant un métier à exercer sans considération de sexe dans les Églises, le pastorat féminin s'oppose ainsi à la tradition établie. C'est pourquoi, par leur refus de se conformer aux coutumes en place, les femmes ne font plus de la différenciation sexuelle une norme inviolable pour l'action ni un critère de conduite à tenir dans l'exercice de la fonction religieuse. Les Pasteurs Lambert P., Albert M., Nicosie L., de l'*Église du Dieu Vivant de Sikatenda* vont dans le même sens :

« […] *Pasteurs ou évêques, ce sont des titres qui renvoient à un service, à un ministère au sein de l'Église. Ce qui importe, c'est le fait qu'elles soient vraiment au service du peuple de Dieu. Si ces femmes font bien leur travail dans la crainte du Seigneur, selon la volonté de Dieu, le Seigneur les bénit et les honore. Par ailleurs, cela montre que si l'Église catholique n'a pas donné aux femmes toute la place qu'elles devaient avoir, les Églises de réveil par contre font des femmes ce que Dieu fait de tous les hommes : tous les enfants de Dieu sans distinction de sexe sont appelés à servir le Seigneur car tous les hommes et toutes les femmes sont capables de se donner à Dieu. La foi n'est pas l'affaire de sexe ; la foi d'une personne dépend de son cœur, pas de son sexe* » (Pasteurs Lambert P., Albert M., Nicosie L., *Église du Dieu Vivant de Sikatenda*, Extrait des entretiens de vendredi 24 janvier et mardi 28 janvier 2014).

l'*Assemblée Chrétienne de Plaisir* (Ville de Plaisir dans le Département des Yvelines en Île-de-France).

De même qu'il va de pair avec le phénomène de la féminisation de l'autorité religieuse, l'accès des femmes au pastorat remet en cause la traditionnelle échelle des rapports de genre dans le champ des Églises. La montée des leaders et responsables féminins influents conforte de plus en plus la conviction qu'ont les femmes du droit à revendiquer autant que les hommes leur place et leur légitimité dans l'exercice du pouvoir religieux. Un pas est franchi grâce à la flexibilité de certaines Églises. Cette flexibilité est visible et fonctionne bien pour qu'arrive probablement un jour ce qui est pas encore envisagé pour l'instant : la réalisation du rêve de beaucoup de prophétesses de s'attribuer le titre d'« archbishops » (archevêques). Mais si pour certaines prophétesses autoproclamées ou autoqualifiées pasteurs, ces titres peuvent réellement porter la marque du pouvoir qu'elles détiennent, pour d'autres en revanche, ils restent de simples coquilles d'honneur. J'y reviendrai au chapitre 10.

En effet, si hier, on n'avait pas de femmes dans le rang de « bishops » (évêques) pentecôtistes, aujourd'hui elles sont là et pourront encore être nombreuses par le futur. Mais qui sait si la présence de plusieurs nouveaux acteurs religieux (hommes et femmes) dans la gestion des biens de salut d'aujourd'hui ne prépare-t-elle pas davantage l'arrivée des femmes « archbishops » pour les Églises de demain ? En dépit de cette mise en valeur des prophétesses influentes et charismatiques, susceptibles de questionner la traditionnelle division sexuelle du travail religieux, de fortes résistances persistent encore au sein de la mouvance pentecôtiste parmi ceux qui nourrissent encore les stéréotypes sexistes.

8.6. LE TRAVAIL PASTORAL DES FEMMES : UN SUJET DE FRICTION, UNE INTERROGATION PERMANENTE !

Le ministère pastoral féminin est un cas particulier qui divise. Pour beaucoup d'observateurs du monde de la religion, la présence des femmes ne se cache pas du tout dans les Églises à travers le monde. Par exemple, pour les Églises catholique et pentecôtistes, les femmes représentent un grand nombre parmi les personnes qui pratiquent régulièrement la foi et les cultes. Bien qu'il n'y ait pas de statistiques présentées sous la configuration genrée concernant les personnes pratiquantes, les femmes – on le sait fort bien – sont très nombreuses à fréquenter les nouvelles Églises pentecôtistes. Ceci est un autre fait qu'on peut bien constater dans l'Église catholique romaine congolaise.

8.6.1. Le pastoral féminin : une question qui divise

À l'échelle de la capitale congolaise, selon les statistiques de la Conférence des évêques catholiques, sur un total de trois mille six cent cinquante-sept (3 657) religieux – hommes et femmes – recensés en 2013, il y a plus de religieuses que de religieux : mille neuf cent quatre-vingt-deux (1 982) religieuses et mille six cent soixante quinze (1 675) religieux congolais et missionnaires expatriés. De la même manière, on y a recensé plus de congrégations féminines : cent trois (103) congrégations que de congrégations masculines : quarante et une (41) congrégations)[1].

Dans les Églises catholique et orthodoxe, voire dans beaucoup d'Églises pentecôtistes congolaises, une hypothèse plausible et sujette à interprétation est que les femmes ne peuvent pas accéder aux ordres de la prêtrise et de l'épiscopat « *en raison de leur sexe* »[2]. Mais du fait que l'Église catholique romaine et ses sœurs cadettes n'ont pas jusqu'ici admis les femmes dans les rangs de leurs ministres prêtres, évêques, cardinaux, papes, pasteurs, les femmes en général – mais surtout les religieuses catholiques et orthodoxes en particulier –, sont pourtant atomisées et éparpillées dans une infinité de ministères secondaires. Ceux-ci comprennent d'ordinaire la gestion des œuvres caritatives, l'éducation de la jeunesse et l'enseignement, l'apostolat en milieu médical et soins de santé (hôpitaux et centres de santé), le ménage, la gestion et l'administration domestique, etc.

La question de l'absence des femmes dans les hautes fonctions de commandement ecclésiastique étant un sujet de grandes frictions dans les Églises précitées, la création de tous les ministères féminins ne serait-elle pas là une manière de compenser ou de pallier la sempiternelle question de l'invisibilité des femmes au sein de la hiérarchie dirigeante des Églises, pour que se soient ingénieusement créés et développés parallèlement tous les ministères féminins en leur sein ? Dans tout cela, on peut noter que « si donc les femmes sont, de fait, très présentes dans la vie des communautés chrétiennes, il faudra bien que le fait et le droit (à la coresponsabilité) se rejoignent, sous peine de les voir dériver hors de l'Église […] »[1].

---

[1] Cf. La Conférence Épiscopale Nationale du Congo (CENCO), *Annuaire de l'Église catholique en RD Congo*, Éd. du Secrétariat Général de la CENCO, Kinshasa, 2013, pp. 23-39.
[2] Cf. la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, *Declaratio* du 15 octobre 1976, in *ACTA APOSTOLICAE SEDIS* 69 (1977), pp. 98-116. Pour information, *Acta Apostolicae Sedis* c'est le « Journal Officiel » du Saint Siège, c'est-à-dire du Vatican.
[1] Jean RIGAL, *L'Église obstacle et chemin vers Dieu*, Cerf, Paris, 1983, p. 50.

Déjà présente tout au long de l'histoire et de la pratique de vieilles Églises missionnaires, la situation des femmes est un cas particulier qui n'a pas cessé de poser problème autour de la définition même de leurs rapports avec les hommes, de leur rôle et de leur place ainsi que sur des fonctions qui leur sont réservées au sein de ces Églises. À souligner avec Ann Carr, « les femmes constituent un cas particulier dans le christianisme, suscitent un problème, une interrogation dans la théologie et dans la vie de l'Église »[1]. C'est dire qu'en dépit des cas où elles occupent réellement de grandes responsabilités dans la société civile et aujourd'hui dans quelques Églises de la nouvelle vague pentecôtiste, les femmes n'ont pas encore totalement franchi toutes les barrières sociales, historiques et culturelles qui les ont toujours empêchées de voir la face dorée de l'exercice de l'autorité religieuse à travers la charge ministérielle.

Il me semble que dans une institution très hiérarchisée et bureaucratisée, dirigée jusque-là par les clercs masculins, la place des femmes est encore petite par le fait que « la parole officielle et terminale, la parole normative et dogmatique de l'Église est toujours une parole d'hommes »[2], c'est-à-dire la parole d'une institution dirigée et contrôlée par les personnes de sexe masculin. Ce qui voudrait dire que les femmes n'exercent pas encore des rôles plus importants que ceux qu'elles tiennent depuis toujours dans les Églises instituées (catholique et orthodoxe). Le moins qu'on puisse dire, ces dernières Églises accordent « aux femmes une place subalterne dans la division du travail religieux »[3].

Pour m'exprimer autrement, les femmes sont restées très longtemps confinées dans l'orbite des rôles inférieurs, subalternes ou auxiliaires qui subordonnent leur travail à la macro considération ou à la grande importance qu'a revêtue le travail des hommes. À l'origine, la situation n'avantageait pas les femmes : elles n'avaient pas accès aux études ; elles étaient analphabètes, leur place était à la cuisine et leur rôle principal était la maternité. Mais ce n'est plus le cas aujourd'hui. La situation des femmes tend à beaucoup changer. Autant qu'il apparaît pour les hommes dans les

[1] Ann E. CARR, *La femme dans l'Église. Tradition chrétienne et théologie féministe*, traduit de l'américain par Maryse Falandry, Cerf, Paris, 1993, p. 210.
[2] Monique HÉBRARD, *Féminité dans un nouvel âge de l'humanité*, Droguet & Ardant, Paris, 1993, citée par Albéric DE PALMAERT (avec la collaboration du groupe Pascal Thomas), *Le sexe ignoré. La condition masculine dans l'Église* [catholique], Desclée de Brouwer, Paris, 1994, p. 17.
[3] Danièle HERVIEU-LÉGER, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Bayard, Paris, 2003, p. 308.

Églises, le ministère du prêtre ou du pasteur est perçu aujourd'hui pour les femmes comme un métier et un ascenseur social.

8.6.2. Difficile articulation entre la sphère privée ou domestique et la sphère publique

Aujourd'hui, il est des femmes qui veulent aller plus loin dans leur quête d'égalité, étant entendu que l'égalité de tous les baptisés a été proclamée. Elles sont conscientes que d'autres femmes y sont déjà parvenues ailleurs dans les Églises anglicanes ou épiscopaliennes et récemment dans les Églises pentecôtistes. Mais elles veulent aller au-delà de ce que d'autres ont pu faire jusqu'ici dans le passé, sachant qu'il y a eu de tous temps des femmes très actives dans le domaine privé et public, c'est-à-dire dans la sphère de l'organisation des œuvres sociales, caritatives et éducatives. Les femmes veulent faire plus que des religieuses qui étaient la plupart du temps commises à des fonctions ou à des rôles d'auxiliaires des prêtres. Si certaines étaient souvent de simples choristes ou chantres, d'autres accomplissaient le service d'intendance (ménage, entretien des locaux abritant les églises, repas), d'administration des soins médicaux et d'aide à des personnes âgées. L'éducation des enfants, l'enseignement du catéchisme, etc., revenaient aux femmes. Des fonctions que d'aucuns, en l'occurrence les féministes et les activistes ou les militant(e)s des droits des femmes estiment moindres, tant elles cantonnent souvent les femmes dans le domaine privé et ne donnent pas toute la place qui leur reviendrait.

Pourtant, la position des Églises instituées n'évoluant que très lentement, il aura fallu attendre longtemps pour que les femmes jouent réellement et effectivement des rôles réservés aux hommes dans l'exercice du travail religieux. Mais en allant au-delà des pratiques en vogue au sein des institutions ecclésiastiques traditionnelles, certaines Églises pentecôtistes défient aujourd'hui les habitudes ancrées au sein des hiérarchies ecclésiastiques établies en taillant en faveur des femmes de nouveaux costumes de pasteurs ou même d'évêques au sein de leurs structures de direction et de décision. C'est l'image des femmes subordonnées aux hommes dans l'exercice de la fonction de chef qui est aujourd'hui revisitée, voire subvertie par le pastorat et l'épiscopat féminins au sein du mouvement pentecôtiste.

Bien que tardive, l'arrivée des femmes sur la scène publique par le biais des hautes fonctions dans les Églises pentecôtistes a sensiblement bouleversé le rapport des forces entre hommes et femmes. Manifestement, les femmes sont sorties du carcan de leur silence et de leur isolement qui faisaient d'elles de simples choristes ou de simples balayeuses d'églises pour en faire de vrais acteurs religieux aujourd'hui. Elles se hissent désormais dans le rang de pasteurs, de prédicatrices de l'Évangile, voire parmi les évêques qui, on le sait bien, étaient souvent issus du groupe des hommes. Ce bouleversement d'équilibre peut s'observer aussi bien parmi les acteurs religieux eux-mêmes qu'au sein de tout l'appareil religieux actuel, car dans l'exercice et l'accomplissement des tâches revendiquées aujourd'hui par les femmes, celles-ci émergent en se positionnant désormais de manière visible et durable sur le champ tant politique, social que religieux en RD Congo.

Mais comme je le montre tout au long de ce travail, il ne s'agit pas ici d'un simple refus des femmes d'occuper toujours des fonctions secondaires dans les Églises ni d'une transgression gratuite des normes qui serait directement liée à la lutte partisane des féministes. L'accession des femmes congolaises au ministère pastoral n'est pas le résultat d'un mouvement collectif de revendication de la condition féminine ni un phénomène lié à la féminisation d'une fonction, mais elle est le produit émergent d'une recomposition institutionnelle en l'occurrence de l'apparition des courants libéraux contestant l'orthodoxie établie[1]. L'entrée des femmes dans la hiérarchie des Églises est liée aussi au fait d'un renversement ou d'une inversion des rôles qui s'est progressivement opérée à travers la « désacralisation » d'une fonction traditionnellement masculine. Elle est liée au phénomène de la sécularisation et à l'évolution ou au développement de nouveaux métiers de plus en plus appelés à s'adapter au contexte d'une société en mutation.

Cette désacralisation du métier s'est accentuée par le fait que la fonction hiératique est aujourd'hui exercée non seulement par des ministres laïcs mais de surcroît par les femmes. Cela s'est fait à travers un processus historique qui a évolué vers la professionnalisation de la vocation religieuse devenue ainsi un métier ordinaire parmi tant d'autres. Par ailleurs, on notera que l'inversion du schéma traditionnellement patriarcal fondé sur la conception de l'exercice de l'autorité

[1] Cf. Béatrice DE GASQUET, « ''Madame le rabbin'' ou ''Pauline'' ? Une pionnière entre stratégies de neutralisation et marges d'autonomie », in Yvonne GUICHARD-CLAUDIC, Danièle KERGOAT et Alain VILBROD (dir.), *L'inversion du genre. Quand les métiers se conjuguent au féminin… et réciproquement*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2008, p. 183.

exercée au masculin s'accompagne en même temps d'un processus de désacralisation progressive qui déconstruit lentement une fonction ou des fonctions encore masculines. Cela est lié au processus de la professionnalisation de la vocation au sein des Églises. Il s'agit ici de replacer tous ces bouleversements et ces évolutions sociales contemporaines dans un contexte historique mouvant.

Mais avant de comprendre le sens de l'ascension visible des femmes au sein de la hiérarchie recomposée du pentecôtisme, voyons également comment le problème de l'insertion et du ministère des femmes s'est posé jusqu'ici dans les Églises congolaises issues des missionnaires occidentaux. Pour bien le saisir, il conviendrait de rattacher la problématique du ministère pastoral des femmes à travers l'histoire et la tradition judéo-chrétienne. En dépit de ce qui apparaît comme une situation de précarité de leur statut social, les femmes restent très actives notamment dans la sphère privée, à savoir dans le domaine domestique et celui de l'organisation des œuvres caritatives et éducatives. C'est cette image des femmes souvent subordonnées aux hommes dans l'exercice de la fonction de chef qui est aujourd'hui très contestée, revisitée et subvertie par le pastorat et l'épiscopat féminins au sein du mouvement pentecôtiste. Pour bien le comprendre, il convient de regarder aussi tout le développement de la tradition théologique des Églises et leurs pratiques pastorales. Certes, au cours des deux dernières décennies, la figure des femmes pasteurs a beaucoup changé et leur rapport avec les hommes, la société, l'Église est perçu comme un rapport conflictuel et antagonique.

La profession pastorale et/ou épiscopale exercée par des femmes dans les Églises de Réveil est une pratique assez récente en RD Congo. Si les Églises protestantes ont connu des ministres institués de sexe féminin, les femmes ont été admises à exercer seulement le pastorat, car le protestantisme institutionnel (les Églises protestantes officielles) n'admet pas encore l'épiscopat exercé par les femmes. En RD Congo, c'est dans quelques Églises de réveil seulement que cette fonction, apparue après la chute du régime du président Mobutu en 1997, est revendiquée puis exercée par les femmes. Comme le soulignent Theo Körner et Ulrich Ruh, « la question des ministères sacerdotaux est de celles qui marquent le plus nettement l'inscription du sacré dans la vie quotidienne. S'il est vrai que toute religion incarne une forme déterminée de pouvoir et d'organisation, on voit combien les positions des différentes Églises sur ces sujets ne concernent pas seulement leurs doctrines internes, mais touchent à des problèmes fondamentaux de société et sont

déterminantes quant à la place qu'elles tiendront dans un monde en pleine mutation »[1].

De plus en plus la situation des femmes au sein de la société et des Églises congolaises est une vraie question qui crée des écoles. Car de par la divergence de vues et de positions qu'elle soulève parmi ses différents protagonistes, la condition des femmes ne cesse de diviser au point de créer parmi ceux-ci ou d'engendrer véritablement, et de manière durable, des guerres d'écoles qui continuent de susciter des tensions et des frustrations au sein de différentes communautés religieuses. Le diviseur commun serait la question ou le problème de l'accession des femmes aux carrières ecclésiastiques. Néanmoins, comme on le sait bien, les femmes ne veulent plus être en reste de l'organisation de la vie sociale aujourd'hui. Elles revendiquent le droit d'être traitées à l'égal des hommes dans tous les domaines de la vie en société. Mais quelle est leur image dans certaines nouvelles Églises ? Comment les Églises voient-elles les femmes aujourd'hui ? Quel rôle leur assignent-elles ?

Historiquement, les pratiques des communautés religieuses à l'égard des femmes tiennent à une vision masculine de la société fondée sur les catégories qui séparent hommes/femmes, pur/impur, sacré/profane, prêtres/laïcs, etc. Les stéréotypes sur l'infériorité des femmes et les mythes de leur subordination y sont très présents. Mais les modérés et réformistes allient réalisme et audace pour casser les codes existants. Ici, le pastorat est sorti de la sphère du sacré pour devenir un métier comme d'autres, ouvert à tous.

Les faits observés dans les Églises congolaises permettent de considérer que « les croyances, les pratiques et les représentations religieuses agissent sur la réalité, soit en renforçant les structures sociales, soit en les modifiant. Comprendre les religions comme des espaces, complexes et porteurs de contradictions, de production, reproduction et de transformation des rapports sociaux, dans tous les domaines, ceux du culte, des symboles et du savoir, et pas seulement celui de l'organisation, est un enjeu théorique. Ainsi, c'est dans le cadre des rapports sociaux de sexe, de ''race'' et de classe que doivent être analysés les rapports des femmes aux religions et des religions aux femmes. Ces derniers sont partiellement modelés par les croyances et les pratiques religieuses, tandis que les premiers le sont en partie par les rapports

[1] Theo KÖRNER et Ulrich RUH, « La nouvelle orientation des Églises dans le monde moderne », in COLLECTIF, *Mémoire du christianisme*, traduit de l'allemand par Jean-Pierre BAGOT, Éd. France Loisirs, Paris, 2000, p. 442.

sociaux. Cette prise de position théorique et méthodologique suppose une approche dynamique des religions et des rapports des femmes aux religions. L'observation empirique montre alors qu'elles ne fonctionnent pas toujours et dans toutes les sociétés comme des forces conservatrices confortant la subordination des femmes. Dans certaines circonstances, elles fonctionnent comme des forces novatrices, comme un catalyseur des changements sociaux et politiques. En tant que fidèles, les femmes peuvent se soumettre au pouvoir disciplinaire des religions mais également, par leur action, contribuer à leur changement »[1].

De la sorte, « puisque le patriarcat excluait complètement les femmes du pouvoir et de tous les aspects de la vie sociale, le stéréotype de la femme faible et soumise s'enracina si profondément dans la conscience masculine que les femmes finirent par subir toute sorte d'abus juste parce qu'elles étaient nées ''femmes'' »[2]. Il apparaît alors que les facteurs de justification évoqués jusqu'ici par certaines Églises sont considérés comme discriminants dans leur formulation et dans la traduction pratique, car en infériorisant les femmes, elles les excluent de toute l'organisation sur l'exercice ministériel au sein des Églises, c'est-à-dire du pouvoir religieux. Pour les communautés religieuses qui sont convaincues que le sort des hommes et des femmes a été décidé et réglé à l'avance par la nature de choses, ce déterminisme tient à l'idéologie naturaliste qui a pour support la division sexuelle du travail social.

CONCLUSION

Pour des raisons à la fois idéologiques (politiques, morales, historiques), théologiques et culturelles, les positions des Églises sur le travail pastoral féminin peuvent apparaître tantôt comme une mise à l'index des femmes par les hommes, tantôt comme un plaidoyer en leur faveur. On peut constater que, même s'il y a des avancées qui remettent en cause les institutions masculines, marquant ainsi un certain esprit de dépassement significatif dans la conception de certaines Églises pentecôtistes au sujet de la place et du ministère des femmes, les positions de ces Églises sont diversement appréciées. Elles sont fondées plus sur des considérations idéologiques que sur la réalité, d'autant plus que toutes les approches adoptées par

[1] Maria José F. ROSADO NUNES, Maria José F. ROSADO NUNES, « Religions », in Helena HIRATA, Françoise LABORIE, Hélène LE DOARÉ, Danièle SENOTIER (coord.), *Dictionnaire critique du féminisme*, PUF, Paris[2], 2004, pp. 190-191.

[2] Esther RESTA, *Du matriarcat au patriarcat. Les mythes masculins à l'épreuve de la science*, L'Harmattan, Paris, 2012, p. 66.

les unes et les autres relèvent avant tout des stratégies mises en place par la société des hommes pour justifier la subordination des femmes. Les différentes positions sont à comprendre comme relevant des rapports de pouvoir des hommes sur les femmes. À ce point, « la complexité et l'ambigüité du jeu de l'exclusion et d'inclusion des femmes mené par les institutions religieuses permettent l'émergence de contradictions et de conflits qui rendent possibles des déplacements favorables aux femmes »[1]

Les différentes positions, très contrastées par ailleurs, résultent des constructions intellectuelles des Églises au sujet des femmes. « Ainsi, la subordination des femmes dans le domaine religieux ne se révèle pas seulement à travers leur impossibilité objective d'accéder aux postes de direction des Églises et d'autres organisations religieuses. Elle peut être repérée et analysée plus largement dans l'ensemble de l'espace religieux et dans chacun de ses composants, les discours, les représentations, les pratiques, comme l'expression des rapports sociaux qui sont en jeu dans la société en général et dans le champ religieux en particulier »[2]. Mais pour d'autres qui affirment que « les pratiques sexuées sont des construits sociaux, eux-mêmes résultats des rapports sociaux »[3], il y a des adaptations et des réponses à donner à cette question en considérant le contexte d'égalité des sexes, lié aux mutations de la société. Toutes ces considérations « idéologiques » m'amènent à questionner et à réfléchir, dans le chapitre qui suit, à la manière dont les femmes écrivent leur histoire et se positionnent vis-à-vis des hommes dans la conduite ou la direction de certaines assemblées au sein de nouvelles Églises pentecôtistes.

[1] Maria José F. ROSADO NUNES, *Op. cit*., p. 193.
[2] *Idem*, p. 193.
[3] Danièle KERGOAT, *Se battre, disent-elles*, La Dispute, Paris, 2012, p. 214.

Source : Affiche publicitaire copiée dans la rue (Commune de Matete)

Au cœur de cette affiche est le couple de pasteurs Madame et Monsieur Amos Mbayo Kitenge de l'Assemblée chrétienne *Héritage des Vainqueurs*, hôte de la « Convocation Solennelle du Seigneur » (CONSOS), une semaine de prière organisée par le couple. En s'affichant en grand au milieu des hommes, la femme pasteur dit sans complexe qu'elle existe, et elle est là parmi ses pairs dans le ministère.

Pasteur de l'Église *Cité Missionnaire Jésus-Christ Notre Espérance* (CMJCNE) en prière. Il invoque le Saint-Esprit à l'ouverture du culte.

Source : crédit photo auteur (2017).

Haut : Pasteur Nicole Imwa (débout, micro à la main) lors de la 2e *Convention des Femmes* (*Communauté Internationale pour la Libération des Âmes* (22-25 mai 2018). Assises derrière elle, ses collègues pasteurs invités pour la circonstance : Pasteur Bibiche Mbuyi, Prophétesse Cécile et Pasteur Consolante T.
Bas : pasteur Arthur Imwa (époux du pasteur Nicole) qu'on aperçoit en costume noir et micro en main pendant la prédication au cours d'un culte dominical.

Source : Crédit photos de l'auteur (2018)

Source : Crédit photos de l'auteur (2017)
Vue de l'Église dite *Communauté Internationale pour la Libération des Âmes* (CILA). Elle est située vers *Point Chaud*. Référence : UZAM (Quartier Kingabwa, Commune de Limete). C'est l'Église du pasteur Arthur Imwa.

Pasteur Jeanine Minengu Nkoya (à l'avant-plan) et pasteur Lassa Ndombasi Carlyto (3e) lors de la *Convention des femmes* de l'*Assemblée Chrétienne de Plaisir*, avril 2018 (Yvelines, Île-de-France). **Source** : Crédit photos de l'auteur (2017)

Chapitre 9

ÊTRE FEMME ET INTÉGRER LE TRAVAIL PASTORAL DANS LES ÉGLISES PENTECÔTISTES

> *« […] La femme congolaise a toujours joué un rôle important dans la société, rôle qui a connu des mutations suite aux changements sociaux et politiques qui ont marqué les différentes époques de l'histoire du pays. ''Le statut de la femme'' est un sujet qui a fait couler beaucoup d'encre dans des conférences et séminaires en République Démocratique du Congo. Mais l'aspect le plus abordé est celui de la femme présentée négativement. Et pourtant, à travers l'histoire de notre pays, plusieurs femmes ont joué des rôles remarquables : détentrices des redoutables secrets de la divination, de la sorcellerie et même de la prophétie, elles ont également joué le rôle de conseillères, détentrices du savoir dans le domaine de la thérapie herbeuse. Ces attributs n'ont pas résisté à l'arrivée du colonisateur. Aujourd'hui, elle est prise en compte, même si quantitativement, la satisfaction est loin d'être entière ; le rôle qu'elle joue dans la société congolaise est remarquable »*[1].

INTRODUCTION

La matrice de ce chapitre est un sujet qui a suscité beaucoup de passion, tant il a été évoqué, discuté et différemment partagé par les personnes interrogées. S'il est des changements qui se sont vite produits au cours de ces dernières décennies dans l'histoire et la condition des femmes en RD Congo, leur accès à de nouvelles fonctions et professions autrefois réservées aux seuls hommes en est un. La visibilité sociale et professionnelle des femmes paraît sans aucun doute un des faits les plus remarquables qu'on puisse percevoir et observer aujourd'hui. Parmi les professions déclinées au féminin, il y a lieu de mentionner les métiers qui étaient traditionnellement considérés comme des bastions masculins, notamment la politique, l'enseignement, les affaires, l'armée, la magistrature, la police, la médecine, l'architecture, les sports, les arts, la direction et la gestion des Églises, etc.

Un de ces mondes nouvellement acquis par les femmes concerne l'accès au pouvoir et à des responsabilités au sein de la hiérarchie ou de la division du travail religieux dans certaines Églises pentecôtistes. La cartographie des Églises congolaises – qu'elles soient instituées ou celles de la mouvance revivaliste –, montre que les femmes jouent incontestablement un rôle majeur dans l'animation des

[1] Espérance BAYEDILA B. TSHIMUNGU, *La reproduction du statut de la femme en République démocratique du Congo*, L'Harmattan, Paris, 2014, p. 40.

communautés. Elles ne forment pas seulement une bonne partie de l'élément structurant des assemblées de prière, mais elles constituent la grosse part des fidèles au sein des Églises. Tout cela peut se vérifier, car dans les villes où les nouvelles Églises se sont beaucoup développées ces derniers temps, l'importance affichée par la présence féminine dans les assemblées de prière n'est plus à mesurer. Les assemblées de prière se féminisent de plus en plus ; les femmes y sont omniprésentes. Comment expliquer cette situation ? Sont-elles plus nombreuses, plus religieuses et socialement plus vulnérables que les hommes pour qu'elles investissent tellement tous les lieux de prière à la recherche d'une quelconque solution à leurs divers problèmes ? Quel rapport les femmes ont-elles au phénomène religieux ?

L'observation de Maria José F. Rosado Nunes permet d'y réfléchir ici : « En dépit du progrès de sécularisation qui a façonné les sociétés modernes, les religions conservent un grand pouvoir d'attraction sur les femmes, que ce soit dans les sociétés les plus urbanisées ou dans celles éloignées de la modernité. Les femmes représentent encore le public le plus significatif dans les différentes religions du monde, et plus récemment dans les sectes. Il est donc toujours d'actualité d'examiner les effets de cet investissement pour les populations féminines. Plusieurs champs s'ouvrent à la recherche féministe pour comprendre et expliquer les rapports des femmes au phénomène religieux et leur place dans les religions historiques. Quels sont les effets sur la vie des femmes, et en conséquence sur celle des hommes, des changements contemporains dans le champ du religieux, en Occident comme en Orient ? »[1], et notamment en Afrique subsaharienne.

C'est en cherchant à répondre à ces différentes interrogations que le présent chapitre tentera aussi de comprendre comment l'identité de genre du pastorat, l'engagement des femmes dans ce secteur d'activité et l'adoption de la nouvelle subjectivité par les femmes influent sur l'échelle des rapports sociaux de sexe en définissant de nouveaux équilibres de force entre hommes et femmes, d'abord au sein des familles, puis dans les Églises et enfin dans la société congolaise. Il s'agit pour moi de réfléchir à l'investissement des femmes dans les Églises et à leur rapport au travail religieux afin « d'analyser les conditions de production des nouvelles pratiques, des discours et des symboles religieux par les femmes et leurs effets sur les

[1] Maria José F. ROSADO NUNES, « Religions », in Helena HIRATA, Françoise LABORIE, Hélène LE DOARÉ, Danièle SENOTIER (coord.), *Dictionnaire critique du féminisme,* PUF, Paris[2], 2004, p. 194.

religions et sur la totalité des croyants, femmes et hommes »[1]. Autrement dit, ce chapitre montre que « l'engagement des femmes dans le secteur se heurte à des difficultés. Celles-ci sont dues à la fois aux représentations des hommes sur les femmes à travers un modèle de l'éternel féminin, et à la perception de la présence des femmes dans le secteur comme une transgression de normes sociales ; mais aussi du côté des femmes, au fait que ce choix [de métier] relève de stratégies émancipatrices et de la recherche d'une exceptionnalité perçue comme une folie. En d'autres termes, il s'agit d'un choix valorisant mais qui aurait un coût »[2].

9.1. FOI ET STRATÉGIES DE LÉGITIMATION DES FEMMES DANS LE CHAMP DES ASSEMBLÉES PENTECÔTISTES

La nécessité pour moi de revisiter le pastorat exercé au féminin, aide à bien situer la question du travail des femmes hors piste ou en dehors des institutions religieuses dans leur évolution dans la société congolaise. De cette manière, on peut répondre à ces interrogations liées à la problématique de genre dans les Églises : comment se pose la question du rôle des femmes dans le champ religieux congolais ? Comment la question se pose-t-elle aux femmes elles-mêmes comme actrices religieuses par rapport aux autres acteurs ? Comment les femmes se définissent-elles au sein du travail religieux et de la société congolaise ? Dans quelle mesure le pentecôtisme avec ses pasteurs de sexe féminin offre-t-il une nouvelle image du christianisme et du rôle des femmes ?

Il convient de comprendre ici comment, à partir de leurs différentes stratégies de légitimation, les femmes ministres de culte conquièrent les fonctions qui leur étaient autrefois fermées, et ce, en tentant de briser de manière progressive et significative les barrières institutionnelles traditionnelles mises en place par la société des hommes. Autrement dit, comment les femmes brisent-elles certaines limites érigées autrefois par les individus de sexe masculin dans l'organisation de l'autorité et du pouvoir au sein du champ religieux traditionnel et pentecôtiste d'aujourd'hui ? Partant de ce point de vue, la question à élucider sera plus profonde que la simple autorité d'accompagnement dans la prise en charge des responsabilités

[1] Maria José F. ROSADO NUNES, *Op. cit*., p. 194.
[2] Stéphanie GALLIOZ, « Être femme et entrer dans le secteur du bâtiment : recherche de l'exception ou acte de folie ? », in Yvonne GUICHARD-CLAUDIC, Danièle KERGOAT et Alain VILBROD (dir.), *L'inversion du genre. Quand les métiers se conjuguent au féminin… et réciproquement*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2008, pp. 325-326.

qu'assumeraient les femmes au sein des Églises. Il s'agit plus précisément de comprendre la manière féminine d'être pasteur et d'assumer les charges relatives à cette fonction : regarder en face *l'être*-pasteur des femmes, c'est-à-dire la manière féminine d'exercer le travail de pasteur.

9.1.1. Le pentecôtisme serait-il impensable sans les femmes ?

Harvey Cox a fait un constat intéressant qui dit beaucoup de choses : « Le pentecôtisme est impensable sans les femmes […]. De Sœur Julia W. Hutchins et d'Aimée Semple McPherson à Kathryn Kuhlmann, la guérisseuse pentecôtiste des années soixante, les femmes ont continuellement tenu une place éminente et disproportionnée dans le mouvement pentecôtiste […]. Le rôle éminent des femmes dans ce mouvement provoque une modification spectaculaire dans la façon de concevoir Dieu lui-même, une subversion en douceur de la théologie patriarcale multiséculaire des chrétiens »[1].

La présence de plus en plus visible des femmes dans le pastorat pentecôtiste congolais est un phénomène qui fait des émules. La compétition est féroce. La majorité des hommes et des femmes d'Église qui font parler d'eux ont entre 30 à 69 ans d'âge. Le parcours professionnel de ces femmes montre un entrecroisement d'itinéraires de foi et de différentes trajectoires de vie. Même si certains viennent du protestantisme, le gros lot des jeunes pasteurs (hommes et femmes), convertis au pentecôtisme, ont fréquenté l'Église catholique qu'ils peuvent encore affectueusement considérer comme « l'Église mère », celle de leurs parents et de leur enfance, mais que d'autres, les déçus du système de socialisation catholique, n'hésitent pas farouchement à qualifier de « Babylone la Grande ».

Quel que soit le motif de leur abandon de la foi catholique, c'est là que toute leur histoire de foi a commencé. Même partis chez les pentecôtistes, ces anciens gardent encore quelque chose de la foi catholique, car certains étaient prêtres, catéchistes ou choristes ; d'autres, enfants de chœur, acolytes, religieux, religieuses, d'autres encore, de fervents fidèles. Cependant, tous y ont fait une bonne part de leur socialisation religieuse avant de se convertir à la nouvelle religion pentecôtiste.

[1] Harvey COX, *Retour de Dieu. Voyage en pays pentecôtiste*, Desclée de Brouwer, Paris, 1994, p. 118.

Si pour bon nombre de néo-convertis, la découverte du monde pentecôtiste a été motivée par la quête de la « vérité », celle-ci comporterait entre autres la recherche de réponses claires ou de solutions pratiques et immédiates à certains problèmes que les Églises catholique, protestantes ou kimbanguiste ne leur auraient pas proposées. S'il est de rares personnes qui ont suivi un parcours de formation théologique, pastorale et biblique en vue de l'exercice ministériel dans les nouvelles Églises, beaucoup reconnaissent qu'ils sont devenus pasteurs sur le tas, à la suite d'une révélation ou d'un appel direct venu soit de Dieu, soit de Jésus soit encore du Saint-Esprit, leur enjoignant expressément de fonder une Église. Et à ce titre, les études bibliques, théologiques ou autres ne leur sont d'aucune importance. Seule compte la révélation divine qu'ils auraient reçue. À en croire leurs dires, c'est cette « science infuse », reçue de Dieu qui leur permet de tout savoir, connaître et faire sous la conduite de l'Esprit Saint. En dépit de cette proximité dans le profil de différents pasteurs, beaucoup de femmes n'ont pas créé leurs propres Églises :

> *« […] À Kinshasa, il n'y a pas beaucoup de femmes qui ont créé leurs propres Églises. Les femmes qui sont pasteurs exercent souvent leur ministère dans des Églises créées par des hommes. La plupart du temps, elles sont dans des ''Collèges des pasteurs'', et ce sont souvent des hommes qui sont responsables. De quelques femmes qui ont fondé des Églises, il y a par exemple, Mama Olangi, Esther Malela, etc. »*[1] (Pasteur Joëlle I., Église *La Compassion*).

Être femme et intégrer le travail pastoral dans les Églises pentecôtistes est une démarche transgressive qui change l'image des femmes, dont la présence est très visible dans les assemblées de prière pentecôtistes. Si celles-ci sont de plus de plus féminines de nos jours, quelques hypothèses exploratoires peuvent orienter cette réflexion pour la compréhension du travail des femmes pasteurs dans ces Églises :

1) Visiblement, les femmes constituent la plus grande couche de la population des personnes qui vont dans les Églises. Piliers de diverses associations et chevilles ouvrières de leurs communautés (Églises, paroisses), les femmes « sont d'ailleurs

[1] Extrait de l'entretien avec le pasteur Joëlle I (janvier 2014). L'échange a eu lieu dans l'enceinte du Séminaire universitaire Jean-Paul II de l'Université Catholique du Congo (UCC) où je résidais pendant mon séjour à Kinshasa.

désormais plus nombreuses que les hommes dans la plupart des grandes villes africaines »[1].

2) La précarisation et la pauvreté frappent un bon nombre de femmes. Sur le plan social et professionnel, les femmes rencontrent – à cause de leur sexe – plus de problèmes que les hommes : insertion professionnelle, problème de chômage, question d'exclusion sociale, politique ; déni de reconnaissance de leurs capacités. Elles font l'objet de violences, de méconnaissance et de mépris de la part des hommes, etc. L'organisation de la société congolaise permet de comprendre que les hommes et les femmes ont une conception des rapports sociaux et humains fondés avant tout sur la distinction ou le principe de la hiérarchisation des fonctions et des métiers liés au sexe.

3) Le pastorat est une fonction qui se rapproche de plus en plus de la vie quotidienne. Comme dans toutes les professions qui se féminisent de nos jours, « les femmes deviennent pasteurs alors même que le pastorat se ''féminise'' par son statut social et les fonctions qu'il remplit »[2]. À cause du caractère autoproclamé de ses différents acteurs, le pastorat pentecôtiste est un métier spécifique qui ne nécessite aucune formation, aucune qualification particulière pour l'exercer.

4) L'adhésion, l'engagement et l'investissement des femmes dans le champ des Églises pentecôtistes seraient une des réponses sociales que les femmes reçoivent ou qu'elles donnent par rapport aux nombreuses interrogations qui se posent à elles. À cet égard, non qu'elles soient devenues de simples lieux de refuge et de recherche de salut, les Églises apparaissent aussi comme des espaces ouverts d'accueil où se créent de nouvelles sociabilités, de nouvelles logiques de fraternité, de solidarité extrafamiliales et ethniques, et d'écoute entre les membres. Une telle fraternité se veut détachée de toutes contraintes liées aux origines familiales et coutumières. Les Églises se présentent aussi comme des endroits qui donnent une parole de mise en confiance, une certaine légitimité et une reconnaissance sociale aux femmes. Les pasteurs apparaissent comme des parents de substitution.

[1] Catherine COQUERY-VIDROVITCH, *Les Africaines. Histoire des femmes d'Afrique subsaharienne du XIXe au XXe siècle*, La Découverte/Poche, Paris[2], 2013, p. 204.
[2] Jean-Paul WILLAIME, « L'accès des femmes au pastorat et la sécularisation du rôle du clerc dans le protestantisme », in *Archives de Sciences Sociales des Religions* 95 (juillet-septembre 1996), p. 41.

5) Les femmes conquièrent un espace du pouvoir et s'approprient la foi dans un monde pluraliste présentant une diversité d'offres. Les Églises constituent ainsi un lieu d'auto-affirmation où les femmes se construisent une nouvelle identité dans un nouvel environnement social et religieux. Dans ce nouvel espace, la foi veut se vivre à la première personne, comme l'expression d'un choix personnel et comme signe d'égalité entre hommes et femmes, entre femmes, etc. Pour les femmes, le pastorat apparaît comme une voie d'accès à l'espace d'autorité, de décision et de pouvoir. Leur investissement dans le champ religieux renforce la visibilisation du travail féminin.

Dans son enquête sur l'engagement des femmes au sein des mouvements religieux de Réveil au Congo voisin (Congo-Brazzaville), Mélanie Bangui Goma-Ekaba a fait le constat suivant : « Les Églises de réveil constituent un lieu de refuge où les femmes trouvent une meilleure écoute et des réponses aux problèmes existentiels qu'elles vivent tous les jours : recherche d'un époux, de mariage, de maternité, de guérison, de bonheur et harmonie conjugale, travail, prospérité, réussite scolaire, éducation spirituelle, protection divine, communion avec Dieu »[1]. Le simple fait d'observer la pratique de foi de nombreux fidèles qui fréquentent les Églises suffirait à corroborer cette affirmation. Le témoignage de l'abbé H. Édo que j'ai recueilli le vendredi 22 août 2014 à Bruxelles (Galeries Porte de Namur/Ixelles, communément appelées Quartier Matongé, Quartier des Congolais) va dans ce sens. L'homme d'une cinquantaine d'années se présente et réagit :

> *« […] Je suis né en 1960, le deuxième d'une famille de quatre enfants ; j'ai un frère et deux sœurs. Mes parents sont déjà décédés, papa était instituteur et maman une femme au foyer ; tous deux étaient catholiques pratiquants. Je suis prêtre catholique depuis vingt trois ans. Après mes études secondaires (Humanités pédagogiques) dans une école tenue par la Congrégation des Frères Joséphites, j'ai écrit à l'évêque pour lui faire ma demande d'entrée au Grand séminaire. Après que l'évêque m'a accepté, j'ai commencé ma formation de philosophie au Grand séminaire interdiocésain de la Province. Après le cycle de philosophie, j'ai passé une année de stage dans une paroisse ; pendant cette année, j'étais affecté dans l'enseignement secondaire. Au bout d'une année, je suis allé commencer les études théologiques pour une durée de quatre années. Je t'épargne tous les détails. J'étais ordonné prêtre en 1991. Avant de venir*

[1] Mélanie BANGUI GOMA-EKABA, « Les femmes et les mouvements religieux de réveil au Congo », in Joseph TONDA et Jean-Pierre MISSIÉ (dir.), *Les Églises et la société congolaise*, L'Harmattan, Paris, 2006, p. 56.

en Belgique, j'ai été tour à tour vicaire de paroisse, professeur et curé de paroisse. Au bout de quelques années, j'étais très épuisé par les conditions de travail dans notre pays. C'est dur pour les prêtres de la campagne. Je ne t'apprends rien. Je voulais faire un recyclage après plus de dix ans de ministère en paroisse, et mon évêque a accepté de m'envoyer pour trois ans de formation pastorale à l'Institut Lumen Vitae de Bruxelles. À la fin de mes études de Master de Théologie Pastorale et de Gestion, je ne suis pas rentré au pays. C'est avec l'accord de mon évêque que je suis encore ici et j'exerce à présent mon ministère comme curé de quatre paroisses dans le diocèse de Tournai (Province de Hainaut). À ta question, je peux te dire ceci que les conditions de vie et la réalité de la situation des femmes congolaises ne sont pas comme celles des femmes d'ici. Concernant la présence des femmes dans les assemblées de prière, elles ont été toujours plus nombreuses que les hommes dans l'Ancien et le Nouveau Testament. Je crois que le nombre de femmes qui étaient à la suite de Jésus était plus grand que celui des douze Apôtres. Je ne sais pas si Rome peut nous donner le nombre de congrégations féminines et le nombre de religieuses au monde, celles qui sont dans la vie consacrée, les auxiliaires de la pastorale, etc. Les femmes d'hier comme celles d'aujourd'hui, ou les femmes en général, et singulièrement les femmes congolaises, qu'elles soient chrétiennes ou pas, sont plus réceptives, plus sensibles que les hommes. Elles sont même très ouvertes à la dimension spirituelle ou à tout phénomène spirituel ou spiritiste (spiritisme), etc. Les femmes s'accrochent plus vite que les hommes qui sont plus critiques. Leur être de femmes ou de mères, leur fragilité, leur vulnérabilité les poussent de façon naïve parfois à se laisser aller sans toutefois beaucoup de discernement. Une chose est vraie : l'amour, la tendresse, le service sont féminins. Je dirai que les femmes sont prédisposées à cette dimension. La présence de très nombreuses femmes dans les assemblées chrétiennes congolaises peut être l'expression d'une fuite ou d'un malaise. Du point de vue social, les femmes n'ont pas assez d'espace pour s'exprimer, elles sont subordonnées ; elles n'assument pas de grandes responsabilités. Elles sont souvent maltraitées, exploitées. Veuves, elles se voient dépouillées de tout par la famille de leurs défunts maris, humiliées par le divorce ou par le viol ; elles sont souvent victimes des mariages forcés ; stériles ou sans enfants, elles sont sans aucune protection dans la société, etc. Quatrième ou sixième femme dans une union polygamique, elles sont souvent à la merci de l'homme. Autant de problèmes, autant de solutions pour les femmes. Pareilles femmes croient trouver le salut dans ces assemblées chrétiennes. Là, elles peuvent se faire des amis, refaire d'autres liens et un tissu social et associatif qui leur donnent un nom, une place, de la valeur, une responsabilité, un service où elles se sentent considérées et respectées dans leur personne. Pour finir mon petit constat, les femmes congolaises sont à 99% une proie facile pour les sectes de par leur manque d'instruction, leur ignorance sévère, leur manque de formation

et d'éducation à la vraie foi. Comme tu le vois, elles sont exposées à tout vent et à tout venant. Les femmes qui vivent dans l'angoisse, la peur de la maladie, de l'échec et de la déception, de la guerre, du mauvais traitement, de la sorcellerie, etc., que font-elles ? Sinon trouver refuge dans une Église, multiplier les prières dans les permanences d'église, nuit et jour. Être plus présentes aux assemblées que de s'occuper de leur famille. Est-il vrai que Dieu donne le visa pour voyager en Europe ? En Amérique ? En Chine ? En Afrique du Sud ? Est-il vrai que Dieu donne de l'argent sans travail ? Sans avoir fait des études ? Des maisons ? Des voitures ? Est-il vrai que Dieu élève à la dignité parlementaire ? Est-il vrai que grâce à la prière on peut devenir des femmes ou hommes d'affaires, hommes ou femmes politiques, etc. Est-il vrai que Dieu donne des enfants, des maris ou des fiancé(es), etc. Voilà ce qui fait que les assemblées chrétiennes ou de prière sont de plus en plus féminines en RD Congo. Mais notez bien que dans tout cela, les motivations peuvent être différentes dans l'Église catholique, orthodoxe, protestante et autres » (Abbé H. Édo, prêtre catholique. Témoignage recueilli le vendredi 22 août 2014 à Bruxelles (Galeries d'Ixelles).

À côté de la population des femmes qui fréquentent les Églises, il y a aussi celle des jeunes – filles et garçons compris – considérés comme la tranche d'âge qui ne serait pas seulement la plus sollicitée mais aussi la plus touchée par des problèmes auxquels les nouvelles Églises essaient de proposer des thérapies. Pourquoi les femmes et les jeunes ? C'est parce que, à en croire l'anthropologue congolais Buakasa Tulu Kia Mpansu, les femmes et les jeunes « constituent incontestablement les catégories sociales les plus concernées par la prière, s'agissant sans doute là des catégories sociales les plus éprouvées, qui rencontrent le plus de problèmes sans solutions »[1].

On serait tenté à juste tire de chercher à discuter sur le contenu ou la véracité de certaines allégations à l'endroit des femmes qui fréquentent les Églises. Fruit de l'imaginaire commun, elles friseraient les préjugés entretenus par des idées reçues sur les femmes. On a déjà entendu maintes fois ce constat d'après lequel « les femmes ont toujours été plus nombreuses que les hommes à fréquenter les assemblées de prière » parce qu'elles étaient « plus sensibles et réceptives que les hommes », « elles y vont avec tout leur cœur », « elles sont plus naïves que les hommes » ou « elles sont plus ouvertes à la dimension spirituelle » que les hommes. C'est cette interprétation basée sur « des raisons affectives » que donnent beaucoup

[1] Tulu Kia Mpansu BUAKASA, « Fête des religions au Zaïre », in *Revue Africaine de Théologie* : *L'Église en Afrique et le pluralisme en théologie* 24 (1988), p. 246 ; voir aussi Jean PEETERS, *Les sectes, un défi à l'évangélisation*, Éd. Épiphanie, Kinshasa, 1990, p. 11.

de personnes interrogées. Elles peuvent se faire chacune leur propre opinion sur les raisons profondes qui conduiraient à l'Église certains croyants, hommes et femmes tous confondus. Cependant, le poids de nos cultures locales a fait que les femmes étaient socialement une catégorie plus vulnérable que les hommes.

En allant dans les assemblées pentecôtistes, les « femmes croient y trouver le salut. Là, elles peuvent se faire des amis, refaire d'autres liens et un tissu social, associatif qui leur donnent un nom, une place, de la valeur, une responsabilité ; elles y cherchent un service, un endroit où elles se sentent considérées et respectées dans leur personne »[1]. De son côté, allant dans le même sens que le prêtre H. Édo et l'anthropologue Buakasa Tulu Kia Mpansu, Nicole-Esther M. (quadragénaire, religieuse catholique) affirmera, à l'autre pôle d'interprétation :

> *« […] À ta question, je peux dire ceci : dans les Assemblées de prière, les femmes sont plus nombreuses que les hommes ; elles y vont avec tout leur cœur (dimension affective) ; elles y trouvent un lieu propice pour leur libre expression. À mon avis, t'as des exemples dans la Bible où les femmes adhèrent facilement, sinon plus rapidement : l'Ange [Gabriel] chez Zacharie et chez Marie, sur le chemin de Golgotha, elles n'ont pas abandonné Jésus ; elles sont les premières à croire en la résurrection (dimanche matin au tombeau etc.). La foi simple, mais solide. Prends quelques exemples chez les saintes aussi. Analyse toutes les situations que traverse notre pays, les femmes sont souvent très exposées et des fois naïves : recherche de bien-être social, mariage, sécurité, bonheur éphémère, procréation, divorce, sorcellerie, elles tombent souvent dans ces pièges et recourent aux Églises. Ces dernières deviennent en quelque sorte ''l'opium des femmes''. Les nôtres sont pleines de femmes (nos églises de la RDC) et même de quelques pays africains. Les raisons sont en général affectives et effectives. Et si on ajoutait que Dieu est mère ! Les attributs [de Dieu] sont plus féminins que masculins. Les femmes se retrouvent avec ce qui leur ressemble. Qui se ressemble s'assemble. L'Église est aussi au féminin (une église). Rire ! »*[2] (Nicole-Esther M., religieuse catholique (Rome). Témoignage recueilli par *Skype*, dimanche 9 novembre 2014.

Le témoignage de Nicole-Esther M. et celui de H. Édo que je viens d'évoquer, et bien d'autres encore, permettraient de comprendre que, à cause de leurs conditions vulnérables (manque d'instruction, de formation et d'éducation par rapport à la moyenne des hommes, faible niveau d'alphabétisation dont souffrent beaucoup de

[1] Extrait du témoignage susmentionné, repris de l'entretien avec l'Abbé H. Édo, vendredi 22 août 2014 à Bruxelles (Galeries d'Ixelles).
[2] Nicole Esther (religieuse catholique), entretien par *Skype*, dimanche 9 novembre 2014.

femmes), les femmes sont devenues la cible facile des sectes et des prêcheurs d'illusions. Les personnes qui vivent dans une situation d'angoisse permanente, de détresse, de guerre, d'insécurité, de peur de la maladie, d'échec, de déception, du mauvais traitement, d'envoûtement et de sorcellerie, etc. ; bref dans une situation de malheur, sont enclines à rechercher coûte que coûte des solutions, peu importe que les prophètes de tout bord leur en proposent une de quelque nature que ce soit.

Bien au-delà des seules femmes, la présence de beaucoup de personnes dans les assemblées de prière est une des expressions du malaise qui caractérise l'organisation de notre corps social. C'est pourquoi, là où les femmes n'avaient pas souvent assez d'espace pour pouvoir s'exprimer et s'affirmer, pour se faire voir ou s'afficher aux côtés des hommes, pour faire parler leurs compétences ; là où elles ont été privées d'assumer des responsabilités – parce que les Églises, la société, le monde du travail et du pouvoir, etc., étaient souvent très masculins –, les nouvelles Églises leur en offrent un qui leur permet ainsi de se libérer aujourd'hui du carcan du vieil héritage de nos coutumes et traditions, afin d'avoir et de gérer leur propre parole.

Théoriquement, l'engagement ou simplement la présence des femmes dans les Églises chrétiennes congolaises est un phénomène dont il faut aller chercher l'explication en amont de son développement actuel. À l'arrière-plan, deux situations contextuelles peuvent constituer le point d'impulsion dans l'émergence d'une classe des pasteurs de sexe féminin en RD Congo. D'une part, les personnes interrogées invoquent la politique de la promotion et de l'émancipation des femmes prônée dans les années 1970-1980. En effet, l'apport de la politique de l'émancipation de la femme prêchée par le « Manifeste » du Parti au pouvoir : le « Mouvement Populaire de la Révolution » (MPR), les revendications des associations de défense des droits des femmes et l'idéologie égalitariste défendue par les mouvements féministes occidentaux ont beaucoup contribué à propulser les femmes du monde entier à prendre conscience de leur condition et à aller plus loin dans leur rêve de liberté et d'autonomie vis-à-vis des hommes.

La voix venant des féministes occidentales s'est fait entendre même dans les pays du Sud. Toutes ces revendications en faveur des femmes ont d'une manière ou d'une autre, réveillé la conscience des femmes congolaises, leur permettant ainsi de prendre la parole pour négocier une autre place dans la société et de faire résonner leur voix sur plusieurs tribunes tant nationales qu'internationales. Sur le plan

individuel, local et national, la réussite sociale de certaines femmes a fait d'elles de vrais leaders dans le monde des affaires, en politique, dans la science et la recherche, etc. Cela a constitué une grande émulation parmi les femmes et un défi qui les pousse désormais à percer d'autres domaines de vie jusque-là considérés comme des bastions d'hommes : sport, arts, médecine, affaires, etc. De plus en plus, la question de l'égalité hommes-femmes rapproche les personnes et devient une des grandes préoccupations de la société contemporaine.

Par ailleurs, les personnes interrogées insistent sur le processus d'instruction et la scolarisation des jeunes filles. La réussite de celles-ci durant leur parcours scolaire pour les unes, et universitaire pour les autres, est un des atouts majeurs qui nourrissent toujours les ambitions et les motivations des femmes dans le processus de la réussite personnelle. L'instruction et l'éducation ne laissent pas indifférentes les filles ou les femmes qui ont réussi et celles qui veulent réussir aussi dans la vie. C'est ainsi que l'accès des femmes au pastorat et à l'épiscopat parmi les héritiers qui se rattacheraient aux dissidences des Églises issues de la Réforme protestante dans les pays anglo-saxons, veut montrer et prouver aux yeux du monde et des Congolais que, assurer la charge de direction et de prédication dans ces Églises n'est pas une tâche réservée aux seuls individus de sexe masculin.

La conquête des Églises par les femmes peut se comprendre aussi par le fait qu'elles ont souvent été majoritaires dans les auditoires où ont lieu les prêches de beaucoup de mouvements d'éveil religieux. Pour ces femmes, cela peut paraître révoltant d'être toujours prises en otage par une poignée d'hommes d'Église qui mènent des fois d'une main de fer le corps constitutif des groupes d'éveil religieux. En outre, on peut aussi remarquer que fonder une Église en RD Congo ou assurer des prêches populaires sont devenus un marché juteux dans lequel tout le monde cherche à puiser à pleine main. Oui, il y a de plus en plus des femmes qui y font leur entrée pendant que le nombre d'hommes pasteurs n'est pas en baisse. Il ne s'agirait pas pour autant pour ces femmes de venir remplacer les hommes dans les Églises, mais de trouver aussi leur place et leur part dans ce nouveau marché religieux où la concurrence devient de plus en plus réelle et permanente entre différents acteurs.

Dans le cas de la RD Congo, il ne m'est plus besoin de démontrer combien les hommes et les femmes ne sont pas en déficit de foi ; ils sont même trop religieux. Bien que l'espace de vie soit laïc, mettant en lumière le postulat de la liberté des

personnes, l'individualisme tel qu'il se définit en Occident tend à faire place à la solidarité et n'entraîne pas la relégation de la religion sur le terrain privé. Au contraire, en dépit de la séparation voulue de l'Église et de l'État, sans qu'ils ne s'excluent l'un et l'autre, Dieu et César font pourtant bon ménage. Dans la réalité, ils entretiennent de très bonnes relations. Les symboles de Dieu sont omniprésents dans les représentations sociales, spirituelles et morales. Cela s'observe bien lorsque la religion, comme système de croyances et de représentations, imprègne toute la vie des hommes et des femmes. On se trouve dans une société qui connaît une grande ferveur religieuse ou une inflation de foi.

Si l'évocation de Dieu et le recours à la prière marquent tant la vie et le discours des Congolais, comment comprendre alors cette omniprésence du religieux dans la société congolaise ? Ne faut-il pas aller plus loin, au cœur même de la religion de l'Africain pour chercher la réponse ? En d'autres mots, ne faut-il pas relier toutes les expériences religieuses et les expressions de foi actuelles des femmes à ce que représente le religieux dans le cosmos africain ? Il n'est pas de doute qu'aux yeux de beaucoup d'anthropologues – africains et africanistes –, l'homme noir est naturellement et foncièrement religieux ; que la religion est une dimension intrinsèque et une composante constitutive de la vie ainsi que de l'être des Négro-africains. Mais la conduite religieuse actuelle ne serait-elle pas, peut-être, dictée par « la crainte de l'Afrique de nuit, de son ''registre de l'invisible'' et de sa vengeance qui dicte cette conduite, comme tant d'autres »[1] ? L'homme d'Afrique ne panique-t-il pas à l'idée d'être ''fétiché'' à tout moment[2] ; ce qui le conduirait aussi à vouloir se protéger en permanence ?

En reliant les enjeux d'autorité et du pouvoir religieux à la problématique des rapports sociaux de sexe dans un contexte des évolutions actuelles de la société africaine/congolaise, il apparaît que la situation des femmes n'a pas toujours été ressentie de la même manière. Variant d'un État à un autre, d'une culture à une autre, d'une époque à une autre, elle évolue suivant des trajectoires particulières liées à tel ou tel environnement social. C'est pourquoi, si de manière générale les femmes ont été reléguées au second plan dans les sociétés patrilinéaires dominées par les hommes, certaines d'entre elles ont par contre occupé d'assez importantes places dans la société et ont joué des rôles considérables au sein même des espaces

[1] Stephen SMITH, *Négrologie. Pourquoi l'Afrique meurt*, Hachette Littératures, Paris, 2006, p. 171.
[2] Cf. Stephen SMITH, *Op. cit.*, p. 171.

patriarcaux, où l'on pouvait compter parmi elles des reines et des chefs coutumiers de grand renom.

Somme toute, grâce à sa souplesse, à son ouverture et à la plasticité de ses pratiques de foi, le pentecôtisme, comme pratique de foi, offre aux femmes et aux autres croyants fabriqués par les Églises historiques, un espace d'autoréalisation et d'auto-affirmation pour réaliser leur rêve. Les Églises rattachées à ce mouvement de réveil leur offrent un espace où elles peuvent aujourd'hui se valoriser et qui les valorise aussi. Les Églises pentecôtistes constituent aussi le lieu où les femmes peuvent vivre, exprimer leur foi, se déployer et donner le meilleur d'elles-mêmes. Dans cette nouvelle expérience de vie et de foi, les femmes sont désormais, qui comme simples fidèles croyants, qui comme pasteurs, évêques, apôtres ou évangélistes, prophétesses, etc. Elles veulent y vivre leur foi au féminin et être les femmes qu'elles veulent être dans les Églises où elles se sentiraient bien.

9.1.2. Les Églises pentecôtistes et la guerre déclarée contre la pauvreté : la quête de bonheur, de survie et de prospérité

En tant que « fait social » (l'expression est d'Émile Durkheim) ou composante essentielle de la vie sociale, le développement actuel du pentecôtisme en RD Congo peut, sociologiquement – dans son rapport étroit avec la société congolaise –, trouver un terreau fécond de justification en tant qu'il est étroitement corrélé au développement de la misère et de la pauvreté. De cette manière, « tant en Afrique qu'en Amérique latine, le pentecôtisme est intimement lié à la problématique de la pauvreté : la rage pour la survie et la quête de représentation de soi font des couches démunies une audience bon marché. Ce lien intime avec la pauvreté est fondé sur une utopie, au sens d'un projet mobilisateur qui fédère les énergies et engage les laissés-pour-compte dans le combat pour la survie et la lutte contre la misère. Cette utopie a sa source dans la grande espérance renouvelée, prêchée par l'Évangile, comme une puissance subversive d'ordre éthique. L'ambition du pentecôtisme d'améliorer l'homme et de le rendre conforme à l'image de Dieu a, cependant, contribué à marginaliser davantage ses adeptes »[1].

[1] Gabriel TCHONANG, Véronique LECAROS, José SANCHEZ PAREDES (dir.), *Le pentecôtisme. Racines et extension Afrique/Amérique latine*, L'Harmattan, Paris, 2014, quatrième de couverture.

À une époque où les bouleversements sociaux et politiques à travers le monde provoquent de grandes mutations qui s'accompagnent parfois de sentiments de frustration, de rejet, de marginalisation et de désespoir – non seulement dans la vie des sociétés et des institutions, mais aussi chez beaucoup d'individus – les religions prennent de façon significative un autre aspect et une grande importance sociale. Il ne semble pas douteux qu'elles jouent toujours un grand rôle, celui de servir de lien social et de recréer durablement le sentiment d'appartenance à une communauté : la communauté des élus et des convertis appelés au bonheur, la communauté de salut immédiat, bien que ce salut soit en réalité renvoyé dans un horizon fort lointain, incertain et insaisissable.

Les pasteurs congolais peuvent dormir tranquillement, écrit Mwinyi Hamza Badjoko : « Les Églises servent aujourd'hui à absorber la frustration d'une population qui a besoin de trouver la solution à ses problèmes », et l'espoir qu'elle place dans ses pasteurs, « c'est tout ce qui lui reste »[1] pour vivre.

Pour renchérir sur ces propos, je dirai avec Muriel Devey que « dans un contexte de crise, ces Églises se sont présentées comme les garantes de la sécurité et de la morale perdue. Elles prétendent offrir à leurs fidèles les moyens de se reconstruire, de vivre une vie meilleure, de résoudre leurs problèmes matériels et d'aller au paradis […]. Pour des individus mal urbanisés, largement déstabilisés par la misère et/ou par les guerres, quoi de mieux en effet, que ces Assemblées qui les accueillent à bras ouverts dans leurs communautés de ‘‘frères et de sœurs en Christ !’’. Le désir de se trouver une nouvelle ‘‘famille’’ n'est toutefois pas la seule motivation. On entre, en effet, dans ces Églises pour rechercher la solution à des problèmes matériels : argent, santé, travail, amour, enfants, chance, protection contre les sorciers, les mauvais esprits, les envoûtements, etc. Cette solution passe par la recherche de nouvelles façons d'être et de vivre, qui, elles, devraient permettre de résoudre ces problèmes. Ce sont donc des valeurs morales et une nouvelle vision du monde que les ‘‘convertis’’ viennent chercher dans ces Églises, ce qui les amène à

[1] MWINYI Hamza Badjoko, cité par l'Union des Associations de Défense des Familles et de l'Individu Victimes de Sectes (UNADFI). Centre d'accueil, d'étude et de documentation sur les mouvements sectaires (Buchelay, Île-de-France, France), « RDC/Les Églises de réveil : un business lucratif », [en ligne], disponible sur : http://www.unadfi.org/RDC-Les-eglises-de-reveil-un, [consulté le 8 juillet 2014 à 23h30].

adopter un autre style de vie, qui a ses codes, y compris vestimentaires, ses règles, ses rituels et ses pratiques ‘‘spirituelles’’. C’est du moins ce qui leur est proposé »[1].

Considérées parfois à tort ou à raison comme des lieux de refuge du fait de leur grande préoccupation sur le bien-être concret de leurs fidèles, les Églises de la mouvance évangélique et pentecôtiste mettent avant tout « en œuvre un accueil à la fois chaleureux et professionnel des gens, elles constituent de véritables centres de méditation et de détente où chacun peut trouver chaussure spirituelle à son pied puisque l’essentiel est que chaque individu puisse satisfaire ses aspirations et trouver des réponses à ses préoccupations »[2]. La force on ne peut plus grande, exercée par les religions, paraît sans doute résider aussi dans leur capacité à mobiliser cette utopie de la foi.

En outre, les religions se veulent surtout subversives tellement elles nourrissent l’ambition de transformer et de mettre en question le fonctionnement d’un monde chaotique, le système de valeurs de la société, et de convertir en profondeur l’homme, ses modes de vie, ses manières d’être et son environnement. Cela se voit par le fait qu’entre les valeurs religieuses – celles enseignées par le christianisme pour le cas qui me concerne ici –, et les pratiques du monde, le mariage n’est pas toujours compatible, ni bien accordé et moins encore bien conclu. De cette manière, les croyances religieuses, même lorsqu’elles sont dissonantes, ne cessent pas cependant de réactiver et de ranimer en permanence la dynamique de la grande utopie traditionnelle qui réinvente la force de croire et de toujours espérer au bonheur à venir. Les Églises veulent mobiliser et fédérer les énergies, la force d’engager les laissés-pour-compte dans le combat pour la survie, la lutte contre la misère[3] et la transformation du monde.

En paraphrasant Max Weber, je dirais que, comme dans toutes les religions du ‘‘salut-délivrance’’ proprement dites, c’est-à-dire « toutes celles qui laissent espérer à leurs fidèles une libération de la *souffrance*, et cela d’autant plus que la nature de la souffrance est conçue sous un jour plus sublimé, plus intériorisé, plus essentiel », les Églises pentecôtistes, en procédant à la « systématisation rationnelle de la conduite

[1] Muriel DEVEY, « Églises de réveil ou d’endormissement », in *Congo Forum* [en ligne], disponible sur : http://ww.congoforum.be [consulté le mercredi 24 septembre 2014, à 13H30].
[2] Jean-Paul WILLAIME, « Les recompositions internes au monde protestant : protestantisme "établi" et protestantisme "évangélique" », in Jean-Pierre BASTIAN, Françoise CHAMPION et Kathy ROUSSELET (dir.), *La globalisation du religieux*, L’Harmattan, Paris, 2001, p. 178.
[3] Cf. Gabriel TCHONANG et alii (dir.), *Op. cit.*, quatrième de couverture.

de vie, soit uniquement sur des points particuliers, soit globalement » de leurs fidèles, placent ceux-ci dans un état *permanent* capable de les rendre intérieurement invulnérables à la souffrance »[1]. C'est au cours de son développement que le christianisme s'est véritablement construit aussi autour de cette utopie, dès lors qu'il n'a cessé de promettre une autre vie à ses adeptes, c'est-à-dire la vie de bonheur ou la béatitude, dès ici bas, et sans souffrance. L'utopie, comme quête ininterrompue d'une société idéale, les Églises instituées (catholique, protestantes, orthodoxe, etc.) en ont fait aussi la toile de fond de leurs engagements.

En reprenant à leurs frais cette vieille force mobilisatrice autour d'une Cité céleste, c'est-à-dire d'un monde nouveau, d'une terre nouvelle où « la mort n'existera plus, où il n'y aura plus de pleurs, de cris, ni de tristesse »[2] et qui affirme le triomphe de l'espérance sur les souffrances du monde présent, les Églises pentecôtistes réactivent constamment cette espérance en la vie future en orientant « la conduite de vie autour de la recherche d'un bien de salut »[3]. À cela correspond leur conviction de tenir mordicus en éveil la foi de leurs adeptes en nourrissant surtout leur ferme assurance de retrouver un jour et immédiatement le Paradis de Dieu, à la seule condition que l'homme ait adhéré à leurs enseignements et qu'il se soit converti.

9.2. LES ÉGLISES PENTECÔTISTES AU CŒUR DE LA LUTTE POUR LE POSITIONNEMENT PERSONNEL DES INDIVIDUS

Quelques traits caractéristiques de la religion pentecôtiste sont, entre autres, la souplesse de ses enseignements, la simplification de ses pratiques cultuelles et liturgiques, son adaptabilité ou familiarité aux cultures locales, la simplicité et l'efficacité de la rhétorique dont font usage les Églises dans leurs prédications.

