FLORENT MOUANDA MBAMBI

# L'IMPLANTATION DU PROTESTANTISME AU CONGO

## Le cas des Kamba de 1930 à 1986

ECOLE PRATIQUE DES HAUTES ETUDES

Ve SECTION — SCIENCES RELIGIEUSES

1990

# REMERCIEMENTS

Au terme de cette étude de missiologie, je tiens à exprimer ma gratitude et mes remerciements à tous ceux qui m'ont de près ou de loin soutenus et permis de réaliser ce travail.

Je suis très reconnaissant à l'égard de tous mes professeurs dont les enseignements et les conseils m'ont permis d'aboutir à une élaboration méthodique des exigences scientifiques.

En premier lieu, à Monsieur Jean Baubérot, mon directeur de thèse, qui en a suivi pas à pas l'élaboration et qui, par la pertinence de ses observations a guidé et soutenu ma recherche.

En second lieu, à Monsieur Michel Cartry, dont les conseils et les enseignements m'ont permis de comprendre et d'aborder avec recul les problèmes de la société kamba.

En troisième lieu, à Messieurs Bernard Roussel et Claude Tardits qui ont joué un rôle non négligeable par leurs conseils pratiques.

Je dois une reconnaissance toute particulière à Madame Fanny Cucchiaro qui s'est montrée pour moi une amie et qui a consacré avec passion son temps à la réalisation de cette étude. Je ne saurais oublier Monsieur Jean Pierre Makouta Mboukou, ancien élève de la mission de Ngouedi, témoin de certains événements de la Mission Evangélique Suédoise, en particulier du réveil spirituel ou "nsikumusu en 1947 à la mission de Ngouedi, et actuellement professeur à l'Université de Dakar. Ni Monsieur Jean Marie Eouengue, ambassadeur du Congo en France qui a toujours éprouvé un intérêt spécial pour ma recherche depuis 1982 au Zaïre et en France, et qui m'a réservé un accueil chaleureux pendant mes voyages de recherches. Je le remercie de sa contribution comme informateur et témoin de certains événements causés par l'apparition des religions indépendantes (Cf. le cas du "kula-munwa").

J'adresse mes remerciements à Monsieur Jean Duck Lobé et à Monsieur Martial Sinda, qui eux aussi ont contribué par leurs encouragements et leurs conseils pratiques à la réalisation de ce travail.

Je suis très reconnaissant à Monsieur Jean-Baptiste Tati-Loutard, anciennement ministre de la recherche scientifique qui a accepté mon projet de recherche. Je ne saurais ne pas remercier le professeur Dominique Ngoie-Ngalla de l'Université Marien Ngouabi de Brazzaville et le docteur Bilongo Manene qui ont soutenu ce projet lors de l'assemblée Générale du Conseil National de la Recherche Scientifique au Congo. Je remercie Monsieur J. Diamouangana ancien directeur Général de la Recherche Scientifique au Congo.

Mes remerciements au professeur José Dianzungu dia Biniakunu de l'Institut Supérieur des Sciences de l'Education, ancien élève de la Mission Evangélique Suédoise de Kimpese au Bas-Zaïre, qui m'a donné certaines orientations pour la réalisation de mon étude.

J'adresse mes remerciements à tous ceux, proches, amis, relations ou inconnus qui ont contribué à me fournir des éléments de travail, notamment à :

Monsieur Nkombo Evêque du diocèse de Nkayi, François Listschgi curé de la cathédrale de Nkayi, l'abbé Théophile Nkala, l'abbé Vindou de Brazzaville, le Père Commandeur à Loudima et les moines du monastère Sainte-Marie de La Bouenza (les Pères Serges, Erneste, et le Docteur Damien Michel Dubuisson actuellement en France à la maison mère).

Messieurs les Pasteurs Raymond Buana Kibongi, Daniel Ndoundou, Gaston Bamana, Joël Kibalou, Hilaire Nkounkou, Célestin Bissila, Paul Nguimbi, Alphose Mbama actuel président de l'Eglise Evangélique du Congo et Jérémie Kibangou au Secrétariat de l'Eglise à Brazzaville.

Messieurs les Catéchistes (Evangélistes) Jean Nzaou, Bernard Mayoulou, André Mbedi, Pierre Houmba, Simon Mouanda, Paul Mpanzou, François Loubaki.

Il me faut également remercier les autorités de l'O.R.S.T.O.M. de Bondy en particulier Monsieur J. Cruette Directeur du Centre, Monsieur E. Le Briz qui m'a parrainé au Centre ORSTOM de Bondy, Monsieur C. Zenerino responsable de l'Unité Micro-Informatique du Laboratoire Appliquée qui a aidé à la mise en forme de cette thèse, Monsieur E. Braudeau mon collègue et ami chercheur et Monsieur J. Quinet responsable de l'unité imprimerie sans le concours généreux duquel cette thèse n'aurait pu être publiée. Qu'ils trouvent ici ma reconnaissance et ma gratitude pour leur soutien et leurs encouragements. Je suis très reconnaissant de l'accueil que le personnel du Centre de l'ORSTOM de Bondy m'a témoigné. Que chacun trouve ici l'expression de ma reconnaissance.

Je remercie de manière particulière mon épouse Emilienne Kuzatuka Giendji Agafwila Mouanda Mbambi et mes enfants Florence Mouanda Mbambi et Pi King Mouanda Mbambi qui souvent sont restés sans me voir pendant des jours entiers. Enfin je remercie mon père Pierre Mouanda Kinkondi et ma mère Bouanga Madeleine qui m'ont soutenu au début de mes recherches sur le terrain au Congo.

# AVANT PROPOS

Il est impossible de comprendre la nature du changement qui s'est produit dans la société kamba à la suite de l'implantation du protestantisme (1930), sans faire une étude préalable des cadres de la société traditionnelle et de la façon dont ceux-ci furent modifiés au début de la colonisation.

Pourquoi le choix de cette date du début de l'implantation du protestantisme ? C'est parce que c'est à ce moment là que le protestantisme devient une religion officielle et reconnue chez les Kamba. Dès 1930, il devient une religion établie à partir de l'établissement des missionnaires (1) à la mission de Ngouedi en pays kamba situé dans la vallée du Niari (Niadi) au sud du pays. Cette première implantation du protestantisme en milieu indigène a suivi le mouvement d'évangélisation qui s'est étendu depuis la mission de Kingoyi entre la frontière du Congo belge et du Congo français au Moyen Congo chez les Dondo (Manianga) en 1900.

On peut se poser la question du choix de la population kamba. En quoi les Kamba sont-ils importants ? Est-ce qu'ils constituent un bon échantillon de ce qui s'est passé au Congo? La société kamba est intéressante parce que l'on peut étudier, à travers elle, sur une petite échelle, les grands bouleversements qu'ont subi l'Afrique en général et le Kongo* en particulier avec l'introduction des religions chrétiennes. Le territoire où sont installés les Kamba est un lieu de grande circulation et d'affrontement historique. C'est également une zone où des conflits ont éclaté dès les premiers temps de la colonisations.

Le territoire kamba est aussi la terre de l'évangélisation protestante suédoise au Moyen Congo (Congo-Brazzaville) ou République Populaire du Congo). On peut donc y étudier un type d'évangélisation historiquement attesté car il existe des documents et des témoins qu'il est encore possible d'interroger. On peut constituer un ensemble de matériaux qui servent de point de départ à une étude.

Nous allons voir l'importance du fait religieux dans la vie kamba hier et aujourd'hui, avec ses conséquences au niveau

social, culturel et politique. Ainsi, nous verrons comment peut réagir une société africaine traditionnelle bousculée par la colonisation et par les religions chrétiennes, elles-mêmes en compétition. Et nous observerons chez les Kamba, comme dans une grande partie de l'Afrique, l'émergence de formes religieuses nouvelles qui tentent de concilier la religion traditionnelle avec le christianisme. Pourtant il existe d'autres courants qui cherchent à préserver la religion traditionnelle en dépit de la violence plus ou moins grande de l'action des religions officielles (catholicisme, protestantisme) et l'administration coloniale. D'où les luttes entre les traditions ancestrales et les religions chrétiennes. Celles-ci, pour leur part, devront se situer par rapport à ces mouvements religieux. Pour le catholicisme il s'agira d'une récupération de certains éléments de la société indigène. En revanche le protestantisme se trouvera en opposition avec la société autochtone. Quant à l'Armée du Salut (A.S.), elle va plus ou moins se confondre avec les croyances de la société traditionnelle kamba (kongo).

Notre étude a pour but d'apporter, sur ces problèmes, une vision non plus extérieure mais intérieur à la société africaine, car, comme le dit le pasteur Makanzu Mavumilusa dans son ouvrage intitulé Mon coeur est enflammé pour l'évangélisation :

"L'Africain a toujours eu la malchance d'être compris en dehors de ses problèmes, en dehors de la réalité de son existence" (2).

Ce problème est aussi mentionné dans l'ouvrage de Jacques Lantier intitulé L'Afrique déchirée :

"... l'originalité de l'Africain est telle que l'on ne peut rien penser, rien écrire sur son pays, que l'on ne peut rien faire pour lui, si l'on ne se réfère pas ligne par ligne et mot par mot, à cette originalité. L'expérience démontre que les erreurs les plus graves proviennent du fait que la plupart de ceux qui traitent de l'Afrique ignorent ou feignent d'ignorer les réalités humaines et les particularismes africains. Je suis convaincu que l'on ne peut rien proposer de valable, même et à plus forte raison sur les plans économiques et politiques, si l'on n'a pas vécu soi-même avec ces réalités, si l'on n'a pas étudié ces particularismes et si l'on n'a pas médité à leur sujet" (3).

L'étude de l'implantation du protestantisme chez les Kamba est un exemple intéressant pour vérifier ces questions en essayant de comprendre les différents problèmes de l'Africain dans le contexte de sa réalité sociale. Nous verrons ainsi comment, et avec quelles difficultés, la société kamba a tenté d'intégrer les diverses évangélisations chrétiennes à sa culture traditionnelle.

Mais cette compréhension interne n'est nullement incompatible avec l'utilisation de méthodes critiques et de perspectives construites par les sciences humaines.

---

(1) L'évangélisation du sud du Congo-Brazzaville se fit par une association protestante suédoise (Svenska Missions Förbundet "S.M.F." ou Mission Evangélique Suédoise "M.E.S." ), issue du mouvement de réveil de 1878 dont les premiers membres furent les chrétiens de l'Eglise nationale luthérienne suédoise. Le professeur Jean Baubérot fait mention de ce réveil qui s'était manifesté au cours du XIXème siècle dans son étude intitulée : "L'archevêque luthérien Nathan Söderblom et la création du mouvement oecuménique Life and Work", Revue Historique, N° 531, Tome CCLXII, Paris, 1979, pp. 52 - 55.

* Kongo avec la lettre K désigne l'ancien royaume de Kongo dia Ntotila par contre le Congo avec la lettre C désigne le Congo français ou le Congo ex-belge (Zaïre).

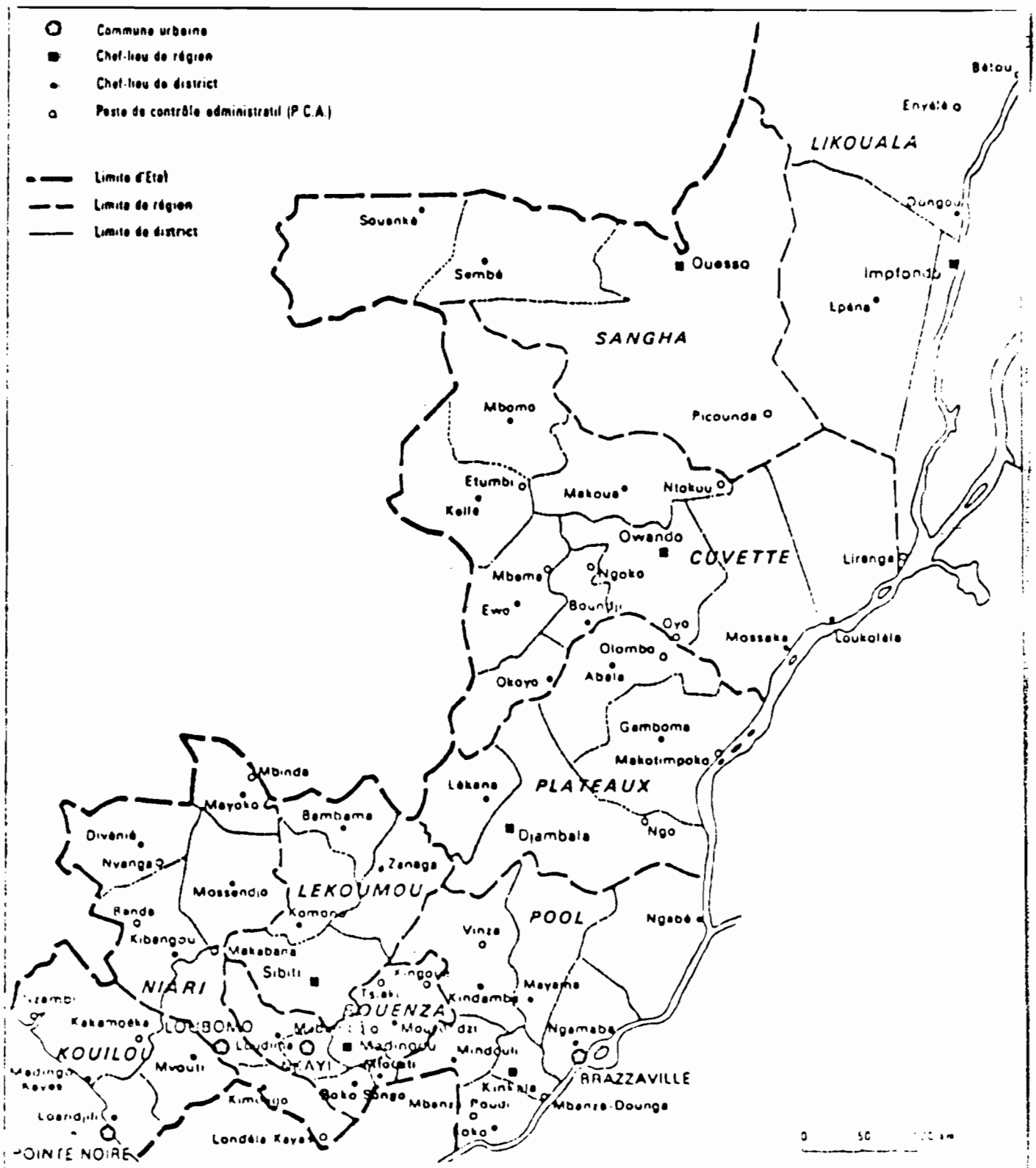
(2) Makanzu Mavumilusa (Pasteur Evangéliste National de l'Eglise du Christ au Zaïre ou E.C.Z.), Mon coeur est enflammé pour l'évangélisation, Editions du Soc, Lausanne, 1980, p. 5.

(3) Lantier Jacques, L'Afrique déchirée, Editions Planète, Paris, 1967, p. 19.

**Carte N° 1. : CARTE DE L'AFRIQUE**

Source : Unité de cartographie ORSTOM BONDY.

**Carte N° 2. : LE CONGO EN REGION ADMINISTRATIVE**




Source : INRAP - BRAZZAVILLE (CONGO). EDICEF 1976.

Matsoua G. André, Kalaka.

Prophète Kimbangu

# PREMIERE

# PARTIE

# PRESENTATION

# DU

# CONGO

# ET BUT DE NOTRE

# ETUDE

# CHAPITRE I CONTEXTE DE L'ETUDE

## A)- BREVE PRESENTATION DE LA REPUBLIQUE POPULAIRE DU CONGO

Le Congo est un pays de l'Afrique Centrale qui est à cheval sur l'équateur, entre 11° et 18° de longitude Est, 5° de latitude Sud et 3° de latitude Nord, sa superficie est de 342.000 km2, et s'étire sur une longueur de 1.200 km du Nord au Sud.

Au Nord le Congo est limité par le Cameroun et le Centrafrique au Sud-Ouest par l'enclave du Cabinda (Angola), à l'Est par le fleuve Congo et le Zaïre et à l'Ouest par le Gabon et l'océan Atlantique.

La situation climatologique du Congo est assez variable. Le Nord est caractérisé par une longue saison de pluie (climat équatorial) et le Sud par une longue saison sèche (climat subéquatorial). Les températures varient entre 20° et 35°, la vallée du Niari a une moyenne de 25° C.

Sa végétation se compose de la forêt équatoriale qui s'étend du Mayombe dans le Sud au Nord du pays et d'une vaste savane qui couvre la région de la vallée du Niari en territoire kamba. Cette région nous intéresse plus particulièrement car c'est celle où a eu lieu la première pénétration du protestantisme au Congo-Brazzaville (Moyen Congo).

Du point de vue hydrographique, le pays est arrosé par des marigots, des lacs et de nombreux cours d'eau dont les fleuves Congo, Bwansa (Bouenza), Niari ou Niadi ainsi que l'océan Atlantique qui s'étend sur une distance de 200 km dans la région du Kouilou (ancien royaume de Loango).

Le territoire kamba est une région située dans le Sud du Congo. Sa superficie est d'environ 3.540 km2. Cette région est composée de la vallée du Niari et du massif des monts Ngouedi (Pic-Albert 563 mètres). La ville la plus importante est Nkayi (ancien Jacob ou SIAN) avec une population de 36.000 habitants (1), parmi les autres centres urbains le plus important est

Madingou qui est le chef lieu de la région de la Bouenza (ancienne préfecture du Niari-Bouenza).

L'indépendance du Congo-Brazzaville (ancien Moyen Congo du Congo français), actuel République Populaire du Congo remonte au 15 Août 1960 et un prêtre, l'Abbé Fulbert Youlou fut son premier chef d'Etat (président) jusqu'en 1963 (2). Le pasteur Joël Dautheville fait un bref aperçu historique autour de ce sujet dans son article sur "L'Eglise Evangélique du Congo" :

> "Le Congo a son indépendance le 15 août 1960. Son premier président est un ecclésiastique, l'abbé Fulbert Youlou. Il est considéré comme un "colonialiste". En 1963, un soulèvement populaire et spontané le renverse et porte à la tête du pays Alphonse Massamba-Debat, protestant fervent. Son gouvernement opte pour le socialisme. Des mouvements de jeunesse, de femmes sont créés, le scoutisme est supprimé. En Juillet 1968 les militaires renversent le gouvernement en lui reprochant un virage à droite, et le commandant Ngouabi prend le pouvoir et ouvre largement les portes aux soviétiques. Il est assassiné le 18 mars 1977, Yombi prend le pouvoir et fait exécuter Massamba-Debat accusé d'avoir assassiné Ngouabi. Il est destitué le 5 Février 1979 par le Comité Central du parti, et remplacé par le Colonel Dénis Sassou-Nguesso" (3).

Le système politique du pays est progressiste et à parti unique, le parti Congolais du Travail (P.C.T.) depuis le 31 Décembre 1969.

Sa population est d'environ deux millions d'habitants. Son économie est centrée sur l'agriculture, la pêche, la chasse, l'élevage et l'exploitation des matières premières entre autres le bois et les gisements du sol et du sous-sol, sa monnaie est le franc CFA (4).

Du point de vue linguistique, les Congolais parlent deux langues nationales qui sont le "kikongo-fioti" ou "munukutuba" aussi appelé le "kikongo ya l'Etat" et le "lingala". Le français est la langue scolaire et officielle comme le mentionne le pasteur Joël Dautheville dans son article déjà cité.

> "2 langues principales : le lingala au nord, le Kikongo au sud. Le français est la langue officielle, et celle de l'enseignement. (...) Les paroisses, et surtout les paroisses urbaines, font un effort considérable d'alphabétisation afin de permettre aux fidèles de lire la Bible en Kikongo ou en Lingala" (5).

En ce qui concerne les Kamba, ils parlent le kikamba, un dialecte kikongo et cette langue a été utilisée dès le début par les missionnaires protestants suédois pour l'évangélisation (alphabétisation et traduction de la Bible).

Sur le plan religieux, il y a une dominance des religions animistes qui représentent 50%, le catholicisme 30%, le protestantisme 15%, les autres religions et les religions indépendantes (ngunzisme ou kimbanguisme, etc.) et quelques musulmans 5%. Actuellement la frontière entre animiste et

chrétiens est de plus en plus floue, une grande part de la population se réclamant des deux (c'est justement à cette frontière que l'on trouve les religions indépendantes). L'Islam, arrivée au Congo avec la pénétration européenne (6) est en légère augmentation, surtout dans les centres urbains.

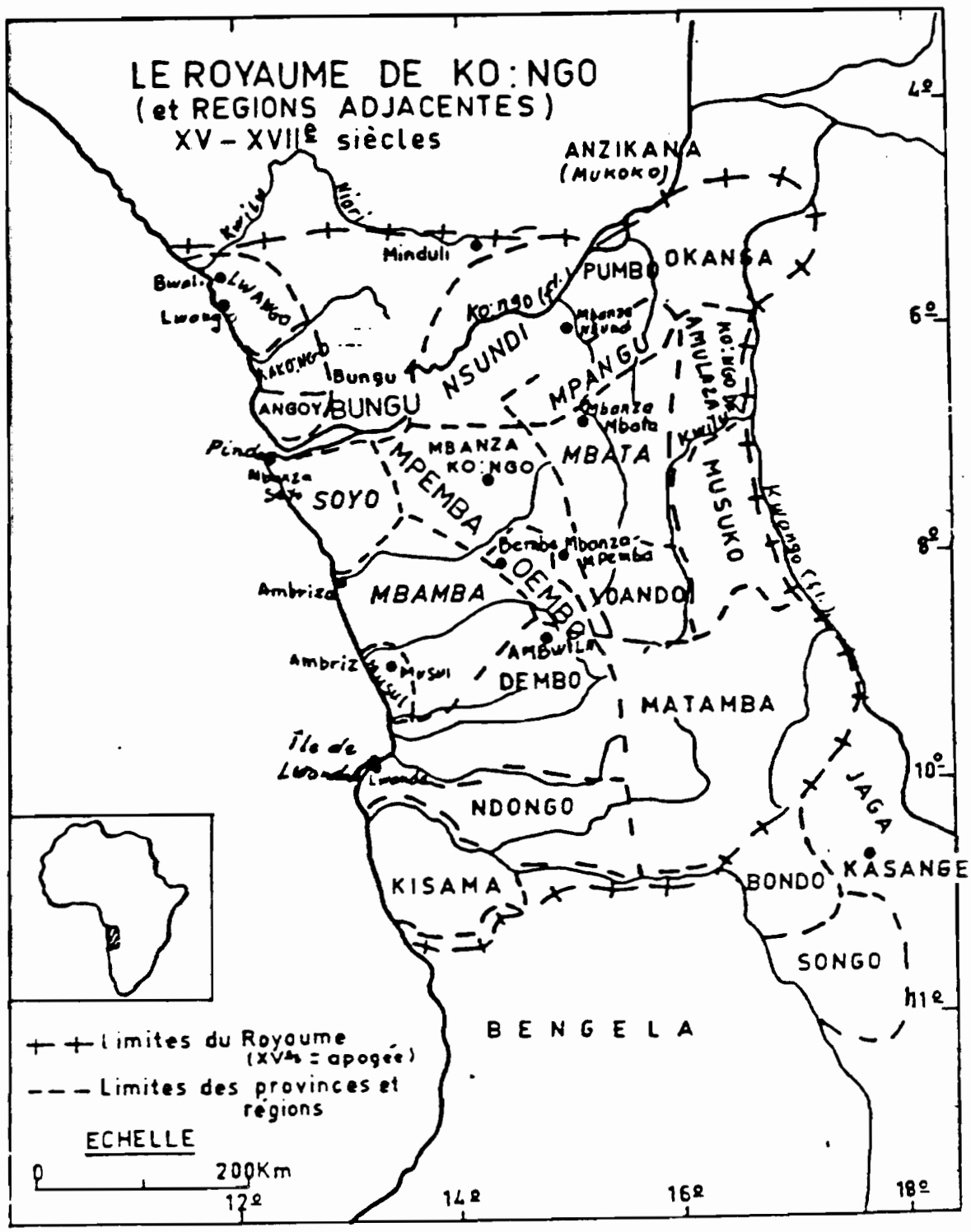
L'étude de l'évangélisation protestante au Congo va nous permettre de comprendre quelle est la situation du protestantisme, aujourd'hui, dans ce pays. Nous étudiérons cette évangélisation en examinant comment elle s'est effectuée dans un territoire particulier du Congo, la région du peuple kamba. Nous avons choisi cette région car c'est par elle qu'a commencé l'évangélisation protestante au Congo-Brazzaville en 1900, chez les Dondo, à partir de la Mission suédoise de Kingoyi à la frontière franco-belge (7) et de la Mission de Kinkenge non loin du pays sundi (8) dans la région du Niari.

Notre sujet va porter principalement sur la mission protestante suédoise au Congo français et nous évoquerons au cours de notre étude l'action de l'Armée du Salut qui a elle aussi contribué à cette évangélisation.

Nous étudierons les différentes périodes de l'évangélisation protestante suédoise (9).

Ces différentes périodes peuvent être les suivantes : le contact du protestantisme avec le pays kamba de 1880 à 1929, la fondation de la Mission de Ngouedi en 1930, le réveil spirituel (nsikumusu) en 1947 au séminaire de Ngouedi et l'autonomie de l'Eglise Evangélique du Congo (E.E.C.) en 1961.

**Carte N° 3 : L' ANCIEN ROYAUME DU CONGO (XVIe-XVIIe S)**




Source : Abraham Ndinga-Mbo, op. cit.; p. 59.

## B)- CONTEXTE HISTORIQUE ET POLITIQUE DE LA PRESENCE DU PROTESTANTISME AU CONGO-BRAZZAVILLE ET EN TERRITOIRE KAMBA

L'ancien royaume Kongo s'est formé entre le 8ème et le 12ème siècle ; avant sa découverte par l'explorateur Diego Cão en 1482, il s'étendait sur un vaste territoire, comprenant l'actuel Angola, le sud du Zaïre et la République Populaire du Congo-Brazzaville.

> "En 1482, quand Diego Cão aborda l'embouchure du Congo, les indigènes de Songno lui dirent, que le grand chef du pays habitait bien loin dans l'intérieur, à Mbansa Kongo. C'est là que leur roi tenait sa mbasi nkanu, sa cour de justice, dont étaient justiciables tous les chefs qui dominaient tout le pays, depuis la Coanza au Sud jusqu'au Kwilu-Nyari au Nord, depuis la mer jusqu'au Kwango. Deux siècles plus tard, les gens de Songno n'auraient plus montré à des voyageurs européens la direction de Mbansa-Kongo, devenu San Salvador, comme résidence de leur grand chef. L'empire congolaise s'était effrité" (10).

Le royaume établit des relations diplomatiques avec le Portugal, mais il fut rapidement débordé par la supériorité économique et culturelle du Portugal, qui lui imposa peu à peu son autorité, et provoqua un bouleversement politique, économique, religieux et humain. Bientôt, on assistera à des problèmes de conversion au christianisme, qui seront source de conflits internes au moment de la succession sur le trône du royaume.

> "Les rivalités pour le pouvoir s'expriment dans le langage des guerres de religion. L'épreuve de la conquête du pouvoir, créatrice de troubles pendant les périodes de succession, est une caractéristique fréquente des royautés africaines. C'est le cas à Kongo. Le christianisme y devient une arme dont usent les partis rivaux et les modernistes face aux traditionalistes. Ainsi s'opposent dom Alfonso, soutien des missionnaires, membre d'une lignée aînée et candidat choisi par Joâo Ier, et Mpanza a Nzinga, membre d'une lignée cadette et habile défenseur des traditions menacées. Tous deux disposent d'une "clientèle" et d'une armée : l'un commande à Nsundi, l'autre à Mpangu" (11).

Marie-Louise Martin, dans son ouvrage sur Simon Kimbangu un prophète et son Eglise a fait une intéressante étude de la question.

> "Le roi Joâo, comme s'appelait maintenant le Mani-Kongo, retourna bientôt aux croyances de ses pères ; il se fit faire de nouveaux "mikisi" et, abandonnant la monogamie qu'il avait adoptée selon les instructions des missionnaires, reprit plusieurs femmes. Sa mort fut suivie de démêlés. Les anciennes traditions africaines s'élevèrent contre ces innovations par trop radicales. Pouvait-il en être autrement ? La croyance à la présence et la puissance des ancêtres étaient si fortement ancrée qu'une rupture d'avec eux (par le renoncement aux "mikisi" par exemple) ne pouvait aboutir qu'à la catastrophe. La colère des ancêtres n'était-elle pas à redouter ? La puissance du mal, du "kindoki", ne prendrait-elle pas le dessus ? Jésus-Christ et les Saints de l'Eglise pouvaient-ils garantir une protection contre cette force inquiétante ? C'était la grande question" (12).

Nous reviendrons sur ces questions dans la suite de notre étude au moment de l'implantation du protestantisme dans la société kamba. Le christianisme était l'une des principales causes au centre des conflits qui opposaient les Kongo de l'ancien royaume de Kongo dia Ntotila. C'est ce que souligne Marie-Louise Martin dans la suite de son étude déjà citée.

"Les conflits commencent. L'affrontement se personnifia : Alfonso et le Mpangu (aussi appelé Pango), les deux fils du Mani-Kongo João, se disputaient la souveraineté. C'est aussi un combat entre l'ancienne religion et la nouvelle. Les anciens historiens décrivent ce conflit comme une lutte entre Dieu et le diable. On en vint à un conflit armé. (...) Lui et toutes les femmes abandonnées par un conjoint chrétien qui avait renoncé à la polygamie ainsi que leurs familles se rangèrent de son côté. (...) ... le Mpangu voulait usurper le trône et rétablir l'ancienne religion et les vieilles traditions. (...) Mission et colonisation ont toujours suscité une réaction, voir une opposition" (13).

Un autre facteur important de la déstabilisation est l'instauration de la traite des esclaves, qui précipitera la décadence et la chute du puissant royaume de Kongo dia Ntotila (14). C'est en 1510 que la traite négrière avait commencé dans le royaume Kongo et les missionnaires catholiques portugais , dans leur effort d'évangélisation étaient des intermédiaires actifs de la pénétration territoriale et de l'intensification de la traite esclavagiste (15). Cette activité suscita l'intérêt des protestants calvinistes Hollandais, qui devinrent des concurrents actifs des Portugais dans la traite négrière ; de 1641 à 1648, les Hollandais furent des alliés des Kongolais de Loanda en Angola (16). Ce fut le premier contact du protestantisme avec les Kongolais du royaume Kongo.

Pendant cette période les missionnaires catholiques se réfugièrent à l'intérieur du royaume par crainte des protestants Hollandais. L'article de P. Hildebrand, sur "Les premiers Capucins au Congo en 1645", fait état du bref échec portugais et de la non extension de l'occupation hollandaise à l'intérieur du royaume Kongo :

"Aussi, quand ils apprennent la chute de Luanda, tombé sur ces entrefaites aux mains des Hollandais calvinistes, ils perdent leur dernier espoir et, déconcertés, s'embarquent pour l'Italie, pour rendre compte de leur échec... Les Hollandais ne parvinrent cependant pas, durant les sept années de leur occupation, à étendre leur domination dans les provinces de l'intérieur" (17).

Ils furent ensuite repoussés par les Portugais en 1648, mais ils avaient donné aux Kongolais l'occasion et les armes pour lutter contre les Portugais. Au sein du royaume Kongo, différentes factions s'affrontaient, les unes voulaient favoriser les liens avec les Portugais, les autres voulant un retour aux traditions d'indépendance du royaume Kongo. Ces tensions provoquèrent une situation d'anarchie dans le royaume, ce qui mina le pouvoir royal lui même. Le roi tenta de rétablir l'unité en luttant contre les Portugais. D'où la grande bataille de 1665, à Ambuila (actuellement en Angola) où les armées portugaises détruisirent l'armée royale du Kongo. La réplique portugaise fut lourde de conséquences pour le royaume Kongolais.

"Les tensions s'acheminèrent inexorablement vers l'ultime explication entre Kongolais et Portugais, au cours de la grande bataille d'Ambuila, en 1665, où les Kongolais furent défaits, le Mani-Kongo capturé et décapité, tandis que commençait la période de décomposition du royaume Kongo" (18).

Cette défaite fut à l'origine de la grande migration kongo vers l'intérieur de l'Afrique centrale, et ouvrit une période d'anarchie d'environ 200 ans, durant laquelle les puissances européennes se contentaient de contrôler la côte et d'organiser la traite des esclaves (19), tandis que l'intérieur des terres était laissé aux mains des différentes ethnies et servait de réservoir à la traite. Cette défaite suscita des sursauts de nationalisme kongo, qui se manifestait par des révoltes périodiques ; on peut en citer deux en particulier : la première est celle de Kimpa Kimvita (Dona Béatrice, la Jeanne d'Arc du Congo), de 1700 à 1705. C'était une descendante de la famille royale, elle tenta de restaurer l'unité du royaume, au travers d'un message spirituel inspiré de la religion catholique (le mouvement antonien) au Kongo (20) :

"La première manifestation du prophétisme dans cette région de l'Afrique, dont nous avons connaissance, remonte au début du XVIIIe siècle. Le P. de Lucques se plaignit de l'influence néfaste exercée par la secte des "Antoniens" dans la région de San Salvador (dans le nord de l'actuel Angola). Dona Béatrice, une jeune fille africaine de vingt-deux ans environ, d'origine aristocratique, attira les populations. Elle prétendit avoir eu des visions et des rêves prophétiques ainsi qu'une "expérience de mort et de résurrection" qui lui avaient donné la conviction d'être la "réincarnation de Saint-Antoine" d'où le nom d'Antonisme). On reconnut à Donna Béatrice le pouvoir d'accomplir des miracles. Elle annonça des temps nouveaux. (...) La prophétesse finira bien par être brûlée, mais le peuple prétendra qu'elle ressuscitât et la secte persistera longtemps encore" (21).

Georges Balandier dans son ouvrage déjà cité, mentionne cette tentative de restauration de la royauté défaillante.

"En moins de deux siècles, la capitale kongo aura vécu ses moments glorieux et subi les chocs - invasions, défaite devant les Portugais, luttes résultant des compétitions pour le trône - qui la frappent à mort. Lorsque le Père Laurent de Lucques y parvient pour la première fois, en 1706, il n'y voit plus que les restes d'une "ville infortunée" (...). Les essais de restauration du royaume, entrepris sous Pedro IV au tournant du XVIIIe siècle, ne parviendront ni à rétablir solidement le pouvoir perdu, ni à rendre sa splendeur à la capitale déchue. Le désespoir est alors si total qu'une jeune aristocrate kongo, dona Béatrice, mystique et inspirée, sorte de Jeanne d'Arc africaine, exhorte ses compatriotes à reconstruire San Salvador et fonde une religion nationale destinée à renforcer la royauté défaillante" (22).

Cette "prophétesse libératrice", ordonnait à ses disciples de brûler tous les "mikisi" ou "nkisi" (fétiches) (23). Les Kongolais reconnaissent en elle la première prophétesse ngunziste. Elle fut condamnée pour hérésie et brûlée vive (24), à Mbanza-Kongo capitale du royaume, ou San Salvador. Mais ce sursaut nationaliste et religieux donna naissance à d'autres mouvements, parfois antagonistes selon la place plus ou moins grande qu'ils donnaient à la religion traditionnelle ou au catholicisme. Le plus fameux d'entre eux se développe

juste avant la colonisation définitive du Congo sous l'impulsion d'un ancien catéchiste catholique, Kassola. Il lança une secte syncrétiste appelée "kiyoka" (brûler).

"L'histoire nous rapporte la frénésie incendiaire de ces derniers, dès 1872 en Angola, dans le cadre d'un mouvement qui se dénommait justement kiyoka - de yoka : action de brûler. Ils continuent à apparaître épisodiquement dans la région congolaise" (25).

En effet, Kassola, ayant compris que la sorcellerie traditionnelle augmentait l'anarchie, brûlait les fétiches et encourageait l'utilisation de la croix. Il prêchait également la guérison physique et intérieur par des pratiques mélangeant magie traditionnelle et christianisme. Son audience était très grande, bien qu'il fut pourchassé par l'Eglise catholique, mais son mouvement fut maté après son arrestation.

"A la fin du XIXe siècle et au début du XXe siècle, le Kyoka (de yoka - brûler) organisa dans le nord de l'Angola et aux confins du Bas-Congo de nombreux autodafés de véritables monceaux de fétiches. La destruction massive des fétiches restera par la suite un des signes précurseurs le plus sûrs de la préparation au développement d'un mouvement prophétique. Il s'agit d'une forme classique d'iconoclasme traduisant un besoin de rénovation et d'assainissement de la société, qui s'exprime surtout par la lutte systématique contre la sorcellerie (kindoki) bien que cela semble être en contradiction diamétrale avec la parole de Jésus "Si Satan chasse Satan, il est divisé contre lui-même ; comment donc son royaume subsistera-t-il ?" (26).

En dehors de la présence portugaise et hollandaise au royaume Kongo ; les côtes du Moyen Congo et du Congo français* étaient visitées par d'autres puissances européennes. C'est au 17ème siècle que remonte la présence française sur les côtes du Moyen Congo ; la France développe son activité commerciale pour faire concurrence aux Portugais, aux Hollandais et aux Anglais. A la fin du 18ème siècle le commerce français était assez florissant sur les côtes de l'ancien Congo français. En 1785, plus de soixante-dix maisons françaises arment 100 à 110 navires par an pour la côte d'Afrique dont près de la moitié pour la côte d'Angola.

Le mouvement apostolique, parallèlement au commerce, renforçait la présence européenne sur les côtes du Congo. En 1766, un missionnaire du nom de Belgrade est nommé préfet apostolique de la mission de Loango (Pointe-Noire), Kakongo (enclave du Cabinda en Angola) et autres pays au delà du Zaïre (ancien Congo belge) (27). C'est encore un missionnaire, l'abbé Proyart, qui publie en 1776 un premier livre sur ces régions, "l'histoire du Loango (dans la région du Kouilou au Congo-Brazzaville), Kakongo et les autres royaumes d'Afrique". Lorsque l'amiral Linois explore les côtes du Gabon en 1802, il

trouve des traces de la présence française, et des indigènes qui parlent la langue française.

Dans son ouvrage sur La révolution au Congo, Woungly-Massaga fait mention de l'explorateur anglais Tuckey qui tenta en 1816 de remonter le fleuve Congo et qui trouva la région quasi-désertique, parce qu'elle était dévastée par la traite négrière (28). Cependant, les indigènes chrétiens gardaient des traces de l'utilisation du latin et du mouvement antonien (29).

Deux siècles après la ruine du royaume Kongo, le 19ème siècle inaugure une nouvelle étape de l'histoire des relations du peuple kongo avec l'Europe en général et la France en particulier (30). C'est au 19ème siècle après un repli dû à l'évolution de la politique intérieur française (révolution et Empire), que les Français établissent de nouveaux contacts avec les côtes du Congo français, qui comprend le Gabon et le Moyen Congo.

Jusque là l'intérieur du pays était encore inaccessible aux occidentaux à cause de l'hostilité des habitants et de la nature (forêt impénétrable et cours d'eau non navigable ou encore inconnus).

C'est dans la seconde moitié du 19ème siècle que seront entreprises des explorations plus décisives, entre les années 1875 et 1878. Elles contribuèrent à la pénétration, à l'occupation et à l'organisation systématique d'une partie du territoire de l'ancien Congo français par le lieutenant de vaisseau Pierre Savorgnan de Brazza, qui distingue le fleuve Ogooué du fleuve Congo (Zaïre du mot "nzadi" signifiant fleuve en langue kongo) (31). Braekman dans son ouvrage intitulé Histoire du protestantisme au Congo fait mention de l'origine du mot zaïre pour désigner le fleuve Congo :

> "L'embouchure du fleuve Congo fut découvert par le navigateur portugais Diego Cão vers la fin de 1482, et il lui donna le nom de Zaïre, d'après le vocable indigène Maia Nzadi, qui signifie la rivière. Malgré plusieurs tentatives pour pénétrer dans l'intérieur des terres, il ne put franchir les monts de Cristal et il fit inscrire sur un rocher, près de Matadi : "Ici arrivèrent les vaisseaux de l'escadre du roi dom Jean II de Portugal. Le centre du Continent africain restera encore trois siècles une terre incognito" (32).

C'est pendant sa seconde expédition que Savorgnan de Brazza va atteindre le fleuve Congo dans les contrées du Stanley Pool, où il va établir un traité avec le roi Makoko, le 10 Septembre 1880, à Mbé (33). La compétition entre Stanley et Savorgnan de Brazza fut à l'origine du morcellement de l'ancien royaume

Kongo, officialisé à la conférence du 26 Février 1885 à Berlin, en Allemagne, sur le partage de l'Afrique. C'est à partir de ce moment que l'ancien royaume fut divisé (34) et qu'une partie de son territoire devint une colonie française.

Pendant cette même période de pénétration française, des Missions protestantes américaines presbytériennes s'étaient implantées au Gabon, et ce depuis 1842, sous la dénomination "American Board of Commissiners for Foreign Missions" (35). Ce sont ces mêmes missionnaires qui accueillent l'explorateur Pierre Savorgnan de Brazza lors de ses premières expéditions à l'intérieur du pays (Gabon) (36).

"Bien que les missions catholiques soient les plus nombreuses, il y a aussi des missions protestantes où, à côté des Français, on rencontre des suédois, des Américains et des Anglais appartenant aux missions évangéliques de Paris, à l'Eglise presbytérienne américaine et à la Swedish mission" (37).

Cependant, aussitôt après sa conquête du Congo français, Savorgnan de Brazza exprime le souhait de voir des missions protestantes françaises s'installer au Congo français, plutôt que des missions protestantes américaines, anglaises ou suédoises. En effet, pour Savorgnan de Brazza ces dernières sont exportatrices d'une culture étrangère qui s'accorde mal à son souci d'étendre la culture française. Politiquement elles soutiennent le Roi des Belges au moment ou Stanley et Savorgnan de Brazza sont en conflit dans les régions du Kouilou-Niari (38). C'est ce que nous allons observer dans les différents documents à notre disposition. Dans l'ouvrage intitulé Nos champs de Missions, la Société des Missions Evangéliques de Paris, au chapitre cinq sur "La Mission du Gabon au Congo français", nous fait toucher du doigt certaines difficultés éprouvées par la mission presbytérienne américaine, d'ordre linguistique notamment :

"Cependant, à mesure que l'influence française s'étendait sur le pays, des difficultés surgirent, provenant de la nécessité pour des étrangers d'enseigner en français. Elles amenèrent la fermeture momentanée des écoles" (39).

Gabrielle Vassal dans son ouvrage Mon séjour au Congo français, mentionne aussi cette situation :

"C'est une obligation d'enseigner en français, ce qui met les missions protestantes, suédoises et américaines en état d'infériorité. Faute de personnel parlant couramment notre langue, beaucoup d'écoles ont dû fermer" (40).

Avec le pasteur Jean Keller, nous remarquons que la situation de la Mission presbytérienne au Congo français (Gabon) fut assez complexe.

"La présence de l'administration française apporta un appui à l'oeuvre missionnaire par la suppression de la traite, la pacification du pays, et les voies de communication qui se créaient. Mais il y eut aussi des frictions et on peut bien dire qu'au moment où l'influence française s'établissait dans le pays, les représentants de l'administration étaient assez réticents à l'égard de ces missionnaires étrangers dont les écoles n'enseignaient que l'anglais et l'omyéné, et qui avaient le projet de pénétrer dans l'intérieur, au sein de régions mal connues" (41).

Le rapport de mission d'Allégret et Teisserès nous éclaire davantage sur les difficultés rencontrées par la mission presbytérienne américaine devant l'expansion de l'administration française au Congo français.

"Les missionnaires étaient consuls américains, et voyaient d'assez mauvais oeil l'établissement des Français au Gabon. Ils eurent le tort de le faire sentir et, ils furent considérés comme des adversaires politiques, cherchant à répandre l'anglais et combattant l'influence française (...). On peut encore signaler certains points précis sur les difficultés de la mission presbytérienne américaine au Congo français (...). La guerre sourde que les catholiques n'ont cessé de faire aux Américains, les attaques en même temps comme Anglais et comme protestants (...). Le gouvernement français leur demanda de ne plus enseigner l'anglais dans leurs écoles. Ils les fermèrent pendant un certain temps, puis les rouvrirent en essayant de donner toute l'instruction en m'pongoué. Une pareille tentative devait être suspecte" (42).

Tout cela nous montre que l'absence de liens administratives avec les autorités politiques du Congo français au Gabon et les différences linguistiques ne pouvaient qu'aggraver cette situation conflictuelle.

"... les missionnaires, sans liens réguliers avec une administration dont ils ne parlaient pas la langue, se sentaient isolés et mal compris" (43).

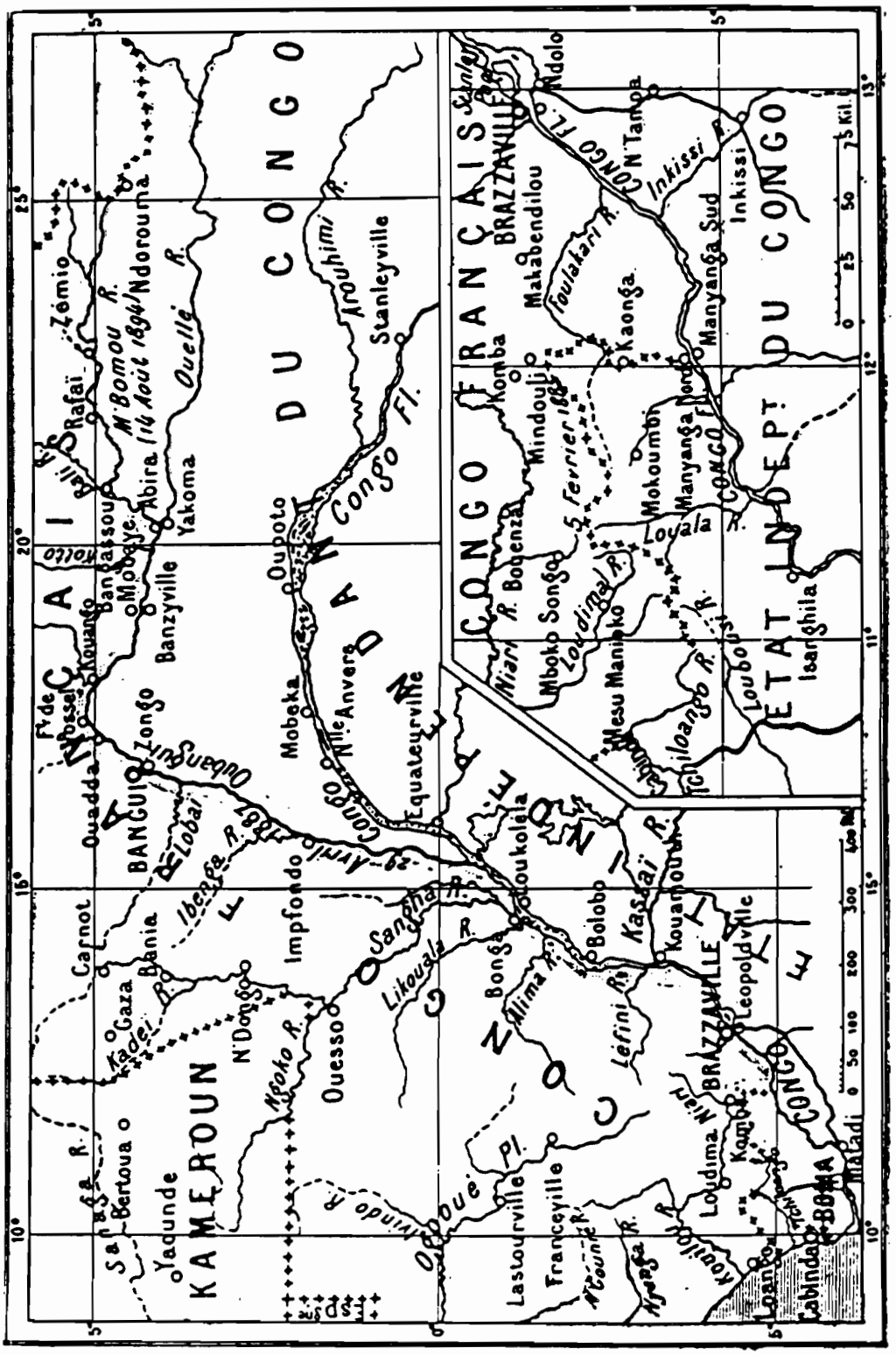
Il convient de signaler que la question linguistique a beaucoup influencé l'évangélisation (44). En effet, les différentes missions protestantes opérant dans cette partie de l'Afrique ont utilisé dès le départ les langues locales et en particulier le kikongo pour l'évangélisation des populations indigènes (45), tandis que l'administration et les missionnaires catholiques enseignaient et utilisaient le français. C'est pourquoi après la première expansion française de 1875 à 1878 au Congo français (Gabon), la mission presbytérienne américaine, devant les difficultés entravant son travail, envisagea de transmettre son champ de mission à la Société des Missions Evangéliques de Paris.

"Ces circonstances et aussi le fait que la partie camerounaise de la Mission se développait rapidement et réclamait un personnel plus important, amenèrent les missionnaires à se demander s'il ne serait pas plus sage de céder l'oeuvre du Gabon à une Mission française" (46).

"C'est alors que les missionnaires américains s'adressèrent à la Société des Missions Evangéliques de Paris, comme à la seule qui put leur porter secours" (47).

A cet appel s'ajoutait celui des autorités politiques du Congo français qui sollicitaient discrètement la Mission Protestante française d'aller assurer la relève de la Mission Américaine et de fonder une oeuvre missionnaire au Gabon et au

**Carte N° 4 : L'EXPANSION COLONIALE AU CONGO FRANCAIS**


CARTE DE LA COMMISSION DE DÉLIMITATION FRANCO-CONGOLAISE.
KAMEROUN
BANGUI
Yadunde
Bertoua
Carnot
Gaza
Banzyville
Yakoma
Abira
Mobaye
Bangassou
Rafaï
Zémio
Ndorouma
Ouadda
Ouesso
Impfondo
Mobeka
Oubangui
Ouelle R.
Stanleyville
Equateurville
Lastourville
Franceville
Bolobo
Bonga
Loukolela
Leopoldville
BRAZZAVILLE
Kouamouth
Loudima
Mindouli
Mokoumbi
Kaonga
Manyanga Sud
Inkissi
Mbokb Songo
Mesu Manieko
Isanghila
Loubo
Komba
Makabendilou
Ndolo
N'Tamba
Mataddi
Cabinda
BOMA
CONGO FRANÇAIS
ETAT INDEPT DU CONGO
Congo Fl.
Kasai R.
Sanga R.
Likouala R.
Alima R.
Léfini R.
Loudima R.
Loango
Kouilou R.
Niari R.
Loudimal R.
Loyala R.
Tchiloango R.
Inkissi R.
Toulakari R.
Mbomou R.
Ngoko R.
Ivindo R.
Ogooué Fl.
Kadei R.
Ibenga R.
Lobaï
Ouham R.
Kouango
Mobaye
Zongo
Ouadda
Rafaï
Zémio
Ndorouma
Abira
Yakoma
Banzyville
Mobeka
Oubangui
Ouesso
Impfondo
Bonga
Loukolela
Bolobo
Kouamouth
Leopoldville
Lastourville
Franceville
Loudima
Komba
Loango
Cabinda
Mataddi
Mindouli
Mokoumbi
Kaonga
Manyanga Sud
Inkissi
Mbokb Songo
Mesu Manieko
Isanghila
Loubo
Komba
Makabendilou
Ndolo
N'Tamba

Moyen Congo dans les plus brefs délais.

"Des pourparlers furent engagés en 1877 avec la Société des Missions Evangéliques de Paris, à la suite desquels cinq instituteurs et un artisan missionnaire français furent mis à la disposition des presbytériens pour leur oeuvres scolaire. Mais c'était une véritable cession du champ qu'envisageait le siège de New York. En même temps, le Comité des Missions de Paris était sollicité par le Dr Ballay et M. de Brazza pour la formation d'une Mission protestante française au Gabon" (48).

Le Comité de la Société des Missions répondit à ces appels de façon peu enthousiaste. En effet, ce projet ne correspondait pas à la vision apostolique "paulinienne" de certains responsables du Comité de la Société des Missions Evangéliques de Paris, qui ne voulaient pas bâtir sur les fondements d'une autre oeuvre missionnaire (49) ou hériter le travail d'un champ de mission déjà entamé. Cependant, tant la mission américaine que les autorités françaises insistaient dans leur appel.

"Mais devant les insistances des presbytériens américains, soutenus dans leur demande par le Dr Ballay..." (50).

"... tandis que, de son côté, M. de Brazza, Commissaire général du gouvernement, promettait son appui, pour le cas où l'on se déciderait à fonder des stations dans le Congo Français" (51).

Dans la matinée du 13 Juillet 1886 à Paris, eut lieu une entrevue entre de Brazza et certains membres du Comité des Missions. Savorgnan de Brazza souhaita et lança un appel aux Eglises Protestantes de France afin qu'elles fondent une oeuvre missionnaire au Moyen Congo par l'établissement d'une ou de deux familles de missionnaires. Ces missionnaires s'occuperaient de l'instruction de la jeunesse au travers de l'éducation scolaire à caractère religieux.

Les membres de la Société des Missions n'étaient plus opposés à l'établissement d'une mission au Congo français, mais ils ne pouvaient s'y engager à cause de leur manque de moyens, ils proposèrent à nouveau une coopération avec les missions américaines déjà implantées au Congo français (Gabon). Pierre Savorgnan de Brazza exprime alors sa désapprobation sur la nature de tels arrangements entre les instituteurs de la Mission de Paris et la Mission Américaine.

"M. de Brazza a pris connaissance du projet [ de la Société des Missions de Paris ] d'après la décision du Comité (...). Il a commencé par objecter fortement aux rapports que cet arrangement établirait entre les Instituteurs de la Société de Paris et la Mission Américaine" (52).

De ce débat, il ressort que ce projet était acceptable mais qu'il ne répondait plus à la première vision de la pénétration française au Moyen Congo. C'est ce qui apparaît dans le contenu du procès verbal de cette entrevue.

"Après quelques explications données par les membres du Comité, il s'est ravisé et a déclaré que le projet était acceptable mais qu'il ne répondait plus à ses vues premières ; et que le champ de travail de la Société américaine étant en dehors du bassin du Congo et sans influence sur les populations qui l'habitent, le projet ne le concernait plus directement et tombait dans la sphère d'action du Dr Ballay" (53).

Au terme de cette entrevue, les membres du Comité de la Société des Missions Evangéliques de Paris exprimèrent leur espoir en l'appui de Savorgnan de Brazza pour l'implantation d'une oeuvre protestante de la Société des Missions Evangéliques françaises au Moyen Congo (Congo-Brazzaville) malgré leur divergence sur ce projet. Suite à cette entrevue, la Société des Missions décida d'envoyer en 1888, une première équipe missionnaire composée de "trois instituteurs et d'un missionnaire qui se mirent au service de la mission américaine" (54), et une seconde équipe composée de deux personnes en mission d'observation sur le terrain du Congo français MM. Allégret et Teisserès (décision du 16 Janvier 1889). Voir Jean Keller, qui retrace les grands axes de ce voyage d'exploration missionnaire et qui nous donne certaines indications sur l'enjeu de cette mission.

"MM. Teisserès et Allégret arrivèrent à Libreville en Mars 1889 et repartirent deux ans après. Ils passèrent la première année à Lambaréné, la seconde fut consacré à une longue tournée, dans le haut Ogoué, jusqu'à Lastourville et Franceville, d'où ils passèrent à travers le pays Batéké jusqu'à l'Alima. Ils suivirent le Congo jusqu'à Brazzaville, gagnèrent Loango par la route des caravanes et s'y embarquèrent pour Libreville et la France" (55).

A leur retour, ces deux missionnaires présentèrent un rapport à la Société des Missions, durant la séance ordinaire du 6 Avril 1891 (56). Ce rapport décrit la situation délicate des missions protestantes étrangères et les difficultés auxquelles les missionnaires français eux-mêmes auraient à faire face.

"La situation est donc grave et ne leur est pas uniquement imputable**. Notre administration est souvent tracassière, notre politique souvent à courte vue, et l'esprit catholique, étroit, fanatique, chauvin, est encore puissant aux colonies" (57).

Ce rapport ne peut que renforcer leur réticence à s'installer précipitamment au Congo français en général et au Moyen Congo en particulier. Pour les missionnaires, c'est le site des plateaux dans le Haut-Ogoué au Gabon qui semble être le meilleur, car il met la mission à l'abri de certains problèmes.

"... l'absence enfin d'une Mission catholique, dont nous n'aurions pas à redouter la concurrence d'ici quelques années au moins, tels sont les avantages qui favoriseraient les débuts d'une mission dans ces régions... Ici, nous aurons une population homogène, mais peu nombreuse. Egalement éloignée de l'Ogoué, de l'Alima et du Congo, elle ne se mêle guère aux tribus voisines. On pourrait y faire paisiblement une oeuvre modeste, loin des intrigues politiques" (58).

Quant au Moyen Congo, le manque de voies de communication écarte la possibilité de l'implantation d'une oeuvre protestante par la Société des Missions Evangéliques de Paris.

"Ecartons de suite pour n'y plus revenir, l'idée de s'établir sur les rives du Congo. Nous ne sommes ni assez riches ni assez forts pour nous payer le luxe d'une mission dont la nécessité actuelle n'est pas absolue" (59).

Le pasteur Jean Keller ancien missionnaire de la Société des Missions Evangéliques de Paris au Gabon dans son étude "Note sur l'histoire de la mission Evangélique du Gabon" souligne le rôle historique de Teisserès et Allégret au moment de l'installation de la mission protestante française au Congo français (Gabon).

"Leur conclusion, qui fut adoptée par le Comité de Paris, prévoyait la reprise de l'oeuvre du Gabon comme base permettant, lorsqu'elle serait affermie, la pénétration au sein des populations du Haut Fleuve" (60).

En application de ces résolutions, le Comité des Missions de Paris affecta Teisserès et Allégret comme missionnaires au Gabon.

"Conformément à ce programme, les enquêteurs revinrent et s'établirent, avec leurs femmes, Teisserès à Lambaréné (...) et Allégret à Talagouga..." (61).

L'installation de ces missionnaires français au Gabon entraîna le transfert de l'oeuvre protestante américaine à la Société des Missions Evangéliques de Paris.

"En Juillet 1892 la station de Talagouga fut officiellement cédée à ses nouveaux directeurs, et en avril 1893 il en fut de même pour Lambaréné. La mission évangélique française était fondée" (62).

La position de la Société des Missions que nous venons de décrire ressort également explicitement d'une lettre non datée adressée par la Société des Missions à Savorgnan de Brazza (lettre communiquée mais non remise). Dans cette lettre, le Comité exprime combien il se sent honoré de la marque de confiance que l'autorité politique du Congo français accordait à l'oeuvre missionnaire protestante, mais il insiste à nouveau sur le fait que la Société des Missions ne dispose pas d'assez de moyens pour étendre son action, et propose à nouveau que des concessions soient faites à la mission américaine, le temps que la mission protestante française prenne la relève.

"... aussi se félicitéra-t-il de pouvoir s'associer à la grande oeuvre de civilisation à laquelle vous attaché votre nom. Le nombre et l'étendue des entreprises où elle est déjà engager ne permettent pas encore à notre société de procéder dans le Congo-français à l'établissement d'une Mission complète. Une fondation de cette importance, pour être faite dans des conditions propres à en assurer la durée, exige un surcroît de ressources en hommes et en argent dont nous ne disposons pas actuellement. Dans ces conditions nous sommes heureux de pouvoir vous proposer un arrangement qui répond dans une certaine mesure à ce que vous attendez de nous. Nous savons votre désir de répandre par tous les moyens pacifiques, la civilisation française dans l'Ouest africain. Nos églises ne pourraient-elles pas s'associer à cette oeuvre, en vous fournissant de bons instituteurs qui bénéficieraient des allocations scolaires

que vous avez l'intention d'accorder aux écoles où le français sera enseigné. En attendant le jour où il nous sera possible d'envoyer un missionnaire autour duquel ces instituteurs viendraient naturellement se regrouper, nous vous proposerions de les mettre en rapport avec la Mission américaine dont vous avez publiquement apprécié les services, et où ils trouveraient l'appui moral et les conseils indispensables pour apprendre à connaître le pays, ses habitants, ses moeurs, sa langue" (63).

Ces propositions ne pouvaient satisfaire Savorgnan de Brazza, qui souhaitait la relève rapide des Missions américaines par la Société des Missions Evangéliques de Paris (64).

La décision prise par la Société des Missions françaises de renoncer à l'implantation au Moyen Congo (République Populaire du Congo) d'une mission protestante sera lourde de conséquence. En effet, le refus des protestants français de s'installer dans cette région fait que le souci de l'évangélisation protestante incombera aux missions étrangères. Cette évangélisation sera ainsi entravée non seulement par les missions catholiques, mais aussi par l'administration française, et de plus elle devra faire face, sur le terrain, à l'incompréhension des populations indigènes, encadrées dans une structure administrative et scolaire française (65). Ces difficultés sont déjà présagées dans le rapport de 1891 déjà cité. Ce rapport décrit également le comportement contradictoire des populations, traumatisées par le souvenir des malheurs du royaume Kongo et de la traite des esclaves. Les envoyés de la Société des Missions notent d'une part l'attitude de fuite*** de certaines ethnies, mais d'autre part ils font allusion à l'hostilité qu'ils ont rencontrée dans certaines localités.

"L'administration de Brazzaville fut très aimable avec nous ; il mit bientôt une nombreuse caravane à notre disposition, et après dix-neuf jours de marche rapide, du 10 au 29 Décembre, nous arrivions à Loango. Il faut passé plusieurs mois dans les brousses de l'intérieur pour comprendre la joie qu'on peut éprouver en apercevant à l'horizon la ligne bleuâtre de la mer. Les diverses populations que nous rencontrons entre Brazzaville et la côte, Ba-Kambas, Ba-dongos, Ogangala, Odongos, Ba-kouniés, Ba-Mayombés, sont des débris de tribus, jadis peut-être nombreuses et puissantes, mais qui ont été entièrement décimées par la traite des esclaves. Pour eux surtout, le blanc est le "mangeur d'hommes" ; farouches et craintifs comme des bêtes longtemps traquées, ils fuient à notre approche, et, s'ils existent jusque-là, il faudra plusieurs générations de paternelle administration, avant qu'ils aient repris confiance" (66).

"Par contre, partout nous serons bien accueillis" (67).

Cette hospitalité est un signe de la grande générosité et de la solidarité du milieu villageois des populations kongo au Moyen Congo. Mais elle est aussi un moyen de défense. En effet, les villageois accueillent tous les étrangers avec la même générosité de façon à ne pas courir de risques (68). Ce comportement sera à l'origine des conflits entre les missionnaires protestants et catholiques, chacun croyant avoir

acquis un village à sa cause simplement parce qu'il a été bien accueilli et qu'on lui a laissé la liberté de s'exprimer (69).

Cette période de 1880 à 1891 est celle du deuxième contact entre le Protestantisme et les populations kongo au Moyen Congo en général et les Kamba en particulier (70).

En dehors de cette présence protestante française, signalons celle de la "Livingstone Inland Mission" (L.I.M.) en Grande-Bretagne, de l'Eglise Baptiste du pays des Galles, qui débarqua à Boma au Congo-belge le 28 Février 1878 et qui s'établit à l'intérieur du pays. Quant à la "Svenska Mission Förbundet" ou "Mission Evangélique Suédoise", fondée le 2 Août 1878, issue de l'Eglise Nationale (Luthérienne), elle avait commencé un travail d'évangélisation en coopération avec la Livingstone Inland Mission depuis 1881 ; les missionnaires Nils Westlind et K.J. Petterson, après avoir travaillé avec la Mission anglaise jusqu'en 1885, reçurent comme champ de mission la rive droite du fleuve Congo jusqu'au Moyen Congo ou Congo français (71).

Ici aussi des témoignages fourmillent pour signaler la présence protestante suédoise en pays manianga, dondo-manianga et kamba. La fondation des stations protestantes suédoises de Kibundzi en 1888, de Kinkenge en 1897 et de Kingoyi en 1900 sur la rive droite du fleuve Congo, dans la région du Bas-Congo au Congo-belge (Bas-Zaïre), non loin de la frontière du Congo français et du Congo belge (72), est assez explicite. On peut faire référence sur ce point aux auteurs ayant traité du travail de la Mission Evangélique Suédoise (S.M.F.) au Congo français ou au Moyen Congo avant l'implantation officielle du protestantisme en 1909 à la station de Madzia dans la région du Pool (73).

Le protestantisme suédois était donc bien présent aux frontières du Moyen Congo avant son implantation en milieu kamba, et l'on peut comprendre l'inquiétude de l'administration française, confrontée à une influence étrangère contraire à sa vision culturelle (74). Nous reviendrons en détail sur ces différentes questions au moment où nous aborderons cette partie de notre étude.

## C)- CHRONOLOGIE DES PRINCIPAUX EVENEMENTS DE LA PENETRATION OCCIDENTALE AU CONGO ET EN TERRITOIRE KAMBA AVANT L'IMPLANTATION OFFICIELLE DU PROTESTANTISME

Nous présentons un bref aperçu chronologique s'étendant de 1880 à 1930, et qui nous servira de cadre pour situer les différents événements de la troisième partie de notre étude, c'est-à-dire la période précédent l'implantation officielle du protestantisme chez les Kamba.

La première pénétration française dans les régions du Niari se situe donc en 1880, lors du premier passage de Savorgnan de Brazza en territoire kamba. En 1881, débute le conflit franco-belge et la naissance de Simon Kimbangu à Nkamba dans la région du Bas-Congo (Bas-Zaïre). C'est aussi le début du travail de la mission protestante suédoise au Congo belge en collaboration avec la Livingstone Inland Mission (L.I.M.) comme nous allons le voir ultérieurement (75).

En 1882, second passage de Savorgnan de Brazza dans les zones minières de Boko-Songo (Mbuku-Songo) et création du poste de contrôle administratif de Loudima en territoire kamba. Le 23 Septembre 1883, fondation de la première station de la mission catholique de Linzolo par Mgr Prosper Augouard au Congo français (Moyen Congo dans la région du Pool).

En 1885, fin du conflit franco-belge à la conférence de Berlin, mais le Kouilou-Niari reste encore sous le contrôle de l'Association Internationale du Congo (A.I.C.) (76). Après avoir oeuvrer dans le champ de la Livingstone Inland Mission, la Svenska Mission Förbundet hérite une partie du champ de la L.I.M. au Congo belge, nous y reviendrons par la suite (77).

En 1886, décret du détachement du Congo et du Gabon des établissements du golfe de Guinée, début de l'oeuvre protestante au Congo-belge par la mission évangélique suédoise et projet d'étude de Jacob pour la construction d'une voie de communication entre le Pool et l'Atlantique. Entretien entre Savorgnan de Brazza et les autorités de la Société des Missions Evangéliques de Paris au siège de la mission à Paris, en vue de l'implantation d'une mission protestante française au Congo-français (Moyen Congo).

En 1888, autonomie du Congo et du Gabon, et découverte de nombreux gisements dans le Niari-Djoué. Fondation de la mission protestante suédoise de Kibundzi au Bas-Congo (Bas-Zaïre) au Zaïre.

En 1889, Allégret et Teisserès en mission d'exploration au Gabon et au Moyen Congo (Congo-français).

En 1891, le Congo et le Gabon portent le nom du Congo-français. Passage des missionnaires protestants français au Moyen Congo et en territoire kamba par la piste des caravanes de Brazzaville à Pointe-Noire.

En 1892, implantation de la mission catholique de Bwansa (Bouansa), rachat de plus de 350 esclaves et réglementation du portage le long de la piste des caravanes de Loango à Brazzaville. En 1893, organisation du transport régulier entre Comba (actuelle gare de Kingoyi) et Loango. En 1894, vol du petit coffre fort de la mission catholique intérieur contenant une somme d'environ 18.000 francs. On comprendra pourquoi certaines personnes qui détenaient de la monnaie furent arrêtées pendant cette période.

En 1897, fondation de la mission protestante suédoise de Kinkenge au Bas-Congo non loin de la frontière franco-belge.

En 1898, inauguration du chemin de fer Matadi-Léopoldville au Congo-belge (78).

En 1899, création de la société commerciale du Kouilou-Niari (S.C.K.N.), partage du pays par les sociétés concessionnaires et intensification de l'action sanitaire au Congo-français.

En 1900, début de l'exploitation des gisements du Niari-Djoué et fondation de la mission protestante de Kingoyi à la frontière franco-belge par les luthériens suédois de la Svenska Mission Förbundet. Début de l'évangélisation protestante au Congo-français chez les Dondo-Manianga et chez les Kamba.

En 1901, institution de l'impôt (en nature, en travaux ou en monnaie) chez les indigènes, d'où le mécontentement et les révoltes.

En 1902, premier baptême des chrétiens protestants dondo du Congo-français à la mission de Kingoyi au Congo-belge.

En 1903, autonomie de la gestion du Moyen Congo et de 1903 à 1904 débat sur le projet de la construction du chemin de fer Congo Océan (C.F.C.O.).

En 1904, fin du rachat des esclaves à la mission catholique de Bouansa dont le dernier fut le jeune Mpindou qui était âgé de quatre ans environ, déclenchement du conflit armée de Mabiala ma Nganga dans les régions de Comba sur la piste des caravanes et première demande des missionnaires luthériens suédois aux autorités françaises afin de construire des missions protestantes au Moyen Congo (Congo-français).

En 1905, publication de la Bible en kikongo au Congo-belge, à la mission de la S.M.F. ou M.E.S. (Mukimbungu) au Bas-Congo (Zaïre).

En 1906, Söderblom et Westlind, tous deux missionnaires suédois, arrivent au Congo-français, où ils suivent la piste des caravanes à la recherche d'un nouveau champ d'évangélisation.

En 1907, célébration du premier mariage protestant au Congo-français par Elie Kouamba chez les Dondo à la mission de Kingoyi (79), fermeture de la mission catholique de Bouansa pour des raisons sanitaires, sur l'ordre de l'institut pasteur de Brazzaville, et extension des mouvements de résistance dans les régions du Niari-Djoué de 1907 à 1910.

En 1908, transfert de la mission de Bouansa aux plateaux de Cataractes et fondation de la mission catholique de Kimbenza (Tabulu) en pays dondo non loin de la mission protestante de Kingoyi. L'administration française autorise les missionnaires suédois à s'installer au Congo-français au titre de colons agriculteurs.

En 1909, début de la lutte contre les grandes épidémies telles que la maladie du sommeil dans la Bouenza ; implantation de la première station protestante à Madzia au Moyen Congo, et de 1909 à 1911 grandes manoeuvres militaires dans le bassin du Niari (Louessé, Mpuku, Bouansa).

En 1910, naissance de l'Afrique Equatoriale Française (A.E.F.). Fondation de la mission protestante de Musana au district de Boko dans la région du Pool. Le 22 Août ouverture de l'école primaire de la mission de Madzia et le 24 Novembre fermeture de cette école.

En 1911, Exploitation du chemin de fer entre Brazzaville et Mindouli, construction du poste missionnaire protestant suédois de Brazzaville, ouverture de la première école protestante d'enseignement primaire officiel à la mission de Madzia et le 1er Juin l'école est d'emblée placée sous le contrôle de l'administration française.

En 1912, ouverture de la première école de Musana avec 30 élèves. En 1913, le 25 Mai baptême des premiers chrétiens protestants à Madzia. De 1913 à 1926, le P. Doppler de Kimbenza combat dans ces parages et sur la rive droite de Bouansa, et mène le bon combat contre le protestantisme de Kingoyi (80) au Congo belge. De 1914 à 1918, Première Guerre mondiale. En 1915, première vision de Simon Kimbangu au Congo belge.

En 1916, implantation de la mission protestante de Kolo à Mouyondzi, et en 1918 implantation du protestantisme à Indo (Sibiti). Par contre l'année 1919, fut marquée par le retour à Kindzaba de Mouanda Moutinou, du village de Moussassi, rescapé de la Première Guerre mondiale.

En 1920, mort du Père Vaal à Mayumba, naufrage des Soeurs d'Afrique et régression du personnel de la mission catholique (81).

En 1921, naissance du ngunzisme, expansion du kimbanguisme, arrestation de Simon Kimbangu au Congo belge, début de la persécution et emprisonnement de la plupart des leaders ngunza qui furent déportés à "ntandu" c'est-à-dire à Elisabethville. Au cours de cette année fut donné le premier coup de pioche du chemin de fer Brazzaville-Pointe-Noire par le Niari-Mayombe.

En 1922, fondation de la mission protestante suédoise de Loubetsi à Kibamgou. En 1923, début de la formation des catéchistes protestants à Madzia, en 1924, approbation définitive du projet des travaux du chemin de fer Brazzaville-Pointe-Noire.

En 1925, création de la société d'Ottino sur la rive gauche du Niari à Nkayi ou Kaye (ancien Jacob). Dans la même année, débuta la formation des moniteurs protestants à la mission de Musana.

En 1926, fondation du poste de Mansimou dans la banlieue de Brazzaville de l'autre côté du Djoué (Makelekele).

En 1927, fondation de la mission catholique de Mouyondzi. Les Kamba du village de Moukanda et de Ngoualoubondo à Banda Loutete Carrefour sont touchés par le message protestant ; le catéchiste Nicodème Nzakadi Mantoumbou fut leur premier évangélisateur. En 1928, transfert du cours de moniteurs de Musana (Boko) à Madzia (Kinkala).

En 1929, choix du site de Ngouedi dans la région du Niari-Bouenza par les missionnaires suédois et création de l'école indigène du programme "kivahula", en kikongo, par le catéchiste Simon Mouanda au village de Kindzaba-Banda à Kimpombo (Nsukubula) (82).

En 1930, installation des missionnaires protestants chez les Kamba, construction de la mission de Ngouedi, transfert des chrétiens protestants dondo du Congo français baptisés à la mission de Kingoyi au Congo belge à la mission de Ngouedi et le 25 Décembre premier baptême des chrétiens protestants kamba à Ngouedi.

---

(1) Litschgi François (Père, curé de Nkayi), "La cathédrale Saint Louis de Nkayi", Bulletin de liaison du diocèse de Nkayi, N° 35, Nkayi, Février 1988, p. 5, document en notre possession.

(2) Babela Henriette, Le syndicalisme au Congo de l'époque coloniale à 1981, Diplôme de formation supérieure, Ecole des Hautes Etudes Sociales, Paris, Juin 1987.

(3) Dautheville Joël (pasteur de la paroisse du Plateau de 1977 à 1979, missionnaire du département évangélique français d'action apostolique au service de l'Eglise Evangélique du Congo), "L'Eglise Evangélique du Congo", Journal des missions évangéliques, N° 1, Paris, 1980, p. 16. DEFAP.

(4) Crémieux-Brilhac J.L., La République du Congo, La documentation française, Série Outre-Mer CXII, N° 2.732, Paris, 1960.

(5) Dautheville Joël, op. cit., pp. 20 - 21.

(6) Boucher A. (Mgr), "Protestantisme et Islamisme au Congo Français", Revue d'histoire des Missions, Tome V, Editions Spes, Paris, 1928, pp. 82 - 84.

(7) Nous reviendrons sur cette question dans la troisième partie de notre étude sur l'infiltration du protestantisme au Congo français et en pays kamba de 1900 à 1930.

(8) Loubaki François, catéchiste protestant retraité à la paroisse de Nkayi, ancien chrétien catholique de la mission de Kimbenza à Tabulu en pays dondo, membre du clan kindamba. Interview du 8 Août 1986 sur l'évangélisation de la Mission de Kinkenge en pays kamba au village de

Kimbonga dans le district de Nkayi. La Mission de Kinkenge a été fondée en 1897, par la Mission protestante suédoise non loin de la frontière franco-belge en territoire Manianga proche du territoire sundi de Kimongo et kamba de la vallée du Niari-Bouenza. Cf. Rév. Pasteur Bahelele Ndimisina, Lunana lwa mvu tuka ntungulu a vula dia Kinkenge 1897-1977, C.E.Z., Luozi 1977, document inédit dactylographié disponible à Luozi.

(9) Cette partie de l'étude portera principalement sur les mouvements de la pénétration européenne au Moyen Congo et des compétitions politiques entre Stanley et Savorgnan de Brazza dans les régions du Kouilou-Niari et du Niari-Djoué au Pool. Ceci pour mieux saisir le contexte de la réalité de l'évangélisation protestante par la Mission suédoise au congo français.

(10) Van Wing J. (R.P. missionnaire à Kinsantu au Congo Belge), Etudes Bakongo, Edition Geormaere, Bruxelles, 1921, p. 9. (Histoire et Sociologie, Bibliothèque - Congo).

(11) Balandier Georges, La vie quotidienne au royaume de Kongo du XVIe au XVIIIe siècle, Hachette, Paris, 1965, p. 36.

(12) Martin Marie-Louise, Simon Kimbangu un prophète et son Eglise, Editions du Soc, Lausanne, 1981, p. 25.

(13) Martin Marie-Louise, op. cit., pp. 25 - 26.

(14) Vansina Jan, Introduction à l'ethnographie du Congo, Editions Universitaires du Congo, Kinshasa, 1966, pp. 119 - 121.

(15) Woungly-Massaga, La révolution au Congo, Editions François Maspero, Paris, 1974, p. 60.

(16) Vansina Jan, Les anciens royaumes de la savane, traduit de l'anglais par J. Taminiaux, sous le titre de "The kingdoms of the savanna", Institut de recherches économiques et sociales, Léopoldville, 1965, pp. 101 - 117. Cf. Woungly-Massaga, op. cit., pp. 66 - 67.

(17) Hildebrand P., "Les premiers Capucins du Congo en 1645", Revue d'Histoire des Missions, Paris, 1939, pp. 386 - 387.

(18) Woungly-Massaga, op. cit., p. 59.

(19) Cf. chapitre sur l'esclavage dans la deuxième partie de notre étude, pp. 161 - 175.

(20) Ibrahima Baba Kake, Dona Béatrice la Jeanne d'Arc Congolaise (XVIIIe siècle), NEA, Abidjan, 1976.

(21) Ntontolo Bernard, Les mouvements prophétiques et les réveils spirituels dans le Bas-Congo, mémoire de licence en théologie, Faculté Libre de Théologie Protestante de Bruxelles, Septembre 1968, pp. 25 - 27.

(22) Balandier Georges, op. cit., p. 146.

(23) Kimpianga Mahaniah, La maladie et la guérison en milieu Kongo, Editions EDICVA, Kinshasa, 1982, p. 146.

(24) Vansina Jan, Les anciens royaume de la savane, op. cit., p. 119.

(25) Balandier Georges, Afrique Ambiguë, Plon, Paris, 1957, pp. 154 - 155.

(26) Ntontolo Bernard, op. cit., p. 28.

* Le Congo français comprend alors le Gabon et le Moyen Congo, Cf. infra., p. 19.

(27) Le nom Zaïre vient du mot "nzadi" qui veut dire fleuve en kikongo. Son usage remonte au moment de la pénétration occidentale au royaume Kongo en 1482. De nos jours le mot zaïre (nzadi) est utilisé pour désigner le fleuve Congo et l'ancien Etat du Congo belge (Zaïre).

(28) Nous y reviendrons ultérieurement sur cette question dans la suite de notre étude pour comprendre les circonstances dans lesquelles s'étaient installées les différentes sociétés de missions protestantes en Afrique centrale et au Congo français (Moyen Congo).

(29) Woungly-Massaga, op. cit., p. 59.

(30) Rouget Fernand, L'expansion Coloniale et Savorgnan de Brazza, Editions Emile Larose, Paris, 1906.

(31) Vernes Charles, La France au Congo et Savorgnan de Brazza, Fischbacher, Paris, 1887.

(32) Braekman E.M., Histoire du Protestantisme au Congo, Editions de la Librairie des Eclaireurs Unionistes, Bruxelles, 1961, p. 14. Voir aussi la même remarque chez Goerges Balandier dans son ouvrage La vie quotidienne au royaume de Kongo du XVIe au XVIIIe siècle, Cf., p. 18. "Nzadi, application indigène du fleuve que les nouveaux venus transforment en Zaïre, a vaincu la curiosité des découvreurs".

(33) De Brazza Marthe, Savorngan de Brazza, Conquérant pacifique, Editions Je Sers, Paris, 1947 ; Cf.. Rouget Fernand, op. cit. p. 31.

(34) Brunschwing Henri, Le partage de l'Afrique noire, Editions Flammarion, France, 1971. Voir aussi Rouget Fernand, op. cit., pp. 46 - 57.

(35) Blanc René, Blocher Jacques et Kruger Etienne, Histoire des Missions Protestantes Françaises, Editions Le Phare, Belgique, 1970, vol. 3, pp. 157 - 162.

(36) Allégret et Teisserès, Rapport du 6 Avril 1891 sur l'exploration du Congo français, La Société des Missions Evangéliques de Paris, DEFAP.

(37) Vassal Gabrielle, Mon séjour au Congo français, Pierre Roger, Paris, 1925, pp. 79 - 80.

(38) Soret Marcel, Histoire du Congo, Editions Berger Levrault, Paris, 1978, p. 139.

(39) Bianquis Jean, Nos champs de mission, (troisième édition) Société des Missions Evangéliques de Paris, 1922, p. 81, DEFAP.

(40) Vassal Gabrielle, op. cit., p. 81.

(41) Keller Jean (Pasteur), "Note sur l'histoire de la Mission Evangélique du Gabon", L'Eglise Evangélique du Gabon 1842-1961, Libreville, 1961, p. 21.

(42) Cf. Rapport d'Allégret et Teisserès, op. cit., pp. 18 - 19.

(43) Blanc René, Blocher Jacques et Kurger Etienne, op. cit., p. 161.

(44) L'étude des langues et des moeurs indigènes est l'une des stratégies utilisée au début de l'évangélisation des missions protestantes installées en Afrique centrale et au Moyen Congo.

(45) De nos jours l'emploi du kikongo, la langue de la Bible chez les Kongo, est dépassé. C'est ce qui ressort des réactions de la nouvelle génération sur les prédications en kikongo. La même remarque apparaît dans l'étude de Marcel Mank Nkouka, dans son Essai sur l'évolution du protestantisme au Congo-Brazzaville (1909-1976), à l'Université de Grenoble II en 1977, où il montre que la jeunesse n'éprouve plus d'intérêt pour les cultes en dialectes kikongo devenus vulgaires dans les villes et milieux urbains. Cela s'explique par la pluralité ethnique et linguistique du Congo. On préfère le munukutuba ou le lingala selon qu'on est du nord ou du sud.

(46) Keller Jean, op. cit., p. 21.

(47) Bianquis Jean, op. cit., p. 18.

(48) Keller Jean, op. cit., p. 19.

(49) Cette vision de l'évangélisation missionnaire est un héritage de l'apôtre Paul qui ne voulait pas bâtir sur les fondements des autres.

(50) Blanc René, Blocher Jacques et Kruger Etienne, op. cit., p. 161.

(51) Bianquis Jean, op. cit., p. 81.

(52) Voir Registre des Procès Verbaux du Comité de la Société des Missions Evangéliques de Paris, N° 11, séance du 13 Juillet 1886 à Paris, DEFAP.

(53) Ibidem.

(54) Cf. Nos champs de Missions, op. cit., p. 81.

(55) Keller Jean, op. cit., 22.

(56) Ibidem., p. 21.

** Il s'agit ici des missionnaires américains installés au Gabon, à l'époque du Congo français.

(57) Cf. Rapport d'Allégret et Teisserès, op. cit., pp. 20 - 21.

(58) Ibidem., pp. 21 - 23.

(59) Ibid., p. 21.

(60) Keller Jean, op. cit., p. 22.

(61) Blanc René, Blocher Jacques et Kruger Etienne, op. cit., p. 162.

(62) Cf. Nos Champs de Mission, op. cit., p. 82.

(63) Archives du DEFAP à Paris, Cf.. Lettre du Comité des Missions de Paris à Savorgnan de Brazza, Commissaire Générale de la République au Congo français, Communiquée mais non remise.

(64) Cette proposition n'était pas la vision de la Société des Missions de Paris qui voulait l'implantation d'une mission autonome au Congo français. Cf. Rapport d'Allégret et Teisserès, op. cit., p. 21.

(65) Cf. Questions relatives au travail et à l'éducation scolaire dans la suite de notre étude, pp. 123 - 140.

*** Fuite parce que le Blanc était considéré comme un esprit. Autrefois, les Kamba considéraient les "Mindele" (Blancs) comme des "mikuyu" (diables ou revenants). Voir aussi C.R. Coelho Virgilio dans son étude La place des Jumeaux dans le système religieux des Ndongo (Ambundu) Angola, Ecole Pratique des Hautes Etudes en Sciences Religieuses Ve Section Paris Sorbonne, 1987.
"Lorsqu'ils virent apparaître subitement venus du grand océan, des hommes étranges à la peau blanche, transportés par des bateaux ailés qui brillaient comme des lames au soleil. Ces envahisseurs pâles, qui furent d'emblés considérés comme des "esprits" (jindele), étaient les Portugais qui venaient de débarquer sur la côte de Luanda. G.L. Haveaux écrit que ces populations "crurent devoir défendre leur terre contre des "esprits" ; ils furent écrasés par la puissance des armes à feu. Pour cette population primitive, l'apparition soudaine d'hommes blancs, semblables aux "esprits", lançant la foudre et le tonnerre, eut un retentissement considérable". Cf. p. 31.

(66) Cf. Allégret et Teisserès, op. cit., p. 16.

(67) Ibidem., p. 21.

(68) Les oppositions isolées des populations indigènes au moment de la pénétration et de l'occupation française au Moyen Congo étaient constamment matées par l'administration française comme nous le verrons au chapitre sur l'esclavage dans la suite de notre étude. Cf. le cas de Mabiala ma Nganga, voir Woungly-Massaga, op. cit., pp. 84 - 89.

(69) Cf. Infiltration du Protestantisme en territoire kamba de 1900 à 1929.

(70) Cette conception de choses cadre bien avec la réalité de la tradition orale sur le passage de missionnaires protestants en territoire kamba que nous avons recueillie dans nos témoignages en milieu villageois. Voir Annexe I sur les interviews, Cf.. Bouanga bu Ngoma Gabrielle, Boussoki Auguste et Nzaou Jean.

(71) Saillens R., Au pays des ténèbres, Histoire de la première mission chrétienne au Congo, Librairie Fischbacher, Paris, 1889.

(72) Nous examinerons cette situation dans la troisième partie de notre étude sur l'infiltration du protestantisme suédois au Congo français en territoire du Moyen Congo en général et chez les Kamba en particulier, pp. 253 - 257.

(73) Bamana Gaston, Historique du Consistoire de Ngouedi, mémoire de fin d'études théologiques, séminaire de Mansimou-Brazzaville, 15 Mai 1982. Cf. Bissila Célestin, Du siècle des ténèbres à la lumière au plateau Badondo, mémoire de fin d'étude théologiques, séminaire de Mansimou-Brazzaville, 17 Juin 1974 ; et en fin de compte signalons l'ouvrage d'Efraïm Andersson, Churchs of the grass roots, London, Lutterwoth Press, 1968.

(74) Cf. compétition de Stanley et de Savorgnan de Brazza dans les régions du Niari-Kouilou en plein pays kamba. En ce moment les missionnaires

protestants anglais étaient considérés comme des agents du roi Léopold II de Belgique.

(75) Cette question sera traitée ultérieurement dans la suite de notre étude, Cf. pp. 265 -267.

(76) Cf. Infra, pp. 267 - 269.

(77) Cf. Infra, pp. 265 et 260.

(78) Fondées en 1882, Léopoldville était la station de Stanley-Pool, nommée d'abord "Arthington", son nom actuel est Kinshasa, la capitale du Zaïre.

(79) Bissila Célestin, op. cit., p. 12.

(80) Zimmermann Emile (Révérend Père, 50 ans missionnaires au Congo de 1896 à 1947 dans les missions de Loango, Bouenza, Kimbenza, Madingou et Mouyondzi), Journal et Notes Diverses, Manuscrit de 1941, Congrégation du Saint Esprit District du Congo 1984, p. 4.

(81) Zimmermann Emile, op. cit., pp. 61 - 64.

(82) Autrefois le village de Banda était à l'écart de l'ancien Kindzaba. Il s'appelait "Nsuku-bula" c'est-à-dire le village du versant. C'est là que le Pasteur Daniel Ndoundou en compagnie du Pasteur Paul Yamba reçut la vision de son ministère charismatique du réveil religieux (nsikumusu) au Congo français (Moyen Congo) dans l'Eglise Evangélique du Congo (E.E.C.). Kindzaba-Banda du clan kimpombo est l'un des villages kamba où s'était implanté le protestantisme dès l'installation des missionnaires suédois à la mission de Ngouedi en 1930. C'est aussi à Kindzaba que l'on compte les premiers missionnaires autochtones (catéchistes) protestants qui évangélisèrent le peuple kamba au moment de l'implantation officielle du protestantisme dans la région de la vallée du Niari-Bouenza.

Pasitele Ndundu Danieli

# CHAPITRE II SOURCES

## INTRODUCTION

Le problème de sources se pose toujours, s'agissant d'études historiques, donc aussi pour le chapitre précédent. Mais il se pose de manière particulière relativement à l'implantation du protestantisme suédois en pays kamba. Voici pourquoi nous insistons ici sur deux sources d'informations : les sources écrites et les sources orales.

De nos jours, il n'y a pas d'études spécialisées qui traitent de la question. Néanmoins il faut signaler qu'il y a quelques auteurs qui parlent du problème du christianisme et du protestantisme au Congo-Brazzaville par incidence. C'est ce que nous allons étudier dans la suite de ce chapitre.

## A)- LES SOURCES ECRITES

En vue d'une meilleure compréhension de notre sujet, et pour en marquer davantage la singularité relativement à son contexte historique et actuel (1), nous allons faire référence à une florissante documentation qui ne traite pas seulement du protestantisme suédois, mais aussi des mouvements migratoires kongo en général et kamba en particulier, et qui explique comment s'est faite l'infiltration du protestantisme non français, jusqu'à son implantation actuelle. Nous avons donc procédé à la consultation de divers documents nous citerons certains (pour la liste complète nous renvoyons nos lecteurs à la bibliographie) qui ont enrichi notre réflexion et motivé notre démarche méthodologique sur la recherche et la manière d'écrire l'histoire de l'implantation du protestantisme en pays kamba. Ces ouvrages comprennent des traités étudiant un point précis (histoire, géographie, sociologie), des biographies ou autobiographies, des textes brefs (articles de journaux, bulletins d'information), des archives (ou des mémoires personnelles). Ils sont écrits soit en français, soit en suédois, soit en anglais, soit en kikongo, soit encore en lingala, et ils sont malheureusement pour la plupart d'accès difficiles.

Sur le plan sociologique nous retenons l'ouvrage de Georges Balandier auquel nous avons fait allusion précédemment et auquel nous reviendrons encore, dans son étude sur l'Afrique Ambiguë, aborde la question du christianisme missionnaire sous son aspect iconoclaste et de la lutte des églises séparatistes au Congo (la naissance des églises indépendantes). Signalons aussi une autre étude où il traite assez brièvement la question du messianisme au Congo sous le titre : "Brèves remarques sur les messianismes de l'Afrique Congolaise" en 1958 (2). Nous voulons aussi mentionner l'étude de Marcel Mank Nkouka que nous avons déjà citée plus haut (3) intitulée : Essai sur l'évolution du protestantisme au Congo-Brazzaville (1909-1976) où il évoque les différents problèmes auxquels se heurte le protestantisme suédois au Congo-Brazzaville. Cette étude est d'un intérêt particulier dans la mesure où elle procède à une analyse des documents qui parlent du protestantisme suédois en tenant compte de son expérience de chrétien protestant, et des problèmes qui se posent dans la vie de l'Eglise.

En ce qui concerne les ouvrages d'histoire, ils sont assez nombreux et très intéressants, mais nous n'en retiendrons que quelques uns. Parmi ces ouvrages nous retenons celui de Marcel Soret qui dans son étude sur Histoire du Congo, aux éditions Berger-Levrault, en 1978, nous parle du développement de l'activité missionnaire qui était assez rapide au moment de la pénétration française au Congo français et au Moyen Congo, actuelle République Populaire du Congo-Brazzaville. Il signale la présence des missions catholiques parmi lesquelles celle de Bwansa (Bouansa) ou Bouenza fondée en 1892 en pays kamba au confluent du Niari-Bouenza, et il fait allusion aux difficultés du protestantisme étranger au Congo français en général et au Moyen Congo en particulier avec la mission protestante suédoise qui est au centre de notre étude. Cet ouvrage est assez intéressant dans la mesure où il nous aide à mieux comprendre les problèmes de la pénétration occidentale au Congo français. Cependant, c'est un ouvrage qui se limite à la vision historique de l'implantation protestante.

En dehors de cet ouvrage de spécialiste, signalons l'ouvrage des missionnaires protestants Georg Palmaer et Oscar

Stenström écrit en kikongo et consacré à l'histoire de l'E.E.M.M. et l'E.E.C. (Eglise Evangélique Manyanga Matadi au Zaïre) et (Eglise Evangélique du Congo-Brazzaville) écrit en 1961 sous le titre de : Mavanga ma Nzambi mu Kongo nsamu wa S.M.F. - M.E.S. 1881-1956, c'est-à-dire "Les actes de Dieu au Kongo, Histoire de la S.M.F. - M.E.S. 1881-1956" au Congo belge et au Moyen Congo (Congo français). L'intérêt de cet ouvrage est qu'il raconte l'évolution de l'histoire missionnaire et les obstacles rencontrés par la mission au Moyen Congo au moment de la pénétration occidentale, ainsi que les conflits entre catholicisme et protestantisme, et la réticence de l'administration française à l'égard du protestantisme suédois. Il mentionne aussi certains aspects de la tradition indigène et des croyances locales. Ce document constitue donc un véritable repère pour notre sujet d'étude, dans la mesure où il contient les premiers récits de l'histoire missionnaire, et raconte l'évolution de l'évangélisation du peuple dondo autour de la mission de Kingoyi dès 1900 et jusqu'à la fondation de la mission de Ngouedi, en pays kamba. Dans le même contexte que celui là, signalons le grand répertoire des notes diverses et moires personnelles du Rév. Père Emile Zimmermann, où il raconte l'évangélisation chrétienne catholique en pays kamba et dondo, et les obstacles rencontrés par cette évangélisation lors de ses heurts avec "les sectaristes luthériens" à Kingoyi au Congo belge et en pays dondo, au Congo français, dans les années 1900. Ces travaux nous éclairent en plus sur le cheminement du protestantisme au Congo-Brazzaville et en pays kamba.

En dehors de ces documents produits par des témoins directs de la mission, signalons l'ouvrage de missiologie de Peter Falk qui, dans le cadre de l'étude des missions en Afrique, traite en particulier du protestantisme au Congo-Brazzaville. Il évoque les conflits religieux au Congo, et fait allusion à la mission de Ngouedi, point de départ du réveil spirituel de 1947 au sein de la Mission Evangélique Suédoise. Son ouvrage a pour titre La croissance de l'Eglise en Afrique, et a été écrit en 1985. Vient ensuite l'étude de Philippe Louhemba qui a fait des recherches et réalisé des enquêtes sur le

protestantisme suédois de 1909 à 1961, à la mission de Madzia, dans son mémoire de D.E.S. d'histoire à l'Université Marien Ngouabi de Brazzaville. Il traite assez rapidement l'histoire de l'Eglise Evangélique du Congo (E.E.C.) en faisant mention de la mission de Ngouedi, l'ancien centre de formation protestant au Moyen Congo. Il aborde quelques questions relatives aux difficultés du protestantisme suédois et en particulier aux querelles entre protestants et catholiques, et entre protestants et administration française. C'est une étude assez intéressante mais assez limitée. Néanmoins, nous la comptons parmi nos diverses sources, et nous reviendrons souvent sur certaines de ses analyses au sujet du protestantisme indigène de la première mission protestante de Madzia au Congo-Brazzaville.

Dans le domaine de la géographie physique et humaine, la région de la vallée du Niari a fait l'objet de plusieurs études. Nous retiendrons en particulier les travaux de l'O.R.S.T.O.M. (Office de la Recherche Scientifique et Technique Outre Mer) dans le programme de recherche de la collection "Quinze ans de travaux et de recherches dans le pays du Niari 1949-1964". Les chercheurs M. Maumon et M. Griveau, ont fait des statistiques sur les Centres de formation et les élèves de cette région, parmi lesquels ceux de la mission protestante de Ngouedi, dans leur ouvrage de Synthèse Générale, écrit en 1968. Il faut également citer l'enquête que Jenny Kaarigstad a mené (dans le cadre de sa thèse de géographie à l'Université d'Oslo) sur l'évolution économique des villages d'une zone de la vallée du Niari. Cette enquête a été effectuée en collaboration avec les étudiants du séminaire théologique de Ngouedi, d'où son allusion à la mission protestante de Ngouedi. Son étude nous intéresse dans la mesure où elle analyse les réalités sociales des populations de cette région, et explique les liens historiques entre les Dondo et les Kamba, ce qui nous aide à mieux comprendre le contexte de l'infiltration du protestantisme, et en particulier l'importance des phénomènes ethniques et sociaux dans l'évangélisation protestante en pays kamba. Ensuite nous pouvons aussi signaler l'étude de Bondza Alphonse pour son mémoire de maîtrise en géographie sur Le

plateau des Cataractes (Le pays des Badondo) République du Congo à l'Université de Paris VIII. Il fait une intéressante description de l'occupation du territoire des plateaux des Cataractes par les populations dondo (qui ne sont en réalité que des Manianga) et tranche la question sur les origines du mot dondo, qui, semble-t-il, est une invention des Kamba au moment de la pénétration française. Ce qui semble assez logique et nous reviendrons sur cette question dans la deuxième partie de notre étude (4). Mais le plus intéressant dans cette étude est la description de l'organisation du travail communautaire par les religions chrétiennes, en citant l'exemple des protestants qui ont construit la route carrossable qui serpente sur le plateau des Cataractes (dans le district de Mfouati).