9.2.1. Les Églises pentecôtistes : la réponse à une demande sociale

Redisons-le, en voulant directement parler au cœur des interlocuteurs, les prédications des pasteurs permettent aux Églises pentecôtistes de réussir assez

[1] Cf. Max WEBER, « Considération intermédiaire : théorie des degrés et des orientations du refus religieux du monde », in *Sociologie des religions*, Gallimard, Paris, 1996, p. 416.
[2] Voir dans la Bible le Livre de l'Apocalypse de saint Jean, chapitre 21, verset 4 (Ap 21, 4).
[3] Max WEBER, « Considération intermédiaire…, Op. cit., p. 416.

facilement ce que le discours théologique savant et abstrait des Églises missionnaires avait malheureusement manqué de justesse. En outre, notent Stefania Capone et André Mary, « la religiosité charismatique et pragmatique fait appel à un langage de l'expérience présumé accessible à tout un chacun et prétend détenir la réponse pratique à tous les problèmes : ''Jésus est la solution'' […] ; l'alchimie du miracle est visible par tous et vérifiable dans la vie ordinaire. La transportabilité pratique de la délivrance pentecôtiste joue aussi dans certains contextes sur la familiarité culturelle des manifestations de transe même si elle en inverse complètement le sens et la valeur »[1].

Par ailleurs, comme le fait remarquer Christian Smith, « dans le monde moderne pluraliste, les gens n'ont pas besoin, pour maintenir leurs croyances religieuses, de cosmos sacrés macroenglobants. Ils ont seulement besoin de ''parapluies sacrés'', c'est-à-dire de petits mondes portables, accessibles, relationnels – des groupes religieux de référence – 'sous' lesquels leurs croyances peuvent faire complètement sens »[2]. Lorsque beaucoup de pratiques théologiques, pastorales, religieuses et liturgiques des Églises officielles se sont souvent trop intellectualisées et que ces Églises se sont elles-mêmes embourgeoisées au cours de leur histoire, en se coupant parfois de leur base, c'est-à-dire des masses populaires, des populations moyennes et marginales[3], les nouvelles communautés chrétiennes ont besoin de ce qui est simple. Ce que je voudrais souligner ici, c'est non seulement l'esprit princier, bourgeois et parfois autoritariste des Églises établies (catholique, orthodoxe), mais leur cléricalisme et leur hostilité envers les femmes. Tout cela a été engendré par la lourde machine bureaucratique de l'Église en tant que hiérarchie et structure institutionnelle. Cet esprit, calqué parfois sur le modèle du pouvoir temporel, s'est

[1] Stefania CAPONE, André MARY, « Les translogiques d'une globalisation religieuse à l'envers », in Kali ARGYRIADIS, Stefania CAPONE, Renée DE LA TORRE et André MARY (dir.), *Religions transnationales des Suds. Afrique, Europe, Amériques*, L'Harmattan-Academia/IRD, Louvain-la-Neuve, 2012, p. 36.

[2] Christian SMITH, *American Evangelicalism. Embattled and Thriving*, The University Press of Chicago, Chicago-London, 1998, p. 106: "In the pluralistic modern world, people don't need macro-encompassing sacred cosmoses to maintain their religious beliefs. The only need 'sacred umbrellas', small, portable, accessible relational worlds – religious reference groups – 'under' which their beliefs can make complete sense".

[3] Je n'ai nullement l'intention de récuser ici le riche héritage social à travers l'engagement caritatif des Églises établies dans le traitement des problèmes de société, en l'occurrence la prise en charge des marginalisés et la défense de la cause des pauvres. Par exemple, à travers « l'option préférentielle pour les pauvres » ou « option prioritaire pour les pauvres » (c'est-à-dire la priorité accordée aux pauvres, expression de la justice et de la charité au sein des relations personnelles et sociétales) développée dans l'enseignement social de l'Église catholique, on a vu une Église de plus en plus proche des pauvres. Hommes et femmes de grand cœur ont laissé derrière eux des témoignages de vie et de grandes réalisations dignes d'éloge : œuvres caritatives, fondations philanthropiques, etc. Je ne parle pas ici de ce genre d'engagement et de ce témoignage caritatif.

progressivement construit au sein de ces Églises au cours de l'histoire du christianisme.

Tout ceci est d'autant plus vrai puisqu'en Occident tout comme en Afrique, on a pu, par exemple, assister à une Église presque coupée en des classes parfois antagonistes. Aux antipodes, c'était l'érection de petites Églises au sein d'une même Église : une Église bourgeoise d'en haut, des clercs et nantis (celle du haut clergé) ; une Église d'en bas (bas clergé) et une autre frange d'Église, faite de pauvres. Toutes ces petites castes compartimentées au sein d'une même Église ont souvent éloigné les uns des autres au détriment de la mixité et de la proximité qui feraient pourtant du clergé un groupe fondu au milieu des classes populaires.

Il convient de souligner ici que, si le discours des Églises historiques n'a pas souvent été bien compris par les hommes et les femmes d'aujourd'hui, c'est dû entre autres aussi au fait que la parole d'une institution et sa traduction concrète en termes d'actes ou de témoignage de vie d'hommes d'Église n'inspirent pas toujours l'accueil et la proximité de ceux qui sont en marge de la société ou en quête de sens et de solutions à leurs problèmes existentiels. L'Église catholique congolaise reconnaît ses « difficultés évidentes pour pouvoir rejoindre tous les hommes et les femmes dispersés à travers leurs milieux de vie et de travail, aux fins de leur apporter l'Évangile et de mettre à leur portée les moyens nécessaires pour leur salut »[1]. C'est en cherchant à faire mieux que le Renouveau charismatique catholique (RCC) travaille dans ce sens. Ainsi, il apparaît à l'opposé, une autre approche pastorale visant la proximité et le contact direct. Il s'agit de celle mise en place par les pasteurs de nouvelles Églises ; ils sont prêts à aller là où les prêtres ne se sont pas rendus, ou dans des endroits où ces derniers se rendent difficilement. Cette proximité vise avant tout à toucher les personnes qui ont échappé à l'action des premiers hommes d'Église.

Cela montre que la mise à l'écart des personnes et l'inaccessibilité des lieux ou des territoires, voire des personnes de différents horizons sociaux par les pratiques pastorales des vieilles Églises, sont une situation qui profite avec avantage aux nouveaux pasteurs. Ainsi, le fait que les nouvelles Églises sont l'œuvre des laïcs, et qu'elles opèrent la plupart du temps dans des milieux populaires, dans les périphéries

[1] CONFÉRENCE ÉPISCOPALE NATIONALE DU CONGO (CENCO), *Annuaire de l'Église catholique en RD Congo 2012-2013*, Éd. du Secrétariat Général de la CENCO, Kinshasa, 2013, p. 7, §3.

des grandes villes, loin des cathédrales et des bâtisses dorées, favorise du même coup leur grande mobilité et leur insertion dans des milieux dont ils sont souvent issus. Car, les nouveaux « ecclésiastiques » laïcs (hommes et femmes) peuvent assez facilement aller là où les prêtres et les pasteurs des vieilles Églises ne se sont pas fréquemment rendus, afin de capter les personnes qui échappent à l'action de ces dernières, c'est-à-dire les populations des classes moyennes et pauvres. Sécularisées et laïques, parce qu'exercées et administrées aussi par les non-clercs, pères et mères de famille qui partagent souvent les mêmes conditions de vie que leurs fidèles, les Églises pentecôtistes sont très présentes au cœur du monde. De la sorte, par leurs paroles, faites ou tissées dans un langage simple et accessible, elles se rendent de plus en plus présentes, accessibles, disponibles et proches de leurs fidèles.

Les Églises pentecôtistes apparaissent au milieu du monde et des masses populaires comme celles qui appartiennent à leurs fidèles. À ces derniers, elles veulent apporter une parole de salut et proposer des solutions concrètes aux problèmes quotidiens qui se posent à eux. Ainsi instrumentalisées, elles se transforment parfois en boîtes à solution, vendeuses d'illusions et de rêves à une population désespérée par le chômage[1], la précarité et la pauvreté qui se conjuguent quotidiennement avec toutes les difficultés d'accès aux soins de santé, à la nourriture, au monde du travail, etc. Se faisant, les nouvelles Églises réactivent au plus profond l'espérance de leurs adeptes, en les accrochant fortement à la foi avec la ferme conviction que « tout est possible à celui qui croit », de sorte que l'espoir de lendemains meilleurs soit toujours rallumé en permanence.

C'est pourquoi, « la sociabilité induite par les Églises de réveil n'est pas sans conséquence [sur la vie de leurs adeptes]. À travers elles, c'est tout un tissu social local qui est réinventé à l'échelle du quartier et des mots d'ordre qui peuvent y être soufflés. Le pasteur, point d'équilibre de la communauté, est plus qu'un ministre du culte. Il renoue pleinement avec la figure du guide spirituel… et temporel. Dans les chapelles de fortune des Églises de réveil […], le pasteur s'avère bien plus accessible que les prêtres et toute la hiérarchie catholique traditionnelle. Les pasteurs exercent

[1] Cf. Raoul MBOG, « Le juteux business du pasteur évangélique Dieunedort Kamdem », in *LE MONDE AFRIQUE* du 25 décembre 2015 [en ligne], disponible sur : http://www.lemonde.fr/afrique/article/2015/12/25/le-juteux-business-du-pasteur-evangelique-dieunedort-kamdem_4838146_3212.html#ZIWK4iY6bSiAMhJf.99 [consulté consulté le jeudi 21 janvier 2016 à 11H].

par leur parole une influence de proximité, aussi bien dans le registre religieux que dans le registre plus temporel »[1].

S'agissant de la prise en charge de la parole de Dieu qu'ils enseignent, les pasteurs utilisent une grammaire et un langage de communication accessible à tous, facile à comprendre et un discours terre à terre qui parle directement aux cœurs des personnes, à tout le monde. Leur rhétorique est faite d'un langage qui colle à la réalité quotidienne vécue par des gens – on parle de leurs problèmes concrets et réels –, sans passer par des détours et des subtilités ou abstractions du langage. Le choix d'une grammaire simple et l'adoption d'un vocabulaire clair, précis et compréhensible aux destinataires sont un défi pour l'accessibilité du message enseigné. Chez les pasteurs, rien à voir avec un discours théologique intellectualisé, rationnel et cartésien destiné aux élites et aux savants. Comme le note Donald E. Miller, les nouvelles Églises « sont radicalement empiriques, partant de l'expérience concrète que les gens font de Dieu plutôt que de déductions tirées de propositions diverses sur la nature de Dieu »[2].

En se tournant ainsi vers un Dieu qu'ils invoquent régulièrement, les fidèles perçoivent celui-ci comme un Être très proche d'eux, un Père prêt à tout faire pour ses enfants. C'est ce Dieu qu'ils nomment avant tout comme un « Père », leur « Papa ». C'est vers lui qu'ils se tournent presqu'instinctivement dès lors que « les problèmes de chacun (maladie, chômage, divorce, échec scolaire) sont d'emblée inscrits dans un imaginaire du mal, dans le monde de la sorcellerie, des mauvais esprits ancestraux, des génies et des démons, qui est immédiatement en phase avec la grille de lecture africaine »[3]. C'est principalement à ces maux ou à ces œuvres du Démon que s'attaquent avant tout les pasteurs.

---

[1] Voir Jean-Pierre BAT, « Nouveaux christianismes : les églises de réveil et politique au Congo-Brazzaville », in *LE MONDE AFRIQUE* du 6 juillet 2015 [en ligne], disponible sur : http://www.lemonde.fr/afrique/article/2015/07/06/nouveaux-christianismes-1-5-les-eglises-de-reveil-et-politique-au-congo-brazzaville_4672714_3212.html [consulté le 21 janvier 2016 à 11H].

[2] Donald E. MILLER, *Reinventing American Protestantism. Christianity in the New Millennium*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 1997, p. 203, cité par Jean-Paul WILLAIME, « Les recompositions internes au monde protestant : protestantisme "établi" et protestantisme "évangélique" », in Jean-Pierre BASTIAN, Françoise CHAMPION et Kathy ROUSSELET (dir.), *La globalisation du religieux*, L'Harmattan, Paris, 2001, p. 178.

[3] André MARY, « Globalisation des pentecôtismes et hybridité du christianisme africain », in Jean-Pierre BASTIAN, Françoise CHAMPION et Kathy ROUSSELET (dir.), *Op. cit.*, p. 165.

9.2.2. La fonction pastorale/épiscopale vue comme un symbole de la réussite personnelle et un ascenseur social

« L'urbanisation et surtout la scolarisation de la jeunesse constituent la nouvelle donne qui façonne et en grande partie commande les nouveaux ''réveils spirituels'' chrétiens […] »[1]. Devant d'innombrables problèmes auxquels les jeunes sont confrontés, l'évangile de la réussite est une des réponses aux attentes des jeunes étudiants ou cadres. La fécondité particulièrement remarquable du discours tenu par les dirigeants des nouvelles Églises, et le ressort le plus décisif de leur succès peuvent entre autres expliquer la percée spectaculaire du mouvement pentecôtiste parmi les couches populaires de la population congolaise.

Et pour les femmes qui se hissent ou s'investissent de manière inattendue dans la nouvelle hiérarchie de ces Églises, il ne s'agit pas seulement d'une simple adhésion au contenu de quelques articles de foi professée par les nouvelles Églises. Car, mis à part l'aspect vocationnel proprement dit (tous les hommes de Dieu ou les ouvriers de Dieu se disent être appelés par Dieu pour annoncer son message du salut), souvent revendiqué par tous les ministres de l'Évangile, il s'agit bien pour les femmes pasteurs – tout comme pour les pasteurs de sexe masculin –, d'une stratégie d'insertion sociale et professionnelle durable. André Mary observe que « les jeunes scolarisés, plongés dans les impasses du développement urbain, subissent ses périls, et la réalité du chômage, fournissent la masse principale des nouveaux convertis et un réservoir inépuisable de vocations pour le ''travail de Dieu'' »[2].

Cette constatation se vérifie bien, car dans un pays où la pauvreté a atteint des records insupportables ou de grandes proportions avec un taux de chômage très élevé parmi les jeunes, où l'accès au monde du travail passe d'ordinaire par la sélection et le recrutement selon des critères parfois subjectifs, arbitraires, opaques et occultes fixés selon la convenance de certains individus, créer sa propre Église ou officier dans une Église semble être une aubaine pour ceux – hommes et femmes confondus – qui n'ont pas eu la chance de se faire embaucher ailleurs. Leur engagement dans ces Églises répond à la logique de l'offre et de la demande dans la mesure où l'offre

[1] André MARY, dans l'introduction à Laurent FOURCHARD, André MARY et René OTAYEK (dir.), *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*, Karthala, Paris/IFRA-Ibadan, 2005, p. 34.
[2] André MARY, dans l'introduction à Laurent FOURCHARD, André MARY et René OTAYEK (dir.), *Op. cit.,* p. 34.

de biens de salut que les nouvelles Églises proposent est une réponse à une demande sociale réelle venant de la part des nouvelles générations.

Aujourd'hui, la division sociale du travail religieux a fait que la profession de pasteur se libéralise de plus en plus. Extravertie et dérégulée par manque d'une autorité institutionnelle centralisée, la fonction pastorale est totalement ouverte aussi bien aux hommes qu'aux femmes auxquels elle offre des opportunités de travail. De la sorte, ils peuvent désormais échapper aux mailles du chômage et de la discrimination professionnelle exacerbée par l'hermétisme d'une fonction ecclésiastique traditionnelle, qui ne s'ouvrait pas facilement aux femmes et aux hommes laïcs. Actuellement, rien n'empêche les jeunes hommes et femmes en quête d'avenir heureux de tenter aussi leurs chances en s'engageant dans le monde du pastorat au sein de ces Églises.

De plus en plus, l'image que projette le standing de vie de certains pasteurs possédant de grands biens meubles et immobiliers, voitures, magasins, entreprises de communication (chaînes de radio et/ou de télévision), qui font étudier leurs enfants dans de bonnes écoles au pays ou à l'étranger, qui se font soigner en Europe ou en Amérique, et qui voyagent facilement partout dans le monde, etc.), c'est une image souvent brillante qui engendre l'admiration et l'émulation. Elle montre les pasteurs comme des personnes qui ont bien réussi à se hisser socialement à un certain niveau de vie. La figure de pasteur comme homme riche et heureux suscite tant de convoitises qu'elle fait naître des vocations parmi les jeunes rêvant de s'identifier et de ressembler aussi à ces pasteurs qu'ils voient souvent défiler sur les chaînes de radio et de télévision. Ces considérations faites sur les conditions matérielles de vie aisée de beaucoup de pasteurs montrent que le statut pastoral en RD Congo bénéficie largement – pour une partie sans doute – d'une grande aura de popularité et d'une force d'attraction sociale auprès des jeunes qui aspirent à la richesse et au bien-être.

Il apparaît ici que le registre de nouveaux métiers suscités par le mouvement pentecôtiste, bien que présentant une grande instabilité, offre cependant quelques opportunités de réussite en termes de prestige social et de revenus. Certains pasteurs sont vus comme des vraies stars et des hommes ou femmes d'affaires, gérant commerces, entreprises, etc. et qui détiennent ostensiblement une richesse. D'autres roulent carrosse (voitures de luxe comme la Mercedes, grosses cylindrées 4x4), etc.). Par ailleurs, si le fait de devenir pasteur peut résulter d'une décision personnelle et de

la chance pour certains, ou du fait d'un héritage familial pour d'autres, il est aussi vu pour d'autres personnes comme un pis-aller, faute de travail.

Comme le montre son parcours de conversion, la vocation pastorale de la jeune femme Joëlle I. et de bien d'autres ministres féminins indique qu'une longue période de chômage, un évènement personnel comme le veuvage, la guérison d'une maladie et un miracle peuvent constituer un élément déclencheur ouvrant la voix à la réalisation de leur projet[1]. La jeune femme officie au sein de l'Église *La Compassion*. Âgée de 26 ans lors de l'entretien en 2014, elle est journaliste de formation. Graduée en Sciences de l'Information et Communication, et Licenciée en Communication des Organisations (Université de Kinshasa), elle la deuxième d'une famille de huit enfants dont sept filles et un garçon. La jeune femme pasteur est née de parents catholiques qui, par la suite, se sont convertis au pentecôtisme. Son père est un ancien banquier et sa mère une femme d'affaires. Joëlle est issue d'une famille très pratiquante. Bien qu'elle ne fût pas au départ destinée à embrasser l'habit de pasteur, elle est, malgré elle, devenue pasteur depuis 2009. Célibataire, elle est « en recherche de travail », selon ses propres mots. Faute de mieux, c'est-à-dire du travail, et pour combler un vide en dépit de ses brillantes études universitaires, la jeune femme s'est tournée vers une Église de réveil où elle a trouvé quelque chose à faire :

> « *[…] Au début j'allais à l'église comme choriste. Après mes études secondaires, j'ai d'abord été bénévole parmi les filles qui s'occupaient de l'Accueil et de l'Événementiel. Quand j'ai fini mes études à l'Université, le pasteur m'a demandé si je pouvais m'occuper de la Communication et du Marketing avant de devenir Adjointe au Pasteur ; enfin Pasteur en charge de l'Évangélisation. Je vais souvent dans les provinces du Bandundu et de l'Équateur. Nous sommes seulement trois femmes pasteurs et les hommes sont très nombreux. Ce n'est pas par la force musculaire mais par leurs capacités et la qualité de leur travail que les femmes doivent s'affirmer. Ce que je suis aujourd'hui est une opportunité inattendue qui me permet de nouer les deux bouts du mois, en attendant que je trouve du travail durable et stable en rapport avec mes études faites* » (Pasteur Joëlle I., Église *La Compassion*)

Si la jeune femme considère son pastorat comme une solution intermédiaire en attendant de beaux jours, cela tient à son propre parcours. Mais, en revanche,

[1] Cf. Yvonne GUICHARD-CLAUDIC, Danièle KERGOAT et Alain VILBROD (dir.), *L'inversion du genre. Quand les métiers se conjuguent au féminin… et réciproquement*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2008, p. 21.

d'autres s'y sont durablement installés. Dans sa configuration actuelle, le pastorat pentecôtiste connaît une mutation réelle du fait de la mixité de ses acteurs, car la présence incontestablement affirmée des femmes est venue bouleverser en profondeur l'équilibre interne de son organigramme du pouvoir. Cela montre que « la masculinisation/féminisation d'une profession ou d'un métier transforme les modes d'organisation du travail par des mécanismes de ségrégation et de segmentation, l'apparition de spécialisations professionnelles différenciées entre les sexes, le fait qu'apparaissent des manières différentes d'exercer le métier »[1]. Bon nombre de pasteurs interrogés ici, pris sans tenir compte de leur sexe, ne considèrent pas l'exercice pastoral comme un travail au sens strict d'une activité légalement rémunérée. Pourtant beaucoup en vivent et veulent y rester encore.

Si, officiellement, certaines femmes pasteurs, tout comme d'ailleurs leurs homologues masculins, ne reçoivent pas de salaire à proprement parler, elles vivent essentiellement de l'économie aléatoire de la générosité rendue possible par leur prise en charge assurée par les fidèles. Grâce aux dons, aux offrandes ou aux aumônes, la pratique de la dîme versée régulièrement à l'église, voire de manière obligatoire[2] par les fidèles, s'est progressivement et durablement installée. Hormis les pasteurs versés dans les affaires et la politique, les autres vivent quasiment de cette pratique qui s'est institutionnalisée. Souvent perçues en nature ou en espèces, ces offrandes que de leur côté les catholiques nomment « denier du culte » peuvent, pour certains pasteurs, dépasser de loin le salaire des fonctionnaires de l'État ou celui du secteur privé.

Même si les arguments qui justifient leur « vocation » ne sont pas unanimement partagés, tous les pasteurs indistinctement interrogés – quel que soit leur sexe –, s'accordent cependant à affirmer que « l'ouvrier mérite son salaire ». Ouvrier entendu ici comme « ministre » de l'Église ou de la Parole de Dieu. Il s'agit de celui (celle) qui fait de l'enseignement ou de la prédication de l'Évangile son gagne-pain. Ils s'appuient ainsi sur des versets bibliques affirmant clairement que

[1] Yvonne GUICHARD-CLAUDIC, Danièle KERGOAT et Alain VILBROD (dir.), *Op. cit.*, p. 19.
[2] Vieille pratique déjà attestée dans la Bible (Lévitique 27, 30-34) et de plus en plus en vogue dans les Églises pentecôtistes, la dîme est l'offrande qu'un fidèle fait à l'Église d'un dixième de son revenu. Par exemple, à celui qui gagne 1000€, il est demandé de donner 100€ pour l'entretien et l'organisation des œuvres de l'Église. C'est un principe théorique mais dans les faits, c'est souvent les pasteurs responsables d'Églises qui se servent de l'argent récolté et en font leur salaire, car disent-ils « l'ouvrier mérite son salaire ».

« l'ouvrier mérite son salaire »[1]. À leurs fidèles, les pasteurs-ouvriers de Dieu, rappellent : « Que celui qui reçoit l'enseignement de la Parole fasse une part de tous ses biens en faveur de celui qui l'instruit »[2]. Mais en réalité, la « rémunération » ou le « don » perçus par les pasteur(e)s restent toujours une question qui s'entoure de mystères. Les espèces sonnantes et trébuchantes étant le nerf de la guerre, « l'argent de Dieu » demeure souvent la principale source de revenus des pasteur(e)s. Il est aussi la pomme de discorde ou la principale cause de petites guerres d'influence parfois meurtrières enregistrées parmi les hommes et les femmes d'Église congolais.

En outre, les nouvelles fonctions nées au sein de la hiérarchie pentecôtiste n'exercent-elles pas un attrait sur les jeunes par l'adoption de titres prestigieux du genre de : *archbishop* (archevêque), *bishop* (évêque), *apôtres des Nations*, révérends, etc. ? Douterait-on du fait qu'une certaine extravagance du style de vie menée par certain(e)s dirigeant(e)s des nouvelles organisations pentecôtistes ne soit pas de nature à stimuler le désir irrésistible et la vocation pastorale parmi des jeunes gens et jeunes filles ? N'est-ce pas une occasion pour ceux-ci de se projeter dans les personnes, notamment les chefs d'entreprises religieuses qui roulent en 4 x 4 et dont les prêches tournent en boucle sur certaines chaînes de télévision, et de se porter, dans leur imaginaire en construction, candidats à l'émulation et à l'imitation de ceux qui ressemblent à des stars du rock qui remplissent des stades lors de leurs prestations ?

« Plus fondamentalement, le pentecôtisme (ou du moins une grande partie des Églises qui s'en réclament) promet la réussite financière, matérielle et l'initiative personnelle. C'est ce que l'on appelle la « théologie de la prospérité » teintée de libéralisme et issue, sans surprise, des États-Unis. La situation favorable d'un individu y est vue comme résultant des grâces divines, ce qui rencontre à la fois un écho favorable auprès des populations pauvres aspirant à une vie meilleure et des plus riches, qui y trouvent là une justification bien pratique de l'ordre social établi, voire de l'augmentation des inégalités. En poussant plus loin cette thèse, cela justifie également l'enrichissement personnel du pasteur comme un signe de bénédiction

[1] Luc 10, 7.
[2] Galates 6, 6.

divine. Certains en concluent que le pentecôtisme est un ‘‘supermarché de la foi’’ »[1]. Le témoignage du pasteur André K.[2] va dans le même sens :

> *[…]. Il y a eu prolifération d'Églises encouragée et tolérée par l'État congolais, c'est pourquoi chacun implante son Église comme il veut. Cette multiplication est due aussi au chômage. Comme il n'y a pas de travail au Congo, il suffit seulement qu'on ait une portion de terre dans sa parcelle, on implante une Église que moi j'appelle boutique pour se faire beaucoup d'argent même si on n'a pas reçu une vocation ou un appel de Dieu »* (Pasteur André K., Église *Chapelle des Vainqueurs*).

Il me semble que le désir qu'ont certains jeunes de tenter leurs chances afin d'être comme leurs aînés est souvent nourri par une grande ambition et un esprit d'émulation. L'affirmation de Ruth Marshall-Fratani permet de conforter mes propos. Elle écrit : « Jusqu'au milieu des années 1980, l'image du pasteur pentecôtiste était associée à la pauvreté, au sacrifice, au rejet du prestige social et des biens matériels […]. Mais aujourd'hui, l'opinion publique associe la vocation de pasteur pentecôtiste à la réussite, à la richesse […] ; la conversion passe d'abord pour un moyen d'assurer sa mobilité sociale et fonder une église peut être considéré avant tout comme une façon de se faire de l'argent. En effet, nombreux sont les jeunes qui nourrissent le rêve secret d'avoir leur propre église ; la floraison, au cours de ces dix dernières années, d'une troisième vague de fondations de petite structure montre que beaucoup d'entre eux ont tenté leurs chances »[3].

Sur ce point, l'image que renvoie la vie des dirigeants de ces nouvelles Églises met aussi irréversiblement en marche l'engagement des femmes pasteurs ou évêques qui exercent avant tout un métier au sein de ces Églises. Elles deviennent au même titre que les hommes, notamment les prêtres et évêques de grandes Églises

---

[1] Voir « Le pentecôtisme, bras armé de l'impérialisme américain en Afrique subsaharienne ? » [en ligne], disponible sur : http://www.alliancegeostrategique.org/2010/05/11/pentecotisme-afrique-subsaharienne [consulté le 22 avril 2016 à 11H]. Voir aussi sur : http://www.fdesouche.com/601865-le-pentecotisme-bras-arme-de-limperialisme-americain-en-afrique-subsaharienne# [consulté le 22avril 2016 à 11H].

[2] Pasteur André Kabeya (pseudonyme), 42 ans d'âge au moment de l'enquête en janvier 2014, 4e d'une famille nombreuse de 11 enfants (4 frères et 6 sœurs). De parents catholiques pratiquants encore en vie, André a déclaré qu'il était assistant à l'Université catholique du Congo (Kinshasa). Converti au mouvement de Réveil, il est à ses heures perdues pasteur, très engagé, dans l'Église dénommée « Chapelle des Vainqueurs », sise no 2, 5e rue Limete Industriel (Commune de Limete). Une Église d'origine nigériane (The Winner's Chrurch), créée par un certain David Oyedepo. J'ai eu des échanges avec ce pasteur dans l'enceinte même de l'Université catholique. Mais faute de temps pour un entretien individuel, le pasteur a eu à répondre à mon questionnaire écrit.

[3] Ruth MARSHALL-FRATANI, « Prospérité miraculeuse. Les pasteurs pentecôtistes et l'argent de Dieu au Nigeria », in *Politique Africaine* 82/2 (2001), pp. 24-44.

(catholique, protestantes, orthodoxe, anglicane), des ministres des Églises. On peut les qualifier avec raison de « fonctionnaires de Dieu »[1] ou de gestionnaires des affaires cultuelles. En ce sens, elles pouvaient être appelées des « ouvrières de Dieu », c'est-à-dire des « salariées », des employées ou ecclésiastiques féminins exerçant un métier particulier pour lequel elles ont le droit de recevoir – que cela s'appelle « dîme », « offrande du temple » ou avantages quelconques – une rémunération ou n'importe quelle gratification en contrepartie de tous les services accomplis dans le Temple de Dieu.

Par ailleurs, si le taux de chômage enregistre des records inimaginables (environ 70 à 80% des chômeurs se comptent parmi les jeunes diplômés), comment l'engagement des jeunes dans les Églises et les vocations au pastorat ou au presbytérat catholique ne peuvent-ils pas constituer une planche de survie pour le salut ? La présence des jeunes femmes et hommes qui, poussés par l'audace, le goût de risque et d'aventure, vont créer leurs propres « entreprises familiales » portant le nom d'Églises, ne dénote-t-elle pas un certain esprit d'initiative, de créativité ou d'ingéniosité de la part de ces jeunes qui veulent échapper ainsi à l'empire du chômage de masse qui a élu domicile en RD Congo depuis bien des décennies ? En effet, depuis les années 1990, marquées par une conjoncture sociale et économique chaotique, plusieurs centaines, voire des milliers de nouvelles Églises et cultes furent fondés. Durant ces années, à en croire le sociologue congolais Jean-Baptiste Dongala Kodi, « tout Congolais, ayant l'habitude de vendre sur un étal la mangue ou la banane tombée sur sa parcelle, se mit à prophétiser, à commercialiser ses propres rêves, ses fantasmes ou ses paranoïas »[2].

Dans ces conditions, ce qui pourra expliquer aussi le succès des Églises de la mouvance pentecôtiste, c'est le fait que, mus par le souci et la recherche du bonheur immédiat, de la prospérité tant matérielle que spirituelle de leurs fidèles, les pasteurs deviennent des « hommes prêts-à-tout-faire » pour leurs fidèles. Ainsi, de simples prédicateurs de la Parole de Dieu qu'ils seraient, les pasteurs se sont de plus en plus faits chasseurs déclarés des mauvais esprits, distributeurs ou vendeurs des bénédictions divines, faiseurs des miracles et « trouveurs » de solutions rapides face

[1] L'expression est du philosophe et théologien allemand Eugen DREWERMANN, *Fonctionnaires de Dieu*, traduit de l'allemand par Francis PIQUEREZ et Eugène WÉBER et révisé par Jean-Pierre BAGOT, Albin Michel, Paris, 1993.
[2] Jean-Baptiste DONGALA KODI, cité par Stephen SMITH, *Négrologie. Pourquoi l'Afrique meurt*, Hachette Littératures, Paris, 2006, p. 167.

aux multiples détresses des personnes. N'est-ce pas avoir un emploi et guérir d'une maladie ou de la stérilité, se protéger contre les attaques des mauvais esprits, échapper aux envoûtements, à la possession et attaques diaboliques, s'extraire des « blocages », conjurer les angoisses existentielles, satisfaire le désir de donner sens à la vie, rechercher le salut, avoir une vie heureuse, etc., qui constituent entre autres le lot de problèmes quotidiens auxquels les Congolais font régulièrement face et pour lesquels ils veulent avoir des réponses ?

Devant toutes les aspirations de ses fidèles, la parole du pasteur se veut une réponse concrète, rassurante et apaisée. Répondant à une demande ou aux attentes sociales d'une collectivité, cette parole est directement perçue comme la parole d'un chef d'orchestre qui indique la partition et donne la mesure que la chorale est censée suivre presque de manière instinctive. N'est-ce pas là une parole-réponse qui a toute sa pertinence, sa force d'attraction et d'action auprès des personnes qui l'écoutent ou qui veulent l'écouter, puisqu'elles sont en quête de réponses à leurs problèmes ? Bref, dans cette économie de misère et de pauvreté, la figure du pasteur apparaît essentielle et réconfortante.

Comme le souligne Sandra Fancello, « le pasteur est comme un chef de famille et il n'est pas pensable qu'une femme occupe ce rôle, et donc qu'elle prêche. De même, on serait tenté de penser que le rapport à l'autorité de l'Église s'inspire, à défaut de les reproduire littéralement, à la fois des structures d'autorité de la société Akan traditionnelle et des structures de la parenté, comme le suggère S. G. Williamson à propos des Églises presbytérienne et méthodiste. Le Président de l'Église pourrait être assimilé à un chef de village, l'autorité des ‘‘ministres’’ (c'est-à-dire les Apôtres et les leaders), serait assimilée à celle des ‘‘anciens’’ dans une société gérontocratique, les chefs de famille seraient comme des pasteurs, que l'on appelle aussi ‘‘papas’’, responsables de leur assemblée locale, et les fidèles, femmes et enfants, soumis à toutes les autorités à la fois s'appellent entre eux ‘‘frère’’ et ‘‘sœur » et exerçant le même contrôle social et communautaire que dans l'espace familial ou villageois. Dans ses travaux sur ‘‘l'indigénisation’’ de l'Église des Assemblées de Dieu au Burkina Faso, P.-J. Laurent avait suggéré la même comparaison entre le pasteur et le chef de lignage (buudukasma), à propos de l'implication de l'Église dans la gestion des mariages. Le pasteur joue un rôle à la fois de ‘‘père spirituel’’ mais aussi de ‘‘père social’’, dans la mesure où il accompagne les fidèles dans toutes les étapes de la vie sociale (baptême, mariage,

décès). La prise en charge au plus près des enjeux individuels et sociaux se traduit en retour par l'adoption d'un ''style de vie'' social et communautaire par des fidèles qui se pensent comme une grande famille »[1].

En d'autres mots, la figure du pasteur, c'est aussi celle d'un guide spirituel exerçant une autorité morale. Il n'est pas seulement un chef religieux, il est aussi une personne très proche et plus accessible qui protège, qui « assure la prise en charge symbolique du malheur et des souffrances des plus pauvres »[2]. En contrepartie, les biens de salut proposés par les Églises (guérison, bénédictions, prospérité, etc.) s'accompagnent toujours d'un rappel à la responsabilité du fidèle de prendre la décision de rester dans l'Église, à son devoir d'exclusivité d'appartenir ainsi à la nouvelle communauté de vie, sans oublier surtout sa participation matérielle et financière à la dîme et aux offrandes[3].

Il importe donc de noter que socialement, le pasteur apparaît comme un homme ou une femme qui a réussi dans sa vie. C'est à ce titre qu'il se sert de son nom, de son expérience personnelle, de son témoignage, de ses réseaux et de la parole de la Bible sur laquelle il prend constamment appui pour convaincre et justifier en permanence cette ascension. Aussi appelle-t-il ses auditeurs, par son témoignage, à le suivre sur le même chemin de la réussite et de la prospérité. Comme l'atteste la grande affiche ci-dessous, de l'Église *Chapelle des Vainqueurs* (The Winner's Church), conviant intentionnellement à une journée de prières pour ceux qui veulent aussi « percer dans les affaires et les carrières ». L'orateur du jour est le pasteur Paul Olayinka Folorunsho, d'origine nigériane[4].

[1] Sandra FANCELLO, « Pouvoirs et protection des femmes dans les Églises pentecôtistes africaines », in *Revista de Estudos da Religião* (Sao Paulo), « Gender and Religion » 3 (2005), pp. 85-86.
[2] Guillermo URIBE, *Les transformations du christianisme en Amérique latine. Des origine à nos jours*, Karthala, Paris, 2009, p. 112.
[3] Cf. Armand AUPIAIS L'HOMME, « Le système de genre de l'Église Universelle du Royaume de Dieu et son ancrage local », in Gwendoline MALOGNE-FER et Yannick FER (dir.), *Femmes et pentecôtismes. Enjeux d'autorité et rapports de genre*, Labor et Fides, Genève, 2015, p. 164.
[4] Olayinka Paul Folorunsho officie à Kinshasa en tant que pasteur-missionnaire d'une Église pentecôtiste transnationale d'origine nigériane dénommée *La Chapelle des Vainqueurs* (The Winner's Chrurch).

Affiche de l'Église « Chapelle des Vainqueurs Internationale »
Sise au n° 2, 5e rue Quartier Industriel (Commune de Limete, Kinshasa)

À en croire Guillermo Uribe, « une bonne partie du succès du pentecôtisme s'explique à partir de deux composantes singulières : l'une cultuelle et l'autre culturelle. En effet, on peut trouver dans le pentecôtisme une forme de pratique rituelle qui introduit le corps, par la danse, les cris, les larmes, les rires et qui, plus affranchie, correspond à une foi vécue plus par l'émotion que par la raison. Cette approche émotive et directe constitue une expression spontanée, qui a été facilement adoptée par les classes populaires […]. Ceux qui participent à ces cérémonies vivent une expérience personnelle intense, sans médiateur et sans une initiation complexe »[1]. Cela avait fait dire déjà à Max Weber que sur le plan purement psychologique, « de l'émotion dévotionnelle au sentiment d'être de plain-pied en communion avec Dieu, ces extases tendaient toutes à se fondre dans l'acosmisme d'un amour sans objet »[2]. Plongés dans cette expérience, les gens se sentent coupés du monde tout en y étant présents.

[1] Guillermo URIBE, *Les transformations du christianisme en Amérique latine*, Karthala, Paris, 2009, pp. 111-112.
[2] Max WEBER, « Considération intermédiaire : théorie des degrés et des orientations du refus religieux du monde », in *Sociologie des religions*, Gallimard, Paris, 1996, p. 420.

Comme moyen d'accéder à la réussite dans un environnement social mondialisé et hyperconcurrentiel, où se joue en permanence « la guerre de tous contre tous » (l'expression du philosophe anglais Thomas Hobbes), où tout le monde a l'ambition légitime de se forger une certaine réputation et de se valoriser, le pastorat est un vrai tremplin et un ascenseur social, tout comme le fait de devenir médecin, avocat, homme politique, évêque, prêtre, Député, Ministre, PDG. N'est-ce pas là un motif de grande fierté et de prestige social ? Ne peut-on pas y voir un symbole de la réussite sociale, de la richesse, de l'honneur et de l'orgueil tant pour l'individu lui-même que pour sa famille ? Les nombreuses vocations pastorales ne seraient-elles pas avant tout une des réponses aux problèmes sociaux qui se posent au Congo ? Une manière de montrer aux yeux du monde que celui qui y est arrivé a bien réussi dans sa vie ou qu'il a trouvé un emploi ?

9.2.3. Les Églises pentecôtistes et « l'argent de Dieu »

Paraphrasant le propos du jeune journaliste congolais Trésor Kibangula[1], l'Union des Associations de Défense des Familles et de l'Individu Victimes de Sectes (UNADFI) souligne que créer une Église à Kinshasa est aussi devenu le moyen de créer son entreprise. Dans un pays où le taux de chômage est très important, certains Congolais trouvent dans le statut de pasteur une reconnaissance sociale. Le pasteur n'est plus uniquement celui qui administre les biens de salut, il est aussi le sauveur ; celui qui donne les moyens pour acquérir le secret du bonheur, du salut et de la prospérité. Par le biais de son Église, le pasteur est un vrai relais social capable de remplacer l'action de la famille, de l'école et les structures étatiques défaillantes[2].

Comme je l'ai déjà indiqué, derrière la figure fascinante, ambivalente et souvent controversée de ceux qui se présentent comme des serviteurs de Dieu, qui ont reçu la vocation de pasteur et d'évêques en milieu pentecôtiste congolais, se niche une grande ambition : celle de certains individus en quête de positionnement ou de réussite sociale. C'est pourquoi, en usant d'une arme si importante et

[1] Voir le Magazine *Jeune Afrique* dans sa livraison de février 2014.
[2] Cf. Union des Associations de Défense des Familles et de l'Individu Victimes de Sectes (UNADFI). Centre d'accueil, d'étude et de documentation sur les mouvements sectaires (Buchelay, Île-de-France, France), « RDC/Les Églises de réveil : un business lucratif » [en ligne], disponible sur : http://www.unadfi.org/RDC-Les-eglises-de-reveil-un [consulté le 8 juillet 2014 à 23h30].

symbolique dans la vie des gens, celle qui mobilise la Parole de Dieu ou la religion comme un viatique pour résoudre des problèmes sociaux, les pasteurs savent ce qu'ils attendent de leurs ouailles : recevoir en contrepartie le prestige, des dons et cadeaux de diverses natures en guise d'honoraires, et affiner leur notoriété au sein de la société. Comme on le voit, cela ne manque pas d'influencer le choix de vie de certains jeunes congolais, tant de la capitale que de l'intérieur du pays.

L'étude de Ruth Marshall-Fratani a concerné les Églises pentecôtistes du Nigeria. Mais par-delà ce cas géo-localisé, lié à un espace précis et à un contexte particulier, on peut, dans les mêmes termes, l'appliquer au pentecôtisme congolais. Ruth Marshall-Fratani affirme que « l'Afrique en changement est un filon porteur, qui suscite des vocations : au Nigeria comme au Kenya ou en RD Congo, fonder une Église peut être un moyen rapide d'enrichissement et d'ascension dans la société. Les pasteurs des nouvelles Églises pentecôtistes, dont certains sillonnent le pays en Mercedes, émergent ainsi en nouvelles figures de la réussite sociale : ils symbolisent la richesse, le prestige social, les connexions avec des réseaux internationaux et le pouvoir politique »[1].

Dans le même ordre d'idées, voici le témoignage interne de quelqu'un qui baigne dans le milieu pentecôtiste congolais. C'est celui d'un pasteur qui corrobore presque *in extenso* la thèse selon laquelle « fonder une Église en RD Congo peut être un moyen rapide d'enrichissement et d'ascension dans la société ». Dans sa charge explosive fustigeant l'esprit crapuleux et les dérives mercantiles de ses collègues, Paul Daniel Kisuka écrit : « Escroquer des fidèles au nom de Dieu est un geste répréhensible et amoral qui doit être dénoncé et surtout banni de l'église et de la société. De faux pasteurs font fortune en exploitant la détresse des femmes et des hommes qui traversent des moments difficiles et qui viennent se confier [à eux] pour trouver la paix du cœur. Ces êtres en difficulté sont fragiles et à la place de recevoir un soutien spirituel, ils sont tout simplement escroqués. Les pasteurs leur promettent le mariage, l'amour, le travail, l'enrichissement, la protection contre la sorcellerie, moyennant évidemment une ''enveloppe''. Avec simplement une parole, ils s'enrichissent sur le dos des fidèles »[2].

[1] Voir l'étude de Ruth MARSHALL-FRATANI, « Prospérité miraculeuse. Les pasteurs pentecôtistes et l'argent de Dieu au Nigeria », in *POLITIQUE AFRICAINE* 82/2 (2001), pp. 24-44, citée par Jean-Michel SEVERINO, Olivier RAY, *Le temps de l'Afrique*, Odile Jacob, Paris, 2011, p. 166.
[2] Paul Daniel KISUKA MBALA, *Le réveil pentecôtiste dans le monde et en RD Congo*, Éd. Monde Nouveau/Afrique Nouvelle, Saint-Légier, 2010, p. 58.

P.D. Kisuka continue sa diatribe en ces termes : « Beaucoup parlent d'une escroquerie intellectuelle devenue un nouveau commerce chez cette élite congolaise qui a choisi de se transformer en prédicatrice de la bonne nouvelle du Christ. Un vocable est à l'origine de cette escroquerie : la semence. Les pasteurs répètent aux fidèles à longueur de journée : ''Celui qui sème peu, récolte peu''. La semence est payée en nature ou en espèces et à Kinshasa « on sème » de tout ! Lors d'un culte pentecôtiste, certains pasteurs assoiffés d'argent facile incitent à l'extrême libéralité. Dans beaucoup d'assemblées charismatiques, ces pasteurs peuvent demander aux fidèles jusqu'à deux enveloppes supplémentaires, c'est-à-dire qu'à l'offrande s'ajouteront les vœux et les dîmes »[1].

Le même pasteur poursuit sa charge virulente contre ses compères : « À Kinshasa, certaines femmes et certains hommes de Dieu ont bâti des fortunes importantes. Ils ont construit des villas et initié des activités commerciales, ils ont envoyé leurs enfants étudier à l'étranger, en Occident ou en Afrique du Sud, en exploitant la détresse de leurs fidèles. D'autres parmi eux vivent aujourd'hui à l'étranger grâce à la naïveté de leurs fidèles qu'ils exploitent cyniquement. Au nom de la ''semence'' (semer plus pour gagner plus : semer plus sur terre pour gagner plus en paix du cœur), les églises de réveil sont devenues une source d'enrichissement pour ces pasteurs véreux, cupides et immoraux. D'autres ont fait de ces églises leurs propriétés privées ou encore des fondations de droit privé, à l'insu des fidèles. Là où les hommes politiques pillent les ressources naturelles sans rendre compte aux citoyens, les pasteurs cupides ''pillent'' et escroquent les fidèles naïfs sans rendre compte aux membres des assemblées. Escroquer au nom de Dieu ! Quel crime de lèse majesté ! »[2].

[1] Paul Daniel KISUKA MBALA, *Op. cit*., p. 58. D'ordinaire, en allant au culte ou à la messe, les fidèles prévoient une enveloppe en guise d'offrande pour l'Église. C'est une pratique courante dans toutes les Églises, mais ce que dénonce ici ce pasteur est le fait que certains pasteurs, au lieu de se contenter de l'offrande habituelle apportée par leurs fidèles, exigent encore à ces derniers d'autres dons comme la dîme. Celle-ci est l'offrande qu'un fidèle fait à l'Église d'un dixième de son revenu. Par exemple, à celui qui gagne 1000€ est demandé de donner 100€ à l'Église. Malheureusement c'est le pasteur qui se sert de cet argent. À la dîme donnée s'ajoute une enveloppe que certains pasteurs congolais nomment « vœux » à faire au pasteur. Il semble que les vœux sont donnés au pasteur pour l'encourager dans son travail. Ces pratiques sont un de principaux facteurs qui ternissent l'image des Églises pentecôtistes congolaises.

[2] Paul Daniel KISUKA MBALA, *Idem*, p. 59.

Source : données de terrain de l'auteur (Kinshasa, 2016).

Dans la pièce attenante à la tribune de la présidence de l'Église *Cité Missionnaire Jésus-Christ notre Espérance (CMJCE)*, le pasteur qui a fait aussi le trésorier du jour compte la quête après le culte du vendredi soir[1].

En sous-titrant leur article « Un business florissant ? », Laurel Kankole et Blanchemie Mvumbi rapportent le propos d'un pasteur qui s'est exprimé sous couvert de l'anonymat : « Notre rôle est bien connu. Le pasteur doit enseigner la parole de Dieu. Pas plus. Cependant, il faut reconnaître qu'il existe des imposteurs parmi nous. Ici, je fais allusion à des personnes qui ont transformé la Parole de Dieu en leur gagne-pain. Des gens qui, faute d'emploi rémunérateur, ont jeté leur dévolu sur ce que nous avons toujours qualifié d'"évangile du ventre" ou "alimentaire" »[2].

Prier pour la guérison des malades et chasser les mauvais esprits sont au cœur du ministère pastoral. Mais certaines pratiques extravagantes et mirobolantes mettant en scène l'exorcisme et tout l'art d'un bon nombre de pasteurs faiseurs des miracles suscitent beaucoup d'interrogations sur les actes accomplis au nom de Jésus. Un discrédit a été jeté par la voix d'une des figures des Églises de Réveil de Kinshasa. L'homme se nomme Denis Lessie, « Prophète des Nations », se qualifie-t-il. Sans

[1] Selon la pratique en usage, chaque fidèle peut, au prorata de ses ressources, donner l'offrande en nature ou en espèces. Ce jour-là, le pasteur n'a fièrement brandi que des billets du Dollar américain, mais la grosse corbeille était remplie de vieux billets déchiquetés de Franc congolais. Au sol, on aperçoit bien quelques bouteilles de boissons sucrées, bières ; biscuits, savons, etc. donnés comme offrandes.

[2] Laurel KANKOLE et Blanchemie MVUMBI, « N'djili, une quarantaine d'Églises de réveil rien qu'au quartier 6 », in *FORUM DES AS. Quotidien d'informations générales* [en ligne], disponible sur : http://www.forumdesas.org/spip.php?article10870.

langue de bois, « l'évangéliste » qui s'est aussi attribué le titre d'évêque président de la « Nouvelle Église de Réveil Réformée au Congo » (NERRC en sigle), est loin d'être le premier à critiquer ses compères. Voici ce qu'il a déclaré sur les antennes d'une télévision de Kinshasa pour corroborer ainsi le discrédit qui pèse déjà sur beaucoup de pasteurs : « Trois quarts des pasteurs congolais sont des occultistes. Ils sont dans diverses sectes mystiques. Certains appartiennent à la Rose-Croix, d'autres à la Franc-maçonnerie, d'autres encore se trouvent dans la confrérie de *Mankiona*[1] ou dans la magie noire ou blanche »[2].

Certaines pratiques ésotériques en vogue dans les nouvelles Églises de Pentecôte congolaises, et souvent attribuées à tort ou à raison à la « puissance de Dieu », suscitent beaucoup d'interrogations. Il s'agit de ce que des personnes interrogées, même parmi des pasteurs, reconnaissent et n'hésitent pas elles-mêmes à qualifier de « pratiques de la sorcellerie » dans les Églises pentecôtistes. Par exemple, les Pasteurs Lambert P., Albert M., Nicosie L. de l'*Église du Dieu Vivant de Sikatenda* observent :

> « *[…] Oui. Il y a de vraies Églises de réveil et de fausses Églises où l'on pratique la sorcellerie, la magie, les consultations prophétiques, etc. Ces pratiques interdites par Dieu depuis l'Ancien Testament sont des abominations aux yeux du Seigneur* (Pasteurs Lambert P., Albert M., Nicosie L. *Église du Dieu Vivant de Sikatenda*, extrait d'entretiens, janvier 2014).)

Ce que ces pasteurs appellent ici « consultations prophétiques » est une pratique courante dans les Églises de réveil congolaises. La pratique vient de voir le jour ces dernières années dans certaines Églises. Comme des consultations organisées en milieu médical ou professionnel, les « consultations prophétiques » sont des séances qui portent essentiellement sur la divination ou la prédiction que les pasteurs viennent d'inventer dans le but de se faire un peu d'argent. Il s'agit de voir

[1] Mot inconnu issu d'un langage argotique, « Mankiona » signifie, selon le pasteur Denis Lessie, les faux miracles.

[2] Le sulfureux Denis Lessie, l'homme autoproclamé Évangéliste, Prophète des Nations, Évêque, a déclaré il y a quelque temps : « Trois quart des pasteurs congolais sont des occultistes », in *Actu-Chrétienne.Net*, *Webzine évangélique francophone* [en ligne], disponible sur : https://actualitechretienne.wordpress.com/2015/02/04/le-sulfureux-prophete-denis-lessie-declare-trois-quart-des-pasteurs-congolais-sont-des-occultistes/ [consulté le 27 septembre 2015 à 19H]. Voir aussi les vidéos : « Des secrets révélés par le Prophète Denis Lessie, in *Digital Congo* [en ligne], disponible sur : http://digitalcongo.net [consulté le 27 septembre 2015], et « Le pasteur Denis LESSIE révèle les secrets que les autres pasteurs utilisent », réalisée par la Chaîne de Télévision « B-One ». Les deux vidéos sont sur : https://www.youtube.com/watch?v

un pasteur pour qu'il détermine, par exemple, les causes de la maladie, de l'échec, de la stérilité, de l'impuissance, de la malchance, etc. qui frappent quelqu'un. Dans d'autres cas, le pasteur prédit l'avenir des consultants. Les consultations prophétiques ne sont pas gratuites ; elles sont souvent payables en Dollars américains. Elles sont l'œuvre des pasteurs prophètes qui deviennent de plus en plus des médiums ou des voyants qui disent posséder des dons de révélation des choses cachées souvent à la base des malheurs dont souffrent certains de leurs fidèles.

La thérapie proposée par les hommes et les femmes de Dieu consiste souvent en des cures de prières, de jeûnes incluant en contrepartie des dons en espèces ou en nature. Pour faire la différence entre les Églises, Béatrice M. dira :

> *« [..] Oui, il y a de petites différences dues à leur organisation et à leurs pratiques. On voit : 1) des Églises dont l'enseignement porte exclusivement sur l'encadrement des femmes. Ici, le professeur des femmes*[1] *s'intéresse seulement à la vie conjugale et familiale des femmes. 2) Des Églises qui s'intéressent essentiellement à la chasse des mauvais esprits : elles détruisent systématiquement les autels et changent de thème chaque année. Avec le prétexte que notre Dieu n'est pas sourd, les pasteurs ne parlent que de miracles : des possédés tombent par terre, d'autres vomissent des cancrelats, des crapauds ; on voit des serpents sortir d'eux. 3) Dans d'autres cas encore, les hommes de Dieu ne font que dénoncer le mal d'autres Églises. 4) Des Églises où une espèce de ''Parlement céleste''*[2] *prétend détenir des paroles prophétiques que Dieu communiquerait directement aux hommes. Les consultations sont payables : par exemple 20$, 50$, 100$ et plus pour la consultation »* (Béatrice M., reconvertie catholique).

Ce récit est celui d'une femme née et élevée dans la foi catholique. Après quelques années passées dans une petite Église pentecôtiste très proche du protestantisme officiel, elle est revenue dans le catholicisme. La communication

[1] Par « professeur des femmes », Béatrice M. sous-entendrait la personne (homme ou femme) chargée de l'éducation ou de l'encadrement des femmes dans ces Églises qui ont entre autres mis l'encadrement des femmes au cœur de leurs enseignements.

[2] L'expression « Parlement céleste » utilisée ici par Béatrice M. fait allusion au fait qu'il y a des choses qui seraient unilatéralement décidées au ciel puis communiquées aux hommes par le truchement des visions que détiendraient certains pasteurs-prophètes. Par exemple, un prophète peut dire à ses fidèles : « Dans la vision que j'ai eue, Dieu m'a demandé de vous communiquer sa volonté de doter son serviteur que je suis d'une voiture plus confortable que celle que je possède à présent ». Autre exemple : « Dieu m'a révélé que le mari de la sœur X n'est pas l'homme que je voulais lui donner ». On ne négocie pas les décisions venues du ciel ; on les exécute simplement. Devant ces déclarations prophétiques, la communauté des fidèles doit acheter une nouvelle voiture au pasteur et la femme doit immédiatement quitter son mari pour épouser celui que le prophète lui aura indiqué parmi les frères de l'Église.

prophétique veut que l'on dise aux gens, non pas ce qui serait objectivement ou rationnellement vrai, mais ce qu'ils veulent souvent entendre et ce qui répond bien à leur tendance émotionnelle. Cela voudrait aussi dire, d'après des personnes interrogées, que le discours mystérieux tenu par les prophètes ne viendrait pas toujours du ciel. Il est une interprétation circonstancielle ou une tournure religieuse donnée à des situations concrètes, à des évènements ou à des faits réels, familiers ou familiaux vécus, car en réalité, les gens voudraient entendre qu'on leur dise ce qu'ils veulent entendre.

Ce que les trois pasteurs de l'*Église du Dieu Vivant de Sikatenda* et Béatrice M. ainsi que tant d'autres Congolais fustigent et dénoncent comme pratiques « sorcellaires », a été aussi mis en lumière dans un documentaire intéressant réalisé en septembre 2015 à Kinshasa par une Équipe de la Chaîne de Télévision française TF1. Le reportage fait par Harry Roselmack et Cie est dans une vidéo que certains curieux peuvent regarder sur la toile. Le journaliste français montre justement certaines facettes occultes de la religiosité congolaise et africaine de ces dernières années[1].

La lecture de toutes les critiques violentes, fondées ou infondées, et de bien d'autres témoignages encore à l'encontre des pasteurs pentecôtistes, montre que les différents miracles attribués souvent à Dieu ne seraient qu'une supercherie. Certaines personnes interrogées y verraient même une marque de pratiques douteuses, superstitieuses, divinatoires, magiques et sorcières opérées ou mises en scène par certains pasteurs à la recherche d'argent. C'est pourquoi, la méfiance suscitée par ces pratiques ésotériques au sein des Églises serait d'autant plus réelle qu'elle traduirait un malaise sérieux dans la manière de percevoir le rôle, le travail ou le ministère de beaucoup de nouveaux pasteurs. Cela donnerait aussi une image très controversée des pasteurs, mais que ceux-ci tentent de corriger en permanence. Seraient-ils réellement « hommes de Dieu » ou « escrocs de Dieu », se demande Ruth Marshall-

[1] Le reportage passé lors de l'émission « Sept à Huit » porte un titre évocateur : « Les vendeurs de foi, ces prédicateurs aux dons sulfureux » et montre une mise en scène soigneuse dont la toile de fond est faite des séances spectaculaires de désenvoûtement de masse ou de « délivrance, guérison, transes collectives », œuvre des pasteurs autoproclamés. Les « vendeurs d'illusions », qualificatif ressortant de ce film, s'enrichissent aux dépens d'une population déshéritée, affamée, assoiffée, superstitieuse, naïve, fervente et abusée par des auto-entrepreneurs de la foi que d'aucuns qualifieraient de mercenaires. La vidéo réalisée par TF1 est disponible *sur* https://www.youtube.com/watch?v=5ff4HmAelRQ. On peut aussi se reporter à notre ouvrage : *La face occulte du Dieu des Congolais. Parole de Jésus, révélations des charlatans. Comment faire la différence ?* », L'Harmattan, Paris, 2012.

Fratani[1]. Toutes les différentes critiques à l'endroit des pasteurs, et les dénonciations de leurs pratiques douteuses autour des miracles qui ont lieu dans les Églises, constituent un élément important que le chercheur intéressé à la question devrait prendre en compte pour ne pas tomber dans le piège des jugements hâtifs.

Il n'en demeure pas moins que parler du ministère de pasteurs ou de prêtres aujourd'hui, c'est parler aussi avant tout d'une profession fermée qui a longtemps été entourée d'un mystère. C'est un métier très particulier, celui d'administrer les biens de salut. La prédication évangélique et la direction des affaires religieuses et spirituelles du peuple de Dieu permettent un travail qui relève d'une qualification spécifique réservée à une élite. Il convient de rappeler ici que c'est par ces différentes fonctions ecclésiastiques conjuguées de nos jours au féminin (pastorat, épiscopat, etc.) que les femmes veulent exister socialement et professionnellement. C'est bien cela qui les fait exister en tant que personnes et acteurs religieux devenus incontestablement – qu'on le veuille ou pas – des concurrents de taille directs des hommes, car comme ces derniers, les femmes pasteurs se trouvent désormais et sans aucun complexe, par-delà tous les préjugés et tabous du passé qui pesaient sur elles, dans la conquête d'« une fonction publique en vue de s'assurer une justification, une confirmation et une possibilité d'exister »[2].

Bref, au nom du sacerdoce universel, l'exercice pastoral et épiscopal tel qu'il est perçu aujourd'hui dans la société pentecôtiste congolaise, n'obéit plus aux normes décrétées par l'idéologie de la hiérarchisation et de la différenciation de sexe. La fonction ministérielle « en ce qu'elle a d'officiel, autrement dit ce qu'il y a de plus bourgeois »[3], confère indistinctement aux hommes et aux femmes, disons à ses ministres ou à ses détenteurs, une certaine qualification. C'est de cette manière que les uns et les autres se définissent et s'auto-réalisent en acquérant ainsi une certaine légitimité au sein du champ religieux où la prédication de la parole, qu'elle soit laïque ou cléricale, ne les classe plus selon le critère du sexe.

[1] C'est en ces termes que Ruth MARSHALL-FRATANI qualifie beaucoup de pasteurs pentecôtistes nigérians. Voir son étude : « Prospérité miraculeuse. Les pasteurs pentecôtistes et l'argent de Dieu au Nigeria », in *POLITIQUE AFRICAINE* 82/2 (2001), pp. 24-44.
[2] Eugen DREWERMANN, *Fonctionnaires de Dieu*, traduit de l'allemand par Francis PIQUEREZ et Eugène WÉBER et révisé par Jean-Pierre BAGOT, Albin Michel, Paris, 1993, p. 86.
[3] Eugen DREWERMANN, *Op. cit.*, pp. 86-87.

9.2.4. L'Église comme lieu d'expression, de revendication du pouvoir et de l'autorité par les femmes

Au regard de tous les arguments qui ont été évoqués jusqu'ici sur la qualification ou la disqualification des femmes, il conviendrait de souligner le fait que les tabous mis en place et codifiés par la société civile et religieuse sont encore loin de tomber à cause de la grande charge idéologique, historique et culturelle (la pensée naturaliste) qui a toujours pesé dans la fabrication ou la production des comportements. Cela pousse Edward Schillebeeckx à affirmer, au sujet de l'exclusion des femmes du ministère que « tous ces arguments conduisent plutôt à penser qu'il s'agit d'une donnée culturelle purement conditionnée par l'histoire. Compréhensible dans l'Antiquité et jusque dans le passé récent, elle (l'exclusion des femmes du ministère) est toutefois devenue problématique dans une culture qui s'est modifiée et on y discerne la discrimination de la femme »[1].

C'est pourquoi, écrit Esther Resta, « de nombreuses croyantes se sont engagées dans l'analyse des religions et ont créé un mouvement, la théologie féministe, qui considère les traditions, les pratiques, les Écritures, l'imagerie sacrée et les théologies religieuses dans une perspective égalitariste. Le mouvement des femmes chrétiennes est une branche de ce courant qui interprète le christianisme à la lumière de l'égalité des sexes. Pour ce faire, il vise le développement du rôle des femmes dans le clergé et dans les hiérarchies religieuses. Comme cette égalité a été historiquement niée, ces chrétiennes envisagent leur contribution comme indispensable à la réelle compréhension du christianisme »[2].

La même auteure continue en faisant remarquer que la plupart d'entre les théologiennes féministes « conviennent que Dieu ne fait pas de discriminations sur la base des caractéristiques biologiques déterminées par le sexe. Leurs principaux problèmes concernent : l'ordination des femmes, la domination masculine dans le mariage chrétien, les préjugés sur l'infériorité morale et intellectuelle des femmes et l'équilibre des droits entre les parents. Au contraire du catholicisme, le protestantisme prône le sacerdoce universel bien que les libertés et les interdits

[1] Edward SCHILLEBEECKX, *Le ministère dans l'Église. Service de présidence de la communauté de Jésus-Christ*, traduit du néerlandais par Michel KESTEMAN, Cerf, Paris, 1981, p. 149.
[2] Esther RESTA, *Du matriarcat au patriarcat. Les mythes masculins à l'épreuve de la science*, L'Harmattan, Paris, 2012, p. 69.

décrétés par chacune de ses Églises au sujet des femmes varient fortement, des plus libérales jusqu'aux plus orthodoxes »[1].

Si, dans les Églises catholique et orthodoxe, les femmes n'ont pas accès à la fonction de direction ecclésiastique, dans le pentecôtisme par contre, elles revendiquent et assument de manière indifférenciée les mêmes fonctions que les hommes. Dans plusieurs communautés pentecôtistes en effet, les métiers ecclésiastiques n'ont plus de sexe. Cela tient au fait que l'ecclésiologie pentecôtiste hérite justement de sa conception de l'Église et des ministères de l'ecclésiologie protestante d'où elle est issue. Car, au nom du sacerdoce universel que j'ai déjà évoqué, « chaque baptisé a une place identique dans l'Église, qu'il soit laïc ou pasteur. Le témoignage de la foi et de l'engagement dans le monde est donc le devoir de tous les protestants membres des Églises »[2].

Bien qu'elle ne soit pas identique dans toutes les Églises pentecôtistes, la nomenclature des fonctions pastorales au sein du pentecôtisme congolais rend bien compte de la diversité des fonctions et métiers ainsi que de l'égalité de tous baptisés dans l'Église. Lorsqu'on interroge l'organisation interne de ces Églises, la structure ministérielle étant flexible dans les Assemblées pentecôtistes, les femmes à l'instar des hommes, peuvent, selon certaines pratiques propres à la sensibilité des fondateurs des communautés ou groupes religieux, porter des titres qui leur conviennent. Il s'agit de titres tels que : Évêque (bishop), Pasteur, Oratrice, Docteur de la loi, Évangéliste, Apôtre, Ancienne, Prophétesse, Modératrice, Monitrice de l'École de dimanche[3], Aumônière, Diaconesse, Trésorière, Chargée de l'ordre et du maintien dans les églises, Directrice de protocole, etc.

[1] Esther RESTA, *Op. cit.,* p. 69.
[2] Voir article « Les confessions protestantes », in *LE NOUVEAU THÉO. L'encyclopédie catholique pour tous*, Mame, Paris, 2009 (Entrée 189), p. 1136.
[3] La Monitrice de l'École de dimanche (ÉCODIM) est l'équivalent catholique de catéchiste : c'est la femme chargée de dispenser la catéchèse, c'est-à-dire d'apprendre ou d'enseigner les fondamentaux de la foi chrétienne aux plus jeunes à travers l'initiation et l'enseignement élémentaire d'une profession de foi.

Source : Site de l'Église sur Facebook
Affiche annonçant une « Journée spéciale des femmes » organisée par l'Évangéliste Danielle Mokengo du Centre Mondial d'Évangélisation Vie, Vérité et Paix (VVP) (Seine-Saint-Denis, Île-de-France, France)

En paraphrasant Edmond VII Mballa Elanga, je dirais que les affiches publicitaires montrant clairement le visage ou les images des femmes (celle-ci et notamment bien d'autres insérées dans cet ouvrage) n'ont pas seulement pour fonction d'informer. Elles démontrent aussi la volonté manifeste de ces femmes de s'affirmer, de « se faire voir » ou de se donner à voir. Grandes sur ces panneaux, les images des femmes pasteurs montrent que tout se passe comme si leur visage était plus important que toutes les informations qu'elles donnent (adresses, organisateurs et animateurs de la manifestation, programme, horaires et lieu de culte). Ces affiches publicitaires ont donc pour objectif de communiquer aussi bien des informations pratiques au public que de mettre surtout en valeur ces femmes en les montrant ostensiblement comme principales actrices des actions accomplies ou à accomplir. La modernité apparaît ici comme le socle de ce nouveau paradigme sur le lequel s'appuieraient les femmes pour s'émanciper[1].

[1] Cf. Edmond VII MBALLA ELANGA, « Les transformations des rapports sociaux de genre au sein des familles des femmes converties au pentecôtisme à Yaoundé », in Gwendoline MALOGNE-FER et

CONCLUSION

De ce qui précède, la logique qui sous-tend ces différentes confrontations ou tensions idéologiques dans les pratiques et les comportements des acteurs religieux montre que « le concept de rapports sociaux de sexe met l'accent sur les tensions qui opposent le groupe social des femmes et le groupe social des hommes autour d'un enjeu, en l'occurrence le travail et ses divisions. Ces tensions introduisent une dynamique et sont potentiellement porteuses de changement »[1].

L'admission des femmes à la fonction pastorale et/ou épiscopale au sein des Églises pentecôtistes, y compris son évolution dans la société congolaise, est intimement liée aux pratiques et aux interprétations culturelles souvent subjectives et arbitraires. Aussi reviendra-t-il à l'histoire présente, mais surtout à celle des générations futures, d'inventer de nouvelles propositions et formes de rapports hommes-femmes afin de bien gérer la nouvelle écriture des mutations en cours de réalisation dans la société congolaise. Et au-delà de toutes les évocations d'arguments fondés sur des idéologies de nature ontologique, morale, biblique, historique, etc., il s'agit avant tout – pour bien comprendre la question des rapports hommes/femmes dans les Églises –, d'articuler cette description du réel avec une réflexion sur les processus par lesquels les institutions (la société civile, la famille, les Églises, l'État) utilisent la différenciation sexuelle pour hiérarchiser les individus et leurs activités[2].

La présence massive des femmes dans les assemblées pentecôtistes est un fait bien réel. Elle contredit la pensée déterministe traditionnelle qui définissait souvent la fonction hiératique, l'autorité religieuse et l'ordre du sacré par opposition aux femmes. Si les personnes interrogées affirment que la prière faite par les Églises est capable de résoudre tous les problèmes de ceux qui ont la foi en Dieu, on a souvent reproché aux femmes de surtout trouver dans ces Églises un lieu où elles veulent résoudre leurs nombreux problèmes. « Étant donné que les Églises de réveil de la mouvance pentecôtiste ne font aucune restriction en ce qui concerne l'exercice des fonctions spirituelles, compte tenu de leur niveau d'instruction non négligeable […], les femmes trouvent dans les nouvelles Églises un espace de revendication de

---

Yannick FER (dir.), *Femmes et pentecôtismes. Enjeux d'autorité et rapports de genre*, Labor et Fides, Genève, 2015, pp. 81-82.

[1] Yvonne GUICHARD-CLAUDIC, Danièle KERGOAT et Alain VILBROD (dir.), *L'inversion du genre. Quand les métiers se conjuguent au féminin… et réciproquement*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2008, p. 10.

[2] Cf. Danièle KERGOAT, *Se battre, disent-elles*, La Découverte, Paris, 2012, p. 219.

l'autorité. Elles ont aujourd'hui, dans ces Églises, des responsabilités diverses »[1] qu'elles n'avaient pas auparavant.

Rassemblement de prière lors d'une « Campagne des jeûnes et prières de 100 jours » à Brazzaville avec la prophétesse Esther Malela Londi (dimanche 2 mars 2014). **Source** : images Google
https://www.google.fr/search?q=maman+prophetesse+esther+malela

Temple protestant, dit « Cathédrale du Centenaire » (Kinshasa-Lingwala)
Source : Images Google

[1] Mélanie BANGUI GOMA-EKABA, « Les femmes et les mouvements religieux de réveil au Congo », in Joseph TONDA et Jean-Pierre MISSIÉ (dir.), *Les Églises et la société congolaise*, L'Harmattan, Paris, 2006, p. 52.

En haut : Campagne de prières et jeûnes au Stade Tata Raphaël de Kinshasa avec la prophétesse Esther Malela Londi, alias « Mama 100 jours ».
En bas : Prophétesse Esther Malela Londi en pleine invocation du Saint-Esprit

Source : images Google
https://www.google.fr/search?q=maman+prophetesse+esther+malela

Éléments retirés (protégés par le droit d'auteur)

Haut et bas : Évêque Judith Kalonji,
(Épouse de l'archevêque Diamant Bob Kalonji)
Ministères chrétiens *Logos Rhéma*
Source : http://m-gpictures.over-blog.com/album-1739410.html

Chapitre 10

LA FÉMINISATION DE L'AUTORITÉ RELIGIEUSE DANS LES ASSEMBLÉES PENTECÔTISTES

« L'arrivée de plus en plus massive des femmes dans les professions dites ''masculines'' soulève un certain nombre d'enjeux pour l'analyse sociologique des rapports sociaux de sexe dans les sociétés […] contemporaines. En effet, une partie importante des recherches théoriques sur le genre repose sur l'hypothèse d'une exclusion systématique des femmes des échelons supérieurs du marché du travail et sur leur assignation prioritaire à la sphère domestique et familiale. Il semble a priori assez difficile de concilier de telles perspectives théoriques avec l'augmentation empirique de la place des femmes au sein des groupes professionnels habituellement considérés comme les plus prestigieux, qu'il s'agisse des professions libérales ou des échelons supérieurs de l'emploi salarié dans le secteur public ou privé. Puisque les femmes représentent désormais près de la moitié de ces groupes professionnels, il paraît nécessaire de réfléchir sur le sens que l'on peut attribuer à ce changement fondamental dans la division sexuelle du travail des sociétés contemporaines »[1].

INTRODUCTION

La question du *leadership* religieux conjugué au féminin constitue un autre thème de discussion qui a nourri mes échanges avec des personnes interrogées à Kinshasa. C'est une matière qui divise tout autant les membres des Églises pentecôtistes que d'autres croyants. À bien des égards, cela montre combien la présence des femmes pasteurs et dirigeantes d'Églises reste un sujet d'actualité en RD Congo. Par *leadership*, j'entends « […] l'ensemble des activités et surtout des communications par lesquelles un individu exerce une influence sur le comportement des membres d'un groupe dans le sens d'une réalisation volontaire de certains objectifs communs »[2]. Et par *leader*, « une personne ayant un certain charisme qui se traduit souvent par le désir d'influencer les autres, d'avoir un rôle de modèle pour les suiveurs (Gandhi comme un modèle de non-violence), d'articuler les buts idéologiques avec les implications morales (Martin

[1] Nicky LE FEUVRE, « *La féminisation des anciens ''bastions masculins'' : enjeux sociaux et approches sociologiques* », in Yvonne GUICHARD-CLAUDIC, Danièle KERGOAT et Alain VILBROD (dir.), *L'inversion du genre. Quand les métiers se conjuguent au féminin… et réciproquement*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2008, p. 307. Ici l'auteur cite Pierre Bourdieu et Christine Delphy.

[2] Sylvain GUIMOND, « Les groupes sociaux », in Robert J. VALLERAND (éd.), *Les fondements de la psychologie sociale*, Gaëtan Morin éditeur, Montréal, 1994, p. 684, cité par Élise RENARD, « Existe-t-il un lien entre religion et personnalité ? », in Nicolas ROUSSIAU (dir.), *Psychologie sociale de la religion*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2008, p. 74.

Luther King avec son discours : *I have a dream*), d'éveiller la motivation et d'établir un lien entre l'identité des suiveurs et celle du groupe »[1].

Comme il en existerait aujourd'hui, on peut compter « de grands leaders contemporains dans chaque religion instituée qui façonnent à leur manière le vécu du dogme et des textes religieux en général (cf. pour les Catholiques le pape Jean Paul II, pour les Bouddhistes le Dalaï Lama…). On trouve aussi des leaders inscrits dans des logiques religieuses ou pseudo-religieuses de moindre importance, quand il s'agit de courants minoritaires issus des grandes orientations religieuses (Cf. Wallace Fard Muhammad leader de l'organisation *Nation of Islam*…) et/ou dans des groupes de type sectaire ou pseudo-religieux (cf. Gilbert Bourdin – Hamsah Manarah – leader du Mandarom…) »[2].

En partant de la situation des femmes en postes de responsabilité au sein des Églises pentecôtistes, le présent chapitre – construit essentiellement à partir des matériaux empiriques –, examine l'expérience sociale des femmes pasteurs et les enjeux de la féminisation des anciennes professions religieuses connotées masculines. Il s'agit de penser l'autorité religieuse dans les assemblées pentecôtistes au regard des principes sur lesquels reposent les rapports sociaux de sexe : le principe de la séparation, de la division ou de la différenciation et de la hiérarchisation des catégories sexuelles, énoncé par Danièle Kergoat[3].

Au-delà de l'engagement pastoral des femmes, c'est la problématique même de la légitimité du travail des femmes et de leur accès à la gouvernance ou à l'autorité dans les Églises qui reste posée. La question n'est plus à esquiver dans les réflexions et débats sur l'accès des femmes à des carrières professionnelles qui leur étaient autrefois fermées et interdites à cause de leur appartenance au genre féminin. Cette problématique traverse les frontières confessionnelles bien au-delà du pentecôtisme et du protestantisme officiel pour remettre sur table celle déjà posée ou toujours en cours de débat dans les Églises établies, notamment chez les catholiques et les orthodoxes. L'accès des femmes au travail pastoral et leur arrivée dans la direction des Églises, c'est-à-dire au ministère de la prédication et à l'exercice de la fonction de pasteur ou de prophétesse inversent l'équilibre et l'ordre traditionnel qui ont présidé à la mise en place des rapports sociaux de genre. Ils permettent aussi de

[1] Élise RENARD, *Op. cit*., p. 75.
[2] *Ibidem*, p. 75.
[3] Cf. Danièle KERGOAT, *Se battre, disent-elles*, La Dispute, Paris, 2012, p. 214.

comprendre comment penser la tension permanente entre la visibilité du travail des femmes à travers l'exercice de la profession religieuse et la prégnance des clichés liés à leur supposée subalternation ou à l'incompatibilité du corps féminin à ces fonctions restées longtemps le pré carré des clercs masculins.

Se pose alors la question de savoir comment se définissent l'autorité religieuse et les rôles de pasteur ou d'évêque lorsqu'ils sont conjugués au féminin ? Le pastorat exercé par les femmes modifie-t-il la fonction et l'équilibre des rapports hommes-femmes dans les Églises et dans la société congolaise ? Qui sont les femmes qui subvertissent les normes du genre existantes ? Comment vivent-elles leur nouveau statut ? Dans leur quête de légitimité et de construction identitaire, quelles stratégies et ressources mobilisent les femmes pasteurs pour se positionner sur une arène dominée encore par les hommes ? Vu l'accès des femmes à ces anciens bastions masculins, le parcours pastoral/épiscopal reste-t-il toujours un métier d'hommes ? Telles sont entre autres les questions auxquelles ce chapitre entend répondre. Pour bien les comprendre, il s'agit de se mettre à l'idée que dans le contexte moderne où la valorisation de l'individu et les exigences de la performance sont mises en lumière, les femmes tout comme les hommes, se veulent être avant tout des acteurs sociaux qui se construisent une identité et une légitimité dans la société congolaise.

10.1. L'ÉMERGENCE DE LA PAROLE FÉMININE AU SEIN D'UN LEADERSHIP RELIGIEUX BISEXUÉ

Partant du facteur genre comme élément déterminant l'identité sociale et professionnelle, le clivage et la distanciation institutionnelle qui mettaient les femmes hors de la course dans l'ordre sacerdotal, on peut chercher à comprendre comment les Églises pentecôtistes actuelles se définissent par rapport aux Églises institutionnelles. Comment les femmes définissent-elles leur statut au sein du mouvement évangélique ? Quel rôle jouent-elles réellement dans le champ même des nouvelles Églises congolaises ? Comment tiennent-elles ce rôle ? Comment les hommes perçoivent-ils les nouveaux rôles joués par les femmes leaders religieux ? De quelle manière perçoivent-ils cette arrivée impromptue des femmes à la tête de certaines Églises issues du renouveau pentecôtiste ?

10.1.1. L'arrivée des femmes dans la direction des Églises : vocation ou choix de raison ?

L'arrivée des femmes dans la direction des Églises marque une étape importante qui dépasse la logique de la différenciation des catégories de sexe par la transgression des normes du genre. L'éclatement du christianisme congolais en plusieurs communautés aux dénominations charismatiques issues du catholicisme, du protestantisme, de l'orthodoxie et du pentecôtisme, etc. fait émerger de nouvelles figures d'acteurs sur la scène religieuse. La mobilité professionnelle des sexes, due aux mutations des sociétés contemporaines, le déplacement des individus dans les hiérarchies sociales, l'ouverture de la fonction pastorale et/ou épiscopale aux femmes font émerger la parole féminine à l'intérieur des assemblées pentecôtistes. Cette situation aura, certes, permis de déverrouiller en quelques années les portes d'une fonction traditionnellement exercée par les seuls hommes.

Danièle Kergoat écrivait que « la notion de division sexuelle du travail a été d'abord utilisée par les ethnologues pour désigner une répartition ''complémentaire'' des tâches entre les hommes et les femmes dans les sociétés qu'ils étudiaient ; ainsi, Lévi-Strauss en a fait le mécanisme explicatif de la structuration de la société en familles. Mais ce sont des anthropologues femmes qui, les premières, lui ont donné un contenu nouveau en démontrant qu'elle traduisait non une complémentarité des tâches, mais bien la relation de pouvoir des hommes sur les femmes. Façonnée dans d'autres disciplines comme l'histoire et la sociologie, la division sexuelle du travail a pris, au fil des travaux, valeur de concept analytique. La division sexuelle du travail est la forme de division du travail social découlant des rapports sociaux de sexe ; cette forme est modulée historiquement et sociétalement. Elle a pour caractéristiques l'assignation prioritaire des hommes à la sphère productive et des femmes à la sphère reproductive ainsi que, simultanément, la captation par les hommes des fonctions à forte valeur ajoutée (politiques, religieuses, militaires, etc. »[1].

Pour Roland Pfefferkorn, cette notion « renvoie d'abord au constat de l'assignation des hommes et des femmes à des tâches différentes et à la manière dont ces assignations commandent des comportements et des revendications particuliers. Elle s'applique tant à la sphère salariée et professionnelle qu'à la sphère domestique. Cette répartition sexuée se vérifie partout, comme le montrent les travaux de

[1] Danièle KERGOAT, *Op. cit.*, pp. 213-214.

sociologie, d'histoire ou d'ethnologie »[1]. Le concept de division sexuelle du travail peut bien se vérifier et s'appliquer à l'organisation sociale et religieuse en RD Congo comme partout ailleurs. Cette forme de division sociale du travail « a deux principes organisateurs : le *principe de séparation* (il y a des travaux d'hommes et des travaux de femmes) et le *principe hiérarchique* (un travail d'homme ''vaut'' plus qu'un travail de femme). Ils sont valables pour toutes les sociétés connues, dans le temps et dans l'espace – ce qui permet selon les un(e)s, mais non selon d'autres, d'affirmer qu'ils existent sous cette forme depuis le début de l'humanité. Ils peuvent être appliqués grâce à un procès spécifique de légitimation, l'idéologie naturaliste. Celle-ci rabat le genre sur le sexe biologique, réduit les pratiques sociales à des ''rôles sociaux'' sexués, lesquels renverraient au destin naturel de l'espèce. Contradictoirement, la théorisation en termes de division sexuelle du travail affirme que les pratiques sexuées sont des construits sociaux, eux-mêmes résultats des rapports sociaux »[2].

Partant de cette considération, « la confrontation des processus de socialisation des individus avec des éléments de structuration des professions et avec les trajectoires biographiques des individus qui les exercent, permet de reconstruire la manière dont le genre est construit, reproduit et potentiellement remis en cause dans l'expérience sociale des femmes travaillant dans les anciens ''bastions masculins'' […]. La ''capacité d'être sujet'' des acteurs (actrices) sociaux nécessite la mobilisation de ressources multiples (matériels, subjectifs ou cognitifs) (sic) et se caractérise toujours par une tension entre les logiques d'intégration, les logiques de l'interdépendance et les logiques de la subjectivation »[3]. Autrement, il revient à dire que « c'est surtout par le conflit que l'acteur devient sujet, quand il s'oppose à la domination qui fait obstacle à son autonomie et à son ''authenticité'', quand il oppose son individualité au ''système''»[4].

Quelle que soit l'appréciation qu'on porterait sur les femmes pasteurs exerçant dans les communautés pentecôtistes où le problème se pose, « l'accès des femmes aux responsabilités religieuses soulève la question d'une spécificité féminine des itinéraires personnels, des ministères et des modes d'exercice de l'autorité religieuse.

[1] Roland PFEFFERKORN, *Genre et rapports sociaux de sexe*, Éditions Page deux, Lausanne, 2012, p. 95.
[2] Danièle KERGOAT, *Op.cit.*, p. 214.
[3] Nicky LE FEUVRE, *Op. cit*., pp. 311-312.
[4] François DUBET, *Sociologie de l'expérience*, Seuil, Paris, 1994, p. 256, cité par Nicky LE FEUVRE, *Op. cit*., p. 312.

L'analyse des parcours de certaines ''pionnières'' comparés à ceux des générations suivantes permet de mettre au jour les processus de socialisation (religieuse mais aussi familiale, sociale) et les modes d'intériorisation des normes de genre qui ont contribué dans un premier temps à l'affirmation de vocations religieuses atypiques, puis à la légitimation de vocations moins singulières à mesure que le pastorat se féminise »[1].

L'arrivée des femmes dans la direction des Églises s'accompagne de l'inversion du monopole professionnel masculin. Les Églises institutionnelles issues de la culture occidentale et héritières de la tradition judéo-gréco-latine où le rôle de gouvernement revient à l'homme ont le plus souvent réduit le rôle des femmes à celui de mères et d'épouses. Dans cette tradition, c'est à l'homme qu'était donné le pouvoir d'organiser le monde, et la femme n'est là que pour l'aider[2]. L'évolution se confirme. Comme le souligne Françoise Vandermeersch, « la situation de la femme dans l'Église est anachronique par rapport à sa situation actuelle dans la société. Pendant longtemps, la femme a été essentiellement considérée comme mère, et comme épouse, mais pendant toute une période de l'histoire, où la maternité était indispensable à la survie de la société, son rôle maternel était un rouage essentiel de la société. C'était en fonction de ce rôle qu'elle était glorifiée et honorée. Mais voici que depuis quelques années, on découvre que les femmes n'ont pas seulement pour rôle d'être mères ; sous la pression de transformations ou de facteurs économiques, sociaux et scientifiques, des femmes, en nombre croissant, accèdent à des fonctions importantes dans tous les rouages de la société. Les Églises prendront-elles du retard par rapport à ce mouvement ? »[3].

Le positionnement actuel des femmes dans les professions religieuses connotées masculines (pastorat et/ou épiscopat notamment) est un élément fondamental qui a provoqué la grande mutation qui bouleverse aujourd'hui l'équilibre des rapports sociaux au sein des nouvelles Églises et du champ religieux congolais. Car à l'heure actuelle, si l'on regarde bien la situation des femmes congolaises dans la société en général et leur place dans les Églises en particulier, il y a véritablement quelque chose qui a fait bouger les lignes ou qui est en train de

[1] Gwendoline MALOGNE-FER et Yannick FER (dir.), *Femmes et pentecôtismes. Enjeux d'autorité et rapports de genre*, Labor et Fides, Genève, 2015, p. 24.
[2] Cf. Françoise VANDERMEERSCH, « Les femmes dans l'Église », in *AUJOURD'HUI LA BIBLE* 148 (juillet 1973), pp. 29-31
[3] Cf. Françoise VANDERMEERSCH, *Op. cit.*, pp. 29-31 ; Voir aussi Catherine LABRUSSE, « Homme et femme », in *AUJOURD'HUI LA BIBLE* 148 (juillet 1973), pp. 26-27.

bousculer les habitudes et de changer dans la société civile. Néanmoins ce changement n'est pas très visible dans les Églises catholiques et orthodoxes. D'ailleurs même là aussi, concernant la conception de la place et des rôles des femmes, les choses ne sont pas statiques. Elles bougent et bougeront en permanence.

Au cours de ces deux dernières décennies, les femmes sont de plus en plus vues autrement, et par elles-mêmes et par les hommes. La présence féminine dans la direction des Églises n'est pas un fait à cacher. Les femmes sont bien visibles. Cette visibilité des ministres féminins peut se justifier par le fait que « l'énergie, le dynamisme, la bravoure et la polyvalence socioprofessionnelle de la femme en RD Congo éclatent au grand jour : elle réfléchit, elle conçoit, elle crée, elle invente, elle travaille, elle produit, elle gère, elle bâtit, elle entretient, elle encadre, elle donne, elle compatit, aime, secourt, soulage, s'exprime, s'affirme, concourt, pacifie, défend, combat, résiste, etc. Ces multiples visages de la femme congolaise méritent qu'on reconnaisse et qu'on immortalise toutes les actrices de notre vie sociale »[1]. Les femmes pasteurs sont valorisées par leur travail, c'est-à-dire l'exercice ministériel apparaît pour elles comme une des voies qui leur permettent d'acquérir une certaine reconnaissance sociale. Celle-ci permet aussi de valoriser d'autres femmes dans la société congolaise. Comme l'affirme cet enquêté :

> *« La plupart des femmes pasteurs sont celles qui se battent pour la promotion et la place des femmes dans le ministère d'évangélisation, c'est-à-dire elles réhabilitent les femmes qui n'étaient pas bien considérées dans la société même, dans l'annonce de la parole. C'est pourquoi vous verrez aujourd'hui beaucoup de femmes fréquenter ces Églises qui sont dirigées par les femmes »* (James RMZN, prêtre catholique).

De ce qui précède, la définition même des rôles des femmes tend à évoluer progressivement. Tout s'est accéléré au sein des Églises pentecôtistes parce que les ministères revendiqués et exercés par les femmes naissent dans un espace mouvant et prennent largement appui hors de normes structurelles ou institutionnelles. Ce qui relève de la pure transgression, voire de la subversion étant donné que ces ministères féminins inscrivent désormais leur légitimité en dehors des institutions ecclésiastiques normatives qui régissaient jusqu'ici le pastorat et ou l'épiscopat comme dans les Églises historiques.

[1] Serge MBAY KABWAY, dans l'Éditorial de *RDC LOGOS,* magazine de culture et d'éducation 004 (2014), p. 2. Le thème développé dans ce numéro est un « Hommage à la femme de la RDC ».

Au regard de toutes les différentes positions du passé, l'évolution de la figure des femmes est très perceptible dans l'histoire des comportements masculins et féminins au Congo. On est passé des positions basées sur des approches dogmatiques reposant sur le différentialisme ou sur la différenciation métaphysico-essentialiste à des positions diversement partagées ou discutée entre les différentialistes et les indifférentialistes sur le rôle des femmes au sein des Églises. Bien entendu, si les femmes peuvent facilement se donner un statut social qui fait d'elles des actrices religieuses de taille, en parfaite concurrence avec des hommes au sein de certaines Églises de Réveil, c'est parce qu'elles bénéficient d'un contexte dont les bases ont déjà été jetées par les luttes des féministes et les revendications de divers activistes des droits humains. Avec la circulation rapide des idées à travers un monde devenu de plus en plus petit, toutes ces revendications nées à partir des luttes de sexes sur le vieux continent entraînent aujourd'hui des répercussions qui dépassent le cadre strictement occidental.

Menées en vue de donner une autre image des femmes, beaucoup de ces revendications tournent autour de la défense des rôles sociaux joués par les femmes. Elles s'accompagnent de la mise en valeur de ces dernières, car on ne saurait mésestimer la montée des femmes sur la scène des professions ou des métiers jusque-là réservés aux hommes. De nos jours, les femmes ne sont plus tenues dans la passivité. Dépassant le statut de spectatrices et d'auxiliaires des hommes, elles sont appelées à être des partenaires des hommes, c'est-à-dire des membres actifs de la société et des acteurs à part entière appelés à travailler avec les hommes pour la réalisation d'un travail d'ensemble. Elles ne peuvent pas ne pas avoir droit à la parole lors de grandes décisions qui engagent la vie de la société.

Comme on peut le voir, les deux tendances évoquées précédemment divisent forcément les Églises de Réveil. Celles qui revendiquent leur filiation apostolique s'alignent carrément derrière les traditionnalistes pour refuser sans appel la question de l'accession des femmes au ministère ou au travail pastoral. D'autres en revanche, marquées par les stratégies de distanciation vis-à-vis de la logique dominante, se situent simplement derrière les libéraux. Pour ces Églises, le pastorat/épiscopat peut apparaître comme une opportunité de carrière pour les femmes qui, à ce titre, peuvent officier dans le saint des saints. Si les femmes sont plus nombreuses que les hommes à fréquenter les Églises, leur présence massive dans la religion s'accompagne aujourd'hui de leur valorisation dans la prise de parole au sein de l'organisation et de

la direction de certaines Églises pentecôtistes. Cela est un processus en développement, mais comme les hommes, les femmes ont davantage voix au chapitre dans l'annonce de l'Évangile, ministère qu'elles n'ont pas revendiqué et exercé il y a quelques décennies.

Longtemps exclues des positions dominantes où se disputait souvent le pouvoir, et tenues muettes par un système fondé sur les dogmes rigides d'une organisation patriarcale au sein des Églises hiérarchiques – catholiques et orthodoxes surtout – beaucoup de femmes parviennent à briser à l'heure actuelle le mythe de leur silence et sortent du carcan ou du ghetto où elles sont restées enfermées et subordonnées à l'homme. Elles sont poussées par le désir de casser certaines barrières de la discrimination et prennent la parole du haut de la tribune. Comme dans le domaine politique, éducatif (enseignement), l'armée, les sports, la magistrature, le monde des affaires, la police, le commerce, la médecine, etc., les femmes ne sont pas en reste. Elles veulent désormais ouvrir les portes traditionnelles des professions religieuses ou simplement du pastorat/épiscopat qui leur étaient longtemps fermées.

Pour se construire des identités sociales propres dans une logique concurrentielle, les femmes veulent créer, elle aussi, leurs propres Églises : les Églises des femmes. On les voit animer des campagnes ou des croisades d'évangélisation. De la sorte, les femmes veulent, non plus subir la foi des hommes, mais vivre leur propre foi : la foi au féminin, la foi des femmes, dans les Églises qui leur sont « compatibles », qui leur ressemblent ou celles dont elles ont les rênes. De plus, les femmes veulent clairement une foi dénuée de tout « masculinisme », de tout patriarcalisme. En RD Congo, il est des Églises qui sont fondées par des femmes. La plus importante est sans doute le « Ministère du Combat Spirituel », connu à ses débuts sous la dénomination de la « Communauté Internationale des Femmes Messagères du Christ », en sigle CIFMC. Même si elles n'équivalent pas encore en nombre celles fondées par les hommes, les Églises créées par les femmes existent bel et bien.

Avec l'émergence de la subjectivité féminine et de la parole des femmes en tant que nouveaux acteurs religieux, il se pose le problème de la compréhension et de

la transformation de la notion de l'autorité religieuse au sein des Églises[1]. La féminisation du pouvoir religieux redistribue les rôles et les fonctions au sein des Églises pentecôtistes. Elle en appelle à de nouvelles expériences et compétences, à de nouveaux personnages et dirigeants d'Églises au parcours indifférencié du point de vue du sexe au sein du monde des Églises et des religions. Et à partir de cette considération, la compréhension de l'autorité au sein des Églises doit se décliner autrement dans le contexte actuel de la sécularisation et de la pluralisation dans le mode d'exercice de l'autorité. Les Églises ne peuvent plus se passer « des exigences modernes de participation à la prise de décision et d'égalité entre prêtres et laïcs, entre hommes et femmes »[2].

À Kinshasa, on assiste de plus en plus ces dernières années à la libéralisation de la parole des femmes pasteurs au sein des Églises pentecôtistes, et ce, bien que la main masculine y garde encore et toujours sa sphère d'influence. Comme le souligne bien aussi la jeune femme pasteur Joëlle I. que j'ai interviewée en janvier 2014 dans la capitale congolaise :

> *« […] À Kinshasa, il n'y a pas beaucoup de femmes qui ont créé leurs propres Églises. Les femmes qui sont pasteurs exercent leur ministère dans des Églises créées par des hommes. La plupart du temps, elles sont dans des collèges des pasteurs, et ce sont souvent des hommes qui sont responsables. De quelques femmes qui ont fondé des Églises, il y a par exemple, Mama Olangi, Esther Malela, etc. »,* (Pasteur Joëlle I., Église *La Compassion*).

Toutefois, de cette émergence de la voix des femmes ou – pour dire court – de la voix arrachée par les femmes dans les nouvelles Églises, est née incontestablement aussi la force d'une grande adaptabilité des fonctions aux besoins sociaux. Cela se manifeste à travers la diversité d'expressions dans la nomenclature des fonctions et des ministères qu'elles exercent au sein de ces Églises. Comme il en va des fonctions masculines qui se sont démultipliés ce dernier temps, il est des femmes qui se sont hissées dans le rang des « bishops » (évêques), en s'attribuant d'elles-mêmes ces titres. On en voit aussi de plus en plus porter les attributs fonctionnels qui

[1]Voir Jean-Paul WILLAIME, « Le mode d'exercice de l'autorité religieuse dans le christianisme contemporain. Divergences confessionnelles et recompositions séculières », in Martine COHEN, Jean JONCHERAY et alii (éd.), *Les transformations de l'autorité religieuse*, L'Harmattan, Paris, 2004, pp. 53-69 ; Alexandre FAIVRE, *Naissance d'une hiérarchie. Les premières étapes du cursus clérical,* Beauchesne, Paris, 1977.

[2] Martine COHEN, Jean JONCHERAY et alii (éd.), *Op. cit.*, p. 14.

concurrencent sans façons ceux des hommes. À l'instar de leurs homologues de sexe masculin, les femmes sont aujourd'hui, comme je l'ai précédemment dit, pasteurs, visionnaires, prophétesses, anciennes, oratrices, bergères, évangélistes, apôtres, docteurs, etc. Quant au contenu de ces fonctions, il répond avant tout aux ambitions personnelles de celui (celle) qui porte le titre.

10.1.2. Églises fondées ou accueillant des femmes pasteurs

La présente énumération des femmes pasteurs que je donne dans le tableau ci-après n'est sans doute pas un recensement exhaustif de celles qui exercent le ministère pastoral et/ou épiscopal à Kinshasa[1]. Mais il s'agit d'une simple illustration, car il existe au Congo beaucoup d'Églises où les femmes officient. Ce petit recensement est donné ici pour montrer simplement la visibilité actuelle des femmes sur la scène religieuse congolaise. Autrement dit, dans une optique qui prend en compte la question de l'émancipation des femmes, il s'agit aussi de celles qui ont rivalisé avec la même ardeur que les hommes en emboîtant les pas à ceux-ci dans la fondation de leurs propres Églises. De la sorte, ce tableau fait apparaître des Églises qui ont, soit été fondées par des femmes soit celles qui accueillent ces dernières ou encore des Églises où de hautes responsabilités de direction sont assumées par des femmes.

[1] Informations recueillies à partir de mes données de terrain enrichies par le Magazine *RDC LOGOS* 004 (2014) : « Hommage à la femme de la RDC », pp. 39 et 47.

Femmes	Églises	Fonctions
Élisabeth Olangi Wosho (*Mama* OLANGI)	Ministère du Combat Spirituel (Communauté Internationale des Femmes Messagères du Christ, en sigle CIFMC	Fondatrice et présidente générale : Oratrice
Émie Mananga Kutino (épouse de l'*archbishop* fondateur Kutino)	Armée de Victoire	Bishop (Évêque)
Adeline Luta	Arc-en-ciel	Bishop (Évêque)
Josée Rashidy	Cité de l'Éternel	Bishop (Évêque), visionnaire et présidente internationale du Réseau Africain des Femmes Fortes pour Dieu (RAFFDI)
Rose Lessie, dite *Mama* Ézéchiel (épouse du pasteur Franklin Mokwabily)	La Manne Cachée	Apôtre, pasteur représentante générale de l'Église et présidente de l'Échelle Universelle des Femmes Chrétiennes pour la Conquête des Nations (EUFCON en sigle).
Madeleine Ngwangwa	L'Armée du Salut	Pasteur, représentante légale de l'Armée du Salut en RD Congo.
Sylvie Mampata	Ministère de la Restauration	Pasteur
Israël La Joie	Message du Temps de la Fin	Pasteur
Micheline Kamba Kasongo	Église presbytérienne de Kinshasa	Apôtre, coordinatrice pour l'Afrique francophone du Réseau œcuménique de défense des Personnes Handicapées (EDAN)
Bernadette Nsinga	Les Anges du Ciel	Pasteur
Sophie Sita	Aigle Royal	Pasteur
Mama Ndumba	La Foi en Action	Pasteur
Mama Kadima	Ministère de la restauration par le Nom puissant de Jésus	Pasteur
Esther Malela Londi[1]	Mission Évangélique, Prophétique et de Délivrance	Pasteur, prophétesse
Astrid Mukwenze	Église de la Restauration	Pasteur
Judith Kalonji (épouse de l'archevêque Diamant Kalonji)	Ministères chrétiens *Logos-Rhéma*	Évêque

[1] Madame le pasteur Esther Malela Londi, est appelée aussi « Ma' Londi », pour dire *Mama* Londi. Elle est surnommée « Maman 100 jours » du fait qu'elle organise, chaque année, 100 jours de jeûne et de prière à l'intention des membres de son Église.

Germaine Sakombi	Ministère « Femmes Debout en Christ	Pasteur
Annie Kondo (épouse du pasteur Kondo Wa Kondo)	Communauté Baptiste du Congo (CBCO)	Pasteur
Rosiane Ngoyi (épouse du Bishop Martin Mutyebele)	Église Nouvelle Jérusalem (Bruxelles)[2]	Pasteur
Madeleine Mulash	Communauté des Églises Pentecôtistes « Tente d'Assignation » à Bukavu	Pasteur, initiatrice et représentante légale
Joëlle Indianga	Église « La Compassion »	Pasteur
Anne Mbula (dite Anne Mujinga)	Centre d'Évangélisation et d'Encadrement pour Christ (CEEC)	Fondatrice, pasteur
Aphie (Afi) Tumba	Union Chrétienne d'Évangélisation	Prophétesse
Stéphanie Kimani Ngalasi[1]	Église « La Louange »	Pasteur
Élysée Omasumbu	Église « Cité Bethel »	Responsable Département des Mamans
Nicole Imwa (épouse du pasteur Arthur Imwa)	Communauté Internationale pour la Libération des Ames	Pasteur
Rose Mupapa	La Fidélité Divine Tabernacle	Pasteur fondateur, prophétesse
Jeanine Minengu Nkoya	Assemblée Chrétienne de Plaisir (Île-de-France)	Co-fondatrice, évangéliste

À Kinshasa, il y a d'autres femmes ambitieuses dans la connaissance des « prophéties divines » et de la parole de Dieu. Leur mission est de proposer une interprétation élémentaire de la vie. Elles sont très nombreuses et je ne peux les mentionner dans ce tableau. Il s'agit, par exemple, des prophétesses Mélanie Bibi, Micheline Shabani, Déborah Mbela, l'évangéliste Angèle Mbuyi (avocate au Barreau de Kinshasa et assistante à l'Université protestante du Congo, UPC) ; bishop Josée Rashidy (visionnaire de l'Église *Cité de l'Éternel* (de Goma) et présidente Internationale du Réseau Africain des Femmes Fortes pour Dieu, en sigle RAFFDI). Bishop Adeline Luta (Église *Arc-en-ciel*) ; Mwaka Nyote Yunissa (représentante

[1] Épouse du pasteur Abraham Ngalasi, Stéphanie Kimani Ngalasi, a été appelée aussi Sarah pour marquer l'analogie entre le prénom de son mari et le nom de Sarah, la femme du patriarche biblique Abraham. Elle est décédée dimanche 11 juin 2017 à Paris où elle se faisait soigner.

[2] L'Église *Nouvelle Jérusalem de Bruxelles*, anciennement appelée *Assemblée Africaine de Bruxelles.*

légale de l'Église *Association Grâce de Dieu pour toute Nation* », en sigle AGDN (de Kalemie), etc.

D'autres femmes pasteurs : Éliane Mpamba (Église « Message du Temps de la Fin » (EMTF), Bergère Nadine Makala (Ministère Jésus Source de Vie), Hélène Mbudi Pongo (Église Nzambe Malamu, dite Fraternité Évangélique de Pentecôte en Afrique au Congo (FEPACO) ; Pauline Mutimbim (Église Évangélique *La Pierre Rejetée* (EVPR) ; Sandrine Nzumba (Église *La foi audacieuse*) ; Madeleine Tangelo (Église *La Porte Étroite des Brebis*) ; Christelle Ilopi (Église *Le sacerdoce royal)* ; Sidonie Batuli (Ministère Évangélique *La Nouvelle Jérusalem* (MENJ) ; Colette Kapinga (Église Évangélique *La Voix de la Trompette*) ; Esther Kalume (Centre Évangélique Missionnaire, CEM) ; Olive Ngunza (Église *Salem*) ; Charlène Inyanga (Église *La Compassion*) ; Blanche Tshanga Mpoya (Église *Arche de l'alliance*) ; Élisabeth Omba (Église *Mont Carmel*) ; Chantal Mbombo et Lamyche Tambwe (Assemblée Chrétienne *La Main de l'Éternel*) ; Solange Boketshu (Assemblée Chrétienne de Kinshasa, ACK).

D'autres femmes encore, sans préciser les noms de leurs Églises, officient en qualité de pasteurs : Rebecca Tumba, Ngalula, Charlotte Kambala, Julienne Kabibi, Nicole, Péguy, Laetitia Nsimba, Céline, Blandine Mbaya, Pierrette Bolele, Marie-Josée Lenjoko, Florence Mufasoni, Victorine Tulenge, Bénédicte Kitenge, Joséphine Mutombo, Julie Ilho, Judith Lamere, Kutanga Olenga, etc. Cette énumération donnée ici n'est qu'une illustration qui montre la visibilité actuelle des femmes sur la scène religieuse congolaise.

10.1.3. Configurations des femmes insérées dans la chaîne du pouvoir religieux au sein du pentecôtisme

Profession, vocation ou appel de Dieu, cela a une importance, car les femmes pasteurs sont dans une logique de professionnalisation ou de conquête professionnelle au sein d'un champ qui leur est ouvert et où beaucoup de nouveaux acteurs tentent leur chance. Il se dégage trois configurations possibles pour les femmes qui se sont insérées dans la chaîne du pouvoir religieux en milieu pentecôtiste congolais : **1) Soit elles exercent seules leur ministère sans l'apport de leurs époux**. Le cas du pasteur Sylvie Mampata (*Ministère de la Restauration*),

épouse de la star de la chanson congolaise Noël Ngiama Makanda, dit Werrason, etc. **2) Soit elles font le travail en couple**. C'est le cas des pasteurs : Kondo Wa Kondo et son épouse Annie Kondo (de la Communauté Baptiste du Congo, CBCO), deux pasteurs de profession ; *Mama* Olangi avec son mari Joseph Olangi (*Ministère du Combat spirituel*) ; l'apôtre Rose Lessie (épouse du pasteur Franklin Mokwabily de l'Église *La Manne Cachée*) ; pasteur Amos Mbayo Kitenge et son épouse (Assemblée chrétienne *Héritage des Vainqueurs*) ; pasteur Arthur Imwa et son épouse pasteur Nicole Imwa (*Communauté Internationale pour la Libération des Âmes*, CILA), pasteur Georgine Moke et son mari Louis Moke de l'Église *Arche de Paix* (Seine-Saint-Denis, Île-de-France).

Deux couples : Madame est *bishop* et Monsieur est *archbishop*. Tous sont dans le ministère. La femme a été nommée évêque (*bishop*) par son mari. Ce fait peut au premier regard étonner plus d'un lecteur. Mais il n'y a pas lieu de s'en étonner. Dans le milieu des Églises de Réveil congolaises, chaque pasteur se donne le titre qui lui convient et se nomme selon ses convenances. L'évêque Judith Kalonji et l'archevêque Diamant Bob Kalonji (Ministère chrétiens *Logos-Rhéma*), *bishop* Émie Mananga Kutino et *archbishop* Fernando Kutino (Église *Armée de Victoire*). En effet, la *bishop* Émie Mananga Kutino et l'évêque Judith Kalonji, sans doute les premières femmes à devenir évêques dans le rang des femmes ministres de culte à Kinshasa[1], ont été élevées à cette dignité épiscopale par la consécration qui leur a été conférée par leurs maris.

La prophétesse Esther Malela Londi, et son mari Mac Londi (*Mission Évangélique, Prophétique et de Délivrance*) ; la femme pasteur Anne Mujinga (ou Anne Mbula) de l'Église *Centre d'Évangélisation et d'Encadrement pour Christ* (CEEC) qui a propulsé son mari Denis Mbula dans le pastorat. La prophétesse Rose Mupapa et son mari Olivier Bilo (Église *La Fidélité Divine Tabernacle*). **3)** Dans la dernière configuration, **elles officient au sein d'une Équipe pastorale.** C'est le cas, notamment, des pasteurs Joëlle Indianga (célibataire de son état) de l'Église *La Compassion,* ou de l'évangéliste Jeanine Minengu Nkoya (co-fondatrice avec l'apôtre Élie Joao Lourenco, de l'*Assemblée Chrétienne de Plaisir* dans les Yvelines

[1] Des femmes « bishops » en RD. Congo, il y en a certes, comme Adeline LUTA (Église *Arc-en-ciel* à Kinshasa), Josée RASHIDY de l'Église *Cité de l'Éternel* à Goma (Est de la RD Congo). Cette femme est la Présidente Internationale du Réseau Africain des Femmes Fortes pour Dieu (RAFFDI).

en Île-de-France), dont le mari, Félicien Nkoya, resté catholique, ne se mêle pas trop du travail de son épouse, etc.

Alors que le modèle dominant jusque-ici dans les Églises protestantes établies privilégiait le statut du pasteur référent, éventuellement épaulé par son épouse plus ou moins discrète et influente d'après sa situation particulière dans le couple, les épouses de pasteurs qui n'avaient pas de fonctions précises ni de rôle officiellement reconnu et défini dans les Églises de leurs maris sont un appui solide pour ces derniers. Aujourd'hui, par contre, certaines personnes ont su profiter de l'aura et de la notoriété de leurs maris ou de leurs épouses pour se hisser dans la hiérarchie du pouvoir religieux. Dès lors que la vocation pastorale devient un enjeu majeur dans les Églises pentecôtistes ou une affaire du couple et de toute sa famille biologique (affaire au vrai sens d'occupation, de problème ou de business), elle peut aussi contaminer les autres membres de famille.

La voix des femmes devenues pasteurs par « vocation » ou par simple « contagion » de leurs maris, se fait de plus en plus entendre dans les Églises pentecôtistes congolaises. Si derrière chaque grand homme se cache une femme, dit un vieil adage, la conjugalité est une autre voie qui court-circuite et contourne les normes institutionnelles pour ouvrir la profession pastorale aux femmes de pasteurs. Hors du cadre qu'on dirait normatif mais qui reste transgressif, ces femmes ont été adoubées par leurs maris. Parmi celles-ci, on peut citer : *Bishop* Émie Mananga (épouse du tonitruant *archbishop* Fernando Kutino de *l'Armée de Victoire*) ; Pasteur Stéphanie Kimani Ngalasi, décédée récemment (épouse du pasteur Abraham Ngalasi de l'Église *La Louange*) ; Tina Lessie, épouse de Denis Lessie. Évêque Judith Kalonji (épouse de l'archevêque Diamant Bob Kalonji du Ministères chrétiens *Logos-Rhéma*) ; Nicole Kafuta, faite pasteur par son époux Sony Kafuta (Église *L'Armée de l'Éternel*), pasteur Rosiane Ngoy (épouse du bishop Mutyebele de l'Église *Nouvelle Jérusalem*/Bruxelles), etc.

Si la majorité des personnes interrogées estiment, en dépit de la forte réticence d'une minorité, que le conjoint d'un pasteur peut aussi être pasteur, toutes les personnes observent cependant que le ministère exercé ensemble par le couple pastoral ne devait pas être automatique pour le conjoint « laïc » et que, pour y accéder, ce conjoint devrait avoir des conditions à remplir ou des rites à subir et des épreuves de passage à accomplir. Elles estiment encore que l'exercice du travail

pastoral exige de faire preuve de vocation (le conjoint doit avoir été appelé par Dieu) et de capacités nécessaires (il doit posséder des qualités, des compétences et suivre une formation théologique adéquate). La question qui leur était posée est : « La femme du pasteur ou le mari de la femme pasteur peut-il (elle) devenir pasteur comme son mari (sa femme) ? » Significativement, les diverses réactions se ramènent à peu près à ceci :

> *« […] Non. Cela n'est pas automatique. Mais on peut devenir pasteur si et seulement si l'homme ou la femme se sent appelé à servir Dieu. Cet appel doit être vrai et sincère, sinon ça sera un abus. Quand on n'est pas appelé, il serait mieux d'être un bon accompagnateur ou une bonne accompagnatrice afin d'aider son conjoint ou sa conjointe à mener les gens ou les chrétiens à bon port et à les aider à mener un bon combat et à achever leur course ici sur terre »* (Noëlla S., Église *The Way*).

Même si les personnes interrogées, comme Noëlla S. ici, ne disent pas comment elles peuvent concrètement savoir que ces pasteurs ont été réellement appelés par Dieu, elles pensent néanmoins que : « Le conjoint d'un pasteur ne doit pas nécessairement devenir pasteur du fait qu'il est conjoint. On ne devient pas pasteur d'un coup d'œil » (sic). D'autres personnes ajoutent que le conjoint d'un pasteur peut être pasteur à une condition : « S'il a la vocation et s'il fait ensuite une formation et les études bibliques » ; « s'il est ou si elle a été appelé(e) par Dieu à exercer cette fonction. Car, Dieu appelle qui il veut ». En s'exprimant ainsi, ces personnes estiment que l'exercice pastoral ne doit pas « être une histoire ou une affaire familiale » et que « si chacun ressent un appel particulier de la part Dieu, il est appelé individuellement. À condition qu'il exerce bien ce ministère sous la mouvance de l'Esprit Saint ». Ou que « Dieu a donné le pouvoir à tout le monde, à condition que l'on ait ce pouvoir, c'est-à-dire la révélation, la mission et la bénédiction pour exercer le ministère » (sic).

Parallèlement, pour justifier la vocation du couple pastoral, certaines personnes interrogées s'appuient sur des versets de la Bible, notamment Joël 2, 28. Elles affirment : « Dieu a dit : Dans les derniers jours, je répandrai mon esprit sur tout être ; vos fils et vos filles prophétiseront ». En évoquant cet argument de la Bible, ces personnes disent que « l'Esprit n'a pas besoin de sexe et [que] c'est Dieu lui-même qui dépose ses dons en nous. La femme peut prêcher mais pas chapeauter une Église » (sic). Pour ces personnes, « la vocation de l'autre conjoint dans le couple

n'est pas automatique. Si « c'est Dieu qui appelle », « cet appel doit être vrai et sincère ». Pour d'autres personnes, « la vocation pastorale ne doit pas être une affaire de nomination ou de succession au sein d'une famille comme si l'Église était une propriété des hommes ». Toutefois, d'autres personnes encore ont noté que, malgré tout ce qui serait généralement attribué à l'appel de Dieu pour justifier l'engagement du pasteur, « tout dépend aussi de la volonté de la personne », c'est-à-dire de ce pasteur, car de plus en plus aujourd'hui, hommes et femmes s'orientent vers les métiers ou les professions de leur choix. C'est une question de choix professionnel.

Toutes les divergences de position apparues ici dans la manière qu'ont les personnes interrogées à se représenter la fonction de pasteur conjuguée au féminin sont révélatrices des évolutions, des configurations et transformations sociales qui affectent et accompagnent la condition du ministre du culte, non seulement dans le protestantisme officiel mais aussi dans le pentecôtisme actuel. Ces distances de vue montrent aussi que la forte progression de la population féminine dans la hiérarchie du pouvoir au cœur du gotha religieux néopentecôtiste amène à s'interroger sur les caractéristiques sociologiques et les conditions de travail de ces nouveaux acteurs religieux. Qui sont donc les femmes qui entrent dans le pastorat ? Par quelles voies accèdent-elles à ce ministère ? Quelles peuvent être leurs motivations ? S'agit-il d'une vocation ou d'un choix de raison stratégique ?

10.1.4. De mères et épouses discrètes aux femmes puissantes[1]

Il s'agit de femmes que les Congolais qualifieraient de « Mama mokonzi » (pluriel : « Bakonzi » : femmes-chefs) dans la gouvernance des Églises. L'observation faite lors d'une enquête de terrain par Anne-Catherine Rodrigues à partir d'une problématique similaire – le cas de la présence des femmes dans une profession jadis connotée masculine en France –, en l'occurrence le transport routier des marchandises (conducteurs de poids lourd), peut s'avérer intéressante pour la présente étude. Elle peut aussi justifier ce qui se passe dans le pastorat féminin au sein du pentecôtisme congolais. Cette problématique peut aussi concerner tous les autres métiers réservés autrefois tant aux hommes qu'aux femmes. La question posée

[1] J'emprunte ici l'expression à Bernard BOUTTER, « Des ''servantes discrètes'' aux ''femmes puissantes''. La féminisation de l'autorité au sein de la mouvance évangélique charismatique en France », in Gwendoline MALOGNE-FER et Yannick FER (dir.), *Femmes et pentecôtismes. Enjeux d'autorité et rapports de genre*, Labor et Fides, Genève, 2015, pp. 183-201.

ici prend en compte la conversion ou l'ouverture des professions traditionnellement masculines ou féminines aux individus de l'autre sexe. Elle prend en compte aussi bien le problème soulevé par la présence d'hommes dans une profession traditionnellement féminine que celui soulevé par la présence féminine dans un métier historiquement masculin. Quelle qu'elle soit, la présence d'hommes ou de femmes au sein de certains métiers féminins ou masculins soulève maintes interrogations théoriques sur le sens de ces inversions du genre.

Ce qu'Anne-Catherine Rodrigues dit ici des femmes conducteurs de poids lourds en France peut s'appliquer aussi aux femmes pasteurs du Congo. Elle écrit : « Le constat de l'accroissement du nombre de femmes dans ces métiers permet aussi de prendre acte des transformations à l'œuvre. Elles sont présentes aujourd'hui dans un métier traditionnellement masculin, parce qu'il a désormais des dimensions nouvelles. L'observation et la description des trajectoires, des pratiques et des représentations d'hommes et de femmes conducteurs nous permettront de rendre compte de ces changements. En quoi les femmes qui exercent ce métier sont-elles porteuses de ces transformations ou, au contraire, d'une certaine continuité dans les manières de travailler dans les transports par route ? Le genre n'est pas seulement utilisé comme un outil d'analyse de ces changements, on s'intéresse aussi aux conditions concrètes d'exercice du métier et aux comportements liés au fait d'appartenir à une catégorie marginale, celle de femme dans un métier d'hommes »[1].

De simples épouses au foyer autrefois, servantes discrètes des leaders religieux, puissants ici et là, les femmes pasteurs sont aujourd'hui véritablement au cœur de la recomposition de l'autorité religieuse dans les Églises pentecôtistes congolaises. Dès lors, elles sont intégrées dans la gouvernance de ces Églises. Dans un sens comme dans l'autre, derrière chaque grande femme se cacherait aussi un homme. Dans ce cas, nombreuses sont les femmes étudiées ici qui se situent au cœur du pouvoir qu'elles ont acquis en créant leurs propres Églises. *Mama* Olangi est une des figures emblématiques de femmes qui détiennent les rênes du pouvoir. En effet, la célèbre fondatrice du *Ministère du Combat spirituel* devenu un grand empire financier et religieux grâce à la « Fondation Olangi Wosho » (FOW) qu'elle dirige de main de maître, a fait de son mari Joseph

[1] Anne-Catherine RODRIGUES, « Conducteur et conductrice de poids lourds », in Yvonne GUICHARD-CLAUDIC, Danièle KERGOAT et Alain VILBROD (dir.), *L'inversion du genre. Quand les métiers se conjuguent au féminin… et réciproquement*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2008, p. 122.

Olangi un pasteur. *Mama* Olangi est un grand et puissant chef d'entreprise qui dirige et contrôle tant au niveau local que transnational le réseau d'affaires générées par son Église.

Madame le pasteur Georgine Moke a fondé l'Église *Arche de Paix* en 1992 (Seine-Saint-Denis, Île-de-France) et la codirige avec son mari Louis Moke. La prophétesse Esther Malela Londi, fondatrice de la *Mission Évangélique, Prophétique et de Délivrance,* convertit son ex-journaliste de mari. Celui-ci abandonne le journalisme et se lance désormais dans l'évangélisation avec le titre d'Apôtre Mac Londi. La prophétesse Rose Mupapa est à l'origine, en 2008, de l'aventure pastorale de son mari Olivier Bilo au sein de sa petite Église *La Fidélité Divine Tabernacle.* Là où il est en responsabilité pour gérer les affaires de Dieu, « le couple pastoral apparaît comme la concrétisation idéale de l'union entre un homme et une femme de Dieu, alliance la plus sérieuse dans la vie d'un être humain »[1].

Certaines personnes interrogées voient d'un mauvais œil l'implication ou l'emprise des familles biologiques de pasteurs sur la gestion des Églises. « C'est un abus », disent-elles, et une mainmise qui traduit une certaine volonté de ces pasteurs de conserver le pouvoir et les biens des Églises au sein de leurs familles. D'où ces personnes évoquent le fait qu'« *avec la pauvreté et la crise multiforme qui secouent la RD Congo, tout devient possible, car les Congolais cherchent toujours à conserver le pouvoir, même spirituel, au sein de la famille* » (Shadrack M.). Pour ces personnes, on ne devient pas pasteur parce que :

> « *[…] Celui-ci ou celle-ci peut le devenir s'il a reçu l'appel de Dieu, car être pasteur c'est une vocation. On ne le devient pas parce que son mari ou sa femme est pasteur, mais c'est une affaire de vocation, c'est-à-dire Dieu doit appeler et établir celle ou celui qui doit être pasteur. Donc, le mari ou la femme du pasteur pour devenir aussi pasteur doit d'abord être choisi par Dieu et établi par Dieu lui-même. Faute de cela, il (elle) ne peut pas devenir pasteur par l'influence de son conjoint et ça, ce n'est pas la vocation »* (Céline, Adjointe au Pasteur, Église Pentecôtiste).

[1] Armand AUPIAIS L'HOMME, « Le système de genre de l'Église Universelle du Royaume de Dieu et son ancrage local », in Gwendoline MALOGNE-FER et Yannick FER (dir.), *Femmes et pentecôtismes. Enjeux d'autorité et rapports de genre*, Labor et Fides, Genève, 2015, p. 168.

Pour les partisans de la ligne dure, parce que, « le métier de pasteur est une vocation et non une affaire de famille » (Pasteur Joëlle I.), la femme de pasteur ne doit pas codiriger l'Église :

> *« […] La femme n'a pas le droit de devenir pasteur dans l'Église de son mari au risque de transformer l'Église en un royaume. Dans ce sens, si aujourd'hui son mari n'est plus en vie, la femme risquerait de prendre la relève de l'Église, ce qui ne sera pas bon vis-à-vis des chrétiens de cette Église. Elle peut s'occuper de certaines responsabilités au sein de l'Église de son mari. Au lieu d'être là comme femme pasteur, qu'elle puisse seulement avoir certaines responsabilités au sein de l'Église »* (Pasteur Ghislain M., Église *El Shaddaï*).

Ici, l'insistance des personnes interrogées porterait sur le charisme, les talents, les qualités nécessaires et l'appel dont l'individu bénéficierait de la part de Dieu. L'attribution de la direction des Églises devait tenir compte de ces conditions et non de l'appartenance familiale des membres :

> « *[…] parce que chacun a son charisme, car l'Esprit Saint distribue ses dons comme il le veut. Il serait donc souhaitable de confier à une autre personne charismatique ou à celle ayant des qualités nécessaires de continuer l'œuvre entreprise par le pasteur fondateur. Mais il s'avère qu'après la mort du pasteur ou de la femme pasteur, ou si l'un ou l'autre a des qualités pour diriger l'Église, il peut ou elle peut le faire mais à condition que l'Église ne devienne pas une affaire familiale ou héréditaire, parce que l'Église est du Christ ; elle n'est de personne* » (Abbé James R., prêtre catholique).

Le danger d'abus évoqué par les enquêtés serait réel pour le pasteur-fondateur de s'approprier l'Église. Mais lorsque la création d'Églises obéit à la logique d'affaires ou entrepreneuriale, le prophète-fondateur cherche à garder son Église sous son emprise et à la diriger comme une entreprise qui lui rapporte bénéfices matériels et financiers. Même s'il est critiqué ici de vouloir transformer l'œuvre de Dieu en affaire personnelle, le prophète-fondateur justifiera son action en termes de vocation bien qu'elle soit avant tout celle d'un homme qui exerce un métier ou remplit une fonction pour lui et pour la survie de sa famille. À ce point, son épouse ne peut pas ne pas s'occuper de l'« affaire » de leur famille. Elle justifiera aussi son implication dans la marche de l'Église par le recours à la grammaire vocationnelle même si cela est toujours difficile à prouver :

- […] « *Souvent nous voyons beaucoup de pasteurs qui s'amusent avec l'œuvre de Dieu. On a considéré l'Église comme une œuvre humaine où il y a le droit de succession. D'abord, être un berger c'est une vocation, ce n'est pas un métier, comme nous avons répondu à la question du rapport entre la vocation et le métier du pasteur. La femme du pasteur n'a pas le droit de devenir pasteur parce qu'être pasteur est une vocation et non une fonction sociale* » (Pasteur Charles K., Église Pentecôtiste).

Sur cette même lancée, une autre personne interrogée affirme :

- « […] *Non. Pas nécessairement que la femme ou le mari d'une femme pasteur devienne pasteur comme son mari (sa femme). On ne devient pas pasteur parce que je suis la femme ou le mari de, la fille ou le fils de, descendant ou descendante de, etc., mais par la vocation. Si c'est le cas, l'église devient un bien privé, celui de son fondateur ; qui fait son commerce et non la volonté de Dieu »* (Pasteur Sandrine NZ, Église *La Foi Audacieuse*).

Si les personnes interrogées considèrent en général que la gestion de l'Église et le service dans l'Église ne doivent pas devenir une affaire de famille de leurs fondateurs, elles admettent en revanche la possibilité que le conjoint du pasteur ou la femme du pasteur puisse avoir d'autres responsabilités dans l'Église pourvu qu'il (elle) en ait les ressources nécessaires, les capacités ou la compétence exigée au métier qu'il (elle) est appelé(e) à exercer. Ces personnes sont d'avis que « la femme d'un pasteur ou le mari d'une femme pasteur peut avoir des responsabilités quelconques au sein de l'Église de son mari (de sa femme) ». Au-delà du regard qui verrait dans la fonction pastorale une simple affaire de vocation divine où tout était pourvu par le don de la grâce de Dieu, il convient de la considérer ici, avec les personnes interrogées, comme un métier. Pour ces personnes, le pastorat s'inscrit dans la logique d'un travail comme tous les autres. À ce titre, il exige, bien au-delà de la foi, des capacités humaines.

« […] Cela ne me dérange pas qu'un homme ou une femme soit pasteur dans l'Église de son conjoint. S'il (elle) fait bien son travail, s'il (elle) a un don, s'il (elle) a les capacités, il (elle) peut le faire mais que ce ne soit pas un cadeau. L'Église n'est pas une boîte ni une affaire familiale mais c'est la maison de Dieu. Que le pasteur travaille au même titre que la femme pasteur. Il ne s'agit pas de lui donner des fleurs. Certaines familles ont beaucoup de frères et de sœurs qui sont pasteurs ou prêtres. Ce n'est pas un problème. C'est Dieu seul qui accorde ses dons pour sa gloire. Chacun peut faire quelque chose mais il doit rester dans le plan

de Dieu. C'est Dieu seul qui donne à chacun selon ses dons. Le service est un appel de Dieu. Si c'est Dieu qui appelle, il n'y a pas de problème. Ça ne dépend pas de quelqu'un mais de l'appel de Dieu et Dieu appelle qui il veut » (Pasteur Jeanine M., Assemblée Chrétienne de Plaisir).

En évoquant le fait que les dons de Dieu seraient accordés indistinctement aux hommes et aux femmes sans considération de leur sexe, le pasteur Jeanine M. fait entendre que la vocation pastorale est une affaire personnelle qui exige des capacités individuelles. Pour elle et pour bien d'autres personnes interrogées, rien ne devrait exclure automatiquement les femmes ou les hommes du travail pastoral en raison de leur appartenance à une famille dont un membre avait déjà de responsabilité au sein de l'Église.

À la question : « *Considérez-vous le ministère de pasteur comme une vocation ou comme un métier quelconque ?* », la plupart de personnes interrogées, nonobstant la diversité de point de vue, soulignent le fait que la recherche de lucre et l'esprit d'affaires motivent souvent la vocation de beaucoup de pasteurs. Comme déjà qualifiées en termes de « *Ligablo* », « *Magablo* » (échoppes des pasteurs), ces Églises « patrimonialisées » apparaissent comme un moyen ou un tremplin pour gagner sa vie et prospérer. Grâce au pastorat, la création d'Églises par des individus pallie aussi la quasi-absence des politiques publiques là où les perspectives d'emploi sont inexistantes. Comme écrit Sabine Erbès-Seguin, « les conséquences de la précarisation et de la raréfaction de l'emploi se manifestent en effet de façon particulièrement dramatique sur l'entrée des jeunes dans l'emploi »[1]. Ce constat fait en France se vérifie ici bien en RD Congo où la majeure partie des jeunes diplômés croupit dans le chômage :

« […] Le ministère de pasteur est avant tout une vocation et non un métier. Mais actuellement au Congo il devient un métier que beaucoup de personnes convoitent et cela de diverses façons ou manières. Le métier de pasteur devient un métier noble, le chemin le plus court pour prospérer dans la vie. Pourquoi tout le monde aspire à devenir pasteur ? C'est suite au chômage, au manque d'emploi, etc. que les gens prétendent et disent avoir de vocation et des révélations divines pour fonder les Églises de business. On gagne facilement l'argent sans le moindre effort, c'est pourquoi le ministère de pasteur devient un véritable métier à part entière pour tous » (Max M., Église catholique).

[1] Sabine ERBÈS-SEGUIN, *La sociologie du travail*, La Découverte, Paris[3], 2010, p. 100.

Les personnes interrogées ont surtout soulevé la difficulté réelle à parler de vocation au vrai sens d'appel de Dieu, qu'il s'agisse des pasteurs de sexe masculin ou de ceux de sexe féminin. Si certaines d'entre elles qualifient le pastorat de « métier comme tous les autres, qui cherche le gain », d'autres y voient une sorte de « business au nom de Dieu » qui se fait dans ces Églises qu'ils n'hésitent pas à désigner comme des « domaines privés » des pasteurs. La voix s'élève même parmi les pasteurs pour fustiger le caractère « professionnel » et mercantile du pastorat exercé par certains d'entre eux. Cela voudrait dire qu'il y a de faux et de vrais pasteurs parmi ceux qui disent avoir la vocation pastorale, comme le souligne le témoignage suivant :

> *« […] Être pasteur, c'est une vocation et non un métier quelconque. Si on le fait par force, on sera bloqué, l'Église n'avancera pas et on aura de lourdes conséquences. Dans l'Église, nous avons 3 catégories de pasteurs : 1) les autoproclamés qui dictent leurs propres lois en maîtres absolus, étant fondateurs de ces Églises qui sont leurs domaines privés, 2) les élus qui sont là par les principes fondamentaux de ces Églises, etc. 3) Les appelés sont de vrais pasteurs de Dieu et font la volonté de celui qui les a appelés »* (Pasteur Hélène M.P., Fraternité Évangélique de Pentecôte en Afrique au Congo (FEPACO ou *Nzambe Malamu*).

On pourrait parler de ces pasteurs comme on parlerait de travailleurs indépendants et non salariés. La femme pasteur Hélène M.P. introduit une opposition notoire dotée d'une signification : l'engagement dans l'œuvre de Dieu comporterait aussi le risque de travailler pour le Diable sans s'en apercevoir. En effet, cette servante de Dieu distingue trois figures qui concrétisent et marquent une certaine opposition fondamentale entre la catégorie de « vrais pasteurs » et celle de « faux pasteurs » : ceux qui se sont « autoproclamés » pasteurs pour eux-mêmes, les « Élus » et cooptés au service de ceux qui les ont désignés, et les « Vrais » appelés de Dieu. Dans bien d'autres cas, la vocation pastorale au sein des Églises indépendantes congolaises peut se transmettre par hérédité.

Il importe donc de considérer que la succession n'assure pas seulement l'héritage ; elle garantit aussi la pérennité de l'œuvre du père. Comme dans une approche patriarcale, il s'agit jusqu'ici, pour les cas observés, de la succession par les individus de sexe masculin. On a vu le principe de la préséance masculine avec les trois enfants de Simon Kimbangu qui ont été à tour de rôle chefs spirituels du Kimbanguisme. L'actuel chef suprême de l'Église n'est rien d'autre qu'un petit fils

consanguin du prophète-fondateur[1]. Si Moïse Mbiye, autoproclamé Apôtre et pasteur en chef de l'Église *Cité Béthel*, a hérité la direction de l'Église fondée par son père Emmanuel Mbiye, lui-même Apôtre aussi par autoproclamtion, Jacques Neema Sikatenda, autoproclamé « Prophète des Nations », dirige actuellement l'*Église du Dieu Vivant de Sikatenda*, l'Église fondée par son père Sikatenda, autoproclamé aussi Prophète et Apôtre, etc.

Par ailleurs, si parmi les cas observés à Kinshasa, il n'y a aucune femme du rang des personnes interrogées qui s'est réclamée prophétesse par hérédité ni successeur légitime de son père ou de sa mère à la tête d'une Église congolaise, beaucoup d'Églises pentecôtistes congolaises, cependant, s'ouvrent davantage à la question du travail pastoral des femmes. En analysant les rapports complexes du pouvoir et de la domination à l'œuvre dans ces assemblées de prière, on voit aussi que la plupart des prophètes sont des fonctionnaires qui, exerçant le monopole du sacré, se succèdent de père en fils et monopolisent les avantages économiques par le biais des finances et de tous les autres biens de l'Église. Le contrôle de l'argent est une autre manière de légitimer leur autorité. Dans le cas des Églises qui doivent s'intégrer au patrimoine matériel de la famille et qui sont souvent considérés comme des biens personnels à protéger, c'est pour assurer et garantir la perpétuation de cette propriété ou capital familial que leur gestion passe presqu'automatiquement et instinctivement entre les mains des parents de leurs fondateurs.

Le constat est bien là. Le népotisme, la privatisation et l'appropriation du pouvoir des Églises par les familles biologiques de leurs fondateurs sont un problème réel. Le cas d'« Églises des familles » devenues de plus en plus des entreprises familiales léguées aux descendants par les parents fondateurs sont légion. L'histoire du pentecôtisme en RD Congo montre que la difficulté à gérer la succession des fondateurs dans le cadre de la transmission et du partage de l'autorité est un défi majeur qui ne manque pas d'ébranler les fondements traditionnels de la légitimité de l'autorité religieuse dans les Églises. Comme le reconnaît si bien le pasteur de l'Église *Arche de l'Alliance* :

[1] L'hérédité a été longtemps observée comme principe de base dans l'accession à la direction de l'Église kimbanguiste. À ses débuts, elle fut assurée par la veuve du prophète, puis successivement par ses enfants : Joseph Diangienda Kuntima, le benjamin de la famille succède à sa mère. À la mort de Diangienda en juillet 1992, son frère Paul-Salomon Dialungana Kiangani lui succède et règne jusqu'en 2001. Charles-Daniel Kisolokele Lukelo, l'aîné des enfants ne montera pas au trône de l'Église. À la mort de Kisolokele, c'est son fils Simon Kimbangu Kiangani (un des vingt-six petits-fils du prophète et qui porte le nom de son grand-père), qui a pris la direction spirituelle de l'Église.

« […] D'une part, pour les uns, c'est la vocation et pour les autres c'est un métier. Pour ceux qui ont étudié, ils sont préparés à succéder à leurs parents. Par exemple, après le décès du père, le fils remplace son père ; tel est le cas de Moïse Mbiye, de Neema Sikatenda, et j'en passe. Et ça, ce n'est pas la vocation mais une affaire familiale. C'est malheureux. Mais le ministère de pasteur devait être avant tout une affaire de vocation » (Pasteur Blanche T.M., Église *Arche de l'Alliance*).

L'émergence de la figure des femmes puissantes prend une grande dimension dans le travail pastoral en milieu pentecôtiste congolais. Pour marquer l'esprit d'ouverture qui caractérise ces Églises, Paul de Meester écrivait déjà dans les années 1980 : « Les Églises indépendantes ouvrent leurs portes à l'apostolat des femmes. Elles ont la possibilité de jouer un nouveau rôle intéressant. Dans quelques unes de ces Églises, les femmes détiennent la direction ou occupent des positions-clés »[1]. Il s'agit des Églises ou des groupes de prière qui sont l'œuvre des femmes. Dans ces Églises que je serais tenté de qualifier même d'« Églises des femmes », non seulement les rênes du pouvoir sont presque exclusivement détenues par des femmes mais ces Églises sont plus fréquentées par des adeptes de sexe féminin que par des hommes. C'est le cas notamment de l'Église dénommée *Les Femmes de la Résurrection* ou de la très médiatique « Communauté Internationale des Femmes Messagères du Christ » (CIFMC), dite aussi *Ministère du Combat spirituel* de *Mama* Olangi, ou de *La Fidélité Divine Tabernacle* de Rose Mupapa, etc.

On peut évoquer ici la question connexe liée à la compétence, à la qualification, aux capacités des femmes et à l'égalité recherchée par elles à travers l'exercice de la profession pastorale. Mais en dépit de toutes les considérations qu'on peut avoir pour ces femmes, en termes d'admiration et de respect que mériteraient celles qui ont courageusement su briser les barrières traditionnelles d'exclusion qui leur étaient imposées par leur genre pour franchir la hiérarchie dans le monde professionnel et du pouvoir, les stéréotypes sexistes existent encore même parmi leurs collègues hommes. Les femmes engagées dans la profession pastorale et qui s'efforcent d'y rester représentent une opportunité pour toutes de valorisation de ce secteur. Nombreuses sont celles qui reconnaissent qu'elles n'ont pas encore toute la place qu'elles mériteraient dans la société et dans les Églises congolaises. Comme l'indique cette femme pasteur de l'Église *La Compassion* :

[1] Paul de MEESTER, *L'Église d'Afrique, hier et aujourd'hui*, Éd. Saint Paul-Afrique, Kinshasa, 1980, p. 130.

« […] Dans la société congolaise, les femmes n'ont pas encore toute leur place, même s'il y a déjà une évolution dans ce sens. La femme n'occupe pas encore toute sa place. Elle doit travailler pour prendre cette place et non attendre qu'on la lui donne. Et dans les Églises pentecôtistes, il y a des tendances, je dirais deux tendances : il y a d'un côté, les gens qui reconnaissent le noble apport des femmes comme pasteurs à part entière et de l'autre côté ceux qui donnent seulement des miettes aux femmes. Dans mon Église, les femmes ne se reconnaissent pas encore totalement » (Pasteur Joëlle I., Église *La Compassion*).

Comme pour la jeune femme pasteur Joëlle I., les personnes interrogées ont fait observer que beaucoup de femmes en général et les femmes pasteurs en particulier font souvent l'objet de contestation, de préjugé et de remise en question de leur parole et de leur travail, sous-estimé de fois par leurs collègues de sexe masculin. Même dans certaines Églises où les femmes et les hommes officient ensemble, il s'ensuit que le partage du pouvoir n'est pas toujours égal, car les hommes ont souvent tendance à se réserver la plus belle part en laissant aux femmes « les miettes » lors de la distribution d'autres avantages liés à la gestion du pouvoir au sein de ces Églises. Cela voudrait dire que, malgré certains grands titres dont elles s'affublent (apôtres, évangélistes, évêques, etc.), la réalité dit quelque fois autre chose. Certains de ces titres prestigieux, sans contenu correspondant, n'ont pas de pouvoir réel. De la sorte, le constat fait par Benetta Jules-Rosette, lorsqu'elle parle de « privilèges sans le pouvoir »[1], n'est qu'une manière d'affirmer que l'autorité de certaines femmes pasteurs n'est surtout qu'une autorité d'accompagnement et non de commandement. Ainsi le témoigne la déclaration du pasteur Jeanine :

« […] Les femmes ont quelque chose à dire et à faire dans les Églises et dans la société congolaise ; elles ont leur place. Elles ont toujours subi le regard des hommes et elles ont souvent été jugées comme des incompétentes. Les choses n'ont pas beaucoup bougé ; les mentalités n'ont pas beaucoup changé. Il y a encore du travail à faire. Les femmes sont souvent mises de côté comme des poupées, mais elles ont beaucoup à donner. Les hommes ne leur donnent pas encore toute la place qu'elles méritent dans les Églises et dans la société congolaise. On n'a pas encore beaucoup compris et les femmes doivent bouger. Elles sont capables de donner beaucoup de choses, même si elles entrent toujours dans les

[1] Bennetta JULES-ROSETTE, « Privilege Without Power: Women in African Cults and Churches », in Rosalyn TERBORG-PENN et Andrea BENTON RUSHING, *Women in Africa and African Diaspora*, Howard University Press, Washington DC, 1996, pp. 101-119.

mentalités qu'on leur donne. Elles ont la possibilité de beaucoup donner. Elles ne doivent pas être déstabilisées et penser de ne rien faire ; elles doivent rêver loin comme le Seigneur le veut » (Pasteur Jeanine M., Assemblée Chrétienne de Plaisir, Île-de-France).