En fin ajoutons l'étude de Luc Adamou Mateta, ancien Directeur Général de l'industrie au Congo, qui dans son "projet d'étude sur la mise en place d'une politique économique dans le consistoire de Ngouedi" en 1986, fait une bonne description de la mission de Ngouedi et fait ressortir comment ce site a été choisi par les missionnaires en fonction de son développement économique futur. Cette étude est également d'un grand intérêt si l'on considère les problèmes actuels de la vie du consistoire de Ngouedi, après la disparition du séminaire théologique de l'Eglise Evangélique du Congo.

Une abondante documentation traite l'histoire des religions. Nous signalons en particulier les écrits bibliques : la Bible en kikongo depuis 1905 était devenue le document de base pour la valorisation de la culture kongo, grâce aux efforts de la mission protestante. Les protestants kamba n'échapperont pas à cette sollicitude au moment de la pénétration protestante suédoise. Ce qui sera une source de conflit entre le protestantisme et la culture française au Moyen Congo (5) c'est-à-dire l'administration française et l'Eglise catholique.

Pour une meilleure compréhension de ces problèmes il faut citer aussi l'étude du Pasteur Hilaire Nkounkou pour sa thèse de licence en théologie à la faculté de théologie de Montpellier en 1961, où il traite de manière générale les

questions du protestantisme suédois et la naissance d'une église évangélique autonome au Congo-Brazzaville, et dont le titre est : L'oeuvre de la mission Evangélique Suédoise et la Naissance de l'Eglise Evangélique, sans oublier son article sur "L'historique de Ngouedi" dans le Bulletin théologique du séminaire protestant de la mission Evangélique de Ngouedi-Loutete, Vuela, N° 7, 1971, où il parle de l'oeuvre missionnaire au séminaire de Ngouedi de 1930 à 1971. Ces deux documents nous permettent de comprendre le contexte de la création de la mission de Ngouedi, situé non loin de la frontière du Congo belge et du Congo français au Moyen Congo, à 50 kilomètres de la mission de Kingoyi, et son rôle évangélisateur au Congo-Brazzaville et en pays kamba comme nous allons le voir (6).

A côté de cela, signalons les deux mémoires de fin d'étude théologique au séminaire protestant de l'Eglise Evangélique du Congo, soutenus à Mansimou-Brazzaville par les élèves pasteurs Célestin Bissila et Gaston Bamana, consacré à l'historique de l'évangélisation des populations dondo au consistoire de Ngouedi. Ces mémoires décrivent assez précisément le contexte de la première évangélisation protestante au Congo français (Moyen Congo) de 1900 à 1909 avant l'implantation officielle de la mission protestante suédoise et le rôle du peuple dondo (manianga) dans le protestantisme suédois au Congo-Brazzaville.

L'étude du Pasteur Célestin Bissila est intitulée Du siècle des ténèbres à la lumière au plateau Badondo, en Juin 1974 et celle du Pasteur Gaston Bamana, Historique du Consistoire de Ngouedi, en Mai 1982, déjà cité (7).

Il ne faut pas non plus oublier la thèse de doctorat de troisième cycle sur Le réveil religieux dans l'Eglise Evangélique du Congo à l'Université de Paris IV Sorbonne, présentée par le Pasteur Paul Nguimbi, ancien élève de Ngouedi, de l'ethnie kuni, voisine des Kamba. Il a été témoin de l'évangélisation kamba et du réveil spirituel de 1947 au séminaire de Ngouedi. C'est un ancien moniteur de la M.E.S. et Pasteur de l'E.E.C., qui traite des phénomènes spirituels et de l'expansion de l'Eglise protestante au Congo à partir du

mouvement du réveil. Ce qui est enrichissant dans cette étude, c'est qu'il traite aussi la question de l'implantation du protestantisme à la mission de Ngouedi et en pays kamba. Tout dernièrement, en 1988, il vient d'écrire un autre document sur la question du réveil intitulé : Le réveil spirituel dans l'Eglise Evangélique du Congo, Aperçu Historique. Ici aussi la Mission de Ngouedi et le pays kamba sont au centre de son étude.

Ces différents documents ont donc retenu notre attention parce qu'ils traitent de différentes questions relatives à la mission de Ngouedi, la quelle mission est située en plein pays kamba, non loin des principaux axes routiers reliant Brazzaville, la capitale politique, à Pointe-Noire sur la côte Atlantique.

Les ouvrages généraux sont assez nombreux et nous allons en citer quelques uns parmi lesquels : Mon séjour au Congo français, de Gabrielle Vassal, écrit en 1925, où elle raconte assez brièvement, dans un chapitre sur "l'histoire de la mission catholique de Brazzaville", l'activité missionnaire au moment de la pénétration occidentale. En dehors de la mission catholique l'auteur fait mention de la présence des missions protestantes suédoises et de leur rôle dans l'éducation indigène dans les coins les plus reculés de la brousse. Ce texte est une intéressante indication qui nous permet de comprendre certaines difficultés des missions* protestantes, en état d'infériorité par manque de personnel qualifié parlant couramment la langue française (d'où la fermeture de certaines écoles) (8). Signalons un deuxième ouvrage, celui de François Valdi intitulé La femme Antilope, écrit en 1928 aux éditions André Delpeuch. Ce livre fait une sommaire description de la tragédie congolaise et remet en cause la vision de la politique occidentale dans la mesure ou elle ne tient pas compte des réalités locales. Notre troisième ouvrage est celui de Félix Eboué, Gouverneur Général de l'A.E.F., sur La nouvelle politique indigène pour l'Afrique Equatoriale Française, écrit en 1945. Il fait allusion aux problèmes de l'influence chrétienne dans le domaine de l'enseignement des missions chrétiennes en milieu indigène au Gabon, au Moyen Congo et en Oubangui-Chari (Centrafrique).

En dehors des sources scientifiques, il y a des écrits à l'état brut (documents administratifs tels que état civil, documents juridiques, rapports de police, etc.) et des écrits qui racontent de manière subjective la réalité parce qu'ils sont écrits par des protagonistes directs (en majorité par les missionnaires des différentes dénominations). Ces documents consistent entre autres en journaux locaux, correspondance des missionnaires, mémoires personnelles, archives d'annexes (9), de paroisse, de consistoire, de missions, etc. On en trouvera une liste détaillée dans la bibliographie donnée à la fin de ce travail.

## B)- LES SOURCES ORALES (ENQUETE)

L'autre grande source d'information est constituée par des témoignages oraux qui proviennent pour la plus grande partie des indigènes. Certains de ces témoignages ont déjà été mis par écrit soit par des chercheurs, soit par des missionnaires. Dans certains de ces témoignages, les événements ne sont pas racontés tels quels mais sont transformés par les traditions orales, et nécessitent donc une interprétation. D'autre part, ils comportent naturellement une part de subjectivité. Cela est d'ailleurs une réalité inévitable de toutes les sociétés sans écritures relevant des traditions orales, victimes de la falsification à travers les âges. Ce qui ne veut pas dire que nous réfutons l'authenticité de ces différents témoignages ou que nous remettons en cause leurs auteurs, il n'en est pas question. Néanmoins il faudra vérifier la véracité du contenu de ces témoignages en les confrontant les uns avec les autres, pour saisir le contexte réel de chaque situation du milieu kamba avant et après la pénétration occidentale en général et protestante en particulier. Ceci en vue de comprendre comment se sont opérées les mutations sociales du monde kamba et ce qu'il reste de cette société. C'est ce que nous verrons lors de l'étude des différentes périodes de l'évangélisation protestante suédoise (10).

A la lumière de nos précédentes observations, on voit donc que la pénétration du protestantisme en pays kamba a été traitée soit de façon très générale, soit de façon partiale et

partielle. Par cette étude nous voulons donc apporter une contribution qui d'une part, essaiera une synthèse en prenant en compte toutes les sources précédentes et en insistant particulièrement sur les témoignages oraux, et d'autre part restituera le sujet de l'évangélisation protestante dans le contexte "sociologique" kamba d'hier et d'aujourd'hui.

Pour réaliser cette étude, nous avons fait un travail de terrain qui s'étend sur différentes périodes de 1980 à 1988). Ce qui nous a permis de récolter différentes informations sur les traditions orales par interview et entretien auprès des indigènes en milieu villageois et urbain. Nous avons effectué 212 interviews. Les protagonistes de ces entrevues sont des personnes de notre connaissance, et des informateurs auprès desquels nous avons été recommandés. Leur âge est assez variable (de 20 ans à 90 ans), ainsi que leur catégorie socio-professionnelle. Certains ont été des témoins directs de l'évangélisation ou en ont subi les conséquences ; d'autres ont été interviewés parce qu'ils sont les dépositaires des traditions ancestrales. Ce qui nous amène à une analyse plus détaillée de ces interviews. Pour la liste exhaustive des interviews citées dans notre étude, voir le chapitre Annexe I.

## C)- ANALYSES DES INTERVIEWS (ENQUETE)

Certes, notre enquête par interview s'étend sur une longue période. Ces interviews ont été réalisées en différents endroits au Congo et en dehors du Congo.

Nous avons interviewé des personnes des deux sexes et, de différents âges, de différentes croyances, de différentes ethnies, de différentes catégories socio-professionnelles qui ont une connaissance du monde kamba sans que cela ne constitue un critère de base dans le choix de cette enquête. Comme nous venons de le voir plus haut, ces informateurs sont pour la plupart des personnes de notre connaissance qui nous ont orienté vers d'autres personnes avec lesquelles nous avons établi de nouveaux contacts pour enrichir notre savoir. Nous n'avons pas élaboré un questionnaire de base pour interroger nos informateurs. C'est suivant les cas que nous avons posé certaines questions en fonction de la situation, et par

rapport à notre sujet, selon que l'argument était la tradition orale kamba, la pénétration occidentale, ou encore les religions chrétiennes. Cette méthode comporte un certain nombre de risques, d'ailleurs comme toutes les autres méthodes, nous n'en disconvenions pas, mais étant donné les circonstances nous ne pouvions procéder autrement (11). Elle nous a semblé la mieux indiquée dans un pays où le fait de poser des questions particulière éveille chez l'interlocuteur le soupçon d'une enquête policière. Les informations ont été recueillies soit individuellement, soit en groupe. Pour certaines entrevues nous avons eu un seul contact et pour d'autres plusieurs contacts (ce qui n'était pas possible pour un groupe).

Afin de mieux présenter la diversité des personnes interrogées, nous avons effectué une analyse par âge, sexe, profession, lieu de résidence.

**TABLEAU N° 1. REPARTITION PAR TRANCHE D'AGE ET PAR SEXE.**

| Ages | Hommes | Femmes | Total |
|---|---|---|---|
| 20 - 30 | 4 | 8 | 12 |
| 30 - 40 | 21 | 6 | 27 |
| 40 - 50 | 29 | 4 | 33 |
| 50 - 60 | 54 | 14 | 68 |
| 60 - 70 | 40 | 7 | 47 |
| 70 et plus | 21 | 4 | 25 |
| Total | 169 | 43 | 212 |

On peut se poser la question de savoir pourquoi il y a tant d'hommes âgés. C'est parce que la tranche d'âge de cinquante ans, et plus, représente celle des témoins directs des événements de l'évangélisation.

**REPARTION PAR CATEGORIES SOCIO-PROFESSIONNELLES**

Les personnes interrogées se répartissent dans les catégories socio-professionnelles suivantes :

- Cultivateurs : 43, dont 13 femmes, récolteurs de vin de palme 4, (pour des raisons que nous expliquerons plus tard, il faut considérer cette catégorie à part), pêcheurs 3.
- Menuisiers 4, tailleurs 5, dont deux femmes et artisans traditionnels 8, dont cinq femmes.
- Les ouvriers sont au nombre de 15 parmi lesquels trois ouvriers agricoles et douze ouvriers dans l'industrie (par exemple : mécaniciens, maçons, électriciens, menuisiers, etc.).
- Commerçants et chefs d'entreprises : 7, dont deux femmes.
- Administratifs : policiers 11, enseignants 18, dont cinq femmes et agents administratifs 15, parmi lesquels trois femmes.
- Corps médical et para-médical : composé de 7 médecins dont une femme et 9 infirmiers dont trois femmes.
- Les ministres du culte et religieux sont au nombre de 43, dont un pasteur kimbanguiste, un pasteur de l'Eglise Evangélique Nouvelle, un pasteur de l'Eglise Evangélique du Congo (Section de la Likouala), deux officiers de l'Armée du Salut, trois pasteurs des mouvements de pentecôte congolais, cinq prêtres catholiques, neuf missionnaires occidentaux de diverses dénominations en oeuvre au Congo, vingt et un pasteurs et catéchistes de la mission suédoise.
- Sans profession : cette catégorie regroupe les chômeurs (sans métier) 7, dont trois femmes, les élèves et étudiants 8, dont une femme, et les femmes au foyers 5.

**REPARTITION PAR RAPPORT AU LIEU D'HABITATION**

Notre répartition par rapport au lieu d'habitation tient compte des grandes villes, des villes moyennes, des centres urbains et secondaires, des villages et des campagnes, ainsi que des habitants à l'étranger.

- Habitant les villes importantes c'est-à-dire Brazzaville et Pointe-Noire : 60 personnes.
- Habitant les villes moyennes (c'est-à-dire de 10.000 à 50.000 habitants) 22 personnes.
- Habitant les centres urbains et secondaires (de 1.000 à 10.000 habitants) : 49 personnes.

- Habitant les campagnes et les villages (jusqu'à 1.000 habitants) : 76 personnes.
- Habitant à l'étranger : 5 personnes.

Cette analyse ne comporte aucune indication particulière en dehors du fait que les hommes étaient les plus disponibles, d'où leur grand nombre. Dans la société ancestrale (indigène) c'est à l'homme que revient la responsabilité de l'information. La femme et les enfants interviennent en l'absence du chef de famille ou lorsque celui-ci leur accorde la parole. Dans la plupart des cas les femmes de notre enquête sont des veuves. Quant à la jeunesse elle présente un manque d'intérêt pour la vie traditionnelle et religieuse. La société kamba est victime du bouleversement de la société nouvelle (l'éducation scolaire, l'urbanisation, l'exode rural, etc.).

L'ensemble des informations recueillies par interview a été transcrit sur des cahiers ou enregistré sur cassette. Lorsque c'était possible, nous avons également effectué des photographies. En outre certains de nos interlocuteurs nous ont confié des documents en leur possession ou bien nous ont donné leur témoignage par écrit. Ces différents documents sont écrits en français ou en langue indigène (kikongo, munukutuba, kikamba ou lingala).

On trouvera la liste des interviews qui ont été citées dans notre étude en Annexe I.

## CONCLUSION

En conclusion, nous avons utilisé la tradition orale et les documents écrits comme étant nos principales sources documentaires pour l'accomplissement de notre étude, tout en étant bien conscients que ces sources ne sont pas totalement fiables. Par ailleurs notre recherche sur le terrain ne s'est pas bornée aux interviews, mais a voulu également prendre en compte les situations telles que nous avons pu les observer dans la réalité quotidienne du monde kamba en général et du protestantisme en particulier.

(1) Cf. 1er chapitre sur le contexte de notre étude et en particulier la deuxième partie relative à l'historique et à la politique de la présence du protestantisme au Congo-Brazzaville et en territoire kamba à l'époque du Congo français, Cf. pp. 15 et ss.

(2) Cf. Bibliographie.

(3) Cf. p. 35 ; voir note N° 45.

(4) Cf. Deuxième partie de notre étude sur la présentation des Kamba au chapitre IV : "Historiques des Kamba". Voir aussi l'étude de Bertil Söderberg qui fait mention de cette question dans son ouvrage intitulé : Les instruments de musique au Bas-Congo et dans les régions avoisinantes, Etude ethnographique, the Ethnographical Meseum of Sweden, Monograph Series. Publication N° 3, Stockholm, 1956.

(5) Cf. Palmaer Georg et Stenström Oscar, op. cit., pp. 33 - 35.

(6) Cf. Nkounkou Hilaire (pasteur retraité à Brazzaville), interview du 24 Août 1986, à Brazzaville, notre informateur était le second directeur congolais du séminaire théologique de Ngouedi de 1967 à 1971 avant son transfert à la banlieue de Mansimou-Brazzaville où se trouve l'actuel séminaire de l'Eglise Evangélique du Congo (E.E.C.). Voir en Annexe I.

(7) Cf. p. 36. voir note N°72.

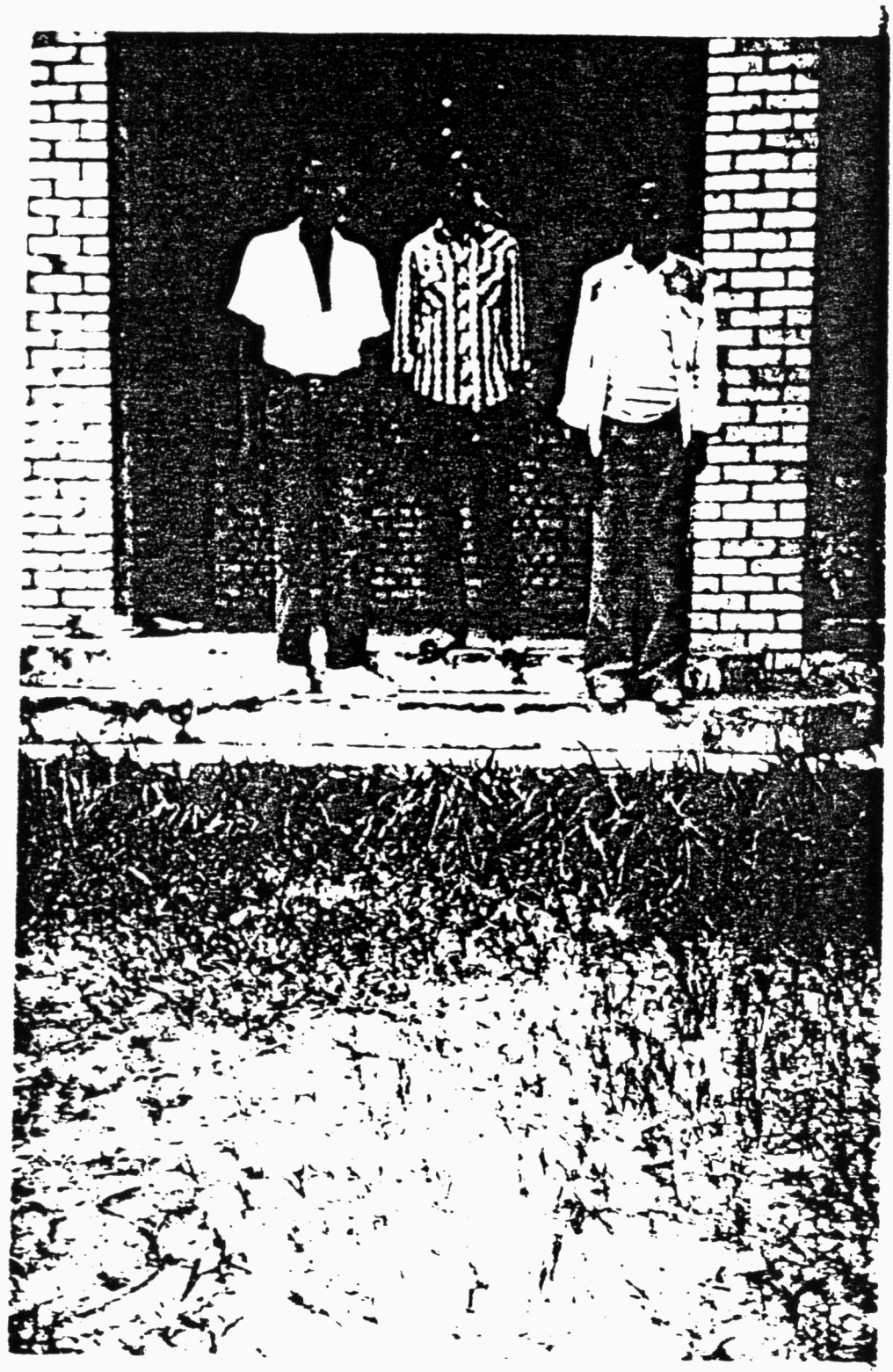
* Nous reviendrons sur cette question au moment ou nous aborderons l'étude de l'évangélisation de la mission protestante en pays kamba avant et après la construction de la mission protestante de Ngouedi en 1930.

(8) Cf. pp. 20 - 21.

(9) L'annexe est la première structure de l'Eglise Evangélique du Congo d'où se trouve un catéchiste (Eglise locale) en milieu villageois ou urbain.

(10) Cette partie de l'étude portera principalement sur les mouvements de la pénétration occidentale au Moyen Congo et des compétitions politiques entre Stanley et Savorngan de Brazza dans les régions du Kouilou-Niari et du Niari-Djoué. Ceci pour mieux saisir le contexte de la réalité de l'évangélisation protestante par la Mission suédoise au Congo français.

(11) Il est intéressant de mentionner l'étude de Rodolphe Ghiglione et de Benjamin Malalon dans leur ouvrage intitulé : Les enquêtes sociologiques théories et pratiques, où ils étudient les différentes questions relatives aux problèmes de la méthodologie, aux éditions Armand Colin, Paris, 1978.



De gauche à droite, **Jean-Paul Nsimba** et le Pasteur **Clément Mboungou**.
Au centre, l'actuel président de l'Eglise Evangélique du Congo, le Pasteur **Alphonse Mbama**. Au Séminaire de la mission de Ngouedi en Janvier 1986.

# DEUXIEME

# PARTIE

# PRESENTATION

# DES

# KAMBA

**Carte N°5.: LES GROUPES ETHENIQUES DU CONGO**

Source : Nguimbi Paul, Le réveil religieux dans l'Eglise Evangélique du Congo (de 1947 à 1980), Thèse de doctorat de troisième cycle, Université Paris IV, Sorbonne, Paris, 1985, Tome I, Annexe , p. 11.

# CHAPITRE III LE TERRITOIRE KAMBA

## A)- SITUATION GEOGRAPHIQUE DU PEUPLE KAMBA

La vallée du Niari où habitent les Kamba est située dans la région de la Bouenza au sud du Congo-Brazzaville (1). Elle s'étend de Kimbedi à la porte du Mayombe (2). Elle est traversée par le fleuve Niari qui prend sa source aux plateaux teke où il est appelé le Ndouo et se jette dans l'océan Atlantique (3). Dans cette région, ce fleuve porte le nom de Kouilou.

Elle est composée de deux ensembles : la vallée elle même et les régions montagneuses situées de part et d'autre.

Notons que, la vallée qui n'est large que d'environ 5 km à Kimbedi devient une vaste plaine de plus de 100 km de large à Loudima. Elle s'étend également sur une vaste partie de la région du Niari et de la Lekoumou aux environs de Sibiti (4).

Elle est bordée sur la rive gauche jusqu'aux environs de Loudima, par les massifs du plateau des Cataractes, qui se dressent abrupte au dessus de la plaine. Par endroits, les massifs sont arrondis ; ailleurs, leurs sommets s'élèvent brusquement au dessus des versants doux ; c'est le couronnement gréseux des massifs de socle schisto-calcaire. Leur bord est creusé de nombreux cours d'eau, formant plusieurs petites vallées secondaires qui débouchent dans la vallée du Niari. Entre les vallées, il y a parfois une échine de buttes témoins (monts Ngouedi, Pangala, Boukaba, Kinoumba, etc.), couronnées ou non par de couches gréseuses. Dans certains endroits, se dressent des pics solitaires au dessus de la plaine parmi lesquels le plus important est le Pic-Albert (563 mètres de hauteur). Le plateau dondo est fortement érodé de sorte qu'il ne reste plus de surface plane dans les régions du district de Mfouati. Au sud, le plateau semble moins déchiqueté et descend doucement vers la région marécageuse de Loudima.

Ils contiennent des gisements de cuivre, de plomb et de zinc, exploités dans plusieurs sites sur la rive gauche (Mfouati et Bokossongo) (5).

Sur la rive droite, les plateaux bembe limitent la vallée de Kimbedi aux environs de Madingou. Leur relief est plus doux que celui du plateau des Cataractes. Ils sont composés de bancs de calcaire séparés par des bancs de grès ou d'argillite donnant une meilleure terre (6). Le calcaire de la couche inférieure est exploité par la cimenterie de Loutete (7).

La vallée elle-même avant de s'ouvrir largement aux environs de Loudima s'étend tout d'abord entre le Niari et les plateaux des Cataractes, le fleuve ayant creusé son cours à la limite nord de la plaine. L'altitude des surfaces planes est peu variable. Au bord du fleuve, les régions basses sont marécageuses, avec des étangs et des lacs (8).

Le territoire kamba de la vallée du Niari s'étend de Kimbedi en amont du fleuve sur la rive gauche jusqu'aux environs de Loudima en aval où il s'étend à la rive droite. Il dépasse les monts Ngouedi et occupe une partie des plateaux des Cataractes dans le district de Mfouati ; le Pic-Albert le délimite du territoire dondo. Les districts de Madingou et de Nkayi sont en plein territoire kamba ; par contre Bokossongo au Sud et Loudima à l'Ouest marquent la frontière respectivement entre les Kamba et les Sundi de la région de Kimongo et entre les Kamba et les Kuni. La rive droite de Kimbedi à Nkayi marque la frontière avec les Bembe (9).

Cependant, l'unité géographique de la vallée du Niari et l'origine commune des différentes ethnies qui la peuplent favorisent entre eux une certaine affinité par rapport aux autres groupes ethniques du Congo (10).

"Leur cadre naturel cependant est si caractéristique qu'il a facilité la création d'une unité entre les populations qu'il circonscrit (...). Toutes les populations de cette région sont donc des Kongo et leur unité de structure n'est pas atteinte par des variations de détails. Par contre, cette unité les constitue comme un ensemble particulier du système des peuples kongo, l'un des membres de la famille nationale de la République Populaire du Congo, et non des moindres" (11).

## A-1- LE NIARI

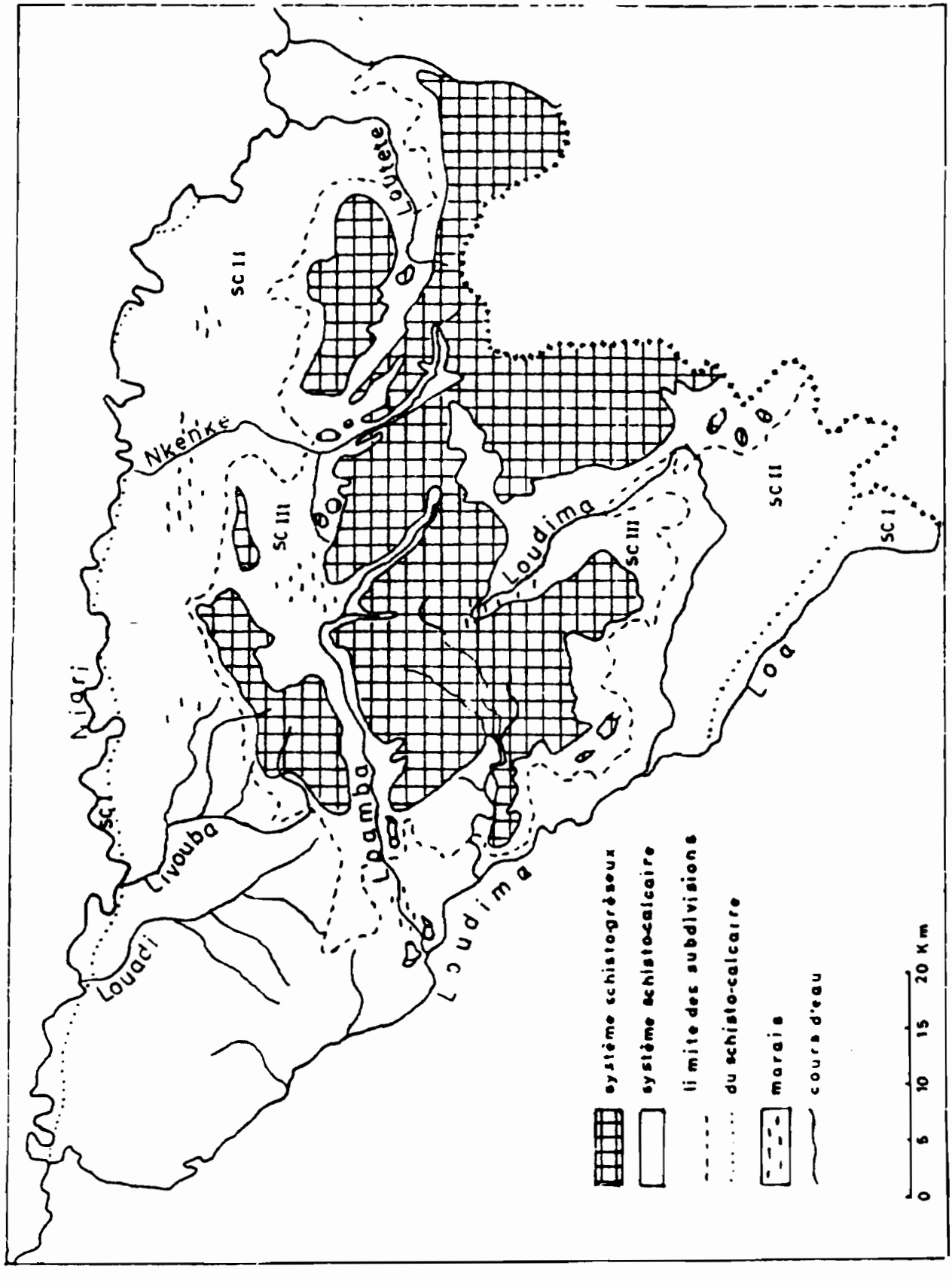
Le Niari est un fleuve long de 700 km et son débit moyen est de 1000 m3/ seconde (12). Dans la vallée, le cours du fleuve est ralenti et il forme de nombreux méandres. Aux points les plus favorables, on pouvait le traverser en pirogue ou en bac. Les missionnaires protestants de passage à Kolo Mouyondzi où à Indo Sibiti traversaient le fleuve Niari dans

les contrées de Bwansa et de Loudima (13). C'est aussi là qu'un catéchiste protestant fut mangé par un caïman, au voisinage du village de Makonda-Mabengue ou Makondo-Mabengue entre le poste administratif de Madingou et la mission catholique de la Bouenza (14).

Les affluents de la rives gauche du Niari en territoire kamba ont d'abord drainé le plateau gréseux avant de traverser la région calcaire ; les plus importants sont la Louvissi, la Loutete où se trouve un étang appelé "kizinga ki Siloa" (15), la Moussassi non loin de la mission de Ngouedi servait à fournir du sable au moment de la construction de la station missionnaire, la Loa la rivière où les élèves de Ngouedi allaient à la pêche, la Nkengue, la Mpouma (16), la Louati où se déroulaient les baptèmes par immersion à la paroisse protestante de Nkayi avant la construction d'une piscine (baptistaire) dans son enceinte, et la Loudima (17).

Pendant la saison des pluies, les cours d'eau gonflent et débordent, mais ils sont réduits ou complètement à sec en saison sèche, par exemple la Loa et la Moussassi, qui s'assèchent complètement à la surface pour suivre un cours souterrain. D'autres cours d'eau ravivent le rebord des massifs gréseux et s'infiltrent dans les calcaires. Ces eaux souterraines alimentent une nappe phréatique qui, dans les parties basses des terrains monte près de la surface et crée des marais. Pendant la saison sèche, le problème de l'eau potable se pose par endroits, c'est le cas de Bouansa et de Madingou. Probablement, c'est la raison majeure qui a défavorisé le peuplement de certaines contrées de la vallée du Niari en territoire kamba. Le problème de l'eau fut un facteur important dans l'occupation du territoire kamba. Au moment de la pénétration occidentale le protestantisme suédois a tenu compte de ce facteur dans l'implantation de sa mission à Ngouedi.

**Carte N° 6. : GEOLOGIE DE LA REGION DU NIARI BOUENZA**




Source : d'après la carte géologique de reconnaissance de l'A.E.F., feuille de Pointe Noire - Brazzaville, par J. Cosson. La Direction des Mines et de la Géologie de l'A.E.F., 1955.

## A-2- LE CLIMAT DE LA VALLEE DU NIARI

La vallée du Niari a un climat tropical humide (18). Il y a deux saisons* : la saison sèche et la saison de pluies (19). Du mois d'Octobre jusqu'au mois de Janvier c'est la première saison des pluies, appelée le "Ntombotete", c'est-à-dire la saison qui marque le début de l'année et qui accompagne les grandes semences ; elle est interrompue par une petite saison sèche, le "Kikala" ou le "Mwanga" ; puis vient le "Ndolo" c'est-à-dire la grande saison des pluies qui prend fin théoriquement au mois de Mai (20) ; ensuite, commence la grande saison sèche jusqu'en Septembre, le "Kisihu" qui comprend deux parties : une partie de la période moins rude, le "Mivutu", de Juin à Juillet, qui correspond à la saison fraîche et une autre plus rude le "Lwanga", d'Août à Septembre, c'est la saison chaude.

Comme nous venons de le constater, les conditions climatiques du territoire kamba sont constantes en fonction de la situation géographique. En région montagneuse, il pleut plus fréquemment que dans la plaine où les saisons se distinguent mieux.

Au début de chaque saison se déroule certaines manifestations religieuses de l'église protestante. C'est le cas de "ntekolo a minkayulu na matondo" (vente des offrandes en natures, arachides, maïs, haricots, etc. (21) que le donateur offre à Dieu pour obtenir une meilleure récolte). Elle se déroule au début de chaque saison de pluie, le "ntombotete" (d'Octobre en Janvier) à la mission de Ngouedi et dans les différentes paroisses du Consistoire (Loadi, Loulombo, Loutete, Madingou, Nkayi et Bokossongo). Signalons également pendant cette même période le "nkotolo yi bakimbangui na mbotokolo" : la préparation des catéchumènes au baptême au cours de laquelle ils s'occupent de l'entretien de la mission et de certains travaux domestiques pour les pasteurs ; ceci est considéré comme le "mfuta ma sumu" , qui veut dire littéralement "payer ses péchés" (règler ses péchés ou pénitence). Pendant la grande saison des pluies, le "Ndolo" (Mars - Avril) se déroule le culte autour du feu le soir du Jeudi de Pâques. Protestants ou non-protestants se rassemblent

pour fêter ce grand événement. Nous en reparlerons en détail au moment où nous aborderons l'étude des religions messianiques (le ngunzisme). Les mois de Mai et de Juin marquent la fin de la saison de pluies annonçant ainsi le début de la saison sèche : c'est le "Mitabuku". Ici l'on célèbre la pentecôte et le premier baptême de l'année à la mission du consistoire de Ngouedi.

Ainsi les différentes manifestations de l'Eglise protestante (à la mission du consistoire de Ngouedi) obéissent au rythme saisonnier de la vallée du Niari en pays kamba.

## A-3- SOLS ET VEGETATION DE LA VALLEE DU NIARI

Le sol est en général argileux, et sa couleur variable dépend de la position topographique ; il est rouge, ou beige, ou encore jaune ou brun ; dans certains endroits, il est sableux. Ces modifications proviennent de l'érosion des eaux de pluies qui creusent les roches en période pluvieuse. Ce qui fait que le sol est squelettique en haut des pentes, tandis qu'il est plus friable en bas des collines, à cause des produits sableux drainés par le ruissellement des eaux. Ce même sol alluvionnaire se retrouve dans les savanes et représente la meilleure terre pour les villageois qui y pratiquent diverses cultures pendant la saison sèche, entre autres, la culture de haricots et les "miniaka" (sorte de jardin traditionnelle).

Les bas-fonds, quant à eux, renferment des sols riches en matières organiques et sont couverts de hautes herbes. Les populations villageoises les utilisent en tout temps à cause de leurs grandes réserves d'eau.

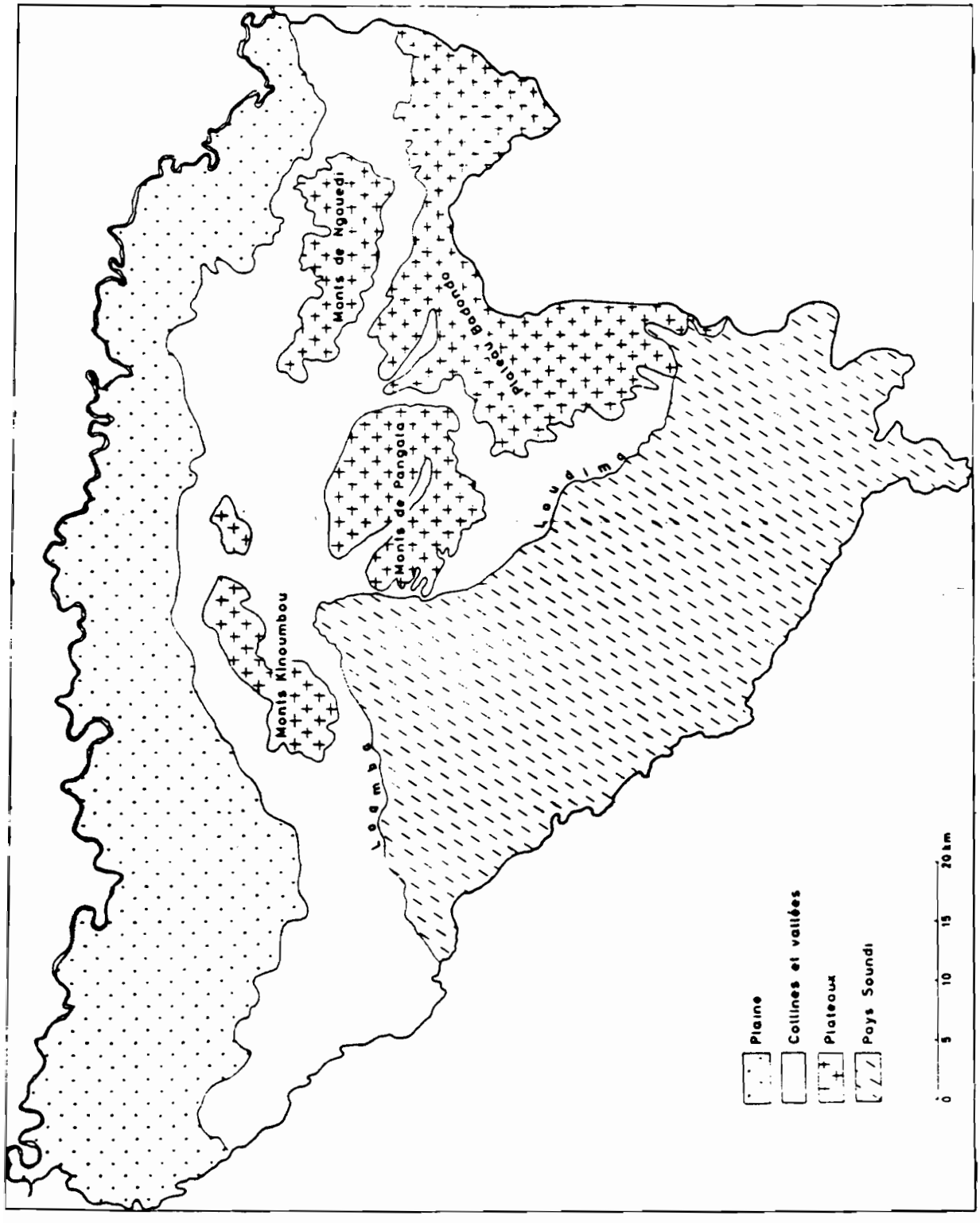
La végétation est très variable. D'une manière générale, c'est la savane qui domine dans la vallée ; la forêt est réduite aux plateaux gréseux et longe le bord de certains cours d'eau (22) mais il est probable que la forêt ait existé dans la vallée du Niari, car plusieurs indices peuvent le justifier (23). Jean Koerchlin dans son étude intitulée : La végétation des savanes dans le sud de la République du Congo (Capitale Brazzaville), fait mention de cette question :

"Actuellement, dans la vallée du Niari, la forêt est limitée à d'étroites galeries, à quelques boqueteaux d'origines humaine à base essentiellement de manguiers, et à un certain nombre d'îlots forestiers plus importants situés sur la rive droite du fleuve, comme des diverticules isolés du grand massif forestier septentrional. Ces îlots sont surtout des forêts remaniées à Terminalia superba (Limba. (...) Il semble que la coexistence des forêts et des savanes soit très ancienne et qu'il ne faille pas attribuer à l'homme un rôle trop important dans la déforestation, ni le rendre directement responsable de la plupart des savanes de ces régions. Les deux types de végétation, ainsi que le montre leur diversité, doivent d'une longue évolution sur place à travers toutes les vicissitudes climatiques. L'analyse géographique de certains groupe écologiques de la savane en fait foi et semble rappeler l'existence ancienne de conditions plus xériques. La répartition "géologique" des savanes et des forêts serait encore un témoignage de cette histoire : trouvant sur certains sols des conditions défavorables et gênée par l'action de l'homme et de feux, la forêt n'aurait pu s'y réinstaller que très partiellement lorsque les circonstances climatiques lui furent redevenues plus favorables. Par contre, de meilleures conditions édaphiques et climatiques lui ont permis d'occuper les zones géologiques voisines. Certains îlots forestiers en savanes, tels ceux de la rive droite du Niari, pourraient cependant être considérés comme des relictes de l'ancien grand manteau forestier" (24).

On trouve également des arbres aux endroits correspondant à l'implantation d'ancien villages (25), parmi lesquels : le kambala (26), le limba (27), le fromager, le musanda (28), le nkasa (29), le baobabs "mukondo" (les deux premières espèces donnent lieu à quelques exploitations). On y trouve également de petits bosquets de manguiers, safoutiers, avocatiers, orangers, palmiers à huile (30), etc. Quant à la savane, elle est plus ou moins parsemée d'arbres rabougris qui résistent aux feux de brousse. Elle est constituée par une variété d'herbes dont les "masinda", les "mabula", les "madiadia" ( une sorte de roseaux), des lianes et d'autres espèces encore qui constituent l'engrais vert pour les paysans. L'herbe pousse pendant la saison des pluies et elle sèche pendant le "kisihu" ; après quoi, elle est brûlée pour faire place à une nouvelle couche d'herbe. Dans les terrains humides, sur le sol alluvial, l'herbe pousse plus facilement et elle peut atteindre une hauteur égale ou supérieure à cinq mètres.

La savane haute et épaisse des vallées du territoire kamba rassure les paysans sur la qualité des sols. C'est ce que observent des nombreux explorateurs occidentaux de passage dans la vallée du Niari par la piste des Caravanes reliant la côte Atlantique à l'intérieur du Pool ; parmi ceux-ci, signalons les agronomes Jean Dybowski et son compagnon Charles Chalot, qui ont effectué des recherches de 1891 à 1892 pour le compte de la France aux ministères de l'Instruction Publique et de l'Agriculture et qui durant ces recherches ont visité le poste de contrôle administratif de Loudima. Victor Bruno Moussabou citant Jean Dybowski fait mention des avantages agricoles que pouvait apporter la mise en valeur cette région dans son ouvrage intitulé sur La route du Tchad, de Loango au Chari par la piste des Caravanes de 1891-1892.

**Carte N° 7. : DECOUPAGE EN SOUS-REGIONS**




Source : Kaarigstad Jenny, op. cit., p. 31.

"Malgré le brûlage de ces herbes, qui détruit cependant chaque année une quantité énorme de produits utiles à la végétation, la fertilité du sol est telle que, chaque année encore, les moissons repoussent avec la même vigueur (...) A cette plaine longue et fertile (...) se reconnait encore l'emplacement d'anciens villages abandonnés maintenant. Nous en retenons les traces par un grand nombre de plantes qui se sont naturalisées et croissent là à l'état demi-sauvage. En outre des manguiers, des papayers et des tomates, couverts de fruits mûrs à point, il y a un grand nombre de pieds de cotonniers" (31).

"Grâce à tous ces facteurs naturels (couleur du sol, végétation, hydrographie) le Niari sera choisi par l'administration (avant même les études scientifiques du milieu) comme la région la plus agricole du Moyen Congo" (32).

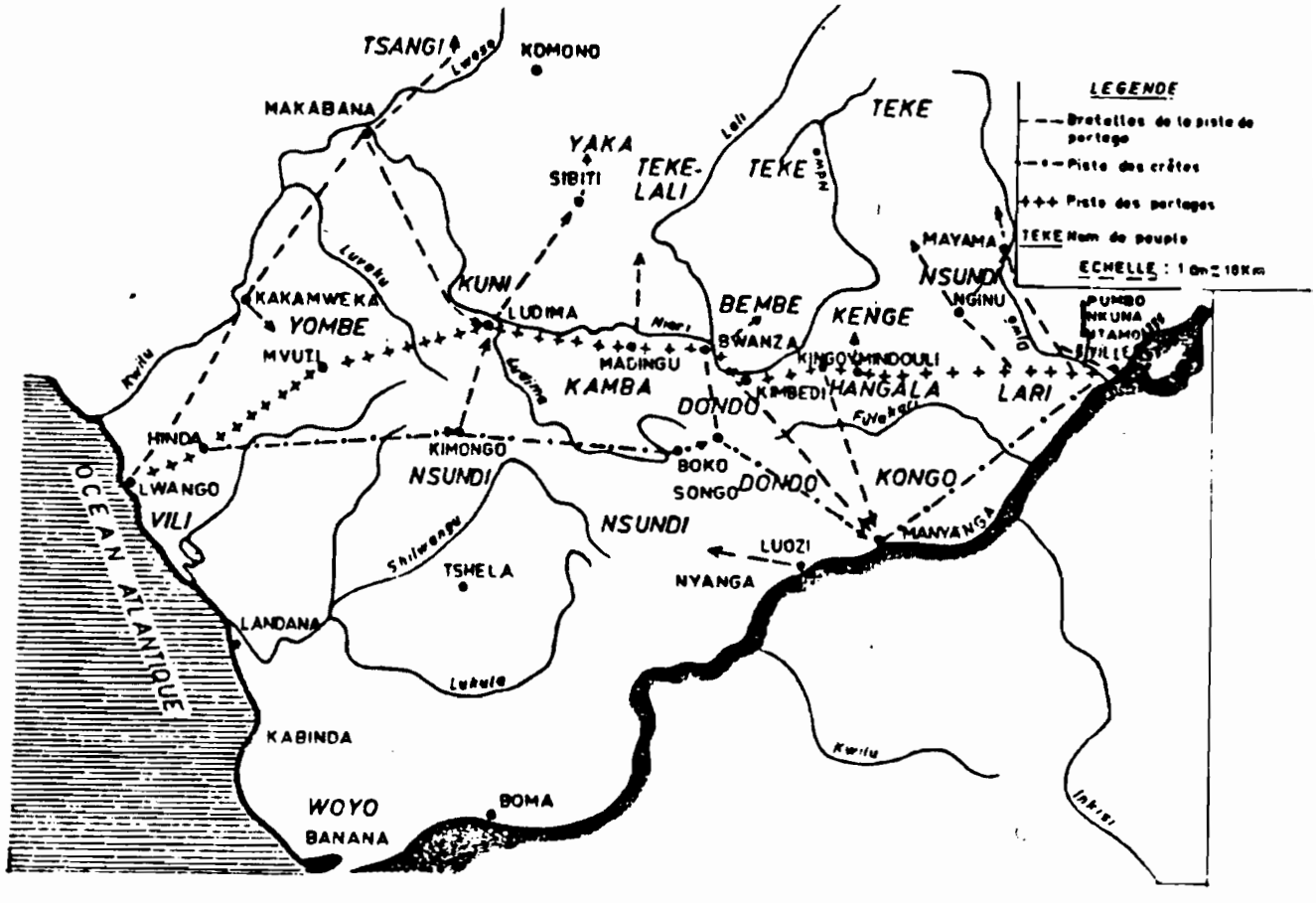
D'une manière générale, dans la plaine, les sols sont couverts d'une savane dense et de hautes herbes assez riches en humus pour porter plusieurs successions de cultures. Sur les pentes et sur les collines le sol est pauvre et la savane est moins dense.

Sur ces sols, on défriche par brûlis. On pratique les cultures de pois d'angole, de manioc, d'arachide, de patate, de banane et parfois de maïs.

Quant aux plateaux gréseux, les villageois distinguent entre le sol de la forêt et celui de la savane. La meilleure terre est celle de la forêt ; la terre de la savane est moins riche en haut des collines, par contre, celle au bas du versant est plus riche.

En dehors du climat tropical et ses effets, certains mois sont favorables aux diverses cultures dans les sols d'une bonne qualité représentant des vastes étendues. Il s'agit de la canne à sucre, du haricot, de la tomate, du manioc, du maïs, du riz, de l'arachide, de la patate, des oignons, des ignames, de légumes, du cacao, du café, des orangiers, etc. (33). C'est le chemin de fer qui a ouvert la région à des nombreuses techniques du développement agricole et industriel de la vallée du Niari-Bouenza. Nous allons voir comment s'est fait ce développement au moment de la pénétration occidentale (européenne) de 1880 à 1929, avant le début de la construction du chemin de fer ; de 1921 à 1934, au moment de la construction de cet ouvrage ; et de 1934, après la construction de la voie ferrée, jusqu'à nos jours, ceci pour montrer l'importance stratégique de cette région hier et aujourd'hui, par rapport aux autres régions du Congo.

**Carte N° 8. : VOIES DE COMMERCE DANS LE SUD-CONGO (précolonial)**




Source : Ndinga-Mbo Abraham, op. cit., p. 121.