Partout où ce phénomène a été constaté, accepté, voire dénoncé dans la société civile tout comme dans les Églises, l'infériorisation des femmes est un fait réel. Cependant, la question ne se pose pas trop dans les Églises fondées par des femmes elles-mêmes. Là, elles ne se sont pas seulement donné des titres d'honneur mais elles possèdent effectivement les attributs du pouvoir qu'elles détiennent entre leurs mains. Elles dirigent, ordonnent, contrôlent, embauchent et les hommes et les femmes dans leurs Églises. Mais pour sortir du prisme réducteur de l'omniprésence masculine et du « regard méprisant » de certains hommes qui ont souvent tendance à subordonner le travail pastoral féminin au leur, les femmes ont à batailler sans relâche afin de se défaire d'une certaine culture attentiste. Elles doivent pouvoir, comme l'affirme le pasteur Jeanine, « bouger », « rêver » et mettre en valeur leurs capacités et compétences pour la conquête de l'espace du pouvoir. Ce qui n'est malheureusement pas le point de vue des pasteurs hommes tel que nous le démontrent les déclarations suivantes :

- « […] Nous n'apprécions pas le fait qu'une femme ou des femmes soi(en)t pasteur(s) ou évêque(s) dans les Églises de réveil. Une femme doit avoir certaines responsabilités au sein de l'Église et laisser l'Église entre les mains des pasteurs hommes parce que la femme a une autorité qui a de limites , c'est-à-dire que devant les hommes, cette femme pasteur sera d'abord complexée vis-à-vis des gens qui ne sont pas de son sexe ; elle aura beaucoup de réserves pour sanctionner par exemple certains hommes qui vont chercher à se méconduire vis-à-vis de certaines responsabilités qu'ils auront à l'Église » (Pasteur Ghislain M., Église *El Shaddaï*).

- « […] Ci-haut nous avons souligné en rouge que bibliquement une femme n'est pas appelée à être pasteur ou évêque quelle que soit la présence ou la manifestation réelle de l'Esprit Saint. Mais aujourd'hui nous constatons que certains hommes de Dieu quittent le cadre biblique pour ajouter dans la parole de Dieu certains abus. C'est pourquoi aujourd'hui nous voyons comment les femmes pasteurs ou évêques sèment de confusion dans l'entendement des fidèles. Nous donnons une appréciation négative à cela » (Pasteur Charles K., Église Pentecôtiste).

- «[…] C'est la fausse doctrine d'admettre les femmes au pastorat. Car il n'est pas permis à une femme ou aux femmes d'enseigner la bonne

nouvelle ni de prendre l'autorité sur l'homme. C'est l'abomination dans l'église : 1 Timothée 2 : 9-13 ; 1 Corinthiens 14 : 34-37 » (Pasteur Alex M., Église Pentecôtiste).

Qu'elles soient l'œuvre de l'évangélisation entreprise par les missionnaires occidentaux (catholiques, protestants, etc.) ou nées de la vague évangélique et pentecôtiste actuelle, les Églises constituent un des lieux historiques où se conserve durablement et longuement la mémoire de sexes et de peuples croyants. Les différentes guerres et antagonismes de classes qu'elles engendrent, portent souvent à différencier, à classifier, à hiérarchiser et à cliver les individus. Mais ce modèle de catégorisation et de subjectivation genrées connaît aujourd'hui de réelles évolutions au sein du pentecôtisme. Pour que les femmes s'en sortent, elles doivent travailler pour donner à la société ce qu'elles ont de meilleur : leurs compétences et capacités.

S'il est vrai que les trajectoires de vie et les itinéraires de foi qui mènent les femmes à la conversion au sein du pentecôtisme sont souvent différents, variés et parfois convergents, un seul combat traverse néanmoins la vie de toutes ces femmes : la quête de liberté et d'autonomie. C'est grâce à celles-ci que les femmes pasteurs pourront s'investir davantage non seulement dans le travail religieux mais aussi dans la société si elles veulent conquérir le pouvoir occupé souvent par les hommes. Or, parler pouvoir c'est invoquer la question de divers enjeux et intérêts divergents qui l'entourent. Lorsqu'on a pu les évoquer ici, l'idéologie du pouvoir et la question du partage des responsabilités entre les hommes et les femmes cristallisent les tensions et attentes des croyants au sein des Églises. Elles génèrent souvent un climat d'antagonismes permanents. Ceux-ci se transforment durablement en compétition des classes qui enferment les individus dans des postures idéologiques à travers les âges et les cultures. En témoignent ces trois avis d'hommes d'Église en milieu pentecôtiste que je viens d'évoquer.

Tous ces éléments d'analyse pris en compte nous permettent de comprendre avec Gwendoline Malogne-Fer et Yannick Fer que « l'accès des femmes aux postes à responsabilités et plus particulièrement au pastorat […] soulève en premier lieu la question de la spécificité du domaine religieux. Des arguments théologiques et des différences d'interprétation de la Bible sont en effet fréquemment mis en avant pour expliquer la distinction entre protestants ''libéraux » et ''conservateurs'' concernant l'accès des femmes à l'autorité religieuse. La portée de ces explications

théologiques ne doit pas être sous-estimée : d'une part, elles rendent compte de logiques de distinction intraprotestantes et s'inscrivent, le plus souvent, dans des contextes nationaux marqués par une politisation de l'égalité des sexes et des sexualités ; d'autre part, les différents modes d'argumentation et d'interprétation mis en œuvre par les acteurs protestants soulignent l'existence de cultures religieuses distinctes, qui déterminent la manière dont s'élaborent des normes de genre d'inspiration biblique masculine »[1].

« Néanmoins, poursuivent les mêmes auteurs, au-delà de cette explication théologique, des facteurs historiques, socio-économiques, culturels et organisationnels – et leurs interprétations –, apparaissent tout aussi significatifs. Les analyses croisant sociologie des religions et sociologie du travail invitent ainsi à relativiser la spécificité des organisations religieuses, en replaçant la situation des femmes en religion dans le cadre plus large des conditions d'accès aux carrières professionnelles et en analysant les mécanismes organisationnels associés au maintien d'un plafond de ''vitrail'' entraînant des dissymétries entre carrières féminines et masculine »[2].

10.2. CAS DE DEUX ÉGLISES FONDÉES PAR DES FEMMES

Mon attention porte sur le *Ministère du Combat spirituel* (de *Mama* Olangi) et *La Fidélité Divine Tabernacle* (de Rose Mupapa). Le refus de ces fondatrices d'Église d'être « femmes » caractérise la quête profonde d'autonomie qu'ont les femmes. Leur positionnement dans le champ religieux participe de la logique du renversement du genre du leadership dans les Églises en dépassant le clivage hommes-femmes.

10.2.1. Elles refusent d'être « femmes » et créent leurs propres Églises

L'organisation sociale congolaise a montré une société fortement clivée. Comme partout ailleurs au monde, la société a été divisée entre le groupe des hommes et celui des femmes. À chaque groupe social correspondaient des tâches

[1] Gwendoline MALOGNE-FER et Yannick FER (dir.), *Op. cit.*, p. 23.
[2] Béatrice DE GASQUET, « La barrière et le plafond de vitrail. Analyser les carrières féminines dans les organisations religieuses », in *SOCIOLOGIE DU TRAVAIL* 51 (2), 2009, pp. 218-236, citée par Gwendoline MALOGNE-FER et Yannick FER (dir.), *Idem*, pp. 23-24.

particulières. Jusqu'à récemment, il y avait des tâches spécifiques réservées aux hommes et celles réservées aux femmes. Le travail des hommes était distinct de celui des femmes. Les limites entre les métiers d'hommes et ceux des femmes étaient intenses et nettes. Cette façon d'organiser le travail selon un rapport social spécifique – les rapports sociaux de sexe –, est ce qu'on appelle « division sociale du travail entre les sexes, nommée de façon plus concise : division sexuelle du travail »[1].

Avec la division sexuelle du travail opérationnelle en Occident, le contact de l'Afrique avec l'Occident par le biais de la colonisation a fait naître ou a introduit des métiers ou professions liées à la bureaucratisation étatique. Obéissant à la même logique de séparation des sexes, les métiers les plus valorisants étaient souvent « masculins » : magistrature, armée, professions administratives, fonction publique, police, prêtrise, pastorat, enseignement, architecture, ingénieurs et cadres techniques, artistes, affaires, chauffeur, conducteur des travaux, etc. C'étaient des métiers d'hommes ; ceux-ci ont écarté les femmes de leur exercice. Les fonctions de direction étaient marquées par une forte hégémonie masculine, la part des femmes étant minime du fait qu'elles s'occupaient des activités subalternes. Aux femmes revenaient souvent des métiers moins valorisés et de seconde zone : charge familiale et domestique, ménage, aides familiales et soins des enfants, assistance maternelle, vente, etc.

Mais à l'heure actuelle, en dépit de la résistance de certains secteurs d'activités professionnelles, les frontières entre les métiers dits « masculins » et les métiers dits « féminins » sont en train de tomber progressivement. La plupart de ces métiers s'ouvrent davantage aux femmes. C'est dans cette perspective qu'on peut lire la présence ou l'engagement des femmes dans la profession pastorale/épiscopale comme une expression de ce refus d'être « femmes » et un choix personnel qui leur permet par ailleurs de s'assumer comme telles en faisant accepter leur féminité.

En paraphrasant Élise Renard, je dirais : On ne naît pas religieux, on le devient. Les individus ne sont pas tous religieux au même degré, et parmi les religieux certains le sont plus que d'autres. On se convertit tout comme on peut perdre la foi. Certains virtuoses de la religion réussissent la création d'Églises alors que d'autres échouent. Quels sont les facteurs qui expliquent la réussite de telles entreprises dès lors qu'on sait que dans des conditions similaires certains connaissent

[1] Danièle KERGOAT, *Se battre, disent-elles*, La Dispute, Paris, 2012, p. 213.

la réussite là où d'autres échouent. Dans leur parcours de vie, la personnalité est indéniablement en jeu, mais de quelle manière ? Quelle est donc la part de la personnalité dans le cheminement de l'individu qui devient religieux ? Quels sont les liens avec la culture d'appartenance du sujet, sa famille, les effets du contexte, les accidents de la vie… ? De nombreuses questions demeurent sur le parcours d'un individu dans le domaine du religieux[1].

L'analyse du cheminement comparé de ces deux fondatrices d'Églises apporte quelques éléments de réponse pour la compréhension du leadership religieux décliné au féminin. Ce sont des éléments d'histoire personnelle des individus pris en compte qui restent susceptibles d'éclairer le cheminement, la vocation, le sens et le degré d'investissement ou d'engagement des prophétesses fondatrices des communautés religieuses qui nous préoccupent ici. Les trajectoires de ces femmes prophétesses indiquent que, comme pour leurs homologues de sexe masculin, le fait de créer leurs propres Églises est une réponse à la mauvaise conjoncture sociale et économique du pays. Les inégalités criantes dans le partage de l'emploi et le manque de travail disponible à l'échelle nationale n'ont pas moins suscité ou réveillé la fibre dormante de la débrouille et stimulé l'esprit entrepreneurial de certaines personnes.

Les deux Églises présentées brièvement ici, à titre d'illustration, ont été prises de manière aléatoire. Leur dénominateur commun : elles ont été fondées par des femmes, deux chefs d'orchestres religieux, toutes deux anciennes catholiques aux parcours différents. La première est le *Ministère du Combat spirituel*. La communauté transnationale est née d'une vision par la révélation des signes « mystiques » donnés par un agent divin : la vision de l'eau, le poisson, le bateau dont a bénéficié Élisabeth Olangi, quadragénaire à l'époque de la révélation (voir le récit ci-après de sa vocation). Ces symboles sont évidemment à interpréter. La deuxième, une très petite Église est *La Fidélité Divine Tabernacle*. Celle-ci est née d'une « apparition divine » dont aurait bénéficié Rose Mupapa, trentenaire au moment de la vision. Un « Envoyé de Dieu » attribue une mission exprès qui consacre la prophétesse pour l'œuvre de Dieu : un être mystérieux apparaît en personne et confie des clés à la jeune femme.

[1] Cf. Élise RENARD, « Existe-t-il un lien entre religion et personnalité ? », in Nicolas ROUSSIAU (dir.), *Psychologie sociale de la religion*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2008, pp. 61-62.

Les deux groupements religieux diffèrent de par la taille, les ressources et les ambitions affichées de leurs fondatrices. Si l'une est transnationale, l'autre, de création récente, reste encore assez peu visible avec un ancrage aux assises très locales. Deux idées de foi, deux visions de la mission. Comme bien d'autres communautés des chercheurs de Dieu, ces deux Églises sont la marque et la manifestation typique d'un leadership assuré au féminin.

• La « Communauté Internationale des Femmes Messagères du Christ » (CIFMC) ou « Ministère du Combat spirituel »

Ce « ministère » est essentiellement une déclaration de guerre sans merci contre le Diable et le monde. Dénommée à ses débuts « Communauté Internationale des Femmes Messagères du Christ » (CIFMC), l'Église fondée par Élisabeth Olangi Wosho Onyumbe est bien connue sous la dénomination de *Ministère du Combat spirituel*. Elle fait du « Combat » ouvert contre Satan et toutes les formes de maléfice qui lui sont associées, son principal cheval de bataille. À ce point, comme pour la plupart des Églises, la création de l'Église de la prophétesse Olangi relève avant tout d'une stratégie d'action personnelle mise en place par une femme pour s'auto-réaliser dans un champ religieux autrefois réputé masculin. Comme d'autres Églises fondées par des femmes, le *Ministère du Combat spirituel* conjugue à la fois la recherche de l'autonomie, la revendication, la légitimité et la conquête du pouvoir par les femmes.

Le *Ministère du Combat spirituel* est une des grandes Églises congolaises de la fin du XXe siècle fondées par une femme. Elle peut être la plus importante et la plus célèbre de toutes. C'est au début des années 1990, du retour de la Belgique où elle avait passé quelques années aux côtés de son mari alors étudiant à Louvain-la-Neuve, qu'Élisabeth fonde ce ministère. La femme est très connue sous le nom de *Mama* Olangi[1]. Elle est la fondatrice, la présidente et le chef spirituel de cette Église qu'elle dirige, avec son mari, depuis sa création jusqu'à aujourd'hui. Pasteur, Fondatrice et Présidente Générale de la très célèbre *Communauté Internationale des Femmes*

[1] Nous avons eu un entretien avec elle à la fin du mois de janvier 2014 dans sa très luxueuse résidence de Binza. Une villa aux allures et éclats splendides d'un palais princier, qui lui aurait été donnée par *Mama* Bobi Ladawa. Bobi Ladawa est la femme qui a convolé aux deuxièmes noces du Président Mobutu après le décès de sa première épouse *Mama* Mobutu Marie-Antoinette en 1977. Ce mariage fut célébré en mai 1980. Pendant que cette thèse est sous presse, nous apprenons la nouvelle du décès inopiné de *Mama* Olangi, dans la nuit de lundi 4 à mardi 5 juin 2018, à Kinshasa.

Messagères du Christ depuis 1990. La CIFMC est l'autre dénomination de l'Église du *Ministère de Combat Spirituel*.

Mama Olangi ne se désigne pas comme un pasteur mais comme une Oratrice, titre qu'elle dit être au-dessus de tous les titres que les pasteurs congolais se donnent. Ce titre que je n'ai trouvé chez aucun des pasteurs interrogés, sauf évidemment chez Élisabeth Olangi Onyumbe est la traduction anglaise de « Preacher » : qui prêche, prédicateur. Selon le vœu de *Mama* Olangi, je garde tous ses noms tels quels sans aucun recours à un pseudonyme. *Mama* Olangi peut sans doute être la plus célèbre des femmes congolaises qui exercent le ministère de pasteur. Grâce au phénomène migratoire, son Église a été transportée partout où vit la diaspora congolaise dans beaucoup de pays d'Afrique, d'Europe et d'Amérique du Nord. L'anthropologue belge Bénédicte Meiers lui a même consacré un ouvrage intéressant : *Le Dieu de Maman Olangi. Ethnographie d'un combat spirituel transnational*[1].

Nous (mes co-enquêteurs et moi) avons rencontré la fondatrice du *Ministère de Combat Spirituel* fin janvier 2014. Le rendez-vous initialement prévu à 10h30 – heureusement que nous étions très patients ce jour-là – n'a eu lieu qu'à 16h00. Le protocole est minutieusement orchestré et surveillé par des policiers commis à son service : ses gardes du corps omniprésents contrôlent tout. À la stature imposante, *Mama* Olangi est une femme d'une soixantaine d'années (68 ans en 2018). Elle nous fixe du regard et martèle avant notre entretien qui n'a pas duré très longtemps :

> *« Je vois que vous n'avez pas de mauvaises intentions contre moi, c'est pourquoi, je peux vous recevoir ».*

Dans son auto-présentation, *Mama* Olangi nous raconte l'histoire de sa vocation en ces termes :

> *« […] Je suis née dans une famille catholique. Mes parents sont encore en vie. Je suis 3e d'une famille de 8 enfants : j'ai 4 frères et 3 sœurs. J'ai fait le cycle Normal d'études secondaires (École Normale) dans un Lycée catholique. Jeune fille et adolescente, j'ai grandi aux côtés d'un oncle qui était prêtre : oui, un prêtre catholique qui est devenu évêque quelques années plus tard. Je me suis mariée en 1969. Nous avons 7 enfants. Mon mari Joseph a 66 ans. Quant à ma profession, je suis Oratrice et mon mari est Orateur. Je ne suis pas un Pasteur ni un Apôtre ni une Évangéliste. Je suis passée par toutes ces étapes. Je suis Docteur en Église (Docteur en Bible ou Docteur de la parole de Dieu), car j'ai dépassé toutes ces étapes. Ma religion, c'est le ''Ministère de Combat*

[1] Bénédicte MEIERS, *Le Dieu de Maman Olangi. Ethnographie d'un combat spirituel transnational,* Academia, Louvain-la-Neuve/L'Harmattan, Paris, 2013.

Spirituel''. Mes parents sont aussi dans ce Ministère. Dans le ministère que j'exerce, je suis au service du Seigneur et ce, depuis plus de 20 ans. Voici la vision qui a bouleversé ma vie. C'est le 1er mai 1980 que j'ai eu une révélation de la part du Seigneur. Dans le rêve, j'ai vu un ruisseau devant moi. Son eau était limpide, signe de pureté et de renaissance. Le Seigneur me demanda de le traverser. J'hésitai un moment puis j'ai traversé le cours d'eau. En le traversant, j'ai vu un gros poisson. Le Seigneur me dit alors : « Tu vois ce poisson, il est un signe pour toi. C'est comme un bateau qui t'aidera à traverser ce ruisseau et à aller partout dans le monde ». Je sursautai et je racontai la vision à mon mari. Mais celui-ci, très sceptique, me dit que c'est un simple rêve. La vision s'est reproduite trois fois de suite. De là, j'ai cherché à former un petit noyau de prière avec 12 femmes du Quartier Matonge dans la Commune de Kalamu. Un mois plus tard, le groupe s'est élargi à plus de 50 personnes. À l'époque, mon mari était un haut cadre de direction à la SNEL (Société Nationale d'électricité). Le Seigneur lui parla aussi, en lui demandant de quitter ses fonctions pour me rejoindre afin de se consacrer à l'évangélisation. C'est ce qu'il a fait dans les années 90. Depuis lors nous travaillons ensemble. Il est Orateur et moi Oratrice. Contrairement à vous, catholiques, mon ministère insiste sur trois dimensions : le corps, l'âme et l'esprit. L'homme est sauvé dans toutes ses trois dimensions. Tout notre combat spirituel porte sur ces trois choses (cette trilogie). Voilà un peu mon histoire de foi » (Élisabeth O., Ministère du Combat Spirituel).

Élisabeth Wosho Onyumbe a fait des études secondaires ménagères aux côtés d'un oncle prêtre catholique. Son mari est cadre supérieur. Sans être totalement dans le dénuement matériel, le couple a des moyens de survie. Son aventure spirituelle commence par la réunion d'un petit groupe de prière de 12 à 50 personnes en l'espace de quelques semaines (Quartier Matonge, Kinshasa)[1]. Comme pour la plupart des récits qui retracent l'itinéraire spirituel de la reconversion de tous les fondateurs d'Églises, celui de la prophétesse Olangi est un parcours de foi qui fait état d'une vocation personnelle mystérieuse et dramatisée par une rhétorique mirobolante dont la bénéficiaire elle-même s'emploie à donner les garanties d'authenticité et de véracité. Celles-ci expliquent une logique d'autolégitimation qui justifie sa vocation en évoquant les signes du ciel qui ont accompagné les scènes d'apparition et de vision divines qu'elle reçut au cours d'un songe : elle prétend avoir eu une vision divine.

[1] Pour connaître et suivre la trajectoire de vie ainsi que les étapes de reconversion du couple Olangi-Wosho, on peut se référer à l'ouvrage que l'anthropologue belge Bénédicte MEIERS que je viens d'évoquer.

« Convertie au pentecôtisme en 1980 à la suite de déboires conjugaux, *Mama* Olangi intègre quelques années plus tard la branche zaïroise de la CWFI (Community Women Fellowship International), une organisation dirigée vers les femmes, créée en 1974 au Nigeria par Margaret Idahosa. Devenue la présidente nationale de CWFI/Zaïre en 1988, Élisabeth Olangi exerce cette fonction pendant plus de deux ans avant de fonder son propre ministère, convaincue d'avoir reçu un appel de Dieu en ce sens, non pas pour elle seule, mais pour son couple. En fait, la lecture d'un ouvrage de Tommy Lee Osborn fut l'événement déclencheur de cette vocation, appelant la prophétesse au ministère dans le cadre de ce couple restauré, sur le modèle de celui formé par les époux Osborn »[1].

Au début de son aventure de foi, Élisabeth Wosho s'adressait principalement aux femmes à travers une structure qu'elle avait créée : la « Communauté Internationale des Femmes Messagères du Christ » (CIFMC). *Mama* Olangi proposait aux femmes des solutions à leurs problèmes de couple ; elle leur apprenait à résister à la tentation de divorce et surtout leur enseignait les techniques et les méthodes de conduite conjugale, c'est-à-dire la manière dont une « bonne » femme doit se tenir ou se comporter dans le mariage[1]. Il faut reconnaître cependant que par ces enseignements, *Mama* Olangi n'a pourtant pas sorti véritablement les femmes du carcan de leur rôle traditionnel de mères, d'épouses, d'administratrices de cuisine et de gardiennes attitrées de la maison.

À la direction générale de l'Église-mère, règne un duo, un couple qui tient les rênes. C'est une Église hiérarchisée : le pouvoir est entre les mains de la femme. C'est elle le chef spirituel : *Mama* Olangi (née Élisabeth Wosho Onyumbe, le 19 novembre 1950, décédée dans la nuit de lundi 4 à mardi 5 juin 2018 à Kinshasa). Elle était assistée et secondée par son défunt mari Joseph Olangi N'koy U'de (né le 14 août 1948, mort le 1er octobre 2017). Marié religieusement le 24 mai 1969 selon le rite catholique en l'église Sainte-Marie de Liège, le couple est aujourd'hui vénéré par des milliers de fidèles, hommes et femmes parmi la diaspora congolaise à travers le monde. À Kinshasa, ils sont plusieurs milliers de fidèles, filles et fils spirituels de *Mama* Olangi, appelés « Combattants spirituels ». Le *Ministère du Combat Spirituel* est aujourd'hui l'une des plus grandes, des plus puissantes et influentes

[1] Bernard BOUTTER, « Des ''servantes discrètes'' aux ''femmes puissantes''. La féminisation de l'autorité au sein de la mouvance évangélique charismatique en France », in Gwendoline MALOGNE-FER et Yannick FER (dir.), *Op. cit.*, p. 191 ; Julie NDAYA TSHITEKU, « ''Prendre le bic'' : le combat spirituel congolais et les transformations sociales », in *AFRICAN STUDIES* 7 (2008), p. 89.

Églises congolaises actives à Kinshasa et en dehors de la RD Congo. Pour ses nombreux adeptes, le *Ministère du Combat Spirituel* se présente « comme un palliatif, un alternatif entre les Églises traditionnellement établies et celles dites de Réveil nées du Mouvement Charismatique Chrétien des années 80 ». Pour eux, « si Dieu a donné la vision à *Mama* Olangi, il a confié la mission au couple Olangi. Voilà pourquoi *Mama* Olangi dit et insiste que le Combat Spirituel est un Ministère Chrétien du Couple »[1].

L'Église de *Mama* Olangi est aujourd'hui implantée au Congo-Brazzaville, en Angola, au Gabon, Bénin, Afrique du Sud, au Mozambique. On la retrouve dans presque toutes les communautés de la diaspora congolaise en Europe occidentale, aux États-Unis, au Canada, etc. C'est grâce à Danielle Mokengo et à son époux que la CFMC s'installe en France au milieu des années 1990. De cette Église, Bénédicte Meiers écrit : « Pionnière aux yeux des adeptes puisque, si l'on envisage l'histoire de l'appropriation du christianisme au Congo-Kinshasa, maman Olangi n'est en effet pas la première femme à engendrer un mouvement religieux. Si les ministères féminins se sont multipliés, seule celle-ci semble toutefois avoir réussi à développer un mouvement transnational particulièrement bien structuré, aux allures de multinationale, avec, en 2011, ses cent cinquante ''sièges et antennes préparatoires'' dans le monde (Afrique, États-Unis, Europe, Asie »[2].

Solidement implanté à Kinshasa, présent dans le domaine social et caritatif (écoles, formations médicales, etc.), le « Ministère du Combat spirituel » dispose d'importants moyens financiers et matériels gérés sous son label commercial de « Fondation Olangi Wosho » (FOW). Il finance la Chaîne de télévision Canal CVV (Chemin Vérité Vie). C'est ici que la démarcation reste, le moins qu'on puisse dire, opaque et illisible entre l'argent de Dieu, c'est-à-dire l'ensemble du patrimoine propre de l'Église, et les biens relevant des affaires personnelles de la famille de la prophétesse-fondatrice.

[1] Salomon VALAKA, « Fondation Olangi Wosho : le Ministère chrétien du Combat spirituel, 23 années d'existence... La Branche de Raleigh, Caroline du Nord-USA sous l'œil de l'Inquisiteur. Le devoir d'informer. La liberté d'écrire » [en ligne], disponible sur : http://www.cocomnc.com/assets/combat-spirituel-repportage.pdf, pp. 1 et 5 [Consulté le 7 mars 2018 à 15H].

[2] Bénédicte MEIERS, *Le Dieu de Maman Olangi. Ethnographie d'un combat spirituel transnational,* Academia, Louvain-la-Neuve/L'Harmattan, Paris, 2013, p. 8.

Ayant franchi les frontières nationales, les communautés chrétiennes congolaises se reconnaissant du *Ministère du Combat Spirituel* sont présentes sur presque les cinq continents. *Mama* Olangi nomme, dirige et contrôle un large réseau de pasteurs affectés dans ses différentes paroisses. Inspirée des enseignements d'un certain prédicateur évangélique américain très controversé, le révérend Tommy Lee Osborn (23 décembre 1923-14 février 2013), la doctrine de *Mama* Olangi rend le Diable « responsable de tous les maux dont souffrent les Congolais, notamment la pauvreté, le chômage, la corruption, la malversation, la stérilité, le célibat, l'envoutement, la malchance, etc. Le couple des prédicateurs Olangi tient pour coupable nombre d''‘enfants sorciers'', lorsque des malheurs surviennent dans les familles. Quelle que soit la nature des problèmes éprouvés, ils recommandent le ‘‘combat spirituel'' dans le jeûne, la continence et la prière pour se délivrer de toutes les attaques et stratagèmes du Diable »[1].

De l'avis de certains observateurs et connaisseurs de la CIFMC, voire des transfuges du *Ministère du Combat Spirituel*, qui n'y vont pas avec le dos de la cuillère dans leurs critiques virulentes à l'encontre de leur ancienne Église, les contours entre ce qu'on peut qualifier réellement d'Église et d'entreprise commerciale familiale sont quasiment inexistants et difficilement perceptibles. Les témoignages d'un bon nombre de transfuges de l'Église sont sans équivoque : le « Guide spirituel » de cette Église serait un manipulateur très habile et aguerri qui, bien qu'il n'use pas directement des techniques hypnotiques dans son art de prêcher l'Évangile et de haranguer les foules, obnubile cependant ses adeptes par ses techniques de manipulation mentale, d'abrutissement et d'endormissement. L'emprise qu'aurait la fondatrice de cette Église sur ses adeptes est phénoménale.

Voici un exemple de ses nombreuses victimes. La famille de Laurianne K. a fait une triste expérience de foi dans le « Ministère du Combat Spirituel ». La jeune femme est née d'une famille catholique convertie plus tard dans le « Ministère du Combat spirituel » dans les années 1990. Laurianne K. est arrivée en Belgique il y a plus de dix ans. Âgée aujourd'hui d'une quarantaine d'années, mariée et mère de deux enfants, elle est femme de ménage en intermittence et coiffeuse occasionnelle

[1] Cf. Union des Associations de Défense des Familles et de l'Individu Victimes de Sectes (UNADFI). Centre d'accueil, d'étude et de documentation sur les mouvements sectaires (Buchelay, France), « RDC/Les Églises de réveil : un business lucratif » [en ligne], disponible sur : http://www.unadfi.org/RDC-Les-eglises-de-reveil-un [consulté le 8 juillet 2014 à 23h30]. L'UNADFI cite ici un article du jeune journaliste congolais Trésor KIBANGULA. L'article est paru dans le numéro de février 2014 du magazine « Jeune Afrique ».

dans un salon dans les Galeries Porte de Namur/Ixelles, communément appelées Quartier Matonge (à Bruxelles).

Laurianne K. est une ancienne « Combattante spirituelle ». Elle habite dans la Commune d'Anderlecht, non loin de l'Hôpital Universitaire Érasme. Aidée par une Association catholique de défense des Sans-papiers du fait qu'elle était en recherche de « Papiers », sans ressources et à cause du problème d'intégration en Belgique, elle s'est reconvertie au catholicisme. Laurianne était dans le groupe des Congolais qui ont trouvé dans l'église saint Boniface (Commune d'Ixelles) entre octobre 2005 - mars 2006, un refuge contre leur expulsion du territoire belge. Je l'ai interrogée le vendredi 22 août 2014 dans un restaurant congolais à Matonge, dans la capitale belge. C'est avec rage et charge accusatoire qu'elle témoigne contre son ancienne Église, la CIFMC :

> « *[…] Ma mère est une femme qui aime la prière. Je ne sais pas comment ma mère avait pu entrer dans cette assemblée à Kinshasa. Comme nous étions encore enfants à cette époque, on a commencé à fréquenter cette Église. Moi qui vous parle, j'ai grandi dans cette Église et je connais quoi ils enseignent ; ils sont spécialisés en lavage des cerveaux. C'est incroyable, monsieur. Ma mère a fréquenté la CIFMC pendant plusieurs années et je peux confirmer aujourd'hui que depuis son passage dans ce mouvement, elle avait énormément changé : c'est la suspicion à l'encontre de ses propres enfants et tout le reste. Elle faisait plus de prières contre Satan et ses démons que pour louer ou adorer Dieu ; enfermement dans un monde parallèle, elle faisait des jeûnes sans arrêt, donnait tout l'argent en dîme, etc. Ma mère a saboté même sa propre famille à cause de cette Église. La vie du couple ne l'intéressait plus trop car elle avait divorcé avec notre papa parce que ce dernier ne s'est pas converti dans l'Église que maman fréquentait. Maman le considérait comme un païen et un sorcier. Or les sœurs de l'Église ne pouvaient se marier qu'avec les frères de l'Église. Après quelques années d'incompréhension avec maman, papa nous a quittés et il s'est marié avec une autre femme. Ma mère a déjà traité aussi ma grand-mère de sorcière et cette grand-mère est en outre la mère de ma mère. Dans le quartier où nous habitions à Kinshasa, on n'avait plus d'amis parce que ma mère considérait tout le monde comme des sorciers. On n'avait que des amis qui fréquentaient la même Église que nous parce qu'ils étaient soit disant délivrés de mauvais esprits. Dans ce ministère du Combat spirituel, ils connaissent les noms de tous les démons et les esprits maléfiques. Depuis que j'ai quitté le pays, c'est là que j'ai découvert tous les mensonges du couple Olangi. Je dis cela moi-même étant chrétienne et engagée dans l'Église. Je confirme que ce mouvement n'a pas porté de*

bons fruits dans la vie de ma mère ni même dans la mienne à travers elle. Je prie pour que les personnes qui se sentent enfermées dans ce schéma des prédicateurs spécialistes en lavage de cerveaux, trouvent la grâce auprès de Dieu pour s'en sortir et vivre une vie de liberté en harmonie avec tout le monde : chrétiens et non chrétiens ! Jésus n'est pas venu pour nous éloigner du monde même si nous sommes de son Royaume. Gloire soit rendue à Dieu ! Merci de m'avoir donné l'occasion de m'exprimer encore, comme je le fais souvent, sur cette soi-disant Église. Mama Olangi dit qu'elle fait le combat contre les démons mais le vrai combat c'est qu'elle soit elle-même délivrée de son envie d'avoir beaucoup de biens et d'être riche » (Laurianne K., reconvertie catholique).

Des faits vécus par certaines personnes qui ont fréquenté le *Ministère du Combat spirituel* et d'autres témoignages recueillis ailleurs auprès des transfuges d'Églises se répètent : nombreux ont été victimes d'abus, de manipulation et endoctrinement, d'exploitation, de spoliation et d'appauvrissement dans leurs Églises, les adeptes étant souvent obligés de beaucoup donner à l'Église. L'entrée des personnes dans une communauté religieuse entraîne, pour certaines, la séparation d'avec leurs familles biologiques considérées souvent comme « mondaines », « mauvaises », ou comme « la porte d'entrée du péché et des mauvais esprits », etc. Si certaines personnes interrogées reconnaissent que le *Ministère du Combat spirituel* est financièrement bien établi et d'un point de vue organisation bien assis, d'autres soulignent, en revanche, son aspect destructeur :

« […] Cette Église est bien structurée et bien implantée dans le monde. Du point de vue doctrinal, l'un des aspects destructeur est sa logique de combattre la tradition ou les coutumes dans leur essence. Et dans le cas de la solidarité ; les fidèles de cette Église n'acceptent de cohabiter avec les membres de leurs familles que quand tous prient dans cette Église. Sinon, cela n'est pas possible, car ils prétextent que ceux qui ne prient pas ensemble (surtout au Ministère du Combat Spirituel) sont la porte d'entrée des mauvais esprits ou du Diable dans la famille. Pourtant, je considère que cette exigence va contre l'amour que le Christ nous a enseigné. Jésus a aimé tout le monde sans distinction, y compris les pécheurs. Et dans le cas précis de la loi d'amour, les gens souffrent de discrimination et sont accusés à tort, a priori d'être la porte d'entrée des mauvais esprits » (Roland I., Église catholique).

Comme dans tous les mouvements religieux qui absorbent les adeptes et les retirent loin de leurs familles, beaucoup de personnes entrent très enthousiastes et joyeux dans le *Ministère du Combat spirituel*, mais d'autres en ressortent déçus,

blasés, désillusionnés, soupçonneux et aigris. D'autres encore s'en sont séparés et ont pris leur distance tout en étant très appauvries, épuisées et ruinées sur le plan psychique, matériel et financier. Une observation faite par Maurice Duval peut concerner tous les discours aussi bien des personnes que j'ai interrogées dans le cadre de cette recherche que d'autres adeptes d'un groupe religieux quelconque. M. Duval fait remarquer que « même si les propos des anciens adeptes sont très intéressants et doivent être recueillis, il convient aussi de les analyser et non pas de les prendre comme des vérités absolues et systématiques dès lors qu'ils ont été énoncés »[1]. La passion qui peut en effet marquer les discours de certains adeptes d'un groupe religieux, voire de ceux qui ont quitté une Église « empêche de les considérer comme l'expression de la vérité, même s'ils peuvent néanmoins contenir des exactitudes »[2].

Par cette observation judicieuse, l'ethnologue français montre combien « le discours des *pour* et des *contre* doit être recueilli bien sûr, mais passé au peigne de l'analyse plutôt qu'être pris comme vérité définitive ». Il revient à souligner ici que le discours passionné des anciens adeptes n'est pas à prendre comme une vérité absolue. Si la déception, la colère, la révolte, le dénigrement peuvent commander leurs attitudes et leurs réactions, « cet aspect est renforcé, écrit M. Duval, par la forte médiatisation qui en est faite et qui stimule le sujet à grossir sa victimisation proportionnellement à la diabolisation de l'ancien groupe d'appartenance. Certes, il existe d'authentiques victimes, mais on ne peut se fier hâtivement et sans précaution à aucun discours passionné, qu'il soit farouchement pour ou farouchement contre. Tout cela devrait encourager la recherche objective, c'est-à-dire la recherche qui tend à prendre le maximum de précautions pour rendre l'étude objective »[3].

La prise en compte de cette remarque de M. Duval aide à rendre compréhensives l'analyse et l'interprétation des données empiriques fournies dans les discours des personnes interrogées. Elle permet aussi de mesurer le côté purement passionnel et subjectif des jugements émis. Cela est d'autant vrai que les affects et les comportements suscités dans les différents discours des adeptes peuvent être d'abord laudatifs, puis très critiques et dépréciatifs. Pour renchérir sur les propos de Stéphane Laurens, je suis persuadé que « nous connaissons, par expérience, la

[1] Maurice DUVAL, *Un ethnologue au Mandarom. Enquête à l'intérieur d'une « secte »*, PUF, Paris, 2002, p. 16.
[2] Maurice DUVAL, *Op. cit.*, p. 16.
[3] *Ibidem*, p. 17.

passion amoureuse et la manière dont tout ce que nous faisons et voulons est alors orienté par cette passion. Notre expérience nous apprend aussi que cette passion qui nous semblait alors éternelle peut n'être plus tard qu'un souvenir et que tout ce qui s'inscrivait dans cette passion (des lieux aimés, des personnes fréquentées, des attitudes…) est ensuite, une fois la passion éteinte, très loin, presque incompréhensible si nous ne nous livrons pas à un effort de rappel et de construction de ce passé »[1].

Ce petit passage par la psychologie sociale de la religion nous avertira que, sans être des récits crédibles en eux-mêmes et pris en l'état pur comme des vérités absolues suffisantes, les réactions affichées par des individus sont souvent des expressions générées par des connaissances subjectives émanant souvent elles-mêmes de la passion. À ce titre, les différentes opinions pouvant faire l'objet d'études et d'analyses empiriques sont à prendre avec beaucoup de précaution dans l'usage qu'on en fait.

Élisabeth Olangi Wosho, dite *Mama* Olangi
Fondatrice et chef spirituel du *Ministère chrétien du Combat Spirituel* (MCCS)
Source : photos Google

[1] Stéphane LAURENS, « Les conversions religieuses, un défi pour la notion d'individu », in Nicolas ROUSSIAU (dir.), *Psychologie sociale de la religion*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2008, pp. 52-53.

Vue intérieure du Temple du *Ministère chrétien du Combat spirituel* (MCCS), appelé aussi *Communauté Internationale des Femmes Messagères du Christ* (CIFMC), l'Église fondée par *Mama* Olangi, sise à la 17e rue, Quartier Industriel, Commune de Limete (Kinshasa)
Source : Compte Facebook du *Ministère chrétien du combat spirituel*

- **« La Fidélité Divine Tabernacle »**

À l'opposé de la CIFMC de la prophétesse Élisabeth Olangi, *La Fidélité Divine Tabernacle* est une Église de création récente. Proche de la mouvance branhamiste dont sa fondatrice se rattache volontiers, *La Fidélité Divine Tabernacle* est un tout petit regroupement de foi dont les débuts remontent à 2008. Elle a un ancrage essentiellement local. Elle se construit encore. La petite Église est caractérisée par la mise en avant du charisme de l'interprétation des prophéties divines ; elle décrypte les songes. Fondée par Rose Mupapa, l'Église recrute essentiellement parmi les classes populaires et pauvres. Sans statistiques précises, elle compterait aujourd'hui quelques centaines d'adeptes (deux cents à cinq cents membres, selon la prophétesse) circonscrits dans la Cité d'Idiofa. Celle qui s'est autoproclamée « prophétesse » avoisine la quarantaine d'âge. Rose est une Infirmière-accoucheuse de formation, mais qui n'exerce plus le métier, car « sur l'ordre du Saint-Esprit, dit-elle, j'ai tout abandonné pour me consacrer entièrement à l'évangélisation ».

La jeune femme est née des parents catholiques très pratiquants et investis dans la vie paroissiale. Elle a fréquenté des établissements scolaires catholiques avant de

poursuivre sa formation post-baccalauréat dans un établissement privé d'enseignement supérieur : l'Institut Supérieur des Techniques Médicales (ISTM/Ipamu) dans la Province du Bandundu (RD Congo), et en est sortie Graduée (A_1) en Sciences Infirmières, Orientation Accoucheuse. Elle est mariée à Olivier Bilo, âgé d'une trentaine d'années. L'homme est légèrement moins âgé que la femme. L'homme devient pasteur à la suite de l'engagement de son épouse. Rose est mère de cinq enfants (4 filles et 1 garçon). Avant de rencontrer Olivier, la femme a quatre enfants. C'est à la suite de la révélation qu'elle aurait reçue du Saint-Esprit que la jeune femme a abandonné son travail de Sage-femme. Elle a quitté son berceau « catholique natal » pour créer sa propre Église : « puisque dans l'Église catholique on n'accepte pas des prophétesses », dixit.

D'un ton très rassurant, confiante et fière d'elle-même, Rose raconte sa conversion et la genèse de sa vocation prophétique en ces termes :

> *« […] Ce qui m'a amenée à créer une Église, c'est l'inspiration du Saint-Esprit. J'ai créé mon Église par la révélation des dons spirituels : à l'exemple de la prophétie. Un jour, c'était un certain jeudi de l'an 2008, vers 20h00. J'étais restée toute seule dans la maison, tout le monde était sorti. Soudain, j'avais entendu quelqu'un m'appeler par mon nom : Rose, Rose, Rose. Sans connaître la personne qui m'appelait, j'avais cependant accepté et suis sortie faire le tour de la maison. Mais en vain, je n'avais vu personne. Cela s'est produit à trois reprises. Peu de temps après, j'avais finalement vu un fort éclairage, un homme habillé en blanc apparaissait devant moi et qui disparaissait après m'avoir donné une clé ; enfin j'avais eu peur en ce moment-là. La peur envahissait mon corps, mon esprit n'était pas tranquille. J'avais raconté l'événement à mon père dès qu'il est rentré à la maison. Après tout ce qui m'était arrivé, j'ai cru que ma mort était proche. Alors, papa qui était un homme de foi m'a dit : « N'aie pas peur, ma fille. C'est le Seigneur qui t'a visitée et tu dois le suivre à Kinshasa pour le servir ». En ces termes, en écoutant mon père parler ainsi, j'ai commencé à avoir la joie en moi et la paix du cœur de tout mon être ; toute ma peur avait disparu. Depuis un certain temps après cet événement, j'ai commencé à prophétiser. Je commençais à lancer de meilleures prophéties qui venaient de Dieu. Mais alors personne n'acceptait tout cela. Les gens du quartier disaient n'importe quoi, j'étais qualifiée de tous les mots et maux. On me disait en me lançant : Ce n'est pas Rose qui faisait des avortements ici ? - Qu'est-ce qui lui est arrivé ? Elle n'est pas par hasard une malade mentale ?- Elle n'a pas la malaria ? Oui, certainement, elle est malade. D'autres disaient : « Rose a la magie ; elle est magicienne ». On disait beaucoup de choses - Et je ne sais quoi encore (sourire !). Après avoir subi toutes*

les injures, les moqueries et différentes attaques, je vivais dans l'isolement total et dans la plus grande clandestinité. Cela m'avait conduite à descendre à Kinshasa comme papa me l'avait dit. C'est ici dans la capitale que j'avais commencé de nouveau, en toute liberté et sans inquiétude, ma profession, après avoir rencontré plusieurs serviteurs de Dieu selon les recommandations du Seigneur. Et cela m'avait aussi conduite jusque dans la province du Bas-Congo, l'actuelle Province du Kongo Central toujours dans le cadre du service du Seigneur. Dès mon retour de Kinshasa, le temps était accompli pour moi pour exercer mon ministère dans toute sa plénitude à Idiofa. Une fois de plus, j'avais commencé de nouveau à prophétiser, à faire des délivrances, des guérisons, des miracles, parmi lesquels je pouvais citer, de passage, un exemple : un jour, j'avais guéri un aveugle qu'on conduisait vers Idiofa-Village pour chercher la solution et la guérison pour son cas. En voyant tout ce qui venait de se passer, tout le monde était surpris, frappé d'émotions et d'étonnements. Mais, malgré tous les exploits opérés, les gens n'en croyaient pas du tout leurs cœurs ; ils doutaient toujours de ma personne et de multiples miracles, guérisons et prophéties que je faisais. Alors à cause de cela, il m'était difficile d'exercer ma profession de prophétesse avec les gens d'Idiofa. Un adage dit : ''Nul n'est prophète chez lui''. C'est pourquoi après neuf mois de travail, j'avais changé de stratégie de travail ; je travaillais avec quelques villageois que je voyais de passage et que je ne connaissais même pas. C'étaient des gens qui venaient faire leur marché et leurs achats à Idiofa, car la population d'Idiofa refusait tellement qu'ils sont très nombreux. Je commençais alors à prophétiser pour eux, à lancer de meilleures prophéties venant de Dieu concernant leurs vrais problèmes : maladie, sorcellerie, envoûtement, mariage, etc. Petit à petit, les gens commençaient à croire, à s'intéresser et à adhérer à moi, surtout ceux qui étaient convaincus de l'accomplissement de leurs prophéties, guérisons, miracles, délivrances, et des réponses (solutions) que je donnais à leurs problèmes. Enfin, une petite cellule de prière avait vu le jour. On avait commencé à prier à la maison, puis dans la parcelle quand le nombre de croyants augmentait. Au fur et à mesure que cet effectif augmentait au jour le jour, finalement une grande Église était née. Elle compte un grand nombre de fidèles aujourd'hui qui rendent témoignage de ''La Fidélité Divine Tabernacle'' de maman Rose. Comme vous voyez, j'avais eu un appel de la part de notre Dieu. J'avais eu une révélation d'un ange de l'Éternel qui m'avait tenu à la main et m'avait donné la clé spirituelle. À la fin, j'ai eu l'onction et j'ai commencé à parler, à dire des prophéties et leur accomplissement ainsi que d'autres dons spirituels » (Rose M. Église *Fidélité Divine Tabernacle*).

Comme dans bien des récits similaires qui relatent l'histoire des conversions religieuses, l'arrivée de Rose Mupapa en pastorat met en lumière un cheminement

inauguré par l'appel direct de la prophétesse par Dieu et sa découverte inattendue des dons que celui-ci lui fait. Ce récit de vocation orchestre une mise en forme soigneuse et emphatique qui déconstruit la vie du passé de la prophétesse, car pour elle, rien de ce qui existait ne peut subsister désormais. La conversion quasi instantanée de Rose M. au pentecôtisme, comme « toute conversion soudaine est pour celui qui l'éprouve un évènement réel, précis, considérable. Il a l'impression irrésistible qu'il n'est que le spectateur et le sujet passif d'une transformation accomplie en lui par une force d'en haut »[1]. Des éléments surnaturels mettant le merveilleux au cœur du récit, mis en place par la prophétesse en vue de s'auto-légitimer sont évoqués pour construire le témoignage de la jeune femme (réification du divin : apparition d'un personnage spirituel, appel de Dieu, révélation des dons de Dieu, symbolique des clés spirituelles, charisme prophétique, guérisons spontanées, interprétation de prophéties, transformation intérieure opérée d'un seul coup, etc.).

Le parcours pastoral de la prophétesse montre que « l'expérience ressentie par le converti de la présence de Dieu par ses manifestations physiques (apparitions, voix, marques…) est très fréquente »[2] dans ce genre de cheminement. Et tout indiquerait une trajectoire atypique de vie marquée par une grande intensité spirituelle, une autosatisfaction ou autoréalisation, un sentiment de bien-être, une transformation intérieure immédiate et une sanctification presque automatique en conformité avec les attentes et les croyances populaires de la société en fonction du contexte social et historique. Pour ce genre d'expériences, puisque l'environnement familial et social conditionne la conduite de vie, les croyances et les comportements des individus, on remarquera que « l'emprise de la société (ou des communautés qui la composent) sur la conversion va bien au-delà de conférer une forme aux conversions en fonction des croyances et des pratiques du moment. La société peut susciter des conversions, elle va parfois jusqu'à les rendre obligatoires, d'autres fois, au contraire elle cherche à les interdire »[3].

Comme phénomène contemporain, se convertir, c'est aussi être à la mode en adoptant des expressions d'un comportement mimétique dans le sens de ce que voudrait voir et entendre la communauté : on fait comme les autres à qui on voudrait

[1] William JAMES, *L'expérience religieuse*, Alcan, Paris, 1908, p. 193, cité par Stéphane LAURENS, « Les conversions religieuses, un défi pour la notion d'individu », in Nicolas ROUSSIAU (dir.), *Psychologie sociale de la religion*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2008, p. 52.
[2] TINCQ, in *LE MONDE* du 9 avril 1996, p. 7 et du 1er avril 1997, p. 1, cité par Stéphane LAURENS, *Op. cit*., pp. 53-54.
[3] Stéphane LAURENS, *Op. cit.,* p. 54.

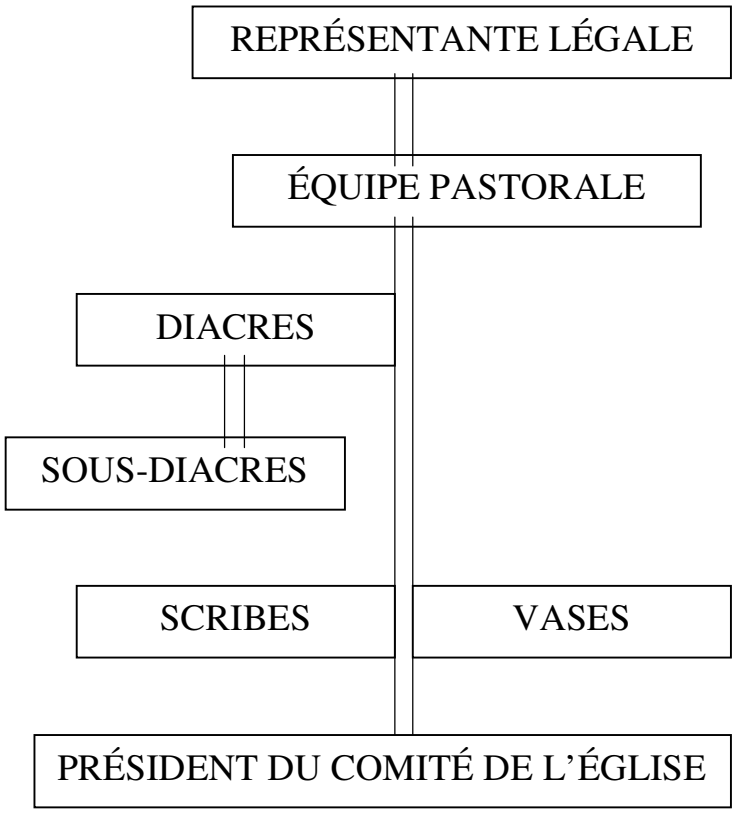
ressembler aussi ; on idéalise autant les personnes déjà converties que la communauté croyante. Il apparaît ici que « les croyances sont habituellement saisies comme un indice d'exoticité, marquant un écart par rapport à une norme rationnelle, qu'il faudrait expliquer par des facteurs socioculturels. Ou encore, la réorganisation des systèmes de croyances (marquées par le ''probabilisme'', vécues en marge des institutions, indicatrices d'appartenance sans adhésion à un contenu ou d'adhésion sans appartenance…) est considérée comme un symptôme important des mutations contemporaines du fait religieux. Elles sont aussi synonymes de représentations culturelles homogènes et partagées uniformément par tous les individus comme si l'adhésion de chacun allait de soi »[1].

Pour se représenter l'espace d'autorité et l'organisation du pouvoir, il serait inutile de considérer qu'il existe partout un modèle unique, figé et pérenne qui structurerait l'organisation du pouvoir religieux dans les assemblées pentecôtistes congolaises. Chaque communauté religieuse articule, en effet, un organigramme selon le charisme propre et le modèle inspiré par le prophète-fondateur. Contrairement au modèle collégial protestant reposant sur le principe d'autogouvernement parmi les égaux, l'ordre du pouvoir exercé par la fondatrice de *La Fidélité Divine Tabernacle* est hiérarchique, très proche du modèle catholique. La désignation des personnes qui animent l'organigramme proposé par Rose Mupapa, et agissent souvent comme des volontaires bénévoles, dépend du seul pouvoir discrétionnaire de la prophétesse-fondatrice de l'Église. Aucune administration digne de ce nom. La prophétesse nomme ses collaborateurs de manière verbale et les démet selon son bon vouloir. Elle vit essentiellement de la générosité de ses fidèles qui lui donnent la dîme et la prennent totalement en charge : nourriture, soins et ménage assurés par les fidèles.

La Fidélité Divine Tabernacle n'a ni Agrément juridique de fonctionnement ni reconnaissance légale. Mais grâce à sa dénomination que lui prête la marque branhamiste « Tabernacle », ce groupuscule informel passe pour une communauté religieuse d'obédience branhamiste bien qu'elle n'en dépende pas. Comme beaucoup de regroupements charismatiques chrétiens nés ces dernières années de la mouvance du Réveil congolais, *La Fidélité Divine Tabernacle* fonctionne en toute illégalité. La fondatrice du groupe cherche encore ses marques de positionnement pour asseoir sa

[1] Albert PIETTE, *Le fait religieux. Une théorie de la religion ordinaire*, Economica, Paris, 2003, pp. 55-56.

légitimité. La petite Église ne dispose pas de moyens financiers suffisants. Elle repose sur la structure ci-dessous imaginée par la prophétesse. L'organigramme de l'Église se présente comme suit[1] :



Explication :

- La **Représentante légale** est la responsable n°1 et le chef spirituel de l'Église. Elle représente légalement l'Église devant Dieu et devant l'État. Elle est l'autorité morale et spirituelle. C'est elle conçoit et organise toutes les activités.

- L'**Équipe pastorale** : c'est le noyau central sur lequel pivotent l'animation et l'organisation générale de l'Église. Elle s'occupe de l'annonce de la Parole, de l'enseignement et de tout ce qui est du domaine spirituel. Elle est chapeautée par le pasteur titulaire de l'Église, en l'occurrence la prophétesse.

- Les **Diacres** sont des personnels auxiliaires à l'Équipe pastorale. Ils sont chargés de l'organisation quotidienne des activités : ordre et propreté du lieu de culte, organisation matérielle des réunions et rassemblements de prière, accueil

[1] Tel est l'organigramme de l'Église proposé par la prophétesse fondatrice Rose Mupapa. En dépit d'une telle organisation d'apparence structurée, *La Fidélité Divine Tabernacle* est dans la pratique, tout en voie de construction, ce qui ne fait pas apparaître une telle solidité de l'équipe dirigeante.

d'anciens et nouveaux membres, organisation de visites aux malades, collecte d'offrandes, dons et divers achats. Ils se chargent aussi de la garde des biens matériels de l'Église (tams-tams, planches, livrets, etc.), l'argent étant gardé par la prophétesse elle-même.

- Les **Sous-diacres** secondent les diacres dans leurs tâches. Ils se partagent les services qui leur incombent au sein de l'Église.

- Les **Scribes** constituent une petite équipe chargée théoriquement de l'administration et des relations extérieures. Ils écrivent tous les messages qui proviennent de différentes prophéties, révélations et parler en langues, des messages devant toujours être interprétés. Certains scribes ont la fonction d'interprètes pendant la prédication de la Prophétesse, d'autres interprètent les visions et les prophéties reçues par la Prophétesse.

- Les **Vases** : ce titre que je n'ai trouvé nulle part dans les Églises que j'ai visitées, m'a paru étrange. Les « Vases » dont le ministère est attesté par la prophétesse elle-même, sont des membres de la Cellule d'intercession. Ils sont dans un corps, c'est-à-dire des gens qui ont une multitude de dons : prophétie, révélation, etc. Ils prophétisent aussi en dehors de la prophétesse. Ce sont des visionnaires de l'Église. Ils prédisent et révèlent le contenu des prophéties. Les gens viennent les consulter et les Vases leur donnent l'interprétation des prophéties ou des messages les concernant : soit ils trouvent solution à leurs différents problèmes, soit ils prennent d'autres orientations pour leur vie. Avec la prophétesse, ils constituent l'état-major pour le combat contre les démons et les mauvais esprits.

- Le **Président du Comité de l'Église** : une fonction un peu superflue, est une espèce de contrôleur et vérificateur. C'est une personne élue ou choisie par la volonté de la prophétesse ou des fidèles de l'Église, pour présider une équipe ou un groupe au sein de l'Église. Représentant souvent le pasteur responsable, le Président du Comité de l'Église joue le pont entre la prophétesse et le reste des fidèles. Le Comité de l'Église est composé de quelques fidèles choisis ou élus aussi à leur tour selon certains critères établis par la prophétesse. Pour être membre, il faut faire preuve de sagesse, compétence, foi ; avoir les dons spirituels, le travail, la maturité, l'ancienneté dans l'Église, la fidélité et la loyauté ; être donateur (il doit être prêt à offrir des dons à l'Église), obéissant(e), etc.

Haut : Prophétesse Rose Mupapa pendant la prédication (Église *La Fidélité Divine Tabernacle* d'Idiofa).
Bas : Une assemblée de prière lors d'un culte dominical de L'Église *La Fidélité Divine Tabernacle* (Idiofa), fondée par Rose Mupapa. Le local fait de bric et broc pour abriter l'assemblée est encore en construction. Couvert de tôles et de pagnes suspendus aux murs, l'intérieur crée une ambiance de salle de prière. On aperçoit à l'arrière fond-gauche, la prophétesse vêtue de blanc.
Source : Crédit photo de l'auteur (2017)

10.2.2. Quelques observations sur ces deux récits de vocation et d'investissement des fondatrices d'Églises dans le travail pastoral

Les observations faites ici indiquent que, pour asseoir une certaine légitimité et donner de la consistance ou de la valeur à leur charisme de prophètes, les deux dévotes affirment leur autorité et leur charisme en racontant leur conversion autour des récits fabuleux : elles sont l'objet d'une une élection personnelle. Elles marquent leur vocation par des expériences mystiques ou des révélations divines qui fondent leur appel par Dieu. Pour donner de la voix à leur vocation, les deux prophétesses insistent sur le fait que c'est Dieu lui-même qui, intentionnellement, leur aurait parlé dans une vision pour les missionner à créer une Église. Comme l'a souligné Max Weber, « il faut des circonstances très particulières pour qu'un prophète puisse faire reconnaître son autorité sans recourir à une authentification charismatique, c'est-à-dire, normalement, magique. Du moins, ceux qui annoncent une ''nouvelle'' doctrine ont presque toujours eu besoin d'une telle authentification »[1].

Selon le modèle classique de transmission des croyances, « la famille constitue le meilleur vecteur de transmission de la religion. Traditionnellement, les parents transmettent leur foi et leurs pratiques religieuses à leurs enfants ou les confient à des clercs pour qu'ils reçoivent une éducation religieuse appropriée »[2]. Comme bon nombre de pasteurs pentecôtistes, les deux femmes présentées ici sont le produit du catholicisme. La prophétesse Élisabeth Olangi a grandi aux côtés de son oncle, prêtre catholique, devenu évêque plus tard. Rose Mupapa est née et a grandi aussi dans une famille très pratiquante, baignée dans la foi catholique ; son père ayant été un animateur pastoral, c'est-à-dire un ministre laïc responsable des communautés ecclésiales de base (cellules de base d'animation pastorale). Les deux femmes ont passé leur scolarisation dans des écoles tenues par des religieuses catholiques.

Ce parallèle entre les deux ministres ecclésiastiques femmes montre que, de par leur degré de socialisation religieuse, les deux femmes, comme bien d'autres encore, sont de purs « produits » du catholicisme bien qu'elles s'en soient par ailleurs désolidarisées plus tard à cause de l'intransigeance et de la méfiance de la plus vieille Église chrétienne du monde vis-à-vis du ministère prophétique, disent-elles. Elles

[1] Max WEBER, *Économie et société (tome 2). L'organisation et les puissances de la société dans leur rapport avec l'économie*, Agora Pocket, Paris, 1995, p. 191.
[2] Frédéric LENOIR, *Les métamorphoses de Dieu. Des intégrismes aux nouvelles spiritualités*, Hachette Littératures, Paris, 2005, p. 48.

font remarquer aussi que l'Église catholique assimile souvent le prophétisme à des manifestations ou pratiques déviantes proches de la divination. Ne pouvant pas espérer un jour développer leur « charisme de prophète » dans l'Église catholique, du fait de sa discipline non encore complètement débarrassée des stéréotypes négatifs sur le travail des femmes dans l'Église, le Saint-Esprit leur a « ouvert une autre voie ailleurs puisque dans l'Église catholique on n'accepte pas des prophétesses » (sic) (prophétesse Rose M.).

La critique à peine voilée de la jeune femme qui s'est donné le titre de prophétesse, comme d'ailleurs toutes ses congénères dans le pastorat et/ou l'épiscopat, est mise en lumière ici sous la forme d'un reproche à l'encontre de la discipline catholique que certains qualifient de misogyne. Le problème des femmes a toujours été un sujet de frictions et de passions. Il continue d'alimenter divers débats et réflexions susceptibles de questionner le fondement même de la discipline théologique et canonique sur laquelle se fondent les pratiques catholiques concernant le ministère féminin dans l'Église. Si la majorité des personnes peuplant l'arène pentecôtiste viennent surtout du catholicisme, il apparaît ici que 69% des femmes pasteurs interrogées (soit 40 femmes sur les 58) sont d'anciennes catholiques, contre 7% des femmes pasteurs d'origine protestante (4 des 58 femmes pasteurs interrogées) ; 3% des femmes pasteurs (2 femmes sur les 58 femmes) sont d'anciens Témoins de Jéhovah ; 5% (soit 3 femmes sur les 58 femmes pasteurs) sont des transfuges d'autres Églises pentecôtistes. Et 3% (soit 2 femmes seulement) viennent du protestantisme, contre 2% (1 femme sur les 58 femmes) des kimbanguistes.

En faisant parler ces chiffres, ils nous indiquent que les trois quarts des femmes pasteurs interrogées sont d'anciennes catholiques. Il n'y a donc pas deux manières de les comprendre. Le message est bien clair : l'Église catholique ne leur a pas ouvert tous les canaux d'expression, de liberté, d'émancipation, d'épanouissement et de construction qu'elles ont trouvés ailleurs dans les Églises pentecôtistes.

Autocéphales, comme toutes les organisations de la mouvance pentecôtiste en général, les deux Églises présentées ici s'organisent en définissant l'étendue de leur pouvoir et en inventant leur organigramme des fonctions, qu'elles calquent des fois sur des modèles existants ailleurs. L'une est très structurée, avec de fortes bases locales, nationales et internationales. L'autre, bien qu'ayant un bel organigramme, repose sur des fonctions très vagues ou informelles au contour flou, qui cherchent

encore à être réellement mises en place. L'organigramme du pouvoir mis en place par Rose Mupapa est un maillage de fonctions et d'attributions qui brouillent même les limites et l'ordre dans la nomenclature des fonctions vues souvent dans les Églises pentecôtistes (Apôtres, Pasteurs, Anciens, Diacres). Il est illisible. Par exemple : les diacres et sous-diacres passent ici au-dessus du président du Comité de l'Église. Ces fonctions se télescopent aussi. Cela marque le fait que l'Église cherche encore à se faire et à se définir.

De part et d'autre, l'organisation de l'Église repose sur un agenda bi ou trihebdomadaire d'activités cultuelles intenses, qui impose la régularité, la disponibilité et la fréquentation à leurs membres. Aucune formation scolaire ou académique spécifique n'est exigée comme condition pour s'insérer dans l'organigramme du pouvoir. Même si c'est le Saint-Esprit qui accrédite tous les préposés au travail dans l'Église, l'entrée dans la hiérarchie exige un grand investissement dans le temps et un engagement dans le travail religieux. La spoliation et l'exploitation des fidèles par des méthodes subtiles de récolte d'argent, l'intolérance et l'hyper-campagne de diabolisation des familles (on met Dieu au premier plan de sa vie, sa famille naturelle au second), le discrédit jeté sur les relations sociales (seules les relations entre coreligionnaires comptent) et sur les autres Églises concurrentes et le « monde » par Élisabeth Olangi contrastent fort bien avec la dédramatisation du discours « sorcellaire », l'ouverture et la tolérance de Rose Mupapa. Chez la fondatrice du *Combat spirituel*, tout comme dans *La Fidélité Divine Tabernacle*, et d'ailleurs dans toutes les communautés pentecôtistes, l'agressivité du langage qui accompagne les prêches se remarque par l'usage d'une rhétorique qui délégitime systématiquement les autres croyants, pasteurs ou simples fidèles, ne professant pas la foi pentecôtiste ou simplement la foi de l'Église.

En fondant leur légitimité sur l'action charismatique ou l'intervention directe du ciel dans la mise en lumière de la vision de « l'eau » et de « la pirogue » (chez Élisabeth), et la symbolique de la « clé » (chez Rose) – traits typiquement propres au monde religieux de la Bible –, les deux femmes revendiquent leur appartenance à la lignée des prophètes bibliques. Pour elles, la vision reçue matérialise l'acte de consécration prophétique, de reconnaissance et d'envoi en mission. La doctrine du *Combat spirituel* s'inspire beaucoup des enseignements du pasteur américain Tommy Lee Osborn, qui est à l'initiative des premières « prières de Combat » à Kinshasa à la

fin des années 1960[1]. De la sorte, si chez Élisabeth Olangi, la mission de son *Ministère du Combat spirituel* est avant tout un travail de « Combat spirituel », de libération ou de délivrance et de guerre tous azimuts contre le Diable (« l'esprit chef »), la maladie, le malheur, les esprits mauvais et toutes les entités invisibles, etc., *La Fidélité Divine Tabernacle* de Rose Mupapa se définirait avant tout, même si le combat spirituel y est aussi très présent, comme un ministère d'interprétation des prophéties, c'est-à-dire celui qui est au service de l'annonce, du dévoilement et du décryptage des songes, des rêves, des angoisses et de la divination.

Prônant la délivrance et la « guerre spirituelle » sans merci à Satan, comme c'est le cas pour bon nombre des nouveaux prophètes et prétendants au travail pastoral, la vision pentecôtiste de l'homme heureux, accompli et béni, passe par l'établissement d'« un contrat de réciprocité avec Dieu. Ce contrat, fondé sur le ''sacrifice'' du converti, lui autorise la ''conquête'' de la bonne santé physique et mentale, des équilibres conjugal et familial et de la prospérité financière »[2]. Un tel contrat engage totalement et manifeste un effort particulier qui veut éloigner l'homme de tout ce qui l'affaiblit et l'appauvrit. Le salut recherché n'est donc pas seulement eschatologique. Il est avant tout un acte du présent ; un salut physique et immédiat, celui d'un corps entier qui veut se libérer avant tout de toutes les servitudes physiques, morales, spirituelles, matérielles et économiques qui l'assaillent et le diminuent. C'est le salut intégral du corps qui veut être ou rester toujours sain.

À l'instar d'Élisabeth Olangi et de Rose Mupapa, la génération actuelle des femmes pasteurs, vénérées comme d'authentiques prophétesses, indique de plus en plus une diversité d'origines sociales, de parcours scolaire et académique, de trajectoires de vie et d'engagement. À l'évidence, leur légitimité passe par la remise en cause des normes, le contournement des structures établies ou des institutions historiques mises en place par les hommes, pris au sens d'individus masculins. En conjuguant la désobéissance ou la transgression des normes et traditions comme arme de combat, ces femmes subvertissent l'ordre de la normalité existante qu'elles mettent d'ailleurs en cause. La capacité qu'elles ont à s'investir sérieusement dans le

[1] Cf. Bénédicte MEIERS, *Le Dieu de Maman Olangi. Ethnologie d'un combat spirituel transnational*, Academia/L'Harmattan, Louvain-la-Neuve, 2013, p. 88.
[2] Armand AUPIAIS L'HOMME, « Le système de genre de l'Église Universelle du Royaume de Dieu et son ancrage local », in Gwendoline MALOGNE-FER et Yannick FER (dir.), *Femmes et pentecôtismes. Enjeux d'autorité et rapports de genre*, Labor et Fides, Genève, 2015, p. 156.

travail religieux au sein des Églises et la facilité avec laquelle bon nombre en intègrent l'organigramme du pouvoir, mettent aussi en lumière une reconfiguration plurielle des fonctions dans la hiérarchie des rapports de genre au sein de la société et des Églises. Par ailleurs, comme on pourrait observer la naissance de ces hiérarchies à travers le processus de la bureaucratisation religieuse, « les équipes de tête peuvent s'opposer aux échelons inférieurs […], se perpétuer par cooptation en attirant certains types d'individualités qui sont susceptibles d'être tout sauf des ''hommes religieux'' au sens littéral »[1].