## B)- IMPORTANCE ECONOMIQUE DE LA VALLEE DU NIARI

L'importance économique de la vallée du Niari ne date pas d'aujourd'hui. Elle remonte aux temps anciens (34). Nous pouvons rappeler la fertilité du sol favorisant l'avenir agricole, les gisements du sous sol, qui étaient déjà exploités par les populations autochtones, le fleuve Niari qui arrose la vallée et la piste des Caravanes qui reliait la côte Atlantique de Loango à l'intérieur dans les régions du Pool. La vallée du Niari habitée par les Kamba a toujours été une région très riche sur le plan humain et agricole.

"Pendant ce temps, tranquille derrière l'écran protecteur Kunyi, alimenté en serfs par le Kidondo voisin et le Kikamba prolifique, prospère, riche d'hommes et de biens, jusqu'à l'orée du XXème siècle, le Kikamba échappe au mercantilisme firieux de la côte" (35).

Avant la colonisation occidentale, les Kamba avaient donc développé avec talent un certain nombre d'activités économiques : l'agriculture, l'élevage (volaille et petit bétail), la pêche et l'exploitation des gisements du plomb (36), du fer (37) et du cuivre (38) pour la métallurgie artisanale (39).

Le passage du Lieutenant Lévin Van de Velde en 1886 dans les régions de la vallée du Niari par le Manyanga à Bokossongo (40), nous apporte des nouveaux renseignements sur les régions du Niari. Dans sa description, il éprouve de l'admiration pour les richesses de la région (41). La région est arrosée par des nombreux cours d'eaux parmi lesquels la Loudima qui prend sa source aux plateaux des Cataractes dans le voisinage de Bokossongo. Sur le plan humain la population dense, riche et prospère exploite le sol par de grandes plantations agricoles (42).

Monseigneur Augouard, de passage dans la vallée du Niari (de Bwansa à Loudima) en 1887 traverse un pays plat et fort riche pendant quatre jours et demi. Il souligne l'importance de l'activité agricole de cette région part rapport aux autres contrées du Moyen Congo (43).

La piste des Caravanes est longtemps restée la seule voie de communication entre le Pool et la côte Atlantique, tant avant qu'après la pénétration occidentale au Moyen Congo, jusqu'en 1934, année de la fin des travaux du chemin de fer. La piste des Caravanes était traversée par d'autres voies

secondaires qui communiquaient avec les différentes contrées voisines à la vallée du Niari (les plateaux bembe et les plateaux des Cataractes). C'est par là que passaient les marchands et les trafiquants.

"Et de fait elles [ les pistes ] sont toutes admirablement garées des mauvais coups, mais surtout magnifiquement placées sur les grands axes commerciaux toutes directions : Vallée du Niari-Bwali (Loango) Vallée du Niari-Manyanga-Matadi, Vallée du Niari-Lekoumou (pour le commerce du fer de Zanaga) Vallée du Niari-Nyanga-Luese-Massif du Challu. Impossible, malheureusement de dater l'apparition de ce réseau de piste. Pour certaines d'entre elles, les principales sans doute, nous sommes sûrs de leurs existence au XVIe siècle. Pigafetta, en effet, mentionne celles qui reliaient la côte du Loango aux régions forestières de Zanaga-Sibiti, les mines de cuivre du Nsundi et Loango. Il ne serait pas abusif de rattacher ce réseau de pistes au temps du peuplement en masse de la vallée du Niari par les Kongo. La démographie fut donc responsable d'un tel quadrillage. Au XIII - XIV siècle, peut-être bien" (44).

La piste des Caravanes, au moment de la pénétration occidentale, servit à l'exploration du Moyen Congo et des autres contrées de l'Afrique Centrale. En cette même période, la piste reliait Pointe-Noire à Brazzaville dans les régions du Pool jusqu'au fleuve Congo et de là les explorateurs gagnaient l'Oubangui-Chari pour se rendre au Centrafrique, au Tachd et au Soudan.

"Le deuxième voyage ( Savorgnan de Brazza ) (1879-1882), commencé sous l'impression des découvertes faites par Stanley (...) au Moyen Congo d'une route et d'un service de porteurs (...) et par le commencement d'exploration de la vallée du Niari, où de Brazza croit reconnaître la voie la plus directe pour se rendre de l'Océan au Stanley-Pool" (45).

En 1882, Savorgnan de Brazza traversa la vallée du Niari, en se rendant du Pool à la côte Atlantique. Le compte rendu de ce voyage, riche de renseignements sur le cadre naturel et les comportements des autochtones (46), a été repris par Charles Vernes dans son ouvrage sur La France au Congo et Savorgnan de Brazza :

"Il franchissait des montagnes sablonneuses, et, le 8 février 1882, il apercevait la source de l'Ogôoué, ce fleuve qu'il avait remonté six ans auparavant pour la première fois (...). J'aime à citer ses paroles, empreintes d'un sentiment si élevé et si poignant, aujourd'hui qu'on a la certitude que la France ne laissera pas péricliter l'ouvrage entreprise par son enfant adoptif... Un mois après, les voyageurs atteignaient la vallée du Niari. Le cours d'eau qu'ils avaient sous les yeux mesurait 80 à 90 mètres de largeur. On apercevait à l'est, entre les montagnes, l'ouverture qui permet de communiquer avec notre station du Congo. A l'ouest, le fleuve coule longtemps sans un rapide. Il en forme plus loin, mais de Brazza ne devait l'apprendre que plus tard et ce ne serait pas un obstacle à l'établissement d'une voie ferrée... Ils atteignaient au lever du jour le sommet des montagnes qui dominaient le cours de la Loudima. Ils avaient sous leurs yeux les plaines verdoyantes que cette rivière traverse en coulant vers le Niari. Bientôt ils arrivaient à Landana sur l'Atlantique et ils recevaient de la colonie européenne et du supérieur de la mission française un accueil qui les consolait de bien des souffrances" (47).

Fernand Rouget dans son ouvrage sur L'expansion coloniale au Congo français, nous rapporte les témoignages de Savorgnan de Brazza lors de son second voyage d'exploration durant la même année 1882. Dans son rapport du mois d'Août 1882 de Brazza parle de la découverte de la seule route vraiment praticable, celle du Niari, qui aboutit précisément au poste installé par

les français à Ntamo (Brazzaville), clef du Congo intérieur (48).

"Mais l'occupation de Ntamo qui avait été selon l'expression de Stanley "un coup de maître" aurait été inutile, si nous ne tenions la route commerciale qui relie directement notre station de Ntamo à la côte, c'est-à-dire le Congo navigable à l'Atlantique. M. De Brazza voulant poursuivre sa tâche jusqu'au bout, s'était occupé de la chercher avant de rentrer en France. Après s'être ravitaillé (...) il partit, en Janvier 1882, pour la vallée du Niari. Le 9 Mai 1882, il arrivait sur les bords du Niari, dont la source orientale est voisine de celle du Djoué, affluent du Stanley-Pool et qui se jette dans l'océan sous le nom de "Quillou". Or le bassin du Niari, riche en mines de cuivre et de plomb, est séparé de celui du Congo par des montagnes qui ne laissent entre elles qu'un seul passage facile, situé à la hauteur du coude formé par le Niari à son confluent avec le Ndouo. Ainsi la voie entre le Ntamo et l'Atlantique se dirigeait selon M. de Brazza presque en ligne vers l'ouest, sans présenter d'autre obstacle à la construction d'une ligne ferrée que le passage du col entre la vallée du Djoué, qui aboutit à Brazzaville et celle du Niari, généralement plate et facile, qui débouche dans l'Atlantique un peu au nord de Loango. M. de Brazza, muni de ces renseignements, parvenait à gagner M'Boko puis Landana après cinq ou six jours de route, et le 18 Avril 1882, il s'embarquait pour retourner au Gabon, et de là revenir en France" (49).

Toutes ces réalités nous montrent l'importance économique et stratégique de la région de la vallée du Niari et expliquent les raisons du conflit entre Stanley et de Brazza dans cette région du Moyen Congo. On comprendra d'autant plus pourquoi Savorgnan de Brazza voulait que la mission protestante française s'implante au Moyen Congo. C'est aussi dans cette région que se déroulèrent les principaux épisodes du conflit du Kouilou-Niari entre Stanley et Savorgnan de Brazza. En effet, Stanley avait implanté des postes sur les principaux axes routiers de la vallée du Niari entre Kimbedi et Loudima, avant l'arrivée de Savorgnan de Brazza (50).

"... la région du Niari fut l'objet d'un conflit ouvert entre les Belges et les Français. Les Belges marquèrent leur passage dans le pays, en créant des postes le long du fleuve Niari : Philippeville (Kimbedi) et Stéphanieville (Loudima). Le roi Léopold II, finalement, abandonna malgré lui le Niari à l'Etat français. Devenu français, le Niari sera longtemps l'unique voie de pénétration vers les contrées de l'intérieur, Oubangui Chari, Tchad et Soudan. C'est en suivant la piste des Caravanes que les premiers explorateurs découvrirent la vocation agricole du Niari" (51).

Dès 1882, création du poste de contrôle de l'administration française à Loudima, favorisa la première installation agricole de la vallée du Niari. En 1892, l'implantation de la mission catholique de Bwansa (52) par les Pères du Saint-Esprit a été l'étape de la première évangélisation chrétienne en pays kamba mais aussi le début de l'agriculture moderne en milieu indigène.

"Ils ont introduit au Congo la plupart des arbres fruitiers qui s'y trouvent et chacune de leurs missions est un vrai centre de civilisation pour les indigènes, un vrai poste de secours pour les Européens" (53).

Monseigneur Prosper Augouard mentionne cette activité dans sa correspondance :

"Nous tâchons de nous créer des sources ; nous avons planté du maïs, des haricots, des arachides, et nous avons quatre superbes couvées ; deux autres couveuses nous donneront bientôt des poussins" (54).

Cette première période sera surtout marquée par le projet des travaux du chemin de fer. La convention sur le chemin de fer Congo-Océan que le gouverneur français passa avec la Société Le Chatelier le 26 Avril 1893 pour la reconnaissance du Kouilou-Niari et la réalisation de cette étude par la Société d'Etudes et d'Entreprises du Congo Français en 1894 favoriseront plus tard la création des grandes unités de production agricole du Niari. C'est le cas de la Société de D.J. Ottino fondée en 1889, qui nous servira d'exemple (un peu plus loin) sur l'évolution du développement agricole dans la vallée du Niari.

Pour aménager le territoire en vue de son développement économique, l'administration française prit des mesures qui provoquèrent de grands bouleversements en milieu indigène : a) elle institua un système de travail obligatoire (55) et non rémunéré ("kiniemo", ou corvée) d'une partie de la population (hommes ou femmes désignés par le chef de village) afin d'aménager les pistes en voies carrossables. Cette politique sera maintenue jusqu'en 1944 comme le mentionne Laurent Gbagbo dans son ouvrage intitulé : Réflexion sur la Conférence de Brazzaville :

> "L'institution d'un service obligatoire du travail", montre que la Conférence n'est pas guérie de la vieille idéologie colonialiste selon laquelle les nègres n'aiment pas travailler, il faut donc les y contraindre. (...) ... les colons reconnaissent que l'effort de guerre exige le maintien du travail forcé, ..." (56).

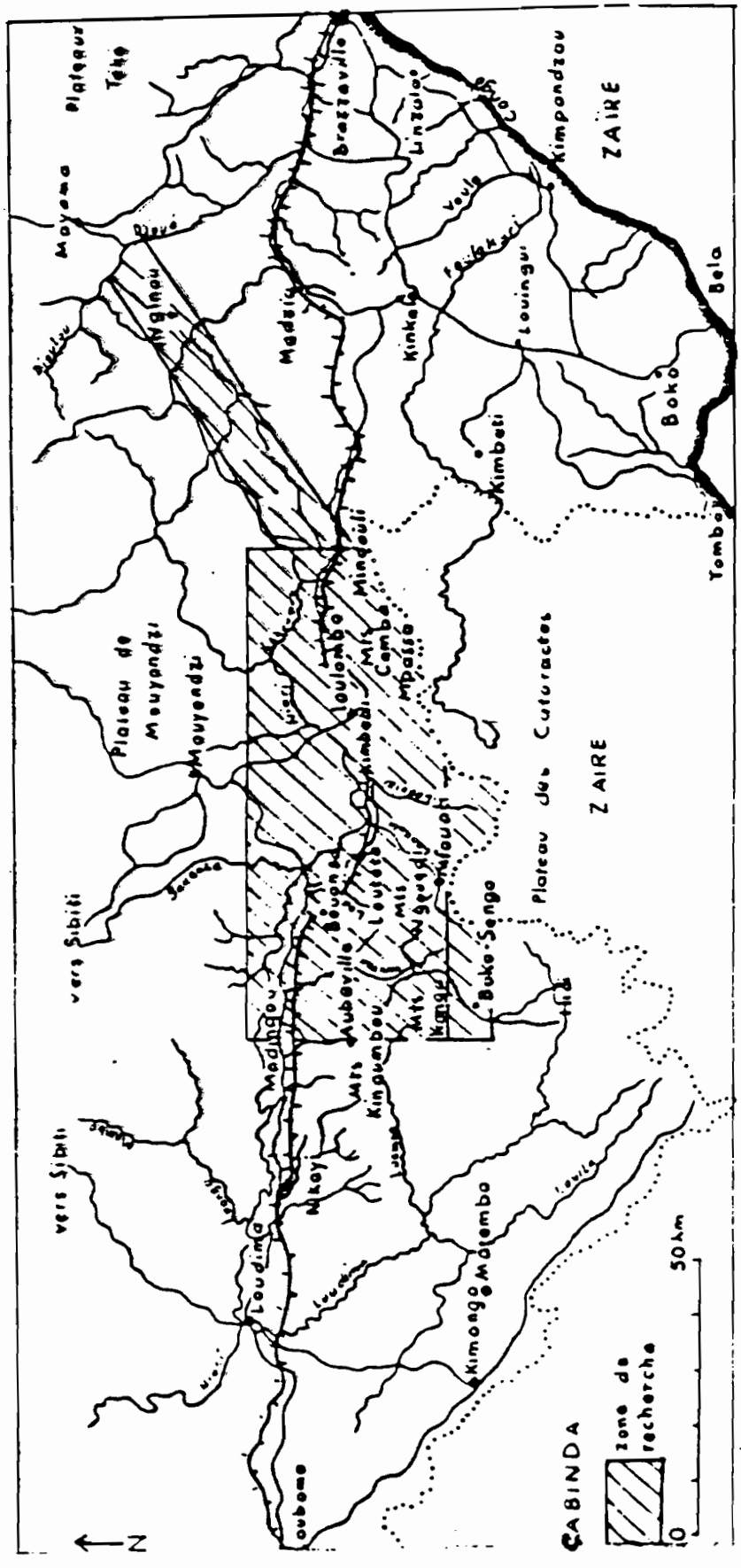
b) Elle applique une politique de regroupement des villages au bord des axes routiers.

> "Les habitants du village Makila, près de Loutete se disent Bassoundi, mais sont recensés Bakamba. Ce village était autrefois situé au pied des plateaux Badondo, non loin de Kimbenza, mission catholique, mais les habitants ont été déplacés par l'administration il y a une trentaine d'années. Leurs terres sont actuellement cultivées par les habitants de Bissinza. Eux-mêmes cultivent des terres qui leur ont été attribuées par l'administration" (57).

c) En 1901 l'administration institua également un impôt en nature obligeant les populations à fournir des matières premières aux Sociétés concessionnaires (exemple caoutchouc), et un impôt monétaire, l'"impôt d'un franc" à verser directement à l'administration française (58).

> "Il y a à Brazzaville une usine qui exploite le caoutchouc d'herbe. Mais pour cela, il faut avoir de l'écorce de cette herbe. Alors, au lieu de louer des travailleurs, l'administration de cette usine s'est entendue avec M. Gentil pour que les indigènes de la région de Brazzaville, qui payaient leur impôt en argent sans contrainte, apportent cette écorce en quantité déterminée pour se libérer de l'impôt" (59).

**Carte N° 9. : LE NIARI-DJOUE CUPRIFERE**




Source : Ndinga-Mbo Abraham, op. cit., p. 10.

Le problème de la récolte du caoutchouc était devenu un véritable désastre qui réduisait les populations autochtones à un nouvel état esclavagiste de la part des occidentaux installés en Afrique centrale. C'est le cas des Belges au Congo belge comme le rapporte le missionnaire français F. Faure en citant le missionnaire anglais de l'Eglise Baptiste George Grenfiell ancien missionnaire au Cameroun et au Congo belge.

"Au cours de ses voyages sur le Congo, sur l'Oubangui, et au Sud-Ouest, lorsqu'il fut appelé à délimiter la frontière de la Colonie portugaise, Grenfiell s'aperçut que beaucoup de villages situés sur les rives belges des fleuves et des rivières, émigraient et s'établissaient sur les rives françaises ou portugaises. Puis, une rumeur vague vint jusqu'à lui, transmise par des commerçants, des missionnaires, des indigènes et Grenfiell connût peu à peu toutes les horreurs et toutes les infamies de la chasse à l'esclavages des Arabes ; car si les Arabes tuaient ou capturaient, l'esclave avait une valeur marchande, mais les chasseurs de caoutchouc mutilaient les indigènes. Les agents de l'Etat du Congo s'aperçurent vite des immenses richesses que recélait le territoire. La grande forêt était remplie de lianes à caoutchouc. La main-d'oeuvre était constituée par la population indigène dessiminée partout, habituée à la vie en forêt. La tentation était grande de contraindre cette population au travail. Jusqu'à un certain point cette contrainte était légitime. En effet, l'Etat du Congo apportait aux indigènes la sécurité. Les Arabes vaincus avaient été chassés" (60).

Comme nous le verrons par la suite la pacification de l'Afrique par les puissances européennes entraînent des nouveaux maux pour les populations indigènes Congo.

"En échange de ces bienfaits, les indigènes furent invités à payer quelque impôt, non point en argent, encore inconnu, mais en caoutchouc. Malheureusement les agents de l'Etat, commandés par l'Administration supérieure en Belgique, devinrent de plus en plus exigeants. La quantité de caoutchouc exigée augmenta constamment. Lorsque la capacité de travail des indigènes indolents et peu habitués au labeur, sembla atteinte, des mesures de coercition furent prises, et la terreur fut instituée en système de gouvernement. Lorsque pour la première fois Grenfiell prit connaissance des atrocités commises, il pensa que c'étaient là des faits exceptionnel et isolés, commis par des subalternes sans ordres et de naturel cruel. Timidement il fit quelques remarques aux agents de l'Etat. Mais très vite Grenfiell eut la tristesse de comprendre qu'il y avait là une volonté bien arrêtée d'augmenter les revenus de l'Etat, coûte que coûte, que toute humanité était bannie de l'administration qui était complètement dominée par la soif de l'or. Le magnifique mouvement de philanthropie qui avait soulevé le monde civilisé et poussé à la constitution de l'Etat du Congo aboutissait à une basse et sortide ruée des plus bas appétits vers le caoutchouc" (61).

Les atrocités de la chasse au caoutchouc n'épargnaient personne. On assistera à une nouvelle forme de mouvements migratoires au sein des populations kongo (63). A ces atrocités s'ajoutent d'autres fléaux que nous rapportent les traditions orales. Au moment de la pénétration occidentale les gens n'habitaient plus dans des villages fixes pour échapper aux "munkanga" c'est-à-dire se faire arrêter par les agents du "mundele" (blanc). Ceux qui étaient capturés servaient le "mundele" ou subissaient des supplices tout au long de leur vie. Les récits des traditions populaires sont confirmées par les écrits missionnaires. Ces écrits déplorent les conditions des populations du Congo de la part des autorités administratives.

"Sans provocation, l'armée indigène était employée à des expéditions dans les villages sans défense pour exiger d'exorbitantes quantités d'ivoire et de caoutchouc. Pour les y obliger, les femmes et les enfants étaient saisis et emmenés comme otages. D'autres fuyaient devant les ravages des troupes et se réfugeaient dans la forêt où, chassés et traqués, beaucoup tombaient victimes d'animaux sauvages, tandis que d'autres mouraient de faim. En quelques années de grandes étendues furent dépeuplées et ruinées. (...) Dans toutes les régions du Congo, plus de 300 journées étaient prises par an et par homme pour la récolte de la marchandise rare. Les otages comprenaient des vieillards, hommes et femmes, aussi bien que des jeunes femmes et des enfants ; ils étaient placés dans des camps de concentration, près des stations européennes. Des liens leur serraient le cou, les attachant les uns aux autres ; ils restaient ainsi, quelquefois huit heures au soleil brûlant, sous le fouet d'un surveillant qui relevait ainsi leurs forces défaillantes. Lorsque la quantité de caoutchouc manquait ou était insuffisante, des représailles cruelles étaient appliquées. Des villages étaient brûlés et des maisons rasées. Les chefs étaient attachés, les défaillants étaient fusillés sans pitié. Les corps étaient pendus la tête en bas, pour servir d'avertissement aux autres, leurs mains étaient coupées et apportées au missionnaire. Quelquefois c'étaient des mains d'enfants. Pendant l'absence de leurs maris dans la forêt, les femmes étaient livrées aux soldats, et les germes de maladies semés dans le pays" (64).

Les maux se multiplièrent à l'égard des populations locales.

"Une autre forme d'exaction fut encore ajouté à ce fardeau cruel. L'Etat ordonna que l'approvisionnement de son armée, comprenant plusieurs milliers de soldats, serait fourni par la population. Ceci constitua une contribution en huile, poisson, poules, chèvres et nourriture préparée. Les femmes durent, du matin au soir, moudre de la farine et cuire du manioc, et les anciens sentiers étaient parcourus par des processions de femmes et d'enfants portant des charges de manioc, et pendant qu'eux-mêmes mouraient de faim, les soldats mangeaient abondamment. Lorsque la nourriture manquait il fallait l'acheter là où elle abondait et elle était payée par quelqu'un qui devenait esclave. D'autres fois, quand la nourriture manquait, on était puni de mort" (65).

Pour échapper à ces différents maux certains villageois se convertirent au protestantisme, la religion de la non violence en milieu indigène, comme nous le verrons plus tard chez les Kamba.

D'autre part, l'administration prit des mesures sanitaires (accompagnées de mesures d'hygiène au niveau de l'habitat) pour lutter contre les maladies endémiques en particulier la maladie du sommeil et les épidémies (66). Comme nous l'avons constaté, l'ancienne piste des Caravanes qui traversait la vallée du Niari, longtemps restée la seule voie de communication entre la côte Atlantique et le Pool, inspira dès 1882 à de Brazza la création d'une voie ferrée. Dès son retour à Brazzaville comme Commissaire Général en 1886, il chargea l'architecte Léon Jacob d'étudier le meilleur tracé possible entre Brazzaville et la mer. Ce dernier releva plusieurs itinéraires parmi lesquels la fameuse Piste des Caravanes utilisée depuis des siècles. En attendant le chemin de fer, un service de portage avait été institué dès 1892, le long de cette route. Le service du portage était également une sorte de corvée (kiniemo) que l'administration française avait institué pour assurer le transport des biens et des européens. Les porteurs étaient recrutés par l'intermédiaires des chefs parmi la population des villages installés le long de la piste des Caravanes. Ils travaillaient sans rémunération. Ce système dura jusqu'à la fin des travaux du chemin de fer en 1934.

D'ailleurs les missionnaires suédois bénéficièrent de ce système lorsque en 1930, ils arrivèrent dans la région pour installer la mission de Ngouedi. Le Commandant (administrateur) du poste de Madingou ordonna aux chefs des villages de Kindzaba et de Kimbenza Ndiba de fournir aux missionnaires des porteurs et des femmes pour débroussailler l'emplacement de la future mission (67). Cette forme de travail forcé provoqua des mouvements de révolte parmi les populations (nous y reviendrons plus tard). Le besoin d'une meilleure voie de communication s'imposait au Moyen Congo mais aucun projet n'avait vu le jour. De 1887 à 1920, plusieurs projet avaient été faits et défaits. Malgré l'intérêt d'une telle voie et son implantation pour le développement économique du sud où il n'existait aucune voie de communication navigable, les parlementaires français s'opposèrent au projet. Pendant cette période, les troupes françaises étaient obligées d'intervenir sur la piste des Caravanes pour protéger le trafic contre les brigands, dans les régions situées entre Comba (Kingoyi) et Loudima. C'est le 6 Février 1921 que fut donné le premier coup de pioche pour le début des travaux du chemin de fer. Mais ce n'est qu'en 1923 que le Gouverneur Antonetti relancera la réalisation de cet ouvrage.

"Seule, la guerre fit ajourner le projet, mais dès 1923, les plans furent repris, un tracé fut arrêté, et, peu après, un homme se trouva qui fit de cette vaste entreprise sa chose, presque sa passion, le Gouverneur Antonetti" (68).

On peut lire dans la citation qui suit comment l'administration pouvait répondre aux objections soulevées par la difficulté des travaux et leur prix élevé en pertes humaines.

"... Quoi qu'il advienne, il faut retenir que la construction de cette ligne est l'amorce de routes futures qui peu à peu mettront fin au portage. Si la mortalité est grande parmi les travailleurs des chantiers, elle est une chose passagère et momentanée, tandis que le portage de jadis était une mortalité permanente, sans cesse renaissante" (69).

La construction du chemin de fer, en créant un afflux d'ouvriers étrangers (occidentaux et africains) sur le chantier, développa la corruption des moeurs. Cette situation inquiéta l'opinion religieuse de la mission catholique au Moyen Congo. C'est ce que nous rapporte Maurice Briault dans son article déjà cité :

"Il est tellement vrai que la civilisation moderne a surtout donné ses vices au primitif africain que les missionnaires ont eu longtemps une peur instinctive de ce qui symbolise la pénétration européenne... Bref, avant la fin de l'ouvrage, les missionnaires étaient tous ralliés aux avantages de la ligne du Congo-Océan. Elle servira sans doute à transporter plus d'une idée, plus d'un mauvais exemple, plus d'un mauvais berger, mais elle servira aussi à porter l'Evangile qui, seul, corrige toutes les erreurs et suscite toutes les vertus. Déjà, du reste, aux abords de la ligne et sur les routes qui s'y branchent, les missions nouvelles, les chapelles de secours, les postes de catéchisme et les petites écoles de brousse ont commencé leur floraison et poussé leur avance. A travers nos immenses domaines coloniaux du centre-africain, il faudra désormais penser à ouvrir des lignes nouvelles, des routes nombreuses. Mais ce qui est déjà accompli aidera puissamment à continuer l'oeuvre qui reste à faire" (70).

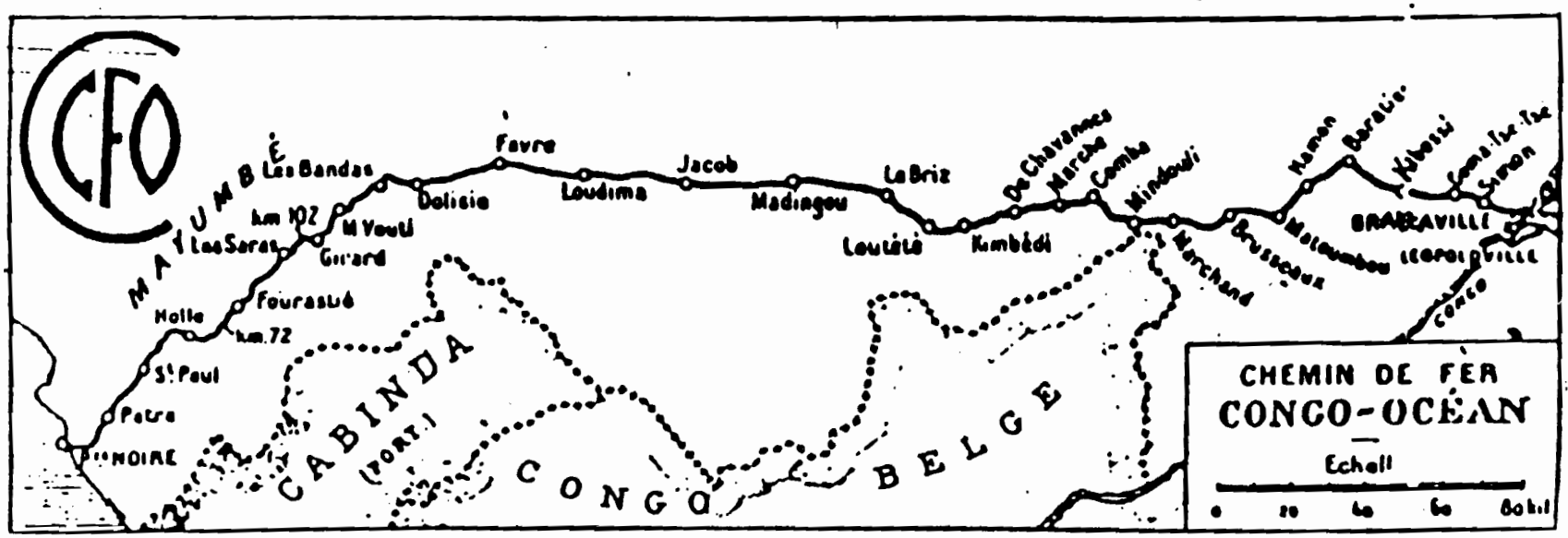
Comme nous l'avons dit , entre 1921 et 1934 la construction du chemin de fer fut à l'origine d'un phénomène d'accroissement des grandes unités de production agricole dans la vallée du Niari chez les Kamba. Nous vous rappelons celle de D.J. Ottino fondée en 1889 et qui occupa 25.000 hectares sur la gauche du Niari dans le district de Nkayi en 1929. L'exploitation agricole de Nkieni non loin de Madingou par la Société Minière du Congo en 1929 et Raymond Harquet à Madingou en 1930 occupait de grandes étendues de terre. Sans oublier l'implantation de la mission protestante suédoise installée en 1930 sur les collines de Ngouedi entre Loutete et Bwansa (ancien Le Briz) (71). La mission protestante en dehors de son oeuvre d'évangélisation, a aussi contribuée au développement économique et agricole de cette région par l'installation de vergers et la construction de deux tronçons routiers reliant la mission de Ngouedi à la gare de Loutete et de Bwansa. Sans oublier la scierie et la menuiserie de la mission, la briqueterie, le garage, la boutique et l'unité médicale (dispensaire et maternité), etc. Nous reviendrons en détail sur ces différentes questions au moment où nous évoquerons les problèmes liés à l'implantation du protestantisme en pays kamba.

La construction du chemin de fer était à peine terminée que les bonnes terres de la vallée du Niari attiraient des étrangers. La population locale n'étant pas très dense, elle cédait volontiers des terres disponibles de certains endroits (72). Il serait, cependant, utile de voir comment des Européens y ont tenté l'agriculture moderne avant d'examiner le développement industriel.

Dans les années qui suivirent la fin des travaux du chemin de fer, et après la Deuxième Guerre mondiale, la vallée fut l'objet de monoculture mécanisée d'arachide ou de riz. Pendant la même période des entreprises de tailles différentes s'implantèrent en milieu kamba. Des nombreux Européens

**Carte N° 10. : LE CHEMIN DE FER DU CONGO**

PROFIL EN LONG SCHÉMATIQUE DU F.C.O.




Source : Nguimbi Paul, op. cit., p. 10 en Annexe.

s'établirent pour développer des techniques agricoles dès les années 1935 dans les vastes plaines de la vallée du Niari. L'implantation des techniques agricoles européennes dans cette région favorisa le développement économique (et permit l'expansion du protestantisme en pays kamba) (73). On peut citer la ferme de Mantsoumba avec ses plantations de manioc ; les plantations de maïs et de riz de la Socoton à Nkengue ; la ferme de Jean Desile à Mpouma ; les plantations de canne à sucre de Nkayi et Moutela ; les vergers de Loudima (agrumes, manguiers), les plantations d'arbres pour la pâte à papier, etc. Signalons aussi les sociétés d'élevages du gros bétail de Diaz en 1935 installé entre Madingou et Nkayi, De Soûlot à Nkengue, la Safel à Massangui et à Bokossongo (74), etc.

Quant au développement industriel il est beaucoup plus tardif. Il fallut attendre la fin des travaux du chemin de fer pour que la vallée du Niari accède au développement des activités de l'économie moderne et industrielle. L'implantation de plusieurs unités de production industrielles fut à l'origine de centres urbains et secondaires de la région de la Bouenza. C'est le cas des petites scieries qui furent crées après la construction du chemin de fer (Iba, Aubeville, etc.), de l'exploitation des minerais de plomb et de cuivre de Mfouati par la Société du Congo Niari dans la vallée de la Loutete en 1936, etc. Signalons aussi les industries qui se sont implantées après 1945 : il s'agit de la Cimenterie de Loutete ; de l'exploitation des mines de Mfouati et de Bokossongo (75) par la SOCOREM ; du barrage hydrographique de Moukoukoulou à Mouyondzi dont la centrale électrique se trouve à Bwansa ; de l'usine de broyage de calcaire de Madingou ; des sociétés d'exploitations du bois de Madingou ; de la scierie de Loudima ; etc.

L'industrie agro-alimentaire se développa dans les années qui suivirent la Deuxième Guerre mondiale. C'est le cas de l'usine agro-industrielle de Mansoumba (76) ; de l'usine de sucre (Société Sucrière du Congo), l'usine de l'huilerie (l'huilerie du Congo), l'usine de fabrication d'aliments du bétail (la minoterie du Congo) implantées à Nkayi ; de la Société Sucrière du Niari à Loudima ; etc.

Le développement économique suscité par les Européens avec la création de ces unités de production attira la population active à la recherche d'un emploi. Des centres urbains se sont ainsi formés au moment de l'implantation occidentale. C'est un des facteurs qui a favorisé l'exode rural de la population villageoise (77) et qui a eu pour conséquence la modification de la mentalité kamba, déplorée par les vieux Kamba dans leurs villages. Luc Adamou Mateta, Président de la commission économique du comité de la relance du consistoire de Ngouedi, souligne cet aspect dans son projet d'étude :

"A cause de l'exode cette population est en majeure partie formée de vieilles personnes et des enfants. Les bras valides des jeunes personnes sont employés dans les agglomérations comme Loutete, Nkayi, Loubomo, Pointe-Noire, Brazzaville, etc." (78).

Aujourd'hui il existe toujours un exode rural vers les agglomérations industrielles fondées par les Européens. Pour illustrer cette réalité sur ces sociétés européennes en pays kamba, nous retiendrons l'exemple de la société agricole fondée par Ottino en 1889, qui au moment de son installation dans la vallée du Niari en 1929 occupa 25.000 hectares et, par l'intensification de son activité devint la Société Industrielle et Agricole du Niari (S.I.A.N.). Parmi les Européens qui se donnèrent à l'agriculture, c'est Ottino qui a eu le plus d'importance pour l'activité des villageois, ils parlent encore de lui. Il monta une féculerie à Kaye près de Jacob, qu'il alimentait avec du manioc cultivé par lui-même ou acheté aux villageois (79). L'évolution de cette entreprise est d'une importance particulière dans la mesure où elle est à l'origine de la ville la plus importante de la vallée du Niari (80). Plusieurs études font allusions à cette réalité de l'expérience économique de la vallée du Niari (81) et en particulier de celle de Nkayi (anciennement Jacob). De ces études, nous retiendrons celle du professeur Marie-Louise Villien-Rossi sur "Le développement du commerce à Jacob (République Populaire du Congo)". Dans cette étude elle nous montre comment s'est formée la nouvelle ville et elle souligne l'importance du centre commercial de Jacob qui est devenu la troisième ville du pays en supplantant Dolisie (actuellement Loubomo).

"L'essor du commerce a été lié à la facilité des communications dans la vallée du Niari sur la route unissant la capitale au port de Pointe-Noire et sur le chemin de fer Congo Océan ; à la création d'une importante industrie agricole de la canne à sucre et de l'huile

d'arachide ; à une poussée démographique qui a fait d'un village de 400 habitants en 1954 une ville de 25.000 habitants en 1970. Cette population comprend un grand nombre de salariés qui constituent une clientèle intéressante pour les denrées alimentaires, les vêtements, les pagnes, et maints articles ménagers ou d'agrément. Cela explique la multiplicité des commerces : factoreries, boutiques, stands d'un marché très animé, petits étalages gérés par des hommes d'origines diverses : Congolais, Portugais et Musulmans d'Afrique Occidentale ou du Tchad. Ces activités ont contribué à donner à Jacob une structure urbaines. (...) Le commerce à son tour a attiré les hommes et il allait permettre à un ensemble de gros villages d'acquérir une structure urbaine. Bien plus, en étendant l'influence de Jacob il devait lui donner ce rayonnement indispensable à toute cité qui se respecte, et faire un centre régional, un pôle d'attraction de la grande vallée du Niari" (82).

Les résultats de l'installation agricole et de la création d'une industrie moderne ont favorisé le développement du petit village de Kaye ou Jacob (Nkayi) qui est devenu le centre urbain le plus important de la région de la Bouenza dans la vallée du Niari.

"La création d'une grande industrie agricole moderne n'a donné de résultats sérieux qu'à partir de 1952. Et maintenant la région de Jacob groupe un ensemble important d'entreprise dépendant des Grands Moulins de Paris. (...) Ces usines, pour leur édification et leur approvisionnement, ont déclenché un trafic important qui s'est maintenu et même accentué à cause de la présence d'une main-d'oeuvre nombreuse aux besoins multiples et à cause de la nécessité de l'expédition et de la vente du sucre, de l'huile et des tourteaux sortant de ces entreprises. (...) La poussée démographique, autre facteur du développement du commerce, est une conséquence de l'industrialisation" (83).

Ainsi, les besoins de la main-d'oeuvre ont permis la croissance de la population de Nkayi (84). Depuis ce moment, les habitants de Nkayi sont devenus cosmopolites. Les Kamba de cet ancien village sont confondus avec les autres populations des ethnies voisines (les Bembe, les Dondo, les Sundi, les Kuni) ou des ethnies lointaines parmi lesquelles les Mbochi venant du nord du pays.

"On trouve en effet à côté des Bakamba qui appartiennent à l'ethnie de ce secteur de la vallée, Bakougni, Bassoundi, Babembe, Bayombé, Bacongo, Bayaka et Balali, et même des gens venus de fort loin comme Mbochi du quartier de la gare. Il ne faut pas oublier non plus la petite colonie des Français formant les cadres des entreprises industrielles. (...) La clientèle du commerce de Jacob comporte aussi les gens des villages alentour, Moutela**, Kimbonga***, Kimpambou" (85).

Le développement de la ville de Nkayi profite aussi aux villages des alentours, ou les paysans réalisent des revenus assez important par rapport aux autres populations de la région à cause de la demande de leur produits vivriers qui se vendent plus cher qu'ailleurs. Certainement, la concentration de la population du Congo dans cette région est l'un des facteurs du développement de l'activité agricole en milieu indigène. De plus en plus les hommes se lancent dans l'agriculture comme nous le verrons ultérieurement dans le chapitre sur " La culture kamba" (86).

Dans son étude sur L'évolution économique des villages d'une région de la vallée du Niari, Jenny Kaatigstad fait la même observation sur l'importance numérique de la population congolaise qui se regroupe dans la vallée du Niari de Loudima

à Loutete, en territoire kamba, autour des unités de production agricole européennes (87).

De nos jours la population de Nkayi peut être estimée à plus de 36.000 habitants (88). Quant au problème de l'exode rural, nous reviendrons sur cette question dans l'étude du peuplement de la vallée du Niari et des migrations kamba.

---

(1) Cf. Mon chapitre : "Brève présentation de la République Populaire du Congo", pp. 11 - 13. C'est la région du grand Niari qui regroupe les circonscriptions administratives de la Bouenza (Madingou), de la Lekoumou (Sibiti) et du Niari (Loubomo ancien Dolisie). Cf. carte n° 2, p. 5.

(2) C'est dans cette région que fut bâti le premier centre de formation de la mission protestante suédoise du Congo français au Moyen Congo. La mission de Ngouedi est située dans le territoire de la vallée du Niari Bouenza non loin de la frontière de l'ancien Congo belge, à 50 km de la mission de Kingoyi fondée en 1900, en vue de contourner les difficultés de l'administration française et de l'Eglise catholique pour l'évangélisation des populations du Moyen Congo. Ngouedi est une localité du district de Mfouati dans l'ancienne circonscription administrative du poste de Madingou.

(3) Le Ndouo prend sa source dans les plateaux teke non loin de l'Ogoue, de l'Alima et de la Lefini, Cf. Nos champs de Missions, op. cit. p. 73 à 74. Voir aussi la carte n° 4, p. 22.

(4) Le nom de Sibiti vient du mot "kibiti" c'est-à-dire la vaste savane ou la grande plaine. Kibiti de Sibiti veut dire les vastes plaines des régions de la savane de la grande vallée du Niari.

(5) Les gisements de Mfouati et de Bokossongo étaient exploités par les autochtones avant la pénétration occidentale.

(6) Dans son rapport du 25 Juin 1971 sur le transfert du séminaire théologique de l'Eglise Evangélique du Congo de Ngouedi à Mansimou-Brazzaville, le Pasteur Daniel Ndoundou évoque la fertilité des terres de la vallée du Niari comme l'un des critères de choix du site de la mission protestante de Ngouedi, où les élèves pouvaient combiner le travail agricole au travail intellectuel.

(7) Loutete gare était devenu un centre important au moment de la construction de la cimenterie dont l'inauguration eut lieu en 1968, d'où la création de la paroisse de Loutete et le transfert du centre d'évangélisation de la mission de Ngouedi à la gare de Loutete.

(8) Boissezon P. et Martin G., Les sols de la vallée du Niari Etude pédologique et agropédologique, Editions Paul Bory, Monaco, 1968.

(9) Cf. carte des groupes ethniques du Congo n° 5, p. 57 et du territoire kamba n° 6, p. 61 et n° 7, p. 65.

(10) Mbouyou Pauline, Solidarité traditionnelle et protection sociale en République Populaire du Congo, Etude particulière chez les Dondo, Université Paris-Nord Villetaneuse, mémoire de maîtrise en science sociales, Paris XIII, 1983.

(11) Ngoie-Ngalla Dominique, Les Kongo de la vallée du Niari, Université de Brazzaville, document dactylographié inédit, p. 1. En notre possession.

(12) Kaarigstad Jenny, Madingou, L'évolution économique des villages d'une région de la vallée du Niari, Congo-Brazzaville, Geografisk Universitetet I Oslo, 1970, p. 7.

(13) Ce sont les principaux axes routiers qui reliaient les plateaux bembe aux plateaux des Cataractes entre les populations du Congo belge et du Moyen Congo avant et après la pénétration occidentale jusqu'à nos jours. Cf. carte n° 8, p. 67.

(14) La disparition du catéchiste protestant dondo fut considérée comme une manoeuvre de la sorcellerie à travers le caïman, l'expression "nkama mvu tombe" c'est-à-dire "manifestation de la puissance du (kindoki), magie". C'était une manière de s'opposer à l'infiltration et à l'installation protestante au village de Makonda-Mabengue non loin du poste de Madingou.

(15) Nous reviendrons sur cette question au moment ou nous parlerons du réveil religieux (spirituel) "nsikumusu" de 1947 au séminaire, à la mission et au consistoire de Ngouedi dans l'Eglise Evangélique du Congo.

(16) Le nom de la rivière Mpouma est une trace linguistique de la toponymie teke en territoire kamba. C'est dans la même rivière que se font les baptêmes de l'Eglise Evangélique Nouvelle du Congo à Madingou.

(17) Les affluents de la rive gauche du fleuve Niari les plus importants sont la Louvissi à Kimbedi, la Nkengue non loin de la gare de Madingou et du poste administratif de Madingou à Madingou et la Loudima à Loudima. Ce sont les rivières où se produisaient la plupart des incidents mortels au moment de la traversée des eaux par les voyageurs avant la construction des ponts sur la route carrossable de Brazzaville à Pointe-Noire.

(18) Kaarigstad Jenny, op. cit., p. 8.

* Nous nous contentons de fournir un premier repérage sur la façon dont les Kamba divise l'année. Mais cela renvoit à un temps cosmogonique que nous aurons l'occasion d'approfondir plus tard en dehors de cette étude.

(19) Ndinga-Mbo Abraham, Introduction à l'histoire des Migrations au Congo, Hommes et cuivre dans le "Pool" et la Bouenza avant le XXe siècle, Tome I, Editions Bantoues, Brazzaville, Heidelberg, 1984, pp. 26 - 27.

(20) Pouyaud Bernard, Etude statistique des pluies à Loudima, Office de la Recherche Scientifique et Technique Outre-Mer, Centre de Brazzaville, 1971.

(21) Les noms scientifiques de tous les arbres et de toutes les plantes qui sont citées dans notre étude sont en Annexe II.

(22) La végétation a été un des facteurs de l'implantation du protestantisme dans la vallée du Niari, Cf. rapport du pasteur Daniel Ndoundou déjà cité au début de cette partie de l'étude sur le choix du site

de Ngouedi en pays kamba. Nous verrons par la suite comment cela a favorisé l'expansion protestante chez les Kamba.

(23) Cf. les premiers occupants sur le peuplement du territoire kamba où l'on estime que ce sont les Bambinga qui furent les premiers habitants de cette région, Cf. pp. 89 - 90.

(24) Koechlin Jean, La végétation des savanes dans le sud de la République du Congo (Capitale Brazzaville), O.R.S.T.O.M., Brazzaville, 1961, pp. 163 et 282.

(25) Moussabou Bruno Victor, La colonisation Agricole du Niari 1935-1965, mémoire de maîtrise d'histoire, Université de Paris VII - Jussieu, Octobre 1976, p. 8.

(26) Cf. Annexe II.

(27) Selon les habitants de Ngoyo, les missionnaires suédois exploitèrent les kambala et les limba de leur territoire qui servirent à la construction de la mission de Ngouedi.

(28) Le musanda est une indication de la place d'un ancien marché, où l'on a enterré un homme vivant c'est-à-dire un voleur "mwifi" ou un brigand "kinkita ki bu ntunda ndongi", Cf. Bouanga bu Ngoma Gabrielle, op. cit., Annexe I.

(29) Le nkasa est un arbre que l'on utilisait pour préparer des produits permettant de lutter contre la sorcellerie en milieu villageois. Cf. épreuve du poison que nous verrons ultérieurement dans la suite de notre étude.

(30) L'usage du palmier à huile est d'une importance particulière dans la vie quotidienne des Kamba. On l'exploite pour la récolte du vin de palme (nsamba) qui sert à faire des libations pendant les différentes manifestations de la vie sociale ou religieuse ; les confessions en famille, les célébrations du mariage coutumier ou les règlements des litiges se font autour du "nsamba", d'où son importance.

(31) Dybowski Jean cité par Moussabou Bruno Victor, op. cit. p. 10.

(32) Moussabou Bruno Victor, op. cit., p. 11.

(33) Voir Annexe II.

(34) Comme nous allons encore le constater ultérieurement, les documents de la première pénétration occidentale font allusion à la richesse du pays kamba de la vallée du Niari. Cf. les notes numéros 42 et 43, p. 84.

(35) Ngoie-Ngalla Dominique, op. cit., p. 65.

(36) Le plomb était le plus facile à travailler compte tenu de sa malléabilité. Les ancêtres du clan de ngoyo dont le territoire est situé entre la mission protestante de Ngouedi et de la gare de Loutete exploitaient le plomb. Cf. Mouanda Kinkondi Pierre, informateur, village de Ngoyo, Annexe I.

(37) Le travail du fer est mentionné dans différents ouvrages de la société kongo de l'ancien royaume du Kongo. Cf. Balandier Georges, La vie quotidienne au royaume de Kongo du XVIe au XVIII e siècle, Hachette, Paris,

1965, pp. 76 - 131. Voir aussi l'article de Marie-Claude Dupré, "Pour une histoire des productions : la métallurgie du fer chez les Téké (Ngungulu, Tio, Tsaayi - Rép. Pop. du Congo)", Cahier O.R.S.T.O.M., Série Sciences Humaines, Vol. XVIII, N° 2, 1981 1982, pp. 195 - 223.

(38) L'exploitation du cuivre était une activité très rependue en milieu kongo manianga et kamba de la région du Niari-Bouenza. Cf. Abraham Ndinga-Mbo décrit la technique de l'extraction du cuivre dans son ouvrage intitulé: Introduction à l'histoire des migrations au Congo, Hommes et cuivre dans le "Pool" et la Bouenza avant le XXe siècle, op. cit., pp. 94 - 112.

(39) Cf. Etude de la culture kamba sur l'organisation de l'économie traditionnelle dans le chapitre N° V, pp. 123 - 124. Voir aussi l'étude d'Abraham Ndinga-Mbo, "Quelques réflexions sur la civilisation du cuivre au Congo", Cahiers Congolais d'Anthropologie et d'Histoire, N° 1, Brazzaville, 1976 (1977), pp. 31 - 44.

(40) Bokossongo vient du groupe de mot Mboukou et Nsongo. Mboukou est un mot que l'on emploi pour désigner le clan (bisi mbuku), le lieu (kumbuku) et le nom propre de personnes (ma Mboukou). Nsongo est le mot que les indigènes emploient pour désigner l'ensemble des gisements de plomb, de zinc, de cuivre, etc. Avant la pénétration occidentale, Mboukou-Nsongo de Bokossongo était un grand centre de la métallurgie artisanale.

(41) Nous comprendrons pourquoi la Belgique et les missionnaires protestants anglais ne voulaient pas partir de cette région pour la laisser à la France après le partage de l'Afrique en 1885, à la Conférence de Berlin en Allemagne.

(42) Van de Velde Lévin (Lieutenant), "Région du Bas-Congo du Kwuilu-Niari. Usage et coutumes indigènes", Bulletin de la Société Royale Belge de Géographie, - Bruxelles, 1886, pp. 363 - 365.

(43) Augouard (Monseigneur), 28 Années au Congo, Tome Ier, p. 445.

(44) Ngoie-Ngalla Dominique, op. cit., pp. 124 - 125.

(45) Vernes Charles, op. cit., pp. 7 - 8.

(46) Nous pouvons donc comprendre pourquoi dans son entretien avec le Comité de la Société des Missions Evangéliques de Paris, il parlait en ces termes : "le champ de travail de la Société américaine étant en dehors du bassin du Congo et sans influence sur les populations qui l'habitent" dans les régions de l'Ogoue. Cf. P.V. N° 11., du 13 Juillet 1886, DEFAP, déjà cité, voir p. 35, cit. N° 53.

(47) Vernes Charles, op. cit., pp. 25 - 26.

(48) Rouget Fernand, op. cit., p. 34.

(49) Ibidem., pp. 33 - 34.

(50) C'est à Kimbedi-Bac que Stanley avait installé l'un de ses postes sur le fleuve Niari, non loin de Bwansa. Cf. Nkombo Azer, ancien élève de la mission protestante de Ngouedi, premier moniteur kamba en 1944 et ancien agent de la police en retraite du village de Kimbedi-Bac au Carrefour de Mouyondzi, non loin de la mission catholique de Bwansa, au monastère Sainte Marie de la Bouenza, interview du 8 Août 1988 à Bwansa gare, voir Annexe I.

(51) Moussabou Bruno Victor, op. cit., p. 9. Voir aussi Marcel Soret, Histoire du Congo, Editions Berger-Levrault, Paris, 1978, p. 138.

(52) La construction de la mission de Bwansa se situe non loin de l'ancien piste des Caravanes traversée par une piste secondaire reliant les plateaux des Cataractes aux plateaux bembe. C'est là que Stanley avait implanté un autre poste, Philippeville, sur le Niari, non loin du village de Kimbedi-Bac au carrefour de Mouyondzi-Poste.

(53) Renouard G., L'ouest africain et les missions catholiques, Congo et Oubangui, Editeur Librairie H. Oudin Paris, Environ 1905, p. 269.

(54) Augouard Prosper (Evêque du Congo et de l'Oubangui), 28 Années au Congo, Tome II, pp. 465 - 466.

(55) Prosper Augouard (Monseigneur), Evêque du Haut Congo Français, "Colonisation", "Lettre de Monseigneur Augouard à Monsieur le Directeur de la dépêche coloniale", Brazzaville, le 5 Février 1902, Publiée dans La Dépêche Coloniale, N° des 25, 26 et 27 Mars 1902, disponible à la bibliothèque du DEFAP à Paris. Monseigneur Augouard soutient l'institution du travail "obligatoire" ou "forcé" pour résoudre le problème de la main-d'oeuvre au Moyen Congo comme nous allons le voir dans la suite de notre chapitre. Voir aussi le chapitre sur la "Culture kamba", Cf. pp. 137 - 139.

(56) Gbagbo Laurent, Réflexion sur la conférence de Brazzaville, Editions Clé, Yaoundé, 1978, p. 31.

(57) Kaarigstad Jenny, op. cit., p. 16. Voir aussi Nkaloulou Bernard, Dynamique paysanne et développement rural au Congo, L'Harmattan, Paris, 1984.

(58) Les vieux Kamba parlent encore de la crise causée par l'institution de l'impôt au moment de la pénétration française. Certains habitants désertaient les villages et allaient vivre en brousse, dans les forêts ou dans des grottes pour échapper à l'impôt du blanc.

(59) Savorgnan de Brazza P., Lettre à M. Paul Bourde, Brazzaville, le 24 Août 1905, L. De Soye et Fils, Paris, 1906, disponible à la bibliothèque du DEFAP, à Paris, Cf. p. 4 .

(60) Faure F., "George Grenfell missionnaire au Congo (1849-1906)", Les Cahiers Missionnaires, N° 11, Paris, 1928, pp. 52 - 53.

(61) Ibidem., pp. 53 - 54.

(62) Ibid., pp. 54 - 56.

(63) Cf. chapitre III sur l'"Historique des Kamba", pp. 89-101.

(64) Faure F., op. cit., pp. 54 - 56.

(65) Ibid., pp. 56 - 57.

(66) Frezil J.L., Etude de la transmission de la trypanosomiase humaine africaine dans le foyer de Loutete-Kindzaba, O.R.S.T.O.M., Brazzaville, 1974.

(67) Cf. épisode du transport des missionnaires suédois en 1930, au moment de l'implantation officielle du protestantisme dans les régions de la

vallée du Niari. Voir Paul Mouengue, ancien porteur des missionnaires désigné par le chef de clan Mbambi Mbala à Kindzaba, entretien du 7 Septembre 1985 à Kimpombo-Banda (Kindzaba), Annexe I.

(68) Briault Maurice, "Le Congo-Océan et les Missions Catholiques", Revue d'histoire des Missions, Tome XII, Editions Spes, Paris, 1935, p. 72.

(69) Ibidem., p. 74.

(70) Ibid., p. 76. De nos jours on éprouve encore la crainte de l'installation des nouvelles industries, qui favorisent la perversion des moeurs dans la société indigène. Cf. le cas des chrétiens protestants du village de Kindzaba à Kimpombo que nous étudierons dans le chapitre de "L'implantation du protestantisme".

(71) On peut comprendre pourquoi l'inquiétude de la mission catholique sur le projet du chemin de fer qui véhiculerait des mauvaises idées mais aussi des mauvais bergers en parlant du protestantisme Luthérien suédois. Le chemin de fer a contribué à l'expansion du protestantisme dans la région du pays kamba.

(72) C'est le cas de l'occupation des terres de Doungou du clan kindamba par les missionnaires suédois à la mission de Ngouedi. Nous verrons plus tard que de nombreux Congolais sont parmi les immigrants de la vallée du Niari.

(73) La fondation de la paroisse protestante de Loutete ; d'une manière générale, la création des centres urbains est un facteur important qui a favorisé l'expansion du protestantisme, de 1930 à nos jours, en milieu kamba de la vallée du Niari.

(74) Martin G. Enquête sur la concession d'élevage de la Safel de Bokossongo, O.R.S.T.O.M., Brazzaville, 1961.

(75) Les mines de cuivre de Bokossongo étaient exploités par les populations autochtones avant l'implantation occidentale au Moyen Congo. En 1906, Bel avait exploité les mêmes minerais et l'on estimait que c'est la voie ferrée qui augmenterait cette production locale. Cf. Bel N., "Juin 1906 - Juillet 1907", La Géographie XVII, 1908, pp. 256 - 261. Voir aussi Mornet, "Mission d'étude du chemin de fer de l'océan à Brazzaville (1910-1912)", Bulletin de la Société de Géographie de l'Est, 1912, pp. 297 - 318.

(76) Martin D., Complexe agro-industrielle de Mansoumba, Etude pédologique de la ferme de Mantsoumba, O.R.S.T.O.M., Brazzaville, 1975.

(77) Soret Marcel, Problème de démographie urbaine au Moyen-Congo, O.R.S.T.O.M., Paris, 1953. Voir aussi son étude sur la Démographie et problème urbains en A.E.F. POTO-POTO - BACONGO - DOLISIE, Collection mémoire de l'institut d'études centrafricaines, N° 7, Brazzaville, 1954.

(78) Adamou Mateta Luc (Directeur Général de l'Industrie au Congo), Projet d'étude sur la mise en place d'une politique économique dans le consistoire de la mission de Ngouedi, document inédit en notre possession, 1986, p. 7.

(79) Kaarigstad Jenny, op. cit., pp. 23 - 24.

(80) D'où la création de la paroisse protestante de Nkayi et du diocèse de la mission catholique du Niari, Lekoumou et Bouenza.

(81) "Un exemple de communication rurale moderne", La culture en association (Sénégal - Moyen Congo - Madagascar), C.G.O.T., Paris, 1957, Bibliothèque de l'O.R.S.T.O.M., à Bondy Paris.

(82) Villien-Rossi Marie-Louise, "Le développement du commerce à Jacob (République Populaire du Congo)", in Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, N° 539, Extrait, C.N.R.S., Paris 1972, pp. 1055 - 1056.

(83) Ibidem., pp. 1056 - 1057.

(84) Le petit village de 400 habitants est devenu la ville de plus de 36.000 habitants. Voir le chapitre I, Cf. p. 11

** C'est à Moutela que le chef Nzambi Mpanzou s'opposa à l'évangélisation de la mission protestante suédoise.

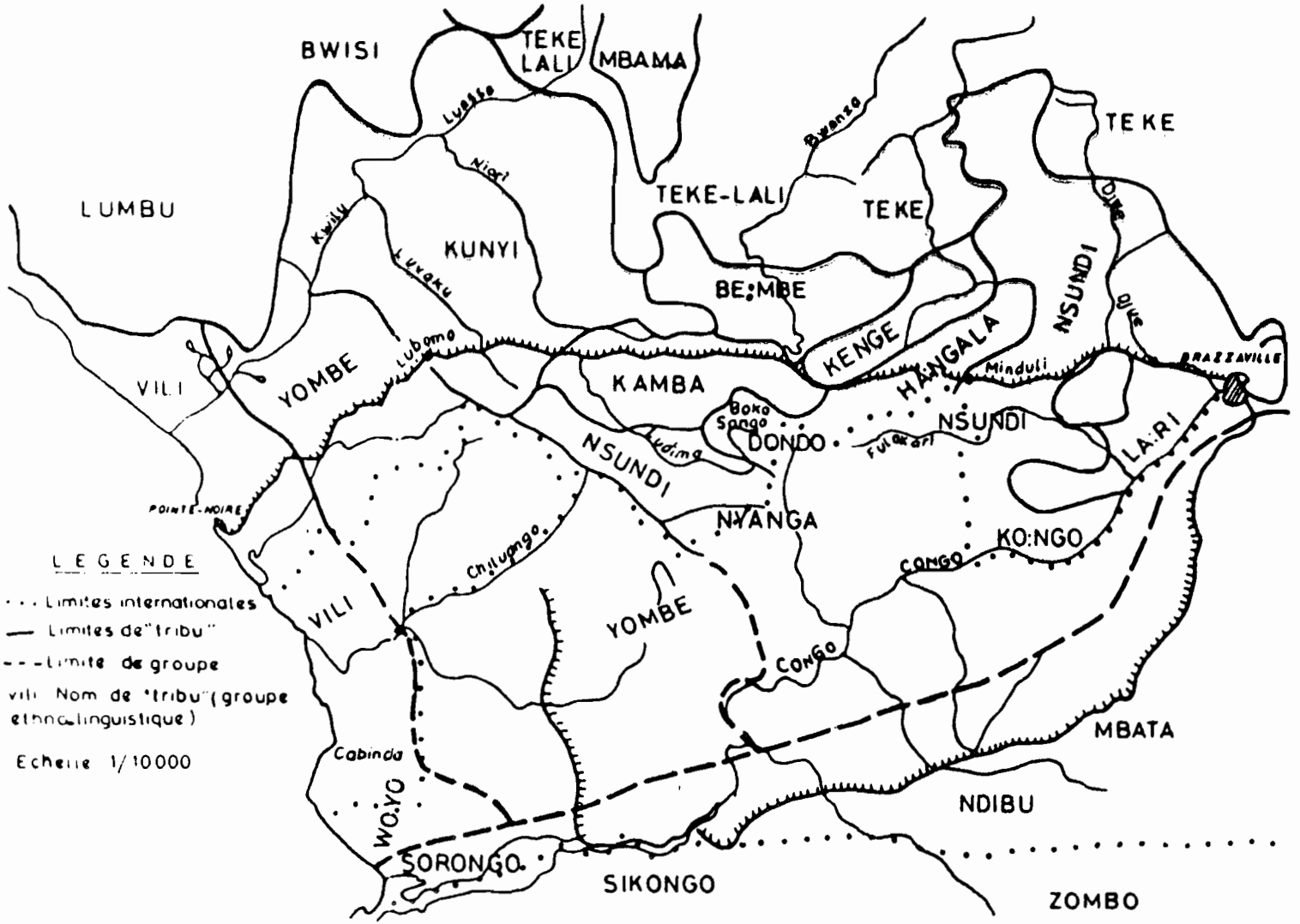
*** Kimpalanga est l'un des villages kamba où s'était infiltré le protestantisme à partir de la mission de Kinkenge en 1908, comme nous le verrons plus tard, Cf. p. 281.

(85) Villien-Rossi Marie-Louise, op. cit., pp. 1058 - 1060.

(86) Kaarigstad Jenny, op. cit., pp. 23 - 41.

(87) Litschgi François (Père , curé de la paroisse de Nkayi), "La Cathédrale Saint Louis de Nkayi", Bulletin de liaison du diocèse de Nkayi, N° 35, Février 1988, p. 5, Nkayi-Congo.

**Carte N° 11. : CARTE ETHNIQUE DU PAYS KONGO**




Source : Ndinga-Mbo Abraham, op. cit., p. 66.

# CHAPITRE IV HISTORIQUE DES KAMBA

## A)- LE PEUPLEMENT DU TERRITOIRE KAMBA

L'histoire du peuplement de la vallée du Niari est un sujet fort complexe qui est loin d'avoir trouvé une solution satisfaisante. Bien que ce sujet ne rentre pas strictement dans le cadre de notre étude, il convient d'y faire allusion pour introduire l'étude des origines de l'ethnie kamba. Un certain nombre d'auteurs font allusion à cette question (1). C'est le cas du chercheur Marie-Claude Dupré, qui dans son étude intitulée "Pour une histoire des productions : métallurgie du fer chez les Téké (Congo)", nous donne des précieuses informations.

> "Les groupes en déplacement ont été orientés par un appel au vide (...) à l'arrivée de leurs ancêtres, il n'y avait dans leur pays qu'un groupe d'Atswa (Bambinga)... Toutefois, cette explication me paraît encore lacunaire. D'une part, tous les peuples migrants du Congo prétendent n'avoir rencontré que des Pygmées ; cet argument systématiquement utilisé ne fait que légitimer à leurs yeux leurs droits sur la terre. G. Sautter en fait la remarque à propos des Kamba dans la vallée du Niari où la question du peuplement est particulièrement épineuse. D'autre part, une page plus haut, il décrit les Moye comme formés de Téké et de Bobangi" (2).

Le peuplement de la vallée du Niari où habite les Kamba se fit par des vagues successives de divers groupes ethniques. Au moment de la pénétration occidentale à la fin du 19ème siècle, le groupe ethnique kamba était l'occupant d'une vaste étendue de la vallée du Niari. Pour mieux comprendre cette réalité de l'ethnie kamba nous allons aborder succinctement la question des mouvements migratoires qui ont marqué l'occupation de la vallée du Niari avant la pénétration occidentale jusqu'à l'implantation française.

## B)- LES PREMIERS OCCUPANTS AVANT LES KAMBA

Il n'est pas facile de retracer avec exactitude l'histoire des premiers occupants de la région de la vallée du Niari avant l'implantation des groupes ethniques kongo dont les Kamba. Selon la tradition orale, les Babongo (3) ou Bambinga (Pygmées) furent les premiers occupants de la région de la vallée du Niari succédés par les Teke. Ce récit confirme ce que nous avons dit sur les milieux physiques de la vallée du Niari. Le peuple Babongo vit dans la forêt, où il se nourrit du produit de la chasse et de la cueillette. Dans son article sur "La métallurgie du fer chez les Téké du Congo", Marie-

Claude Dupré, citant Georges Balandier nous rapporte un mythe sur la métallurgie au nord de Mayama dans la région du Pool où les Pygmées sont considérés comme d'anciens forgerons qui renoncèrent au travail du fer pour la cueillette du miel.

"G. Balandier rencontra des Pygmées au nord de Mayama : un mythe les présentes sous l'aspect d'anciens forgerons qui ont renoncé au travail du fer pour la cueillette du miel" (4).

Sur le plan physique, le fleuve Niari, les lacs, les étangs, les marécages et de nombreux cours d'eau servaient probablement à la pêche, et la faune procurait du gibier par la chasse. Ici aussi les indices sont réunis pour admettre la valeur de la tradition orale.

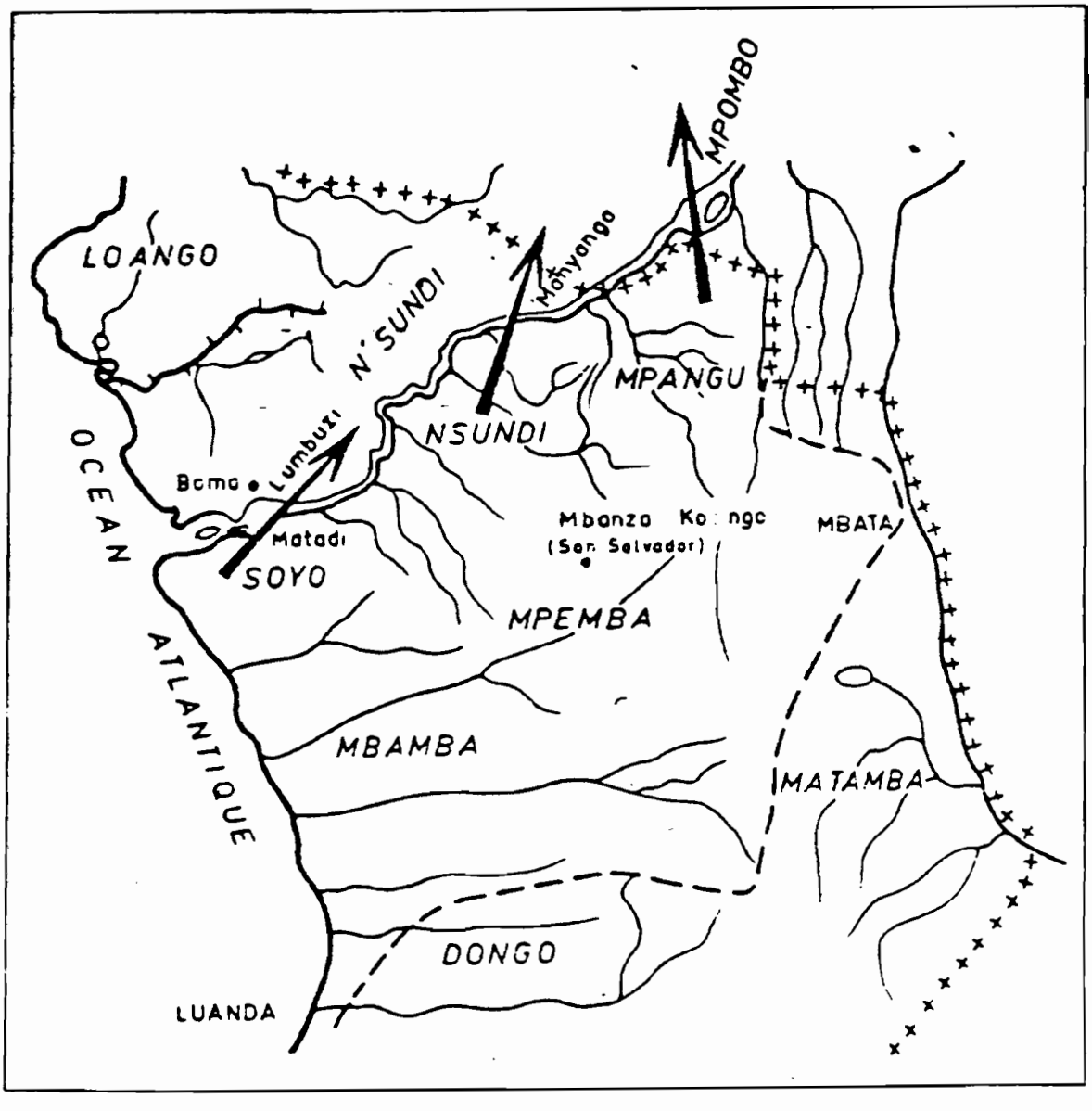
Sans nul doute, il y eut plusieurs mouvements migratoires dans l'histoire du peuplement de la vallée du Niari, avant l'implantation des peuples Kongo (5). Les causes du départ des Babongo de la vallée du Niari restent inconnues. Dans certains récits de la tradition orale, on rapporte que les Babongo servirent de main-d'oeuvre aux Teke. Ce qui est certain c'est qu'il y a eu infiltration des Teke en milieu Babongo. Les Teke, ont également infiltré, par la suite, les groupes ethniques kongo qui venaient s'installer dans la vallée du Niari. Jenny Kaarigstad, dans ses enquêtes en milieu kamba fait allusion à cette question.

"Il y en a un qui sait que parmi ses ancêtres il y avait une femme téké. Quoi qu'il en soit la population téké n'était probablement pas dense" (6).

Selon certains de nos informateurs, il semble que le territoire du Niari était vide au moment de son occupation par les peuples kongo (Kamba et Kuni). Cette idée est également soutenue par Gille Sautter qui pense que les Teke n'ont jamais été nombreux dans la vallée du Niari, et il conclut que les Kunyi et les Kamba ont effectivement trouvé la vallée "vide" (7) au moment de leur implantation.

Dominique Ngoie-Ngalla fait allusion à cette question en estimant que la "géographie linguistique" (8) (toponymie linguistique) peut résoudre ce problème et nous faisons nôtre cette position. On conserve encore des traces linguistiques de la toponymie teke (9) tel le Ntadi-Bateke dans la contrée de la mission protestante de Ngouedi. Le groupe de mots "Ntadi-Bateke" est un nom propre donné à une grotte que les Teke utilisaient comme lieu de refuge (10).

**Carte N° 12. : LES POINTS DE FRANCHISSEMENT DU CONGO PENDANT LES MIGRATIONS KONGO**




Source : Ndinga-Mbo Abraham, op. cit., p. 83.

Ngoyo, un des villages situés entre la gare de Loutete et la mission protestante de Ngouedi se trouve sur les lieux où le "nsongo" (plomb, cuivre) (11) était traité par les Teke. Certains Kamba portent des noms teke, tel Mbama. C'est un nom assez répandu en milieu kamba. Nous avons Mbama-Nkebila (12) du village de Youlou-Mwini à Bokossongo, Mabounou ma Mbama Safila (13) et Moutoula-Mbama à Ngoyo-Loutete qui sont deux filles de "wedi be Mbama". Ainsi, nous observons la présence du peuple teke dans la vallée du Niari, quel qu'en soit le nombre, avant les populations des groupes kongo.

Quelques récits que nous rapportent certains auteurs font allusion à l'occupation teke et à sa domination sur les populations kongo dans le voisinage de Bokossongo. C'est certainement à ce moment que les Dondo exploitèrent les mines de cuivre pour le compte des Teke.

"Les Dondo ont conservé le souvenir de l'époque où ils extrayaient le cuivre pour le compte des Teke" (14).

Jenny Kaarigstad dans son étude nous rapporte des éléments complémentaires qui viennent renforcer cette affirmation.

"Nous avons rencontré plusieurs vieux Bakamba qui gardent le souvenir de lutte entre leurs ancêtres et les Bateke" (15).

En tenant compte de ces témoignages la thèse de l'ancienne occupation de la vallée du Niari par les Teke avant les Kamba ne semble pas être mise en cause dans l'état actuel de notre documentation. Après les Teke, ce sont donc les Kamba qui ont peuplé la vallée du Niari longtemps avant et après la pénétration et l'implantation occidentale à la fin du siècle dernier. Ce qu'il est important de savoir, c'est que les Kamba sont les actuels occupants d'une partie du territoire de la vallée du Niari. Tout au long de notre étude, nous reviendrons constamment sur cette question du peuplement de la vallée du Niari par les Kamba pour mieux comprendre les problèmes qui se posent dans ces différentes contrées. Nous reviendrons sur cette question dans l'étude des phénomènes migratoires. Pour l'instant nous allons traiter de manière allusive les problèmes des origines de l'ethnie kamba.

## C)- LES ORIGINES DE L'ETHNIE KAMBA

L'étude des origines de l'ethnie kamba est un sujet fort complexe. Plusieurs questions se posent autour de ce sujet : -

les Kamba sont-ils originaires de l'ancien royaume Kongo ? - si oui, sont-ils d'origine ntotilienne ? et s'ils ne le sont pas, à quand donc remonte leur origine kongolaise ? - comment sont-ils arrivés à s'installer dans la vallée du Niari ?

Selon les traditions orales, les Kamba sont originaires de l'ancien royaume de Kongo dia Ntotila. Les témoignages de nos enquêtes sur le terrain sont unanimes autour de cette question des origines kongolaises de l'ethnie kamba. Nous avons rencontré plusieurs vieux Kamba qui conservent le souvenir des origines de leurs "bakulu ba ma kanda" (ancêtres des clans) venus de Kongo dia Ntotila. Ils racontent avec exactitude les récentes migrations des habitants de leur clan. C'est le cas de Mabounou ma Mbama dans ses récits sur les "bakulu ba bisi Ngoyo" c'est-à-dire les ancêtres du clan de Ngoyo.

"Nos ancêtres sont venus de Kongo dia Ntotila. Au départ, ils se sont installés sur le plateau des monts Ngouedi à Yulumikondo aussi appelé Yulu-Ngouedi. De Yulu-Ngouedi, ils ont occupé leur "makulu" (territoire) actuel du clan Ngoyo" (16).

On peut encore raconter plusieurs autres témoignages où les Kamba rapportent à leurs enfants, leurs petits enfants, etc. l'histoire de leurs origines ntotiliennes et kongolaises.
Bouanga bu Ngoma de Kindzaba (Kingouala Nsouadi) raconte de manière défiante l'histoire de ses ancêtres qui sont originaires de Kongo dia Ntotila.

"Avant la pénétration occidentale mes ancêtres vivaient déjà à Kindzaba de mfumu Ngondo. Ils sont venus de Kongo dia Ntotila suite aux problèmes de cohabitation entre parents" (17).

Auguste Boussoki de Kimpalanga, né à la fin du siècle dernier, détient un grand savoir de la tradition orale pour avoir été un ancien "nganga" et "nzonsi" (prêtre et juge) indigène kamba et au delà des autres ethnies. Il nous a rapporté plusieurs récits sur les origines kongolaises et ntotiliennes des Kamba de la vallée du Niari.

"Les Kamba sont originaires de Kongo dia Ntotila. Ils sont partis malgré eux de Mbanza-Kongo pour des raisons diverses. Lorsque les membres de la même famille ne peuvent plus vivre dans un même village, il est nécessaire de se séparer pour préserver l'unité et l'équilibre clanique. Il y a certaines personnes qui pensent que les Kamba ne sont pas une ethnie venue de Kongo dia Ntotila. Ce sont des étrangers à l'histoire de notre société. Cette nouvelle histoire est une information assez récente. Notre unité linguistique est un fait incontestable. Pour la plupart des cas, ce sont les anciens esclaves libérés par les occidentaux au moment de leur implantation dans notre pays, qui racontent à leur manière l'histoire des origines du peuple Kamba. Si quelqu'un ne cherche pas à savoir, il est évident qu'il sombre dans l'erreur" (18).

Ngoyi Mouanda de Kingouala-Nsouadi, fils de Mouanda Moudeko du clan Moussanda met l'accent sur le dialecte kamba pour le distinguer des autres dialectes kongo.

"Kikamba mbembo, mukamba muntu, kikamba nsi" c'est-à-dire la langue kamba est une expression, l'homme kamba est une personne et le territoire kamba est un pays autonome" (19).

Nkaya Zouadi Matos, musicien congolais proclame son identité kamba.

"Meno mwana mukamba" (je suis un enfant ou un fils kamba) c'est-à-dire qu'il est vrai kamba" (20).

Les Bembe, les Kuni, les Sundi de Kimongo, les Dondo et les Hangala sont unanimes sur les origines kongolaises de l'ethnie kamba, que chacun raconte à sa manière. Quelques vieux Dondo reconnaissent l'authenticité historique de l'ethnie kamba. C'est le cas de Tata Jean Nzaou, un Dondo de Kilemba, ancien catéchiste de la mission protestante suédoise, qui reconnait également les origines ntotiliennes de l'ethnie kamba (21).

"Les Kamba sont une ethnie de l'ancien royaume Kongo comme tous les autres groupes ethniques kongo. Cependant, il y a eu un grand mélange entre les autochtones et les étrangers (esclaves ou immigrants). On rencontre des villages entiers qui ne sont pas habités par les Kamba. Ils sont composés des Bembe ou des Dondo. C'est le cas des habitants de Bwansa aux environs de la mission catholique de la Bouenza, Mayanga, etc" (22).

En dehors de ces témoignages favorables à l'authenticité historique des origines ntotiliennes de l'ethnie kamba nous avons recueilli d'autres propos. Le pasteur Gaston Bamana dans son étude sur l'"Historique du consistoire de Ngouedi", rejette l'authenticité ntotilienne de l'ethnie kamba. Il rapporte sans pouvoir le prouver que l'ethnie kamba est née des mariages entre les Dondo et les Bembe qui se sont installés dans la vallée du Niari.

"La tribu Bakamba n'est pas ancienne. Les Bakamba ont leur origine à la fin du 18e siècle. Le mariage entre les tribus Dondo et Bembe a donné naissance à la tribu Kamba. Les Bakamba ne parlent pas le Kibembe, mais sont plus rapprochés aux Badondo dans leur langage" (23).

Les arguments du Père François Listchgi, curé de la paroisse de Nkayi s'orientent dans le même sens que ceux du pasteur Gaston Bamana. Il considère que l'ethnie kamba est née à partir des immigrants manianga ou bembe qui se sont installés assez récemment dans la vallée du Niari. Il rejette de manière catégorique toutes les informations contraires à sa logique historique sur les origines ntotiliennes de l'ethnie kamba.

"Les Bakamba ne sont rien d'autres que les Manianga et les Babembe qui sont partis de leur pays pour venir s'installer dans le pays de la vallée du Niari où ils faisaient des embuscades aux marchands de la piste des Caravanes. Tout au long de mes enquêtes, je n'ai pas rencontré un seul vrai Bakamba dont les ancêtres sont venus de Kongo dia Ntotila. Tous les vieux Bakamba que je connais sont des anciens Manianga venus du Congo belge ou des anciens Babembe de Mouyondzi" (24).

Cette interprétation du pasteur Gaston Bamana et du Père François Listchgi sur les origines de l'ethnie kamba peut s'expliquer de plusieurs manières.

L'esclavage domestique longtemps pratiqué par les Kamba est certainement l'une des principales causes de cette nouvelle argumentation du rejet des origines ntotiliennes de l'ethnie kamba.

Lors de nos enquêtes sur le terrain, nous avons rencontré plusieurs exemples de l'intégration des esclaves dondo, bembe, kuni, etc. en pays kamba. Ces derniers se réclament de l'identité kamba et sont devenus pour la plupart des responsables coutumiers des clans de leurs maîtres dont ils sont les héritiers. Pour illustrer cette réalité, nous retiendrons le cas de Mbambi Mbala, un Dondo du clan kindamba de la même famille que le pasteur Gaston Bamana, acheté comme esclave par les Kamba du clan Kimpombo à Kindzaba dont il fut le successeur après son intégration à la disparition de ses maîtres. Cet exemple retiendra longtemps notre attention tout au long de notre étude. Nous l'avons choisi parce qu'il illustre mieux l'intégration des esclaves dans la société kamba, mais aussi il nous permet de comprendre le problème du mariage entre les Bembe et les Dondo en pays kamba. Mbambi Mbala, aussitôt après la disparition de ses maîtres, présidait à la destiné du clan kimpombo en épousant les filles du clan et les femmes esclaves bembe qui ont multiplié le clan du village de Kimpombo à Kindzaba-Banda (25). Son cas nous intéresse davantage parce qu'il a joué un rôle assez particulier au moment de l'implantation du protestantisme de la première heure en pays kamba au village de Kindzaba-Mouvoukani (26).

Le problème de l'installation de certains villages dondo en pays kamba au nom de la solidarité kongo est un second point d'ombre qui crée la confusion sur cette question.

> "Ainsi le premier habitant du village Kindamba-Seka est venu de Kindamba, le village dondo du plateau. Le chef de lignage ou Ngudi-Nkasi, Mama Marie, habitant Ndiba, lui a cédé de la terre "puisqu'il était du même clan". Ensuite d'autres Badondo du même clan Kindamba sont venus se joindre à lui réclamant le même droit" (27)

Cette vision historique des origines de l'ethnie kamba et de l'occupation des régions de la vallée du Niari est partagée par Dominique Ngoie-Ngalla qui la décrit comme étant un véritable mouvement de flux et de reflux perpétuel des Kongo Nord-Occidentaux.

"Selon toute vraisemblance, les auteurs d'une telle dilatation sont les Kongo de la vallée du Niari, le groupe nord : Badondo, Bakamba, Bembe, qui se poussent, se rattrapent sans cesse jusqu'à l'arrêt final contre la forêt et les Teke enfin plus nombreux au delà du Niari-Bwansa. Pure hypothèse, sans doute, mais il est difficile d'imaginer autrement le mouvement de ces hommes, qu'il est difficile tout aussi bien de voir se déplaçant autrement que comme des lignages : un lignage s'installe ; héberge par la suite un autre lignage nouveau-venu, le nourrit quelque temps puis l'envoie s'installer un peu plus loin, devant. Aucun automatisme en cela, mais d'ordinaire tel est le processus de la migration ; mouvement de flux et de reflux perpétuel" (28).

Les immigrants bembe, dondo, sundi installés en villages autonomes dans la vallée du Niari se réclament de l'identité kamba.

"Officiellement les villages de la plaine sont Kamba, ceux des plateaux Dondo ou Soundi. Leurs voisins, qui n'ont jamais regardé les archives administratives, les considèrent aussi ainsi. Mais les habitants de quelques villages ont une autre notion de leur appartenance. Les villages de Moukambou sont enregistrés Dondo, mais se disent Kamba. De même quelques villages de la terre Le Briz, habités par des originaires de Mouyondzi, sont appelés Kamba"(29).

Les habitants des villages installés de force par l'administration française sont recensés comme faisant parti de l'ethnie kamba. Ils se disent Kamba et par conséquent maîtres de la terre que l'administration leur avait attribué pour empêcher que d'autres revendiquent leurs propriétés foncières.

"Pendant notre siècle des groupes de familles sont allés s'installer sur des terres étrangères, volontairement ou forcés par l'administration. Ainsi il y a beaucoup de Bakamba qui cultivent des terre qui ne sont pas à eux selon la tradition, et des terres, ailleurs, dont ils sont possesseurs coutumiers, sont laissées aux autres..." (30).

Nous rappelons le cas du village de Makila, non loin de la gare de Loutete, d'origine sundi, que nous avons cité plus haut (31).

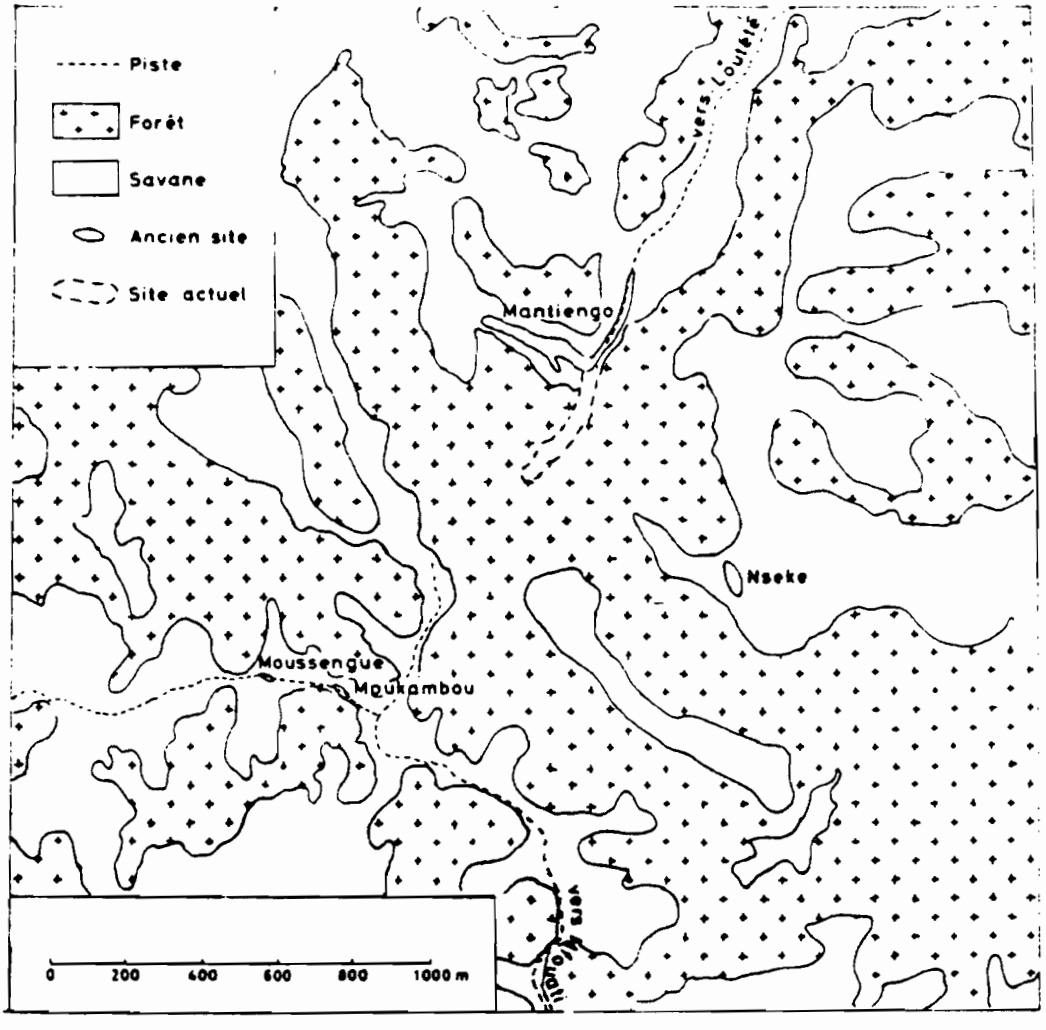
Les habitants de Bwansa bâti au moment de l'implantation de la mission catholique, et peuplé par les esclaves bembe rachetés par les Pères du Saint-Esprit en 1892, se disent aussi kamba. Ils ne reconnaissent pas une ethnie kamba d'origine ntotilienne. Ils disent qu'ils sont les vrais Kamba (32).

En somme, que faut-il comprendre de cette situation ? On conteste l'ancienneté et l'originalité de l'ethnie kamba. Il est certain qu'il se pose de sérieux problèmes pour préciser les origines des Kamba. Néanmoins, l'authenticité de l'ethnie kamba est irréfutable. Les populations kamba de la région du Niari sont de même origine. On ne peut pas dater avec précision leur implantation dans la vallée du Niari, nous reviendrons ultérieurement sur cette question.

"La tradition orale, nous l'avons dit, fait venir les Kamba du royaume de Kongo, chassés de leur pays par la sorcellerie et conflits subséquents. En fait, prolifiques, ils sont en quête d'espace. Ils escaladent le mont Kegni-Kegni, et par la Lwalala (cours d'eau) gagnent leur territoire actuel" (33).

**Carte N° 13. : LES ANCIENS SITES DES HABITANTS DU VILLAGE DE MOUKAMBOU**

Croquis N°18 Sites différents de Moukambou
d'après une photographie I.G.N. 1953




1)- Les habitants, venus de Nkieni vers Kimbédi, ont d'abord habité à Moussengue, puis sont descendus à Mouloma, vers Mfouati. 2)- après beaucoup de décès ils sont montés à Nseke, 3)- installés à Moukambou (vers 1920), 4)- à Mantiengo (vers 1935), 5)- retournés à Moukambou, 6)- puis à Mantiengo. Le site actuel est perpendiculaire à l'ancien site de Mantiengo. Le nom officiel du village est toujours Moukambou.

Dans les voisinages de Nkayi non loin de Moutela, il y a un lac appelé Nkonzi où il était strictement interdit de parler le Kikuni. Tous ceux qui transgressaient cet interdit en parlant ce dialecte étaient portés disparus. Ce qui nous semble l'une des preuves de l'ancienneté de l'installation kamba dans la vallée du Niari.

Marie-Claude Dupré, dans son article sur "Le système des forces nkisi chez les Kongo d'après le troisième volume de K. Laman", observe les "nkisi" des Kamba : 119 "nkisi" ont été définis à partir des écrits en kikongo de 429 cahiers qu'il avait distribués aux catéchistes protestants entre 1910 et 1928. Ces cahiers étaient traduits en suédois et en anglais. Ils constituent un répertoire assez important et méritent d'être sérieusement étudiés par des ethnologues connaissant la langue kikongo en Suède. Ce qui nous intéresse dans cette étude c'est la présence des "mikisi" de la propriété des populations kamba. Nous reviendrons sur ce sujet dans l'étude de la religion traditionnelle kamba où nous verrons la complexité de ce système religieux (34).

Le rapport déjà cité de Teisserès et Allégret de passage dans la vallée du Niari en Décembre 1891, avant l'implantation de la mission catholique de Bwansa en 1892, fait mention des Kamba parmi les populations qu'ils ont rencontrées entre Brazzaville et la côte Atlantique de Loanga (Cf. cit. numéro 66 p. 21).

Les différents écrits des explorateurs font mention des Kamba de la vallée du Niari. Ce qui nous permet d'exclure toute hypothèse, selon laquelle la formation de l'ethnie kamba remonte au moment de la pénétration et de l'implantation française au Moyen Congo. Il est certain qu'un certain flux de populations étrangères s'était infiltré en pays kamba mais cela n'exclut pas l'authenticité d'un peuple kamba d'origine ntotilienne.

Alphonse Bondza dans son étude sur Le plateau des Cataractes, le pays des Badondo, nous permet de voir plus clair sur cette question. Il nous rapporte que l'origine de l'ethnie dondo composée des Manianga de la République Populaire du Congo est une mauvaise interprétation du mot "kidodo" (froid) par les

Kamba de la vallée du Niari au moment de l'occupation de la région par l'administration française.

> "Mais aujourd'hui, sur toute l'étendue du mince ruban du relief appartenant à la République Populaire du Congo, on parle des Badondo au lieu des Manianga (...) Les Badondo sont de véritables Manianga, et aucun élément physique : rivière, terroir ou autre ne justifie cette dénomination. C'est une appellation toute récente qui date de l'époque coloniale, c'est-à-dire lors de l'arrivée des premiers administrateurs. On suppose que ce sont les habitants de la vallée du Niari, les Bakamba qui sont à l'origine de ce nom, car lorsque ceux qu'on appelait dans le temps "Commandants" = administrateurs parcouraient la vallée et demandaient aux Bakamba comment ils appelaient cette région situé au Sud, formée par de hautes montagnes, ceux-ci leur répondirent qu'elle s'appelait "Ku nsi Kidondo" ce qui veut dire pays de "Kidodo" : fraîcheur, et que les habitants étaient des "Badondo" (35).

Bertil Söderberg dans son ouvrage intitulé : Les instruments de musique au Bas-Congo et dans les régions avoisinantes, nous apporte certaines précisions au sujet des populations de la vallée du Niari, en particulier les Dondo et les Kamba.

> "La tribu dondo occupe les régions montagneuses de la frontière entre l'Afrique Equatoriale Française et le Congo Belge. Mentionnons en particulier celles du Boko-Songo, du Madingou et du Mindouli dans le Moyen-Congo et du Kingoyi dans le Congo Belge. Le nom Dondo est selon Laman la désignation donnée par la tribu kamba aux habitants des montagnes : (...). Bruel déclare que les Dondo sont "des cousins des Bassoundi et des Balali", venus du Congo Belge "où ils ont encore des frères". Laman est plus précis et souligne que les Bwende, les Dondo et les Kamba sont des descendants of the Nsundi". Ziéglé a groupé les Bembe, les Kamba et les Dondo "du Nord du bassin du Niari". Ce classement est par trop sommaire, les Dondo occupent les régions au sud du Niari, les Kamba, la vallée du Niari, les Bembe seuls habitent au nord de cette rivière. La tribu occupe la vallée du Niari, depuis Mindouli à l'est, jusqu'aux régions de Loudima, à l'ouest. Le district de Madingou peut être cité en particulier. Les Kamba descendent, selon Laman, des Nsundi et sont caractérisés comme étant ceux qui habitent la vallée. (...) Les Kamba se sont donc déplacés du Congo Belge vers le nord. Cela ressort également de la tradition de clan : "the Nkamba (or Kamba) (..). Cuvelier et Van Bulek sont toutefois d'un autre avis. Ils considèrent que les tribus kamba et même dondo, bembe, gangala, teke et d'autres faisaient partie d'une population à la frontière du royaume Congo. "Ce sont ces diverses peuplades, auxquelles peu à peu qu'en s'étendant les us et coutumes et langue de la Mbaanza Kongo". Quelles qu'en aient pu être les origines historiques, les Kamba appartiennent, quant à la culture, aux Kongo pris au sens large" (36).

Les Kamba existaient donc bien au moment de la pénétration occidentale. Il faut aussi rappeler que la vallée du Niari où habitent les Kamba est devenu le grand centre industriel du Congo. De se fait il est le carrefour et le point de rencontre de populations appartenant aux divers groupes ethniques du Congo. Ainsi les Kamba sont actuellement submergés par les étrangers et ils ne représentent qu'une petite portion de la population de la vallée du Niari, environ 50.000 habitants sur une population totale d'environ 350.000 habitants. Toutefois, il y a eu quelques infiltrations d'autres groupes ethniques dans certains villages kamba au moment de la pénétration française. Depuis le territoire kamba a connu de grandes transformations aux différents plans de la vie sociale. Cependant, cela n'exclut pas la pérennité et l'identité de l'ethnie kamba. Les réalités locales de chaque clan, l'univers territoriale, l'unité linguistique et les traditions populaires tendent à confirmer l'authenticité du peuple kamba. Quant à la question de savoir s'il provient réellement de

Kongo dia Ntotila, le problème reste entier. Les travaux de Dominique Ngoie-Ngalla nous renseignent en partie sur les origines des groupes ethniques de la vallée du Niari dont les Kamba.

> "Conscients, certes de leurs origines Ntotiliennes et de leur appartenance à un même fond culturel que les Kongo du Congo, les Kongo de la vallée du Niari savent aussi que tout en étant Kamba, Dondo, Bembe, il ne sont cependant pas réductibles les uns aux autres ; constitués en communautés linguistiques circonscrites par un territoire, une culture développée à partir des potentialités de leur base commune, ils se saisissent différents dans l'unité" (37).

Quant et pourquoi les groupes ethniques kongo en général et l'ethnie kamba en particulier sont-ils partis de Kongo dia Ntotila pour s'installer dans la vallée du Niari ?
Ces questions seront traitées dans les migrations, de la chute du royaume Kongo à la pénétration occidentale en territoire kamba. Ce qui nous permettra de comprendre la situation sociale des rapports entre ethnies au moment de l'implantation du protestantisme. Nous traiterons des migrations spontanées et de la modification de l'implantation ethnique par l'administration française (38).

## D)- LES MIGRATIONS

Il y a un long débat autour de cette question. Nous retiendrons les principales époques de leurs migrations. Les uns pensent que le peuplement de la vallée du Niari par l'ethnie kamba remonte à la fortification du royaume Kongo entre le XIIème et le XIIIème siècles. Les autres l'avancent à l'époque du XIVème au XVIème siècle, au moment des conflits internes autour du problème de la sorcellerie, qui serait à l'origine de cet exode kamba loin du royaume Kongo. D'autres encore estiment que les populations Kamba dans la vallée du Niari ne remontent qu'au XVIIème siècle ou au XVIIIème siècle, à la suite du déclin du royaume. Néanmoins, ils se sont définitivement fixés par force lors de la pénétration française à l'intérieur du pays, vers la fin du XIXème siècle. En tenant compte de ces différentes hypothèses, le problème des migrations des groupes ethniques kongo de la vallée du Niari est loin de trouver une solution définitive. Le manque des sources sûres ne nous permet pas d'anvancer sur cette question. Néanmoins, en vue d'une meilleure compréhension de notre sujet, nous retiendrons par hypothèse l'époque du XVème

au XVIIème siècle, au moment où le royaume Kongo avait établi des contacts avec l'occident. Ce qui explique mieux les différents troubles dont les Kamba seront l'objet jusqu'à la pénétration occidentale à la fin du XIXème siècle dans la vallée du Niari. Autrefois le peuple kamba était une population de l'ancien royaume Kongo. Le déclin de ce dernier en 1665 (39), provoqua un exode massif des Kamba - ainsi que d'autres populations tels que les Kuni, les Sundi, les Dondo ou Manianga et les Bembe vers la vallée du Niari-Bwansa.

**D-1- LES MIGRATIONS ANCIENNES.**

Le problème des phénomènes migratoires des groupes ethniques de la vallée du Niari est un ancien débat qui est loin d'avoir encore une solution. Notre préoccupation n'est pas de nous engager dans ses multiples controverses, ce n'est pas l'objet de cette étude. Il nous semble en revanche qu'il faut poser le problème à un autre niveau, celui de l'influence de ces phénomènes migratoires sur la mentalité indigène des populations, avant l'implantation officielle de la mission protestante de Ngouedi (40).

Les populations de l'ancien royaume Kongo victimes de certains troubles dans leur pays d'origine, ont migré massivement loin de la côte atlantique à la recherche de lieux d'asile.