10.2.3. Le pastorat féminin : un métier contre la hiérarchie des rapports hommes-femmes

On le sait par ailleurs, le travail pastoral tel qu'il est exercé par des femmes dans les Églises pentecôtistes naît, sort et se développe en dehors d'un cadre strictement institutionnel. Je parle du cadre institutionnel en ce sens qu'une institution engage un groupe social qui atteste son existence et sa reconnaissance. Par ce fait, l'institution « engage l'acte officiel de nomination par lequel un mandataire reconnu décerne un titre officiel (comme un titre scolaire), les ''noms de qualité'' […] »[2]. Cependant, si la légitimité d'un tel « sacerdoce »/pastorat exercé au féminin ne vient pas d'une institution attestée et ne passe pas par l'adoubement opéré par la force des rites, ce sacerdoce/pastorat se pose en concurrent. Il se veut avant tout un ministère de contestation des institutions existantes, de protestation et de revendication. Car, par le fait de leur entrée forcée ou de leur « intrusion » dans la sphère organisationnelle du champ religieux congolais, les femmes s'imposent, par leur présence, comme acteurs sociaux de taille qui viennent contester leur mise à l'écart du pouvoir par l'institution hiératique masculine au sein des Églises historiques.

La déclinaison de l'autorité et du leadership religieux au féminin amène à se poser ces questions adjacentes : comment comprendre la reconnaissance revendiquée ou la légitimité que les femmes veulent acquérir en brisant le plafond de verre d'une fonction traditionnellement fondée sur la seule hiérarchie de forces dans les rapports masculins-féminins ? Comment les femmes déploient-elles leur nouveau statut de

[1] Peter L. BERGER et Thomas LUCKMANN, « Aspects sociologiques du pluralisme », in *ARCHIVES DE SOCIOLOGIE DES RELIGIONS* 23 (1967), p. 121.
[2] Pierre BOURDIEU, *Langage et pouvoir symbolique*, Fayard/Seuil, Paris, 2001, p. 156.

« pasteur », « d'évêque » au sein de la nouvelle hiérarchie qui tend à s'affranchir du poids des institutions très marquées par la masculinité et qui prend de plus en plus ses racines en dehors du cadre institutionnel ou normatif des Églises ? Puisqu'on est véritablement en présence d'un sacerdoce/pastorat établi exercé au masculin qui tient à une institution d'une part, et d'autre part d'un pastorat/sacerdoce non institué, né en dehors de la norme, et exercé au féminin, on peut se demander jusqu'à quel niveau se situerait la différence entre les deux « sacerdoces » ? Comment se joue la confrontation entre les deux manières d'exercer cette fonction hiératique ?

À religion nouvelle, hiérarchie nouvelle. Il faut se convertir pour adhérer à la nouvelle foi. La plupart des femmes qui détiennent une parcelle de pouvoir dans les nouvelles Églises chrétiennes sont des reconverties. La conversion est un acte de nouvelle naissance (*born again*) au sein du pentecôtisme. Elle l'a été aussi dans le christianisme missionnaire, c'est-à-dire dans le catholicisme et le protestantisme au cours des décennies qui ont suivi la décolonisation de l'Afrique. Mais dans sa pratique au sein du pentecôtisme, la conversion apparaît comme un phénomène lié à l'évolution actuelle de la société, dans laquelle l'explosion des nouvelles Églises et religions donne à penser. La conversion peut être considérée « comme un signe de modernité, et le métier de prêtre ou de pasteur comme une voie d'ascension sociale, au sein des Églises missionnaires qui cherchaient elles-mêmes à africaniser leur encadrement »[1].

Redisons-le encore, l'investissement des femmes pasteurs dans les Églises pentecôtistes congolaises fait apparaître le champ religieux comme une des instances qui leur permet de prendre librement ou de libérer la parole, d'intégrer un monde traditionnellement réservé aux clercs masculins, de s'affirmer, de se prendre en charge afin de s'émanciper vis-à-vis des structures du pouvoir religieux masculin. Devant le refus catégorique de certaines personnes qui n'admettent pas la possibilité que les femmes puissent assurer la direction d'Églises et l'organisation des cultes, le pastorat féminin se fonde sur la remise en question, la contestation et la protestation des femmes contre les pratiques d'un ancien ordre établi régissant le presbytérat/pastorat comme un métier masculin. Les femmes pasteurs interrogées l'expriment en des termes similaires :

[1] Denis PELLETIER, « Les espaces du christianisme contemporain », in Jean-Christophe ATTIAS et Esther BENBASSA (dir.), *Encyclopédie des religions*, Arthème Fayard/Pluriel, Paris, 2012, p. 365.

- « […] L'âme n'a pas de sexe, c'est Dieu qui décide d'appeler qui il veut et quand il veut à son service. Actuellement ce sont d'ailleurs les hommes qui commettent des fautes graves dans l'exercice de leur ministère et les femmes se comportent jusque-là relativement bien et font honneur au ministère » (Bergère Nadine M., Ministère *Jésus Source de Vie*).

- « […] J'apprécie cela. Nous les mamans, nous sommes vraiment les vraies protectrices. Une femme élue pasteur, travaille entièrement corps et âme » (Pasteur Hélène M.P., Fraternité Évangélique de Pentecôte en Afrique au Congo (FEPACO) ou Nzambe Malamu).

*- « […] Dans le ministère divin, le fait d'être pasteur n'est pas le seul apanage des hommes ; la femme est aussi appelée à servir Dieu comme ministre. Les femmes sont bonnes et meilleures dans leurs affaires. Elles sont bien cotées d'une façon générale en ce qui concerne la parole de Dieu » (*Pasteur Lamyche T., Assemblée Chrétienne *La Main de l'Éternel*).

« Apportant une nouvelle dimension dans les rapports hommes-femmes au sein des Églises pour l'évangélisation » (sic) (Cf. Pasteur Judith Lamere), le pastorat féminin peut donc se définir par contestation au pastorat masculin. Délégitimant et discréditant en quelque sorte son pendant masculin, le pastorat féminin se pose aussi comme un ministère rival, authentique, concurrentiel, décomplexé, assumé et complémentaire vis-à-vis de celui exercé par les hommes.

S'il est des gens, même parmi les pasteurs de sexe masculin, qui évoquent « le choix préférentiel de Jésus instituant le groupe des douze Apôtres hommes sans qu'il ait appelé les femmes pour constituer le Collège des Douze » (sic), qui se servent de « la voix de saint Paul interdisant aux femmes de prêcher ou de prendre la parole dans les églises », ces personnes « digèrent mal la présence d'une femme comme pasteur ou comme évêque ». C'est pourquoi, le pastorat exercé par les femmes apparaît aussi comme un ministère anti-ministère dans la mesure où il vient concurrencer son homologue masculin tout en revendiquant sa spécificité, son originalité, sa légitimité et son autonomie vis-à-vis de celui exercé par les hommes. En réagissant de la sorte, ces personnes évoquent le fait que c'est « l'Esprit Saint qui agit sur tout le monde sans distinction de sexe ». C'est pourquoi ce ministère ne doit pas être l'apanage des personnes de sexe masculin.

L'évolution des catégories de genre dans le champ des Églises pentecôtistes congolaises inverse et déplace progressivement – pour ne pas dire définitivement – les anciennes frontières ou barrières dans les rapports hommes/femmes qui caractérisaient alors le monde du travail, du pouvoir et de l'autorité religieuse dans les Églises. La majorité des femmes pasteurs interrogées tiennent souvent un discours égalitariste, contestataire, subversif et parfois autoritaire lorsqu'elles doivent se définir et surtout exister au milieu de leurs collègues masculins. Le pastorat pentecôtiste (re)valorise les femmes. Et pour montrer qu'elles n'ont pas démérité dans l'exercice des fonctions qu'elles exercent au sein des Églises, les femmes mettent en lumière non seulement leurs qualités humaines mais surtout le fait qu'elles sont aussi qualifiées que les hommes, qu'elles ont la connaissance de la science de Dieu et la maîtrise des textes bibliques.

Mais, lorsqu'en se basant sur les parcours personnels peu élogieux de certaines femmes pasteurs, d'aucuns contesteraient la légitimité de ces femmes d'Église, l'analyse de leurs parcours personnels et de leurs discours montre cependant qu'elles ne peuvent se prévaloir autrement qu'en tant que servantes authentiques de Dieu. C'est pourquoi elles s'appuient sur la révélation qu'elles auraient reçue, en évoquant aussi leurs ressources charismatiques et prophétiques singulières en leur qualité de détentrices de dons divins et prêcheuses de l'Évangile au même titre que les hommes. Pour elles, si c'est le même Esprit Saint qui les a investies, comme il aurait aussi investi les hommes dans leur mission évangélique, ces femmes ne cherchent plus une autre légitimité, fût-elle d'une quelconque institution humaine. Leur légitimité vient de Dieu qui les aurait choisies. À ce point, malgré quelques résistances accompagnées parfois de méfiance et de mépris à leur égard, tous les hommes et les femmes d'Église que j'ai interrogés se sentent investis d'une mission divine particulière.

Pour échapper au déterminisme que leur imposeraient certaines représentations négatives et prégnantes de la société, les femmes pasteurs revendiquent tout autant que les hommes, l'autorité prophétique et pastorale dans l'exercice de leur métier de pasteur. Cela leur donne l'assurance d'être toutes qualifiées pour cette tâche de mission. Max Weber n'avait pas tort de dire : « Le prophète et le sauveur ont en règle générale trouvé leur légitimité dans la possession d'un charisme magique, mais celui-

ci n'était pour eux que le moyen de faire reconnaître et d'imposer leur personnalité soit dans sa valeur d'exemple, soit dans sa qualité d'envoyé ou de sauveur »[1].

Contrairement aux communautés où certaines femmes pasteurs semblent n'avoir seulement que « les privilèges sans le pouvoir »[2], le rôle de beaucoup parmi celles interrogées à Kinshasa, ne se réduit pas à un simple déplacement de leurs attributs domestiques vers le cadre de l'Église. On pourrait penser que ces femmes étaient là seulement dans les Églises pour s'occuper de l'encadrement des enfants et des autres femmes, pour assurer la propreté des lieux de cultes, l'accueil des personnes, l'entretien et le ménage, etc. Loin de là. Parmi les femmes pasteurs interrogées à Kinshasa, certaines entrent dans un modèle de construction et de représentation de soi accepté et assumé qui les met en valeur. En même temps, elles s'assument « en ne se contentant plus d'être des ''servantes discrètes'', mais en s'autorisant à créer et à diriger un ministère prophétique ou une Église, voire en travaillant à devenir des leaders influentes et ''puissantes'', à l'égal de certains hommes »[3].

Sandra Fancello dira même que ces femmes « parviennent à se créer des espaces d'autorité inédits, en tant que ''prophétesses'', et à asseoir leur influence, indépendamment des dirigeants masculins. Dans l'Église de Pentecôte, les femmes ''leader'' qui ont le plus d'influence, plus encore que les femmes de pasteurs, sont celles qui dirigent des camps de guérison. Elles s'accordent le statut de ''prophétesse'' indépendamment de la hiérarchie propre à l'Église et se forgent une réputation qui occulte parfois leur appartenance dénominationelle aux yeux des fidèles puisqu'elle est essentiellement fondée sur leur ''charisme'' et leur pouvoir de guérison. Certains auteurs voient, dans la concurrence des camps de guérison par rapport aux Églises, un aspect positif pour l'accès des femmes au leadership qui leur est refusé dans les Églises pentecôtistes ''classiques''. Les femmes dotées de charismes peuvent ainsi créer leur propre centre de délivrance »[4].

---

[1] Max WEBER, « Considération intermédiaire : théorie des degrés et des orientations du refus religieux du monde », in *Sociologie des religions*, Gallimard, Paris, 1996, p. 416.
[2] Bennetta JULES-ROSETTE, « Privilege Without Power: Women in African Cults and Churches », in Rosalyn TERBORG-PENN et Andrea BENTON RUSHING, *Women in Africa and African Diaspora*, Horward University Press, Washington, 1996, pp. 101-119.
[3] Bernard BOUTTER, « Des ''servantes discrètes'' aux ''femmes puissantes''. La féminisation de l'autorité au sein de la mouvance évangélique charismatique en France », in Gwendoline MALOGNE-FER et Yannick FER (dir.), *Op. cit.*, p. 199.
[4] Sandra FANCELLO, « Pouvoirs et protection des femmes dans les Églises pentecôtistes africaines », in *REVISTA DE ESTUDOS DA RELIGIÃO* (Sao Paulo), « Gender and Religion » 3 (2005), p. 87.

Sorties du lot, les femmes pasteurs sont perçues par un public tantôt méprisant, tantôt admiratif et valorisant qui voit en elles des personnes aux trajectoires atypiques, détenant personnellement des qualités, capacités et compétences. En dépit de quelques résistances de la part des hommes et des femmes aussi vis-à-vis du pastorat féminin, l'accession des femmes au ministère est vue comme un capital qui leur confère une marque de distinction symbolique et sociale : la reconnaissance et la réussite sociale. Pour certaines femmes pasteurs, cette réussite passe par un maillage de réseaux des connaissances et d'alliances multiples, construits tant à l'intérieur qu'à l'extérieur du pays, grâce à la circulation inter-Églises à travers l'animation des séminaires de formation, des campagnes ou croisades d'évangélisation, conférences et journées d'études bibliques, etc. Pour d'autres, dont le travail est circonscrit sur un territoire local étroit, éclaté et compétitif ou concurrentiel, construire durablement une certaine légitimité est un pari qui n'est pas encore gagné.

Mais pour toutes les femmes pasteurs qui envisagent une carrière religieuse durable, l'accès aux positions dominantes dans la hiérarchie pentecôtiste, c'est-à-dire l'exercice du pouvoir et de l'autorité dans les Églises, est surtout le fruit d'une longue et âpre conquête personnelle. Cette quête d'autonomie et de liberté relève avant tout d'une stratégie individuelle d'adaptation à un contexte politique, social, économique et religieux particulièrement incertain. Le discours de ces femmes se conjugue sur le mode égalitaire. De la sorte, dans la nouvelle vision des rapports qu'elles construisent, les femmes remettent en cause l'équilibre traditionnel de ces rapports de genre en élaborant un registre sémantique qui renvoie au discours d'égalité, d'émancipation et de respectabilité. Gravitant autour du rôle, du statut et du corps des femmes, ce discours fait écho à la forte pression qui, depuis les années 1970, veut revaloriser la place des femmes dans la société[1] après des décennies de silence dans les Églises de vieille chrétienté.

Bien au-delà de ces deux Églises que je viens de présenter, c'est la question même de la compréhension de la nature et de l'étendue de la notion de l'autorité qui se pose dans les Églises pentecôtistes en général et congolaises en particulier. En effet, écrivent Gwendoline Malogne-Fer et Yannick Fer, « la diversité croissante des ministères, notamment dans les courants charismatiques avec l'essor considérable

[1] Cf. Géraldine MOSSIÈRE, « Transmission et appropriation de modèles matrimoniaux pentecôtistes auprès des jeunes Congolais à Montréal. Des discours sur le genre, l'ethnicité et les rapports de genre », in Gwendoline MALOGNE-FER et Yannick FER (dir.), *Op. cit.*, p. 132.

des titres de prophètes, d'apôtres, d'évangélistes, etc., nécessite en outre un travail de redéfinition des contours de l'autorité religieuse, parfois disséminée dans une multitude de ministères qui ne s'adossent pas nécessairement à une organisation religieuse centralisée et hiérarchisée »[1]. Mis à part l'imprécision des termes, l'ambigüité et le bricolage des fonctions créées au sein des communautés pentecôtistes, la multiplication des formes dénominationnelles et la nomenclature des professions engendrées au sein de ces organisations religieuses mettent en lumière non seulement l'émiettement et la dispersion de la notion du pouvoir et de l'autorité religieuse entre une infinité d'acteurs, mais elles rendent aussi compte de la complexité et de la souplesse du mouvement pentecôtiste ainsi que de sa grande capacité d'adaptation au contexte économique, politique, historique, religieux, social et culturel dans un monde globalisé en mutation.

Dans les Églises qui revendiquent l'appartenance au Pentecôtisme, en même temps qu'est construite une nouvelle fraternité, les anciennes solidarités familiales se défont et se distendent. Et ce fait n'est pas l'apanage du seul pentecôtisme. L'appartenance à une nouvelle famille de foi bien au-delà de la famille biologique ou naturelle crée une communauté des biens symboliques, constituée de « frères » et de « sœurs en Christ ». Dans le discours construit au sein de la nouvelle communauté, les relations de sang, c'est-à-dire biologiques, familiales, lignagères et ethniques cèdent progressivement la place à une fraternité alternative qui recompose les référents traditionnels d'affinités. Artificielle et souvent idéalisée, cette fraternité est basée sur le sentiment d'appartenance à une nouvelle famille dans le partage de la même foi et l'adhésion aux mêmes valeurs et croyances. Les relations biologiques sont ainsi transcendées et transfigurées au profit d'une autre appartenance dont le cadre d'identification et de référence commune reste l'Église, Jésus et la Bible. « Véritable famille symbolique, communauté de certitudes spirituelles et de conduite pour les fidèles, cette nouvelle famille élargie est placée sous l'autorité du pasteur, figure idéale du bon père de famille »[2]. L'Église, c'est la famille de substitution ; la nouvelle famille des enfants de Dieu sauvés par le Sang de Jésus (« Makila ma Yesu », en *Lingala*).

[1] Gwendoline MALOGNE-FER et Yannick FER (dir.), *Idem*, p. 24.
[2] Anne-Marie LOSONCZY et Patrick MENGET, « Religions d'Amérique latine », in Jean-Christophe ATTIAS, Esther BENBASSA (dir.), *Op. cit.*, p. 629.

Pour bon nombre de croyants pentecôtistes, la lecture de la Bible et de la vie remodèle l'équilibre des rapports hommes/femmes en stimulant l'effort d'une quête individualiste de bonheur (le salut personnel, la quête de spiritualité et de prospérité, etc.). Et même si le pentecôtisme reste profondément fondamentaliste et conservateur dans ses principes religieux et moraux, l'engagement des femmes dans ce mouvement et la féminisation de l'autorité dans les Églises permettent surtout aux femmes de renégocier des espaces personnels de liberté, de prise de parole et la quête d'autonomie pour la construction/déconstruction de leurs identités et l'affirmation de leur moi. L'engagement des femmes bouleverse les représentations de genre qui sont généralement associées aux traditions culturelles dans l'imaginaire africain ou congolais tout court.

Dès lors que la condition de clerc se sécularise, que la fonction de pasteur se démocratise en même temps que les assemblées de prière se féminisent de plus en plus, et que les attributs du pouvoir et de l'autorité religieuse se conjuguent au féminin, beaucoup de représentations sociales des femmes véhiculées par le biais de celles qui exercent le travail pastorat dans le pentecôtisme tendent à se démarquer des contours ou du poids d'anciens stéréotypes entourant le genre féminin. Elles influent pour remanier la perception et la définition essentialiste de la femme et de l'homme dans un contexte de mutations sociales. Si le modèle organisationnel des Églises pentecôtistes opère quelquefois des ruptures par rapport à celui des religions établies, il en reproduit néanmoins d'autres aspects dans une continuité qui se voudrait nouveauté. C'est ici qu'on peut, par exemple, voir le port des mêmes titres sacerdotaux comme évêques, archevêques, révérends, etc., ainsi que l'usage des insignes symbolisant le pouvoir dans la catholicité et l'orthodoxie.

Je dirais avec Maurice Duval qui a aussi observé le phénomène lors de son enquête sur les *Aumistes* de la secte du *Mandarom* (Alpes-de-Haute-Provence en France) que beaucoup de dirigeants des nouveaux mouvements de foi « sont partiellement en rupture avec la religion dominante, mais structurellement pourrait-on dire, ils sont dans la continuité puisque, pour la question au moins de l'autorité et de l'image du père, ils reproduisent la structure classique du catholicisme, beaucoup plus que celle du protestantisme. Il en est de même, en ce qui concerne les aspects de l'organisation pyramidale de la hiérarchie religieuse. Dans le protestantisme, il n'y a pas de pouvoir concentré entre les mains de quelques uns, alors que l'Église

catholique connaît une hiérarchie très structurée »[1]. Bien que s'éloignant du modèle traditionnel par leur forme d'organisation, elles sont nombreuses, « ces nouvelles bureaucraties religieuses, qui, toutes, peuvent être considérées comme d'ironiques dérivés du prototype romain »[2]. Ne ressemblent-elles pas au modèle dont elles veulent pourtant prendre distance ?

De même, il faut aussi reconnaître que, à l'observation des faits vécus dans ces assemblées de prière et à la pratique que, si dans leurs efforts, les nouveaux dirigeants religieux veulent être différents tout en prenant distance du modèle de vie qui s'éloigne de plus en plus de celui de la hiérarchie traditionnelle, ils construisent en revanche une autre forme d'organigramme du pouvoir qui, même si elle se veut différente dans sa représentation, reste cependant semblable à l'image existante dans la structure et le schéma mis en place par le modèle précédent. Paradoxalement, tout en voulant être différents des anciens, en même temps ils leur ressemblent et paraissent comme eux. En témoigne cette similitude grandiloquente et troublante qui reproduit – dans les moindres détails – non seulement la forme vestimentaire extérieure (ornements sacerdotaux et insignes du pouvoir épiscopal : mitre, croix pectorale, anneau, crosse), mais décalque aussi l'usage des titres qu'ils se donnent (évêques/*bishops*, archevêques/*archbishops*, etc.). Pour les femmes pasteurs, il s'agit là de gérer une tension permanente : celle d'être femme, d'être comme les hommes et de faire ce que font les hommes. Cette volonté d'effacement progressif du genre correspond à leur recherche des stratégies d'affichage (Voir, par exemple, les photos d'illustration de l'évêque Judith Kalonji, à la fin de ce chapitre).

Tout bien considéré, le pentecôtisme comme religion de la prospérité et du renouveau face aux malheurs, à la sorcellerie et à la fatalité, s'appuie principalement sur la guérison, la conversion des « païens », y compris surtout ici les catholiques et d'autres croyants. Et, puisqu'il s'agit d'un mouvement hétérogène auquel se rattache une multitude d'Églises et d'acteurs de tendances ou de sensibilités nettement différentes, le pentecôtisme fédère autour de la même foi en Jésus-Christ et de la même croyance en Dieu révélé dans la Bible, différentes pratiques et/ou des manières de vivre cette foi. L'absence d'une autorité centralisée, des structures

[1] Maurice DUVAL, *Un ethnologue au Mandarom. Enquête à l'intérieur d'une « secte »*, PUF, Paris, 2002, pp. 174-175.
[2] Peter L. BERGER et Thomas LUCKMANN, « Aspects sociologiques du pluralisme », in *ARCHIVES DE SOCIOLOGIE DES RELIGIONS* 23 (1967), p. 120.

institutionnelles hiérarchisées et des dogmes de foi définis ; une liturgie souple, moins rigide ni codifiée mais improvisée, des communautés acéphales – chaque Église étant autonome et indépendante vis-à-vis d'autres – sont entre autres facteurs qui donnent au pentecôtisme une grande marge de liberté et d'autonomie pouvant expliquer la mobilité intra et extra-ecclésiale de ses fidèles. Pour répondre à la quête spirituelle de leurs fidèles, les Églises de cette mouvance investissent le champ social en offrant des œuvres, des cures d'éveil et des cures d'âme. Elles proposent en même temps une certaine thérapie, c'est-à-dire des remèdes d'ordre religieux, souvent communautaires (prières, jeunes, etc.), face aux différents maux et malheurs de la vie dont souffrent plusieurs personnes.

Sans qu'elle ne soit essentiellement pensée en termes numérique chiffré, l'évaluation de la présence des femmes pasteurs ne nie pas l'existence d'une logique de « différenciation/hiérarchisation des sexes dans la société en général ou dans leur profession en particulier »[1]. Mais à travers l'exercice de nouvelles professions nées au sein des Églises pentecôtistes, ces femmes « cherchent [ainsi] à modifier les ''règles du jeu'' de l'organisation sexuée de la société dans son ensemble et non pas seulement en ce qui concerne leur propre investissement professionnel […]. Marquées par une adhésion aux valeurs de l'individualisme, elles s'inscrivent dans une logique d'autodétermination dans toutes les sphères du social et rejettent toute idée d'un déterminisme sexué sur leurs propres expériences sociales »[2]. Dans ce sens, écrit encore Nicky Le Feuvre, les expériences sociales des femmes sont marquées par [ce que Nicole-Claude Mathieu appelle] ''la subversion d'un système de pensée'', par la pluralité des caractéristiques qui les définissent en tant qu'être humain, plutôt qu'en tant que femme »[3].

[1] Nicky LE FEUVRE, « *La féminisation des anciens ''bastions masculins'' : enjeux sociaux et approches sociologiques »,* in Yvonne GUICHARD-CLAUDIC, Danièle KERGOAT et Alain VILBROD (dir.), *L'inversion du genre. Quand les métiers se conjuguent au féminin… et réciproquement*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2008, p. 318.
[2] Nicky LE FEUVRE, *Op. cit*., p. 318.
[3] Nicky LE FEUVRE, *Idem*, p. 318, cite ici Nicole-Claude MATHIEU, *L'anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe*, Côté-femmes, Paris, 1991, p. 230.

CONCLUSION

Au regard de toutes les évolutions qui se sont dessinées dans la configuration actuelle de la société congolaise à la fin du XXe et au début du XXIe siècle, l'ascension inattendue et fulgurante des femmes dans l'organigramme de nouvelles hiérarchies religieuses créées au sein du pentecôtisme, voire dans celui de la hiérarchie politique en RD Congo, est un fait qu'il convient de regarder avec beaucoup d'attention. « Ce qui est sous-jacent à la conversion des femmes et à leur ministère au sein des Églises pentecôtistes, c'est notamment leur volonté de pouvoir être ce qu'elles sont, et non devoir être autres qu'elles-mêmes en défendant leur autonomie, mais aussi faire valoir leur capacité à s'assumer en tant qu'être humain. Les conversions au pentecôtisme permettent aux femmes de s'affirmer, d'être des acteurs et de sortir du rôle domestique et reproductif qui fait d'elles un groupe vulnérable, pauvre et passif qui doit recevoir l'assistance de la communauté […] »[1].

Le désir affiché par certains pasteurs pentecôtistes, en l'occurrence les femmes, de ressembler coûte que coûte aux représentants des religions établies, ne marque-t-il pas une certaine façon de se célébrer et de s'auto-valoriser ? Ne signe-t-il pas ainsi la visibilité de ces nouveaux acteurs dans le champ socioreligieux par le recours à l'homonymie et l'identité des fonctions à travers le port des noms et de certains insignes, symboles ou attributs du pouvoir religieux ? Pour tenter de bien comprendre le sens profond des métiers religieux exercés par des femmes ainsi que la logique d'entrée et de présence féminine au sein des institutions hiératiques traditionnellement dominées par les hommes, il convient de prendre en compte d'un point de vue historique, les représentations des femmes par les hommes. On ne doit pas oublier les évolutions successives et les ruptures qui accompagnent les différents statuts des femmes ainsi que leurs rôles dans la société, au sein des Églises institutionnelles et pentecôtistes nouvellement positionnées sur la scène religieuse congolaise. Cela fait apparaître qu'il y a des avancées sensibles et significatives qui marquent un vrai tournant ou un renversement d'échelle dans les différentes manières de percevoir les femmes et l'exercice du pastorat/épiscopat au féminin.

[1] Edmond VII MBALLA ELANGA, « Les transformations des rapports sociaux de genre au sein des familles des femmes converties au pentecôtisme à Yaoundé », in Gwendoline MALOGNE-FER et Yannick FER (dir.), *Femmes et pentecôtismes. Enjeux d'autorité et rapports de genre*, Labor et Fides, Genève, 2015, p. 81. L'auteur cite ici Ester BOSERUP, *La femme face au développement économique*, PUF, Paris, 1983.

Mis de côté le cas emblématique de *Mama* Olangi ou ceux de la prophétesse Esther Malela Londi, de l'évêque Judith Kalonji ou de la *bishop* Émie Mananga Kutino, etc., la prophétesse Rose Mupapa est un cas loin d'inspirer une grande figure charismatique. Mais un tel cas est pris comme un objet d'étude ou un modèle empirique d'analyse permettant de comprendre que le leadership religieux décliné au féminin est bel et bien une réalité sociale. Ce n'est pas tant l'aspect historique ni le côté quantitatif qui intéresseraient ma recherche. Le fait d'avoir des femmes fondatrices d'Églises, des évêques et pourquoi pas une papesse dans un univers connoté masculin, est un modèle abstrait d'analyse sociologique à portée significative.

Comme le souligne Norbert Elias, « il ne s'agit pas en l'occurrence d'un récit historique, mais de l'élaboration d'un modèle théorique vérifiable de la constellation que constituait un individu par ses interdépendances avec d'autres personnages sociaux de son époque »[1]. De cette manière, si certains des ecclésiastiques féminins évoqués ici ne représentent pas grand-chose par rapport au contexte de la prolifération des Églises en RD Congo, les illustrations de la figure des femmes rendues plus visibles que jamais dans le champ religieux congolais par les nouvelles technologies de l'information et de la communication montrent cependant que les choses ont commencé à bouger et à changer. Mais ce n'est pas encore l'apothéose.

Au demeurant, je soulignerais avec une activiste congolaise des Droits des femmes que « c'est le début d'une nouvelle ère pour les femmes congolaises qui ont su rompre avec les croyances et traditions dépassées, qui ont su défier de nombreux tabous et préjugés afin d'assurer leur équilibre, leur émancipation dans la société, en harmonie avec elles-mêmes. C'est dans cette optique qu'elles ont réussi à se surpasser pour intégrer et participer à la construction d'un monde plus ouvert et plus tolérant. Par les voyages, les rencontres avec d'autres femmes et d'autres cultures, elles ont su s'épanouir grâce à l'action des médias. Même la paysanne a su se valoriser en acquérant une plus grande autonomie dans la gestion de sa propre vie. Elles sont capables aujourd'hui, en plus de leur rôle de mère, d'assumer des responsabilités, de remplir des fonctions jusque-là réservées uniquement aux

[1] Norbert ELIAS, *Mozart. Sociologie d'un génie*, trad. J. Étoré et B. Lortholary, Seuil, Paris, 1991, p. 25.

hommes »[1]. Un pas est gagné et c'est une gageure pour ces femmes de sortir du prisme des assignations de sexe. La partie n'étant pas totalement acquise, le chemin reste encore long pour toutes celles qui veulent réellement quitter les lieux communs.

Éléments retirés (protégés par le droit d'auteur)

Haut et bas : Couple évêque Judith Kalonji et archevêque Diamant Bob Kalonji
Ministères chrétiens *Logos-Rhéma* (Kinshasa)
Source : http://m-gpictures.over-blog.com/album-1739410.html

[1] Bernadette KANZA, « L'éveil de la Femme congolaise », in *RDC LOGOS*, magazine de culture et d'éducation 004 (2014), p. 2.

Élément retiré (protégé par le droit d'auteur)

M. Diamant Bob Kalonji (Archevêque)
Ministères chrétiens *Logos-Rhéma* de Kinshasa
Source : http://m-gpictures.over-blog.com/album-1739410.htm

Élisabeth Olangi Wosho, dite *Mama* Olangi
Fondatrice et chef spirituel du *Ministère chrétien du Combat Spirituel* (MCCS)
Source : photos Google

L'Évangéliste Jeanine Minengu Nkoya lors de la Convention des Femmes
Assemblée chrétienne de Plaisir, Yvelines/Île-de-France (18 avril 2018)

« Temple Salem », situé sur l'avenue By Pass (Commune de Lemba)

Chapitre 11

MUTATIONS DE LA FIGURE DES FEMMES DANS LES REPRÉSENTATIONS DES ÉGLISES PENTECÔTISTES

> « Les femmes n'ont pas tort du tout quand elles refusent les règles de vie qui sont introduites au monde, d'autant que ce sont les hommes qui les ont faites sans elles »[1].

INTRODUCTION

La venue des femmes dans le pastorat/épiscopat et dans la direction des Églises est le fait d'un long et lent processus qu'une simple lecture diachronique ne permettra pas de saisir. Pour bien comprendre la condition des femmes pasteurs et prophétesses dans la structuration du culte pentecôtiste, une analyse du processus d'émancipation des femmes dans les Églises pentecôtistes en appellera à la compréhension du phénomène grâce à un regard réflexif qui insère cette question dans un contexte social et historique complexe en pleine évolution. Ce contexte s'ancre dans des supports culturels mouvants.

Si les hommes et les femmes sont redevables à leur environnement social, la culture dont ils sont le produit véhicule un monde d'idées et de représentations tissées souvent de stéréotypes aussi bien sur les femmes que sur les hommes qui, tous, à leur tour, donnent corps et sens à ces images. Mais combinés à toutes les transformations sociales récentes dans une société pluraliste, ouverte à la modernité et à la mondialisation, ces supports culturels donnent à lire autrement la place et la question des femmes dans la société congolaise.

La présence des femmes au sein d'un espace réaménagé par la hiérarchie des rôles et l'organisation des cultes pentecôtistes est-elle ressentie comme une menace, un facteur d'antagonisme ou un symbole dans le processus d'égalité entre les hommes et les femmes ? Résulte-t-elle d'un besoin de renouvellement ressenti par les Églises ou est-elle simplement considérée comme une réponse donnée par les mutations actuelles qui s'opèrent en RD Congo ? Ou une réponse donnée par les femmes à l'argument machiste qui a prévalu dans la société congolaise comme dans d'autres pays d'ailleurs ? Si beaucoup de personnes – presqu'en grande partie

[1] Michel de MONTAIGNE (1588), *Essais*, III, Gallimard, Paris, folio classique, chapitre 5.

constituées de jeunes et de femmes – fréquentant les Églises pentecôtistes congolaises viennent des couches populaires de la population ou des milieux modestes, peut-on établir une corrélation entre le chômage et la pauvreté d'une part, et d'autre part, la grande ferveur religieuse populaire visiblement observable dans tous les milieux populaires congolais ? Comment comprendre l'influence des variables genre et âge ainsi que l'importance des facteurs chômage et pauvreté sur l'engagement et la foi de beaucoup de personnes dans les Églises de Réveil congolaises ? Ce sont autant d'interrogations suscitées par la présence des femmes pasteurs au sein des Églises pentecôtistes.

Partant de ces considérations, je voudrais surtout montrer comment l'évolution de la figure des femmes pasteurs au sein des Églises pentecôtistes congolaises est tributaire des mutations et d'ajustements dans les représentations sociales qui construisent et reproduisent les rapports de genre. À partir du regard porté sur les femmes qui ont gravi les échelons du gotha religieux dans la nouvelle hiérarchie des fonctions au sein du mouvement de réveil pentecôtiste, les différents éléments d'analyse des opinions exprimées montrent d'une part, des jugements déterministes pour le maintien de l'ordre social en place et d'autre part, un ensemble d'éléments évolutifs dans la construction et l'ajustement du lien entre le genre et le changement des comportements professionnels. Ces transformations actuelles dans les attitudes des personnes interrogées indiquent la capacité de ces dernières à s'adapter au contexte global de la société. Ce sont toutes ces mutations sociales qui permettent aujourd'hui de redéfinir la place et le statut des femmes dans la société et dans le champ religieux congolais jadis confisqué par les hommes.

11.1. LA PROFESSION PASTORALE FÉMININE DANS LA VISION DES PERSONNES INTERROGÉES

Comme le montre cette enquête, la majorité des personnes interrogées affirment que les rôles que la société fait jouer aux hommes et aux femmes résultent de l'éducation et non du biologique ou de la nature. En mettant le travail pastoral féminin au cœur des enjeux du pouvoir et de l'autorité dans les rapports de genre comme je l'ai montré précédemment, deux tendances se dessinent autour des femmes qui exercent la profession pastorale. Il y a ceux qui soutiennent la division du travail entre les sexes et le maintien du pouvoir religieux entre les mains des seuls individus de sexe masculin. Du fait que « la dichotomie entre les métiers occupés par des

hommes et ceux occupés par des femmes perdure assez largement de nos jours »[1], la division sexuelle du travail s'inscrit dans la logique de la différenciation professionnelle à travers l'histoire. Cette différenciation obéit à un long processus d'acceptation, d'acclimatation, de perpétuation et du maintien de « ce qui a toujours été ». Les personnes qui soutiennent cette thèse inscrivent la différenciation professionnelle au cœur de la « nature » pour légitimer le maintien de l'ordre établi en place.

À l'opposé de cette ligne, les personnes qui observent le vécu des femmes pasteurs en milieu pentecôtiste considèrent les carrières ecclésiastiques nouvellement ouvertes aux leaders et responsables religieux féminins comme une occasion de mettre en cause l'idéologie traditionnelle et de transgresser les normes sexuées « de vie qui sont introduites au monde, d'autant que ce sont les hommes qui les ont faites sans elles [les femmes] »[2]. Tout cela montre à quel point les problématiques touchant aux questions des femmes divisent tant elles sont liées à des intérêts antagoniques divers de classes. La dynamique de nouveaux rapports hommes-femmes tient à ce que :

> *« […] Nous resterons toujours ce que nous sommes : hommes et femmes, mais à la seule différence que les femmes changent de statut et de rôle dans la famille, l'Église, voire même dans la société. Les femmes assument désormais de nouvelles fonctions et responsabilités qu'elles n'avaient pas auparavant »* (Pasteur Lamyche T., Assemblée chrétienne *La Main de l'Éternel*).

> *« […] La présence des femmes pasteurs ou évêques donne l'image de ce que devait être le christianisme. Les hommes ont chosifié les femmes et ont ajouté beaucoup de choses dans leurs interprétations de la Bible pour exclure les femmes. Le Christ n'a pas pourtant déprécié les femmes. Il avait beaucoup de respect et de considération à l'égard des femmes. Aujourd'hui, notre présence ramène l'Église à la volonté de Dieu qui veut l'égalité entre les hommes et les femmes »* (Pasteur Joëlle I., Église *La Compassion*).

> *« […] La présence des femmes pasteurs ou évêques donne une nouvelle image du christianisme et du rôle des femmes dans les Églises. La femme d'hier n'est pas la même que celle d'aujourd'hui. La femme d'hier ne*

[1] Roland PFEFFERKORN, dans l'introduction de la 2e partie du livre, intitulée « Quand l'avancée en mixité est le fait des femmes », in Yvonne GUICHARD-CLAUDIC, Danièle KERGOAT et Alain VILBROD (dir.), *L'inversion du genre. Quand les métiers se conjuguent au féminin… et réciproquement*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2008, pp. 113.
[2] Michel de MONTAIGNE (1588), *Ibidem*

pouvait pas devenir pasteur ou évêque et prêcher devant les hommes mais aujourd'hui cela est possible, les choses ont changé » (Max M., Église catholique).

En observant les pratiques des Églises pentecôtistes, 65% des personnes interrogées – Églises d'origines toutes confondues – insistent sur le fait qu'« *autrefois les femmes étaient victimes d'un système d'organisation et d'une mauvaise interprétation de la parole de Dieu* », c'est-à-dire que les femmes étaient victimes d'une interprétation trop masculine de la Bible. Même la notion du travail au sein des communautés religieuses était comprise comme la seule affaire des hommes. C'est pourquoi, constatent ces personnes, « *c'étaient seulement les hommes qui s'étaient accaparés de tout* » le pouvoir dans la société civile et dans l'Église ; eux seuls dirigeaient. Les mêmes personnes estiment que « *les choses ont changé aujourd'hui* ». Certains facteurs expliquent les différentes transformations dans la condition des femmes : facteurs social, politique et culturel opérés par le biais de la croissance économique, du développement de l'industrialisation ; l'instruction et l'éducation des femmes, l'urbanisation. À ces facteurs s'ajoutent le phénomène des migrations internes et externes, le brassage culturel, les adaptations législatives. La loi sur l'émancipation des femmes favorise la reconnaissance du travail des femmes, l'égalité et le statut social des femmes de plus en plus travailleuses hors de leur foyer, etc. Autant de facteurs qui rendent compte de la volonté émancipatrice et subversive des femmes.

11.1.1. Clercs catholiques versus pasteurs protestants et/ou pentecôtistes

Ces quelques éléments de comparaison donnés par les personnes interrogées concernant la vie et le ministère des prêtres ainsi que des pasteurs, permettent de situer le travail pastoral des femmes dans le pentecôtisme. Le glissement du jugement d'appréciation qui gommerait la différence dans les représentations des prêtres et des pasteurs peut être à l'origine d'un certain nivellement qui fait que le travail des uns soit pris et apprécié sur le même palier que celui des autres. À travers leurs opinions, les personnes interrogées marquent ouvertement un glissement sémantique dans leur manière de percevoir ou de comprendre la prêtrise et le pastorat, car dans l'usage courant, le substantif anglais « pastor », déformé en « pasta » (*Lingala)* s'emploie pour désigner confusément les deux ministres du culte.

En remettant à plat ces derniers, les personnes interrogées redéfinissent en quelque sorte le ministère de prêtre et celui de pasteur. À les en croire, « *apparemment, les prêtres et les pasteurs exercent le même ministère, mais orientés selon le charisme et la profession de foi de chaque Église* » ; « *les prêtres et les pasteurs ont la même fonction : celle de prêcher la parole aux gens* ». Il s'agit de penser la prêtrise et le pastorat en termes de similitude, voire d'identité de fonction, mais qui diffère seulement selon sa traduction pratique dans les différentes appellations issues des traditions de ceux qui l'exercent. Selon les mêmes personnes, les prêtres et les pasteurs exercent le même ministère en dépit des sensibilités des Églises catholique, protestantes et pentecôtistes :

> *« […] Il n'y a pas de différence entre le ministère des prêtres et celui des pasteurs, car les deux ministères s'occupent de la prédication de l'évangile, qui est la parole de Dieu. Le prêtre ou le pasteur ne sont que des noms attribués l'un et l'autre selon chacune des Églises. Le prêtre peut être aussi appelé pasteur tout comme le pasteur peut être appelé aussi prêtre »* (Pasteur Chantal MB., Assemblée chrétienne *La Main de l'Éternel)*.
>
> *« […] Le prêtre comme le pasteur désigne un seul nom : le serviteur de Dieu. Malgré les deux appellations pour les catholiques et pour protestants, ils ont la charge de faire le service divin »* (Pasteur Sidonie B., *Ministère Évangélique Nouvelle Jérusalem (MENJ).*
>
> *« […] C'est le même ministère si ce n'est que l'appellation qui change au niveau des Églises. À l'Église catholique prêtre veut dire tout simplement pasteur dans les Églises protestantes et celles de réveil […]. Ils font la théologie avant d'accéder à ce ministère »* (Pasteur Lamyche T., Assemblée chrétienne *La Main de l'Éternel*).

Puisqu'à proprement parler « il n'y a pas un ministère qui dépasse l'autre », qui est supérieur à l'autre, « ils sont tous les deux ministres ou serviteurs de Dieu », la différence entre le prêtre et le pasteur serait d'un autre ordre, selon l'expression des enquêtés. En s'inscrivant dans une optique à la fois de continuité et de rupture, l'exercice pastoral devient ici un travail dénué de sexe. Il n'est pas exclusivement réservé aux hommes. Un tel « décollage conceptuel » permet de situer l'évolution de la pensée et des comportements concernant les pratiques religieuses actuelles dans les Églises congolaises. Cela permet aussi de saisir aujourd'hui le sens de l'engagement des femmes pasteurs et prophétesses dans le travail religieux au sein des Églises pentecôtistes : le travail pastoral n'est plus l'affaire ni l'apanage des

hommes parce que la conception et la définition même d'un tel travail évolue selon le contexte et les époques :

> *« […] En fait, il n'y a pas une différence entre le ministère du prêtre et celui du pasteur, car le ministère c'est Dieu qui confère cette charge à ces deux serviteurs pour exercer et cela dépend de leur façon d'exercer ces ministères. Or, le ministère n'est pas un titre, Dieu cherche les ouvriers. Si je peux établir une différence, c'est au niveau de leur niveau intellectuel. Il y a des fois où quelques pasteurs n'ont pas étudié, je les encourage à étudier et à apprendre comme les prêtres pour bien œuvrer* » (Pasteur André KA., Église *Chapelle des Vainqueurs*).

> « *[…] Il n'y a pas de différence ; prêtre ou pasteur, nous sommes au service d'une seule personne : Dieu. Je ne vois aucune différence* » (Pasteur Éliane M. *Église pentecôtiste*).

> *« […] C'est un même ministère, mais orienté selon le charisme et la profession de foi de chaque Église, car chacun d'eux a pour mission première de conduire le peuple de Dieu, d'être le berger pour les brebis qui lui sont confiées par le Seigneur »* (Marie-Claire K., Église protestante[1]).

> *« […] Le prêtre et le pasteur exercent tous la prêtrise. Ils n'ont que le pouvoir de baptiser d'eau et de fêter ou de célébrer la Sainte Cène. À notre petite connaissance, ils n'ont pas le pouvoir de sceller ou de baptiser d'esprit comme l'Apôtre. Selon la hiérarchie de l'Église du Christ, le pasteur qui est un berger est porteur de bénédiction plus qu'un prêtre. Cependant dans les Églises de réveil et dans le catholicisme ces deux ministères se mesurent et sont considérés l'un pour l'autre »* (Jules-David M., *Église Néo-Apostolique*).

Bien des croyants pentecôtistes considèrent les prêtres catholiques, orthodoxes et autres comme les gardiens de dogmes dépassés et de vieilles traditions. Ils les assimilent à des représentants de l'archaïsme et du sacerdoce ancien. Selon eux, les prêtres exerceraient un ministère de l'ancienne Alliance ou de l'Ancien Testament alors que les pasteurs sont vus comme des ministres pragmatiques qui allient nouveauté et innovation. Les pasteurs seraient charismatiques au sein de la religion moderne. Le pastorat se veut souple, individualisé, ouvert à la modernité. La

[1] Proche de la quarantaine, Marie-Claire K. est 4e d'une famille de 4 enfants (un frère et deux sœurs). Née de parents protestants (son père est professeur d'Université, et sa mère fonctionnaire), Marie-Claire est détentrice d'un Master en Droit (Université protestante au Congo). Mère d'une fillette, elle est avocate au Barreau de Kinshasa. Mariée à un médecin, quadragénaire, fervent catholique, elle nage dans une double appartenance religieuse : Marie-Claire K. prie chez les catholiques et chez les protestants.

réorganisation de l'espace du pouvoir dans la recomposition du champ religieux congolais indique que le pastorat féminin est un nouveau métier comme les autres.

Du point de vue de sa hiérarchie ou de ses structures organisationnelles, le monde des Églises pentecôtistes d'Afrique est comparable à un marché très ouvert dans le sens où l'accès à ce champ concerne des profils multiples non réservés aux seuls vrais professionnels de la religion. Il n'y a ni normes ni conditions qui peuvent restreindre son accès d'autant plus que ce champ reste très ouvert et éclaté. Pluraliste, il est accessible à tous, sans exception, même aux profanes et aux non-clercs. Dans ce contexte, il faut essayer de comprendre la logique des acteurs dans le fonctionnement du champ religieux. Les fonctions ecclésiastiques peuvent-elles être un corps de métier comme les autres ?

Mais les personnes interrogées soulignent des traits de différence entre prêtres et pasteurs. Le métier de prêtre et celui de pasteur, ainsi que leurs vies respectives au sein des Églises, diffèrent tant sur le plan de la forme que de la nature ou de leur essence. Si le pasteur est un homme ou une femme mariée ; ils ont une famille. À cet égard, le ministère qu'ils exercent, c'est-à-dire le pastorat, apparaît comme un métier. Le pasteur fait son travail ou exerce son travail de pasteur et il en vit. Les femmes qui exercent ainsi leur ministère de pasteur ou d'évêque le font aussi dans le cadre d'un métier et dans la logique d'une profession qui s'est ouverte à elles depuis quelques décennies.

À l'autre bout de la comparaison, il y a le prêtre. Celui-ci est un célibataire. Sa fonction se confond avec son état de vie. Or, la culture qui fait du mariage une fonction centrale de la vie sociale a traversé beaucoup de générations. Dans une telle culture, on voit que « toutes les sociétés africaines considèrent que le célibat est immoral et contre nature »[1], étant donné que les hommes et les femmes doivent s'accomplir par leur descendance. Comme état de vie, le célibat n'est pas une valeur dans la culture africaine. Il est un problème, une malédiction, car l'homme et la femme accomplis sont ceux qui engendrent et qui survivent à travers leurs descendants. La présence actuelle d'un bon nombre de jeunes gens et filles dans le rang des pasteurs et des femmes pasteurs n'est-elle pas aussi une autre manière de

[1] COLLECTIF, *Afrique, continent méconnu*, Sélection du Reader's Digest, Paris/Bruxelles/ Montréal/Zurich, 1979, p. 159.

tourner le dos au vœu du célibat contraignant imposé aux prêtres, aux religieux et religieuses catholiques ?

Une autre différence porte sur la compréhension même de leur travail. Les prêtres et les pasteurs parlent de vocation pour légitimer leur travail. En outre, la religion que les prêtres et les religieuses pratiquent – selon les dires de ceux-ci – loin d'être simplement un métier, est avant tout une vie née d'une vocation, c'est-à-dire d'un appel (selon son étymologie latine *vocatio*, du verbre vocare : appeler). Ce sont des hommes et des femmes appelés par Dieu, mis à l'écart par Lui pour exercer un ministère. Précisons le sens des termes. Lorsque je parle de vocation sacerdotale ici, il s'agit d'une vie qui renonce volontairement à certains besoins naturels de former une famille : l'acceptation du célibat consacré. On renonce aussi à la possession des biens personnels par la pratique du vœu de pauvreté. On consent à subordonner une partie de son autonomie (vie d'obéissance donnée à un supérieur hiérarchique) en vue de se donner entièrement à la mission de l'Église. Selon l'esprit et la pratique de ces trois vœux de religion, appelés aussi « conseils évangéliques » (pauvreté, chasteté, obéissance), les prêtres ne se donnent pas une mission. Ils la reçoivent. Ils sont au service d'une Église particulière, d'une communauté ou d'une congrégation.

Un autre point de dissemblance concerne la source de leur légitimité : il est question de l'instance ou de l'institution qui donne la légitimité aux prêtres et aux pasteurs. Quand bien même les prêtres sont ouvriers dans une usine, ils dépendent avant tout d'une hiérarchie directe : le diocèse ou la congrégation. Ils sont choisis au sein d'une institution qui les adopte et leur action est circonscrite dans celle-ci. Le prêtre n'est pas un électron libre qui deviendrait prêtre par sa seule volonté. On devient prêtre par la réception du sacrement de l'ordre (l'ordination). Théoriquement, le prêtre n'exerce pas un travail rémunéré, au sens de la recherche du lucre, sinon avec l'accord de son autorité hiérarchique directe. Le charisme de fonction détenu par le prêtre dont a parlé Max Weber, est impersonnel. Il correspond à « une qualité exceptionnelle reconnue par une institution qui la porte à plénitude par confirmation rituelle ; celle-ci fonde la légitimité du pouvoir auquel elle prétend faire accéder ceux qui l'ont reçue ; elle les oblige à reproduire les obligations articulées par l'institution, en dernière analyse, de l'appropriation par une institution, d'un charisme personnel fondateur »[1].

[1] Jean SÉGUY, « Le clergé dans une perspective sociologique », in *Prêtres, Pasteurs et Rabbins dans la société contemporaine*, Cerf, Paris, 1982, p. 40.

À ce titre, la règle générale qui prévaut dans le processus d'accession et d'accréditation à l'ordre sacerdotal, c'est-à-dire à la prêtrise, est un mécanisme dont le cheminement est gradué. Il passe par plusieurs étapes successives ou rites de passage dans la formation. En d'autres termes, le prêtre subit l'épreuve des filtres successifs de sélection. Les conditions d'accès y sont restrictives et plus drastiques que lorsqu'il s'agit d'une entrée dans la profession pastorale, et surtout au pastorat autoproclamé. C'est pourquoi, même s'il est théoriquement ouvert à tous, sauf évidemment aux femmes, pourvu que l'on remplisse les conditions de son exercice réglementé par la norme canonique, le métier de prêtre, c'est le moins que l'on puisse dire, est une des institutions les plus fermées et réservées à une petite élite, à une catégorie sociale réservée à quelques hommes initiés et qualifiés. Il faut, pour y accéder, se frotter à plusieurs épreuves ou rites de passage : « On ne se fait pas prêtre mais on le devient », dit un des enquêtés, à l'opposé des pasteurs pentecôtistes qui se sont autoproclamés pasteurs.

Par contre, le pasteur fait son travail et reçoit directement un salaire. « Il est un gestionnaire ; il a le droit de tout faire », disent encore les enquêtés. Le pasteur est une mère ou un père de famille qui n'est astreint à aucun vœu de religion. Le pasteur, surtout lorsqu'il s'agit du pasteur de l'Église de Réveil, ne dépend pas d'une institution hiérarchique qui régule son entrée dans cet ordre. Électron libre, « il est sans mandat. Il parle en son propre nom », comme le fait tant remarquer plusieurs personnes interrogées. Si c'est lui qui crée une Église, il l'organise selon ses compétences. Il met en place sa propre hiérarchie sans référence extérieure. Contrairement au prêtre qui subit le contrôle permanent de l'institution qui l'a accrédité, le pasteur quant à lui, échappe à la contrainte exercée par la pression des règles ou des normes :

> *« […] Aujourd'hui, les pasteurs sont de plusieurs ordres. Il y a des pasteurs qui travaillent dans les Églises institutionnalisées, mais d'autres sont libres. Le prêtre annonce la Bonne Nouvelle dans une structure organisée qui lui impose une certaine conduite. Les pasteurs sont parfois libéraux et innovateurs dans tous les sens pour attirer les fidèles. Le ministère du pasteur n'est contrôlé par aucune structure »* (Ab Petit KYK, Prêtre catholique).

Vu de cette manière, le prêtre ne crée pas sa propre Église mais il est adoubé par celle-ci qui l'a façonné conformément à une règle de vie. En fondant son Église,

le pasteur ou la prophétesse lui attribue un nom de son propre choix, selon son inspiration. Il définit du même coup son champ d'action ou son domaine d'intervention. Par exemple, le ministère du combat spirituel, la chasse des démons, la guérison de telle ou telle maladie, etc. On devient pasteur, non par authentification d'une vocation que reconnaît une institution régulatrice, mais par sa propre volonté ou par le désir personnel de celui qui veut devenir pasteur. Comme dit précédemment, les pasteurs ressemblent aux chefs d'entreprise habiles qui savent lire les besoins et la psychologie de leurs adeptes afin d'en anticiper des réponses.

Tel qu'il s'est développé dans le protestantisme officiel et au sein du mouvement pentecôtiste, le pastorat n'est pas considéré comme un sacrement au sens catholique ou orthodoxe, contrairement au sacerdoce (sacrement de l'ordre) catholique. Pour ceux qui l'exercent comme profession ou pour les membres des Églises pentecôtistes qui le voient s'exercer au sein de leurs Églises, le pastorat est vu comme un travail ordinaire, comme toute autre activité au sein de l'Église et de la société. La fonction de pasteur est un métier au même titre que tous les autres métiers. Un pasteur peut quitter le ministère si le salaire ne lui convient pas. Son rapport avec le travail pastoral est avant tout un rapport contractuel d'ordre professionnel. Les exceptions ne faisant que confirmer la règle, je ne parle pas ici des cas très particuliers de prêtres régis par le système concordataire comme dans certaines régions de l'Est de la France, notamment l'Alsace et la Moselle ou de la Belgique et de l'Allemagne. Ces traits différentiels dans la vie de prêtre et celle de pasteur sont significativement importants, qu'il s'agisse des pasteurs de sexe masculin ou de sexe féminin au sein des Églises pentecôtistes indépendantes où il est des pasteurs autoproclamés.

Du reste, comme on peut le remarquer, la perception des femmes dans la société africaine en général et dans les Églises en particulier, loin d'être un déjà-là, c'est-à-dire une réalité innée de la nature ou une situation figée, est le fait de réaménagements successifs de la société. Elle résulte d'une construction sociale qui repose sur une certaine vision du monde et de l'homme à une époque donnée. En tant que construction sociale, la place des femmes est intimement liée à certaines évolutions successives, acceptées et admises qui s'enracinent dans les réalités sociales (politique, idéologique, psychologique et économique) du pays.

11.1.2. Facteurs expliquant le changement des comportements dans la perception du rôle des femmes au sein des assemblées chrétiennes de Réveil

Historiquement, en répartissant les tâches selon leur genre, les hommes et les femmes ont ainsi mis en place un système de gestion de rapports sociaux, qui a tracé des limites ou des frontières entre ce qu'ils considèrent comme le pôle ou l'ensemble des « métiers de femmes » et les « métiers masculins ». Les « métiers de femmes », souvent de seconde zone, relèvent directement de la sphère privée. Ils cantonnent les femmes dans le domaine de la maternité, l'allaitement, l'éducation et les soins des enfants, le ménage, l'économie domestique, les soins à la personne (*Care* en anglais), etc. Les « métiers masculins » sont réservés spécifiquement aux hommes. Dans un tel espace clivé, les professions conjuguées au masculin occupent presque tous les domaines valorisés et dépossèdent en quelque sorte les femmes. À des degrés divers, les hommes et les femmes se situent par rapport à l'un et l'autre pôle. Entre eux se créent des territoires à défendre ou à protéger basés sur le genre (sur le plan social, professionnel, etc.).

Comme système qui divise, hiérarchise et classifie les individus, le genre sépare en permanence les tâches qu'il distribue entre les différents éléments de la société. Ces délimitations territoriales s'étendent parfois à beaucoup d'autres « activités qui n'ont pour l'observateur aucune relation fonctionnelle avec la maternité. Ce seront par exemple des techniques qui peuvent parfaitement être remplies par des hommes, et le sont effectivement parfois, mais ceux qui s'y livrent se trouvent du même coup marqués d'un signe d'exception ou de dérision. Ce sont de telles organisations sociales complexes qui trouvent leur correspondant dans la représentation que l'on se fait des principes du monde et de leurs activités complémentaires, et non pas seulement les différenciations biologiques élémentaires »[1].

Au sein des Églises et organisations religieuses, l'exercice du pouvoir et l'accomplissement de certaines fonctions qui lui sont liées sont restés longtemps tributaires de cet héritage : ils incombaient surtout aux hommes. Mais les mutations sociales en cours permettent aux hommes et aux femmes d'exercer de nouveaux métiers, notamment ceux qui se sont créés au sein des Églises pentecôtistes. Parmi

[1] Pierre VALLIN, *Le travail et les travailleurs dans le monde chrétien*, Desclée, Paris, 1983, p. 15.

les facteurs qui sont à la base de ce changement intervenu dans la perception du rôle des femmes au sein des Églises de Réveil, je considère certains comme des variables lourdes, c'est-à-dire déterminantes parce qu'elles pèsent lourd sur les comportements des individus. Je peux mentionner entre autres :

- **L'école et l'éducation** : le niveau d'instruction et de formation modifie incontestablement les comportements des personnes. L'éducation, l'instruction et la formation changent la vie des femmes. Il me semble que dans le contexte de l'évolution des sociétés modernes l'importance de l'instruction et de l'éducation des individus n'est plus à démontrer. Il est indéniable que, dans l'évolution des comportements, « la novation culturelle a d'abord été, dans divers domaines, le fait des classes éduquées et favorisées, pour se diffuser ensuite dans les milieux populaires »[1]. Grâce à l'école, l'instruction ou l'éducation constituent un des facteurs importants qui change la vie des jeunes garçons et filles ainsi que des comportements dans la société.

- **L'urbanisation** : plus que la campagne, l'urbanisation accroît de plus en plus la scolarisation des garçons et des jeunes filles. Le brassage ethnique crée beaucoup de réseaux de contacts et d'échanges. On ne saurait négliger l'impact de l'essor de la ville dans l'évolution des modes de vie en général. L'effet durable qu'on peut observer, c'est la corrélation entre la scolarisation ou le niveau d'instruction des jeunes filles (femmes) et leur statut social. « L'urbanisation, écrit Sylvie Brunel, entraîne le développement de l'économie monétaire et du travail des femmes hors du foyer : l'enfant comme ''main-d'œuvre gratuite'' [et ''don de Dieu''] perd son avantage en ville où la progression des familles nucléaires, voire des femmes seules, explique que l'enfant a désormais un coût (de garde, de scolarisation), qu'il apparaît plus comme une charge que comme un avantage »[2].

[1] Janine MOSSUZ-LAVAU, *Guerre des sexes : stop !,* Flammarion, Paris, 2009, p. 124.
[2] Sylvie BRUNEL, *L'Afrique. Un continent en réserve de développement,* Éd. Bréal, Rosny-sous-Bois, 2004, p. 132.

Comparaison entre quelques traits des femmes vivant en ville et des femmes vivant en milieu rural selon leur degré d'éducation et d'instruction

Les femmes vivant en ville	Les femmes vivant en milieu rural
Les femmes ont plus d'instruction et de scolarisation (elles sont plus instruites)	Les femmes ont moins d'instruction et de scolarisation (elles sont moins instruites)
Plus d'alphabètes qu'à la campagne	Plus d'analphabètes qu'en ville
Ont tendance à se marier tard	Propension à se marier tôt (mariages précoces) souvent avec des hommes beaucoup plus âgés qu'elles.
Beaucoup d'opportunités de travail Tendance à travailler hors de leur maison	Travaux essentiellement domestiques Tendance à rester à la maison pour l'entretien et les soins des enfants (elles ont moins de chance de travailler ailleurs)
Tendance à réduire le nombre d'enfants par l'influence du planning familial	Tendance à avoir beaucoup d'enfants (on considère les enfants comme une bénédiction de Dieu : Dieu qui les donne)
Elles améliorent la capacité d'instruction et d'apprentissage de leurs enfants	Tendance des enfants à abandonner l'école, souvent faute de moyens
Les femmes accèdent de plus en plus à des postes de responsabilité	Les femmes sont plus défavorisées que les hommes sur le marché d'emploi
Baisse de la pratique des coutumes ancestrales	Prégnance de la pratique des coutumes ancestrales
Elles ont la possibilité d'embrasser plusieurs carrières et possibilités d'emploi	Elles s'adonnent principalement aux travaux domestiques, aux activités agricoles pour la subsistance (élevage, pêche, ramassage, cueillette, vannage, etc.) et au petit commerce.
L'ouverture au monde est très grande grâce aux réseaux de communication, de contacts et d'échanges multiples.	Les contacts sont réduits dans le cadre de lignages et de familles étendues.

- **L'origine sociale et le statut professionnel des personnes** : il s'agit de la part ou de l'influence des appartenances sociales (par exemple, ouvrier, travailleur, chômeur, riche, pauvre) dans la perception et la représentation de certains problèmes ou situations. Autrement dit, c'est montrer l'importance et le rôle que l'origine sociale peut avoir dans la vie d'un individu.

- **Le facteur géographique ou écologique** : il est lié à l'influence du milieu de vie ou de l'environnement pouvant permettre de mesurer le niveau ou le degré d'appréhension des normes et des codes sociaux par l'individu. Par exemple, celui qui habite dans la campagne (zone rurale) ne perçoit pas nécessairement certaines problématiques sociales, religieuses, politiques, etc. comme celui qui habite la ville (zone urbaine). L'environnement joue beaucoup dans la détermination des comportements, c'est pourquoi les problèmes sociaux sont souvent liés aux milieux où ils se posent.

- **La dimension culturelle** : il s'agit de l'influence du facteur culturel dans la construction des valeurs et résistances culturelles. Ce facteur permet d'établir des corrélations entre les propriétés sociales et culturelles des individus ou leur système des valeurs dans l'appréciation des problématiques sociales.

- **Les croyances et les pratiques religieuses des personnes** : les opinions, les convictions de foi et les valeurs morales influent inévitablement, lourdement et durablement sur le comportement des individus. Il s'agit de comprendre ici avec Pierre Vallin que « la représentation du monde et des dieux suppose dans toutes les cultures l'utilisation de catégories ou d'images qui sont empruntées à la condition sexuée des vivants. Il ne s'agit pas cependant de la projection de ce qui serait une simple détermination ''naturelle'' des vivants, et de l'homme. Ce que reprennent l'imaginaire mystique ou religieux, la poésie et les sagesses a bien plutôt ses racines dans les élaborations sociales où la division sexuelle est déjà l'objet ou le prétexte de transferts complexes »[1].

D'autres facteurs, pris ensemble ou isolés, comme la participation ou l'adhésion dans une association professionnelle, culturelle (théâtre, musique, mutualité, club d'amis, etc.), politique (parti politique), syndicale, etc. ne sont pas sans importance dans la transformation des comportements et modes de vie. S'y ajoutent les brassages ethniques favorisés par la forte mobilité de la population grâce au phénomène des migrations et de l'urbanisation de plus en plus croissante.

« Mais un des changements les plus importants dans la condition des femmes et un des facteurs les plus décisifs de la transformation de cette condition, écrit Pierre Bourdieu, est sans nul doute l'accroissement de l'accès des filles à l'enseignement

[1] Pierre VALLIN, *Op. cit.*, p. 15.

secondaire et universitaire qui, en relation avec les transformations des structures productives (notamment le développement des grandes administrations publiques ou privées et des nouvelles technologies sociales d'encadrement), a entraîné une modification très importante de la position des femmes dans la division du travail : on observe ainsi un fort accroissement de la représentation des femmes dans les professions intellectuelles ou l'administration et dans les différentes formes de vente de service symboliques – journalisme, télévision, cinéma, radio, relations publiques, publicité, décoration –, et aussi une intensification de leur participation aux professions proches de la définition traditionnelle des activités féminines (enseignement, assistance sociale, activités paramédicales) »[1].

Certes, il n'est pas inutile de considérer que tous ces éléments corrélés créent sans conteste de nouveaux comportements et habitudes qui peuvent influencer et déterminer les conduites, marquer, unir et séparer les personnes. En même temps, ils modifient substantiellement les rapports sociaux de sexe, les relations interindividuelles et intergroupes entiers. On peut comprendre ainsi les différents rapports de force internes qui interagissent au sein des institutions religieuses, c'est-à-dire au sein des Églises dont les acteurs veulent se donner ou revendiquer la légitimité qui justifie leur engagement. C'est par là qu'il convient de commencer : considérer que le champ religieux est hiérarchisé, que cette hiérarchie diffère selon le rapport de force de ses différents protagonistes. Cela obéit à une rationalité individuelle et parfois collective car, pour survivre, les individus doivent se positionner, s'affirmer et se livrer une guerre symbolique dans leur milieu de vie en s'appropriant les symboles de la puissance et de la force du religieux.

C'est pourquoi en cernant le mouvement pentecôtiste à travers les pratiques qu'il recèle et la manière dont les femmes se les sont appropriées, cela permet non seulement de mesurer l'importance et les rôles des autres acteurs agissant sur la scène religieuse congolaise, mais aussi de comprendre les limites du rôle de tous les acteurs religieux en présence. Il s'agit des anciens que sont les hommes, et des nouveaux venus que représentent les femmes. En même temps, on comprendra les logiques et les motivations des individus qui ont acquis le statut d'acteurs religieux au sein du mouvement pentecôtiste.

[1] Pierre BOURDIEU, *La domination masculine*, Seuil, Paris, 2002, p. 124.

Dans un tel contexte d'évolution des comportements, il s'agit de constater qu'ayant franchi l'obstacle dressé par leur genre, les femmes sont aujourd'hui très présentes dans les nouveaux métiers (blog, Internet, commerce, marketing, journalisme, etc.), et même dans les métiers anciennement exercés au masculin dans les Églises. Cette présence presqu'inattendue, mais célébrée et affirmée par des femmes en milieu professionnel ecclésiastique, implique une redéfinition du cadre traditionnel régissant les conditions d'accessibilité ou d'adaptation du travail et des métiers qui ne sont plus déterminés ni basés sur l'indicateur de genre. De plus en plus, l'accès au travail est déterminé aujourd'hui par des facteurs qui allient la compétence à la connaissance et aux mérites. Bref, c'est grâce à l'acquisition du capital social que les femmes sont présentes dans l'organigramme des nouvelles assemblées pentecôtistes.

Il va sans dire qu'avec l'évolution actuelle de la société congolaise, le travail pastoral et épiscopal décliné au féminin est perçu, par les femmes qui ont accédé à ces fonctions et par les autres personnes interrogées, comme leur gagne-pain. Il est simplement considéré comme une fonction qui tend de plus en plus à se professionnaliser. D'où l'acquisition des connaissances, compétences et capacités comme condition de légitimité pour l'entrée de tous les détenteurs dans ce champ religieux. En évoquant le problème d'égalité de genre et la question de compétences de celui (celle) qui doit exercer le pastorat, ces pasteurs interrogés ont pu affirmer :

> *« […] Créées à l'image et à la ressemblance de Dieu comme les hommes, les femmes sont appelées au même salut et au même ministère d'évangélisation pour sauver le monde. Cette mission de Dieu n'est plus l'affaire des seuls hommes comme on l'a imaginé jusqu'ici. Hommes, femmes, Juifs, païens, etc., tous sont appelés au même héritage de foi. Désormais les hommes et les femmes sont égaux. Il faut regarder les compétences et non le sexe des personnes. On peut être homme sans être capable et compétent. De la même manière, on ne peut pas appeler les femmes et leur confier des postes sur la base du seul critère de leur sexe. Toutes les femmes ne sont pas capables d'être pasteurs comme tous les hommes ne sont pas capables d'être pasteurs ou prêtres »* (Pasteurs Lambert P., Albert M., Nicosie L. *Église du Dieu Vivant de Sikatenda*).