> "Mais ils ont une claire conscience de descendre du Kongo de Ntotila, le centre de dispersion, leur origine à tous, leur foyer d'irradiation. L'histoire peut aujourd'hui, confirmer leur tradition, dire quand ils sont partis de Kongo, pourquoi et où (...). C'est alors qu'on entendit de nouveau parler de Kongo dia Ntotila enfui dans les couches profondes de la mémoire populaire depuis que, il y avait trois siècles et plus, les Kongo étaient partis de Kongo vers d'autres ailleurs à la recherche d'un abri" (41).

L'exode se faisait de la côte vers le centre du continent. Les peuples en déplacement se heurtaient aux anciens occupants des terres sur lesquelles ils s'installaient.

> "Les Badondo ont leur origine à Kongo dia Ntotila comme la plupart des tribus du Congo. La région qu'occupent les Dondo dans le district de Mfouati, appartenait à la tribu Bateke qui fut combattue par les Dondo très puissamment, elle fut repoussée au Nord de Brazzaville jusqu'aux confins des plateaux qui dominent le Stanley-Pool" (42).

La tradition orale nous renseigne sur les générations les plus proches et elle nous donne des informations liées à la toponymie kamba. Les vieux Kamba savent que leurs ancêtres sont venus de Kongo dia Ntotila. Ils racontent à leur manière leur immigration et l'itinéraire qu'ils ont suivi. On trouve dans leur tradition des indications incertaines sur un lieu où

l'eau des chutes* se dispersait et, au contact du soleil semblait faire jaillir des flammes de feu, d'où l'expression "les larmes de feu" ; ils nous décrivent avec précision les derniers déplacements (43).

Néanmoins, l'itinéraire des Kamba n'est pas facile à retracer en dehors des vagues souvenirs de la tradition orale, qui donne quelques indications sur l'évolution de leur implantation, et qui cadre avec les indications du professeur Dominique Ngoie-Ngalla.

"Les Bembe, les Kamba, les Dondo ne nous ont rien appris de plus sur eux qui nous ont indiqué - leurs itinéraires. L'important ici, c'est de connaître leur pays d'émigration et par quel moyens les itinéraires s'en déduisent sans peine, et avec beaucoup de vraisemblance. Il est probable que ces peuples de la vallée du Niari avancèrent de la rive droite du Congo vers le Niari en une marche parallèle, disposés, pour les vagues de fond et de front, tels qu'ils sont aujourd'hui immobilisés dans la vallée : Bembe au Nord, Kunyi au Sud, et au milieu du système, Kamba avec dans leur dos les Dondo lesquels ayant butté contre eux durent, se fixer sur les hauts plateaux. Ce qui n'empêcha pas en des mouvements ultérieurs mais secondaires, semble-t-il, des interférences et des glissements de populations les unes par dessus les autres ; de l'arrière garde, à partir de l'axe de marche principal, le Manyanga... Dans ces conditions, qu'aucun de nos sous-groupes : Bembe, Kamba, Dondo, Kunyi, Sundi de Kimongo ne soit exclusif d'aucun des nombreux clans qui les composent, y a-t-il à s'étonner vraiment ? C'est en effet, d'infatigables "migrateurs" qui moyennant quelques contrats vites négociés, se fixaient là où ils se sentaient bien et sans tarder faisaient souche. C'est ainsi que, pour prendre des extrêmes, on recense de nombreuses descendances Bembe chez les Sundi de Kimongo et les Kunyi, lesquels à leur tour sont bien représentés chez les Bembe ; car les noms de leurs clans les suivent, ou leurs patronymiques. L'allure de l'émigration, le dessin qu'elle impasa, entraîna des imbrications et des interférences de population" (44).

Ce qui oblige les Kamba, peuple au centre de la vallée du Niari, à vivre en relation cohérente avec les autres populations Kongo. Les Kamba et leurs voisins (Dondo, Sundi, Kunyi, et Bembe) relevaient de l'ancienne province sundi (45). Ce qui amena certains groupes ethniques à occuper la vallée du Niari. La tradition orale kamba retrace le voyage du Kongo dia Ntotila vers les pays de la plaine (nsuku). Jenny Kaarigstad dans ses enquêtes fait une brève observation sur la situation du groupe des "Kongo Nord-Occidentaux" depuis la découverte du Kongo par Diego Câo en 1482 jusqu'au passage de l'explorateur Savorgnan de Brazza en 1882 dans les régions de la vallée du Niari Bouenza.

"Les Badondo, Bakounyi, Bakamba et quelques Bassoundi considérés actuellement comme autochtones de la région, appartiennent tous au groupe des Kongo-Nord-Occidentaux. Les Kongo se sont établis sur la côte atlantique au sud du fleuve Congo quelque temps avant l'arrivée de Diego Câo. Il a trouvé le royaume de Kongo bien organisé. Son histoire est assez connue d'après les documents écrits des Portugais. Quelques-uns de ces clans ont traversé le fleuve Congo vers le XVIIe siècle (Soret, 1959, p. 21) Kingoyi, à quelques kilomètres au sud de Mfouati, était une de leur station pendant leur migration vers le nord. Les Bakamba et les Bakounyi ont quitté le plateau pour s'installer dans la vallée, les Bakounyi vers l'Est dans la boucle du Niari, hors de notre champ d'étude. Les Badondo sont restés sur le plateau, de même que quelques Bassoundi. Telle était la situation ethnique quand de Brazza traversa la région pour la première fois en 1882. Il passa par les mines de cuivre de Boko-Sonso" (46).

Alphonse Bondza dans un chapitre de son étude sur les Dondo-Manianga du plateau des Cataractes fait allusion à la question

des migrations anciennes, qui sont la conséquence de la défection de Kongo dia Ntotila lors de la bataille d'Ambouila.

> "Aux dires des Historiens et des Vieux que nous avons eu l'occasion d'interroger, il ressort que les Badondo proviennent du "Kongo Dia Ntotila", dénomination de l'ancien royaume du Kongo qui s'étendait de part et d'autre dans la partie sud de la République du Zaïre, de la République du Congo (Brazzaville) et recouvrait tout le nord de l'Angola. Mbanza-Kongo, actuellement San Salvador (en Angola) était la capitale où grouillaient des milliers de personnes. Ce fut l'un des royaumes le mieux organisé et le plus puissant que les premiers Européens, c'est-à-dire les navigateurs portugais Diego Câo ou Cam et sa suite, ont rencontré au niveau de l'Afrique Centrale (...). Diminué dans son influence, dans son étendue et dans ses forces, le royaume ne pouvait plus tenir tête haute face à ses ennemis mieux organisés que lui. La bataille d'Ambouila marquera la fin de son existence. Il ne sera plus jamais question du grand royaume unifié que les Portugais avaient découvert florissant et bien organisé en 1482" (47).

Dans la suite de son étude Alphonse Bondza mentionne les causes de l'éclatement de l'ancien et florissant royaume de Kongo dia Ntotila. Selon son analyse, c'est l'accentuation des contradictions internes entre les peuples qui débouchèrent à la guerre civile.

> "L'esprit de rivalité entre les peuples appartenant à un même groupement ne fera que s'accentuer : cette guerre civile, qui avait débuté dans les années 1600, devait atteindre son maximum en 1678 (...). A la suite de la destruction de Mbanza Kongo qui, en somme, était la ville, le lieu de regroupement de plusieurs familles formant le groupe "Bakongo", c'est-à-dire les gens qui parlaient la langue "Kikongo" et plusieurs autres groupes, il s'en est suivi un mouvement de dispersion générale. Chaque clan ou chaque tribu, dirigé par un ou plusieurs chefs de familles, prenait la direction qui l'emmenait aussi loin que possible vers de nouvelles régions où la paix et la sécurité lui paraissaient plus certaines. C'est ainsi que parlant de l'occupation humaine de notre domaine, ou de celle de beaucoup de régions de la République Populaire du Congo, il nous a paru utile de revenir aux sources originales de cette population qui peuple actuellement le plateau des Cataractes, et de constater par la suite qu'il s'agit là d'un phénomène relativement récent ne datant que du 17è siècle" (48).

Dans son argumentation, il poursuit en disant que l'implantation des Dondo aux plateaux des Cataractes succédait aux Teke de manière pacifique.

> "A l'arrivée des hommes qui peuplent l'actuel plateau, les Bateke ont tous fui la région pour rejoindre ceux des leurs qui se trouvaient dans la zone de Brazzaville" (49).

Il existait un système d'expansion naturelle sur le territoire par division du clan : lorsque les membres de la parenté ne s'entendent pas entre eux, ils décident de se séparer à la suite de palabres. Le groupe dissident va s'installer ailleurs, en gardant le nom et les traditions orales du groupe qu'il quitte. Les déplacements se faisaient dans un périmètre assez réduit à la conquête de nouvelles terres (nsi, kibiti ou butoto). Mais à la suite de la décadence du royaume de Kongo dia Ntotila, l'intérêt du gain, la corruption des moeurs, la soif du pouvoir, les guerres tribales (ethniques), les razzias** d'esclaves pervertirent le système. Certes, en ce qui concerne l'esclavage, cette pratique existait déjà dans la société kongo. Mais elle touchait surtout les membres de la parenté dont on voulait se débarrasser ou qui étaient mis en

gage, et elle se faisait principalement au sein de l'ethnie ce qui n'entraînait pas un déplacement de plus d'une centaine de kilomètres (50). Cette pratique esclavagiste fut aussi à l'origine de la déportation de certains Dondo ou Bembe chez les Kamba (51). Les choses n'en restèrent pas à ce niveau avec l'instauration de la traite négrière, qui provoqua au sein du peuple kamba, un trafic sans respect pour les normes traditionnelles de l'esclavage (52).

Les populations qui se sentaient menacées devaient s'enfuir, en désertant leur village, pour aller s'installer dans des endroits plus sûrs, ou bien elles se regroupaient, pour mieux résister, en villages inter-claniques. Les migrations dues à la traite négrière cessent à la suite de la suppression progressive de l'esclavage dans les pays occidentaux (surtout l'Angleterre et la France) dans les années 1875, ce qui n'empêcha pas la permanence des pratiques esclavagistes à l'intérieur des différentes ethnies kongo, peuplant la région de la Bouenza. Malgré les grands bouleversements, causés par les mouvements migratoires, l'implantation des populations kongo dont l'ethnie kamba contient un fond d'institution et de culture stable, ce qui nous laisse croire que leur installation dans la région de la vallée du Niari ne date pas d'une époque récente.

"Or la cohérence de la civilisation et de la culture des Kongo de la vallée du Niari est indéniable... Ce qui serait encore une preuve oblique de l'installation ancienne des Kongo dans la vallée du Niari" (53).

**D - 2 - LES MIGRATIONS SPONTANEES RECENTES (MILIEU XIXème siècle - XXème siècle).**

Bien que les mouvements de population consécutifs à la traite négrière aient cessé, comme nous l'avons vu, dans les années 1875, nous constatons que des déplacements continuent de s'effectuer à l'intérieur du territoire kamba et on peut se demander quelles sont les principales causes de ces migrations récentes (54).

Pour mieux en comprendre les raisons, il convient de préciser le contexte historique de cette époque. Avant la pénétration occidentale à l'intérieur de la vallée du Niari, plusieurs Associations européennes luttèrent contre les marchés de la traite esclavagiste sur les côtes de l'océan Atlantique mais

aussi pour empêcher l'expansion de l'Islam (invasion islamique) en Afrique noire de l'Afrique centrale. Nous citerons Livingstone, les missions protestantes (anglaises, américaines, suédoises ou l'Armée du Salut dans leurs vocations humanitaristes de la lutte anti-esclavagiste en Afrique centrale au Congo), Stanley avec l'Association International du Congo (AIC), Savorgnan de Brazza dans ses multiples expéditions de l'exploration du Haut Ogooué jusqu'au Moyen Congo dans la vallée du Niari Bwansa, etc.

"Les missions protestantes ont commencé à s'installer en Afrique, vers la fin du XVIIIème siècle, lorsque l'humanitarisme et l'anti-esclavagisme se sont développés en Angleterre. Elles se sont proposées de saper la traite par l'intérieur. Au moment de la pénétration, elles sont très actives en Afrique centrale, mais s'attachent très vite à défendre les intérêts de Léopold II ce qui les rend indésirables sur la rive droite du Congo" (55).

La vocation humanitariste de ces différentes associations occidentales mit fin à la traite négrière et empêcha l'évolution des phénomènes migratoires pour faire place à une relative paix, en vue de la pacification de l'intérieur du continent. C'est aussi cette vocation humanitariste de la lutte contre l'esclavage et l'implantation des Etats occidentaux en Afrique centrale qui arrêtèrent les anciennes migrations à la fin du XIXème siècle (56) et au début du XXème siècle au moment de l'installation française dans la vallée du Niari.

"L'oeuvre anti-esclavagiste de la France soutenait la Mission. Et plus de 350 enfants furent rachetés. Le tout dernier, ce fut Remy Mpindou, enfant de 4 ans, en l'an de grâce 1904" (57).

Lors de nos entretiens avec les vieux Kamba, au moment de nos enquêtes sur le terrain de la région du Niari, nous avons recueilli plusieurs informations sur les causes des migrations spontanées récentes au milieu du 19e siècle avant l'arrivée des occidentaux (58). Les causes en sont multiples et pour illustrer cette réalité, nous retiendrons quelques cas précis: La maladie du sommeil (trypanosomiase) et d'autres épidémies source de grande mortalité occasionnèrent également des migrations spontanées.

Les Kamba de Kinkoumba-Tanga (du clan kinkoumba) s'étaient autrefois installés à Kibete (59) à la suite des nombreux décès par la maladie du sommeil, ils se sont implantés à Boukaba, avant leur déportation par l'administration française à Kindzaba (Moumvoukani ou Bula Bukintwadi) en 1897, sur l'axe de la voie carrossable (route Nationale de Brazzaville à

Pointe-Noire). C'est aussi le cas des habitants de Moukambou venus de Kimbedi qui se sont installés aux monts Ngouedi (60).

Les luttes armées entre les villages causèrent la déportation des survivants loin du patrimoine foncier. Les Kamba de Ngoyo sont arrivées à Yulu-Mikondo des monts Ngouedi (Yulu-Ngouedi) avant de s'installer dans les plaines de la vallée du Niari. Ils furent l'objet de multiples attaquent armées qui décimèrent la population et les derniers survivants furent repartis dans d'autres villages. La plupart de ces survivants qui avaient été déportés à Kibete furent décimés par la trypanosomiase.

Le choix des nouveaux sites fut la raison la plus fréquente des mouvements migratoires spontanés récents qui ont marqué cette époque. Les Kamba de Kimpalanga du clan Makaba dans le district de Nkayi habitèrent successivement différents endroits au bord du fleuve Niari. Le village de Kimpalanga s'appelait autrefois Kiyangala (61) parce qu'il fut bâti sur une surface plane par rapport à son ancien emplacement. Le nom Kimpalanga vient du métier qu'exerçaient les habitants du village qui sculptaient le bois pour obtenir divers objets : assiettes, cuillères, manches de houe, et pirogues. L'action de fabriquer les objets en bois (kuhala) en langue kikamba a donné le nom actuel du village de Kimpalanga (62). C'est le cas aussi du village de Kimbenza-Ndiba bâti sur le tronçon carrossable entre la gare de Bwansa et la mission protestante de Ngouedi non loin de la nouvelle gare de Kintouadi sur la voie ferrée Congo-Océan. Autrefois, Kimbenza-Ndiba était à Mboukou, avant son installation au premier site de l'actuel village de Kimbenza-Ndiba (ce 1er site étant à quelques centaines de mètres du village actuel). Certains déplacements volontaires semblent être du au pur nomadisme.
Nous recueillons que les Kamba du clan kimpombo du village de Kindzaba-Banda sont venus de la rive droite du Niari non loin de l'actuelle gare de Kimbedi, sans raison apparente.

La conquête de nouveaux espaces se fait également par le retranchement d'une partie du groupe de la parenté (il s'agit de la fission ou de la segmentation du groupe de la parenté au sein du clan). Les habitants de Mayanga sont venus de Moussingansia non loin de la mission protestante de Kingoyi au

Congo belge (Zaïre). Ils se sont installés dans la vallée du Niari en pays kamba au siècle dernier non loin du Pic-Albert. Ils sont considérés comme des Dondo. Les autres membres du groupes qui sont restés au Zaïre sont des Manianga. Ce village a joué un rôle assez important au moment de l'infiltration du protestantisme suédois au Congo français. C'est parmi eux que l'on compte les premiers baptisés protestants du Moyen Congo à la mission de Kingoyi en 1904 avant l'implantation suédoise à la mission de Madzia en 1909. On comprendra pourquoi les missionnaires suédois considéraient Tata Mouanda Metossala de Mayanga comme un originaire du Congo belge (63).

D'une façon générale, les Kamba ont été en perpétuel déplacement, d'où la diversité des implantations villageoises, jusqu'au moment de la pénétration française. L'implantation de l'administration française causa l'arrêt de ces migrations. Les frontières territoriales entre la France et la Belgique sur le territoire de l'ancien royaume Kongo et la politique de l'administration française entravèrent l'esprit d'aventure et le goût du nomadisme des Kamba. Par contre le développement de l'activité administrative entraîna une autre forme de migration, de caractère coercitif (64) qui débuta à la fin du 19e siècle et dura jusqu'au moment de l'indépendance en 1960.

## D-3- LES MIGRATIONS FORCEES

Les mouvements de populations locales ont tout d'abord été provoqués par l'administration française qui imposa le renversement des villages sur les différents axes routiers. Ce regroupement avait pour but de faciliter le contrôle des populations en vue d'exercer une meilleure politique indigène au Congo français (65).

> "Avant d'étudier les migrations volontaires plus récentes, rappelons, pour faciliter le contrôle, l'administration française a regroupé un grand nombre de villages auprès des routes. Les habitants de la plaine vivaient autrefois plus au sud vers les montagnes, Monts Kinoumbou et plateau badondo" (66).

C'est le cas des habitants de Makila à Nzombo qui furent déracinés de leur territoire ancestral situé autrefois au pied du plateau des Cataractes déjà cité (67). La fixation des populations par l'autorité française inquiéta les indigènes kamba qui allèrent chercher refuge dans les différents endroits où ils habitent actuellement. Ceci se passa autour de

l'axe de la plaine de la piste des Caravanes où avait été instauré un système de corvée ou travaux forcés (kiniemo). Ces nouvelles difficultés vont gagner l'ensemble des populations de la plaine, et les pousser à rechercher de nouveaux abris pour échapper au contrôle de l'intrus, exception faite des Kamba installés en régions montagneuses comme nous l'indique Jenny Kaarigstad en citant Mornet qui est passé dans le territoire kamba au cours de son voyage en 1909.

> "Mornet, qui fit le voyage en 1909, constata aussi que les habitants fuient le voisinage de la route des Caravanes, car ces populations ont fourni un nombre considérable de porteurs au temps du gouvernement de Brazza, avant la construction du chemin de fer belge ; elles ont laissé sur la route des Caravanes un grand nombre d'entre eux et c'est ce qui a fait qu'on pouvait y recruter chaque mois des milliers de porteurs" (68).

Le témoignage de N. Bel de passage dans la région du Niari rapporte que la région est très peuplée mais que l'institution de l'impôt et le portage ont causé la désertion des indigènes sur l'axe de la route des Caravanes (69).

Le "kiniemo", système de travaux forcés institué au moment de la pénétration française pour la création des voies de communication à l'intérieur du pays contribua également à cette fuite des populations. Ce genre de travail ne procurait aucune rémunération aux travailleurs manoeuvres en dehors du chef coutumier. Selon la tradition orale, il eut plusieurs victimes tout au long du déroulement des travaux forcés. Cette situation érigea des barrières qui rendirent la pénétration et l'intégration assez difficile au sein du peuple kamba. Les autochtones pratiquèrent le nomadisme pour échapper aux embuscades extérieures. Tout cela avait crée un climat de méfiance qui s'était développé dans la plupart des milieux kongo dont les Kamba.

L'accentuation du contrôle de l'administration française soutenu par les efforts de l'évangélisation catholique à la création de certains villages missionnaires (bula bu la mission) ou de centres ruraux secondaires, etc. Ce fut le cas du village de Bwansa à la mission de la Bouenza qui fut bâti avec les esclaves rachetés par la mission catholique.

En dehors de ces raisons que nous venons d'évoquer, certains villages furent bâtis par l'implantation des autorités indigènes reconnus par l'administration où allèrent se regrouper une grande partie de la population pour échapper aux contraintes et exigences des Blancs. Ainsi certains

déplacements seront motivés par le souci de sécurité et de protection de la société nouvelle. La création du village de Milayi bâti par le chef de canton Atanase Nkaya Mouangou entre Kimbenza-Ndiba et Bwansa (Le Briz) sur la voie carrossable de la mission protestante de Ngouedi est le prototype de cette réalité en milieu kamba.

Le rejet de l'Eglise catholique inspira aux Kamba des clans Kinanga et Kingouala-Kimingenge l'idée de s'installer à Bibondo sur les collines de la mission protestante de Ngouedi. Autrefois leurs villages étaient bâtis au bord de Moussassi à Minkoka et à Kinanga. En vue d'échapper aux contraintes de l'Eglise catholique et de l'administration, ils s'installèrent à côté de la mission suédoise. Le protestantisme était considéré comme une religion de modération qui avait une démarche d'évangélisation pacifique en milieu indigène, par rapport à l'Eglise catholique qui était confondue avec l'administration "luyalu" (autorité) (70).

L'accroissement du contrôle administratif en milieu villageois, le développement de la vie moderne et les contraintes de la société traditionnelle s'ajoutant aux causes des migrations forcées, provoquent à partir des années 1920 un important exode rural. Les villages s'installaient auprès des centres urbains pour échapper au contrôle de l'administration française. La facilité des moyens de communications ont largement ouvert les portes à l'exode rural. Les exigences de la société moderne, en développant les besoins économiques individuels font que les générations montantes désertèrent les villages. Les études obligent les enfants à se rendre dans les centres urbains où ils vont recevoir une formation intellectuelle ou professionnelle. La médiocrité des structures économiques du monde villageois pousse les indigènes à l'exode rural. Ils vont dans les différents centres ruraux et urbains pour profiter des emplois créés au moment de l'implantation des grandes entreprises (71).

D'une manière générale, la ville demeure le seul important marché des produits manufacturés et offre les meilleures possibilités quant au choix et au prix ; elle exerce sa séduction sur un salarié ou un paysan qui reste très soucieux de capitaliser en marchandises, qui n'a la possibilité

d'améliorer sa situation sociale qu'en se créant des alliés et des obligés c'est-à-dire en faisant circuler des dots ou des cadeaux. La recherche des marchandises est directement à l'origine de nombreux départs vers la ville. Signalons aussi l'éclatement de I'union des villages lotis par l'administration française autre conséquence de l'exode rural et des migrations spontanées. Par exemple le cas de Kindzaba-Moumvoukani qui éclata, suite à une palabre entre les différents clans, jusqu'à la lutte armée. Cet éclatement se solda par l'émiettement du village en plusieurs petits villages qui s'étendent de la gare de Loutete à Moupepe (72).

En dehors des raisons économiques, le problème de l'exode des années 1920 est aussi lié à la sorcellerie et à des conflits sociaux en milieu villageois. Beaucoup vont s'installer en ville pour échapper à l'exploitation de la famille ou aux contraintes de la coutume. Plusieurs personnes empêchent leurs enfants d'aller au village de peur qu'ils ne soient victimes de mauvais sorts (73). C'est à juste titre que Georges Balandier évoque cet aspect de l'exode rural vers la ville comme forme de libération par rapport à la société traditionnelle.

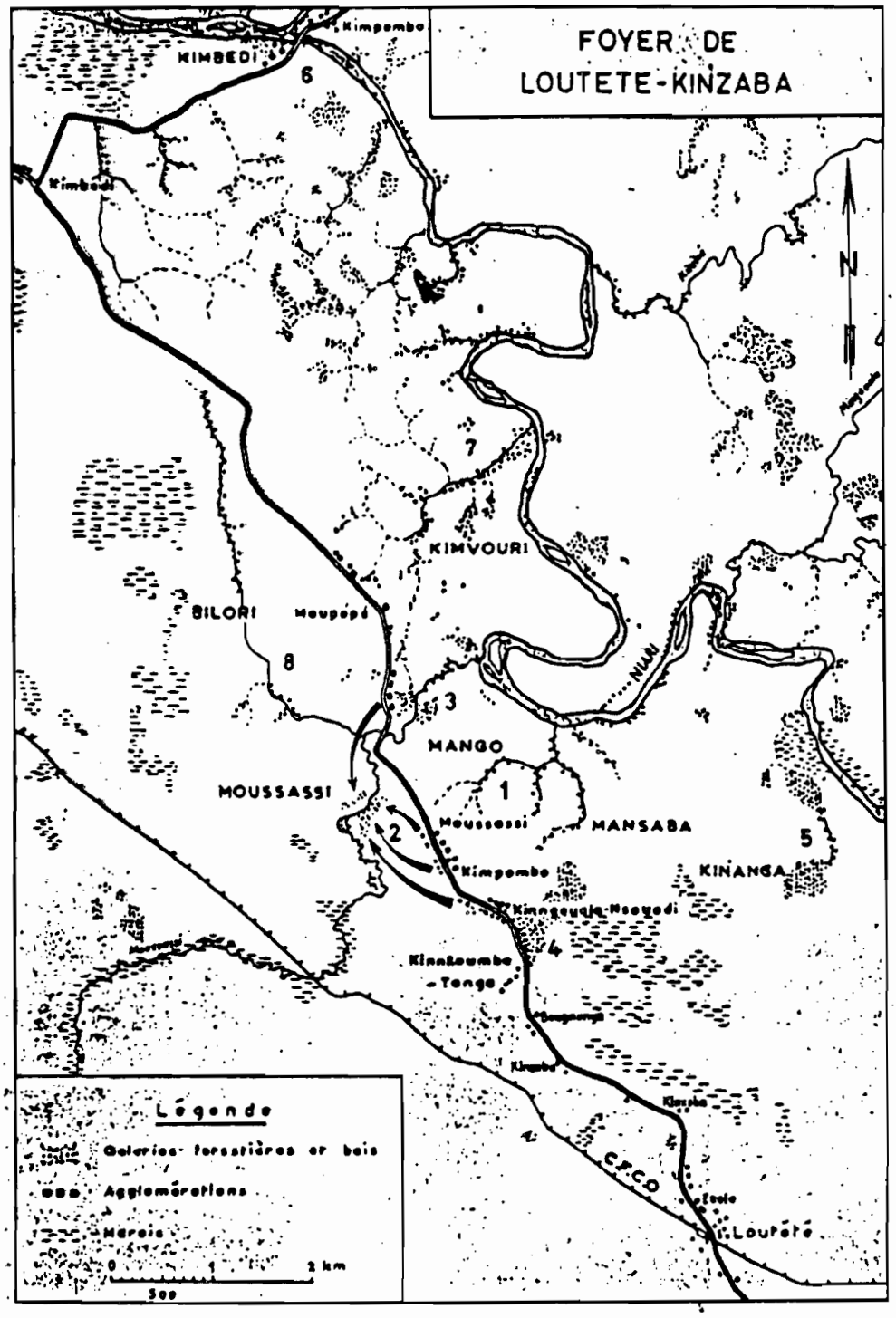
> "Un moyen de refuge (fuite) pour échapper aux conflits sociaux de la vie traditionnelle ; le cas des manoeuvres de la sorcellerie multipliées, immigration à la suite de palabres graves qui ne reçoivent pas de règlement, désir d'en finir avec l'exploitation de la famille ou des "alliés", volonté d'échapper à des contraintes qui ne paraissent plus fondées, etc... L'exode est aussi un moyen d'éviter dans une large mesure le contrôle et les exigences administratifs : dans ce sens, la ville apporte une libération plus réelle" (74).

Malgré leur volonté de maintenir des institutions indigènes et leur profond attachement à leurs terres, les Kamba n'échappent pas aux grands bouleversements de la mentalité des groupes kongo. L'exode rural est un problème auquel aujourd'hui encore les Kamba ne peuvent échapper, du fait de l'évolution économique du pays.

Certes, les Kamba sont emportés par les Vagues des mouvements migratoires mais ils sont aussi submergés par les migrations étrangères vers leurs territoire, qui font qu'aujourd'hui les Kamba ne sont plus majoritaires sur leur territoire. Néanmoins, leur présence culturelle est un fait incontestable qui persiste jusqu'à nos jours. Nous examinerons cette question dans le chapitre suivant sur la culture kamba. Toutefois ces observations nous permettrons de comprendre le contexte de l'infiltration du protestantisme en territoire

kamba (75). Le groupement des villages de plusieurs clans fut plus favorable au protestantisme que les villages homogènes composés uniquement des membres d'un même clan. Pourquoi ? Parce que la conversion est avant tout une affaire collective de l'ensemble du groupe de la parenté et la décision en revient au chef de famille. Nous reviendrons sur ce détail dans la suite de notre étude où nous verrons comment le chef Mbambi Mbala du clan kimpombo à Kindzaba-Banda entraîna la conversion de toute sa parenté au protestantisme. Mais avant tout nous allons étudier la culture des Kamba (tradition et novation) en essayant de voir comment ils étaient organisés sur la plan économique, social, politique et religieux avant et après la pénétration occidentale au moment de l'implantation du protestantisme au Moyen Congo.

**Carte N° 14 : LES DIFFERENTS VILLAGES DE KINDZABA**




Source : J.L. Frezil, Op. cit., qui fait la description des populations villageoises de l'ancien Kindzaba regroupées dans de petits villages installés le long de la voie carrossable de la gare de Loutete jusqu'à la rivière Moussassi à Moupepe. "Les villages n'avaient, à l'époque, ni les mêmes noms ni les mêmes emplacements qu'aujourd'hui, ...", cf. p. 1.

(1) Ngoie-Ngalla Dominique, "Réflexion sur le peuplement de la vallée du Niari par les Kongo", Cahiers Congolais d'Anthropologie et d'Histoire, N° 2 (2), Brazzaville, 1978, pp. 13 - 25. C'est le cas de Marcel Soret, Gilles Sautter, Alphonse Mbondza, François Litschgi, Gaston Bamana, etc.

(2) Dupré Marie-Claude, "Pour une histoire des productions : La métallurgie du fer chez les Téké (Ngungulu, Tio, Tsaayi - Rép. Pop. du Congo)", Cahier O.R.S.T.O.M., Série Sciences Humaines, Vol. XVIII, N° 2, 1981-1982, p. 203.

(3) Les Kongo appellent les Pygmées Babongo. Le mot Bambinga est employé en dehors des groupes ethniques kongo, c'est le cas des Mbochi et d'autres groupes ethniques au nord du Congo. Les Babongo sont des gens qui vivent de la cueillette, de la chasse, de la pêche, etc;. Dans certains endroits, ils sont considérés comme les récolteurs du miel.

(4) Balandier Georges, cité par Dupré Marie-Claude, op. cit., p. 217.

(5) Louhembe Philippe, Histoire de la mission évangélique suédoise à Madzia 1909 - 1961, Université Marien Ngouabi de Brazzaville, 1983, p. 17.

(6) Kaarigstad Jenny, op. cit., pp. 13 - 14.

(7) Sautter Gilles, "Notes sur l'agriculture des Bakamba de la vallée du Niari", Extrait du Bulletin de l'institut d'Etudes Centrafricaines, N° 9, 1955, pp. 67 - 105 ; voir aussi De l'Atlantique au fleuve Congo, une géographie du sous-peuplement, Mouton, Paris, 1966, 2 volumes, 1102 p.

(8) Ngoie-Ngalla Dominique, op. cit., pp. 36 - 37.

(9) Cf. la rivière de Mpouma qui est un affluent du Niari non loin de l'ancienne mission catholique de Nsende à Madingou. Ntadi-Bateke est un autre repère de la toponymie qui atteste la présence teke dans la région des monts Ngouedi, actuel territoire kamba. En kikamba (langue kamba) le mot ntadi veut dire grotte. Le Ntadi-Bateke est une distinction que les Kamba font avec les autres grottes pour conserver le souvenir de la trace teke dans ses contrées.

(10) C'est dans le même contexte que le pasteur Ndoundou, citant le secrétaire de la mission suédoise en visite à Ngouedi : " considère que la mission était bâtie sur du roc, symbole de force, de puissance et lieu de refuge pour l'oeuvre protestante au Congo Français". Cf. Ndoundou Daniel, op. cit. p. 2.

(11) L'exploitation du plomb, du fer et du cuivre ont déjà fait l'objet d'un certains nombres d'études auxquelles il convient de renvoyer nos lecteurs. C'est le cas de Marie-Claude Dupré, déjà cité ; De Georges Balandier dans son ouvrage sur La vie quotidienne au royaume de Kongo, déjà cité; d'Abraham Ndinga-Mbo sur La métallurgie du cuivre au Niari-Djoué , op. cit.

(12) Mbama-Nkebila Eugène est actuellement le leader de l'Eglise Evangélique Nouvelle du Congo. Voir aussi le chapitre sur l'apparition des nouvelles dénominations protestantes chez les Kamba.

(13) Mabounou ma Mbama Safila est la mère de Léonard Bibila du village de Ngoyo dans le district de Mfouati à trois kilomètres de la mission de Ngouedi. Il fut le premier pasteur kamba en 1972, au séminaire de Mansimou-Brazzaville.

(14) Soret Marcel, Les Kongo Nord-Occidentaux, P.U.F., Paris, 1959, p. 72.

(15) Kaarigstad Jenny, op. cit., p. 13.

(16) Nous avons recueilli ce témoignage en 1972, au moment où se déroulait la cérémonie de la transmission du "kikulu ki nsi du clan ngoyo" c'est-à-dire l'histoire de la tradition orale du pays. Dans son récit, elle décrit également comment les premiers habitants du clan ngoyo se sont installés sur le "kibiti" c'est-à-dire leur propriété foncière.

(17) Bouanga bu Ngoma Gabrielle, op. cit., Annexe I.

(18) Boussoki Auguste, ancien "nganga" et "nzonsi", op. cit., Annexe I.

(19) Propos recueillis, en 1974 à Loutete sur l'identité kamba.

(20) Les Kamba sont sortis de l'ombre grâce à un jeune musicien de Ndiba.

(21) Notre informateur détient une grande connaissance de l'ethnie kamba pour avoir travaillé pendant longtemps comme catéchiste protestant dans la vallée du Niari.

(22) Nzaou Jean, catéchiste retraité à Loutete, op. cit., Annexe I.

(23) Bamana Gaston, op. cit., p. 9.

(24) Litschgi François (Père et Curé de la paroisse catholique Saint Louis du diocèse de Nkayi), missionnaire français au Congo depuis les années 1940, il a travaillé à la mission de Kimbenza à Tabulu en pays dondo, à la mission de Madingou et il est fondateur de la mission catholique de Loutete, voir Annexe I.

(25) Nous comprenons pourquoi le pasteur Gaston Bamana, parle du mariage entre les Dondo et les Bembe qui ont donné naissance à l'ethnie kamba. C'est parce que dans ce mélange tout le monde se dit kamba, y compris le Dondo Mbambi Mbala de Kimpombo.

(26) Nous reviendrons sur cette question dans les prochains chapitres pour mieux comprendre et illustrer les problèmes de l'ethnie kamba et de l'implantation du protestantisme chez les Kamba.

(27) Kaarigstad Jenny, op. cit., p. 17.

(28) Ngoie-Ngalla Dominique, Les Kongo de la vallée du Niari, Université de Brazzaville, document inédit en notre possession, p. 15.

(29) Kaarigstad Jenny, op. cit., p. 16.

(30) Ibid., p. 17.

(31) Cf. pp. 70 et 102

(32) On comprendra pourquoi certains Bembe disent que l'ethnie kamba est une invention de la mission catholique et de l'administration française qui ont déraciné certaines de nos populations et les ont installé de force dans la vallée du Niari. C'est une méconnaissance de l'histoire. Avant la présence française, plusieurs esclaves bembe étaient déjà intégrés dans plusieurs clans kamba. Nous retiendrons le cas du village de Kimbenza-Ndiba où la majeure partie de la population est composée de gens d'origine bembe.

(33) Ngoie-Ngalla Dominique, op. cit., pp. 56 - 57.

(34) Dupré Marie-Claude, "Le système des forces nkisi chez les Kongo d'après le troisième volume de K. Laman", Journal de l'Institut International Africain, Volume 45, N° 1, London, 1975, p. 25.

(35) Bondza Alphonse, Le plateau des Cataractes, le pays des Badondo, République du Congo, mémoire de maîtrise de géographie, Université de Paris VIII, pp. 39 - 40.

(36) Söderberg Bertil, Les instruments de musique au Bas-Congo et dans les régions avoisinantes, Etude ethnologique, The Ethnographical Meseum of Sweden, Monograph Series. Publication N° 3, Stockholm, 1956, pp. 22 - 23.

(37) Ngoie-Ngalla Dominique, op. cit., p. 79.

(38) Cette question a déjà été abordée dans les paragraphes précédents. Néanmoins, c'est un sujet préoccupant, Cf. 104 -110

(39) Voir la première partie de notre étude sur la présentation du Congo et but de notre étude, Cf. pp. 15 - 20. Le déclin de l'ancien royaume Kongo résulte du choc de ses rapports avec l'Occident depuis son contact avec le Portugal en 1482. C'est au moment où le royaume Kongo avait établi des relations politiques avec son partenaire le Portugal et admis l'implantation du christianisme (catholicisme) que le pays fut victime de plusieurs troubles. Plusieurs auteurs traitent cette question sur le peuplement de la vallée du Niari auxquels nous avons déjà fait allusion.

(40) Nzaou Jean, entretien du 9 Août 1986, Cf. Annexe I.

(41) Ngoie-Ngalla Dominique, op. cit., pp. 9 - 27.

(42) Bamana Gaston, op. cit., p. 8.

* Le mot chute en dialecte kamba veut dire kikamba c'est-à-dire le lieu ou les eaux tombent en une hauteur infranchissable pour les hommes. Le kikamba est une barrière qui empêche à l'homme de poursuivre sa route. C'est une rupture entre la norme de la vie sociale.

(43) Cf. Les migrations récentes, pp. 104 - 111.

(44) Ngoie-Ngalla Dominique, op. cit., pp. 67 - 68.

(45) C'est l'hypothèse de travail de Dominique Ngoie-Ngalla sur l'étude des populations de la vallée du Niari (Les Kongo de la vallée du Niari).

(46) Kaarigstad Jenny, op. cit., p. 14.

(47) Bondza Alphonse, op. cit., pp. 35 - 36.

(48) Ibid., p. 37.

(49) Ibid., p. 38.

** Le razzia des esclaves était entretenu par le marché de la traite sur la côte atlantique. Les Occidentaux armaient les populations de la côte qui leur fournissaient les gens de l'intérieur. Cf. notre chapitre sur l'esclavage, pp. 161 - 175.

(50) Cette question sera traitée ultérieurement dans notre chapitre sur l'organisation sociale des Kamba, p. 140.

(51) L'esclavage domestique entraînait la perte de son identité individuelle par un rituel soit au sein du clan, soit au sein de l'ethnie au profit du nouveau groupe. L'achat d'un Dondo ou d'un Bembe par un Kamba entraînait la perte de l'ancienne identité ethnique au profit de l'identité kamba.

(52) Bouanga bu Ngoma Gabrielle, op. cit. Cf. Annexe I. Voir aussi Kimpianga Mahaniah, op. cit., pp. 115 - 118.

(53) Ngoie-Ngalla Dominique, op. cit., pp. 59 - 64.

(54) Cf. F. Faure sur les maux causés par l'installation des puissances européennes en Afrique centrale, pp. 65 - 67.

(55) Soret Marcel, op. cit., p. 139.

(56) Cf. Le partage de l'Afrique à la conférence de Berlin en 1885, où l'ancien royaume Kongo fut repartis en plusieurs pays (colonies européennes).

(57) Zimmermann Emile (Père), 50 ans - Missionnaire au Congo 1896 - 1947 (Loango - Bouenza - Madingou - Mouyondzi), Journal et Notes Divers, Manuscrit de 1947, Congrégation du Saint Esprit District du Congo 1984, Document en notre possession, p. 3.

(58) La pacification du pays est l'oeuvre des occidentaux, d'où l'expression "mundele muntu" (le Blanc est un véritable homme). Il mit fin à la traite esclavagiste et imposa la paix aux habitants du pays.

(59) Cf. Mabounou ma Mbama Safila, informatrice sur la tradition de l'implantation des villages de nos contrées, Ngoyo, le 15 Septembre 1972.

(60) Voir la description des différents sites des habitants du village de Moukambou d'après une photographie de l'I.G.N. 1953, Cf. carte N° 13, p. 97.

(61) Le mot "kiyangala" veut dire exposé.

(62) Moudiedie André, Président du groupement coopératif, Secrétaire et diacre de l'Eglise protestante de l'annexe de Kimpalanga dans la paroisse de Nkayi, Kimpalanga, le 9 Septembre 1986, Cf. Annexe I.

(63) Nous reviendrons sur ce cas au moment ou nous étudierons l'infiltration du protestantisme suédois au Moyen Congo de 1900 à 1929 avant l'implantation de la mission protestante de Ngouedi en 1930 en pays kamba.

(64) Cf. description du régime coercitif dans nos précédents chapitres, pp. 71 - 76.

(65) Cf. L'organisation sociale et politique kamba au moment de la pénétration française. Néanmoins, comme nous pouvons le remarqué dans l'étude de Bernard Claire :

"Mais la colonisation, la modernisation et la tendance à l'industrialisation ont profondément affecté les structures anciennes, engageant tout à la fois ces structures traditionnelles et les structures nouvelles dans une situation de crise ou de déséquilibre. (...) La France, jugeant indispensable une organisation politique plus ou moins régulière, c'est-à-dire l'institution d'un pouvoir politique local, a transformé de ce fait

l'organisation sociale des groupes ethniques du Congo. A l'arrivée des Français, il coexistait plusieurs formes d'organisation sociale et "politique" dans le bassin du Congo. Dans les villages, des chefs héréditaires garantissaient le patrimoine commun, rendaient la justice. Ces chefs de villages reconnaissaient la prépondérance d'un des leurs au niveau des clans qui regroupaient plusieurs villages. (...) Dans un tel système, les structures africaines étaient reléguées au rang de simple paravents, les chefs indigènes ne conservant qu'une autorité limité sur leurs villages et servant essentiellement d'interprètent des décisions de l'administration. La souveraineté réelle était confisquée au bénéfice de l'Etat français".
Bernard Claire, "Les suites de la Conférence de Berlin, Le cas du Congo français", Autour de la Conférence de Berlin et Recherches Diverses, Groupe "Afrique noire", Cahier N° 9, Editions l'Harmattan, Paris, 1987, pp. 53 - 60.

(66) Kaarigstad Jenny, op. cit., p. 38.

(67) Cf. pp. 65 - 67 et 90 - 92.

(68) Mornet, cité par Jenny Kaarigstad, op. cit., p. 15. Nous comprenons pourquoi les populations autochtones avaient une méfiance au voisinage du blanc au moment où les missionnaires protestants français furent de passage dans la vallée du Niari, le long de la piste des Caravanes.

(69) Bel N., op. cit., pp. 89 - 111.

(70) Nzouadi Antoine, cultivateur et sculpteur, ancien récolteur de vin de palme, village de Ngoyo-Loutete, entretien du 19 Août 1986, voir Annexe I.

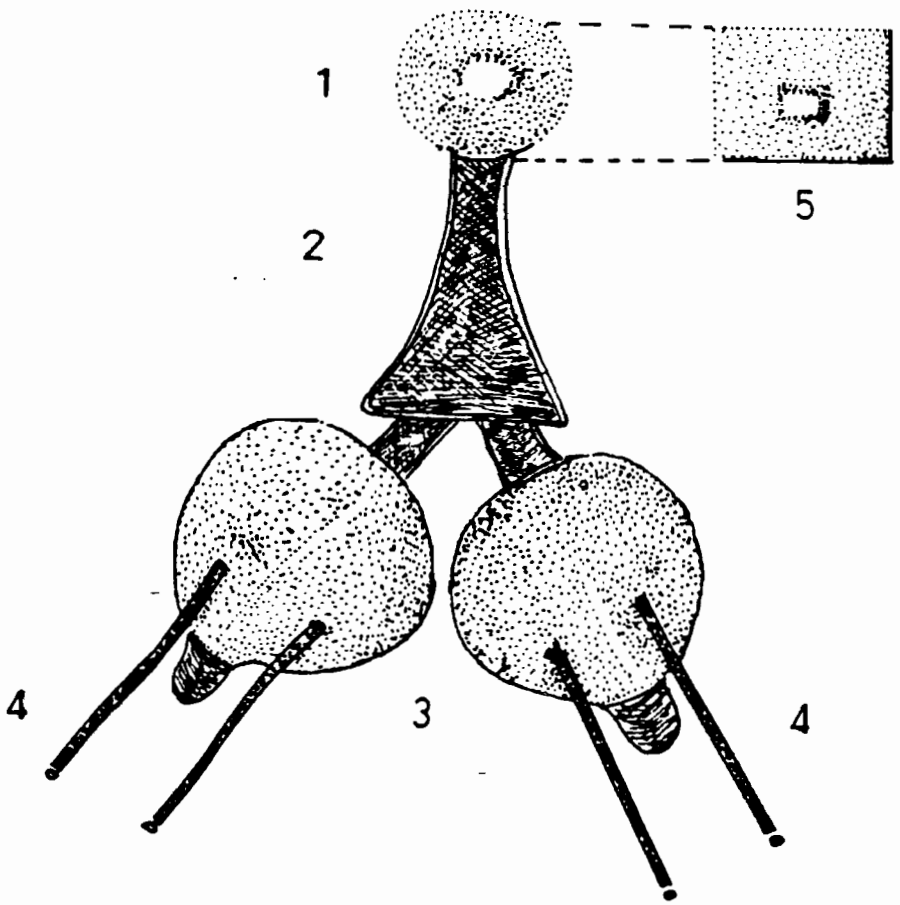
(71) Adamou Mateta Luc, op. cit., p. 4.

(72) Cf. carte N° 14, p. 112 sur la description de la situation géographique du village de Kindzaba dans son état actuel.

(73) Mfoulou Mouanda Suzanne, informatrice à Loutete, ngunziste, 68 ans, l'éloignement est une source de sécurité pour la vie familiale (mbongo bantu) ce qui est une sorte de refuge. Loutete, le 1 Janvier 1982, Cf. Annexe I.

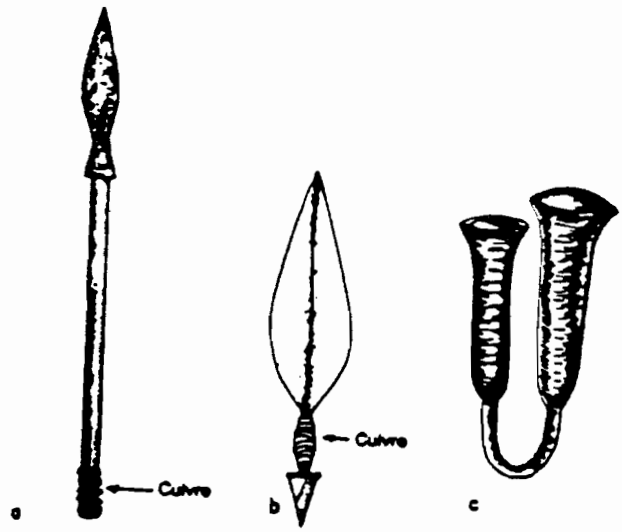
(74) Balandier Georges, Sociologie des Brazzaville noires, 2ème éditions, P.F.N.S.P., Paris, 1985, p. 42.

(75) Cf. Troisième et Quatrième parties de notre étude sur L'infiltration du protestantisme en territoire kamba et le chapitre de "L'implantation du protestantisme en territoire kamba (1930)".




1 – Trou cylindrique creusé sous le foyer;
2 – Tuyau en argile blanche servant à diriger au foyer l'air pompé par deux soufflets;
3 – Soufflets en peau de gazelle attachés solidement sur des bacs fixés au sol;
4 – Bâtons servant à actionner les soufflets;
5 – Trou rectangulaire servant de poste d'observation: point de contrôle de la fonte du métal.