Comme cela apparaît dans ce discours, les personnes interrogées ont évoqué la question de la « méritocratie » qui interviendrait ici lorsqu'on traite des questions

liées aux diverses problématiques du genre dans les professions. On évoquera ici le problème des mérites et capacités des femmes lorsqu'on parle des facteurs qui sont à la base du changement intervenu dans les comportements au sujet de la perception du rôle des femmes dans les assemblées du Réveil congolais. Comme cela apparaît avec acuité aujourd'hui, l'un des enjeux majeurs dans la question du travail pastoral des femmes est leur accès aux avantages (biens matériels, prestige et services) liés au partage du pouvoir au sein des Églises. En d'autres termes, c'est la redistribution des ressources et richesses tant matérielles que symboliques parmi une hétérogénéité d'acteurs interactifs qui est à l'origine des frictions et des inégalités du genre.

C'est pourquoi, en face de toutes les mutations sociales en cours, il convient de revisiter en profondeur les pratiques des Églises et organisations religieuses pour traduire en termes concrets (ou au bénéfice d'une nouvelle réinterprétation), les rapports sociaux et la gestion équitable du pouvoir religieux entre les hommes et les femmes. Cela n'est certainement pas sans conséquence directe sur leur vie. La valorisation des compétences féminines et l'attestation de la légitimité des femmes dans l'univers professionnel religieux bouleversent le monde de représentations traditionnelles liées à la question des compétences masculines et féminines, autrefois empreintes de stéréotypes qui caractérisaient les rôles et la place que les hommes et les femmes occupaient dans la société congolaise. Puisque dans leur recherche de légitimité, les pasteurs pentecôtistes se justifient en permanence par l'usage de la Bible qu'ils prennent souvent, soit au pied de la lettre, soit en négociant l'interprétation de quelques versets qui leur conviennent, il importe de comprendre ici la signification de cette référence avec ce passé biblique.

11.2. LE PASSÉ BIBLIQUE ÉVOQUÉ COMME UN RÉFÉRENTIEL STRUCTURANT LES IDENTITÉS ET LA MÉMOIRE COLLECTIVE DU PRÉSENT ET DU FUTUR

Lorsqu'on aborde la question des croyances religieuses dans les Églises pentecôtistes, on ne peut pas ne pas évoquer la référence à la Bible et à ses personnages. Ils sont évoqués en toute circonstance pour construire la mémoire du présent. En dépit de certaines images souvent négatives, stéréotypées et socialement destructrices des femmes, le Livre des commencements, la Genèse, formule que les femmes et les hommes sont différents mais égaux. Comme conséquence directe, ils

ont des capacités et talents. C'est pourquoi, les femmes et les hommes illustres de l'ancien Israël, pour autant qu'ils sont à l'origine de l'aventure de foi et de la formation des coutumes des peuples monothéistes actuels, constituent ainsi une référence normative en tant qu'ils sont considérés comme de vrais piliers dans la structuration de l'agir et de la conscience des peuples croyants. Les personnages bibliques constituent ici un des éléments fondateurs de la mémoire et de l'identité des peuples dont se réclament leurs héritiers directs (Juifs, Arabes, etc.) et plus tard les chrétiens et les musulmans.

Souvent, c'est à ces personnages bibliques que se réfèrent aujourd'hui leurs filles et fils spirituels ou héritiers dans la foi. Je veux parler des chrétiens de nos jours. Par ailleurs, comme on peut bien s'en douter, la survivance ou la rémanence de la mémoire de ces « pères » et de ces « mères » des croyants sont très présentes dans toutes les représentations que les adeptes des religions monothéistes actuels se réclamant du patriarche Abraham se font dans leur vie de foi. Le langage symbolique qui se sert de ces personnages du passé veut ainsi inscrire durablement leurs héritiers d'aujourd'hui dans une longue lignée croyante se voulant à la fois conservatrice et conforme aux traditions lorsque les croyants s'approprient l'héritage de la mémoire de ce passé.

11.2.1. La mémoire religieuse du passé comme enjeu et référence immuable qui construit le présent

Pourquoi les croyants d'aujourd'hui utilisent-ils encore et toujours les figures religieuses d'antan ? Ne les évoquent-ils pas souvent pour justifier certaines conduites ou comportements d'assujettissement et de subordination des femmes par les hommes ? Ou encore, ne se servent-ils pas de ces personnages idéalisés comme exemples ou modèles de vertu qui tendent, soit à modeler les comportements des croyants, soit à maintenir un certain ordre de société en place ou encore à légitimer un déséquilibre dans les relations interpersonnelles entre hommes et femmes ?

Danièle Hervieu-Léger écrit : « Dans le cas de sociétés différenciées, où prévalent des religions fondées qui font émerger des communautés de foi, la mémoire religieuse collective devient l'enjeu d'une réélaboration permanente, de telle sorte que le passé inauguré par l'évènement historique de la fondation puisse être saisi à tout moment comme une totalité de sens. Dans la mesure où toute la

signification de l'expérience du présent est supposée être contenue (au moins potentiellement) dans l'évènement fondateur, le passé est constitué symboliquement comme une référence immuable. En rapport constant à ce passé, les croyants se constituent en un groupe ''religieux'' en suscitant et en entretenant la croyance en la continuité de la lignée des croyants, au prix d'un travail de remémoration qui est aussi une réinterprétation permanente de la tradition en fonction des questions du présent »[1]. C'est pourquoi les figures d'hommes et de femmes bibliques continuent toujours de fasciner, de faire fantasmer et d'être vénérées ou présentées aujourd'hui comme archétypes dans la vie des personnes qui croient. Les figures du passé sont sans cesse mobilisées pour entretenir leur monde de représentations.

Si, dans leurs Églises les croyants pentecôtistes s'approprient la mémoire biblique qu'ils évoquent avec insistance, et trouvent dans ses différents personnages et événements de quoi argumenter et défendre leurs propres intérêts, habitudes et « coutumes », c'est parce que – pour la plupart de ces experts en citations bibliques – les versets tirés et intentionnellement sélectionnés, servent de prétexte à légitimer l'autorité de la parole du pasteur. C'est aussi parce que la parole biblique est considérée comme « le référent absolu, la parole qui justifie en dernière instance ce qu'on doit faire, ce qu'il faut penser […]. Le ''secret'' de cette religion du Livre est dans un jeu de libres associations entre versets, et de cheminements préconstruits qui fait du texte biblique un véritable texte initiatique et ésotérique, le nouveau mythe de référence »[2].

Je reviendrai sur l'utilisation ô combien calculée, par les hommes, de l'obéissance et de la soumission de la matriarche Sarah à son mari Abraham. Manifestement, l'exemple de Sarah servirait à justifier la prédominance masculine et la soumission des femmes à leurs maris. Mais comme je l'ai souligné précédemment, les Églises pentecôtistes congolaises sont écartelées entre deux paradigmes. Ces deux modèles de pratiques sont basés sur deux idéologies bien distinctes et réelles. D'une part, il y a celles qui mettent en lumière de façon insistante la question de la subordination ou de l'infériorisation des femmes que ces Églises, grâce au jeu de sélection intentionnée des versets bibliques *ad hoc*, continuent encore de pratiquer et

[1] Danièle HERVIEU-LÉGER, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Flammarion, Paris, 1999, p. 66.
[2] André MARY, « De la communauté des initiés à la religion des convertis : le religieux anthropologique en question », in Yves LAMBERT, Guy MICHELAT, Albert PIETTE (dir.), *Le religieux des sociologues. Trajectoires personnelles et débats scientifiques*, L'Harmattan, Paris, 1997, p. 163.

d'enseigner à leurs membres. D'autre part, celles qui proposent une ouverture sans limites pour la prise en compte des professions religieuses féminines dans les Églises :

> *« […] Les femmes peuvent prendre la parole et enseigner dans l'Église. La vocation ou l'appel de Dieu n'est pas fonction du genre masculin ou du genre féminin. Je veux dire que Dieu n'a pas déterminé le groupe de gens ou le genre de personnes qui sont appelées à exercer la fonction pastorale. Bien que cela soit mentionné quelque part dans la Bible, il faut savoir que la Bible s'interprète elle-même dans le verset et dans le contexte » (*Noëlla S., Église The Way).

> « *[…] Bien sûr que les femmes peuvent prendre la parole et enseigner dans l'Église, car Dieu ne fait pas acception de personnes. Si Paul a dit que les femmes ne peuvent pas prendre la parole et enseigner dans l'Église, il faut le situer dans le temps. C'est à cause de certains comportements indignes des femmes que Paul en est arrivé là car, selon les commentateurs, pendant la prédication, les femmes posaient des questions à leurs maris et à cause des abus. Les femmes accompagnaient Jésus. Avec Jésus, les femmes ont reçu aussi le Saint-Esprit. L'homme et la femme sont concernés par la seule Croix de Jésus. La Bible dit dans Genèse 1, 27 : ''Dieu créa l'homme, homme et femme il les créa''. Ceci veut dire que les hommes et les femmes sont égaux* » (Pasteur Joëlle I. Église *La Compassion*).

> « *[…] Les femmes peuvent prendre la parole et enseigner dans l'Église. Pourquoi pas ? J'ose croire que la femme a les mêmes capacités intellectuelles et morales que l'homme. Prêcher ou enseigner dans l'Église nécessite une connaissance parfaite de la Bible ; or à l'étape actuelle, nous découvrons des femmes capables de maîtriser la Parole de Dieu et qui sont des meneuses d'hommes. Chez les Catholiques jusque là il n'y a pas encore des femmes prêtres mais le paysage a totalement changé depuis une décennie. Nous avons des femmes théologiennes, des femmes à tous les postes de responsabilité diocésaine, nationale ou internationale dans l'Église. Chez les protestants et les autres Églises, les femmes enseignent et prêchent dans l'Église. Bref, le féminin n'est plus synonyme d'infériorité. Il n'engendre plus le mépris. Par contre, il y a une catégorie d'Église qui ne tolère point qu'une femme prêche ou enseigne dans l'Église »* (Jean-Baptiste N., journaliste, Église catholique).

> « *[…] Oui, une femme peut prêcher aussi et se tenir debout dans l'assemblée des Saints pour prêcher, car l'Esprit Saint n'a pas de sexe (Cf. Jean 4 : 1), Ici la femme annonçait la bonne nouvelle. L'Esprit Saint est descendu même sur la tête des femmes le jour de la Pentecôte.*

L'apôtre Paul quand il enseignait, il y a eu une femme qui dérangeait. C'est pourquoi il avait fait une déclaration selon laquelle une femme ne peut pas se tenir debout dans l'assemblée des Saints et parler. Ceci n'était pas ainsi dit par l'Éternel. Une femme peut prêcher, cela ne veut pas dire chapeauter une Église » (Pasteur André KA, Église *Chapelle des Vainqueurs*).

Faire ressortir la diversité de positions entre membres de différentes Églises permet de montrer aussi la divergence d'opinions que partagent les personnes interrogées. Leurs expressions sont à relier aux modèles d'interprétations existant sur le travail pastoral féminin. Mais dans un contexte tel celui de la modernité où l'autonomie de la personne et l'individualisme dans la foi appellent au choix subjectif des professions, l'attention porterait sur le principe d'égalité du genre dans lequel les hommes et les femmes choisissent des métiers selon leurs goûts personnels, leurs capacités et compétences. En dépassant ainsi les modèles professionnels traditionnels dictés et imposés parfois par la société et les Églises, l'individualisme du choix en appelle à une grande marge dans l'orientation professionnelle des personnes. Conjugué avec tout effort de trouver quelque part un gagne-pain, il est, entre autres, un facteur qui justifierait aussi la présence des femmes dans les carrières religieuses.

Mais l'ouverture des pratiques qui n'excluent pas les femmes de l'exercice du métier pastoral se heurte souvent à l'intransigeance idéologique de ceux dont l'argument se mue en une espèce de dogmatisme qui fait constamment référence à la parole biblique : « la Bible dit » ou « Il est dit dans la Bible ». Et une telle « Vérité » ne peut être qu'une preuve irréfutable bien définie : « Dans la Bible, on a dit », et on le fait parce que « cela est dit dans la Bible ». Or, on ne peut ni déficeler, ni retraduire autrement ce qui a été dit au risque de transgresser un interdit divin : la Loi sur le respect de la Parole divine qui a tant construit l'ordre moral et l'environnement social, politique dans lequel la foi est médiatisée et vécue.

Et l'argumentation de fond évoquée dans ce recours à la parole biblique est à peu près de cet ordre : Comme c'est écrit dans la Bible, personne ne peut rien retrancher ni marchander concernant la Parole de Dieu. D'autant plus que la parole biblique sert ici de référentiel dans l'agir social des individus – parce qu'en s'y conformant, les hommes et les femmes règlent leur vie sur elle et se construisent une certaine identité –, elle est considérée comme une norme de conduite, un interdit

dans certains cas, une valeur et une vérité absolue dans d'autres cas. Finalement toute parole de la Bible sera littéralement considérée comme la « Vérité » absolue. En témoignent, ces propos :

> *« […] La loi divine est plus forte que celle des hommes. Elle fait conduire l'homme dans le bon sens et organiser la société. Selon l'ordre établi par la loi divine, l'homme est toujours et déjà supérieur à la femme. La femme doit se soumettre à son mari. Nous ne pouvons pas juger cette loi divine, nous accomplissons seulement la loi. Voir Eph 5, 22-33 »* (Pasteur Charles K, Église *Message du Temps de la Fin* (EMTF).

> *« […] On ne peut pas contredire cette affirmation selon laquelle les femmes ne doivent pas prendre la parole et enseigner dans l'Église, étant donné que c'est une recommandation divine. Seulement ne confondons pas la soumission et la servitude. Cette soumission est biblique. Voilà pourquoi les femmes pasteurs ne sont pas du tout disponibles (entièrement) pour le ministère pastoral »* (Patrick F., Église *La Demeure de Jésus*).

> *« […] Ce ne sont pas les personnes qui le disent mais plutôt c'est écrit dans la Bible et il faut que la femme soit soumise à son mari. N'y a pas à changer la parole de la Bible »* (Madame Bravo de Bruxelles, Église catholique).

> *« […] Comme c'est le Christ qui nous le recommande, cela ne doit pas faire objet de débat. La femme doit se soumettre à son mari. Cela doit être pris dans le vrai sens, dans la voie du Seigneur, mais pas dans le mauvais sens contraire à la Bible »* (Pasteur Colette K., Église Évangélique *La Voix de la Trompette*).

> *« […] Oui, il est sans contredit écrit que la femme doit se soumettre à son mari ; c'est une recommandation biblique. Et aussi par respect et la politesse à l'homme, cette affirmation se concrétise sans appel. Dieu a établi l'homme autorité suprême de la femme sur la terre »* (Pasteur Judith L., Église pentecôtiste).

La force de la référence à la parole biblique réside dans cette utilisation permanente qu'on en fait. Mais si elle n'est pas rationalisée, elle ne peut être qu'une transposition dans l'acte de croire des expressions de rapports antagoniques humains. C'est pourquoi, en retraduisant à leur manière que « la femme ne doit pas prendre la parole devant les assemblées et prêcher » ou que « la femme doit se soumettre à son mari » ou encore que « la femme est inférieure à l'homme parce qu'elle a été créée à partir de l'os et de la chair de l'homme », les personnes interrogées n'offrent aux

femmes aucune perspective dans l'exercice du pastorat. Mais la révolution vient avec ceux qui réinterprètent à nouveaux frais la parole biblique en tant que discours produit dans un contexte culturel précis, formulé et retravaillé par les individus de sexe masculin. C'est de cette réinterprétation négociée au gré des ajustements de la mémoire du passé que surgit la requête en faveur du remaniement en vue du travail pastoral conjugué au féminin dans les Églises pentecôtistes.

Redisons-le, l'appropriation consciente ou inconsciente de la figure des personnages bibliques permet aux hommes et aux femmes qui les évoquent aujourd'hui de défendre le contenu d'un système de valeurs et de traditions dans la mesure où en adoptant la grammaire d'un tel argumentaire, ils s'approprient un mode de légitimation fondé sur la maîtrise de ce grand mythe qu'est la Bible et consacrent ainsi le maintien du foyer de l'autorité[1] entre les mains des seuls hommes. Tout ceci est fait dans le seul but de justifier la transmission du vieil argument du *statu quo* qui se vit toujours au sein des relations hommes-femmes : l'homme est le chef de la femme. Et pour dire clairement les choses, il faut pour les hommes qui l'évoquent, trouver tous les arguments qui reproduisent instinctivement le statut d'hommes « maîtres » d'un système social et politique, et celui de femmes soumises ou obéissantes d'autant plus qu'en fouillant dans la Bible, ils y repèrent les modèles-types de mères et de pères dont les croyants ont encore besoin aujourd'hui.

En d'autres mots, l'idéalisation des personnages bibliques auxquels les croyants pentecôtistes se réfèrent instinctivement en fait des modèles ou des archétypes pour la situation d'aujourd'hui. Celle-ci leur sert de paradigme de vie et de conduite. C'est pourquoi la référence et l'utilisation actuelle de certains personnages illustres de la Bible à la faveur des arguments de supériorité du genre des lecteurs masculins de la Bible participent ainsi à la codification ou, si je peux paraphraser Espérance Bayedila, à la fabrication des mécanismes de la reproduction sociale du statut des femmes dans les interactions quotidiennes au sein des familles[2] et des Églises à Kinshasa, voire à travers toute la société RD congolaise.

En relisant les textes fondateurs de la foi chrétienne dans le contexte congolais d'aujourd'hui, on voit que les femmes ont été socialement, juridiquement et

[1] Cf. André MARY, « Conversion et conversation : paradoxes de l'entreprise missionnaire », in CAHIERS D'ÉTUDES AFRICAINES 160 (2000), pp. 779-800.
[2] Cf. Espérance BAYEDILA B. TSHIMUNGU, *La reproduction du statut de femme en République démocratique du Congo,* L'Harmattan, Paris, 2014, p. 17. Voir aussi la 4e de couverture.

politiquement discriminées et reléguées au rang des sans-voix. Elles n'étaient pas des « citoyennes » ou des sujets de la Loi au même titre que les hommes ; elles étaient par contre considérées comme des mineures à la merci de ces derniers. L'interprétation de cet héritage social et politico-religieux lourd de conséquences sur tous les plans sera sous l'une ou l'autre forme reproduit et retranscrit dans les pratiques des Églises chrétiennes au cours de toute leur histoire. La société congolaise n'a pas été fondée sur la tradition biblique. Sans y échapper, les Églises pentecôtistes actuelles sont, elles aussi, tributaires de ce long passé qui s'actualise ou s'active à chaque époque où les croyants ne cessent de se référer pieusement à la Bible. Pourtant, il faut, selon ce prêtre interrogé, une bonne interprétation biblique :

> *« […] Non. La femme n'est pas inférieure à l'homme même s'il est dit qu'elle a été créée à partir de l'os et de la chair de l'homme. Car les récits bibliques ne sont pas des livres scientifiques. Ce sont des textes qui demandent une bonne interprétation, et puis ceux qui ont écrit ces récits sont héritiers de leur époque, une époque qui pensait aussi comme nous que la femme est inférieure à l'homme» (Abbé Freddy K., prêtre catholique).*

Mais il faut dépasser ici une certaine interprétation liée à un contexte particulier. La nature des rapports hommes-femmes, avant de se construire plus tard sur le modèle social et culturel judéo-gréco-latin marqué en permanence d'une part, par l'opposition entre ce qui se rapporte aux hommes et ce qui se rapporte aux femmes, et d'autre part, par la suprématie ou la préséance affichée du sexe masculin sur le sexe féminin, est avant tout présentée sous le regard de l'égalité foncière entre les hommes et les femmes, « encore que la Bible se distingue du monde ambiant par cette affirmation de l'égalité des sexes »[1], une affirmation fondamentale sur l'égalité naturelle des hommes et des femmes. Même l'histoire, arbitrairement écrite par les hommes, a montré que ce sont ces derniers qui ont souvent abusivement usé de leurs forces pour accaparer tout dans la distribution de la richesse liée à la gestion du pouvoir et de l'exercice des responsabilités au sein de la société. Cependant, à travers l'affirmation de l'égalité humaine, se dessine le principe intangible de l'égalité naturelle du genre humain. Il s'agit là de l'attestation du principe de l'égalité des sexes ainsi clairement formulée dans ses fondements – et pas toujours dans les faits – , car nous sommes encore très loin d'un statut qui reconnaisse les femmes comme des êtres humains à part entière[1].

[1] Michel CORNILLON, « Une femme de tête », in *AUJOURD'HUI LA BIBLE* 148 (juillet 1973), p. 4.
[1] Cf. Michel CORNILLON, *Idem*, p. 4.

11.2.2. L'environnement et l'histoire construisent les rapports hommes-femmes

L'environnement social, culturel, géographique et l'histoire construisent les rapports hommes-femmes. En effet, les manifestations de la croyance religieuse et ses pratiques se traduisent dans l'organisation sociale. Elles sont historiquement véhiculées par la famille, la société, la culture, etc. C'est dans le vécu des hommes et des femmes, c'est-à-dire dans leur manière de reproduire leurs rapports sociaux dans l'histoire, la culture et l'environnement social souvent mouvementé, que l'égalité naturelle des sexes a été mise à mal. On l'a vu ainsi tout au long de l'histoire du christianisme. Cette situation a fait coexister deux pôles opposés sur lesquels repose désormais une certaine ambivalence dans les rapports sociaux de sexe : l'égalité entre hommes et femmes à un bout, et la domination des femmes par les hommes à l'autre bout de la chaîne. Elle a suscité une attention particulière dans la manière de comprendre les relations de genre chez le peuple de la Bible jusqu'à aujourd'hui en passant par l'Occident gréco-latin, sans oublier les anciens espaces coloniaux dans les pays de mission du Sud. Car, les pays anciennement colonisés ont été marqués, eux aussi, par les influences de la culture chrétienne gréco-romaine dans la définition des rapports hommes-femmes.

La nature des rapports hommes-femmes dans un christianisme occidental aux ambitions civilisatrices, reçu dans les cultures afro-amérindiennes et indo-européennes, est marquée au départ, elle aussi, par l'image de l'autorité paternelle du « Pater familias »[1] véhiculée par ceux qui leur ont apporté la foi chrétienne. Un christianisme qui, dans son ouverture au monde moderne, a comme apôtres ceux-là même qui ne sont que les héritiers des Pères missionnaires. Comme tels, ils sont portés par le souci de perpétuer fidèlement les traditions reçues de leurs pères au

[1] Étymologiquement, « Pater familias » (père de la famille) renvoie au concept « patriarcat » pour désigner une forme de famille fondée sur la parenté par les mâles (parentèle patrilinéaire) sous l'autorité paternelle. Comme système social, économique et juridique, il donne au chef de la famille un pouvoir souverain sur tous ses dépendants (femmes, enfants, esclaves). Originellement le patriarcat était associé à une économie domestique (autarcique) dans laquelle les biens et les aliments consommés étaient produits dans les ménages ; les femmes, les esclaves et les enfants constituaient la force de travail. Mariées, les filles étaient censées passer de la « tutelle » du père à celle du mari. Au XXe siècle, avec l'obtention du droit de vote par les femmes, le droit à la propriété, l'ouverture du champ de l'éducation et des professions pour les femmes, le patriarcat commence à être contesté et mis en cause. Le concept fait son entrée dans les études féministes par la féministe américaine Katherine Murray Millett, dite Kate Millett (1934-2017) à qui on attribue l'invention du concept (Kate MILLETT, *Sexual Politics*, Aron Books, New York, 1971 : Trad. française par Élisabeth GILLE, *La Politique du mâle*, Stock, Paris, 1971, Seuil, Paris, 1983). Cf. Daniela ROVENTA-FRUMUSANI, *Concepts fondamentaux pour les études de genre,* Éd. des archives contemporaines/Agence Universitaire de la Francophonie, Paris, 2009, p. 58.

motif de sauver « l'infaillibilité » de leurs traditions et pratiques sociales. Tout cela peut n'être qu'un passé qu'il faille aujourd'hui revisiter avec courage, patience et lucidité assumée pour qu'un tel patrimoine puisse réellement se transformer et mourir dans l'inconscient collectif. C'est-à-dire travailler pour faire disparaître les vieux clichés supposés détenir une vérité absolue sur l'infériorisation des femmes. Ceci est un défi de taille.

Mais la persistance de ce paradoxe aide à mieux comprendre que l'équilibre tant souhaité ou voulu et l'égalité à rechercher à tout prix par les hommes et les femmes dans leurs rapports de coexistence dans la société sont une question qui pose encore problème aujourd'hui. C'est un problème toujours tenace qu'on ne peut ni éclipser volontairement ni balayer du revers de la main, car le déséquilibre dans les rapports hommes/femmes existe de tous les temps et existera encore peut-être longtemps tant que les hommes tenteront de protéger coûte que coûte les avantages acquis sur leur territoire. Et s'il est vrai qu'en quelques années, la place des femmes dans le discours traditionnel des Églises a – sur le plan du principe – bougé considérablement, une nouvelle étape est irréversiblement franchie.

Comme je l'ai montré dans le chapitre 8 qui traite des carrières religieuses et différenciations de genre, l'évocation de l'Église catholique ici tiendrait au fait qu'en tant que la plus ancienne Église chrétienne, elle a construit une théologie et une anthropologie basées sur des catégories qui renvoient sans cesse aux notions de division, de différenciation, de séparation et de hiérarchisation des sexes. Considérée à tort pendant plusieurs siècles comme un être inférieur à l'homme, la femme a été alors reléguée à des positions subalternes. Son exclusion de l'exercice des fonctions de direction dans les Églises catholique et orthodoxe en est une des conséquences. Un tel héritage de foi et de croyances conservées dans les pratiques des Églises n'aura pas moins marqué les conceptions des femmes élaborées ultérieurement par d'autres Églises, protestantes et pentecôtistes notamment.

En effet, « les textes officiels de l'Église [catholique] paraissent avoir banni à tout jamais le vocabulaire de l'infériorité et de la subordination »[1] des femmes. En évoquant précisément l'égalité fondamentale entre les hommes et les femmes africaines, un de ces textes dit : « Lorsque je me suis rendu en terre africaine, j'ai rappelé fortement qu'il faut reconnaître, affirmer et défendre l'égale dignité de

[1] Jean RIGAL, *L'Église obstacle et chemin vers Dieu*, Cerf, Paris, 1983, p. 49.

l'homme et de la femme : tous les deux sont des personnes, à la différence de tout autre être vivant dans le monde autour d'eux. L'évolution des mentalités en ce domaine est hélas trop lente. L'Église se doit de contribuer à cette reconnaissance et à cette libération de la femme en suivant l'exemple donné par le Christ qui la valorisait. Créer pour elle un espace de prise de parole et d'expression de ses talents par des initiatives qui affermissent sa valeur, son estime de soi et sa spécificité, lui permettrait alors d'occuper dans la société une place égale à celle de l'homme – sans confusion ni nivellement de la spécificité de chacun –, car ils sont tous les deux « image » du Créateur. Puissent les Évêques encourager et promouvoir la formation des femmes pour qu'elles assument leur propre part de responsabilité et de participation dans la vie communautaire de la société et […] de l'Église. Elles contribueront ainsi à l'humanisation de la société »[1].

Ces illustrations sont une manière de montrer que les images ou les représentations des hommes et des femmes que nous connaissons aujourd'hui dans les Églises établies et pentecôtistes sont considérées à raison comme le résultat d'un long processus de naturalisation, de socialisation, d'acclimatation et d'acceptation volontaire, libre, voire subie et formatée par l'environnement social, les croyances religieuses et les pratiques des Églises. Elles indiquent aussi que les Églises chrétiennes d'hier et celles d'aujourd'hui – qu'elles soient catholique, protestante, orthodoxe, pentecôtistes –, sont toutes, à des degrés divers, tributaires d'un vieux passé de foi, de traditions et pratiques sociales. Elles permettent de comprendre aussi que toutes les considérations anthropologiques enseignées par les Églises ne sont pas dénuées de préjugés dont elles ont par ailleurs hérités du Judaïsme antique et du monde gréco-romain.

En définitive, il s'agit ici de relire, en la revisitant au fond, toute la trame des pratiques en vogue dans les Églises, car si on les regarde bien, ce sont des pratiques qui ont été mises en place par des individus mâles de la société au détriment des femmes. Les différentes professions de foi des Églises sur les femmes opposent aussi les femmes entre elles. D'un côté, il y a des femmes qui acceptent de reproduire l'idée déterministe d'un ordre naturel immuable et établi. De l'autre, celles qui tentent de tout bouleverser en remettant en cause les règles et les coutumes sur lesquelles reposait un tel ordre de choses. La pratique du pastorat/épiscopat par les

[1] BENOÎT XVI (Pape), *L'engagement de l'Afrique (Africae Munus),* Exhortation apostolique, Bayard/Cerf/Fleurus-Mame, Paris, 2011, n° 57, pp. 51-52

femmes – tout comme d'autres métiers historiquement connotés masculins – participe de cette logique du refus d'un ordre naturel qui leur interdisait l'exercice d'un tel métier.

C'est de cette manière qu'on peut comprendre la détermination des femmes à faire émerger leur parole au sein même des institutions religieuses où prédominait la parole masculine. Cela dit, loin d'être une donnée inscrite dans la nature et qui proviendrait d'un ordre quelconque du ciel, nos pratiques sociales, y compris celles des Églises, sont pourtant le fait d'une simple organisation sociale interne qu'individuellement ou collectivement les hommes et les femmes négocient et remanient en permanence selon leurs rapports de force, leurs intérêts, et ce, dans un contexte culturel et un environnement de vie précis.

11.3. L'ACCEPTATION OU LE REFUS DE LA MASCULINITÉ/ FEMINITÉ : DES REPRÉSENTATIONS « DÉCALÉES »

Pour expliquer la situation des femmes dans les Églises, deux cas d'analyse s'observent parmi les femmes interrogées :

1) Les hommes et les femmes sont des sujets sociaux qui peuvent accepter de subir ou de reproduire leur passé. Sans se démarquer de celui-ci, ils agissent conformément à ce que l'histoire de leurs ancêtres et la « nature » leur auront légué comme « héritage » social. Pour eux, cet héritage est un trésor inviolable et inaliénable à conserver comme dans un musée. Ils se conforment aux règles établies en acceptant cet héritage. C'est ce que je développe dans cette première partie : l'acceptation de reproduire le passé.

2) Comme sujets sociaux, les hommes et les femmes, sans toutefois chercher à subir leur passé, se démarquent de celui-ci en se comportant comme des acteurs libres. Ils agissent différemment de ce que l'histoire de leurs ancêtres et la « nature » leur ont légué comme « héritage » social. Ceci constitue le sujet de la deuxième partie de cette section : la subversion ou le refus de reproduire le passé.

11.3.1. L'acceptation de la féminité et de la masculinité

En acceptant de porter la « féminité » et la « masculinité », les femmes participent aux mécanismes de la reproduction des rapports de leur soumission aux hommes. Si d'ordinaire, par masculinité on désigne la « qualité d'homme, de mâle ; l'ensemble des caractéristiques masculines »[1], opposés à celles de la féminité, « en sociologie et anthropologie des sexes, masculinité et féminité désignent les caractéristiques et les qualités attribuées socialement et culturellement aux hommes et aux femmes. Masculinité et féminité existent et se définissent dans et par leur relation. Ce sont les rapports sociaux de sexe, marqués par la domination masculine, qui déterminent ce qui est considéré comme ''normal'' – et souvent interprété comme 'naturel'' – pour les femmes et les hommes »[2].

Cet aménagement social fait qu'aux hommes et aux femmes sont donnés des attributs sociaux différents qui les qualifient ou non (qualités physiques, sociales, culturelles que leur assigne la société) à exercer certaines fonctions ou à exécuter des tâches supposées se rapporter à leur genre. Il s'agit pour les uns et pour les autres de se conformer aux prescriptions et limites tracées par un certain « ordre naturel » dans l'attribution des rôles et fonctions sociales. Selon cette approche de représentation, « sous prétexte de féminité, les femmes doivent choisir un paraître qui signe leur intériorisation des codes esthétiques pensés par les hommes et adopter vis-à-vis d'eux une attitude soumise et non concurrentielle quant au pouvoir »[3].

C'est dire avec Robert William Connell que « la féminité et la masculinité ne sont pas des essences, mais des façons de vivre certaines relations »[4]. Plus précisément, en disant que la masculinité et la féminité sont des configurations de la pratique de genre, c'est-à-dire les rapports entre individus et entre groupes, organisés en premier lieu par la sphère reproductive, Robert William Connell poursuit : « La masculinité est simultanément une place dans les relations de genre, un ensemble de pratiques à travers lesquelles les hommes et les femmes occupent cette place dans le

[1] *Le Petit Robert. Dictionnaire de la langue française*, Dictionnaires Le Robert, VUEF, Paris, 2003, p. 1581.
[2] Pascale MOLINIER et Daniel WELZER-LANG, « Féminité, masculinité, virilité », in Helena HIRATA, Françoise LABORIE, Hélène LE DOARÉ, Danièle SENOTIER (coord.), *Dictionnaire critique du féminisme*, PUF, Paris[2], 2004, pp. 77-82.
[3] Pascale MOLINIER et Daniel WELZER-LANG, *Op. cit*., pp. 78-79.
[4] Raewyn CONNELL (publie jusque dans les années 2000 sous un nom d'homme de Robert William CONNELL), *Masculinités. Enjeux sociaux de l'hégémonie*, Édition Amsterdam, Paris, 2004. Édition établie par Meoïn Hagège et Arthur Vuattoux, traduit de l'anglais par Claire Richard, Clémence Garrot, Florian Voros, Marion Duval et Maxime Cervulle.

genre et les effets de ces pratiques sur l'expérience corporelle, la personnalité et la culture »[1].

La masculinité appellerait ainsi la virilité, comprise comme l'« ensemble des attributs et caractères physiques et sexuels de l'homme »[2], synonyme de vigueur, force, énergie, puissance. La féminité, elle, impliquerait ce qu'on peut dire avec Nicole-Claude Mathieu « *muliérité*[3] », qui signifierait impuissance, faiblesse, passivité, douceur, froideur, tendresse, etc. Elles sont apprises et assimilées au cours de la socialisation pour que les hommes se distinguent hiérarchiquement des femmes. Par le processus d'éducation, de formation, bref de socialisation, les individus s'approprient au fur et à mesure qu'ils grandissent, les codes, les normes et les valeurs sociales masculines et féminines qu'ils peuvent, soit accepter librement ou par contrainte, et incorporer dans leur propre vie en les partageant, grâce aux multiples interactions qu'ils créent avec d'autres, soit les refuser ou les rejeter.

De cette manière, si l'on peut considérer que les individus sont ''produits'' par la société[4], on ne doit pas oublier qu'à leur tour, ils deviennent producteurs du social, c'est-à-dire ils participent à la reproduction ou à la transformation des rapports sociaux, et donc des rapports entre hommes et femmes. Pour dire clairement les choses, il s'agit de souligner avec Roland Pfefferkorn « comment les sujets, hommes et femmes, suivant leur place dans les rapports sociaux sont contraints structurellement et sont façonnés au niveau et dans l'espace où ils se trouvent ; comment ces mêmes sujets, par leur activité, individuelle et collective, par leurs actions réciproques, peuvent construire des marges de liberté et d'action leur permettant de déplacer ces rapports sociaux »[5].

---

[1] R. CONNELL, *Op. cit.,* p. 65.
[2] *Le Petit Robert. Dictionnaire de la langue française*, p. 2784.
[3] Néologisme désignant « l'aliénation de la subjectivité féminine dans le statut de soumission, la *muliérité* recouvre ce que Nicole-Claude MATHIEU (dans *L'anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe*, Côté-femmes, Paris, 1991, pp. 43-46) désigne sous l'expression de ''conscience dominée'' en lui donnant le contenu psychologique d'une défense contre le déficit chronique de reconnaissance du travail féminin. Alors que la virilité peut servir d'identité d'emprunt en ce qu'elle est promesse de valorisation, la *muliérité* ne renvoie qu'à la dépréciation et à l'effacement de soi », voir Pascale MOLINIER et Daniel WELZER-LANG, *Op. cit*., p. 80
[4] Cf. Norbert ELIAS, *La société des individus,* Fayard, Paris, 1991 (1939).
[5] Roland PFEFFERKORN**,** *Genre et rapports sociaux de sexe*, Éd. Page deux, Lausanne, 2012, p. 108.

11.3.2. L'acceptation de la soumission par les femmes

En acceptant la soumission, les femmes participent à reproduire « ce qui a toujours été fait comme ça ». Quand je parle de l'acceptation de la féminité, entendue comme le fait de se sentir, d'être, de revêtir et de porter l'identité de femme, et de la masculinité comme le fait d'habiter l'identité d'homme, et de la participation des femmes aux mécanismes de la production des rapports de leur soumission aux hommes, je voudrais – au risque de tordre la pensée de Roland Pferfferkorn – affirmer que dans leurs actions, les êtres humains se trouvent imbriqués dans différents comportements : ou bien ils acceptent de reproduire un certain déterminisme, c'est-à-dire la reproduction (du même), de ce qui a toujours été fait, ou bien ils se donnent la possibilité de changements ou de production (du neuf)[1].

Comme on peut le voir, cette acceptation de l'ordre social établi ou « cette participation – qu'elle aille dans le sens d'une reproduction ou d'une subversion des rapports entre les sexes »[2], certains membres des Églises pentecôtistes congolaises – à la suite d'autres croyants – l'expérimentent tous les jours et la vivent à leur manière dans une réappropriation contextualisée. D'où, l'on pourrait sans doute chercher à comprendre ici la manière dont se construisent les mécanismes de cette production des rapports sociaux à travers l'apprentissage social et le maintien du rapport d'infériorisation des femmes ou de leur soumission aux hommes. Voyons comment des femmes évoluant dans le milieu pentecôtiste congolais peuvent librement participer à cette reproduction du même ou à leur propre enfermement dans la préservation des coutumes qui perpétuent leur domination par des hommes.

Lors de mes enquêtes de terrain, j'ai cherché à comprendre comment les individus peuvent consciemment ou inconsciemment réinterpréter la tradition. En d'autres termes, comment, en référence avec le passé, ils peuvent reproduire à leur tour la société qui les a « fabriqués ». Il s'agit de voir, comment en tant que sujets sociaux, les êtres humains agissent individuellement ou collectivement en face de la norme sociale. Il a été question pour moi de le comprendre à partir d'un fait simple : la nature de la participation et de l'engagement des femmes dans les Églises pentecôtistes. Plus précisément, j'ai cherché à interroger le rapport à l'Église ou la nature de l'engagement des femmes dites *Les Filles de Sarah*.

[1] Cf. Roland PFEFFERKORN**,** *Op. cit.*, p. 108.
[2] Michèle FERRAND, *Féminin, masculin*, La Découverte, Paris, 2001, p. 7.

Les *Filles de Sarah* est une cellule d'encadrement spirituel, constituée exclusivement de femmes, au sein de l'Église dénommée « *L'Armée de l'Éternel* » d'un certain pasteur Sony Kafuta, alias Général Sony Kafuta. Dit aussi « Rockman » ou « Professeur », Sony Kafuta a bien conscience de la force que représentent les fidèles de sexe féminin au sein de son Église. Non seulement elles sont numériquement plus importantes que les hommes à fréquenter cette Église, mais les femmes représentent indéniablement un lourd potentiel de supporters et surtout de personnes qui soutiennent matériellement et financièrement les Églises pentecôtistes grâce à la pratique d'une paie mensuelle du denier du culte. Dénommée « dîme », cette pratique comprend l'acquittement en multiples dons ou offrandes faites pour encourager et « soutenir » théoriquement les œuvres de la foi ou le travail des pasteurs dans les Églises.

Le responsable de *L'Armée de l'Éternel* est un homme habile qui sait que, si les femmes prennent conscience de leur spoliation et exploitation par Église, elles peuvent se révolter un jour suite à de multiples abus qui se perpètrent au sein de son entreprise religieuse. Ce jour-là, l'Église perdrait le gros de ses fidèles, mais surtout de ses « payeurs ». D'où la création, par le pasteur, à l'intérieur de l'Église, d'un « Ministère » exclusivement dédié à l'encadrement des femmes : il s'appelle *École des Filles de Sarah*. La mission de cette « École de foi » est d'organiser de temps en temps des « Conventions des femmes de foi ». Par « conventions des femmes », il faut entendre des réunions, conférences ou séminaires de formation et d'encadrement destinés aux femmes. La direction de cette « École » est confiée à l'épouse du pasteur.

Les *Filles de Sarah* forment une « École » de vie et de foi qui s'inspire de Sarah, l'épouse du patriarche biblique Abraham. Pour se faire une certaine idée de la femme d'Abraham, voici ce que la Bible écrit à son sujet[1]. En substance, Sarah dont le nom signifie « Princesse » est une belle femme ; une femme très soumise à son mari. Elle aime son mari d'un amour indéfectible, dans la plus grande fidélité. Elle est une femme dévouée et respectueuse des coutumes. Bien qu'elle ait été privée de descendance à cause de sa stérilité, son mari Abraham ne se séparera pas d'elle. Elle est ainsi l'image de son peuple. À ce point, Sarah est considérée comme la « Mère » de tous les Juifs et par analogie la « Mère » de tous les chrétiens et musulmans. Car

[1] La vie de Sarah est relatée dans le Livre de la Genèse, chapitres 12 à 23.

ceux-ci, à l'instar des Juifs et chrétiens, sont considérés comme faisant partie de la descendance nombreuse des fils d'Abraham dont parle le livre de la Genèse dans la Bible[1]. Aux yeux des croyants, voire de tous les chrétiens du monde entier, Sarah est incontestablement, non seulement la première matriarche de la Bible mais la « Mère » de tous les croyants.

L'enjeu majeur qui a présidé à la mise sur pied de cette « École de foi » au sein de *L'Armée de l'Éternel* est insidieux ou inavoué. Il s'agit de maintenir aussi longtemps que possible les femmes dans un climat d'obéissance servile, totale et de soumission inconditionnelle à l'égard de leurs maris. Par-delà l'Église, il s'agit de toutes les femmes vis-à-vis des hommes qui détiennent une quelconque parcelle d'autorité et de pouvoir dans la société. Pour ce faire, les discours et les prêches du pasteur Sony Kafuta sont faits à partir des versets triés sur le volet. À l'*École des Filles de Sarah*, les prédications du pasteur responsable de l'Église, relayées souvent par celles de son épouse, sont essentiellement basées sur la féminité, la vie conjugale, la vie au foyer, la gestion du ménage, l'harmonie du couple, la tenue vestimentaire des femmes, l'obéissance et la soumission des femmes à leurs maris, comme le recommanderait la Bible, il me semble.

Selon la doctrine et les pratiques de l'*Armée de l'Éternel*, la nomenclature des fonctions qui peuvent échoir à une femme dans l'Église en comprend cinq : une femme peut être chantre, messagère, prophétesse (c'est-à-dire celle qui a reçu le don de révélation), femme de prière et femme qui assiste l'Église de ses moyens ou de ses ressources matérielles et financières. En dehors de ces cinq activités, il n'est jamais permis aux femmes de diriger une Assemblée locale ou une Église. Selon les propos du pasteur-fondateur de cette Église qui, en forçant l'interprétation des textes, cite : « L'homme étant la gloire de Dieu et la femme la gloire de son mari », « les femmes peuvent avoir une grande place dans l'Église mais leur rôle reste secondaire ; elles ne peuvent jamais diriger une Assemblée. Permettre à une femme de diriger une Assemblée est une déviation doctrinale grave, car Dieu ne le permet pas. Seul l'homme peut diriger, car c'est à lui seul que Dieu a donné ce pouvoir ».

Pour justifier ses enseignements selon lesquels c'est « l'homme seul qui peut diriger » et que « c'est à lui seul que Dieu aurait donné ce pouvoir », le fondateur de l'*Armée de l'Éternel* s'appuierait sur la Bible en sélectionnant versets et récits à

[1] Livre de la Genèse, chapitres 12 et 22.

dessein. Ces versets et récits bibliques sont ainsi choisis et bien taillés pour un objectif très précis : « formater » durablement autant que possible les femmes afin de motiver leur adhésion totale à tout ce qu'on leur enseigne. En d'autres mots, si l'éducation, l'instruction, les expériences familiales et écologiques ont une forte incidence sur la socialisation des individus, « les filles – en effet – ont tendance à reproduire le modèle de la mère »[1]. Il s'agit ici pour cette Église de chercher à stimuler consciemment ou inconsciemment les femmes afin de susciter « librement », spontanément ou par endoctrinement un esprit de soumission inconditionnelle, de subordination et d'obéissance absolue vis-à-vis de leurs maris, à l'exemple de Sarah, l'épouse d'Abraham, le plus grand patriarche biblique.

Bon nombre de *Filles de Sarah* sont des fidèles reconverties ; elles sont majoritairement issues du milieu protestant, catholique, voire d'autres Églises de réveil. Les anciennes catholiques, régénérées par un nouveau baptême pentecôtiste, fréquentant aujourd'hui cette cellule de prière et d'encadrement féminin ont fait le plus clair de leur « socialisation catholique classique qui magnifiait la figure incontournable du prêtre »[2]. Elles ont fréquenté l'Église catholique, y ont reçu la quasi-totalité des sacrements. C'est là qu'elles ont été socialisées et scolarisées. D'un point de vue subjectif, la figure actuelle du pasteur est en quelque sorte pour ces femmes-là, une survivance ou une réminiscence inconsciente de la figure du prêtre-père qu'elles ont connue et dont le rôle social a été enseigné puis inculqué individuellement et collectivement pendant leur apprentissage social et religieux dans l'Église fréquentée par leurs parents et par elles-mêmes au cours de la jeunesse. C'est pourquoi, il conviendrait de considérer la part réelle que représenterait l'environnement social, familial et religieux d'origine des individus dans la formation de leurs perceptions, de leurs jugements et comportements religieux actuels.

Si certaines femmes sont issues de familles catholiques et protestantes monogamiques, d'autres proviennent de milieux polygamiques, monoparentaux ; d'autres encore de familles divorcées, etc. Certes, marquées les unes et les autres par le modèle patriarcal de l'organisation familiale tant vanté et enseigné par les Églises missionnaires, les *Filles de Sarah* semblent toutes prédisposées à accepter assez

[1] Daniela ROVENTA-FRUMUSANI, *Concepts fondamentaux pour les études de genre,* Éd. des archives contemporaines/Agence Universitaire de la Francophonie, Paris, 2009, p. 96.
[2] Cf. Danièle HERVIEU-LÉGER, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Bayard, Paris, 2003, p. 308.

facilement de jouer leur rôle de « mères et d'épouses idéales », dans lequel elles se trouvent concrètement placées sous l'autorité bienveillante et tutélaire de leurs maris. Cela semble être ce qu'on leur aurait longtemps appris et enseigné.

B. MK est une femme d'une quarantaine d'années. Elle est née d'une union polygamique. Son père, un homme d'affaires assez riche, a eu plusieurs enfants de femmes différentes. Tous ces enfants ne se connaissent parfois pas entre eux. Mère de trois enfants en bas âge (deux garçons et une fille), B. MK est divorcée depuis 2009 suite à de graves difficultés dues à de l'immixtion « sauvage », intempestive et à des « plaintes répétitives infondées » de sa belle famille dans son couple (c'est elle-même qui l'a souligné). Après son divorce, B. MK fréquente aujourd'hui l'*École des Filles de Sarah*. L'*Armée de l'Éternel* est située sur l'avenue Sendwe (Commune de Kalamu à Kinshasa). B. MK y est depuis quelque temps après son divorce. Elle raconte comment elle a fait la découverte de cette Église[1] :

> *« […] Je suis née dans une famille catholique à Idiofa, dans la Province du Bandundu, et mes parents sont toujours catholiques. J'ai fréquenté cette Église jusqu'à l'âge adulte. J'ai fait mes études primaires dans une école catholique et les études secondaires dans une école officielle en province. Je ne suis pas née à Kinshasa. Quand nous nous sommes mariés, mon mari était protestant et il l'est encore, mais il ne va pas souvent à l'église. Au bout de quelques années de vie de couple, j'ai découvert que c'est un homme violent et brutal. Il me frappait beaucoup. Il ne s'occupait pas souvent de ses enfants, il fumait beaucoup et buvait beaucoup. C'était était un homme insupportable. Après notre divorce, il est allé épouser une femme de sa tribu, qui était déjà sa copine même quand il était avec moi, mais il le faisait en cachette. Ma mère était une troisième épouse à mon père ; celui-ci est décédé il y a trois ans. C'est une amie qui m'avait déjà parlé de l'Église du pasteur Sony Kafuta et de ce groupe de « Filles de Sarah », mais je ne savais pas très bien comment il fonctionnait. Un jour par hasard, je regardais la télé et je suis tombée sur une émission de la RTAE (Radio Télévision de l'Armée de l'Éternel) qui parlait de « Filles de Sarah ». Je ne connaissais pas ce groupe. Dans l'émission, on parlait de la vie des femmes dans le couple. La femme du pasteur donnait des conseils aux mamans. L'émission m'avait beaucoup intéressée. Je me sentais concernée par ce qu'on disait. C'est pourquoi j'ai téléphoné à une amie qui m'avait déjà parlé de l'Église du pasteur Sony Kafuta pour savoir ce qu'était ce Groupe et pour connaître le programme de ses réunions. Nous avons pris un rendez-vous ; je suis allée chez mon amie. Elle vendait au petit marché*

[1] L'échange avec Blandine MK a eu lieu le mercredi 29 janvier 2014 dans l'après-midi, à son domicile dans le Quartier Anunga, Commune de Matete (Kinshasa).

du Quartier et sa table était à côté de la mienne. Je vends les habits usagés de la friperie. L'amie m'avait encore donné des précisions et des détails sur les « Filles de Sarah ». Quelques jours plus tard, nous sommes parties ensemble à l'église. Comme elle allait souvent là, elle connaissait la femme du pasteur et m'avait présentée à la femme du pasteur et aux autres femmes qui étaient aussi venues ce jour-là à l'église. Nous nous sommes présentées, mais je suis une femme très timide. Il y avait beaucoup de femmes. On a prié et maman pasteur avait fait une bonne prédication sur les aventures et les tromperies des hommes. On ne parlait pas d'autres choses, on ne critiquait pas d'autres Églises. Avant, comme on parlait souvent des sectes, je croyais que les nouvelles Églises étaient mauvaises. Mais je vois qu'on parle toujours de Dieu et de la Bible, on nous enseigne beaucoup de choses. Ce sont seulement des femmes qui viennent dans le Groupe. Les enseignements sont souvent donnés par la femme du pasteur et des fois par le pasteur lui-même. Ils concernent souvent la vie du couple, comment se comporter dans un couple vis-à-vis du mari et des enfants ; comment entretenir la maison, comment préparer, comment s'habiller, la tenue vestimentaire du lit quand on est avec le mari, comment s'occuper de son mari pour qu'il ne fuie pas la maison ; comment éviter les querelles et conflits, car en famille chacun a son travail et son rôle. Je ne dois pas prendre la place de papa et le papa ne peut pas devenir une maman à la maison. Est-ce qu'un homme peut faire le travail de la femme ? Chacun doit faire son travail. La femme doit aimer son mari et lui être soumise. C'est la Bible qui le dit. L'homme ne doit pas maltraiter sa femme. Mais les hommes ne le savent pas souvent. À Kinshasa, beaucoup d'hommes font souffrir leurs femmes à cause de leur argent, car financièrement, les femmes dépendent toujours de leurs maris. La polygamie, la maltraitance des femmes par les hommes, l'infidélité et l'ivrognerie des hommes sont souvent la cause des divorces. Les hommes aiment souvent accuser les femmes de tous les maux, mais ces causes sont toujours à partager entre les hommes et les femmes. On ne peut pas seulement accuser les femmes. Je n'étais jamais heureuse dans mon couple. Mon mari était un homme incompréhensif en tout. À ce manque de dialogue et d'entente avec mon mari s'ajoutaient les immixtions intempestives de sa famille dans notre couple (ses parents, ses frères et surtout ses sœurs) qui enviaient notre maison, et pourtant c'est moi qui avais construit cette maison-là grâce à mes efforts. En plus de cela, ils voulaient seulement que leur frère épouse une femme de leur tribu, comme je n'étais pas de la même ethnie que mon mari. Suite à toutes ces difficultés, nous avons dû nous séparer. Comme la famille de mon mari voulait avoir notre maison, nous étions en procès, le Parquet nous a départagés et la maison en question a été vendue. Mon mari et moi, chacun a pris sa part d'argent. Aujourd'hui, je n'ai plus de maison, mais je loue un petit studio. Cela ne m'a pas permis d'y habiter avec mes enfants. Par manque de place, mes enfants ne sont plus à Kinshasa, ils sont actuellement hébergés chez ma

mère en province. J'ai fait une mauvaise expérience de vie de couple. Après notre divorce, je croyais que ma vie s'arrêtait là, mais depuis que je suis allée à l'« Armée de l'Éternel », j'ai retrouvé la force et la paix de cœur grâce au soutien moral, aux conseils et aux encouragements qu'on nous donne-là. Avant, je ne lisais pas beaucoup la Bible. J'écoutais seulement les textes qu'on lisait souvent à l'église. Maintenant j'ai une Bible à la maison ; j'ai pris l'habitude de la lire même quand je ne suis pas à l'église. Cela me permet aujourd'hui de connaître un peu plus la parole de Dieu. À l'église, nous parlons souvent de nos problèmes des femmes ; nous discutons ensemble et nous écoutons les conseils de Mama pasteur. Si j'avais connu ce groupe auparavant, je pense que mon mari n'allait pas me quitter peut-être. J'allais l'amener peut-être aussi à l'Église pour qu'il écoute les enseignements du pasteur. Depuis que je suis là, j'apprécie beaucoup ce groupe. C'est bien pour les femmes. Voilà comment j'ai découvert le groupe de Filles de Sarah » (Fille de Sarah B. MK, Église *Armée de l'Éternel*).

Vendre de la fripe au marché n'a rien d'une activité traditionnelle. Il faut se procurer de la fripe, en faire l'inventaire, faire les prix et la vendre. B. MK vit seule, dans un célibat voulu et orchestré puisque les enfants sont chez leur grand-mère : c'était un mariage exogamique, voir au-delà de son ethnie. En d'autres termes, elle continue dans la modernité en changeant de religion.

La conversion de B. MK dans l'*Armée de l'Éternel* suite à une accumulation de difficultés conjugales lui aura permis non seulement de s'affranchir de certaines coutumes qui maintiennent les femmes dans une espèce de carcan ou dans un système de dépendance vis-à-vis de leur mari, mais d'acquérir aussi une certaine autonomie ou indépendance. Si B. MK dit avoir retrouvé la confiance, « la force et la paix du cœur… », elle s'est plongée davantage au cœur d'un autre système ou d'une idéologie qui maintient encore les femmes dans la dépendance vis-à-vis des hommes et de cette Église. En tant qu'*École* de foi, la cellule de prière et de formation dédiée aux *Filles de Sarah*, que fréquente B. MK, fonctionne comme une secte à l'intérieur de la grande secte.

La construction de l'image de la femme parfaite, idéale, et l'acceptation de leur condition de femmes-mères par les *Filles de Sarah* sont rendues possibles par leurs attitudes conformistes et par le respect de la hiérarchie. Pour certaines *Filles de Sarah*, celles-ci peuvent faire partie de l'héritage reçu dans les enseignements qu'elles ont assimilés dans leur passé de foi au sein de la famille et du catholicisme.

Un héritage dont elles ne semblent pas encore se départir ni se débarrasser complètement, mais que le nouvel apprentissage religieux au sein de la nouvelle Église vient renforcer et durcir.

Pour les *Filles de Sarah*, l'Église n'apparaît pas seulement ici comme un lieu de culte où l'on va prier et rencontrer les coreligionnaires, mais elle est aussi un lieu d'accueil et d'écoute qui leur permet de libérer la parole, la parole des pairs. Elle est un espace où les femmes peuvent se sentir en sécurité, en confiance, écoutées et libres de s'exprimer. L'Église est aussi un lieu de rencontres où les femmes recréent la confiance. Elle est encore un espace ouvert qui fédère les intérêts des personnes rencontrant les mêmes problèmes, et éprouvant les mêmes déceptions et angoisses existentielles. Elle met en présence les personnes qui se ressemblent et s'assemblent. À travers cet espace d'expression, constitué en institution socialisante, en l'occurrence les *Filles de Sarah*, l'Église joue le rôle d'un groupe de femmes pour les femmes.

En évoquant intentionnellement la figure légendaire de la matriarche Sarah, il est bien question pour les organisateurs et les organisatrices de cette « École » de vie et de foi d'insister davantage sur le principe d'une idée subjacente de la représentation de la faiblesse naturelle des femmes, de leur soumission inconditionnelle aux hommes, de leur infériorisation et subordination vis-à-vis de leurs maris ou simplement des hommes tout court. Mais en filigrane, que veut dire cet enseignement donné séparément et uniquement aux *Filles de Sarah* ? Cela ne voudrait-il pas montrer – pour les femmes de l'*Armée de l'Éternel* – qu'accepter tout ce qu'on leur enseigne dans la docilité, sans rien contester, est l'une des conditions pour obtenir les bénédictions de Dieu et le salut éternel ?

Parallèlement à cette observation, il serait aisé d'y voir la volonté explicite des responsables de cette « École » et leur manière de faire porter aux femmes le poids d'une identité qui ne devait se décliner qu'au féminin. À partir de l'accomplissement des tâches journalières ou des fonctions traditionnelles qui ne cessent de les identifier, les *Filles de Sarah* sont reconnues par un certain statut social historique qui s'est progressivement naturalisé. Il s'agirait là non seulement, comme dirait Danièle Hervieu-Léger, de « la mise à distance pratique et symbolique de

l'assignation des femmes à leur seul rôle maternel »[1], mais aussi d'une volonté manifeste des hommes à se référer subtilement au « principe de la subordination nécessaire de toutes les aspirations des femmes à la vocation maternelle qui constitue la voie exclusive de leur réalisation authentique »[2].

Pour les *Filles de Sarah*, affirme une autre fille de Sarah, Carmel B. :

> *« […] Les femmes ont de la place dans les Églises comme des sœurs en Christ, mais elles n'ont pas de l'autorité devant l'homme […]»* (*Fille de Sarah* Carmel B., Église *Armée de l'Éternel*).

Et en dehors du cadre strict de l'Église, toute *Fille de Sarah* se donne la mission que Dieu lui confie : évangéliser et conseiller à son tour les autres femmes, même bien au-delà de l'Église *L'Armée de l'Éternel*. Dans quel sens ? Dans le sens de la docilité et de la soumission des femmes à leurs maris. Cela étant, une *Fille de Sarah* est par définition une femme soumise et docile, incapable de dire non à toutes les propositions et injonctions faites par son mari. Elle n'a aucune autorité devant l'homme. Puisque son passage à l'*École des Filles de Sarah* l'a formée ainsi, elle ne s'oppose pas à l'ordre social déjà établi, par crainte d'enfreindre les lois divines. Elle se refuse à prendre part à la gestion politique du pays, à comprendre ni à assumer ses devoirs citoyens parce que la politique c'est l'affaire des hommes.

Un autre élément de l'examen attentif de cette métaphore langagière montre l'inscription des *Filles de Sarah* dans une institution sociale ou une communauté de représentation et d'identification. La lecture interprétative et compréhensive fait ressortir aussi comme indicateur le fait de la persistance de la logique du maintien des femmes dans des structures de contrôle voulues par des hommes. On peut voir cette « École » d'encadrement, d'accompagnement et de spiritualité féminine comme la marque d'une volonté affichée par le couple pastoral directeur du programme d'exercer un contrôle sur les femmes. Le *statu quo* établi par un tel système voudrait que ce qui a été longtemps observé ou fait sur, et/ou par un modèle de foi vécu dans une communauté, soit transposé comme une règle de conduite immuable dans le temps et inscrite dans la nature. Ce qui voudrait autrement dire, par analogie, que toutes les « *Filles de Sarah* » d'autrefois, celles d'aujourd'hui et de demain, ne sont vraiment « filles » de la matriarche Sarah qu'en conformité avec l'ordre établi. Par

[1] Danièle HERVIEU-LÉGER, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Bayard, Paris, 2003, p. 178.
[2] *Ibidem*, p. 179.

leur obéissance, elles ne transgresseront pas les lois « naturelles » inscrites dans leur vie de foi.

En somme, la lecture compréhensive faite à partir de diverses interprétations et analogies qu'offre la figure légendaire de Sarah, prise ici comme référence de vie et modèle de foi accepté par la mémoire collective d'une communauté croyante, montre que les institutions sociales – pour se maintenir dans le temps –, développent et mettent en place divers mécanismes de reproduction pour maintenir la pression sociale sur les hommes et femmes ; que les hommes, pour justifier leur suprématie, tentent de maintenir à long terme leur contrôle permanent sur les groupes. Du côté des femmes qui adhèrent au projet éducatif d'accompagnement et d'encadrement mis en place pour les *Filles de Sarah*, il s'établit une relation entre le maintien des pratiques existantes et la continuation ou la perpétuation d'un système de légitimation des normes sociales édictées par les hommes.

Mais à l'inverse de l'acceptation et de la soumission des *Filles de Sarah* qui retraduisent leur participation à la continuation d'un certain ordre social établi, il y a le refus et la résistance concomitante d'autres femmes. Celles-ci ne veulent pas s'inscrire dans ce schéma qui justifie et naturalise la préséance masculine dans leurs rapports avec les hommes. Ces femmes manifestent ainsi leur volonté de s'y opposer tout en subvertissant, sans concession, ledit ordre social construit au bénéfice des hommes.

11.3.3. La transgression de la féminité et de la masculinité

Je viens de montrer dans un premier temps comment les hommes et les femmes peuvent accepter ou adhérer à la logique de la reproduction de ce qu'ils croient être ou ce qu'ils interprètent comme la « nature de choses ». À présent, je voudrais m'atteler à comprendre comment hommes et femmes, sans chercher à reproduire ou à subir leur passé, s'en démarquent et comment ils s'affranchissent de certaines règles jugées dépassées. La transgression des attributs de la féminité et de la masculinité marque le refus des femmes de participer à la (re)production des rapports de leur domination et de leur soumission aux hommes. En se comportant comme des acteurs libres qui n'intériorisent pas mécaniquement tout ce qui, socialement et historiquement, leur fait porter certains « qualités » masculines ou féminines héritées de leur histoire, les femmes prennent alors le contrepied du passé et de la soi-disant

« nature » que l'histoire leur a léguée comme un « patrimoine » social. Dans les différents rapports sociaux de genre, « les êtres humains sont, nous dit Roland Pfefferkorn, à la fois les agents et les acteurs de ces rapports. Ils produisent ces rapports comme tels dans et par les actes mêmes par lesquels ils et elles les mettent en œuvre, en accomplissent les injonctions, sollicitations et potentialités »[1].

Si d'ordinaire, « masculinité et féminité désignent l'identité sexuelle : la capacité à ''habiter'' et aimer son propre corps et à en ''jouer'' dans les relations érotiques ; tandis que virilité et *muliérité* désignent le conformisme aux conduites sexuées requises par la division sociale et sexuelle du travail »[2], le refus de certaines femmes congolaises de perpétuer un système « qui a toujours été comme ça », se traduit par la manière dont elles ont transgressé la pratique des normes professionnelles existantes, qu'elles soient observées dans les Églises ou dans la société civile. Par « transgression », j'entends cette détermination qu'ont les femmes à mettre en cause et à changer les lois qui régissent notre système d'organisation. Pour ce faire, elles utilisent toutes les stratégies possibles pour renverser l'ordre établi et les normes de conduite ainsi que les interdits supposés « naturels » qui justifiaient autrefois leur exclusion ou leur mise à l'écart dans l'exercice de certaines professions religieuses. La présence des femmes pasteurs et évêques dans la direction des Églises pentecôtistes atteste la volonté qu'elles ont de transgresser les coutumes établies.

Et au regard de tout ce développement, le pastorat et/ou l'épiscopat exercés au féminin peuvent s'inscrire dans une logique de subversion d'un système qui se traduit ainsi par le refus des femmes d'adhérer au schéma traditionnel de leur exclusion dans la gestion des Églises. Pour légitimer leur travail au sein de ces dernières, le vocabulaire utilisé par beaucoup de femmes pasteurs témoigne de ce processus de destruction et d'émancipation. L'accès des femmes à l'exercice de nouvelles professions et fonctions au sein des Églises pentecôtistes traduit justement leur volonté de refuser un ordre de société ou d'être ce qu'on a souvent cru d'elles : des êtres faibles et incapables. Mais les femmes veulent exercer différemment les métiers ecclésiastiques en renversant durablement l'équilibre de l'ordre préétabli qui a jusqu'ici maintenu le primat des hommes et perpétué la préséance masculine dans le temps.

[1] Roland PFEFFERKORN**,** *Op. cit.*, pp. 107-108.
[2] Pascale MOLINIER et Daniel WELZER-LANG, *Op. cit*., p. 79.

C'est de cette manière que, par l'entremise de celles qui exercent le métier de pasteur ou d'évêque, les femmes congolaises, fières d'être femmes, et non ce que les hommes veulent qu'elles soient, peuvent (ré)inventer une manière de cohabiter avec les hommes dans un espace où elles conjuguent liberté de parole, de travail et autonomie sans se renier. Le pastorat qui prend de l'importance dans le mouvement pentecôtiste n'est qu'une autre manière de conjuguer l'engagement et l'exercice du pouvoir au féminin. Et ce que les intéressé(e)s qualifieraient de « vocations » au féminin sont des réponses individuelles, des propositions réelles ou possibilités du travail que ces Églises offrent aux femmes qui ont dérogé aux normes traditionnelles dans leur conquête et accès au travail pastoral. L'émergence des femmes pasteurs met celles-ci dans une logique de concurrence et de recherche de légitimité au sein d'un espace conflictuel qui tient aux intérêts antagoniques des personnes et des classes.

Penser ce nouvel espace, c'est le comprendre comme un lieu de revendication, d'autolégitimation, de conquête du pouvoir et de compétition entre différents acteurs : les anciens ecclésiastiques essentiellement constitués par les hommes et les nouveaux venus que sont les femmes. Ces nouvelles venues dans la profession sont tantôt prises pour des intruses, tantôt délégitimées du coup par les anciens. *In fine*, c'est au niveau du groupe de pasteurs de sexe masculin et du groupe de femmes pasteurs que se conjugue la compétition. Ainsi, la revendication de la gestion des biens de salut par les femmes dans un tel champ religieux considéré jadis comme un bastion des clercs masculins active en permanence cette concurrence. Cette compétition oblige aussi les uns et les autres à se construire une certaine légitimité, à mettre en place un système de réseaux, d'alliances et de sociabilités multiples, fondés sur différentes stratégies de conquête du territoire en vue de survivre.

De cette confrontation de genre résultent des ruptures dans la manière dont les hommes et les femmes se comportent ; leur manière d'être, de faire et de comprendre la notion d'Église ainsi que le rôle que chaque acteur y joue et la définition du sens même du travail pastoral qui s'y fait. Ce sont toutes ces ruptures qui justifient la présence des femmes en tant que nouveaux acteurs incontournables dans l'animation et l'exercice de nouvelles fonctions créées au sein du champ pentecôtiste. Et pour comprendre l'évolution actuelle des comportements des hommes et des femmes autour de la construction de la figure féminine qui se dessine à travers les enjeux de genre et d'autorité dans les Églises pentecôtistes congolaises, cela supposerait de

prendre en compte les trajectoires atypiques de ces femmes pasteurs dans une période et dans un contexte permettant de suivre leur évolution dans le temps.

Cette grille d'analyse est fondée sur l'observation empirique des cas ; elle concerne surtout la période d'après le processus de démocratisation des États d'Afrique survenu dans les années 1990. À cette période de remise en cause de la gestion des États et des crises sociales, économiques et politiques correspond le cadre de l'instauration du pluralisme religieux qui a prôné la liberté religieuse et la libéralisation des expressions de foi. C'est à cette période aussi que correspond l'émergence d'une parole véritablement féminine parmi une génération d'acteurs féminins qui disent posséder un charisme particulier les portant à prêcher l'Évangile, peu importe la résistance, les préjugés et la méfiance des hommes vis-à-vis des femmes supposées ne pas avoir la qualification nécessaire pour exercer une telle profession.

Comme on peut le remarquer, la perception de la fonction de prêtre, d'évêque ou de pasteur par des femmes est différemment ressentie par celles qui ont accédé à ces fonctions. Mon enquête a tenté de comprendre les différents rapports de forces internes qui interagissent au sein d'une institution dont les acteurs veulent se donner une certaine légitimité. En même temps, j'ai expliqué comment se sont construites les logiques et les motivations des individus. Il s'agit de logiques et des motivations qui sous-tendent la vocation des uns et des autres au sein des Églises pentecôtistes. À cela s'ajoute le regard que la société porte sur ces différents acteurs religieux ainsi que sur leur ministère.

Les représentations du métier de pasteur ou d'évêque au sein des Églises sont assez contrastées si l'on compare les différentes perceptions selon le sexe des personnes interrogées. Certaines différences et points communs s'observent dans les représentations des hommes par les femmes et des femmes par les hommes. S'ils n'ont pas souvent les mêmes préoccupations et soucis particuliers qui feraient intervenir Dieu dans leur vie, les hommes vont de moins en moins à l'Église alors que les femmes y sont très nombreuses. Celles-ci considèrent l'Église avant tout comme un espace d'émancipation : certaines y vont pour se décharger d'un souci matériel, spirituel ; d'autres pour y trouver un époux, d'autres encore pour s'affranchir de certaines contraintes ou pressions de la coutume et des traditions, etc. À certains égards, l'opposition entre les motivations masculines et féminines de

l'Église peut être perceptible. Mais ces représentations de l'Église évoluent rapidement.