## OBJETS EN CUIVRE




lance de chasse
(avec rouleau de cuivre
pour faire masse à l'extrémité)

Couteau de prestige
dee m fum u (avec
manche en cuivre)

ngongi
(sorte de double gong)

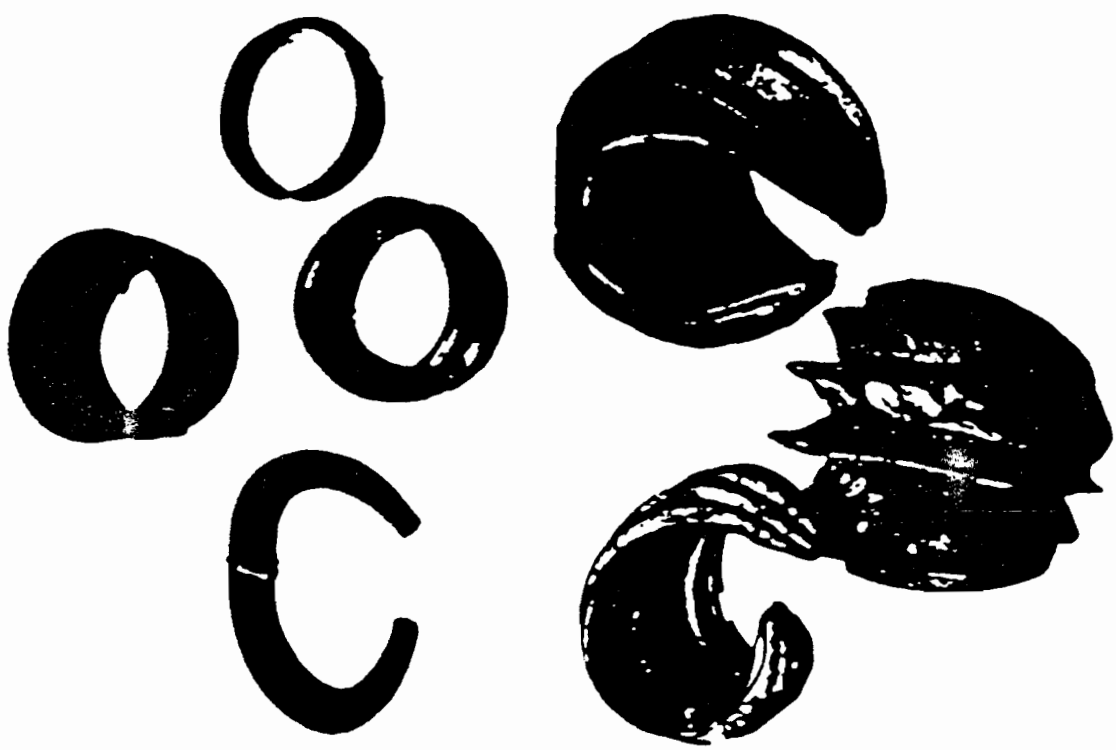
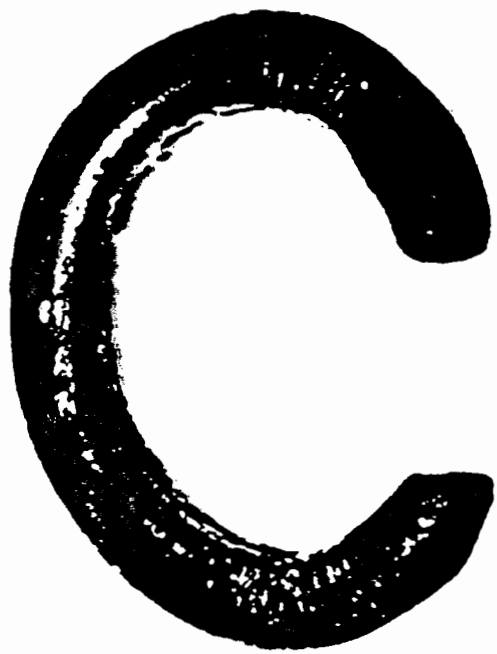


Planche I
Milunga utilisés couramment comme monnaies

Source : Ndinga-Mbo Abraham, op. cit., pp., 113 - 114.

**OBJETS EN CUIVRE**



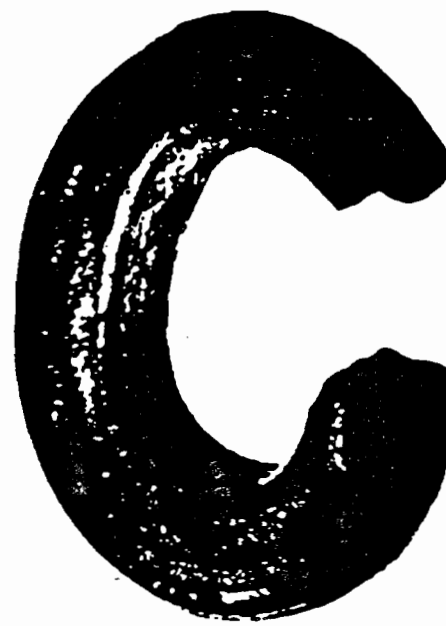


**Planche II**
**Milunga utilisés comme gages d'alliance**

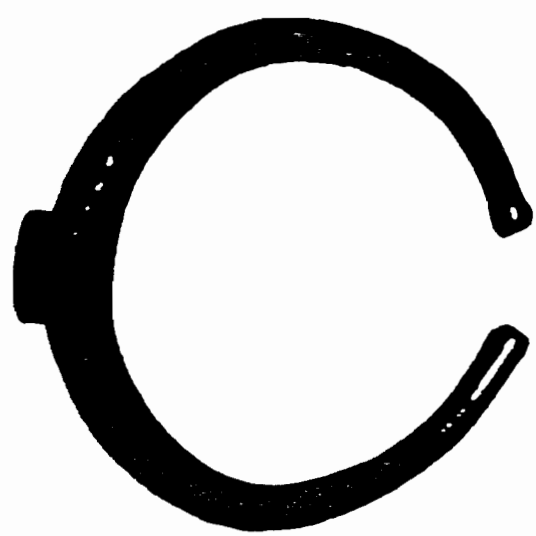


**Planche III**
**Milunga utilisés comme gages d'alliance**

Source : Ndinga-Mbo Abraham, op. cit., pp. 115 - 116.

# CHAPITRE V LA CULTURE KAMBA (TRADITION ET NOVATION)

## INTRODUCTION

Dans son ouvrage intitulé : Introduction à l'ethnographie du Congo, l'historien Jan Vansina examine les problèmes de la culture des Kongo, culture à laquelle se rattachent les Kamba de la vallée du Niari. Voici comment il s'exprime :

> "La culture, c'est la façon de vivre d'un peuple. L'étude des cultures, ou l'ethnologie, est l'analyse d'une société avec ses structures, l'ensemble des comportements-types associés, des idéologies et des croyances qui justifient, expliquent ou initient ce comportement et des objets matériels en usage dans la société. C'est aussi l'étude de la relation entre l'individu et sa société, entre la norme et sa réalisation concrète. Chaque culture donne une réponse à un problème : celui de la vie d'une communauté. La réponse varie suivant l'environnement particulier de la culture, les idées que se font les hommes sur le sens de la vie, les organisations que ces hommes ont mises en place pour régler les rapports humains à l'intérieur de la communauté. On peut donc décrire le profil d'une culture en décrivant son environnement, sa structure économique, sociale et politique, son idéologie religieuse, son expression artistique et la variabilité des normes vis-à-vis des réalisations" (1).

En reprenant à notre compte cette définition que nous propose Jan Vansina, nous allons tenter de circonscrire de manière cohérente le sens du mot culture que nous avons déjà abordé dans les précédents chapitres de notre sujet d'étude sur les Kamba.

D'une manière générale, les modes de vie et les modes de pensée de la société traditionnelle kamba correspondent à ceux de la société kongo (2) et sont un héritage de l'ancien royaume Kongo, héritage que les Kamba partagent avec les autres ethnies de la vallée du Niari. Cependant, il existe entre ces ethnies des différences au niveau linguistique (dialectes) et social (variations dans les coutumes) ce qui fait dire aux Kamba : "kuna ku tu tuka muntu wu mosi kwa tuba" c'est-à-dire nous sommes de la même origine parce que au commencement nous étions une même personne. Nos ancêtres furent très solidaires, mais à cause de la migration il y a eu effondrement de notre unité sociale. Cette phrase traduit un regret chez le "mukamba" (l'homme kamba) qui déplore la diversité sociale indigène d'aujourd'hui. Ces variations se retrouvent à l'intérieur du monde kamba et sont principalement causées par le brassage des populations (de là le proverbe "bula bula na yandi mbembo" : chaque village a son langage propre). La diversité sociale du monde kongo est soulignée par le Père Van Wing dans son ouvrage intitulé : Etudes Bakongo sur les Bampangu de l'ancien royaume de Kongo au Congo belge (Zaïre).

"Du reste, les régions du Kwilu-Niari supérieur et du haut Chiloange étaient très peu connues aux XVIe et XVIIe siècles. On en connaissait pourtant les mines de cuivre, à cause du commerce entre Loango et les Bateke. Les auteurs ont aussi des notions très vagues sur les populations de la rive droite du Congo inférieur. C'est à peine s'ils connaissent l'existence du Mayombe. Il en va autrement, quand ils décrivent les trois royaumes côtiers qui s'étagent de l'embouchure du Congo jusqu'au Kwilu-Niari... Ils ont été constitué par des tribus Bakongo, qui ont émigré de la rive gauche du Congo... Déjà à la fin du XVe siècle les liens qui les rattachent à San Salvador sont très ténus, si toutefois ils existent encore. (...) les Bakongo ont gardé plus pures les moeurs qu'ils avaient apportés de la rive gauche. (...) Les clans apparentés marchaient ensemble, dans la même direction, sous la conduite d'un chef supérieur ou ntinu (chef couronné). (...) Les Basundi s'arrêtèrent devant le nzadi et leur chef établit sa résidence non loin des rives du grand fleuve. Plus tard seulement, les Basundi iront s'installer sur la rive droite du Congo" (3).

Qui sont ces Basundi dont parlent le Père J. Van Wing ? Selon l'hypothèse de Dominique Ngoie-Ngalla, ce sont les Kongo de la vallée du Niari auxquels nous avons déjà fait allusion dans le précédent chapitre. Comment allons nous traiter ce chapitre sur la culture des Kamba ? Pour traiter notre sujet sur la culture kamba, nous allons répartir l'étude en deux parties qui sont : - premièrement l'organisation économique, sociale et politique - deuxièmement les traits généraux de la culture indigène et les dieux kamba (croyances kamba). Ce qui va nous permettre de comprendre les problèmes qui se posèrent au moment de l'installation européenne et de l'implantation protestante.

## I°)- ORGANISATION ECONOMIQUE, SOCIALE ET POLITIQUE

### A)- L'ORGANISATION ECONOMIQUE TRADITIONNELLE

Les villageois travaillent pour subvenir à leurs propres besoins. Ils pratiquent une économie paysanne d'autoconsommation basée sur l'agriculture, l'élevage domestique, la chasse et la pêche. A cela s'ajoutent des tâches complémentaires, des travaux domestiques et des travaux spécialisés (l'artisanat et le commerce). Autrefois, il vivaient en économie fermée et ne pratiquaient que très peu d'échanges (troc) qui se sont cependant développés avec la pénétration occidentale. Dès lors coexistent deux éléments, l'ancestral et le moderne, dans le mode de production des sociétés indigènes, d'où certains changements sociaux chez l'autochtone kamba.

L'élément ancestral : c'est la façon de penser de ceux qui sont pour le respect de la coutume traditionnelle : pour s'enrichir, il faut recourir aux ancêtres par des rites. Il faut aussi signaler le "kundu di musoki" c'est-à-dire les

pratiques magiques que détiennent certains membres de la société et qui sont utilisées pour détourner les richesses des autres à leur profit, par les techniques du "bundoki" (sorcellerie). Nous y reviendrons dans le chapitre sur les dieux kamba (croyances indigènes).

L'élément moderne : ce sont les idées des partisans de l'évolution et de la transformation des conditions de vie de la société indigène (4). Ceci est à l'origine d'un conflit culturel en milieu villageois entre les conservateurs et les progressistes. Les uns sont pour la conservation du patrimoine culturel ancien tandis que les autres sont pour son amélioration. Citons par exemple le cas du mariage à l'essai qui ne cesse de poser des sérieux problèmes dans la société indigène, car une partie de la société le maintien par respect à la coutume et une autre partie de la société le rejette par obéissance à la foi chrétienne. Il est intéressant de signaler l'ouvrage de la soeur Marie André sur : Civilisation en marche, où elle étudie ces différentes questions au Congo belge. Dans cette étude elle insiste sur les bouleversements de la coutume indigène par les "évolués" c'est-à-dire les partisans de la civilisation européenne, "les valeurs du christianisme", comme moyen pour changer la mentalité indigène et améliorer les conditions de vie de la société congolaise (5). C'est ainsi que les nouvelles croyances (6) feront naître une divergence d'opinion entraînant un changement de relation entre les individus de la même parenté, comme nous le verrons ultérieurement (7).

A partir de ce constat, nous allons examiner globalement l'organisation de l'économie kamba.

## A-1- AGRICULTURE ET ELEVAGE

La plupart des populations pratiquent une agriculture d'autoconsommation.

> "Durant des temps relativements paisibles, les habitants s'occupaient de l'agriculture. Ils cultivaient des bananes, du millet, des noix de palme, des noix de cola, du poivre et ils élevaient des poules, des porcs, et des chèvres. Chaque clan ou groupe avait une profession. Il y avait des tisserands, des vanniers, des potiers et des forgerons" (8).

La pénétration occidentale à la fin du XIXème siècle, comme nous l'avons observé dans le chapitre précédent, a favorisé le

développement agricole de la vallée du Niari après l'implantation des cultures mécanisées (9). Les villageois cultivent la terre de leur "nsi" c'est-à-dire de la propriété foncière du groupe de descendance ou du clan.

"La terre est le bien de toute la communauté et de ceux que celle-ci a admis à titre quelconque en son sein, sous l'égide du chef" (10).

C'est en cultivant la terre que l'on obtient le droit d'usage comme le souligne Marcel Soret dans son ouvrage sur Les Kongo Nord-Occidentaux :

"Le droit d'occupation et le droit d'usage appartiennent, non au chef de clan en personne mais à la collectivité tout entière" (11).

Le rôle du chef de famille (mfumu-kanda) est de veiller au respect de la meilleure exploitation des terres. En règle générale, chaque lignage est installé dans un "bulu" (portion de terre) où les membres de la communauté lignagère qui ont les mêmes droits sur les terres font leurs travaux agricoles. Dans la réalité du "bulu", dont le sens littéral est trou*, entre en jeu la succession de la propriété foncière de tous les membres de la communauté du "kikanda" (clanique). Le "bulu" est un espace géographique au sein du "makulu", qui correspond à la terre cultivable (en général), les espaces planes (ou "kibiti") du territoire ancestral de tous les membres du "kanda" (clan). Le manque de terre cultivable fut à l'origine de conflits internes entre les membres du même "kanda", l'une des causes de la migration ancienne, de la segmentation des "makanda" (clans) ou de la lutte armée à la conquête des nouveaux espaces territoriaux.

"Un clan ou kanda groupait beaucoup de lignages avec un ancêtre maternel commun, fondateur du village. Les membres claniques se groupaient autour d'un mbongi, un conseil des responsables mâles des lignages. Le mbongi ou conseil du clan était dirigé par un chef. Des dislocations pouvaient surgir au niveau du mwelo moyo ou de kanda, faute d'harmonie socio-politique et d'équilibre-rituel, ou à défaut, de terre arable suffisante pour tous les membres" (12).

Lorsque le village était formé par plusieurs clans, les luttes étaient organisées par les nobles, les agitateurs ou les chefs politiques qui allaient à la conquête des terres comme cela était le cas de Wedi de Mpindou à Loutete-Kinsende).

"Les nobles et seigneurs de guerres conquirent l'essentiel des terres militairement. Ils les distribuèrent au fur et à mesure à des chefs subalternes, qui les répartirent à leur tour entre les chefs de clans" (13).

Les cultures sont saisonnières comme nous l'avons déjà observé précédemment (14). L'on cultive le manioc, la banane, le riz, les ignames, les patates douces, les maïs, l'arachide, le pois

d'angole, le haricot, les aubergines, les oignons, la tomate, les ananas, la canne à sucre, la papaye, et différents autres légumes, etc. (15). Les familles ont des vergers de safoutiers, de citronniers, d'avocatiers, de palmiers à huile, de cacaoyers, des caféiers, etc. Les différentes récoltes servent à la consommation, une partie est conservée pour les prochaines semences et une petite part seulement est vendue au marché local.

Par ailleurs les villageois élèvent du petit bétail (moutons, chèvres et porc), du gros bétail (bovins) et de la volaille (poulets, canards, dindes, pigeons et pintades). Ici le coq, le mouton et le porc sont au centre des manifestations sociales et religieuses de la vie indigène. Le chat et le chien sont des animaux domestiques qui vivent avec l'homme.

L'élevage est généralement extensif ; néanmoins, quelques rares personnes pratiquent un élevage intensif (16).
Les premiers observateurs européens on cru de bonne foi que le travail agricole était réservé aux femmes (17) et aux esclaves ; cela explique la position de Monseigneur Prosper Augouard, Evêque du Congo et de Loubangui-Chari dans sa lettre du 5 Février 1902, à Monsieur le Directeur de la Dépêche Coloniale à Paris.

"Presque partout en Afrique le travail, surtout le travail de la terre, est un déshonneur, et ce soin est réservé aux femmes et aux esclaves" (18).

Jenny Kaarigstad en citant M. Laman à partir des notes sur les auteurs Badondo, nous rapporte d'autres informations sur le travail agricole chez les Kongo de la région du Niari.

"En Afrique Centrale c'est la femme qui fournit l'effort principal en agriculture. Elle doit cultiver les vivres qu'elle prépare pour la famille. Il est généralement reconnu que l'homme aide à défricher les champs dans la forêt ; abattre les arbres est son travail. (...) En savane le rôle de l'homme en agriculture a été moins précis. Dans les notes laissées par M. Laman il y a des Badondo qui ont traité cette question. Selon eux c'est une honte pour l'homme de participer au travail champêtre avec les femmes, de semer et de récolter les arachides. Mais ils donnent des raisons différentes. Pour l'un c'est plutôt une question de pudeur car le travail se faisait à la houe en se courbant, et autrefois les gens ne portaient pas de vêtements. Aussi l'homme peut-il planter des bananes puisqu'il n'utilisera pas la houe mais le coupe-coupe. L'autre auteur trouve que l'homme qui cultive des vivres, montre qu'il n'est pas capable de faire un autre travail rémunératif, comme la fabrication des "mbongo", tissu en raphia, ou bien qu'il est gourmand et a peur de la faim. Un témoin Suédois de l'époque dit "si l'homme, la houe à la main, se prêtait à aider la femme, elle serait la première à le lui défendre". C'est sur elle que retomberait la honte de ne pas pouvoir le bien nourrir" (19).

Victor Bruno Moussabou rapporte dans son étude sur l'histoire de l'agriculture au Niari que :

"Le travail de la terre était purement et simplement abandonné aux bons soins de la femme" (20).

Que faut-il donc comprendre sur le rôle de l'homme dans le travail agricole ? Comme nous allons le remarquer dans la répartition du travail, il y a des tâches qui sont réservées à l'homme ou à la femme. C'est ce qui se passe chez l'un des auteurs Badondo cité par Jenny Kaarigstad dans les notes de M. Laman déjà cité. Mais il faut signaler qu'un observateur extérieur ne peut pas comprendre le rôle de l'homme dans le travail agricole. Par exemple lorsqu'il s'agit d'une plantation dans la forêt (musola), il revient à l'homme d'abattre les arbres et ensuite la femme viendra pour s'occuper de la semence et plus tard de la récolte. Ce système connaîtra des perturbations au moment de la pénétration européenne comme nous l'avons déjà mentionné.

On comprendra pourquoi les vieux Kamba tiennent le raisonnement suivant : "mu nsi nkulu, muntu wu bakala ka beki luve ko musimba nsengo, ka mu ntangu eto beyi mukento kuyokila bakala munwa ; mu diambu di mundele wu yisa sumuna mina mi kikulu ki nsi" (aux temps anciens, l'homme n'avait pas le droit d'aller travailler avec la houe. De nos jours les femmes méprisent les hommes. C'est parce que le Blanc est venu abolir la coutume sur le travail traditionnel). Dans la société traditionnelle, les instruments du travail agricole ne sont pas les mêmes. L'homme utilise le coupe-coupe et la femme la houe. Autrefois l'homme et la femme ne pouvaient pas travailler dans la même plantation pour question de pudeur. Aujourd'hui le travail agricole est une activité commune (21). L'importance de l'activité agricole est incontestable comme nous l'avons vu dans les notes des premiers explorateurs au chapitre précédent en pays kamba. Par contre le rôle et la participation de l'homme à l'activité agricole se faisaient de manière complémentaire par le travail du forgeron qui fournissait les outils aux laboureurs ou aux récolteurs de vin de palme.

> "L'activité agricole certes, ne doit cependant pas faire oublier les autres. Et d'abord certains secteurs de l'artisanat qu'on dirait au fondement de cette agriculture ; ainsi le travail de la forge qui fournit aux laboureurs et aux récolteurs de vin de palme tous leurs outils..." (22).

Nous reviendrons sur la question de l'artisanat, qui est considéré comme un ensemble de métiers réservés soit à

l'homme, soit à la femme. Ce qui n'est pas le cas de l'agriculture.

Les plantations sont individuelles, c'est-à-dire au mari ou à la femme ; par contre d'autres sont collectives. Les plantations collectives (familiales) résultent du travail de tout le ménage. Les travaux des plantations familiales se font par le mari et son épouse assistés de leurs enfants et d'autres membres de la parenté. Lorsque l'administration française a imposé l'école obligatoire, la scolarisation des enfants est devenue un handicap au développement des travaux agricoles familiaux. C'est pourquoi certains enfants sont privés d'éducation scolaire, particulièrement les filles, qui accompagnent les parents et font office de "bundesi", nourrice de leurs frères cadets.

Comme le remarque Marcel Soret dans son ouvrage intitulé Histoire du Congo capitale Brazzaville, l'agriculture est l'une des principales activités de la société indigène.

> "L'agriculture demeure la première des activités de subsistance. Les techniques se sont peu transformées et les outils de base restent la houe, la machette et la hache. Elle est aussi une activité essentiellement féminine, d'où l'extrême réduction des surfaces cultivées et les rendements peu élevés. (...) Peu de différence entre l'agriculture de forêt et celle de savane. La nuance est plutôt sociologique : l'agriculture de forêt entraîne une plus grande activité des hommes qui sont chargés de l'essartage et assure une plus grande diffusion de la hache presque ignorée en savane..." (23).

Néanmoins, on peut aussi admettre qu'il y a une certaine participation de l'homme aux activités agricoles.

Le problème de la main-d'oeuvre, c'est qu'elle est très limitée et qu'elle se réduit au cercle familial. Les outils sont artisanaux et l'on travail la terre à la houe (24).

> "L'ignorance des engrais oblige à de longues jachères, mais étant donné la faible densité des populations, ce nomadisme agricole n'est généralement pas cause de déplacements de villages, la rotation des cultures s'effectuant en un vaste arc de cercle autour du hameau" (25).

Pour contourner la difficulté, de temps à autre les habitants du village organisent une entraide réciproque, le "ngwanga" (26). D'une manière générale, c'est la femme qui est la principale source de main-d'oeuvre, d'où certainement l'importance de la polygamie. C'est aussi l'homme et son "kanda" (clan) qui disposent de la récolte de la femme. Selon Jenny Kaarigstad la polygamie est une conséquence sociale de l'économie kamba.

> "Chez les Kamba c'est le mari qui dispose de la récolte de la femme. Il ne serait pas étonnant que ce droit eût des conséquences sociales, par exemple favoriser la polygamie" (27).

Dans la société actuelle on observe une forte participation de l'homme de la savane au travail de la terre, par la culture de certains produits vivriers. Tel est le cas de la culture du manioc, qui sert à faire du "foufou" ou "bikongo", la farine de manioc. Par contre les hommes de la forêt, en région montagneuses, pratiquent de plus en plus la récolte de vin de palme et la culture de la banane plantain. Les cultures du maïs, de l'arachide et du haricot se font dans la savane comme dans la forêt par les hommes et les femmes à cause de leur importance commerciale.

L'évolution de l'économie moderne influença la société indigène, où se développa un système de main-d'oeuvre rémunérée (28). Ceux qui en ont la possibilité financière l'utilisent au moment de la préparation des plantations, des semences ou des récoltes. Ce qui implique une certaine intégration de l'agriculture indigène dans les mécanismes de la société moderne (29).

### A-2- LA CHASSE ET LA PECHE

La chasse du gibier se fait individuellement ou collectivement avec des fusils (30), des flèches ou par différents pièges.

La chasse du gros gibier est une activité réservée à l'homme. Les jeunes gens et les femmes font la chasse aux "bampuku" (rongeurs) pendant la saison sèche (lwanga) au moment des "mampiaya" c'est-à-dire des feux de brousse (Cf. l'incendie de la savane qu'observaient les premiers explorateurs dans la vallée du Niari). Le produit de la chasse est destiné à la consommation familiale ou au commerce mais personne ne vit de la chasse.

> "Toutes les populations congolaises pratiquent la chasse sur une plus ou moins grande échelle, mais aucune n'en tire la totalité de ses moyens d'existence. A l'origine, les armes de chasse étaient essentiellement la sagaie et l'arc. (...) A l'heure actuelle, elle se pratique soit individuellement (professionnels) soit par groupe : le groupe social de base ou un ensemble de groupes alliés, parfois le clan dans son entier. Ces expéditions collectives sont généralement des chasses par encerclement, avec filets en forêt, avec feux en savane. Activité spécifiquement masculine, la chasse est encore actuellement précédée et accompagnée de toute une série de rites destinés à assurer son succès" (31).

Autrefois les missionnaires suédois et les catéchistes protestants dondo chassaient avec les habitants des villages kamba (32). Un jour à Loutete Carrefour survint un accident mortel : un catéchiste protestant fut tué d'un coup de fusil

par un villageois (33). Dès lors les missionnaires suédois interdirent aux catéchistes dondo en pays kamba d'aller à la chasse avec les autres villageois.

Nous avons rencontré quelques vieux Kamba qui gardent le souvenir du partage de la viande de chasse donnée par les missionnaires protestants aux habitants de leurs villages (34).

Le territoire kamba est arrosé par de nombreux cours d'eau (35). Le fleuve Niari, les rivières, les lacs, les étangs et les marigots sont très poissonneux. C'est dans ces différents cours d'eau que les villageois pêchent à la ligne, au filet et à la nasse. Il existe des pêches collectives, qui sont saisonnières, et ont lieu soit pendant la saison sèche, soit au début de la saison des pluies. Cette pêche occasionnelle est pratiquée par tous, mais pour certains, la pêche est un métier, et leur principale activité. Le métier de la pêche est réservé à l'homme. Il est transmissible du père au fils, de l'oncle au neveu, du grand-père au petit fils, etc.

"Il faut distinguer la grande pêche aux engins (filets, nasses...) pratiquée par les hommes dans les grands cours d'eau (...) et la pêche dans les petites rivières et les mares, au panier, aux poisons végétaux (mbaka) qui est surtout une activité féminine..." (36).

Le pêcheur est la personne qui connaît le secret des eaux (37), les endroits les plus poissonneux, les endroits les plus dangereux et les lieux sacrés habités par les esprits de l'eau (mikisi), les divinités des eaux (38).

## A-3- LES TRAVAUX SPECIALISES

En dehors des activités économiques que nous venons d'étudier, certains villageois exercent des travaux spécialisés (artisanat ou commerce).

Les traditions orales de Mbanza-Kongo, nous rapportent qu'avant la décadence du royaume de Kongo dia Ntotila, chaque clan était spécialisé dans un métier donné. Ce sont les hommes du clan qui l'exerçaient au profit de l'ensemble de la société. On distingue : les récolteurs de vin de palme (busongi), les forgerons, les sculpteurs (kuhala), les vanniers (kuhanda), les tisserands, les commerçants... Par contre l'agriculture était une activité réservée à l'homme et à la femme, sauf exceptions. En pays kamba on observe, de

même, la répartition de certains travaux par clan et par sexe. Dans la plupart des cas les travaux spécialisés sont des occupations complémentaires et très peu de gens vivent de ces activités (39). Le travail artisanal est une activité complémentaire de l'économie paysanne. On distingue les objets de l'artisanat masculin et de l'artisanat féminin.

Parmi les artisans de sexe masculin, on trouve les sculpteurs produisant les écuelles, les cuillères, les pilons, les manches, les cannes, les pagaies, les arcs, les mortiers, les pirogues, les tambours (40), les balafons (41), les statuettes, les trompes (42), etc. ; les vanniers qui fabriquent les nasses, les corbeilles, les greniers, etc. ; les tisserands, qui produisent les étoffes "lubongo, nsanda, mulele", les filets, "mposa, lukosi, kizanga" (43), les bonnets, les chéchias en raphia, "mpu" (44), etc. ; les forgerons (45), qui fabriquent les "makwasu na bitadi" (instruments pour produire du feu), les couteaux, les coupe-coupes, les haches, les tuyaux, les aiguilles, les fusils, les anneaux (46), les plombs, les bracelets (47), les colliers (48), les houes (49), les pièces de monnaies, etc.

L'artisanat féminin se limite à la poterie (les gargoulettes, les jarres, les pipes en argile, etc.) et à la vannerie (le "nzadi, ngoto, mutete, mubembe, mukuta, kieye, mutoto, nkwala", etc. qui sont de la famille des paniers, des corbeilles et des nattes).

Les différents objets de l'artisanat kamba se retrouvent en milieu kongo où les artisans sont honorés. D'une manière générale les artisans kamba exercent des fonctions religieuses, c'est ce qui fait leur honneur. Georges Balandier en citant J. Van Wing et le Père Laurent de Lucques fait la même observation, dans son ouvrage sur La vie quotidienne au royaume de Kongo.

> "En dehors des marques et signes distinctifs, les clans semblent avoir eu des spécialisations assurant entre eux une certaine division de travail. J. Van Wing rapporte le fait : "A Kongo, dès l'origine, chaque clan avait son métier (...) ...tout extraordinaire que cela paraisse" ; et le père Laurent de Lucques remarque encore autour des années 1700 que les artisans sont tous honorés dans le royaume" (50).

L'un des deux informateurs dondo de M. Laman, cité plus haut par Jenny Kaarigstad a insisté sur le fait que l'homme n'est pas impliqué comme la femme dans le travail de la terre car il doit être en mesure "de faire un travail rénumératif, tel que

la fabrication des "mbongo" (tissu en raphia) ; tout cela nous montre l'importance de la répartition du travail et l'intérêt envers l'artisanat chez les Kongo et les Kamba.

La récolte du vin de palme (kusia malamu ma ngasi, ma maba, ou "nsamba) est réservée à un spécialiste, le "musongi" (tireur de vin de palme). Dans la société traditionnelle, le rôle du "musongi" est très important. En cas de conflit, il sert comme agent de réconciliation (juge ou avocat, "nzonsi") entre les parties.
Pendant la guerre, il était interdit de tuer un "musongi", on ne pouvait pas le vendre comme esclave ou le prendre en gage. Dans son ouvrage La maladie et la guérison en milieu kongo, Mahaniah Kimpianga fait une intéressante observation de la manière dont on considerait le "musongi" et du rôle qu'il jouait dans la société kongo.

> "Le tireur de vin, nsongi, n'était pas non plus à tuer. Il était considéré comme une personne déjà décédée ou cadavre, mvumbi : car chaque fois qu'il grimpait sur un arbre pour tirer du vin de palme, sa vie était en danger ; il pouvait tomber du haut du palmier n'importe quand. La palabre résultant du règlement d'un conflit exigeait l'échange d'énormes quantités de vin de palme. Donc, le nsongi jouait un rôle non négligeable dans le cessez-le-feu. De par leur statut de conciliateur, les nzonsi et les nsongi étaient riches et charitables envers les gens de la communauté ; de ce fait, ils n'étaient vendus que fort rarement" (51).

Le métier du "busongi" et la boisson de vin de palme sont strictement interdits par les missionnaires protestants suédois au Congo. On assiste souvent à des palabres en famille à cause du refus de l'usage du vin par les protestants kamba qui n'acceptent pas la consommation de l'alcool au moment des manifestations sociales. Nous reviendrons sur cette question dans la suite de notre étude.

En dehors de l'artisanat tous les indigènes doivent savoir exercer d'autres activités. En effet, les toutes premières tâches de l'homme sont de savoir construire une maison ou une case appelé "nzo" et de couper les régimes de noix de palme (kukwanga ngasi mu maba) (52). Dans ces tâches l'homme est assisté de la femme qui coupe la paille (kusaka nianga) au moment de la construction de la maison pour couvrir la toiture, et qui transporte les régimes de noix de palmes (kutota ngasi) pour l'usage domestique ou commercial. Elle va vendre la boisson de palme au marché ou accomplit des commissions avec les alliés.

Les activités commerciales étaient moins développées. Elles consistaient en des échanges entre des produits

manufacturés provenant de la côte atlantique (sel, savon, pétrole, tissus, poissons salés, boissons alcoolisées, outils agricoles, ustensiles, nourritures, etc.), et des produits locaux (maniocs) (53), maïs, haricot, banane, huile de palme, viande de chasse, poisson d'eau douce, objets artisanaux, etc.). Les échanges se faisaient soit en échangeant les objets soit en versant de la monnaie. L'usage de la monnaie existait déjà au royaume de Kongo avant la pénétration occidentale de 1482. La première monnaie utilisée par les Kongo était le "nzimbu" (coquillage monnaie) que l'on ramassait sur la côte atlantique (54). Aujourd'hui les échanges ont pris une nouvelle dimension avec l'utilisation de la monnaie. Le lieu où l'on pratique ces différents échanges s'appelle le "zandu", le marché. C'est au marché que les villageois vendent leurs marchandises et font leurs achats (55). Les marchés se tiennent à des dates fixées suivants un calendrier rotatif.

Autrefois, les jours de marché portaient des noms pour les distinguer des autres manifestations indigènes de "ki muyengi", c'est-à-dire le jour de fête (kimpika, kibuduka, kibukonso na kinkoyi) (56). La périodicité de ces marchés était fixée selon le calendrier lunaire. C'est aussi au marché que les alliés se rencontrent pour traiter leurs différents problèmes et pour accomplir certaines manifestations sociales.

> "Le marché est bien plus qu'un point d'échange, un lieu d'asile, un centre propice aux négociations politiques et matrimoniales, un endroit favorable à la diffusion des nouvelles modes. Il est aussi un foyer sacré : l'exécution solennelle des "criminels" et des sorciers s'y accomplit, les cérémonies finales des grandes initiations s'y déroulent" (57).

C'est pourquoi la création d'un marché indigène se fait avec l'approbation des esprits des ancêtres qui garantissent la prospérité économique, favorisent les bonnes récoltes, etc. La vraie richesse est synonyme de "mbongo bantu", les hommes, comme nous venons de le voir précédemment. Mais on pouvait aussi se procurer le "mbongo bantu" au marché (58). Il fallait que les grandes activités commerciales d'autrefois se fassent par la circulation des biens et des hommes. Les principaux mouvements d'échanges se faisaient par la traite esclavagiste comme nous allons le voir ultérieurement.

L'installation européenne au Moyen Congo et dans la vallée du Niari a donc bouleversé l'économie traditionnelle kamba et y a apporté certaines innovations. Cette installation est à

L'origine de la transformation du paysage social comme nous venons de l'observer dans le problème de la main-d'oeuvre agricole, où la répartition du travail n'est plus la même. Toutefois, l'économie traditionnelle conserve certaines des particularités de l'héritage ancestral. Quant à l'agriculture, elle est de plus en plus au centre de l'économie indigène. Le travail agricole fut d'un intérêt particulier dans la vision de l'éducation protestante suédoise, au centre de formation de la mission de Ngouedi au Moyen Congo, comme nous le rapporte Jenny Kaarigstad en reprenant les remarques formulées par un missionnaire suédois au centre de formation de la mission protestante de Ngouedi.

> "L'auteur espère cependant que les écoles de la mission peuvent aider à donner une autre vue sur ce travail puisque l'agriculture y est obligatoire pour tous les élèves. Que reste-t-il de cette idée aujourd'hui parmi les hommes ? Quand les champs scolaires étaient obligatoires à notre Collège Normal à Ngouedi, nous avons plusieurs fois dû lutter contre cette aversion encore forte chez des garçons venus d'autres régions du pays" (59).

Au moment de ses enquêtes sur le terrain dans les villages de la région du pays kamba, Jenny Kaarigstad constate une évolution de l'opinion indigène des hommes au sujet du travail agricole.

> "Lors de notre tournée nous avons essayé de sonder l'opinion des villageois. Les hommes manifestaient toujours un grand intérêt aux questions agricoles. Nous ne savons pas si c'était parce que nous étions des étrangers et que les hommes trouvaient que c'était leur rôle de nous recevoir. Un seul, un chef, a dit que c'était indigne de lui de travailler au champ ; il avait deux femmes qui le faisaient pour lui. Mais quand nous sommes venus vers un autre chef de terre, il a fallu aller le chercher au champ, un jardin de légumes" (60).

Il est certain que certaines personnes se consacrent à leurs activités professionnelles en laissant aux femmes le soin de s'occuper du travail agricole. C'est le cas des chefs qui étaient pour la plupart des polygames.

La nouvelle génération bousculée par la société moderne (industrielle) trouve aussi moins important le travail agricole au profit de l'emploi bureaucratique. C'est une autre catégorie d'hommes que nous mentionne notre interlocutrice en pays kamba après l'implantation du protestantisme à la mission de Ngouedi.

> "Il y a des jeunes gens qui, encore rêvant de ce qu'ils vont faire, se moquent de leurs aînés qui sont cultivateurs. Mais eux, ayant plus d'expérience de la vie, ne semblaient pas avoir honte de leur métier qu'ils soient toujours restés au village ou qu'ils soient rentrés de la ville" (61)

Néanmoins, l'expérience de la vie intéresse la majeure partie de la jeunesse qui s'engage dans le travail agricole.

"Pour avoir une idée plus exacte sur la participation des hommes en agriculture, nous avons demandé de nommer les plantes qu'ils cultivent. Il paraissait cependant que presque la moitié des hommes mariés collaboraient avec la femme au champ et n'avaient pas de champ à eux-mêmes. (...) Dans beaucoup de cas ceci veut dire que l'homme défriche (62) et la femme sème et récolte comme selon la tradition" (63)

En conclusion les résultats de son enquête nous montrent qu'il y a eu une certaine motivation du Kamba dans le travail agricole.

"Il serait cependant injuste de conclure que pour cette moitié des intérrogés il n' y ait pas d'évolution. (...) ...nous avons vu que la femme était aidée par deux hommes, le mari et le fils, il semblait. La femme toute seule n'aurait pas pu faire ce vaste champ. Plusieurs des meilleures réalisations agricoles que nous avons rencontrées, étaient le résultat d'une telle collaboration. Il y a cependant des cultures qui sont typiquement masculines... Les bananes et le tabac sont des cultures masculines par tradition. L'intérêt de la canne à sucre est surtout dû à la fabrication locale de vin à quoi servent aussi le maïs et l'ananas. Mais c'est la commercialisation qui a fait des produits vivriers, le maïs l'arachide et le manioc, les cultures masculines (...) la culture des arbres fruitiers et l'élevage, activités rurales, par tradition réservées aux hommes. (...) Les hommes les plus entreprenants en agriculture que nous avons rencontrés, sont des hommes qui sont retournés au village après un séjour en ville" (64).

Ces différents témoignages nous montrent comment se fait l'évolution des façons agricoles héritées des ancêtres.

"Nous pensons cependant qu'il est assez clair qu'un changement de mentalité est en train de se produire dans les villages qu'il soit le résultat d'incitation économique ou d'influence des entreprises agricoles modernes. Les hommes et les femmes s'engagent dans une agriculture qu'ils ont héritée de leurs ancêtres" (65).

Du point de vue de l'artisanat, certains métiers traditionnels qui étaient réservés aux hommes n'existent plus. Néanmoins, de ces activités anciennes des hommes demeurent la chasse, la pêche et l'exploitation des palmiers à huile. Quelques hommes des villages installés le long du Niari vivent de la pêche.

La chasse continue à se faire de manière traditionnelle soit collectivement avec des chiens (mbingu) ou avec des filets, soit individuellement avec des pièges, soit encore avec des fusils modernes. Cependant la pêche et la chasse sont des activités de moins en moins pratiquées. Le poisson d'eau douce et le gibier sont assez rares sur le marché. Par contre le métier de récolteur de vin de palme est la plus répandue parmi les activités de l'ancienne société traditionnelle.

Ces activités de l'artisanat traditionnel sont remplacées par les métiers de l'artisanat moderne. On peut citer les menuisiers, les scieurs, les maçons, les tailleurs, les mécaniciens, les chauffeurs, les commerçants, etc. Le développement du commerce moderne se fait par l'installation des boutiques au détriment du colportage de l'ancienne société kongo. Les restaurants et les maisons de café remplacent le "mbongi" ou le "lunsanga" (hangar du village), où tous les hommes et les étrangers se réunissaient pour prendre les repas que leur apportaient les femmes.

Le "mbongi" ou le "lunsanga" a une importance particulière dans la société traditionnelle. L'étranger, le veuf, l'orphelin ou le non marié se nourrissaient au réfectoire des hommes mariés, le "mbongi", qui est un hangar construit au milieu du village, et où tous ceux qui ont faim ou soif vont se servir gratuitement. C'est aussi là que se transmet le savoir ancestral comme nous aurons l'occasion de la remarquer dans la suite de notre étude.

> "Cette "maison de café" remplacera-t-elle l'ancien "mbongi", le hangar du village, où les hommes se réunissaient, où l'étranger était servi gratuitement et où tous se partageaient tout ? C'est peut-être inévitable pour une société qui passe de son auto-subsistance à la vie économique moderne" (66).

La polygamie et l'esclavage furent des solutions pratiques pour accroître la main-d'oeuvre dans la société indigène. Mais ce système a été fortement perturbé par l'installation européenne au Moyen Congo. Car le mode de production instauré par les colonisateurs demande un autre type de main-d'oeuvre. Monseigneur Prosper Augouard, Evêque du Haut-Congo français, dans sa lettre du 25 février 1902, déjà citée, souligne ce problème, qui fut un sérieux handicap au moment de l'installation des sociétés européennes.

> "La main-d'oeuvre ! Voilà la plus importante question, et toutes les autres sont d'un intérêt très secondaires... On a voulu construire un bel édifice, mais on a commencé par la toiture. Or, la base de cet édifice était la main-d'oeuvre, car sans la main-d'oeuvre indigène, il sera impossible d'exploiter les richesses du Congo. Aussi, dès mon arrivée au Congo, et surtout depuis que je fus placé à la tête de l'important vicariat de l'Oubanghi, je me suis efforcé de mettre en pratique deux idées essentiellement coloniales, à savoir : la diffusion de la langue française, et la création de la main-d'oeuvre indigène. (...) Et ce que j'avance est tellement vrai, que, seuls, les chefs qui avaient appris chez nous le français, ont consenti à payer l'impôt, tandis que les autres se sont enfuis dans la brousse pour se soustraire à cette obligation. (...) Mais la création de cette main-d'oeuvre est une oeuvre complexe qui ne se fera pas par un règlement quelconque élaboré dans le cabinet d'un gouvernement ou d'un ministre. On se figure qu'on va créer magiquement la main-d'oeuvre "en promettant aux noirs le bien-être matériel, la mise à l'abri de la famine, l'initiation aux découvertes de la science, etc., etc.". Le noir se moque de tout cela et ... il a raison ! car, en fait, c'est le contraire qui lui arrive" (67).

Cette période est aussi appelée l'époque de la "tyrannie européenne" en milieu indigène (68). Les vieux Kamba racontent les atrocités de l'époque où les prêtres, les colons, etc., imposèrent aux villageois leur conception de la vie sociale (le travail, le mariage, etc.) et de la religion (la manière de croire en Dieu). C'est à partir de ce moment que tout a commencé à changer. Les hommes et les femmes travaillèrent ensemble dans les plantations des Européens. Néanmoins, le problème de la main-d'oeuvre se pose toujours et l'exploitation des richesses naturelles n'a pas encore trouvé de solution. C'est ce que nous allons voir dans la suite de la lettre de Monseigneur Prosper Augouard, où il propose que le

travail ait un caractère obligatoire. Les indigènes préfèrent rester au village au lieu d'aller travailler chez les Blancs où ils recevront des coups. La situation du travail était très difficile pour les populations de cette période, racontent les Kamba. Il fallait fuir le village pour échapper au contrôle du Blanc qui avait besoin des "bangamba" (les travailleurs indigènes ou la main-d'oeuvre indigène).

"Le noir n'a pas de besoins, et, dans sa simplicité primitive, il se rend très bien compte que si le blanc lui demande du travail, c'est pour l'exploiter : aussi préfère-t-il rester dans la douce oisiveté du village, au lieu d'aller travailler chez le blanc au service duquel il recevra des coups, et pas toujours la juste rémunération de son travail" (69).

L'évêque poursuit ses remarques en dénonçant les aspects négatifs de l'installation européenne au Moyen Congo. Il déplore en outre le manque de moyens pour exploiter les richesses naturelles et d'asseoir la civilisation française. Comme nous allons le revoir dans cette lettre il met en évidence l'importance de la civilisation, qui ne doit pas être un article au rabais. D'ailleurs c'est ce que souligne François Valdi dans son ouvrage intitulé La femme antilope.

"De la civilisation, les nègres du Congo ne connaissent guère, sauf de rares exceptions, que les impôts et les corvées. (...) La civilisation n'est pas un article que l'on peut fabriquer au rabais... Mais le problème colonial est un problème international et c'est à la tribune des peuples qu'il se posera fatalement, un jour ou l'autre. Ce jour là le Congo risque de valoir à notre amour propre national d'assez désagréables surprises" (70).

On peut aussi signaler les autres propos de l'évêque du Haut-Congo , Monseigneur Prosper Augouard:

"La plupart de nos colonies ont des richesses naturelles qu'on ne peut toujours exploiter faute de main-d'oeuvre, et le Congo français est particulièrement dans ce cas. C'est donc à l'administration de chercher à créer et à développer cette main-d'oeuvre sans laquelle tous les efforts demeureront stériles. Mais comment trouver cette main-d'oeuvre ? Là est le gros problème et il faut l'aborder résolument, si l'on désir enfin obtenir quelque résultat. Ayant admis le principe de notre souveraineté dans nos grandes possessions africaines, le gouvernement a le droit strict de pousser ces pays dans la voie du progrès et de la civilisation. Ne nous faisons pas illusion. Abandonné à lui-même, le noir croupira dans la paresse et l'ignorance comme il a vécu pendant tant de siècles. Il s'agit de changer tout un état social, et ce n'est pas en un jour, et sans efforts, qu'on parviendra à changer la vie de tout un peuple. (...) Comment faire pour changer un pareil état de chose, qui s'accorde si bien avec la chaleur du climat et la paresse séculaire des malheureux ? Deux moyens se présentent. Le premier c'est la moralisation par la religion qui fera comprendre aux noirs que le travail n'est pas un déshonneur ; l'instruction viendra ensuite leur montrer la nécessité d'apprendre différents métiers, afin de sortir de l'état d'infériorité et de dégradation où ils se trouvent en ce moment. C'est un travail de longue haleine, car les missions et les écoles sont encore bien insuffisantes pour étendre leur action effective sur toutes les parties de la colonie. Le second moyen pourrait être plus rapide et plus effectif, mais il doit être employé avec une grande fermeté unie à une excessive prudence : c'est le travail obligatoire" (71).

Le souci du développement de la colonie était à l'origine de l'institution d'un régime coercitif au Congo français comme au Congo belge (72).

"Cette colonie ne pourra être mise en valeur que si on lui conserve la main-d'oeuvre indigène" (73).

Ce que nous venons de rapporter de la citation de Monseigneur Prosper Augouard n'a pas été la politique appliquée par

l'Eglise catholique, mais par l'Eglise protestante suédoise. Cette politique a été basée sur l'emploi de la langue kikongo**) et le développement de l'apprentissage manuel. L'Eglise protestante a voulu faire évoluer la société traditionnelle de l'intérieur. Alors que l'Eglise catholique, en oeuvrant pour la diffusion de la culture française, a donné aux Congolais une formation beaucoup plus intellectuelle. Les choix de l'Eglise protestante ont été par la suite déplorés par certains pasteurs et chrétiens congolais qui lui reprochent de n'avoir pas favorisé le développement intellectuel de ses fidèles. Car ceci va représenter un handicap pour les protestants congolais au moment du passage à l'indépendance et à l'autonomie de l'Eglise.

Nous avons rencontré quelques missionnaires suédois qui ont des sentiments très partagés sur ce problème. Les uns sont favorables à la vision missionnaire développée au Congo français. Par contre les autres regrettent et considèrent cette vision comme une erreur missionnaire, parce que la mission protestante n'a pas participé à la formation de l'élite intellectuelle du pays.

Parmi les pasteurs congolais qui déplorent ce comportement nous retenons le pasteur Hilaire Nkounkou qui a fait quelques observations sur le système éducatif de la mission protestante suédoise au Moyen Congo, comme nous le verrons ultérieurement. Quant aux laïcs les avis sont très partagés. Les uns sont moins favorables, les autres sont très favorables, et les autres encore défavorables. On conteste et on condamne la manière dont la mission a participé à l'évolution de la société indigène.

Alphonse Bondza souligne l'importance du rôle que la mission protestante suédoise a joué dans l'évolution du travail manuel et la transformation du paysage économique dondo aux plateaux des Cataractes dans le district de Mfouati.

"Si pour nous, géographes, le problème de la religion a retenu notre attention, c'est compte tenu du rôle prépondérant qu'elle joue vis à vis des actions relatives au développement de la région. Pays essentiellement religieux, le protestantisme et le catholicisme se partagent le monopole de la chrétienté. Et c'est au premier que revient l'honneur d'être cité en tête comme étant le fer de lance des actions novatrices à l'aménagement du "pays". Les chrétiens protestants du coin consacrent un jour dans la semaine au travail de l'Eglise ; ce même jour peut être aussi utilisé pour répondre aux besoins d'intérêt national. Nombreuses sont les réalisations d'une telle organisation. La route carrossable qui serpente sur le plateau des Cataractes, et que nous voyons figurée sur les vues de Mfouati, est l'une des réalisations concrètes qui a été faite sous l'impulsion du mouvement religieux" (74).