Les différentes manières de percevoir le nouveau paradigme de rapports sur la place et le rôle des femmes dans la société congolaise en général et dans les Églises chrétiennes issues du pentecôtisme en particulier, loin d'être un déjà-là, c'est-à-dire une donnée innée, préétablie, fixée une fois pour toutes et immuable de la nature, sont pourtant le fait des aménagements historiques successifs et contextuels liés à des contextes sociaux. Cela revient à dire qu'il a été constaté que cette construction repose souvent sur une certaine histoire, sur des idéologies, sur une vision du monde et de l'homme nourrie par la puissance de l'ego masculin. Certes, en tant qu'elle relève d'une construction historique, socialement acceptée par les hommes et les femmes, mais contestée aujourd'hui par les femmes pasteurs, cette perception de la place et du rôle des femmes reste intimement liée à des problématiques sociétales successives, particulières ou générales qui se sont enracinées dans les réalités géographiques et culturelles propres. De ce fait, elles ont été traduites dans les pratiques sociales concrètes : politiques, religieuses, idéologiques, psychologiques et économiques du pays à un moment donné.

Puisque l'accès des femmes à la profession pastorale/épiscopale au sein du pentecôtisme est on ne peut plus facile ici, son exercice est de plus en plus perçu comme un nouveau métier qui suscite autant de vocations chez les jeunes gens que chez les jeunes filles. Et dans un pays comme la RD Congo, où la jeunesse est livrée à son triste sort, l'exercice d'un tel métier, nouveau pour beaucoup de personnes, apparaît comme un ascenseur social tant il offre quelques opportunités d'emploi et de reconnaissance sociale à ceux et celles qui veulent s'y engager. C'est dans cette perspective qu'on peut comprendre l'arrivée des femmes dans les Églises qui se réclament aujourd'hui du mouvement religieux se nourrissant de la sève pentecôtiste.

CONCLUSION

Construit à partir des situations réelles, observées sur le terrain d'enquête, ce dernier chapitre de mon travail montre que l'évolution de la figure des femmes pasteurs, telle qu'elle apparaît dans le regard des personnes interrogées, tient avant tout à une stratégie individuelle d'autonomie et d'émancipation dont l'horizon s'articule sur la revendication et la recherche d'un espace où hommes et femmes sont

pris pour ce qu'ils sont et non pour ce que leur genre dessinerait. Et en tant qu'un des éléments de différenciation fondamentale catégorisant les hommes et les femmes, le genre est un vecteur ou un marqueur d'attribution d'identité sociale. Il est à la fois un élément discriminant, clivant et en même temps fédérateur.

Il est vrai que la place réelle des femmes dans la société en général, et leur rôle dans les Églises en particulier restent une question patente d'autant plus que les revendications autour de leur accession à la fonction hiératique ont toujours été un sujet de déchaînements et de passions. Cette situation continue à raviver les débats parmi les traditionnalistes (comme les Églises catholique et orthodoxe) et les libéraux (les anglicans, les protestants, les épiscopaliens). Parvenus jusqu'à briser le plafond de verre qu'était l'interdit traditionnel qui limitait l'accès de certains métiers aux femmes, les libéraux ont réussi à casser les barrières des pratiques qu'ils considéraient comme une discrimination. Par là, ils ont ouvert les portes du sacerdoce et de l'épiscopat aux femmes. Est-ce une réponse significative contre le sexisme et les préjugés ? Est-ce une façon de céder ou de répondre à la pression de la sécularisation de la société ?

Mais il me semble qu'à ne considérer cela que dans le sens d'une guerre des sexes, on peut voir désormais que la Journée internationale de la Femme, célébrée en grande pompe à travers le monde, le 8 mars de chaque année depuis sa création en 1910, marque à juste titre une étape très décisive qui peut être lue comme le symbole de la contestation du masculinisme et du machisme. De la sorte, pour les défenseurs de la cause féminine, le sacre de cette Journée est une étape qui symbolise le triomphe des revendications en faveur des droits des femmes. Certes, voir des femmes dans l'auréole d'évangélistes, en toge de pasteur, en mitre d'évêque ou comme coordonnatrices d'Églises est un signe éloquent qui dit qu'elles ont gagné une partie de la bataille engagée contre le genre. Désormais, elles sont entrées dans le « Saint des Saints » du travail pastoral pour officier aux côtés des hommes. Grâce à l'éducation et à l'instruction des jeunes filles, l'ascension des femmes considérées historiquement comme des personnes faibles dans l'exercice des fonctions hiératiques n'est plus vue comme une profanation du temple, mais comme une manière pour les femmes de briser les barrières du vieil interdit autour de ce qui était uniquement réservé aux hommes.

Cela dit, je reconnais avec Charles Delhez et Jacques Vermeylen que « globalement, les femmes ont souvent été et sont encore dans une certaine mesure discriminées dans les communautés chrétiennes tout comme dans notre société. Aujourd'hui, elles assurent en bien des lieux l'essentiel de la catéchèse, par exemple, mais leur responsabilité reste trop peu reconnue. Dans l'anglicanisme comme dans le protestantisme, elles peuvent accéder aux responsabilités de gouvernement de leur Église, y compris à l'épiscopat. Dans le catholicisme comme dans l'orthodoxie, nous savons qu'elles ne peuvent recevoir l'ordination. Les hautes autorités de l'Église catholique ont déclaré ce refus définitif ; pourtant, le débat à ce sujet continue à agiter bien des communautés. Dans une société où toutes les fonctions s'ouvrent aux femmes, y compris dans la magistrature, l'armée, la police ou les entreprises, cette situation est de moins en moins acceptée »[1].

Source : Recueillie sur Avenue By-Pass (Lemba Échangeur).
Cette affiche publicitaire de l'Église *La Manne cachée* de Rose Lessie, annonce une Convention de la jeunesse en mission (Kinshasa, 2011)[2]. L'image d'une Rose Lessie surplombant la photo dit beaucoup sur l'évolution actuelle de la figure des femmes en milieu pentecôtiste congolais.

[1] Charles DELHEZ et Jacques VERMEYLEN, *Le Jésus des chrétiens*, Éd. Fidélité, Namur, 2006, pp. 88-89.

[2] Surnommée « Maman Ézéchiel » en référence au prophète Ézéchiel de l'Ancien Testament, la Révérende Apôtre Rose Lessie Mobwabily, épouse d'un certain pasteur Franklin Mokwabily, porte essentiellement son message sur la restauration, la prison satanique et la vallée des ossements desséchés. Un enseignement tiré du livre du prophète Ézéchiel 37, 1. D'où le sens de son surnom de « Maman Ézéchiel » par analogie au prophète de l'Ancien Testament.

Évangéliste Jeanine Minengu Nkoya lors du culte de dimanche 8 avril 2018
Co-fondatrice de l'*Assemblée chrétienne de Plaisir* (Yvelines, Île-de-France)
Source : crédit photo auteur (2018)

Élément retiré (protégé par le droit d'auteur)

Évêque Judith Kalonji, épouse de l'archevêque Diamant Bob Kalonji (Ministères chrétiens *Logos-Rhéma*) lors de la 13e Convention des Femmes Fils de Dieu (sic) (CFFD), mardi 9-samedi 13 juillet 2013 à Kinshasa
Source : http://m-gpictures.over-blog.com/article-la-convention-des-femmes-fils-de-dieu-a-vecu

Prophétesse Rose Mupapa
Fondatrice de l'Église *La Fidélité Divine Tabernacle* d'Idiofa
Source : crédit-photo auteur (2017)

Élément retiré (protégé par le droit d'auteur)

Pasteur Georgine Moke
Fondatrice de l'Église *Arche de Paix* (Seine-Saint-Denis, Île-de-France)

CONCLUSION GÉNÉRALE

Au terme de cette étude, la situation des femmes pasteurs dans les Églises pentecôtistes congolaises impose une réflexion profonde qui, à défaut de reproduire l'image et l'héritage d'un passé construit sur les catégories socioprofessionnelles de différenciation sexuelle, en propose une autre grille de lecture. Parler de femmes pasteurs, c'est évoquer la problématique de leur accès au monde du travail, à l'exercice du pouvoir et de l'autorité. Instruites, scolarisées et socialisées autant que les hommes, ces femmes rompent de plus en plus avec certaines représentations stéréotypées du passé qui les voulaient, si pas inférieures aux hommes, du moins confinées dans l'orbite de la vie privée, où elles ont été définies, avant tout comme épouses et mères.

Si les sociétés contemporaines connaissent aujourd'hui d'importantes mutations qui bouleversent l'ordre traditionnel en place, les comportements des personnes bougent, faisant apparaître de nouveaux modes de vie. L'une des conséquences en est la multiplication d'échanges rendus de plus en plus possibles par les nouvelles technologies de l'information et de la communication, et par le phénomène migratoire. Dans la complexité d'interférences, des nouveaux modes de vie imposent d'autres équilibres dans les rapports sociaux de sexe. Les limites culturelles et idéologiques, imposées autrefois par le genre des personnes, sont sans cesse repoussées, au point que l'émergence des femmes est venue consacrer le fait que certaines professions connotées masculines ne soient plus l'apanage des seuls hommes.

Ces transformations sociales affectent tant les individus dans leur manière d'être et de se comporter que les institutions (États, organisations, Églises, familles, écoles, etc.). En transformant leurs modes de vie, elles nous imposent de regarder autrement la société en évolution et les personnes bien au-delà du prisme de leur confinement dans des espaces culturels ethno-nationaux et professionnels. La mondialisation attise la concurrence et opère des ruptures. Elle pose d'autres interrogations auxquelles les États, la société, les Églises et les individus ne savent pas toujours répondre adéquatement.

Il en résulte de nouvelles logiques, de nouveaux métiers, de nouveaux acteurs sur la scène sociale et religieuse, où l'exercice du pouvoir et de l'autorité devient un

lieu de confrontation, où différents jeux, enjeux, alliances et forces antagoniques interagissent. Face à un ordre ancien qui régissait l'exercice du pouvoir et de l'autorité dans les Églises, les pratiques cultuelles et les croyances religieuses, les individus vont jusqu'à subvertir les normes mises en place. Ils veulent inventer d'autres pratiques qui prennent en compte la question de leur autonomie et de leur liberté de décision. La subversion comme acte de refus tient ici au fait que « les rapports sociaux de sexe sont construits et peuvent donner lieu à une ‘‘conscience de genre'' et être subvertis. C'est ce qui tend à justifier le combat de tant d'hommes et de femmes pour l'égalité des sexes »[1].

À ce titre, le champ religieux est l'un des nouveaux espaces où les tensions de genre sont perceptibles. L'arrivée des femmes au sein de l'exercice de la fonction hiératique historiquement conjuguée au masculin, dont l'accès leur était longtemps fermé, a sensiblement déplacé les limites traditionnelles des rapports de forces qui régissaient les sociétés fondées sur la différenciation sexuelle. Leur entrée en scène au sein de l'institution pastorale/épiscopale a sensiblement fait repousser les frontières entre les fonctions autrefois réservées aux hommes et celles réservées aux femmes, entre le sacré et le profane, le clerc et le laïc, les hommes et les femmes.

Ayant de plus en plus conscience de leur situation, autrefois marginalisée dans les instances où se prenaient des décisions, la plupart des femmes congolaises, interrogées lors de mes séjours de terrain, revendiquent aujourd'hui leur voix au chapitre dans le monde du travail en général et du travail religieux en particulier. Il s'agit là d'une évolution opérée en douceur, et non par la lutte qui serait le fait d'un mouvement collectif porté par la revendication des activistes de droits des femmes. Cette révolution résulte d'un charisme particulier qui fait d'elles des pasteurs et prophétesses. L'arrivée des femmes dans le pastorat/épiscopat pentecôtiste résulte d'un processus d'autolégitimation dans la nouvelle hiérarchie des rôles créée au sein de nouvelles Églises. Elle permet de casser le monopole du modèle charismatico-traditionnel masculin dans l'organisation ecclésiale, qui a jusque-là prévalu et qui a régi les institutions religieuses et les groupes sociaux.

Aujourd'hui, la conquête de l'espace du pouvoir, de l'autorité et de la décision par les femmes ministres du culte ramène l'ancienne structure pyramidale et

[1] Isabelle CLAIR, « Les rapports sociaux de sexe. À propos de BIDET-MORDREL Annie (dir.), *Les rapports sociaux de sexe*, PUF, Paris, 2010, in *SOCIOLOGIE*. Comptes rendus [en ligne], disponible sur : http://sociologie.revues.org/687 [consulté le 01 mai 2017].

masculine des Églises traditionnelles à une structure moins pyramidale, fragile, volatile et flexible, qui fonctionne en dehors des normes de l'institution ecclésiastique, et où la fonction hiératique se voit de plus en plus exercée par les laïcs, sans distinction de sexes. Non seulement cette fonction est sécularisée par le fait même qu'elle cesse d'être inaccessible et fermée au commun des mortels, mais elle est « désacralisée » surtout du fait que ce ne sont plus forcément les clercs seuls qui l'exercent. Elle est déclinée par les laïcs et par les femmes qui disent être qualifiés pour l'accomplir.

À métiers nouveaux, acteurs nouveaux. De plus en plus aujourd'hui, les progrès de la science et de la technologie, le développement des sciences humaines, la montée du phénomène d'exclusion (chômage de masse, paupérisation et précarité des conditions de vie, insécurité, etc.) ont contribué à une interférence des femmes, bien plus forte qu'avant, dans des domaines professionnels qui étaient jusque-là réservés aux seuls hommes : administration, gestion, droit, magistrature, médecine, politique, culture, armée, sports, arts martiaux (karaté, judo, boxe), football, etc. Dans un tel contexte où les comportements évoluent, il s'agit de constater qu'ayant franchi l'obstacle dressé par leur appartenance sexuelle, les femmes sont aujourd'hui très présentes au sein de l'exercice de nouveaux métiers (blog, Internet, commerce, marketing, journalisme, sciences et technologie, arts martiaux, etc.).

Traditionnellement, il y a des fonctions créées et réservées aux hommes et celles réservées aux femmes. Cette façon de faire a entraîné la division binaire de la société dans la mesure où la perception des fonctions était tributaire de la culture (croyances religieuses, coutumes locales selon l'espace ou l'environnement social, les époques et le temps, l'âge, l'éducation, etc.). La division sexuelle détermine des rôles et des comportements spécifiques dans la société. C'est pourquoi, pour les femmes et les féministes d'aujourd'hui, il est aussi difficile de concilier ces deux approches. D'une part, celle qui veut que les tâches sociales soient déterminées par le sexe, c'est-à-dire celles exercées par les hommes et celles des femmes. D'autre part, il faut conjuguer l'approche du genre pour la lier aux évolutions de la société qui tiennent aux facteurs sociaux, culturels, politiques, économiques. Notre société va davantage vers la professionnalisation des métiers. Dans cette configuration, il y a de nouveaux métiers qui appellent de nouveaux acteurs.

De nos jours « l'accès au travail salarié peut dès lors permettre aux femmes d'entrer en compétition avec les hommes, dans le cadre d'un principe général d'égalité juridique. Il existe cependant une période ou une situation où le développement capitaliste aggrave plutôt la dissymétrie : le ''travail'' devenant la spécialité des hommes, alors que les femmes ne ''travaillent'' pas, restent cantonnées dans leur ''métier'' de femmes épouses et mères »[1]. C'est pourquoi, la présence des femmes qu'on dirait inattendue en milieu professionnel – ce qui n'était pas toujours le cas par le passé – implique une redéfinition du cadre traditionnel des conditions d'accessibilité au travail et aux métiers, car il est admis de nos jours que l'entrée au travail n'est plus déterminée ni basée sur l'indicateur de genre, mais sur des critères liés à la compétence et aux mérites des individus.

Si dans la reconfiguration religieuse actuelle, les limites de la séparation profane/sacré, clercs/laïcs, fonctions masculines/féminines ainsi que toutes les institutions symbolisant les lieux du pouvoir et de la prédominance masculine tendent de plus en plus à s'amenuiser, les frontières sexuées, autrefois rigides, s'assouplissent, étant donné que la fonction sacerdotale/pastorale ou épiscopale est de plus en plus exercée par les non-clercs. Et qui plus est, les femmes sont entrées dans le « gotha » religieux pentecôtiste en brisant systématiquement les tabous et les interdits traditionnels de leur mise à l'écart dans la prise de décisions et dans l'exercice d'une fonction qui sent toujours les empreintes de la masculinité.

Et s'il s'observe quelques évolutions de la figure des femmes au sein des Églises, cela n'a pas toujours été ainsi, même si l'on a dit récemment dans l'Église catholique que « l'Église est fière d'avoir magnifié et libéré la femme, d'avoir fait resplendir au cours des siècles, dans la diversité des caractères, son égalité foncière avec l'homme. Mais l'heure vient, l'heure est venue où la vocation de la femme s'accomplit en plénitude, l'heure où la femme acquiert dans la cité une influence, un rayonnement, un pouvoir jamais atteints jusqu'ici »[2]. À ce point, l'arrivée inattendue des femmes à des fonctions non traditionnelles qui leur confèrent aujourd'hui des attributs « sacerdotaux »/pastoraux masculins ou des titres, qu'aucune institution hiérarchique préexistante au sein du pentecôtisme n'a eu jusque-là le monopole de détenir symboliquement, montre qu'au sein même du mouvement du renouveau évangélique et pentecôtiste au Congo-Kinshasa, des femmes aux parcours atypiques

[1] Pierre VALLIN, *Le travail et les travailleurs dans le monde chrétien*, Desclée, Paris, 1983, p. 18.
[2] Paul VI (Pape), Extrait de *Message du Concile aux femmes*, Rome, 8 décembre 1965.

n'ont plus nécessairement besoin d'être présentées, reconnues et adoubées par « l'institution sociale du pouvoir symbolique »[1].

Pour autant, sans avoir payé ce que Pierre Bourdieu a appelé les « droits d'entrée », qui leur permettraient d'être réellement comme des « clercs » en leur qualité de pasteurs ou d'évêques, les femmes sont devenues ministres du culte grâce à leur seule volonté, à leur force et à leur désir de s'attribuer telle ou telle fonction religieuse au sein d'une société congolaise pluraliste, éclatée. Cela est d'autant vrai que dans le mouvement pentecôtiste, les femmes, à l'instar des hommes d'ailleurs, professant une religion sans institution, se sont simplement autoproclamées pasteurs ou évêques, sans revendiquer ce privilège à partir de la légitimité que leur conférerait une institution. On peut noter que chaque pasteur se donne le titre qui lui convient, quitte à garder même la connotation anglaise là où le français est pourtant la langue d'usage (« Archbishop », « Bishop », Évêque, Apôtre, Évangéliste, Prophète, etc.).

Et là où il apparaît, le pastorat exercé au féminin au sein des assemblées pentecôtistes congolaises est un mouvement qui participe à la fois de l'esprit d'émancipation et d'autonomisation des femmes. Il met en lumière la visibilité du travail des femmes dans les Églises et dans la société congolaise. À ce point, même si les résistances des hommes sont encore observables et présentes dans l'univers des symboles qui apparaissent dans les rapports sociaux de sexe et dans les relations interindividuelles, l'accès des femmes à la nouvelle hiérarchie religieuse pentecôtiste a sensiblement contribué à modifier leur image dans la société congolaise.

En effet, l'histoire de vie et la sociologie des femmes pasteurs montrent qu'il y a des changements visibles dans les comportements des personnes, même si les rapports sociaux produits à l'intérieur des Églises ne bougent pas trop vite à cause des résistances et des préjugés sur les femmes. Voilà pourquoi on valorise souvent les jeunes garçons au détriment des jeunes filles. La persistance de tels comportements maintient encore les écarts entre hommes et femmes dans le partage et la distribution des responsabilités au sein de la société et des Églises. C'est pourquoi les fonctions de direction ont souvent été monopolisées et gardées par les hommes, alors que les femmes sont cantonnées dans le service de l'accueil, la chorale, la garde et la surveillance des enfants, la préparation du repas, etc. Cela tient encore beaucoup à des comportements sexistes au sein des assemblées religieuses.

[1] Pierre BOURDIEU, *Langage et pouvoir symbolique*, Fayard/Seuil, Paris, 2001, pp. 152-175.

On pourra observer avec Danièle Kergoat que si « la société bouge au niveau des rapports sociaux entre les hommes et les femmes, mais sans doute beaucoup vite au niveau des relations sociales […] : dans la situation des femmes, tout bouge (et effectivement, au niveau des relations sociales, les changements sont considérables depuis un demi-siècle) et rien ne change (les rapports sociaux de sexe continuent à agir, ce qui explique, entre autres, le maintien des différentiels de salaire, l'assignation inchangée du travail domestique aux femmes […][1].

De cette manière, l'objet et la problématique de ma recherche sont à lire aussi dans une perspective diachronique. Celle-ci permet de saisir la place, le rôle des femmes en général et celui des ministres féminins du culte au Congo-Kinshasa en particulier, sous un regard qui insère cette question dans un contexte historique évolutif. Celui-ci s'ancre sur des supports culturels. En filigrane, ce travail a impliqué une enquête comparative avec le catholicisme qui laisse aux femmes des tâches essentiellement « laïques » ou des tâches d'accompagnement du religieux, alors que les fonctions de direction sont exclusivement assurées par les hommes. Et comme on le sait par ailleurs, l'univers culturel congolais, loin d'être neutre, véhicule des images, des préjugés et parfois des peurs sur les femmes et sur les hommes. On devrait reconnaître que les stéréotypes sexistes, les stigmatisations et les idées reçues à l'encontre des femmes sont encore prégnants et destructeurs.

Mais, combinés aux exigences de l'ouverture à la modernité et à la mondialisation actuelle, ces supports culturels donnent à lire autrement la place des femmes dans la société congolaise. D'abord la montée des femmes dans l'espace public et dans la nouvelle hiérarchie qui se construit au sein du mouvement pentecôtiste peut être comprise comme relevant d'un acte de refus des femmes de subir des institutions dominées par les hommes. Puis le ministère pastoral féminin, comme un fait lié aux différentes mutations sociales en cours en RD Congo, représenterait une opportunité en termes d'ascension sociale des femmes au sein d'un nouveau marché d'emplois qu'est le champ religieux. À ce niveau, le pastorat/sacerdoce exercé au féminin, constituerait un métier comme tant d'autres, un nouveau marché en plein processus d'évolution qui appelle d'autres acteurs.

[1] Danièle KERGOAT (entretien avec), « Une sociologie à la croisée de trois mouvements sociaux », in Élise PALOMARES et Armelle TESTENOIRE (coord.), « Prismes féministes. Qu'est-ce que l'intersectionnalité ? », *L'homme et la société* 176-177 (2010), pp. 36-37, citée par Roland PFEFFERKORN, *Genre et rapports sociaux de sexe*, Éd. Page deux, Lausanne, 2012, p. 113.

Liées à un monde des représentations, des idées et comportements qui varient souvent dans le temps et l'espace, toutes les évolutions possibles et les ruptures perceptibles observées à travers la conception du rôle et de la place réelle des femmes dans la société en général et dans les Églises congolaises de la mouvance néo-pentecôtiste en particulier, montrent qu'elles s'insèrent dans un processus dynamique et évolutif de la figure féminine. Cet effort de compréhension aide à mesurer le poids du nouveau statut que les femmes pasteurs et évêques congolaises ont acquis dans et à travers le monde religieux. Si la légitimité d'un bon nombre de ces femmes ne leur vient pas d'une institution, la difficulté à faire admettre ou accepter leur vocation pastorale fait qu'elles ne peuvent plus tenir que grâce à leur stratégie d'autolégitimation. Celle-ci fait que, pour être là où elles sont aujourd'hui, les femmes pasteurs/évêques et prophétesses, ont dû recourir au témoignage d'un agent divin qui leur serait apparu dans une vision. C'est ce fait qui attesterait de la vérité de leur mission et de la validité de leur charisme de prophètes.

L'arrivée des femmes dans les Églises où leur présence n'est plus à occulter, est une question d'actualité. Que faire d'elles ? Les ignorer ou les minimiser ? Les femmes n'étant ni substituts ni dérivés des hommes, sont appelées à la même considération. Comme corps des croyants, assumant à la fois le masculin et le féminin, les Églises sont appelées à leur donner la parole autant qu'elles l'ont toujours donnée aux hommes, car la présence massive des femmes dans les Églises montre incontestablement que l'histoire des Églises ne peut plus désormais s'écrire sans les femmes. Bien sûr, les hommes et les femmes sont biologiquement différents les uns des autres, mais cette altérité induit la collaboration, le partenariat et la richesse. Et cette différence anatomique n'appellera pas une discrimination ni une exclusion qui pourraient nourrir le vieil instinct de supériorité et de domination des hommes sur les femmes. Cependant, hommes et femmes sont à prendre comme deux faces insécables de la même médaille pour la construction de la société.

À l'heure actuelle, le pastorat voulu par les femmes ou exercé au féminin est simplement vu comme une fonction ou une profession quelconque parmi tant d'autres. Aux yeux de personnes interrogées, il apparaît comme un des nouveaux métiers créés au sein d'un champ religieux pluraliste dans le contexte d'un monde de plus en plus sécularisé. C'est pourquoi les femmes ne s'empêchent pas de vouloir l'exercer. Aux yeux de celles qui ont accédé à cette fonction ecclésiastique et selon les féministes d'ailleurs, le pastorat/sacerdoce exercé au féminin n'est qu'une

manière de revisiter l'histoire même et toute l'organisation pastorale et patriarcale des Églises hiérarchiques. Aujourd'hui, plus qu'hier, les rapports sociaux de sexe, avant de pouvoir engendrer cette autre question greffée sur les rapports clercs et laïcs, sont vus autrement dans une perspective de rupture, de renversement total et de renouvellement. En effet, si l'on regarde les pratiques des Églises issues des missionnaires occidentaux, l'Église était pensée avant tout comme une haute pyramide dont le sommet était occupé par les clercs et le bas de l'échelle par les laïcs. Mais dans la nouvelle ecclésiologie postconciliaire redéfinie et devant être recomposée dans l'esprit de la réforme ou de l'*aggiornamento* initié par le Concile Vatican II, les rapports entre les clercs et les laïcs s'insèrent désormais dans une autre perspective qui présente l'Église comme un ensemble horizontal constitué d'éléments concentriques autour d'un noyau vital.

L'ecclésiologie pentecôtiste, sans vouloir la percevoir avant tout comme une structure hiérarchisée, est simplement définie comme un ensemble organique fait d'éléments divers et par leur taille et par leur fonction. Chaque élément de ce corps est reconnu tel quel dans sa grande spécificité et dans son champ de compétence particulière. L'Église est une communauté de vie dont les éléments constitutifs faits de virtuoses de la religion, sont soudés les uns et les autres, en gravitant autour d'un seul noyau de croyances réactivées. Ce noyau est compris comme un corps qui vivifie et il symbolise Jésus, le Saint-Esprit et Dieu, rendus possibles dans la vie du croyant grâce à sa conversion. Loin d'être essentiellement défini à partir des charges et des fonctions quelconques exercées en son sein, le noyau de croyances est surtout – dans son aspect visible – formé par les hommes et les femmes, clercs et laïcs ensemble, tous pris individuellement et collectivement.

Si chaque élément de la communauté croyante y est incorporé à partir d'une démarche volontaire et individuelle, tous cependant recherchent les biens de salut dans la communauté qui devient le lieu ou le marqueur d'identification. Dans la droite ligne de l'Église pentecôtiste, l'élément fédérateur ou le dénominateur commun, y compris la condition pour s'incorporer dans la vie de ce noyau, est principalement l'adhésion de tous les membres par le baptême qu'ils ont reçu dans le Saint-Esprit. Tous les membres se veulent donc égaux. Avec cette considération capitale qui hérite de la vision protestante du sacerdoce commun de tous les baptisés, on ne mesure pas assez facilement à quel point les éléments de ce corps forment harmonieusement et structurellement un tout solide, dans lequel la circularité de ses

composants est rendue possible du fait que tous les membres ont chacun une fonction qu'ils assument à des degrés divers pour le faire vivre. Selon cette nouvelle approche, l'Église dans la vision pentecôtiste est un tout et les croyants sont des atomes soudés. Puisqu'ils sont des membres occupant différentes fonctions, avec des caractères spécifiques et des sensibilités différentes, chaque membre du *Corpus christianum*, indépendamment de son appartenance à tel ou tel sexe, a une fonction bien définie et précise, sans laquelle l'harmonie de la communauté serait brisée.

Dans le contexte de la globalisation du monde religieux d'aujourd'hui, considérer ainsi l'Église sous un nouveau regard modifie forcément la manière de percevoir aussi bien ses institutions que l'exercice ministériel et les autres fonctions attribuées aux laïcs. Les pasteurs sont hommes et femmes parmi d'autres membres de la même assemblée que sont les laïcs. Dans le pentecôtisme, le pastorat/épiscopat est une fonction parmi tant d'autres, elle peut être exercée par d'autres membres de la communauté, pourvu qu'ils en aient les aptitudes et la qualification. C'est pourquoi, lorsqu'on parle de la vocation pastorale, il ne s'agirait pas d'une seule mission mais d'une pluralité d'engagements ou de tâches exercées par une pluralité d'acteurs religieux. Loin d'être lue par les seuls croyants catholiques, la nouvelle manière de définir l'Église occasionne véritablement des ruptures de ceux qui s'engagent. Multiples sont alors les interprétations qui considèrent autrement le sens de la mission au sein des Églises pentecôtistes : le travail pastoral n'est plus l'affaire des clercs masculins, c'est l'affaire de tous les chrétiens. Cette conception pentecôtiste de l'Église rejoint dans une large mesure les préoccupations des défenseurs de droits des femmes, qui voudraient simplement que hommes et femmes aient quelque chose à faire et à dire dans toutes les entreprises humaines. C'est cette grille de compréhension de l'Église qui fait que le pastorat/épiscopat conjugué par les femmes y trouve sens et raison d'être.

Pour de nombreuses femmes que la rédaction de cette thèse m'a permis de connaître, le pentecôtisme reste un des lieux où elles puisent l'énergie pour exister et s'affirmer comme personnes et individus, éléments constitutifs du corps social. Pour finir, il convient de souligner que cette enquête aura permis de faire apparaître un certain nombre d'éléments qui éclairent le parcours vocationnel et les trajectoires professionnelles des femmes au sein des Églises pentecôtistes. Cette étude, tout en aidant à comprendre comment les femmes pasteurs se situent comme agents et nouveaux acteurs dans la division du travail religieux en RD Congo, montre

également que les frontières traditionnelles, érigées par les normes du genre autour de l'accès des personnes à certaines professions qui leur étaient fermées jusque-là, sont profondément bouleversées. Cela tend à modifier la définition même de l'Église, de ses acteurs, du travail pastoral qui s'y fait, de l'exercice du pouvoir et de l'autorité religieuse, ainsi que de la place des personnes dans la société congolaise en mutation. Parler de la place des femmes dans les Églises pentecôtistes est un sujet ouvert.

BIBLIOGRAPHIE[1]

I. OUVRAGES GÉNÉRAUX ET THÉMATIQUES

ABDEL AZIM Chérif, *La femme dans l'Islam et dans la tradition judéo-chrétienne : Le mythe et la réalité,* révisé et traduit de l'anglais par Laïla El Hakimi, Engineering House Press, sans lieu, sans date.

AGACINSKI Sylviane, *Métaphysique des sexes. Masculin/Féminin aux sources du christianisme*, Seuil, Paris, 2005.

AMET Henri, *Faut-il avoir peur du diable ? Témoignage d'un exorciste*, Nouvelle Cité, Bruyères-le-Châtel, 2009.

ANTIER Jean-Jacques, *Le mysticisme féminin. Épouses du Christ*, Perrin, Paris, 2001.

ARGYRIADIS Kali, CAPONE Stefania, DE LA TORRE Renée et MARY André (dir.), *Religions transnationales des Suds. Afrique, Europe, Amériques*, L'Harmattan-Academia/IRD, Louvain-la-Neuve, 2012.

ATTIAS Jean-Christophe, BENBASSA Esther (dir.), *Encyclopédie des religions*, Arthème Fayard/Pluriel, Paris, 2012.

BALANDIER Georges, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, PUF, Paris, 1982.

BALLÉ Catherine, *Sociologie des organisations*, PUF, Paris[9], 2015.

BANGUI Thierry, *La ville, un défi du XXIe s. Essai sur les enjeux de développement urbain en Afrique*, L'Harmattan, Paris, 2011.

BASTIAN Jean-Pierre, CHAMPION Françoise et ROUSSELET Kathy (dir.), *La globalisation du religieux*, L'Harmattan, Paris, 2001.

BATTAGLIOLA Françoise, *Histoire du travail des femmes*, La Découverte, Paris, 2008.

BAYART Jean-François (dir.), *Religion et modernité politique en Afrique noire. Dieu pour tous et chacun pour soi*, Karthala, Paris, 1993.

BECKFORD James (éd.), *New Religious Movements and Rapid Social Change*, Sage, London, 1986.

BENOIT VI (pape), *L'engagement de l'Afrique, Africae Munus*, Bayard/Fleurus-Mame/Cerf, Paris, 2011.

[1] Mon but n'est pas de présenter ici tous les ouvrages touchant plus ou moins directement au pentecôtisme et au ministère pastoral des femmes ainsi qu'à la question des rapports/femmes dans les Églises de la RD Congo. Je mentionne simplement les ouvrages et articles qui m'ont servi ou m'ont paru utiles dans l'élaboration de ce travail ou qui peuvent aider à prolonger la réflexion.

BÉRAUD Céline, *Le métier de prêtre. Approche sociologique,* Éd. de l'Atelier/Éd. Ouvrières, Paris, 2006.

BERGER Peter, LUCKMANN Thomas, *La construction sociale de la réalité*, Masson/Armand Colin, Paris[2], 1996.

BIDET-MORDREL Annie (dir.), *Les rapports sociaux de sexe,* PUF, Paris, 2010.

BORELLA Jean, *La femme et le sacerdoce*, L'Harmattan, Paris, 2013.

BOURDIEU Pierre, *Question de sociologie,* Éd. de Minuit, Paris, 1980.

BOURDIEU Pierre, *Le sens pratique*, Éd. de Minuit, Paris, 1980.

BOURDIEU Pierre, *Langage et pouvoir symbolique*, Fayard/Seuil, Paris, 2001.

BOURDIEU Pierre, *La domination masculine*, Seuil, Paris, 2002.

BOURDIEU Pierre, *Propos sur le champ politique*, Presses Universitaires de Lyon, Lyon, 2005.

BOUTTER Bernard, *Le pentecôtisme à l'Île de la Réunion : refuge de la religiosité populaire ou vecteur de la modernité*, L'Harmattan, Paris, 2002.

BOYANCÉ Michel, *Masculin, féminin, quel avenir ?,* Edifa-Mame, Paris, 2007.

BRADBURY R.E. et alii., *Essais d'anthropologie religieuse*, Coll. Les Essais CLXXV, Gallimard, Paris, 1972.

BRANDT-BESSIRE Daniel, *Aux sources de la spiritualité pentecôtiste*, Labor et Fides, Genève, 1986.

BRÉDA Charlotte, DERIDDER Marie, LAURENT Pierre-Joseph (dir.), *La Modernité insécurisée, anthropologie des conséquences de la mondialisation*, L'Harmattan, Paris/Academia, Louvain-la-Neuve, 2013.

BRULEY Yves, *Histoire de la papauté. Rome et le monde depuis deux mille ans*, Perrin, Paris, 2011.

CAFFAREL Henri, *Faut-il parler d'un Pentecôtisme catholique ?*, Éd. du Feu Nouveau, Paris, 1973.

CARDON Philippe, KERGOAT Danièle, PFEFFERKORN Roland (dir.), *Chemins de l'émancipation et rapports sociaux de sexe*, La Dispute, Paris, 2009.

CARR Ann E., *La femme dans l'Église. Tradition chrétienne et théologie féministe*, traduit de l'américain par Maryse Falandry, Cerf, Paris, 1993.

CHAMPY Florent, *La sociologie des professions*, Quadrige/PUF, Paris[2], 2012.

CHENU Bruno, *Théologies chrétiennes des tiers-mondes*, Centurion, Paris, 1987.

CHOMBART DE LAUWE Marie-Josée, *La Femme et la société,* CNRS, Paris, 1963.

CHOMBART DE LAUWE Marie-Josée (dir.), *Images de la femme dans la société,* Éditions Ouvrières, Paris, 1964.

CIPRIANI Roberto, *Manuel de sociologie de la religion*, L'Harmattan, Paris, 2004.

CLAIR Isabelle, *Sociologie du genre*, Armand Colin, Paris, 2012.

CLEVENOT Michel (dir.), *L'état des religions dans le monde*, La Découverte/Cerf, Paris, 1987.

COHEN Martine, JONCHERAY Jean et alii (éd.), *Les transformations de l'autorité religieuse*, L'Harmattan, Paris, 2004.

COLLECTIF, *Afrique, continent méconnu*, Sélection du Reader's Digest, Paris/Bruxelles/ Montréal/Zurich, 1979.

COLLECTIF, *Mémoire du christianisme*, traduit de l'allemand par Jean-Pierre BAGOT, Éd. France Loisirs, Paris, 2000.

COLLECTIF, *Pour une institution des laïcs dans l'Église. Africains et Européens en quête de renouveau conciliaire*, L'Harmattan, Paris, 2004.

COLLECTIF, *Les pays du monde de la chute du Mur de Berlin à aujourd'hui*, Éd. France Loisirs/Encyclopaedias Universalis, Paris, 2004.

COLONOMOS Ariel, *Églises en réseau. Trajectoires politiques entre Europe et Amérique*, Presses de Sciences Po, Paris, 2000.

CONSEIL PONTIFICAL JUSTICE ET PAIX, *Compendium de la doctrine sociale de l'Église,* Bayard/Cerf, Fleurus-Mame, Paris, 2007.

COQUERY-VIDROVITCH Catherine, *Petite histoire de l'Afrique. L'Afrique au Sud du Sahara de la préhistoire à nos jours*, La Découverte, Paris, 2011.

COQUERY-VIDROVITCH Catherine, *Les Africaines. Histoire des femmes d'Afrique subsaharienne du XIXe au XXe siècle*, La Découverte/Poche, Paris[2], 2013.

COX Harvey, *Retour de Dieu. Voyage en pays pentecôtiste*, Desclée de Brouwer, Paris, 1994.

COOPER Frederick, *L'Afrique depuis 1940*, traduit de l'américain par Christian Jeanmougin, Payot, Paris, 2008.

DE HAES René, *Les sectes, une interpellation*, Éd. Saint Paul, Kinshasa, 1982.

DÉLOYE Yves, *Sociologie historique du politique*, La Découverte, Paris.

DELPHY Christine, *L'ennemi principal*, tome 2 : *Penser le genre*, Syllepse, Paris, 2001.

DE MEESTER Paul, *L'Église d'Afrique, hier et aujourd'hui*, Éd. Saint Paul, Kinshasa, 1980.

DE PALMAERT Albéric (avec la collaboration du groupe Pascal Thomas), *Le sexe ignoré. La condition masculine dans l'Église (catholique)*, Desclée de Brouwer, Paris, 1994.

DERMENJIAN Geneviève, JAMI Irène et alii (dir.), *La place des femmes dans l'histoire. Une histoire commune,* Belin, Paris, 2010.

DERRICQUEBOURG Régis, *Religions de guérison*, Cerf, Paris/Labor et Fides, Genève, 1988.

DIBIE Pascal, *La tribu sacrée. Ethnologie des prêtres,* Métailié, Paris, 2004.

DIEL Paul, *Le symbolisme dans la Bible. Sa signification psychologique*, Payot, Paris, 1975.

DORLIN Elsa, *Sexe, genre et sexualités*, PUF, Paris, 2008.

DORLIN Elsa (dir.), *Sexe, race, classe, pour une épistémologie de la domination*, PUF, Paris, 2009.

DORMAGEN Jean-Yves, MOUCHARD Daniel, *Introduction à la sociologie politique*, De Boeck & Larcier, Bruxelles, 2007.

DORTIER Jean-François, TESTOT Laurent (dir.), *La religion : Unité et diversité*, Éditions Sciences Humaines, Auxerre, 2007.

DREWERMANN Eugen, *Fonctionnaires de Dieu*, traduit de l'allemand par Francis Piquerez et Eugène Wéber et révisé par Jean-Pierre Bagot, Albin Michel, Paris, 1993.

DUBAR Claude, *La socialisation. Construction des identités sociales et professionnelles*, Armand Colin, Paris, 1996.

DUBAR Claude et TRIPIER Pierre, *Sociologie des professions*, Armand Colin, Paris, 1998.

DUBY Georges, PERROT Michelle, *Histoire des femmes en Occident*, tome 5 : Le XXe s. (sous la direction de Françoise Thébaud), Perrin, Paris, 2002.

DUHAUTOIS Richard, PETIT Héloïse et REMILLON Delphine, *La mobilité professionnelle,* La Découverte, Paris, 2012.

DUNEZAT Xavier, HEINEN Jacqueline et alii (coordonné par), *Travail et rapports sociaux de sexe. Rencontres autour de Danièle KERGOAT*, L'Harmattan, Paris, 2010.

DUPUIS Jacques, *La rencontre du christianisme et des religions. De l'affrontement au dialogue*, traduit de l'italien par Olindo Parachini, Cerf, Paris, 2002.

DURKHEIM Émile (1912), *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Coll. Biblis, CNRS Éditions, Paris, 2014.

DUVAL Maurice, *Un ethnologue au Mandarom. Enquête à l'intérieur d'une « secte »*, PUF, Paris, 2002.

ENDELSTEIN Lucine, FATH Sébastien et MATHIEU Sévérine (dir.), *Dieu change en ville. Religion, espace, immigration*, L'Harmattan, Paris, 2010.

ELIAS Norbert (1939), *La société des individus*, Fayard, Paris, 1991.

ERNY Pierre, *Détours par l'Afrique*, Jérôme Do Bentzinger Éditeur, Strasbourg, 2012.

ESPEJA Jesús, *Église, mémoire et prophétie*, Cerf, Paris, 1987.

ERBÈS-SEGUIN Sabine, *La sociologie du travail*, La Découverte, Paris[3], 2010.

FAIVRE Alexandre, *Naissance d'une hiérarchie. Les premières étapes du cursus clérical,* Beauchesne, Paris, 1977.

FAIVRE Alexandre, *Les laïcs aux origines de l'Église*, Centurion, Paris, 1984.

FERRAND Michèle, *Féminin, Masculin*, La Découverte, Paris, 2004.

FESTINGER Leon, RIECKEN Hank, SCHACHTER Stanley, *L'échec d'une prophétie. Psychologie sociale d'un groupe de fidèles qui prédisaient la fin du monde,* traduit de l'anglais par Sophie Mayoux et Paul Rozenberg, PUF, Paris, 1993.

FORTINO Sabine, *La mixité au travail*, La Dispute, Paris, 2002.

FOURCHARD Laurent, MARY André et OTAYEK René (dir.), *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*, Karthala, Paris/IFRA-Ibadan, 2005.

FREUND Julien, *Sociologie de Max Weber*, PUF, Paris, 1966.

GAUCHET Marcel, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Gallimard, Paris, 1998.

GAUTIER Arlette, *Les Sœurs de Solitude : Femmes et esclavage aux Antilles du XVIIe au XIXe siècle,* réédition, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2010.

GAUTIER Arlette, *Genre et biopolitiques. L'enjeu de la liberté*, Harmattan, Paris, 2012.

GIBERT Pierre, *Apprendre à lire saint Paul*, Desclée De Brouwer, Paris, 1981.

GIRAUD Claude, *Histoire de la sociologie*, PUF, Paris[3], 2007.

GODELIER Maurice, *La production des grands hommes : pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée,* Fayard, Paris, 1982.

GRAFMEYER Yves, *Sociologie urbaine*, Armand Colin, Paris, 2005.

GRENIER-TORRES Chrystelle, *L'identité genrée au cœur des transformations. Du corps sexué au corps genré*, L'Harmattan, Paris, 2010.

GUICHARD-CLAUDIC Yvonne, KERGOAT Danièle et VILBROD Alain (dir.), *L'inversion du genre. Quand les métiers se conjuguent au féminin…et réciproquement*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2008.

GUILLAUMIN Colette, *Sexe, Race et Pratique du pouvoir. L'idée de Nature*, Côté-femmes Éditions, Paris, 1992.

HAICAULT Monique, *L'expérience sociale du quotidien : Corps, espace, temps*, Presses de l'Université d'Ottawa, Ottawa, 2000.

HALPERN Catherine (dir.), *Identité(s), l'individu, le groupe, la société*, Éd. Sciences Humaines, Auxerre, 2009.

HAMMOUCHE Abdelhafid, *Les recompositions culturelles. Sociologie des dynamiques sociales en situation migratoire*, Presses Universitaires de Strasbourg, Strasbourg, 2007.

HÉRITIER Françoise, *Masculin/Féminin : la pensée de la différence*, Odile Jacob, Paris, 1996.

HÉRITIER Françoise (dir.), *Hommes, femmes : la construction de la différence*, Le Pommier/Universcience, Paris, 2010.

HÉRITIER Françoise, *La différence des sexes*, Bayard, Paris, 2010.

HÉRITIER Françoise, PERROT Michelle et alii, *La plus belle histoire des femmes*, Seul, Paris, 2011.

HERVIEU-LÉGER Danièle, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Flammarion, Paris, 1999.

HERVIEU-LÉGER Danièle, *Vers un nouveau christianisme ?,* Cerf, Paris, 1986.

HERVIEU-LÉGER Danièle, WILLAIME Jean-Claude, *Sociologies et religion. Approches classiques,* PUF, Paris, 2001.

HERVIEU-LÉGER Danièle, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Bayard, Paris, 2003.

HIRATA Helena, MARUANI Margaret et LOMBARDI Maria-Rosa (dir.), *Travail et Genre. Regards croisés France, Europe, Amérique latine*, La Découverte, Paris, 2008.

HUPPERT-LAUFER Jacqueline, MARRY Catherine et MARUANI Margaret, *Le travail du genre : les sciences sociales du travail à l'épreuve des différences de sexe*, La Découverte, Paris, 2003.

ISAMBERT François, *Rite et efficacité symbolique. Essai d'anthropologie sociologique*, Cerf, Paris, 1979.

JAMET-MOREAU Églantine, *Le curé est une femme. L'ordination des femmes à la prêtrise dans l'Église d'Angleterre*, L'Harmattan, Paris, 2012.

KÄ MANA, *L'Afrique va-t-elle mourir ? Essai d'éthique politique*, Karthala, Paris, 1993.

KERGOAT Danièle, *Les ouvrières*, Le Sycomore, Paris, 1982.

KERGOAT Danièle, *Les femmes et le travail à temps partiel*, étude réalisée pour le Service des études et de la statistique du Ministère du Travail, de l'Emploi et de la Formation professionnelle, Groupe d'étude sur la division sociale et sexuelle du travail, La Documentation française, Paris, 1984.

KERGOAT Danièle et GUICHARD-CLAUDIC Yvonne (dir.), *Inversion du genre : corps au travail et travail des corps*, L'Harmattan, Paris, 2007.

KERGOAT Danièle, *Se battre, disent-elles…*, La Dispute, Paris, 2012.

JEAN-PAUL II (pape), Exhortation apostolique *Familiaris consortio*, Cerf, Paris, 1981.

JEAN-PAUL II (pape), *L'Église en Afrique et sa mission évangélisatrice vers l'an 2000*. Exhortation apostolique, Pierre TEQUI éditeur, Paris, 1995.

LAMINE Anne-Sophie, *La Cohabitation des dieux. Pluralité religieuse et laïcité*, PUF, Paris, 2004.

LAURENT Pierre-Joseph, *Les pentecôtistes du Burkina-Faso. Mariage, pouvoir, guérison*, IRD, Marseille/Karthala, Paris, 2003.

LAURENS Stéphane, *Les conversions du Moi. Essai de psychologie sociale*, Desclée de Brouwer, Paris, 2002.

LAUTMAN Françoise (dir.), *Ni Ève, ni Marie. Luttes et incertitudes des héritières de la Bible*, Labor et Fides, Genève, 1997.

LENOIR Frédéric, *Les métamorphoses de Dieu. Des intégrismes aux nouvelles spiritualités*, Hachette Littératures, Paris, 2005.

LENOIR Frédéric, *Petit traité d'histoire des religions*, Plon, Paris, 2008.

LEROY Gérard (avec la collaboration de Monique BRÉMOND), *Des matriarches et de quelques prophètes de l'Ancien Testament,* L'Harmattan, Paris, 2013.

LEYMARIE Philippe, PERRET Thierry, *Les 100 clés de l'Afrique*, Hachette Littératures/RFI, Paris, 2004.

LONGONGA Stanislas, *Saint Paul, un apôtre contre les femmes ?*, L'Harmattan, Paris, 2015.

MALABOU Catherine, *Changer de différence. Le Féminin et la question philosophique*, Galilée, Paris, 2009.
MALOGNE-FER Gwendoline et FER Yannick (dir.), *Femmes et pentecôtismes. Enjeux d'autorité et rapports de genre*, Labor et Fides, Genève, 2015.

MAREK Halter, *Sarah. La Bible au féminin*, Robert Laffont, Paris, 2003.

MARUANI Margaret, *Mais qui a peur du travail des femmes ?*, Syros, Paris, 1985.

MARUANI Margaret et NICOLE-DRANCOURT Chantal, *Au labeur des dames : métiers masculins, emplois féminins*, Syros-Alternatives, Paris, 1989.

MARUANI Margaret, *Travail et emploi des femmes*, La Découverte, Paris, 2003.

MARUANI Margaret, *Femmes, genre et sociétés*, La Découverte, Paris, 2005.

MATHIEU Nicole-Claude, *L'Anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe*, Éditions Côté-femmes, Paris, 1991.

MATHIEU Nicole-Claude (dir.), *Une maison sans fille est une maison morte. La personne et le genre en sociétés matrilinéaires et/ou uxorilocales*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 2007.

MBONIMPA Melchior, *Guérison et religion en Afrique*, L'Harmattan, Paris, 2013.

MEESTER Paul de, *L'Église d'Afrique, hier et aujourd'hui*, Éd. Saint Paul-Afrique, Kinshasa, 1980.

MOSSUZ-LAVAU Janine, *Guerre des sexes : stop !,* Flammarion, Paris, 2009.

NOIRIEL Gérard, *État, nation et immigration*, Belin, Paris, 2001.

ORTIGUES Marie-Cécile et Edmond, *Œdipe africain*, Plon, Paris, 1966.

PARRINDER Geoffrey, *La religion en Afrique occidentale*, Payot, Paris, 1950.

PIETTE Albert, *Les religions séculières*, PUF, Paris, 1993.

PIETTE Albert, *La religion de près. L'activité religieuse en train de se faire*, Métailié, Paris, 1999.

PIETTE Albert, *Le fait religieux. Une théorie de la religion ordinaire*, Economica, Paris, 2003.

PFEFFERKORN Roland**,** *Inégalités et rapports sociaux. Rapports de classes, rapports de sexes*, La Dispute, Paris, 2007.

PFEFFERKORN Roland (dir.), *Travail et rapports sociaux de sexe. Rencontres autour de Danièle KERGOAT*, L'Harmattan, Paris, 2010.

PFEFFERKORN Roland, *Genre et rapports sociaux de sexe*, Éd. Page deux, Lausanne, 2012.

PNUD (Programme des Nations Unies pour le Développement), *Rapport sur le développement humain*, New York, 3 novembre 2011.

QUERRIEN Anne, SELIM Monique, *La libération des femmes, une plus-value mondiale*, L'Harmattan Paris, 2015.

RAULIN Anne, *Anthropologie urbaine*, Armand Colin, Paris, 2007.

RANAGHAN Kevin et Dorothy, *Le retour de l'Esprit. Le mouvement pentecôtiste catholique*, Cerf, Paris, 1974.

RESTA Esther, *Du matriarcat au patriarcat. Les mythes masculins à l'épreuve de la science*, L'Harmattan, Paris, 2012.

RIEGEL Martin, PELLAT Jean-Christophe et René RIOUL, *Grammaire méthodique du français*, PUF, Paris[4], 1998.

RIGAL Jean, *Ministères dans l'Église, aujourd'hui et demain*, Cerf, Paris, 1980.

RIGAL Jean, *L'Église obstacle et chemin vers Dieu*, Cerf, Paris, 1983.

RINGLET Gabriel, *L'évangile d'un libre penseur. Dieu serait-il laïque ?*, Albin Michel, Paris, 1998.

RIUTORT Philippe, *Premières leçons de sociologie*, PUF, Paris, 2006.

RONCAYOLO Marcel, *Lectures de villes. Formes et temps*, Éd. Parenthèses, Marseille, 2002.

ROUSSIAU Nicolas (dir.), *Psychologie sociale de la religion*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2008.

ROVENTA-FRUMUSANI Daniela, *Concepts fondamentaux pour les études de genre,* Éd. des archives contemporaines/Agence Universitaire de la Francophonie, Paris, 2009.

SAINSBURY Diane, *Gender and welfare state regimes*, Oxford University Press, Oxford, 1999.

SCHILLEBEECKX Edward, *Le ministère dans l'Église. Service de présidence de la communauté de Jésus-Christ*, traduit du néerlandais par Michel Kesteman, Cerf, Paris, 1981.

SÉGUY Jean, *Les sectes protestantes dans la France contemporaine*, Beauchesne, Paris, 1956.

SELLIER Jean, *Atlas des peuples d'Afrique*, La Découverte, Paris[4], 2011.

SEVERINO Jean-Michel et RAY Olivier, *Le temps de l'Afrique*, Odile Jacob, Paris, 2011.

SMITH Christian, *American Evangelicalism. Embattled and Thriving*, The University of Chicago Press, Chicago-London, 1998.

SMITH Stephen, *Négrologie. Pourquoi l'Afrique meurt*, Hachette Littératures, Paris, 2006.

STÉBÉ Jean-Marc et MARCHAL Hervé, *Sociologie urbaine*, Armand Colin, Paris, 2010.

TAHON Marie-Blanche, *Sociologie des rapports de sexe,* Presses Universitaires de Rennes, Rennes/ Presses de l'Université d'Ottawa, Ottawa, 2004.

TAHON Marie-Blanche, *Famille et rapports de sexe. 4ème Congrès international des recherches féministes dans la francophonie plurielle, tome 2,* Remue Ménage, Montréal, 2005.

TCHONANG Gabriel, *L'essor du pentecôtisme dans le monde. Une conception utilitariste du salut en Jésus-Christ*, L'Harmattan, Paris, 2009.

TCHONANG Gabriel, LECAROS Véronique, SANCHEZ PAREDES José (dir.), *Le pentecôtisme. Racines et extension Afrique/Amérique latine*, L'Harmattan, Paris, 2014.

THÉBAUD Françoise, *Écrire l'histoire des femmes et du genre,* ENS Éditions, Lyon^{2}, 2007.

THOMAS Louis-Vincent et LUNEAU René, *La terre africaine et ses religions. Traditions et changements*, L'Harmattan, Paris, 1986.

TILLY Louise A. et SCOTT Joan Wallach (1987), *Les femmes, le travail et la famille*, Payot/Rivages, Paris, 2002.

URIBE Guillermo, *Les transformations du christianisme en Amérique latine. Des origines à nos jours*, Karthala, Paris, 2009.

VALLIN Pierre, *Le travail et les travailleurs dans le monde chrétien*, Desclée, Paris, 1983.

VALLET Odon, *Petit lexique des idées fausses sur les religions*, Albin Michel, Paris, 2002.

VALLET Odon, *Dieu a changé d'adresse*, Albin Michel, Paris, 2004.

VARILLON François, *Joie de croire, joie de vivre. Conférences sur les points majeurs de la foi chrétienne*, recueillies par Bernard HOUSSET, Centurion, Paris^{16}, 1986.

VAN DEN ZANDT, *Living in Children of God*, Princeton University Press, Princeton New Jersey, 1991.

VERNETTE Jean, *Sectes et réveil religieux. Quand l'Occident s'éveille*, Salvator, Mulhouse, 1976.

VERNETTE Jean, *Des chercheurs de Dieu « hors frontières* », Desclée de Brouwer, Paris, 1979.

VERNETTE Jean, *Au pays du nouveau sacré. Voyage à l'intérieur de la jeune génération*, Centurion, Paris, 1981.

VERNETTE Jean, *Les sectes et l'Église catholique. Le document romain*, Cerf, Paris, 1986.

VERNETTE Jean, *Les sectes*, PUF, Paris, 1990.

VERNETTE Jean, *Sectes. Que dire ? Que faire* ?, Éd. Salvator, Mulhouse, 1994.

VERGOTE Antoine, *Religion, foi, incroyance. Étude psychologique*, Pierre Mardaga éditeur, Bruxelles, 1987.

VIDAL Catherine, BENOIT-BROWAEYS Dorothée, *Cerveau, Sexe et Pouvoir*, Belin, Paris, 2005.

VIDAL Catherine (dir.), *Féminin Masculin : Mythes et idéologies*, Belin, Paris, 2006.

VIDAL Catherine, *Hommes, femmes, avons-nous le même cerveau ?,* Le Pommier, Paris, 2007.

VINCENT Jeanne-Françoise, *Femmes beti entre deux mondes. Entretiens dans la forêt du Cameroun*, Karthala, Paris, 2001.

WACKENHEIM Charles, *La faillite de la religion d'après Karl Marx*, PUF, Paris, 1963.

WEBER Max (1921), *Économie et société/1 : Les catégories de la sociologie*, Pocket, Paris, 1995.

WEBER Max (1905), *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Plon, Paris 1964.

WEBER Max (1919), *Le savant et le politique*, Plon, Paris, 2002.

WEBER Max, *Sociologie des religions*, textes réunis et traduits par Jean-Pierre GROSSEIN, Gallimard, Paris, 1996.

WILLAIME Jean-Paul, *Profession : pasteur. Sociologie de la condition de clerc à la fin du XXe siècle*, Labor et Fides, Genève, 1986.

WILLAIME Jean-Paul, *Sociologie des religions*, PUF, Paris^{4}, 2010.

WOODROW Alain, *Les nouvelles sectes*, Seuil, Paris, 1977.

ZAHAN Dominique, *Religion, spiritualité et pensée africaine*, Payot, Paris, 1970.

II. OUVRAGES ET ARTICLES DE MÉTHODOLOGIE

AGIER Michel, « Les savoirs urbains de l'anthropologie », in *Enquête. Anthropologie, Histoire, Sociologie* 4 (1996), pp. 35-58.

ALAMI Sophie, DESJEUX Dominique, GARABUAU-MOUSSAOUI Isabelle, *Les méthodes qualitatives*, PUF, Paris[2], 2013.

BEAUD Stéphane et WEBER Florence, *Guide de l'enquête de terrain*, La Découverte, Paris, 2003.

BLANCHET Alain, GHIGLIONE Rodolphe et alii, *L'entretien dans les sciences sociales*, Dunod, Paris, 1985.

BLANCHET Alain, GHIGLIONE Rodolphe et alii, *Les techniques d'enquête en sciences sociales,* Dunod, Paris, 1998.

BOUDON Raymond, *Les méthodes en sociologie*, PUF, Paris, 1988.

CHABROL Claude, « Que peut-on demander à l'analyse du discours ? », in *CONNEXIONS* 12, ARIP, Épi Éditions, Paris, 1974.

COPANS Jean, *L'enquête ethnologique de terrain*, Nathan, Paris, 1998.

COMBESSIE Jean-Claude, *La méthode en sociologie*, La Découverte, Paris[5], 2007.

DURKHEIM Émile, *Les règles de la méthode sociologique*, PUF, Paris, 1997.

GRAWITZ Madeleine, *Méthodes des sciences sociales*, Dalloz, Paris[11], 2001.

GUIBERT Joël, JUMEL Guy, *Méthodologie des pratiques de terrain en sciences humaines et sociales*, Armand Colin/Masson, Paris, 1997.

JAVEAU Claude, *L'enquête par questionnaire. Manuel à l'usage du praticien*, Éd. de l'Université de Bruxelles/Éd. d'Organisation, Bruxelles[4], 1992.

MILES Matthew B., « Qualitative data as an attractive nuisance: the problem of analysis », in *ADMINISTRATIVE SCIENCE QUATERLY* 24 (1979), pp. 590-601.

MILES Matthew B., HUBERMAN Alan Michael, *Analyse des données qualitatives*, traduit de l'américain par Martine Hlady Rispal, révisé par Jean-Jacques Bonniol, Coll. Méthodes en sciences humaines, De Boeck & Larcier, Bruxelles[2], 2005.

MUCCHIELLI Roger, *Le questionnaire dans l'enquête psycho-sociale*, Librairies Techniques/Éd. Sociales Françaises, Paris, 1968.

MUCCHIELLI Roger, *L'Analyse de contenu des documents et des communications*, ESF éditeur, Paris[7], 1991.

SINGLY François de, *L'enquête et ses méthodes : le questionnaire,* Nathan, Paris, 1992.

III. ARTICLES D'OUVRAGES

AUBRÉE Mario, « Dynamiques comparées de l'Église universelle du royaume de Dieu au Brésil et à l'étranger », in Jean-Pierre BASTIAN, Françoise CHAMPION et Kathy ROUSSELET (dir.), *La globalisation du religieux*, L'Harmattan, Paris, 2001, pp. 113-124.

HOURMANT Louis, « Les sectes et les nouveaux mouvements religieux », in Jean-Christophe ATTIAS, Esther BENBASSA (dir.), *Encyclopédie des religions*, Arthème Fayard/Pluriel, Paris, 2012, pp. 688-701.

KERGOAT Danièle, « Division sexuelle du travail et rapports sociaux de sexe », in HIRATA Helena, LABORIE Françoise, LE DOARE Hélène, SENOTIER Danièle (dir.), *Dictionnaire critique du féminisme*, PUF, Paris[2], 2004, pp. 35-44.

KERGOAT Danièle, « Penser la différence des sexes : rapports sociaux et division du travail entre les sexes », in MARUANI Margaret (dir.), *Femmes, genre et sociétés*, La Découverte, Paris, 2005, pp. 94-101.

MARY André, « De la communauté des initiés à la religion des convertis : le religieux anthropologique en question », in Yves LAMBERT, Guy MICHELAT, Albert PIETTE (dir.), *Le religieux des sociologues. Trajectoires personnelles et débats scientifiques*, L'Harmattan, Paris, 1997, pp. 157-168.

MARY André, « Globalisation des pentecôtismes et hybridité du christianisme africain », in Jean-Pierre BASTIAN, Françoise CHAMPION et Kathy ROUSSELET (dir.), *La globalisation du religieux*, L'Harmattan, Paris, 2001, pp. 153-168.

MATTHIEU Nicole-Claude, « Féminin et masculin », in Michela MARZANO, (dir.), *Dictionnaire du corps*, PUF, Paris, 2007.

MEBIAME ZOMO Maixant, « Politique segmentaire et transnationalisation religieuse. Les Assemblées de Dieu et le Centre Béthanie du Gabon », in ARGYRIADIS Kali, CAPONE Stefania, DE LA TORRE Renée et MARY André (dir.), *Religions transnationales des Suds. Afrique, Europe, Amériques*, L'Harmattan-Academia/IRD, Louvain-la-Neuve, 2012, pp. 97-107.

SOW Fatou, « Repenser le développement en Afrique : et si les femmes comptaient ! », in Martine AUBRY (Ouvrage coordonné par), *Agir pour le Sud, maintenant ! Pour une autre approche des relations Nord-Sud,* Coll. Proposer, Éd. de L'Aube, La Tour d'Aigues, 2005, pp. 208-226.

SOW Fatou, « Idéologies néolibérales et droits des femmes en Afrique », *in* Jules FALQUET, Helena HIRATA, Danièle KERGOAT et alii, *Le sexe de la mondialisation. Genre, classe, race et nouvelle division du travail*, Presses de Sciences Po, Paris, 2010, pp. 243-258.

WILLAIME Jean-Paul, « Les femmes pasteurs en France : sociohistoire d'une conquête », in Françoise LAUTMAN (éd.), *Ni Ève, ni Marie. Luttes et incertitudes des héritières de la Bible*, Labor et Fides, Genève, 1997, pp. 121-140.

WILLAIME Jean-Paul, « Les définitions sociologiques de la secte », in Francis MESSNER (dir.), *Les « sectes » et le droit*, PUF, Paris, 1999, pp. 21-46.

WILLAIME Jean-Paul, « Les recompositions internes au monde protestant : protestantisme "établi" et protestantisme "évangélique" », in Jean-Pierre BASTIAN, Françoise CHAMPION et Kathy ROUSSELET (dir.), *La globalisation du religieux*, L'Harmattan, Paris, 2001, pp. 171-182.

WILLAIME Jean-Paul, « Le mode d'exercice de l'autorité religieuse dans le christianisme contemporain : divergences confessionnelles et recompositions séculières », in Martine COHEN, Jean JONCHERAY et Pierre-Jean LUIZARD (dir.), *Les transformations de l'autorité religieuse*, L'Harmattan, Paris, 2004, pp. 53-69.

IV. ARTICLES DE REVUES D'INTÉRÊT GÉNÉRAL

ADLER Alfred, « Royauté, magie et religion. Faire dialoguer de manière intime anthropologie et histoire », in *L'Homme. Revue française d'anthropologie* 163 (2002), pp. 173-184.

AMSLER Samuel, « La femme israélite », in *Aujourd'hui la Bible* 1 (1981), p. 582.

BALANDIER Georges, « Messianismes et nationalismes en Afrique Noire », in *Cahiers internationaux de sociologie* 4 (1953), pp. 41-65.

BELMONT Nicole, « Fonction de la croyance », in *L'Homme. Revue française d'anthropologie* 13/3 (1973), pp. 72-81.

BERGER Peter L. et LUCKMANN Thomas, « Aspects sociologiques du pluralisme », in *Archives de sociologie des religions* 23 (1967), pp. 117-127.

BOURDIEU Pierre, « Genèse et structure du champ religieux », in *Revue française de sociologie* 12 (1971), pp. 295-334.

BONZON Suzanne, « Modernisation et conflits tribaux en Afrique noire », in *Revue française de science politique* 17/5 (1967), pp. 862-888.

CHIRON Jean-François, « La dimension ecclésiale de la conversion », in *Lumière et Vie* 276 (2007), pp. 61-71.

CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Declaratio* du 15 octobre 1976 (sur le ministère féminin), in *Acta Apostolicae Sedis* 69 (1977), pp. 98-116.

CORNILLON Michel, « Une femme de tête », in *Aujourd'hui la Bible* 148 (1973), pp. 4-8.

DAUNE-RICHART Anne-Marie et DEVREUX Anne-Marie, « Rapports sociaux de sexe et conceptualisation sociologique », in *Recherches féministes* l 5/2 (1992), pp. 7-30.

DE COUTARD Gwénola, « Les femmes prêtres divisent l'Église d'Angleterre », in *Pèlerin* 6757 (2012), pp. 38-47.

DE ROSNY Éric, « Les Églises indépendantes africaines : fonction sociale et originalité culturelle », in *Euntes Digest* 16/4 (1993), pp. 266-279.

DIANTEILL Erwan, « Pierre Bourdieu et la religion, synthèse critique d'une synthèse critique », in *Archives des sciences sociales des religions* 118 (2002), 5-19.

FANCELLO Sandra, « Pouvoirs et protections des femmes dans les Églises pentecôtistes africaines », in *Revista de Estudos da Religião* (« Gender and Religion ») 3 (2005), pp. 78-98.

FANCELLO Sandra, « Sorcellerie et délivrance dans les pentecôtismes africains », in *Cahiers d'Études Africaines* 189-190 (2002), pp. 161-183.

FATH Sébastien, « Baptistes et Pentecôtistes en France, une histoire parallèle ? Le baptisme, une "culture d'accueil" du pentecôtisme (1820-1950) », in *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* (2000), pp. 523-567.

FATH Sébastien, « Max Weber. La sociologie des religions », in *Sciences Humaines* 177 (2006), pp. 48-51.

FIRER HINZE Christine, « L'identité dans le débat théologique féministe », in *Concilium* 285 (2000), pp. 139-147.

GASSE Maryvonne, « La vision chrétienne de la femme », in *Famille Chrétienne* 1794 (2012), pp. 14-15.

GAVINI Anne, « Après 40 ans de féminisme, que reste-t-il de la vocation de la femme ? », in *Famille Chrétienne* 1794 (2012), pp. 10-14.

GAXIE Daniel, « Appréhensions du politique et mobilisations des expériences sociales », in *Revue Française de Science Politique* 2/52 (2002), p. 146.

GEFFRÉ Claude, « Le dialogue des religions, défi pour un monde divisé », in *Le Supplément* 156 (1986), pp. 103-122.

GUILLAUMIN Colette, « Sur la minorité », in *L'homme et la société*, 77-78 (1985), pp. 101-109.

HOLLENWEGER Walter Jacob, « Le pentecôtisme, avenir du christianisme dans le Tiers-Monde ? », in *Cahiers de l'IRP* 39 (2001), pp. 3-19.

JEAN-PAUL II, « Lettre aux femmes », in la *Documentation catholique* 2121 (1995), pp. 717-722.

JEAN-PAUL II, *Mulieribus dignitatem,* encyclique, sur l'identité et la vocation de la femme, in *La Documentation catholique* 1972(1988), pp. 1063-1088.

KERGOAT Danièle, « Le rapport social de sexe. De la reproduction des rapports sociaux à leur subversion », in *Actuel Marx* 30 (2001), pp. 85-100.

KERGOAT Danièle, « Travail et affects. Les ressorts de la servitude domestique », in *Travailler* 8 (2002), pp. 13-26.

KERGOAT Danièle, « Comprendre les rapports sociaux », in « Articuler les rapports sociaux : classes, sexes, races », *Raison présente* 178 (2011), pp. 11-21.

LABRUSSE Catherine, « Homme et femme », in *Aujourd'hui la Bible* 148 (1973), pp. 26-28.

LAMINE Anne-Sophie, « Les formes actuelles du retour du religieux », *Regards sur l'actualité,* in *La Documentation Française* 364 (2010), pp. 21-32.

LAURENT Pierre-Joseph, « L'Église des Assemblées de Dieu du Burkina-Faso. Histoire, transitions et recompositions identitaires », in *Archives de Sciences sociales des Religions* 105 (1999), pp. 71-97.

MARY André, « Le voir pour y croire : expériences visionnaires et récits de conversion », in *Journal des Africanistes* 68/1-2 (1998), pp. 173-196.

MARY André, « Culture pentecôtiste et charisme visionnaire au sein d'une Église indépendante africaine », in *Archives de Sciences sociales des Religions* 105 (1999), pp. 29-50.

MARY André, « Conversion et conversation. Les paradoxes de l'entreprise missionnaire », in *Cahiers d'Études Africaines* 160 (2000), pp. 779-800.

MARY André, « L'anthropologie au risque des religions mondiales », in *Anthropologie et sociétés* 24 (2000), pp. 117-135.

MARSHALL-FRATANI Ruth, « Prospérité miraculeuse : les pasteurs pentecôtistes et l'argent de Dieu au Nigeria », in *Politique Africaine* 82 (2001), pp. 24-48.

MARSHALL-FRATANI Ruth et PÉCLARD Didier, « La religion du sujet en Afrique », in *Politique Africaine* 87 (2002), pp. 5-19.

MEYER Birgit, « African Pentecostalist Churches, Satan and the dissociation from ''Tradition'' » (Les Églises pentecôtistes africaines, Satan et la dissociation de la ''tradition'' », in *Anthropologie et société* 1/22 (1998), pp. 63-84.

MVENG Engelbert, « Les survivances traditionnelles dans les sectes chrétiennes africaines », in *CAHIERS DES RELIGIONS AFRICAINES* 13 (1973), pp. 63-74.

RAYMOND Henri, « Urbain, convivialité, culture », in *Les Annales de la Recherche Urbaine* 37 (1988), 3-8.

SEMPORÉ Sidibé, « Le défi des Églises afro-chrétiennes », in *Lumière et Vie* 159 (1982), pp. 43-59.

TURNER H. W., « Églises indépendantes d'origine et de formes africaines » in *Concilium* 126 (1977), pp. 133-140.

VALETTE René, « Mécanismes et acteurs de la mondialisation », in *Cahiers de l'Atelier* 483 (1999), pp. 29-37.

VANDERMEERSCH Françoise, « Les femmes dans l'Église », in *Aujourd'hui la Bible* 148 (1973), pp. 29-31.

VAN PARYS Jean-Marie, « Égarement des sectes », in *Nouvelles Rationalités Africaines* : « *La théologie africaine d'ici au synode continental africain* » 2/14 (1989), pp. 71-86.

VAN PARYS Jean-Marie, « Le chrétien devant les sectes », in *Telema* 62 (1990), pp. 11-22.

VAN PARYS Jean-Marie, « Les sectes religieuses, encore… », in *Zaïre-Afrique* 247-248 (1990), pp. 369-374.

VERNETTE Jean, « Prolifération des sectes : question posée aux Églises », in *Études* 344 (1976), pp. 729-745.

VERNETTE Jean, « Sectes, la nouvelle vague », in *Fêtes et Saisons* 305 (1978).

VERNETTE Jean, « Formes archaïques du retour du religieux : la séduction de l'occulte et de l'étrange », in *Études* 1/3621 (1985), pp. 75-88.

VERNETTE Jean, « Église et secte : comment faire la différence ? », in *Spiritus* 115 (1989), pp. 144-149.

VERNETTE Jean, « Le foisonnement des sectes aujourd'hui », in *Spiritus* 115 (1989), pp. 119-135.

VERNETTE Jean, « Les sectes, défi ou chance pour l'Église ? », in *La Documentation Catholique* 2037 (1991), pp. 957-967.

WILLAIME Jean-Paul, « Les responsabilités des femmes dans les Églises protestantes », in *Revue de Droit Canonique* 46/1 (1996), pp. 75-86.

WILLAIME Jean-Paul, « L'accès des femmes au pastorat et la sécularisation du rôle du clerc dans le protestantisme », in *Archives de Sciences Sociales des Religions* 95 (1996), pp. 29-45.

WILLAIME Jean-Paul, « Le pentecôtisme : contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel », in *Archives des Sciences sociales des Religions* 105 (1999), pp. 5-28.

WILLAIME Jean-Paul, « L'éclosion d'un christianisme militant d'inspiration protestante : le monde évangélique et pentecôtiste », in *Futuribles* 260 (2001), pp.73-79.

WILLAIME Jean-Paul, « Les pasteures et les mutations contemporaines du rôle du clerc », in *CLIO, Histoire, Femmes et Sociétés* 15 (2002), pp. 69-83.

V. TRAVAUX, ÉTUDES ET ARTICLES SUR LES CONGO (RD CONGO & CONGO-BRAZZAVILLE)

ANYENYOLA Welo, « Des communautés prophétiques africaines en milieux urbains zaïrois », in *Sectes, Cultures et Sociétés. Les enjeux spirituels du temps présent. Actes du Quatrième Colloque International du CERA*[1], Facultés Catholiques de Kinshasa, Kinshasa, 1994, pp. 269-301.

ASCH Susan, *L'Église du Prophète Kimbangu. De ses origines à son rôle actuel au zaïre,* Karthala, Paris, 1983.

AYIMPAM Sylvie, *Économie de la débrouille à Kinshasa. Informalité, commerce et réseaux sociaux*, Karthala, Paris, 2014.

BANGUI GOMA-EKABA Mélanie, « Les femmes et les mouvements religieux de réveil au Congo », in Joseph TONDA et Jean-Pierre MISSIÉ (dir.), *Les Églises et la société congolaise*, L'Harmattan, Paris, 2006, pp. 45-57.

BAYEDILA B.TSHIMUNGU Espérance, *La reproduction du statut de la femme en République démocratique du Congo*, L'Harmattan, Paris, 2014.

BERNARD Guy, « Conjugalité et rôle de la femme à Kinshasa », *in LA REVUE DES ÉTUDES AFRICAINES* 2/6 (1972), pp. 261-274.

BIKINI MUSINI Florent-Alain, *Transformations des rapports sociaux hommes/femmes dans les couples d'immigrés congolais de l'agglomération de Strasbourg,* Mémoire de Master en sociologie, Université de Strasbourg, Strasbourg, Année académique 2012-2013.

BONTINCK François, *L'Église catholique au Zaïre. Un siècle de croissance (1880-1980),* Kinshasa, 1981.

BOUCHARD Hélène, *Commerçantes de Kinshasa pour survivre,* L'Harmattan, Paris, 2002.

BOUTE J., SAINT-MOULIN Léon de, « Équilibre démographique des sexes au Congo-Kinshasa », in *ZAIRE-AFRIQUE* 10 (1966).

BUAKASA Tulu Kia Mpansu, « Fêtes des Religions au Zaïre », in *Revue Africaine de Théologie* 23-24 (1988), pp. 239-250.

[1] CERA : Centre d'Études des Religions Africaines. Ce centre dédié à l'étude et aux recherches sur les religions africaines a été créé par la Faculté de Théologie Catholique au sein des Facultés Catholiques de Kinshasa, l'actuelle Université Catholique du Congo (UCC).

BUETUBELA Paul-Marie, *L'Apôtre Paul et la femme. Propos pauliniens sur la christianisation des rapports sociaux entre hommes et femmes*, Éd. Mont Sinaï, Kinshasa, 2009.

BUNANI MWANGA Prince et MANIANGA NKENI Célé, « Le travail des enfants sorciers dans les Églises de ''réveil'' à Kinshasa. Une approche anthropologique », in TCHICAYA-OBOA Régine, KOUVOUAMA Abel et MISSIÉ Jean-Pierre (dir.), *Sociétés en mutation dans l'Afrique contemporaine. Dynamiques locales, dynamiques globales*, Karthala, Paris, 2014, pp. 411-421.

BRAECKMAN Colette*, Le dinosaure. Le Zaïre de Mobutu,* Fayard, Paris, 1992.

COLLECTIF, *Congo-Zaïre, la colonisation - l'indépendance - le régime Mobutu - et demain ?,* GRIP Informations, Bruxelles, 1990.

COMHAIRE-SYLVAIN Suzanne, *Femmes de Kinshasa, hier et aujourd'hui*, Mouton et Cie, La Haye/ École Pratique des Hautes Études, Paris, 1968.

CONFÉRENCE ÉPISCOPALE NATIONALE DU CONGO (CENCO), *Annuaire de l'Église catholique en RD Congo 2012-2013*, Éd. du Secrétariat Général de la CENCO, Kinshasa, 2013.

CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU ZAÏRE, *Le chrétien et le développement de la Nation*, exhortation pastorale, Kinshasa, 1988.

CUVELIER Jean, *L'Ancien royaume du Congo. Fondation, découverte, première évangélisation de l'Ancien royaume de Congo, règne du grand roi Affonso Mvemba Nzinga*, Paris, Bruges, 1946.

DA SILVA Chantal, « L'évêché du Congo et de l'Angola de 1641 à 1760 », in *Actes du colloque interdisciplinaire Nouvelles perspectives de la recherche française sur la culture portugaise (5-6 février 2007),* Maison des Sciences de l'Homme, Clermont-Ferrand, 2007.

DEMART Sarah, « La recomposition de l'ordre des hiérarchies par le pentecôtisme congolais (République Démocratique du Congo) à travers l'évangélisation des autochtones (France et Belgique) », in *CAHIERS DE LA MÉDITERRANÉE : MIGRATION ET RELIGION EN FRANCE* 76/1 (2008), pp. 135-151.

DIANGIENDA Kuntima, *Histoire du Kimbanguisme*, Éditions Kimbanguistes, Kinshasa/Éditions du Soc, Lausanne, 1984.

DJONGONGELE Otshudi D., « Le culte de la personne du chef spirituel dans les sectes », in *Sectes, Cultures et Sociétés. Les enjeux spirituels du temps présent. Actes du Quatrième Colloque International du CERA,* Facultés Catholiques de Kinshasa, Kinshasa, 1994, pp. 175-192.

DORIER-APPRILL Élisabeth, « Christianisme et thérapeutique à Brazzaville », in *POLITIQUE AFRICAINE* 55(1994), pp.133-139.

DORIER-APPRILL Élisabeth et KOUVOUAMA Abel, *Vivre à Brazzaville*, Karthala, Paris, 1998.

ELONGO LUKULUNGA Vicky, « La surchristianisation au quotidien à Kinshasa. Une lecture de l'autre face de la religion », in *CONGO-AFRIQUE* 368 (2002), pp. 463- 479.

ERNY Pierre, *Sur les sentiers de l'Université. Autobiographies d'étudiants Zaïrois*, La Pensée Universelle, Paris, 1977.

FWELEY Diangitukwa, *Qui gouverne le Zaïre ? La république des copains*, L'Harmattan, Paris, 1997.

GRAHAM LISTER RANDLES William, *L'Ancien royaume du Congo des origines à la fin du XIXe siècle*, École Pratique des Hautes Études/Mouton et Co, Paris/La Haye, 1968.

HUGO Jean-François, *La République démocratique du Congo : une guerre inconnue*, Éd. Michalon, Paris, 2006.

JAGENEAU Ghislain, *Églises, sectes et mouvements néo-religieux*, Éditions de l'Archevêché, Lubumbashi, 1994.

JEWSIEWICKI Bogumil, *Devenir universitaire, demeurer femme : Défi congolais,* L'Harmattan, Paris, 2003.

KALOMBO KAPUKU Sébastien, « La pentecôtisation du protestantisme à Kinshasa », in *AFRIQUE CONTEMPORAINE* 252/4 (2014), pp. 51-71.

KÄ MANA, « Une spiritualité ambiguë », in *ZAÏRE-AFRIQUE* 142 (1980), pp. 97-99.

KÄ MANA, « La situation spirituelle de notre temps », in *ZAÏRE-AFRIQUE* 251 (1991), pp. 39-42.

KAMBAYI BWATSHIA, « Évangélisation mobilisant à Kinshasa : causes et objectifs non avoués », in *RENAÎTRE* 14-15 (2003), pp. 36-37.

KANZA Bernadette, « L'éveil de la Femme congolaise », in *RDC LOGOS*, magazine de culture et d'éducation 004 (2014), p. 2.

KISUKA MBALA Paul Daniel, *Le Réveil pentecôtiste dans le monde et en RD Congo*, Monde Nouveau/Afrique Nouvelle, Saint-Légier, 2010.

KIZOBO LANGH Longin, « La femme travailleuse et la stabilité conjugale », in *RENAÎTRE* 16-17 (2003), p. 23.

KNAPEN Marie-Thérèse, *L'enfant Mukongo. Orientations de base du système éducatif et développement de la personnalité*, Coll. Studia psychologica, Publications Universitaires de Louvain, Louvain/Béatrice-Nauwelaerts, Paris, 1962.

KODILA TEDIKA Oasis, « Pauvreté en République Démocratique du Congo : Un rapide état de lieux », in *Revue Congolaise d'Économie*, Document de Travail/Working Paper WP01/10, Mai 2010.

LEBLANC Maria, *Personnalité de la femme katangaise. Contribution à l'étude de son acculturation*, Coll. Studia psychologica, Publications Universitaires de Louvain, Louvain/Béatrice-Nauwelaerts, Paris, 1960.

LELO NZUZI Francis, *Kinshasa. Planification et Aménagement*, L'Harmattan, Paris, 2011.

LELO NZUZI Francis, *Les bidonvilles de Kinshasa*, L'Harmattan, Paris, 2017.

LOBUNDA Gustave et MBALAKA Anvenida, « Ces vendeuses luttant pour la survie de leur famille à Kinshasa », in *RENAÎTRE* 14-15 (2003), pp. 40-41.

LONSI KOKO Gaspard-Hubert, *Congo-Kinshasa : le degré zéro de la politique*, L'Harmattan, Paris, 2012.

LUBANZA MUKENDI André, « Les Églises de ''réveil'' et les mutations socio-politiques en RDC », in TCHICAYA-OBOA Régine, KOUVOUAMA Abel et MISSIÉ Jean-Pierre (dir.), *Sociétés en mutation dans l'Afrique contemporaine. Dynamiques locales, dynamiques globales*, Karthala, Paris, 2014, pp. 387-410.

MABANGA MAFUTA Aaron, « La violence conjugale : obstacle à l'égalité de genre », in *RENAÎTRE* 6 (2005), pp. 27-28.

MALEMBE MBANGI Zéphyrin, *La polémique gnostique johannique et son impact sur le monde contemporain. Cas des sectes*, Travail de fin d'études, inédit, Grand Séminaire Saint Cyprien, Kikwit, 1991.

MALULA Joseph-Albert (cardinal), « Mariage et famille en Afrique », in Léon de Saint MOULIN (Textes rassemblés et présentés par), *Œuvres complètes du Cardinal MALULA,* Vol. 7, Éd. Saint Paul, Kinshasa, 1997, pp. 135-144.

MALU-MALU Jean-Jacques Arthur, *Le Congo-Kinshasa,* Karthala, Paris, 2014.

MASIALA Césarine, *« Qui sauvera la femme africaine », in RENAÎTRE* 3 (2003), p. 12.

MATANGILA MUSADILA Léon, LAPIKA Bruno et alii, *Le paradoxe politique : une réalité pour la diversité culturelle au Congo-Kinshasa. Le cas des ethnies de la province de Bandundu,* L'Harmattan, Paris, 2007.

MAXIMY René de, *Kinshasa, ville en suspens…*, Coll. Travaux et Documents n° 176, Éd. de l'ORSTOM, Paris, 1984.

MAZANZA KINDULU Joseph-Roger, *Les femmes dans l'espace décisionnel congolais*, L'Harmattan, Paris, 2015.

MBIENGA NKANSA Erick, *450 questions sur la RD Congo*, L'Harmattan, Paris, 2015.

MBONYINKEBE Sebahire, « Les intellectuels et les sectes : un point de vue », in *Les intellectuels africains et l'Église. Actes de la 14e Semaine Théologique de Kinshasa (20-25 juillet 1981)*, Kinshasa, 1982, pp. 83-89.

MBONYINKEBE Sebahire, « Sectes et mouvements mystiques : quelles leçons retenir ? », in *Actes des Première et Deuxième Semaines des Intellectuels Chrétiens*, Kinshasa, 1983, pp. 57-65.

MBONYINKEBE Sebahire, « Guérir par la foi ? Les Églises afro-chrétiennes », in *Théologie et Cultures. Mélanges offerts à Mgr Alfred Vanneste*, Nouvelles Rationalités Africaines, Louvain-la-Neuve, 1988, pp. 295-328.

MBOUKOU Serge, *Messianisme et modernité. Dona Béatrice Kimpa Vita et le mouvement des antoniens*, L'Harmattan, Paris, 2010.

MEIERS Bénédicte, *Le Dieu de Maman Olangi. Ethnologie d'un combat spirituel transnational*, Academia/L'Harmattan, Louvain-la-Neuve, 2013.

MIANDA Gertrude, *Femmes africaines et pouvoir. Les maraîchères de Kinshasa,* L'Harmattan, Paris, 1996.

MINISTÈRE DE LA JUSTICE, « ASBL confessionnelles dotées de la personnalité juridique. Année 2006 », Document de travail, Kinshasa, 2006.

MINISTÈRE DU PLAN/Unité de Pilotage du Processus d'Élaboration et de Mise en œuvre de la Stratégie pour la Réduction de la Pauvreté (UPPE-SRP), *Monographie de la ville de Kinshasa,* Kinshasa, avril 2005.

MINISTÈRE DU PLAN, *Analyse participative de la pauvreté en RD. Congo. Rapport national*, Kinshasa, décembre 2005.

MINISTÈRE DE LA SANTÉ PUBLIQUE, *Rapport sur le profil pharmaceutique de la RD. Congo*, 2011.

MINISTÈRE DU PLAN et Suivi de la Mise en œuvre de la Révolution de la Modernité/Institut National de la Statistique, *Enquête sur l'emploi, le secteur informel et sur la consommation des ménages/2012. Rapport global*, Kinshasa, septembre 2014.

MOKOKO GAMPIOT Aurélien, *Kimbanguisme et identité noire*, L'Harmattan, Paris, 2004.

MOSSIÈRE Géraldine, « Une congrégation pentecôtiste congolaise à Montréal. Christianisme du Sud, bouture québécoise », in *ARCHIVES DES SCIENCES SOCIALES DES RELIGIONS* 143 (2008), pp. 195-213.

MOSSIÈRE Géraldine, « Chercher un avenir et trouver "La face de Dieu" : expériences d'anomie et nouvelles frontières sociales à Kinshasa », in Marie-Nathalie LEBLANC, Muriel GOMEZ-PEREZ (dir.), *L'Afrique des générations. Entre tensions et négociations*, Karthala, Paris, 2013.

MUANDA KIENGA Jules, *L'effervescence religieuse en Afrique : crise ou vitalité de la foi*, L'Harmattan, Paris, 2015.

MUSENGE MWANZA Gauthier et MATADIWAMBA KAMBAMUTU Patrick, « Évangélisation à Kinshasa : une stratégie d'exploitation ou expression d'une foi

ardente ? », in *Cahiers Congolais de Sociologie et Anthropologie* 9 (2005), pp 79-106.

MUSITU LUFUNGULA Willy et KITOKO MATUMONA Willy, *Nouveaux mouvements religieux et identité culturelle*, inédit, Publications des Classiques des Sciences Sociales, Université du Québec à Chicoutimi, 6 avril 2007.

MUTAMBA LUKUSA Gaston, *Congo/Zaïre. La faillite d'un pays*, Institut Africain CEDAF, Tervuren/L'Harmattan, Paris, 1999.

MWENE BATENDE, « La dynamique socioculturelle des mouvements prophétiques dans le Bas-Zaïre », in *CAHIERS DES RELIGIONS AFRICAINES* 13 (1973), pp. 43-62.

MWENE BATENDE, « Christianisme et mouvements prophétiques africains », in *CAHIERS DES RELIGIONS AFRICAINES* 21-22 (1977), pp. 239-248.

MWENE BATENDE, « Les caractéristiques des mouvements mystiques et des sectes », in « *Actes de la Première et Deuxième Semaine des Intellectuels Chrétiens*, Kinshasa, 1983, pp. 46-56.

NDAYWEL È NZIEM Isidore, *Histoire générale du Congo de l'héritage ancien à la République démocratique*, Duculot, Louvain-la-Neuve/Agence de la Francophonie, Paris/Afrique Éditions, Kinshasa, 1998.

NDAYWEL È NZIEM Isidore, *Nouvelle histoire du Congo. Des origines à la République démocratique*, Le Cri, Bruxelles/Afrique Éditions, Kinshasa, 2009.

NGALULA Josée et IKANGA Jean, *Ces femmes qui peuplent la Bible. Anthologie de thématiques et références sur les 250 femmes de la Bible*, Coll. Bible et femme en Afrique n°2, Éd. Mont Sinaï, Kinshasa, 2006.

NGALULA TSHIANDA Josée, *Du pouvoir de la piété populaire. Enjeux théologiques de la crise kimbanguiste entre 1990 et 2005*, Travaux de la Faculté de Théologie, n° 18, Facultés Catholiques de Kinshasa, Kinshasa, 2007.

OZANKOM Claude et SIEME Jean-Pierre, *Un pasteur au service de la promotion humaine : Mgr Eugène Biletsi Onim,* Pontificia Academia Marialis Internationalis, Roma, 2012.

PAIN Marc, *Kinshasa. La ville et la cité*, Éditions de l'ORSTOM, Paris, 1984.

PEETERS Jean, *Les sectes, un défi à l'évangélisation*, Éd. Épiphanie, Kinshasa, 1990.

PEMBELE ZI-NZAZI Robert, *Kinshasa à l'heure des nouvelles Eglises. Défis et enjeux socio-religieux*, Presses du Midi, Toulon, 2009.
RDC LOGOS, magazine de culture et d'éducation, n ° 004 (février-août 2014) : le thème développé dans ce numéro est un « Hommage à la femme de la RDC ».

SAINT MOULIN Léon de, « Kinshasa », in *Revue Française d'Études Politiques Africaines* 69 (septembre 1971), pp. 43-61.

SAINT MOULIN Léon de et GAISE N'ganzi Roger (Textes rassemblés et présentés par), *Église et société. Le discours socio-politique de l'Église catholique du Congo (1956-1998).* Éditions des Facultés Catholiques de Kinshasa, Kinshasa, 1998.

SAINT MOULIN Léon de, *Kinshasa. Enracinements historiques et horizons culturels*, L'Harmattan, Paris, 2012.

SÉCHAUD Jean-Pierre, *Je me souviens*, Éd. de la Société d'évangélisation « Réalités de la foi », Chailly/Montreux, 1990.

SMITH Robert-Eugène, « Les sectes, églises et tolérance », in *Zaïre-Afrique* 147 (1980), pp. 435-440.

SIMANTOTO MAFUTA Apollinaire-Sam, *Repenser la RD. Congo*, L'Harmattan, Paris, 2006.

SIMANTOTO MAFUTA Apollinaire-Sam, *La face occulte du Dieu des Congolais*, L'Harmattan, Paris, 2012.

SIMANTOTO MAFUTA Apollinaire-Sam, « Représentations et ruptures dans l'évolution de la figure des femmes au sein des Églises pentecôtistes d'Afrique », in Gabriel TCHONANG, Véronique LECAROS, José SANCHEZ PAREDES (Éds), *Le pentecôtisme. Racines et extension Afrique/Amérique latine*, L'Harmattan, Paris, 2014, pp. 45-84.

SISI KAYAN Robert-Bellarmin, « La stratégie communicative des Églises de réveil au Congo-Kinshasa : un défi pour l'Église catholique », in Gabriel TCHONANG, Véronique LECAROS, José SANCHEZ PAREDES (Éds), *Le pentecôtisme. Racines et extension Afrique/Amérique latine*, L'Harmattan, Paris, 2014, pp. 85-120.

TONDA Joseph et MISSIÉ Jean-Pierre (dir.), *Les Églises et la société congolaise*, L'Harmattan, Paris, 2006.

TCHICAYA-OBOA Régine, KOUVOUAMA Abel et MISSIÉ Jean-Pierre (dir.), *Sociétés en mutation dans l'Afrique contemporaine. Dynamiques locales, dynamiques globales*, Karthala, Paris, 2014.

VANDERLINDEN Jacques, *La crise congolaise*, Éd. Complexe, Bruxelles, 1985.

VAN REYBROUCK David, *Congo. Une histoire*, traduit du néerlandais (Belgique) par Isabelle ROSSELIN, Actes Sud, Arles/Paris, 2012.

VAN WING Joseph Hubert, *Études Bakongo. Religion et Magie*, Desclée De Brouwer, Paris, 1959 (1938).

VAN WING Joseph Hubert, « Les mouvements messianiques populaires dans le Bas-Congo », in *ZAÏRE-AFRIQUE* 2-3/14 (1960), pp. 225-237.

VERHAEGEN Benoît, « Éléments pour une analyse des mouvements syncrétiques religieux africains », in *Religions africaines et christianisme.* Numéro spécial des *CAHIERS DES RELIGIONS AFRICAINES* 23-24/12 (1978), pp. 259-265.

VERHAEGEN Benoît, *Femmes zaïroises de Kisangani : Combats pour la survie,* Centre d'histoire pour l'Afrique, Louvain-la-Neuve/L'Harmattan, Paris, 1990.

VERHEUST Thérèse, « Portraits de femmes : les intellectuelles zaïroises », in *Les Cahiers du Centre d'Étude et de Documentation Africaines (CEDAF)* 6, Bruxelles, 1985.

WIDMAN Ragnar, *Culture et conceptions religieuses au Bas-Zaïre vers la fin du dix-neuvième siècle*, Éd. CEZ, Kinshasa, 1992.

YOUNG Crawford, *Introduction à la politique congolaise*, Éditions Universitaires du Congo/ Centre de recherche et d'information sociopolitiques (CRISP), Kinshasa/Bruxelles, 1968 (Version originale anglaise : *Politics in the Congo*, Princeton University Press, Princeton, 1965).

VI. TRAVAUX DE THÈSES

ELA Jean-Marc, *Christianisme, pouvoir et libération en Afrique noire*, Rapports des travaux présentés en vue du Diplôme d'habilitation à diriger des recherches en sociologie, Université des Sciences Humaines de Strasbourg, Strasbourg, novembre 1989.

KOMBA-MOUMBA Judicaëlle, *Du « sang de l'iguane » à la prospérité : Tradition et spiritualités modernes,* Thèse de doctorat en Anthropologie, Université de Strasbourg, Strasbourg, Année académique, 2012-2013.

NOMANYATH MWAN-A-MONGO David*, Les Églises de réveil dans l'histoire des religions en RDC. Questions de dialogue œcuménique et interreligieux***,** thèse de doctorat en théologie, Université Lille III, 18 mai 2005.

VEYRETOUT Lucie, *L'application des droits de l'être humain au sein des groupements religieux. Recherches relatives à la question de la discrimination des femmes dans l'accès aux fonctions cultuelles*, Thèse de doctorat en Droit public, Faculté de Droit, de Sciences Économiques et de Gestion, Université de Strasbourg, janvier 2013.

VII. DICTIONNAIRES

AKOUN André et ANSART Pierre (dir.), *Dictionnaire de sociologie*, Le Robert/Seuil, Paris, 1999.

ALPE Yves, LAMBERT Jean-Renaud et alii (dir.), *Lexique de sociologie*, Dalloz, Paris, 2010.

Alpha Encyclopédie, Tome 6 et Tome 7, Grange Batelière, Paris, 1970.

COLLECTIF, *Encyclopédie du Protestantisme*, Cerf, Paris/Labor et Fides, Genève, 1995.

BOUDON Raymond et BOURRICAUD François, *Dictionnaire critique de la sociologie*, Quadrige/PUF, Paris, 2004.

BOUDON Raymond, BESNARD Philippe et alii, *Dictionnaire de la sociologie*, Larousse, Paris[3], 2012.

CHAVOT Pierre, *Le Dictionnaire de Dieu. Judaïsme, Christianisme, Islam*, Éditions France Loisirs, Paris, 2005.

ECHAUDEMAISON Claude-Danièle, BAZUREAU Frank et alii, *Dictionnaire d'Économie et de Sciences Sociales,* Nathan, Paris, 2006.

HIRATA Helena, LABORIE Françoise, LE DOARE Hélène, SENOTIER Danièle (dir.), *Dictionnaire critique du féminisme*, PUF, Paris[2], 2004.

LE NOUVEAU PETIT ROBERT, Dictionnaires Le Robert, VUEF, Paris, 2003.

LE NOUVEAU THÉO. L'encyclopédie catholique pour tous, Mame, Paris, 2009.

MARZANO Michela (dir.), *Dictionnaire du corps*, PUF, Paris, 2007.

MESURE Sylvie et SAVIDAN Patrick, *Le dictionnaire des sciences humaines*, PUF/Quadrige, Paris, 2006.

POUPARD Paul (dir.), *Dictionnaire des religions*, PUF, Paris, 1984.

VERNETTE Jean, MONCELON Claire, *Dictionnaire des groupes religieux aujourd'hui : Religions, églises, sectes, nouveaux mouvements religieux, mouvement spiritualistes,* Collection Quadrige, PUF, Paris, 2001.

VIII. SITES INTERNET

AGIER Michel, « Les savoirs urbains de l'anthropologie », in *Enquête. Anthropologie, Histoire, Sociologie* 4 (1996), pp. 35-58 [En ligne], disponible sur : http://enquete.revues.org/683 [consulté le 28 novembre 2015].

AKWETY Anne-Marie, « La femme dans la société congolaise : de l'ascension à la perte de son pouvoir », in *Le Mouvement Matricien* (plateforme de connaissance sur le matriarcat et les sociétés tribales, Sociologie de la famille et du patriarcat) [en ligne], disponible sur : http://matricien.org/geo-hist-matriarcat/afrique/congo [consulté le 5 novembre 2014].

BATT Marie, « Les femmes et les métiers masculins », in *Recherches & Éducations* 10 (2005) [en ligne], disponible sur : http://www.rechercheseducations.revues.org/index373.html [consulté le 22 octobre].

CAVAILLÉ Jean-Pierre, « Nicodémisme et déconfessionnalisation dans l'Europe de la première modernité », in *Les Dossiers du Grihl* : « Secret et mensonge. Essais et comptes rendus » [en ligne], disponible sur : http://www.dossiersgrihl.revues.org/4499 ; DOI : 10.4000/dossiersgrihl.4499 [consulté le 20 mai 2014].

CLAIR Isabelle, « Les rapports sociaux de sexe. À propos de BIDET-MORDREL Annie (dir.), *Les rapports sociaux de sexe*, PUF, Paris, 2010, in *SOCIOLOGIE*. Comptes rendus [en ligne], disponible sur : http://sociologie.revues.org/687 [consulté le 01 mai 2017].

CZIFFRA Micha, « Kongo, le royaume catholique oublié », in *SlateAfrique* [mis en ligne le 9 janvier 2012], disponible sur : http://www.slateafrique.com/34833/kongo-l-e-royaume-catholique-oublié/ [consulté le 12 mars 2013].

DEVEY Muriel, « Églises de réveil ou d'endormissement », in *CONGO FORUM* [en ligne], disponible sur : http://www.congoforum.be [consulté le mercredi 24 septembre 2014].

€ric, « Le pentecôtisme, bras armé de l'impérialisme américain en Afrique subsaharienne ? » [En ligne], disponible sur : http://www.fdesouche.com/601865-le-pentecotisme-bras-arme-de-limperialisme-americain-en-afrique-subsaharienne# [consulté le 23 mars 2016].

LUCA Nathalie, « Quelle politique face aux sectes ? », in *Critique internationale* 17 (2002), pp. 105-125 [en ligne], disponible sur : http://www.ceri-sciencespo.com/cerifr/publica/critique/criti.htm [consulté le 20 mai 2015].

MVUEZOLO BAZONZI José, « Les « églises de réveil » de Kinshasa à l'ombre du mouvement néopentecôtiste mondial : entre nivellement et déconstruction culturels » [en ligne], disponible sur http://www.unibasethno.ch/veranstaltungen/dokumente/Papers/Bazonzi.pdf [Consulté le 20 janvier 2014].

MAYRARGUE Cédric, « L'Église catholique africaine est-elle menacée par l'expansion des évangéliques ? », propos recueillis par Élise BARTHET, in *LE MONDE* du 30 novembre 2015 [en ligne], disponible sur : http://www.lemonde.fr/afrique/article/2015/11/30/l-eglise-catholique-africaine-est-elle-menacee-par-l-expansion-des-evangeliques_4820839_3212.html, [consulté jeudi 3 mars 2016].

MATAND Jacques, « Dieu vit à Kinshasa », in *SLATE AFRIQUE* [en ligne], disponible sur : http://www.SlateAfrique.com [consulté lundi 23 septembre 2014].

NOMANYATH MWAN-A-MONGO David, *Les Églises de réveil dans l'histoire des religions en RDC. Questions de dialogue œcuménique et interreligieux***,** thèse de doctorat en théologie, Université Lille III, 18 mai 2005. Disponible sur : http://www.univ-lille3.fr/theses/NOMANYATH_DAVID/html/these.html [consulté le 24 juin 2013].

UNION DES ASSOCIATIONS DE DÉFENSE DES FAMILLES ET DE L'INDIVIDU VICTIMES DE SECTES (UNADFI). Centre d'accueil, d'étude et de documentation sur les mouvements sectaires (Buchelay, France), « RDC/Les Églises de réveil : un business lucratif » [en ligne], disponible sur : http://www.unadfi.org/RDC-Les-eglises-de-reveil-un [consulté le 8 juillet 2014].

ANNEXES :

PROTOCOLE D'ENQUÊTE ET GUIDE D'ENTRETIEN

LES PERSONNES À INTERROGER :

1. Les personnes qui fréquentent les églises de réveil
   - Les pasteurs des églises de réveil
   - Les autres membres des églises de réveil (hommes et femmes à part égale)

2. Les personnes qui ne fréquentent pas les églises de réveil
   - Les pasteurs d'autres églises (anciennes églises protestantes)
   - Prêtres
   - Hommes et femmes

PRÉAMBULE ET REMERCIEMENT

Je suis étudiant en sociologie à l'Université de Strasbourg (France). Je fais pour mon travail de fin d'études une recherche sur la place et le ministère des femmes dans les Églises de réveil en RD Congo. Accepteriez-vous de répondre à ces questions ? Je vous serais reconnaissant de bien vouloir répondre à ce questionnaire qui est bien sûr complètement anonyme. Vos réponses peuvent me parvenir dans 2 semaines. Je vous remercie de tout cœur à l'avance pour votre contribution à la réalisation de cette étude.

I. VARIABLES D'IDENTIFICATION DE L'ENQUETÉ(E)

1 Votre niveau d'instruction : Quelles études avez-vous faites ?..... Quelle école avez-vous fréquentée ?.....De quel niveau ? .....

2. Votre profession.....

Depuis combien d'années occupez-vous cette fonction ?.....Vous êtes sans emploi.....

3. Votre état civil : Vous êtes marié(e) depuis..... Père,..... Mère de..... (combien d'enfants) ? Filles..... Garçons..... Sans enfants..... Célibataire..... Fiancé(e) depuis.....

Divorcé(e) depuis..... Veuf(veuve) depuis..... Remarié(e) depuis.....

Vous êtes quantième dans votre famille .....? Combien de frères avez-vous.....? Combien de sœurs ..... ?

4. Votre religion actuelle.....Vous la pratiquez régulièrement ? Quelque fois ? Pas du tout ? Ne la pratique plus ? Pourquoi ? Sans religion ?

5. Quelle était votre Église d'avant ?....Pourquoi l'avez-vous quittée ? (vos raisons) .....

6. Votre conjoint(e) : son âge..... Sa profession.....

Sa religion .....Il (elle) la pratique régulièrement ? Quelque fois ? Pas du tout ? Ne la pratique plus ? Sans religion ?

7. Vos parents :

Votre père est-il en vie ? ..... Profession de votre père ..... Sans profession.....

Votre mère est-elle en vie ?..... Profession de votre mère ? ..... Sans profession.....

8. Religion de vos parents :

Père…….. Est-ce qu'il la pratique (pratiquait) ?…….. Il est (était) sans religion…….. Mère…….. Est-ce qu'elle la pratique (pratiquait)?……..Elle est (était) sans religion……..

II. L E QUESTIONNAIRE

1). *Les Églises et la société congolaise*

1 Ces dernières années, on voit de plus en plus des Églises de réveil en RD Congo. Comment appréciez-vous le phénomène de ces nouvelles Églises ? Pourquoi y a-t-il tant d'Églises en RD Congo ?

2. Quelle place ou rôle peuvent jouer les pasteur(e)s dans la société congolaise actuelle ?

3. Beaucoup de personnes quittent l'Église catholique et les Églises protestantes pour rejoindre les Églises de réveil. Comment pouvez-vous expliquer tous ces départs et le succès de nouvelles Églises ?

4. Tout le monde parle de Dieu et de Jésus. Y a-t-il vraiment une différence entre toutes les Églises ?

5. Selon vous, quelle est la catégorie des personnes qui fréquentent le plus souvent les Églises de réveil ? Avez-vous une explication concernant la présence de ces personnes-là dans les Églises ?

2). *De l'engagement des fidèles au sein des Églises*

1 Qu'est-ce qui vous a poussé(e) à aller dans telle Église plutôt que dans telle autre Église ? Est-ce un choix personnel ou un fait de hasard ?

2. Quel est le moment important qui a marqué votre vie de foi ?

3. En tant que croyant et pratiquant, êtes-vous satisfait de la manière dont votre Église annonce l'Évangile ?

4. On parle de plus en plus de la prospérité dans les Églises de réveil. C'est quoi la prospérité pour vous ?

5. L'expression « Sang précieux de Jésus » (Makila ma Yezu) c'est quoi pour vous ?

6. Pour vous, que signifie se convertir ?

7. Un protestant ou un catholique a-t-il aussi besoin de se convertir dans une Église de réveil ?

3) *Le ministère des prêtres et des pasteurs*

1 Si l'on vous demandait de faire une comparaison entre le ministère des prêtres et celui des pasteurs, que diriez-vous ?

2. Un serviteur de Dieu (un prêtre, un pasteur) a-t-il besoin d'un salaire ?

3. Comment appréciez-vous le fait qu'un pasteur ou un prêtre fasse un autre travail en parallèle avec son travail de pasteur ou de prêtre ?

4. On dit souvent que les pasteurs s'enrichissent sur le dos de leurs fidèles au nom de la Bible. Qu'en dites-vous ?

5. Considérez-vous le ministère de pasteur comme une vocation ou comme un métier quelconque ?

6. Quel rapport un pasteur ou un prêtre .peut-il avoir vis-à-vis du pouvoir politique ?

7. Quel est l'impact réel de votre Eglise dans la société congolaise ?

8. La formation théologique et biblique est-elle importante dans le ministère de pasteur ?

4). *Le ministère des femmes dans les Églises congolaises*

1 Que pensez-vous de l'ordination des femmes comme prêtres dans l'Église catholique ?

2. Connaissez-vous une ou des femmes qui sont pasteurs ? Combien ?

3. Connaissez-vous une ou des Églises qui ont été fondées par une (des) femmes ? Pouvez-vous citer ces Églises et comment appréciez-vous ces Églises ?

4. Comment appréciez-vous les femmes pasteurs par rapport aux pasteurs de sexe masculin ?

5. Les femmes ont-elles vraiment toute leur place dans les Églises ? Dans votre Église ? Dans la société congolaise en général ?

6. Pensez-vous que la présence des femmes comme pasteurs ou évêques **change quelque chose dans les relations entre les hommes et les femmes dans les Églises et dans** la société congolaise ?

7. Est-ce que la présence des femmes pasteurs ou évêques dans les Églises de réveil donne une nouvelle image du christianisme et du rôle des femmes dans les Églises ?

8. La femme ou le mari du pasteur (de la Pasteur) peut-t-il (elle) avoir de responsabilité quelconque au sein de l'Église de son mari (de sa femme) ?

9. La femme ou le mari du pasteur (de la Pasteur) peut-il (elle) devenir pasteur comme son mari (sa femme) ?

10. Comment appréciez-vous le fait qu'une femme ou des femmes soi(en)t pasteur(es) ou évêque(s) dans les Églises de réveil ?

5). *Vocation et engagement des jeunes au sein des Églises*

1 Que pouvez-vous dire aux jeunes filles qui désirent devenir pasteurs ?

2. Que pouvez-vous dire aux jeunes filles qui désirent devenir sœurs (religieuses) dans l'Église catholique ?

3. Que pouvez-vous dire aux jeunes garçons qui ont le désir de devenir pasteurs et prêtres ?

6). *Église catholique, Églises protestantes et Églises de réveil*

1 D'après vous, y a-t-il une différence entre l'Église catholique et les Églises protestantes ?

2. Y a-t-il une différence entre l'Église catholique et les Églises de réveil ?

3. Y a-t-il une différence entre les Églises protestantes et les Églises de réveil ?

4. Y a-t-il une différence entre les Églises de réveil entre elles ?

5. Comment appréciez-vous l'organisation de l'Église catholique par rapport aux Églises protestantes et aux Églises de réveil ?

7). *Les relations entre hommes et femmes*

1 Selon vous est-ce qu'une femme peut prendre la parole et enseigner ou prêcher dans l'Église ?

2. Certaines personnes disent que la femme doit se soumettre à son mari. Comment jugez-vous cette affirmation ?

3. On dit souvent que la femme est inférieure à l'homme parce qu'elle a été créée à partir de l'os et de la chair de l'homme. Est-ce que vous partagez cet avis ? Pourquoi ?

4. Peut-on réellement parler de l'égalité entre les hommes et les femmes en RD Congo ?

5. Selon vous, comment atteindre l'égalité entre les hommes et les femmes ?

6. Devant la crise et la pauvreté qui frappent notre pays, et le coût élevés des frais scolaires, qui de filles et de garçons préfériez-vous envoyer à l'école ?

7. Aujourd'hui de plus en plus les femmes travaillent ou veulent travailler. Pour vous, est-ce que la société congolaise donne la même valeur à leur travail au même titre que le travail des hommes ?

8. Avez-vous quelque chose à ajouter ?

Je vous remercie beaucoup pour le temps précieux que vous avez consacré en répondant à ces questions. Que l'Éternel vous garde et vous bénisse au nom de son Fils Jésus-Christ Notre Seigneur.

Apollinaire-Sam SIMANTOTO MAFUTA
Doctorant à l'Université de Strasbourg (France)

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION GÉNÉRALE....3

PREMIÈRE PARTIE : LE CHAMP DE L'ÉTUDE ET LES MÉTHODES DE RECHERCHE....23

CHAPITRE 1 : JUSTIFICATION DU CHOIX DU TERRAIN D'ÉTUDE....24
1.1. KINSHASA : LE VILLAGE, LA VILLE ET LA CAPITALE-PROVINCE....26
1.1.1. BOMA, LÉOPOLDVILLE, KINSHASA : NAISSANCE ET CROISSANCE DE LA CAPITALE CONGOLAISE....26
1.1.2. PRÉSENTATION ET ORGANISATION PHYSIQUE DU MILIEU....30
1.2. JUSTIFICATION DU CHOIX DE KINSHASA....33
1.3. CARACTÉRISTIQUES SOCIOLOGIQUES DU TERRAIN DE LA RECHERCHE....37
1.3.1. L'ACCÈS À LA VILLE....38
1.3.2. LE CARACTÈRE SIGNIFICATIF ET REPRÉSENTATIF DES PROBLÈMES SOCIAUX POSÉS ET DES TRAITS CULTURELS DUS AU COSMOPOLITISME DE KINSHASA....38
1.3.3. KINSHASA : UNE VILLE MULTICULTURELLE....40
1.3.4. LES RELIGIONS DANS LA VILLE : KINSHASA, CAPITALE ET SIÈGE OFFICIEL DES NOUVELLES ÉGLISES....43
1.3.5. LE POIDS DU FACTEUR ÉCONOMIQUE ET DÉMOGRAPHIQUE DE LA CAPITALE CONGOLAISE.49
1.3.6. L'IMPORTANCE STRATÉGIQUE DE LA VILLE DE KINSHASA....52

CHAPITRE 2....57
OBJET ET PROBLÉMATIQUE DE LA RECHERCHE....57
2.1. OBJET DE L'ÉTUDE ET PROBLÉMATIQUE DE LA RECHERCHE....58
2.2. HYPOTHÈSES DE TRAVAIL....64
2.3. BASE THÉORIQUE DE LA RÉFLEXION : LE CONCEPT DE « RAPPORT SOCIAL DE SEXE »....68
2.3.1. LES « RAPPORTS SOCIAUX DE SEXE » PERMETTENT DE COMPRENDRE LA NATURE DES RELATIONS HOMMES/ FEMMES DANS LA SOCIÉTÉ....68
2.3.2. LES RAPPORTS SOCIAUX DE SEXE TIENNENT AUX INTÉRÊTS ET ENJEUX DIVERS....73
2.4. DÉFINITION DU CHAMP DE L'ÉTUDE....74
2.4.1. ANALYSE DES TERMES DE LA RÉFLEXION....75
2.4.2. DÉLIMITATIONS DU CHAMP DE L'ÉTUDE....78

CHAPITRE 3 : CONSIDÉRATIONS MÉTHODOLOGIQUES ET DÉROULEMENT DE L'ENQUÊTE DE TERRAIN....87
3.1. LE CHOIX DES MÉTHODES DE TRAVAIL....88
3.1.1. L'OBSERVATION DIRECTE OU PARTICIPANTE....88
3.1.2. LA MÉTHODE COMPRÉHENSIVE....89
3.1.3. LA COLLECTE OU L'ANALYSE DES SOURCES DOCUMENTAIRES....90
3.2. DÉROULEMENT DE L'ENQUÊTE DE TERRAIN....91
3.2.1. LA PHASE PRÉPARATOIRE LOINTAINE EN VUE DE L'EXPLORATION DU TERRAIN DE LA RECHERCHE....91
3.2.2. L'EXPLORATION DU TERRAIN : LES ÉGLISES DE RÉVEIL COMME LIEU D'OBSERVATION....91
3.2.3. DIFFICULTÉS RENCONTRÉES....95
3.3. ACCÈS AU TERRAIN D'ÉTUDE ET ENQUÊTE PROPREMENT DITE À KINSHASA....96
3.3.1. LA PRÉPARATION DU PLAN D'ENQUÊTE ET DE LA GRILLE D'OBSERVATION....96
3.3.2. ÉCHANTILLONNAGE....98
3.4. TECHNIQUES DE COLLECTE DES DONNÉES ET MODE DE PASSATION DE L'ENQUÊTE....116
3.4.1. L'ENTRETIEN SEMI-DIRECTIF INDIVIDUEL EN FACE À FACE....117
3.4.2. LE QUESTIONNAIRE....120
3.4.3. L'OBSERVATION DIRECTE OU PARTICIPANTE SUR LE TERRAIN....123
3.4.4. L'ANALYSE DES DONNÉES....126
3.5. LES DIFFICULTÉS RENCONTRÉES....127
2.5.1. PREMIÈRE DIFFICULTÉ : LA PERSONNE ET L'IDENTITÉ DE L'ENQUÊTEUR....127
3.5.2. DEUXIÈME LACUNE : LE LIBELLÉ DES QUESTIONS ET LA LANGUE UTILISÉE DANS LES ÉCHANGES AVEC LES PERSONNES INTERROGÉES....130
3.5.3. TROISIÈME LACUNE : LA TAILLE DU QUESTIONNAIRE....133
3.5.4. QUATRIÈME DIFFICULTÉ : LA RECHERCHE ET LE REPÉRAGE DES FEMMES PASTEURS....134
3.5.5. CINQUIÈME DIFFICULTÉ : LA MÉFIANCE ET LA PEUR....135
3.5.6. CINQUIÈME OBSTACLE : DIFFICULTÉ DE RENCONTRER CERTAINS « LEADERS » OU GRANDES FIGURES DU MONDE RELIGIEUX FÉMININ ET MASCULIN DU PENTECÔTISME CONGOLAIS....138

DEUXIÈME PARTIE : L'ESSOR DU MOUVEMENT PENTECÔTISTE AU CONGO-KINSHASA.....143

CHAPITRE 4 : LE MOUVEMENT PENTECÔTISTE AU CONGO-KINSHASA : GENÈSE ET DÉVELOPPEMENT.....144

4.1. BREF APERÇU HISTORIQUE DE L'IMPLANTATION DES ÉGLISES CHRÉTIENNES AU CONGO.....148
4.1.1. « ÉGLISES » CHRÉTIENNES OU « SECTES » CHRÉTIENNES ?.....148
4.1.2. ÉGLISES ET SECTES : COMMENT FAIRE LA DIFFÉRENCE.....150
4.1.3. AUX ORIGINES LOINTAINES DU PENTECÔTISME.....165
4.1.4. PENTECÔTISME : LA RELIGION DU RENOUVEAU ET DE LA MODERNITÉ ?.....170
4.2. LES ÉGLISES CHRÉTIENNES ET LES RELIGIONS D'AFRIQUE NOIRE.....173
4.2.1. AU CŒUR DU COSMOS NOIR : LA CROYANCE AU MONDE DE L'INVISIBLE DES DIEUX, DES GÉNIES ET DES ANCÊTRES DÉFUNTS.....173
4.2.2. DE LA RELIGION TRADITIONNELLE AFRICAINE À LA FOI CHRÉTIENNE.....180
4.2.3. L'ESSOR DES ÉGLISES ISSUES DES MISSIONS OCCIDENTALES : DE LA CONFÉRENCE DE BERLIN À LA COLONISATION BELGE (1885-1960).....183
4.3. L'EXPANSION DES ÉGLISES CHRÉTIENNES APRÈS L'INDÉPENDANCE DU CONGO (1960-1990).....195
4.3.1. L'ÉTAT CONGOLAIS ET LES VIEILLES ÉGLISES MISSIONNAIRES.....195
4.3.2. PRINCIPALES COMMUNAUTÉS PROTESTANTES (ÉGLISES ISSUES DE LA RÉFORME) ET AUTRES ÉGLISES SÉPARÉES IMPLANTÉES AU CONGO AVANT ET APRÈS L'INDÉPENDANCE JUSQUE DANS LES ANNÉES 1970.....199
4.4. DU CHRISTIANISME MISSIONNAIRE À L'EXPANSIONNISME NÉO-PENTECÔTISTE LOCAL.....202
4.4.1. VERS LA PERTE DE MONOPOLE DU CHRISTIANISME MISSIONNAIRE.....202
4.4.2. GESTATION ET NAISSANCE DE LA PREMIÈRE VAGUE DU PENTECÔTISME EN RD CONGO : L'ESSOR DES PREMIÈRES ÉGLISES AFRICAINES AUTONOMES ET INDÉPENDANTES.....204
4.5. LE « RENOUVEAU CHARISMATIQUE » OU LE « PENTECÔTISME CATHOLIQUE ».....209
4.6. L'ISLAM AU CONGO.....215

CHAPITRE 5 : EXPANSION ET INSTITUTIONNALISATION DES ÉGLISES PENTECÔTISTES EN RD CONGO.....223

5.1. LA DEUXIÈME VAGUE DU MOUVEMENT PENTECÔTISTE EN RD CONGO DE 1990 À NOS JOURS.....225
5.1.1. LE LIBÉRALISME POLITIQUE DES ANNÉES 1990 ET LA PLURALISATION D'OFFRES DE FOI.226
5.1.2. AU CŒUR DE LA RECONFIGURATION DU PAYSAGE RELIGIEUX : LES ÉGLISES NÉO-PENTECÔTISTES COMME NOUVEAUX ACTEURS RELIGIEUX.....234
5.2. UNE PROFESSION DE FOI CHRISTOCENTRIQUE ET PNEUMOCENTRIQUE.....238
5.2.1. JÉSUS SAUVE.....240
5.2.2. JÉSUS GUÉRIT.....241
5.2.3. JÉSUS REVIENT.....242
5.3. L'INSTITUTIONNALISATION DES ÉGLISES DE RÉVEIL EN RD CONGO.....244
5.3.1. LA NAISSANCE DES « ÉGLISES-ENTREPRISES » ET LA LOGIQUE CAPITALISTE DU MARCHÉ RELIGIEUX.....244
5.3.2. LE NÉO-PENTECÔTISME : UNE FORME DE SPIRITUALITÉ POPULAIRE CATHOLIQUE ?.....261
5.3.3. MOBILITÉ DES CROYANCES RELIGIEUSES ET PLASTICITÉ DES PRATIQUES DE FOI.....264
5.4. DES ÉGLISES À VOCATION NATIONALE AUX ÉGLISES TRANSNATIONALES.....277
5.4.1. LES COMMUNAUTÉS RELIGIEUSES NÉES ET/ OU IMPLANTÉES EN RD CONGO.....278
5.4.2. LA DÉTERRITORIALISATION DES ÉGLISES CONGOLAISES OU DES ÉGLISES DES CONGOLAIS.....286
5.4.3. ÉGLISE, MARQUEUR D'IDENTITÉ ET STRATÉGIE DE SURVIE.....290

TROISIÈME PARTIE : LES RAPPORTS SOCIAUX DE SEXE ET LA QUESTION DU TRAVAIL PASTORAL FÉMININ DANS LES ÉGLISES PENTECÔTISTES CONGOLAISES : ANALYSE THÉMATIQUE DES DONNÉES DE L'ENQUÊTE.....300

CHAPITRE 6 : LECTURE DES RÉCITS DE CONVERSION DANS LES ÉGLISES PENTECÔTISTES CONGOLAISES.....301

6.1. DÉFINITION DE LA CONVERSION SELON LES PERSONNES INTERROGÉES.....303
6.2. LA CONVERSION PERSONNELLE COMME ACTE ET INVITATION À LA NOUVELLE NAISSANCE314
6.3. LES FIGURES-TYPES DE L'INDIVIDU CONVERTI.....319
6.3.1. CONSIDÉRATIONS PRÉLIMINAIRES.....319
6.3.2. LA FIGURE DE L'INDIVIDU QUI « CHANGE DE RELIGION ».....322
6.3.3. LA FIGURE DE L'INDIVIDU QUI EMBRASSE VOLONTAIREMENT UNE RELIGION.....324
6.3.4. LA FIGURE DE L'INDIVIDU QUI (RE)DÉCOUVRE SA RELIGION D'ORIGINE.....325

6.3.5. LA FIGURE DE L'INDIVIDU QUI SE CONVERTIT À LA SUITE D'UN MARIAGE AVEC UN(E) CONJOINT(E) D'UNE AUTRE RELIGION....327
6.4. LES TYPES DE CONVERSION....328
6.4.1. LA CONVERSION PAR DIFFICULTÉ À VIVRE....328
6.4.2. LA CONVERSION PAR EXCÈS DE PIÉTÉ....330
6.4.3. LA CONVERSION PAR CRISE PERSONNELLE ET SOCIALE....331
6.4.4. LA CONVERSION PAR IMITATION....332
6.4.5. LA CONVERSION À LA SUITE D'UN DÉSENVOÛTEMENT OU D'UNE GUÉRISON MIRACULEUSE....336
6.5. LA CONVERSION ACCROÎT L'INTENSITÉ DE LA FOI ET DE L'ENGAGEMENT....348
6.6. DES PROFILS IDENTITAIRES CHEZ LES NOUVEAUX CONVERTIS....358
6.7. LA CONVERSION ET « LA FIN DES IDENTITÉS RELIGIEUSES HÉRITÉES »....360
6.7.1. LA CONVERSION COMME CHEMIN DE LA CONSTRUCTION ET/ OU DE LA RECONSTRUCTION DE SOI EN VUE D'UNE IDENTITÉ PERSONNELLE NOUVELLE....360
6.7.2. CONVERSION, BAPTÊME ET FOI EN VUE DU SALUT : LA FONCTION THÉRAPEUTIQUE DE LA CONVERSION....365
6.7.3. CONVERSION COMME PRATIQUE CATHARTIQUE....368

CHAPITRE 7 : DE LA STÉRÉOTYPIE À L'ENCONTRE DES FEMMES DANS LA CULTURE CONGOLAISE....376
7.1. STÉRÉOTYPES ET REPRÉSENTATIONS DES FEMMES....377
7.2. LE « MARCHÉ MATRIMONIAL » ET LA MARCHANDISATION DU CORPS FÉMININ....385
7.2.1. DE LA COMPENSATION À LA QUESTION DE LA DÉPRÉCIATION DE L'ÊTRE-FEMME DANS LA SOCIÉTÉ CONGOLAISE....385
7.2.2. LA COMPENSATION MATRIMONIALE ET LA PERTE DE SENS DU SYMBOLE....388
7.2.3. LA « BUREAUGAMIE » OU LA POLYGAMIE MAQUILLÉE : PERPÉTUATION D'UN SYSTÈME DE REPRODUCTION INCONSCIENTE DE LA CHOSIFICATION DES FEMMES....397
7.3. LA MÈRE DES JUMEAUX : DU PRESTIGE SOCIAL À L'EXALTATION DE LA FÉCONDITÉ FÉMININE....399
7.4. PRÉGNANCE, PERSISTANCE ET PERPÉTUATION DES STÉRÉOTYPES SOCIAUX NÉGATIFS À L'ENCONTRE DES FEMMES....406
7.4.1. POUR COMPRENDRE LA NATURE DES IMAGES ET DES IDÉES REÇUES SUR LES FEMMES CONGOLAISES....406
7.4.2. DES JUGEMENTS TRANCHÉS, VECTEURS DE PRÉJUGÉS SUR LES FEMMES....413
7.4.3. DÉPASSER LES REPRÉSENTATIONS ET LES INTERPRÉTATIONS CULTURELLES FIGÉES....418

CHAPITRE 8 : CARRIÈRES RELIGIEUSES ET DIFFÉRENCIATIONS DE GENRE....426
8.1. LES FEMMES DANS LES TRADITIONS DES ÉGLISES ISSUES DES MISSIONNAIRES OCCIDENTAUX....427
8.2. DE LA QUESTION DU TRAVAIL PASTORAL DES FEMMES DANS LES ÉGLISES....432
8.3. PRÉSUPPOSÉS D'ARGUMENTS SUR LA QUESTION DE L'ACCESSION OU DE L'EXCLUSION DES FEMMES DANS LA DIRECTION DU TRAVAIL PASTORAL....436
8.3.1. LE POSTULAT NATURO-FONCTIONNALISTE....436
8.3.2. DE LA JUSTIFICATION DE L'INFÉRIORITÉ ONTOLOGIQUE DES FEMMES AU DÉPASSEMENT POUR UN SACERDOCE COMMUN DES BAPTISÉS....440
8.4. ARGUMENTS THÉORIQUES D'ORDRE PHILOSOPHIQUE ET SOCIOLOGIQUE....447
8.4.1. LE DIFFÉRENTIALISME....447
8.4.2. LA VISION BIO-NATURALISTE : LE NATURALISME....453
8.4.3. LES ARGUMENTS THÉOLOGIQUES : L'UTILISATION D'ARGUMENTS BIBLIQUES ET DOCTRINAUX....458
8.5. LES POSITIONS CONTRASTÉES ET DIVERGENTES DES ÉGLISES SUR LE TRAVAIL PASTORAL FÉMININ....459
8.5.1. L'AILE RADICALE OU CONSERVATRICE : LA TENDANCE TRADITIONNALISTE INCARNÉE PAR LES ÉGLISES CATHOLIQUE ET ORTHODOXE....461
8.5.2. LES ÉGLISES DE L'ÉVEIL ÉCARTELÉES ENTRE DEUX PARADIGMES ECCLÉSIAUX EN CONFRONTATION....467
8.6. LE TRAVAIL PASTORAL DES FEMMES : UN SUJET DE FRICTION, UNE INTERROGATION PERMANENTE !....472
8.6.1. LE PASTORAL FÉMININ : UNE QUESTION QUI DIVISE....473
8.6.2. DIFFICILE ARTICULATION ENTRE LA SPHÈRE PRIVÉE OU DOMESTIQUE ET LA SPHÈRE PUBLIQUE....475

CHAPITRE 9 : ÊTRE FEMME ET INTÉGRER LE TRAVAIL PASTORAL DANS LES ÉGLISES PENTECÔTISTES.....484
9.1. FOI ET STRATÉGIES DE LÉGITIMATION DES FEMMES DANS LE CHAMP DES ASSEMBLÉES PENTECÔTISTES.....486
9.1.1. LE PENTECÔTISME SERAIT-IL IMPENSABLE SANS LES FEMMES ?.....487
9.1.2. LES ÉGLISES PENTECÔTISTES ET LA GUERRE DÉCLARÉE CONTRE LA PAUVRETÉ : LA QUÊTE DE BONHEUR, DE SURVIE ET DE PROSPÉRITÉ.....497
9.2. LES ÉGLISES PENTECÔTISTES AU CŒUR DE LA LUTTE POUR LE POSITIONNEMENT PERSONNEL DES INDIVIDUS.....500
9.2.1. LES ÉGLISES PENTECÔTISTES : LA RÉPONSE À UNE DEMANDE SOCIALE.....500
9.2.2. LA FONCTION PASTORALE/ ÉPISCOPALE VUE COMME UN SYMBOLE DE LA RÉUSSITE PERSONNELLE ET UN ASCENSEUR SOCIAL.....505
9.2.3. LES ÉGLISES PENTECÔTISTES ET « L'ARGENT DE DIEU ».....515
9.2.4. L'ÉGLISE COMME LIEU D'EXPRESSION, DE REVENDICATION DU POUVOIR ET DE L'AUTORITÉ PAR LES FEMMES.....523

CHAPITRE 10 : LA FÉMINISATION DE L'AUTORITÉ RELIGIEUSE DANS LES ASSEMBLÉES PENTECÔTISTES.....530
10.1. L'ÉMERGENCE DE LA PAROLE FÉMININE AU SEIN D'UN LEADERSHIP RELIGIEUX BISEXUÉ.532
10.1.1. L'ARRIVÉE DES FEMMES DANS LA DIRECTION DES ÉGLISES : VOCATION OU CHOIX DE RAISON ?.....533
10.1.2. ÉGLISES FONDÉES OU ACCUEILLANT DES FEMMES PASTEURS.....540
10.1.3. CONFIGURATIONS DES FEMMES INSÉRÉES DANS LA CHAÎNE DU POUVOIR RELIGIEUX AU SEIN DU PENTECÔTISME.....543
10.1.4. DE MÈRES ET ÉPOUSES DISCRÈTES AUX FEMMES PUISSANTES.....547
10.2. CAS DE DEUX ÉGLISES FONDÉES PAR DES FEMMES.....559
10.2.1. ELLES REFUSENT D'ÊTRE « FEMMES » ET CRÉENT LEURS PROPRES ÉGLISES.....559
10.2.2 QUELQUES OBSERVATIONS SUR CES DEUX RÉCITS DE VOCATION ET D'INVESTISSEMENT DES FONDATRICES D'ÉGLISES DANS LE TRAVAIL PASTORAL.....580
10.2.3. LE PASTORAT FÉMININ : UN MÉTIER CONTRE LA HIÉRARCHIE DES RAPPORTS HOMMES-FEMMES.....584

CHAPITRE 11 : MUTATIONS DE LA FIGURE DES FEMMES DANS LES REPRÉSENTATIONS DES ÉGLISES PENTECÔTISTES.....599
11.1. LA PROFESSION PASTORALE FÉMININE DANS LA VISION DES PERSONNES INTERROGÉES..600
11.1.1. CLERCS CATHOLIQUES VERSUS PASTEURS PROTESTANTS ET/ OU PENTECÔTISTES.....602
11.1.2. FACTEURS EXPLIQUANT LE CHANGEMENT DES COMPORTEMENTS DANS LA PERCEPTION DU RÔLE DES FEMMES AU SEIN DES ASSEMBLÉES CHRÉTIENNES DE RÉVEIL.....609
11.2. LE PASSÉ BIBLIQUE ÉVOQUÉ COMME UN RÉFÉRENTIEL STRUCTURANT LES IDENTITÉS ET LA MÉMOIRE COLLECTIVE DU PRÉSENT ET DU FUTUR.....615
11.2.1. LA MÉMOIRE RELIGIEUSE DU PASSÉ COMME ENJEU ET RÉFÉRENCE IMMUABLE QUI CONSTRUIT LE PRÉSENT.....616
11.2.2. L'ENVIRONNEMENT ET L'HISTOIRE CONSTRUISENT LES RAPPORTS HOMMES-FEMMES...623
11.3. L'ACCEPTATION OU LE REFUS DE LA MASCULINITÉ/ FEMINITÉ : DES REPRÉSENTATIONS « DÉCALÉES ».....626
11.3.1. L'ACCEPTATION DE LA FÉMINITÉ ET DE LA MASCULINITÉ.....627
11.3.2. L'ACCEPTATION DE LA SOUMISSION PAR LES FEMMES.....629
11.3.3. LA TRANSGRESSION DE LA FÉMINITÉ ET DE LA MASCULINITÉ.....638

CONCLUSION GÉNÉRALE.....647

BIBLIOGRAPHIE.....657

ANNEXE : PROTOCOLE D'ENQUÊTE ET GUIDE D'ENTRETIEN.....683

TABLE DES MATIÈRES.....687

Apollinaire-Sam SIMANTOTO MAFUTA

LES FEMMES PASTEURS ET PROPHÉTESSES DANS LES ÉGLISES PENTECÔTISTES CONGOLAISES
Enjeux d'autorité, représentations et rapports de genre

Cette thèse s'appuie sur une approche empirique et épistémologique qualitative basée sur des entretiens semi-directifs, un questionnaire auto-administré et une observation ethnographique. Elle est construite à partir de l'analyse des rapports sociaux de genre dans les représentations des femmes au sein des Églises pentecôtistes congolaises. En interrogeant différentes trajectoires de vie, d'engagement et de vocation pastorale et/ou épiscopale des femmes, elle cherche à comprendre comment articuler à la fois la dimension genrée et le désir des femmes d'exercer une profession historiquement conjuguée au masculin dont l'accès leur avait été longtemps fermé. Si, dans l'économie du temps qui court, être pasteur dans cette religion d'éveil apparaît comme un ascenseur social ou une élévation qui nourrissent l'ambition à l'acquisition de la prospérité matérielle et spirituelle, le pastorat exercé au féminin pose une série d'interrogations : comment interpréter la facilité avec laquelle on devient pasteur en République Démocratique du Congo ? De quelle manière définir le rôle actuel des femmes qui exercent le métier de pasteur ou d'évêque ? Comment penser la tension permanente entre la visibilité du travail des femmes à travers l'exercice de la profession religieuse au sein du pentecôtisme et la prégnance des stéréotypes liés à leur supposée subalternation ou à l'incompatibilité du corps féminin à des fonctions de direction restées longtemps le pré carré des clercs masculins ? Comment conjuguent-elles foi, féminité, leadership et compétences professionnelles face aux défis actuels de la société en mutation ? Comment se définissent les rôles de pasteurs ou d'évêques lorsqu'ils se dédinent au féminin ? La fonction hiératique se modifie-t-elle dans ce cas de figure ? Quelles sont les nouvelles dimensions de l'exercice de la profession religieuse ? Sont-elles sociales, familiales, se réfèrent-elles à l'intimité personnelle ou à une nouvelle dimension du sacré ? Autant de questions auxquelles tente de répondre cette réflexion qui, par ailleurs, montre de nouvelles dimensions de l'exercice de la profession religieuse par le biais des femmes et apporte de nouvelles indications sur les changements religieux qui se sont opérés ces dernières années en Afrique noire en général et en RD Congo en particulier.

MOTS-CLÉS

Bible, carrières religieuses, communautés charismatiques, conversion, différenciation sexuelle, Église, Églises de réveil, évangile, Évangéliques, évêque, femmes, genre, Jésus-Christ, Kinshasa, République Démocratique du Congo, ministère pastoral, pasteur, pentecôtisme, pentecôtistes, prospérité, Évangile de la prospérité, rapport social, rapports sociaux de sexe, religion, renouveau, mouvements de réveil.

FEMALE PASTORS AND PROPHETS IN THE CONGOLESE PENTECOSTAL CHURCHES
Authority Issues, Representations and Gender Relationship

This PhD is based on a qualitative, empirical and epistemological approach relied on interviews, self-administered questionnaire and ethnographic observation. The analysis of gender relationships and representations of female pastoral labor in the Pentecostal churches is the main topic of this research. We are looking for life stories items and commitment in a pastoral or episcopal female vocation inasmuch to understand gendered dimension and the motives of the young ladies to look for such a well known male profession for which they have been banned for centuries. This religion of the Reborn seems to give an opportunity for climbing the social ladder and awakens the desire for material goods and spiritual prosperity. Many questions are at stake with the female pastoral vocation. How to interpret the ease with which one becomes a pastor (how shall we figure out) the fact that it is very easy to become a pastor in the Democratic Republic of Congo? How to define the current female role of pastors or bishops? How to understand the permanent tension between the female vocation, the social stereotypes and the linked body alienation? Although, they must have leadership roles that have always been the privilege of the male clerics? Facing the current challenges of a changing society, how do they combine faith, femininity, leadership and professional skills? What are the roles of pastors and bishops when they belong to the female sex? Does the hieratic function change in this case? What are the new dimensions of the religious profession practice? Are they more concerned with social or family issues? Do they refer to personal intimacy or to a new dimension of the sacred? This PhD is trying to answer all these questions. It shows moreover new faces of the religious profession practice through the coming out of female pastors and bishops. It provides new indications regarding the religious changes that have taken place in recent years in Sub-Saharan Africa in general and in DR Congo in particular.

KEYWORDS

Bible, religious careers, charismatic communities, conversion, sexual differentiation, Church, revival Churches, Gospel, evangelical, bishop, women, gender, Jesus Christ, Kinshasa, Democratic Republic of Congo, pastoral ministry, pastor, Pentecostalism, Pentecostals, prosperity , Gospel of prosperity, social relationship, social relationship of sex, religion, renewal, revival movements.