Marcel Mank Nkouka et Philippe Louhemba ont des points de vue plus nuancés sur ce problème. Ils n'excluent pas l'aspect positif de la vision missionnaire sur le travail manuel mais ils montrent ses limites et ses conséquences. Nous reviendrons sur cette question dans la troisième partie de notre étude sur l'Infiltration du protestantisme en territoire kamba de 1900 à 1929. Néanmoins, il convient de signaler que l'initiation au travail de la terre et aux métiers de la société moderne sont des entreprises de la mission protestante.

"Comme nous l'avons dit plus haut, l'alphabétisation de la première heure se faisait en langue locale. Les élèves apprennent des chansons, récitent des passages bibliques. La moitié de la journée scolaire est consacrée au travail manuel. - Pour bâtir les stations missionnaires, les élèves coupent du bois, de la paille, des lianes, des bambous et fabriquent des briques. - Pour subvenir à leurs besoins alimentaires (car ils étaient logés au centre de la station), ils cultivent du manioc, des légumes, de l'arachide, des arbres fruitiers (manguiers, agrumes, safoutiers, avocatiers, palmiers à huile (...). Certains ont considéré que le fait de limiter l'éducation à l'univers de la Bible était une façon délibérée des missionnaires de laisser le Congolais dans une certaine ignorance. Ce n'est pas une évidence, mais c'est une hypothèse que nous n'excluons pas. D'autres ont trouvé dans le travail manuel obligatoire (mais pas forcé) une certaine humiliation du sexe "fort" car dans la division traditionnelle du travail dans la plupart de nos régions, le travail de la terre est plutôt le domaine réservé des femmes ; les hommes font la chasse, la pêche (les femmes aussi) et bâtissent les habitations" (75).

Le choix du travail agricole et de l'initiation à la formation professionnelle de l'artisanat moderne constituèrent une certaine pression morale exercée par les Suédois sur les autorités de l'administration française au Moyen Congo.

"... jusqu'en 1939, l'autorisation de construire dans le territoire "français" n'est accordée aux missionnaires qu'en qualité de colons et pour un travail d'exploitation agricole, le tout au nom du missionnaire et non de la M.E.S., car l'administration coloniale souhaitait la disparition de toute mention étrangère, non française. Toujours est-il que l'usage du sigle M.E.S. a fait du chemin et finit par s'imposer" (76).

On peut comprendre pourquoi l'intérêt de la mission était de transformer la société de l'intérieur, en vue d'assurer son indépendance.

"Nous ne travaillons pas seulement pour former des membres autonomes dans des paroisses autonomes, mais aussi pour un peuple indépendant. Le but de l'oeuvre missionnaire est la naissance et le développement d'une église autonome indépendante. C'est pourquoi ils forment des Evangélistes, des Moniteurs et des pasteurs comme collaborateurs. Mais il faut aller plus loin pour que ce but soit mieux atteint. Il faut que cette Eglise soit formée de membres ayant le goût du travail manuel qui aide à parvenir à l'étape d'une économie indépendante. Le souci de ce qu'on a appelé "l'Evangile du travail" a conduit les missionnaires à ouvrir des écoles professionnelles. (...) ...l'école professionnelle de Kibunzi (Zaïre) est transférée en 1922 à Brazzaville, où l'on choisit plus tard (1925) Mansimou, situé à 7 km de la capitale. Ce centre qui s'ouvre avec 130 élèves va jouir d'une grande réputation dans la région, surtout en ce qui concerne le mobilier en bois. Elle a fonctionné pendant 40 ans jusqu'à sa nationalisation en 1965. Plusieurs sections (menuiserie, mécanique, maçonnerie, usine de sommiers) y sont ouvertes peu avant cette date. Mansimou a hébergé chaque année plus de 80 élèves et a formé des ouvriers qualifiés essaimés au Congo et au Zaïre. Ils ont, pour la plupart, monté des ateliers devenus centres d'apprentissage dans leurs villages" (77).

Dans sa participation à l'évolution économique de la société congolaise, la mission suédoise a contribué à l'alphabétisation des populations en langue kikongo et à la formation des ouvriers qualifiés qui sont considérés comme des

cadres subalternes congolais. Quant à l'emploi de la langue indigène pour la formation des autochtones, il était considéré comme un handicap et une opposition au développement de la culture française par l'Eglise catholique et l'administration française. Il est important de signaler l'intérêt du travail de la terre et le but de l'initiation à l'artisanat moderne qui sont considérés comme un renversement des rôles dans la société indigène ; mais cela était aussi une certaine manière de contribuer à la modification des enjeux économiques et sociaux au profit du protestantisme. On verra que la conversion au protestantisme sera une rupture avec la culture de la société indigène.

Les professions de l'artisanat indigène sont condamnées à disparaître au profit de l'artisanat moderne, parce que ces activités sont considérées par les missionnaires comme des activités diaboliques.

> "Mais puisque les prédicateurs étaient Européens ou formés par des Européens, elle l'a fait en s'appuyant sur des notions européennes ; d'autre part, et cela était normal dans le cadre d'une Eglise qui se constituait, qui essayait de se distinguer du milieu ambiant, l'éthique enseignée a été essentiellement non permissive : être chrétien, c'est ne pas être polygame, ne pas danser, ne pas boire, ne pas avoir de fétiche..., etc." (78).

La mission suédoise avait interdit la consommation des boissons alcoolisées aux chrétiens protestants congolais donc le métier de "busongi" (tireur de vin de palme) est interdit. La mission encourageait l'abandon du costume indigène en raphia au profit de la formation des tailleurs et des couturières ; le métier de forgeron est considéré comme relevant d'un pacte démoniaque ; la sculpture est liée à l'idolâtrie, l'utilisation du tam-tam est rejetée et la danse traditionnelle interdite au profit des instruments de musique occidentale ; la pratique herboriste est qualifiée de païenne, d'où la construction des dispensaires, etc.

> "Cette parole n'a pas tardé à porter des fruits car elle a, de tout temps respiré une atmosphère de puissance, de délivrance et de bénédiction. Une atmosphère de puissance, parce que les tribus du Congo qui ont été l'objet de cette prédication sont transformées socialement, moralement et spirituellement. Une atmosphère de délivrance, parce que beaucoup de Congolais qui ont répondu à l'appel de la Parole de Dieu sont délivrés de toutes sortes de superstitions" (79).

On comprendra pourquoi, au lendemain de l'indépendance, les chrétiens protestants furent les premiers militants, et les plus engagés, de la "révolution congolaise". C'est donc parmi les premiers chrétiens protestants que l'on compte les

premiers ouvriers qualifiés et les artisans de la société moderne.

Comme nous venons de l'observer, la vision protestante modifie l'économie de la société traditionnelle chez le protestant congolais en général et kamba en particulier. C'est donc parmi les protestants kamba que l'on compte le plus grand nombre d'agriculteurs, et ce sont les meilleurs producteurs de la région. C'est aussi parmi eux que l'on trouve les meilleurs artisans de la société moderne. Le chrétien protestant est reconnu pour sa conscience professionnelle et son intérêt au travail. Ce sont ces atouts qui lui assurent une véritable promotion sociale. Par conséquent, il exerce une certaine influence dans la société indigène, et il est souvent traité de "ndoki" (sorcier), pour avoir renversé certains tabous du lignage, du clan, du village, de la terre, etc. Néanmoins, il demeure un membre actif de la famille étendue, du "kanda" (clan).

Bien que ce sujet ne soit pas l'objet de notre étude, nous l'abordons pour une bonne connaissance des problèmes qui se posèrent au moment de l'infiltration et, de l'implantation du protestantisme chez les Kamba. En effet, cette implantation eut lieu à une époque ou les Kamba vivaient encore de façon traditionnelle, dans une société structurée en villages, en "makanda" (clans) et lignages (moyo). L'étude de cet environnement social nous permettra de comprendre, les différents rôles joués par les Kamba au moment de l'implantation du protestantisme suédois au sein de la société indigène (80).

## B)- L'ORGANISATION SOCIALE KAMBA

Les Kamba disent "muntu mu kanda na wandi moyo" c'est-à-dire pour quiconque la main montre le (ou son) ventre. Cette expression souligne en particulier l'appartenance lignagère de l'individu dans le clan ; ce qui veut dire : chaque personne est membre de son lignage dans le clan. Pour revenir au proverbe kamba que nous avons déjà cité : "bula-bula na yandi mbembo, bantu-bantu na yau mbelo mu luzingu lu kanda", ce dernier veut dire : chaque village a ses propres traditions

(ou son propre mode de vie) et les différents clans, lignages ou groupes ethniques ont chacun leur manière de vivre (81). Ce proverbe est le reflet de la complexité de l'organisation sociale chez les Kamba. Comme le souligne le Père J. Van Wing dans l'introduction de son ouvrage intitulé : Etudes Bakongo, cette diversité sociale existe chez les Kongo en général :

"Aucun Mukongo n'est porteur de toutes les traditions de son clan ; aucun clan n'observe toutes les coutumes de sa tribu. Les clans comme les personnes ont leur individualité" (82).

E. De Jonghe dans sa préface à l'ouvrage du Père J. Van Wing, que nous venons de citer insiste sur cette réalité et nous montre l'importance de cet ouvrage pour comprendre la complexité des structures sociales des populations kongo.

"Quand on compare cette organisation actuelle de l'autorité à l'organisation du pouvoir central de San Salvador dans la première moitié du XVIe siècle, on ne peut se défendre de l'impression d'une décadence. Parmi les multiples causes de cette décadence, je pense qu'il faut ranger l'utilisation du clan dispersé comme organisme politique. L'unité politique rationnelle, c'est la tribu qui englobe tous les habitants d'un territoire quelles que soient les collectivités particulières dont ils font partie. La tribu n'est pas le développement normal et logique du clan. Elle se superpose aux clans" (83).

Mahaniah Kimpianga dans son chapitre sur "Les mécanismes de contrôle socio-politique", nous retrace les grandes lignes de l'organisation sociale kongo.

"Toutefois, les Européens y trouvèrent non seulement un système commercial établi, mais aussi une structure politique acéphale capable d'assurer l'harmonie socio-politique. Pour les Kongo, cette structure politique acéphale se traduisit à plusieurs niveaux : la famille, le lignage, le clan, le village et le marché" (84).

Les Kamba vivent dans un système matrilinéaire. Les enfants appartiennent au clan (kanda) maternel. C'est par la mère que se transmet le legs ancestral qui vous confère votre identité clanique ou lignagère (moyo kanda).

"Il n'y a qu'un mot pour désigner le clan en général, c'est kanda (makanda). Le sens primitif de ce mot semble être celui d'une collectivité forte ou interdite, car tous les mots dérivant de la même racine, expriment une idée de force ou d'interdit religieux. Chaque clan à son propre nom" (85).

Les observateurs de la société kamba n'ont pas suffisamment fait ressortir que le mot "kanda" désigne d'abord la paume de la main, où les doigts sont liés les uns aux autres (traduit littéralement par famille ou clan pour désigner l'ensemble de la parenté) (86). Les Kamba disent : "il faut l'ensemble de la main avec tous les doigts pour se laver le visage". Comme les doigts se tiennent et sont soutenus par la paume de la main, de même les membres du même "kanda" (parenté clanique) sont solidaires. Ainsi les membres du même "kanda" ou clan sont unis comme les doigts à la paume de la main. Ce qui implique une notion de cohésion sociale et de purification de la face

ou du visage par le "kanda" (paume de la main) parce que un proverbe kamba dit que : "mulembo wumosi wu ko sukulanga luse ko" c'est-à-dire un seul doigt de la main ne peut pas laver le visage. Dans ce sens le mot "kanda" désigne l'unité de la communauté clanique au sein de la parenté locale ou étendue.

Le clan comprend toutes les personnes, hommes et femmes, qui vivent en-desssous ou au-dessus de la terre "bafwa na bamoyo", les défunts et les vivants, qui ont reçu le "makila" (sang) de l'aïeule, soit directement d'elle, soit par une de ses descendantes directes et libres (bisi kanda ou mfumu kanda: les authentiques membres du clan). Chez les Kongo et chez les Kamba ce sont les femmes qui introduisent dans le clan des nouveaux membres du groupe.

"Les mâles sont incapables de transmettre le sang du clan. Les enfants passent au clan de la mère, si elle est libre ; sont esclaves et sans clan si la mère est esclave. (...) Le clan est immortel. Un village peut "bulumuka", être anéanti. Un clan ne saurait s'éteindre. Il y aura toujours "en-dessous de la terre", dans leurs villages, des ancêtres, bakulu, et il y aura toujours sous le ciel des mères du clan, qui fourniront du bongo bantu, des richesses humaines" (87).

Ce lien n'est pas nécessairement génétique, il est le plus souvent mythique.

"L'ancêtre du clan est mythique et le lien génétique qui le relie aux lignages vivants également. (...). De même l'homogénéité officielle des groupes ne répond pas à la réalité. Au cours du temps des groupes ou des individus étrangers, - vaincus, serfs, fils, frères -, ont été intégrés aux clans, avec sanction magique" 88).

Pour illustrer cette réalité, nous citerons l'exemple du clan "Kimpanzu" qui fait référence au fils du roi kongo qui s'opposa à son frère chrétien au nom de la tradition ancestrale (89). Cette opposition politique fut à l'origine de la rupture de l'unité sociale entre le chef Mpanzu et les autres chefs du royaume Kongo, d'où la formation du clan Kimpanzu. On parle encore du puissant "mfumu Mpanzu" (chef du clan Kimpanzu", la souche historique de la parenté du clan des villages de Kimpanzu.

"Chaque groupe refait continuellement sa généalogie et son histoire pour justifier sa situation actuelle et se donner du prestige. Ainsi, il fut de bon ton, lors de l'histoire récente, de se rattacher au roi de Kongo" (90).

Dans la tradition orale le fondateur du clan est une forte personnalité et son histoire est toujours très ancienne.

A l'origine c'est un homme qui est le fondateur du clan. Mais de ce legs ancestral la soeur se différencie de son frère parce que c'est elle qui procure les membres au clan.
On retrouve dans les différentes ethnies du Congo les mêmes noms de clan.

"Les clans se sont multipliés dans de nombreux villages, éloignés les uns des autres" (91).

"Le cercle de la parenté est immense. Tous les Bakongo sont frères, car ils sont censés descendre d'une même mère. (...) Tout clan qui s'est fractionné en tronçons, dont les nouveaux groupements, gardant le même nom Ndumbululu que le clan-souche, observant entre eux les lois de l'exogamie et de l'assistance aux funérailles, ..." (92).

Le fait d'appartenir au même clan est dans le vécu psychologique de chacun une réalité de la vie quotidienne. On peut citer par exemple le cas des Dondo du clan Kindamba et des Kamba du clan Kindamba qui se réclament de la même parenté kongo.

"Ainsi le premier habitant du village de Kindamba-Seka est de Kindamba, le village dondo du plateau. Le chef de lignage ou ngudi nkasi, Mama Marie, habitant alors Ndiba lui a cédé de la terre "puisqu'il était du même clan". Ensuite d'autres Badondo du clan kindamba sont venus se joindre à lui réclamant le même droit" (93).

Bien que le clan semble être une notion abstraite, il conditionne la structure sociale villageoise.

"Le clan reste efficace non seulement parce qu'il régit la constitution des groupements résidentiels, impose l'exogamie, mais parce qu'il crée un champ de forces où vivants et "ancêtres" sont vitalement associés et à l'intérieur duquel l'individu est censé trouver l'équilibre et la santé" (94).

Au niveau local, le clan est composé d'un ou de plusieurs lignages (moyo).

"La lignée ou moyo était composée des enfants d'une famille au sein du clan maternel : des frères et soeurs d'une génération. Une fois devenus adultes, les enfants d'une femme regagnaient leur clan maternel et formaient ainsi un moyo. Le lignage ou mwelo moyo était l'ensemble de plusieurs moyo (lignages) dont les membres reconnaissaient une grand-mère et se groupaient autour d'un seul oncle. Les membres d'un même lignage habitaient un même quartier appelé belo. Comme il s'agissait d'une unité socio-politique, le mwelo moyo était dirigé par un oncle maternel qui patronnait le conseil des aînés formé par tous les adultes mâles et femelles du lignage" (95).

Le mot "moyo" veut dire ventre. Ce terme insiste particulièrement sur le caractère génétique de l'appartenance au lignage. C'est pourquoi par exemple les esclaves intégrés au clan constituent un lignage à part, parce qu'ils ne peuvent pas être intégrés dans un lignage existant. Les Kamba disent "mwisi kanda ni mwisi kanda na ndongo ni ndongo" c'est-à-dire le vrai membre du lignage dans le clan reste le maître, et l'esclave reste esclave.

De même, au niveau inter-ethnique c'est par le clan et non par le lignage que les relations sont établies. Pour reprendre l'exemple de l'implantation des Dondo en pays kamba, les Dondo étaient acceptés en tant que membres du même clan que les Kamba, mais ils formaient un lignage séparé. C'est ce que l'on appelle le "mvila-kanda" qui est une réalité abstraite basée sur un sentiment de solidarité entre les personnes se reconnaissant issues d'une même souche clanique (sina di kanda). On comprend pourquoi le pasteur Gaston Bamana

considère Marie Mayinga, une Kamba, et le pasteur Daniel Ndoundou, un Dondo, comme étant frère et soeur au moment de l'implantation des missionnaires suédois en pays kamba.

"Ils établirent des alliances avec une soeur, nommée Mayinga Marie, l'une de la famille du pasteur Daniel Ndoundou, responsable de la terre de Doungou et elle les amena à Ngouedi" (96).

Ainsi, s'exprimait la solidarité indigène kongo en général ou kamba en particulïer, avant l'implantation occidentale et protestante chez les Kamba.

Bien que la notion de lignage soit très fortement ressentie les lignages en eux-mêmes n'ont pas la pérennité du clan. Ils durent tant que la mémoire collective se souvient de l'aïeule dont ils sont issus.

"Le clan se compose de lignées qui, elles aussi, se développent et se multiplient et manifestent quelquefois des tendances à l'autonomie" (97).

Au niveau pratique les Kamba ne vivent pas en lignage mais en famille. La famille est composée du père, de la mère et des enfants. Pour désigner la famille les Kamba utilisent le mot "nzo" qui veut dire case, maison ou lieu d'habitation (unité résidentielle).

"Une famille ou nzo était constituée du père, de l'épouse ou des épouses et des jeunes enfants. Quoique les Kongo connaissaient un système matrilinéaire, le père était le chef de la famille. Durant l'enfance et l'adolescence, les enfants étaient sous le contrôle et les soins du père et de la mère. Il revenait donc à la famille un rôle socio-politique et économique" (98).

Le mot "nzo" est un terme que l'on emploie assez souvent pour désigner à la fois les différentes constructions et les familles (99). Le sens courant du mot "nzo" est case ou maison, en tant que lieu d'habitation. Sur ce plan, le "nzo" est l'unité résidentielle, la première structure de l'organisation sociale et politique du monde villageois dans la société kamba. C'est à partir du "nzo" que l'on s'intègre dans la société villageoise et dans les liens matrimoniaux. Le "nzo" est la structure de base qui unit les enfants à leur père et à leur mère.

En milieu villageois, le mot "nzo" s'emploie pour désigner la famille qui habite sous le même toit ; celle-ci est une cellule mixte dans une société matrilinéaire et virilocale. C'est dans le "nzo mbutukila" (la maison de naissance) où la maison du père au village du père, que se définissent les rapports et liens de parenté et que s'assure l'intégration de l'individu dans son matrilignage. La famille biologique est

désignée par le terme "nzo" à la tête duquel se trouve le mari ou le père. On utilise le nom du mari pour désigner les membres de la famille du "nzo" conjugal. Par exemple Bouanga bu Ngoma est l'identité propre d'une jeune fille en milieu villageois. Bouanga est le nom propre de la jeune fille et Ngoma est le nom du père de Bouanga. Pour identifier Bouanga, il faut connaître le nom du chef de "nzo" c'est-à-dire son père biologique (le géniteur). Le "nzo" est l'équivalent du mot famille qui ne se limite qu'au niveau du père, de la mère et des enfants (en cas de mariage polygamique, l'homme a plusieurs maisons). Cette manière d'identifier les individus fut bouleversée au moment de la pénétration européenne.

Autrefois on ne faisait pas connaître son nom aux étrangers (100). Le bébé n'était pas appelé par son propre nom afin d'éviter les mauvais sorts. On l'appelait par des termes d'adresse par rapport à la personne de qui il a hérité son nom : "nkaka" (grand-père ou grand-mère), "mutekolo" (petit-fils), "mwana" (fils), "ngudi" (mère), "tata" (père), "ndoyi" (homonyme), etc. Ces derniers noms étaient connus par le cercle parental. Lorsque le nom donné à l'enfant est celui d'un membre de la famille déjà mort, on le désigne par "fundu" qui veut dire le nom du mort ou le défunt parce que les Kamba interdisent de prononcer le nom du mort pendant une certaine période (101).

L'intégration de l'étranger dans le cercle parental entraînait un changement de son identité (102). C'est pourquoi l'on trouvera des personnes qui possèdent différentes identités. Par exemple la même personne peut se définir par le nom de Bissila bi Mouanda, qui est sa véritable identité utilisé au sein du "nzo" conjugal, et Dominique Mboungou, qui est un nom étranger en milieu villageois. Cette dernière identité, qui est en soi fausse, permettait aux villageois d'échapper aux contrôles administratifs. Ainsi l'administration se retrouvait-elle, au cours des recensements, avec des noms de personnes inexistants, ce qui exigeait un perpétuel recommencement. Marcel Soret dans son étude sur Problèmes de démographie urbaine au Moyen - Congo, souligne cet aspect du problème.

"... l'Administration s'efforçait de faire le point en opérant dans les villes un recensement aussi exhaustif que possible. (...) Malgré la meilleure volonté des autorités, les erreurs sont nombreuses dans les recensements. (...) L'Etat civil est pratiquement inexistant. Aussi non seulement n'avons-nous qu'un âge approximatif, mais toute personne qui se soustrait volontairement ou non au recensement ne peut être retrouvée par recoupements" (103).

C'est avec l'installation des catéchistes catholiques et protestants et le regroupement des villages que l'identification fut possible. Les villageois ont dû choisir, et conserver soit l'identité de la maison du père, soit celle du recensement administratif, soit celle du baptême catholique ou de la bénédiction des enfants pour les protestants. Cela nous donne le résultat suivant : identité villageoise du "nzo" plus identité administrative plus identité chrétienne du catholicisme plus identité chrétienne du protestantisme égale quatre identités individuelles, d'où les perturbations dans l'identification des indigènes. D'ailleurs le problème de l'identité au moment du recensement se pose encore aujourd'hui.

Le matrilignage de la mère est le "kingudi" et le matrilignage du père est le "kisia" ou "kitata". Les enfants en bas âge habitent avec leur mère au village du père. Après avoir atteint un certain âge (10 à 15 ans), aussi appelé âge de raison***, selon la situation de l'oncle maternel les enfants vont vivre chez lui. Les enfants n'héritent pas de leur père mais de leur oncle maternel c'est-à-dire le frère utérin de la mère. Si le père meurt avant leur âge de raison, les enfants et la mère rejoignent le village du clan de leur mère (bula bu kanda).

Dans l'organisation du foyer, c'est à la femme que reviennent les tâches domestiques. Elle est assistée de ses enfants. C'est également elle qui s'occupe de l'éducation élémentaire des enfants. Elle leur enseigne les premières notions de politesse et de morale indigène (104). En cas de maladie des enfants c'est elle qui apporte les premiers soins. Elle tranche leurs différents et leur apporte les petites corrections. Elle raconte au père le comportement de chaque enfant. La plus grande responsabilité de la femme est d'être mère (105).

La femme prend soin de toute la famille parce qu'elle est la maîtresse du "ziku", le foyer ou cuisine. Elle s'occupe des enfants abandonnés, des étrangers, des orphelins, des neveux

ou des nièces du matrilignage du mari qui viennent vivre dans la maison de son mari. Elle est comparable à une nourrice de la famille de l'homme (106).

La femme en sa qualité de ménagère possède son "ziku" et est la mieux placée pour s'occuper de la ration alimentaire de tous ceux qui ont faim (107).

Cet aspect du rôle de la femme dans la société traditionnelle explique pourquoi Marie Massala s'était engagée à héberger sous son toit un catéchiste protestant de la mission de Kingoyi, au village de Kindzaba, avant l'implantation officielle du protestantisme en pays kamba (108).

Quant à l'homme, sa première responsabilité est d'assurer la sécurité de la famille. Il veille à l'éducation des enfants de sa maison. Il s'occupe des problèmes les plus importants de la vie familiale dans le village. C'est au père que revient la tâche principale de l'éducation des enfants avant l'âge de raison (109).

Il accomplit certaines tâches qui sont difficiles pour la femme dans le foyer (dépecer un gibier, couper les régimes des noix de palme, préparer un grenier dans la case, etc.). Il gère les biens de la maison et accueille les étrangers.

Les femmes, les jeunes filles, les incirconcis, les célibataires et les inconnus ne participent pas au repas des hommes. Ce fut le cas du catéchiste protestant arrivée à Kindzaba, qui fut placé sous l'entière responsabilité d'une femme (110).

Il était assez rare de voir l'homme assister sa femme dans les travaux domestiques. Toutefois l'évangélisation protestante, exerçant une grande influence, l'a amené à s'en rendre compte. C'est ainsi qu'aujourd'hui certains hommes apportent une aide quasi totale à leurs femmes. Ils ne sont plus ces hommes qui, jadis, s'asseyaient sous l'ombre, les pieds sur la chaise, mais ceux qui savent prendre la houe ou aller puiser de l'eau, nettoyer la maison ou la cour et faire la cuisine (111)

Malgré les bouleversements survenus au moment de l'installation européenne dans les régions de la vallée du Niari, les Kamba gardent encore la plupart des structures

sociales hérités de la tradition ancestrale. Marcel Manoël, missionnaire et enseignant au séminaire théologique de la mission de Ngouedi nous fait une intéressante révélation dans son article "Quatre ans au Congo" :

"Que peut signifier la confession de foi en Dieu le Père dans une société qui a gardé son caractère matriarcal, c'est-à-dire où le père n'a pratiquement aucune autorité et que peu de responsabilité face à ses enfants, et où son seul rôle est celui de géniteur sans influence ?" (112).

De nos jours encore l'enfant appartient au matrilignage de sa mère. C'est l'oncle maternel, le frère utérin de la mère qui est le responsable des enfants de sa soeur (neveux et nièces).

"Ces divers groupes nucléaires assemblés sous l'autorité de l'aîné forment le matrilignage, mvumu (moyo). (...) Il constitue alors un dikanda toujours sous l'autorité de l'aîné ngwa kazi. Les matrilignages étendues se réclamant d'un même ancêtre forment un clan, mvila, luvila ou encore kanda" (113).

Néanmoins, l'enfant reconnait le matrilignage de son père qui est son "kitata" c'est-à-dire le lignage, le clan, le village du père. Chez les Kamba comme chez les Kongo l'enfant n'est pas membre du lignage ou du clan de son père. On le considère comme un "mwana mbuta" qui veut dire un enfant étranger, parce que une fois devenu adulte, il est appelé à rejoindre son lignage et son clan au village maternel. Il sera accueilli par le frère de sa mère qui s'occupera de son intégration dans la vie active. Dans la plupart des cas c'est en fonction de la situation de l'oncle et non du critère de l'âge que l'enfant quitte le toit paternel pour rejoindre son oncle maternel. Il change d'habitation (la maison et le village). Comme la maison de la naissance au village du père est la première résidence de l'enfant, la maison de l'oncle maternel au village de la mère sera sa seconde résidence avant la construction de sa propre maison (ou case). La maison de l'oncle est considérée comme le "nzo kanda" qui est le lieu de rencontre de tous les membres du lignage ou du clan.

"Le Mukongo connaît sa mère et le clan de sa mère. Le clan de la mère est le clan de l'enfant. Il connaît son père ; le clan de son père est sa kitata ou sa kise. Kitata dans le sens large signifie clan du père ; dans le sens restreint, le village où le Mukongo est né" (114)

Chez les Kamba comme chez les Kongo, l'enfant (ou l'être humain) est intégré dans les différentes structures de la société indigène.

"Les relations familiales kongo appartiennent à deux sphères différentes mais étroitement associées: - le matrilignage (kingudi), ensemble de ceux auxquels on se rattache par les femmes ; - le groupe paternel (Kitata), matrilignage du père" (115).

Dans la société traditionnelle l'enfant avait un statut particulier. Il quittait son père parce que l'oncle maternel

le réclamait chez lui ou le père le renvoyait chez les parents maternels pour accueillir ses propres neveux (116).

Le garçon kamba passe son enfance dans le milieu paternel (le nzo) du père au village du lignage du père (le kitata). Vers l'âge de 10 ou 15 ans il quitte la maison du père pour aller habiter dans le village de son oncle (le kingudi). Il vivra dans la maison de son oncle jusqu'à son mariage. A partir de celui-ci il va bâtir sa maison, mais il n'échappera pas à l'autorité de son oncle, de son lignage et également de son père, auquel il reste lié par une dette morale. Il est soumis à une autorité qui est au dessus de lui.

La dot de son mariage est payée par son lignage maternel, qu'il devra rembourser ensuite par des travaux.

Quant à la fille elle reste sous le toit paternel jusqu'à son mariage cautionné par l'oncle maternel. Ce mariage a souvent lieu avec un neveu du père. Elle sera sous l'autorité de son mari d'une part et de son lignage maternel d'autre part. A la mort de son mari elle regagnera le village de son lignage si elle n'est pas héritée par un membre du lignage de son mari.

Au niveau collectif, cette société présente une forte cohésion. L'individu est toujours intégré dans son lignage, et dans son clan, qui sont des éléments très forts. Mais une forte pression s'exerce au niveau de l'individu. L'individu est lié dans ce système en vivant en dehors de ses propres sentiments. En tant qu'individu son opinion et ses sentiments ne comptent pas. C'est le collectif qui prédomine sur l'individuel. L'individu en tant qu'entité isolée ne se sent pas en sécurité. Il est intéressant de constater que cela provoque l'inquiétude des gens à l'intérieur de la société. On comprend pourquoi certains enfants (ou individus) fuient le village (117), ou vont se réfugier dans les religions chrétiennes pour se mettre à l'abri de toutes ces contraintes qui exercent des pressions dans leur mental (118).

Pour illustrer cette réalité, nous retiendrons le cas des garçons qui passent de l'autorité du père à celle de l'oncle maternel. Le père perd ses enfants et il récupère les enfants de ses soeurs. Les jeunes garçons quittent la maison du père pour aller vivre ailleurs, dans un milieu étranger où ils vont

se retrouver avec les enfants de leurs oncles. On peut se poser la question de savoir comment va réagir la famille de l'oncle en voyant venir les enfants de la soeur du père. Il est certain que les enfants sont dépaysés. Ils subissent les contraintes de la société, soit de la part de leurs oncles maternels qui réclament les enfants de leurs soeurs auprès des maris, soit de la part des pères qui renvoient leurs enfants auprès des oncles maternels (les frères de la mère) (119).
Il arrivait que certains parents influents s'opposaient au départ de leurs enfants (garçons) chez les parents maternels jusqu'à l'âge adulte. Dans ces conditions les enfant étaient libres de choisir leur lieu de résidence après le mariage. Généralement, en pareille circonstances ils habitent au village de leur père jusqu'à sa mort avant de rejoindre le village de la mère. De nos jours les enfants sont de plus en plus sous la responsabilité de leur père ce qui est une conséquence de la modification des structures sociales entraînées par l'implantation occidentale dans la société indigène. On constate que les oncles se déchargent de cette responsabilité auprès des maris de leurs soeurs. Le modernisme ne permet plus aux oncles maternels d'assumer la responsabilité de l'éducation des enfants de leurs soeurs. Avec l'institution scolaire, les obligations de la ville ou des centres urbains, etc. on assiste à un effondrement des anciennes structures. Le jeune garçon qui fait des études ne peut pas être soutenu par l'oncle maternel qui s'occupe de l'éducation scolaire de ses propres enfants. De nos jours le départ de l'enfant chez son oncle maternel n'est possible qu'à la suite de la mort du père. L'oncle maternel se trouve de fait responsable de l'éducation de ses propres enfants et ne peut plus s'occuper de l'éducation des enfants de sa soeur. On assiste à une rupture partielle de l'ancienne structure sociale influencée par la nouvelle structure du "kindele" ou du "mundele" c'est-à-dire celle imposée par l'administration européenne. Néanmoins, le rôle de l'oncle sur ses neveu n'est pas effacé sur le plan magique et religieux. Le neveux reste toujours l'héritier incontesté des biens de son oncle. La soumission du neveu à son oncle reste encore une réalité

sociale. Les chrétiens protestants n'échappent pas à cette règle sociale.

Le rôle du chef de lignage ou du clan (exemple l'oncle sur ses neveux) fait que les gens sont encore soumis à des corvées inter-familiales. Les membres de la famille étendue vont travailler chez les aînés, les oncles, les parents, les grands parents, les chefs de famille (mfumu kanda), etc. C'est donc par crainte des sanctions magiques ou par respect de la coutume de solidarité lignagère que tous les membres du lignage ou du clan se regroupent pour aller travailler chez le "mfumu kanda" (le chef du clan ou l'aîné du lignage) comme nous l'avons vu dans le chapitre sur l'organisation économique. On comprend pourquoi les Occidentaux ont pu si facilement imposer le système de la corvée à des gens qui vivaient déjà dans une structure sociale, où ils avaient l'habitude du travail obligatoire (120).
Cette situation explique pourquoi les Kamba de la nouvelle génération considèrent qu'ils sont asservis par l'environnement social.

Les Kamba emploient le mot "bula" pour désigner le village, composé de l'ensemble des constructions (cases) loties en un lieu géographique précis (121) et où cohabitent les vivants et les morts (122). Les habitants d'un village peuvent être d'un même lignage, de plusieurs lignages, d'un ou de plusieurs clans.

Cette question nous amène à décrire brièvement la structure géographique du village. Avant la pénétration européenne les villages kamba étaient bâtis à des endroits d'accès difficiles, généralement près des montagnes où des collines. Ces villages étaient plus homogènes car composés des membres de différents lignages à l'intérieur d'un même clan. Chaque lignage se regroupait autour de la case de l'aîné du lignage. L'aîné des aînés de chaque lignage était le chef du clan et du village. Quand il y a plusieurs clans le chef du village est le chef du clan qui possède le territoire où est bâti le village. Chaque clan à ses propres cimetières. Au milieu du village est bâti le hangar (mbongi) communautaire qui sert de lieu de rencontre.

L'administration coloniale a déplacé les villages en les installant sur les axes routiers. Le village est organisé autour d'une route et non pas autour du hangar. Mais pour le reste la structure villageoise n'a pas été fondamentalement modifiée. Les lignages continuent à vivre chacun dans son quartier. Les cimetières restent séparés. L'administration a simplement imposé des règles d'hygiène plus strictes.

Cependant, en ce qui concerne les églises, il faut noter que les Eglises catholiques sont construites à l'intérieur des villages, alors que les lieux de culte protestants doivent être construits au moins à cinq cents (500) mètres à l'extérieur. Ce qui permet à l'administration de contrôler ceux qui les fréquentent.

Généralement les habitants d'un même village se réclament de la même parenté, le "kisi bula".

"Jadis, c'étaient des villages entiers, tous clans confondus, qui partaient en guerre pour venger les offenses faites à un habitant. Il y a donc dépassement du sentiment clanique dès lors que l'honneur ou la défense du village est en jeu. On peut parler d'une conscience collective villageoise, née de l'existence des habitants comme un véritable territoire, une unité d'intérêts. Il finit par constituer un grand clan" (123).

Autrefois, comme nous l'avons dit, un village était composé uniquement des membres d'un ou de plusieurs lignages du même clan (124). Depuis les perturbations historiques survenues au moment de la pénétration occidentale, certains villages se regroupèrent pour mieux se protéger contre les menaces de la traite négrière, etc. (125). L'évolution actuelle de la société kamba a elle aussi renforcé la construction de villages composés de différents lignages tous clans confondus.

La solidarité indigène n'empêche cependant pas les luttes au sein d'un même village (à l'intérieur du clan ou en dehors du clan) ou entre des villages voisins (entre alliés ou en dehors des alliés), luttes qui peuvent aller jusqu'au conflit armé, comme nous allons le voir. Ces conflits furent à l'origine de la déportation des habitants de certains villages ou conduisirent au morcellement de certains autres villages. Citons par exemple les habitants de Ngoyo (appelés aussi" samuna munga", c'est-à-dire symbole du grand nombre) qui furent exterminés à la suite de plusieurs affrontements. Les jeunes rescapés furent répartis entre les vainqueurs (guerriers). C'est la raison pour laquelle ils se retrouvèrent éparpillés dans différents villages : à Nsoukou-Kikongo, à

Kimpambou-Kaye, à Kimbenza-Ndiba, à Kimpombo-Banda de Kindzaba, à Kinkoumba-Tanga, à Kikwangou, à Loutete, à Kinanga et à Moukambou (appelé aussi "nsinsi-diadia", qui est le symbole de la multiplication) (126). Les jeunes membres du clan Ngoyo ainsi déportés oublièrent leur histoire et furent assimilés par les autres clans (127).

Les habitants du village de Kindzaba où furent regroupés plusieurs lignages et clans, fut le théâtre de luttes armées jusqu'à son morcellement actuel (Cf carte numéro 14, p. 107). Ce village était bâti en dehors du territoire ancestral. Les habitants des différents lignages et clans ne respectaient pas la coutume sur le mariage. Mabika ma Moulongo du clan Kinzoumba à Moutimossi avait commis l'adultère avec la femme de Be Nkendo du clan Kingouala-Nsouadi. L'affaire fut portée à la cour de justice chez le chef de terre Mbedi Ngoma du clan Kinkoumba-Tanga. Selon la coutume le contrevenant de cet acte méritait la peine de mort. Ce qui n'était plus possible en cette période parce que la loi de l'administration française interdisait l'exécution des décisions de la justice indigène. Le refus du chef de terre, le modérateur de la société indigène, excita le clan du quartier Kingouala-Nsouadi qui décida de régler le conflit, selon la coutume, par la lutte armée et, à la suite de ces conflits les habitants du village décidèrent de se séparer.

"Le "muzingu (guerre) était le dernier recours dans la tentative de mettre fin à un conflit opposant deux villages ou deux groupes... Une guerre pouvait se déclencher dans les cas suivants : un groupe n'était pas en mesure de réparer les dégâts causés par ses membres, une dette n'était pas remboursée, une "fausse accusation" de sorcellerie ; un groupe refusait de prendre part à l'épreuve de nkasa, un étranger violait les lois fondamentales de la communauté et enfin, après la prise en considération de la terre, tout attentat d'un groupe de s'emparer de la propriété d'un autre. En outre, l'assassinat d'un tireur de vin de palme ou d'un avocat (kinzosi) pouvait provoquer une bataille, au cas où il n'y avait pas vente ou extermination du fautif et de son clan. Un enlèvement et un raid conduisaient aussi à la guerre. (...) Aussitôt qu'une personne était tuée, la guerre prenait fin dans la plupart des cas" (128).

L'installation des étrangers dans le voisinage du village ou sur les terres des ancêtres provoquèrent des conflits armés pour protéger la terre et le village. C'est ce qui se passa au moment de l'installation des missionnaires suédois, à la frontière franco-belge à Kingoyi, qui se heurtèrent à l'hostilité indigène à l'égard des Blancs (129).

"Au moment de l'installation suédoise dans les terres de Kingoyi, il se déclencha un conflit armé entre la troupe de Bunga di Nzila qui n'était pas favorable à la présence européenne à la mission de Kingoyi et qui fut tué par le missionnaire Karl Estan pour mettre fin à ce conflit. Pour se protéger contre ces agressions, les Suédois fuyaient en se réfugiant au Moyen Congo dans le canton de Kilemba non loin de Mfouati où ils recevaient un accueil favorable" (130).

Ainsi les populations villageoises s'étaient-elles armées afin de lutter contre les agressions extérieures.

D'autre part, les responsables des lignages ou des clans à l'intérieur du village imposaient à chaque clan des règles matrimoniales afin que l'équilibre soit respecté. Une autre façon de maintenir cet équilibre est de permettre à quelques membres d'un clan de s'établir dans le quartier d'un autre clan.

Le peuple kamba était constamment en alerte ; il détenait quelques armes et avait le sens de la guerre ; le respect d'un village était fonction de sa richesse humaine et de son armement. En vue d'assurer la pérennité souvent menacée, ainsi que le maintien de l'équilibre social et de la sécurité lignagère ou clanique à l'échelon villageois, les Kamba furent de grands guerriers. Les autorités françaises considéraient ces conflits comme étant de la barbarie, et tentèrent d'y mettre fin dans le cadre de la pacification générale du pays.

Dans la société kamba, l'intégration de l'étranger dans le village se fait à travers la structure lignagère ou clanique. Lorsqu'un étranger arrive dans un village inconnu, il se fait connaître en décrivant ses origines pour déterminer son identité avant son intégration. Après s'être identifié, l'étranger est recommandé auprès des personnes du lignage ou du clan qui se réclament de la même parenté du "kikanda" (clan mythique). C'est ce qui s'est passé avec les Dondo du clan Kindamba qui furent reçus par Marie Mahinga, chef de lignage du clan Kindamba, propriétaire des terres de Doungou, où elle les a installés, un clan de l'ethnie dondo est ainsi devenu propriétaire du même patrimoine foncier que les Kamba à Kimbenza-Ndiba.

La solidarité entre groupes ethniques de la région du Niari demeure en milieu urbain et dans les localités. C'est ce qu'observe Pauline Mbouyou dans son étude sur la solidarité traditionnelle chez les Dondo de la Bouenza : le chef coutumier d'une ethnie dans un quartier de la ville est le responsable (représentant) des autres groupes ethniques (bembe, kamba, kuni, dondo sundi de Kimongo).

"Un des informateurs raconte le mode de regroupement en ces termes : "en ce qui nous concerne, on était trois tribus à parler particulièrement le même dialecte à quelques variantes près (Bembé, Kamba, Dondo), on faisait donc partie d'un même groupement avec un chef unique" (131).

Cette même solidarité se manifeste dans le protestantisme suédois par la création de l'Association des ressortissants des missions et consistoires de Ngouedi et de Kimongo au Congo-Brazzaville et Kingoyi et Yangampompi au Bas-Zaïre au Zaïre. Elle rassemble les groupes ethniques du Congo et du Zaïre (Kamba, Sundi, Dondo et Manianga) ; ceci pour renforcer les liens de la première évangélisation protestante entre le Congo et le Zaïre, dont ils disent être les premiers chrétiens et les premiers missionnaires (132). Signalons également la solidarité entre les Kamba et les Dondo entre lesquels existent des liens matrimoniaux importants.

"Cependant entre des Bakamba et des Badondo les mariages sont fréquent" (133).

Signalons aussi l'association des ressortissants du consistoire de Ngouedi, composée les Kamba et des Dondo de l'Eglise Evangélique du Congo, dans les différentes localités et centres urbains du pays ; c'est le cas de Brazzaville, Nkayi, Makabana, Loudima, Pointe-Noire, etc. (134).

Le but de la solidarité lignagère, clanique, villageoise, ethnique ou inter-ethnique est de rassembler mais aussi de maintenir l'unité sociale des personnes de la famille étendue (mythique) dispersées dans les différentes contrées du territoire kamba et kongo. Le rôle du village est de maintenir l'équilibre social et politique. C'est dans la structure villageoise que s'assure la pérennité du groupe "kanda" par le maintien des liens matrimoniaux, la promotion sociale, la protection politique et l'équilibre religieux. La femme et le mariage ont une importance particulière dans le lignage et le clan. Un "kanda" sans femme est donc appelé à disparaître.

## B - 1 - LE MARIAGE ET LA POLYGAMIE

Le problème du mariage indigène est un sujet assez complexe. On ne se marie pas souvent avec l'homme ou la femme de son choix à cause des contraintes et des obligations de la loi coutumière.

"Les usages sociaux africains semblent parfois ne pas favoriser la femme. Dans certaines régions elle n'a pas de personnalité juridique ; elle est comprise dans le patrimoine du mari. Le mariage est en effet avant tout une affaire sociale et non personnelle.

Souvent la jeune fille n'a pas de choix, pour la bonne raison qu'elle était fiancée parfois avant de naître : "si Dieu me donne une fille, elle vous est destinée". La dot en Afrique, est versée par la famille du prétendant soit sous forme de travaux dans les champs de ses futurs beaux-parents, soit sous forme de cadeaux en nature ou en espèces" (135).

Dans la plupart des cas, ce sont les parents qui décident du mariage de leurs enfants, soit pour rendre une épouse au clan allié de la génération précédente, soit pour rembourser le sang du clan maternel du père (kuvutula ma kila ma kitata), qui vous donne pour épouse la fille de sa soeur directe ou classificatoire, le "kibusi kikanda". Il arrive cependant que l'on puisse se marier avec une femme de son choix.

On distingue deux sortes de mariage : le mariage monogamique et le mariage polygamique. Le mariage monogamique est le plus répandu. Néanmoins, pour différentes raisons les hommes finissent par devenir polygames. Cependant, les Kamba disent "wukwele nganda kukisa bikunku", si tu deviens polygame, il faut savoir partager, ceci parce que le polygame est un homme à problèmes. Dans une certaine mesure les gens évitent le mariage polygamique. Généralement ce sont les obligations sociales du clan ou les contraintes du choix des parents qui font que le jeune marié se retrouve polygame. Ainsi donc la polygamie peut être un héritage ou une obligation sociale. C'est ce que observe Marcel Mank Nkouka dans son étude que nous avons déjà citée, où il consacre un chapitre au problème de "la polygamie".

Dans ce chapitre, il montre les différents intérêts et les enjeux sociaux du mariage polygamique. Il considère que la polygamie n'est pas un malaise social comme le pense certains occidentaux. Il n'approuve pas la rupture arbitraire entraînée par les missionnaires suédois qui encouragèrent le divorce du mariage polygamique.

"Beaucoup d'occidentaux, au nom de "on ne peut aimer qu'une seule femme dans la vie" et de l'égoïsme petit-bourgeois, se sont agités autour de la question de la polygamie. C'est pour cela qu'ils n'ont pas mesuré toutes les conséquences de son interdiction systématique car, tous les cas de polygamie n'ont pas la même signification. (...) Tout polygame n'est admis dans la communauté chrétienne qu'après répudiation des autres épouses à partir de la seconde en date. Par contre, une femme mariée à un polygame est admise sans conditions" (136).

On évoque différentes raisons pour mépriser, justifier, encourager ou dénoncer le mariage polygamique. L'abandon des femmes fut l'une des premières causes parmi les conflits internes chez les Kongo de l'ancien royaume du Kongo, au moment de la succession du pouvoir politique au trône royal entre Mpanzu a Nzinga partisan de la tradition ancestrale et

Mbemba a Nzinga devenu chrétien sous le nom d'Alfonso. Nous reviendrons sur cette question dans l'organisation politique. Le refus de la polygamie pose encore de sérieux problèmes dans la société indigène.

Dominique Ngoie-Ngalla dans son étude sur : Les Kongo de la vallée du Niari, cite le docteur Cureau qui considère le mariage polygamique comme une solution au problème de la main-d'oeuvre en Afrique Equatoriale, comme nous l'avons déjà remarqué dans le chapitre sur l'organisation agricole (137).

"Le nègre ne se marie pas par sentiment mais par intérêt économique (...) ...la femme est un instrument de travail et de plaisir (...) ...tout est vendu sur le marché au profit du mari" (138).

On considère que la polygamie est une manière de capitaliser les richesses mais aussi une stratégie sociale, comme nous venons de l'observer, et politique, comme nous allons le voir ultérieurement. Le pasteur Mankanzu Mavumilusa dans son ouvrage intitulé Quoi ? Vivre la polygamie dans l'Eglise ? ?, nous montre l'importance de la polygamie dans la société traditionnelle Cf. chapitre "La polygamie dans la société traditionnelle" :

"La polygamie résolvait les problèmes quotidiens du mari et de sa suite. (...) Levée à cinq heures du matin la femme va puiser de l'eau à la rivière ; elle en remplit quelques calebasses placées dans un grand panier qu'elle porte sur la tête. De retour à la maison elle s'en va au champ chercher le manioc pour déjeuner. (...) Quand tout le monde a mangé, la maman balaie la maison et se prépare à se rendre au champ pour y cultiver son manioc, ses ignames, ses patates douces, ses haricots ou sa canne à sucre. (...) La femme est une machine ; la polygamie fournit au polygame une main-d'oeuvre bon marché. (...) Des ouvriers ou des ouvrières étrangers pouvaient voler le patron. Les épouses seront de confiance. Le travail n'aura rien coûté et la main-d'oeuvre nécessaire ne manquera jamais. (...) Le grand avantage de cet héritage est qu'il reste entier : il ne peut pas diminuer. Pourquoi ? Parce que lorsqu'une des femmes meurt, elle est remplacée par sa petite soeur, une nièce ou une autre fille du clan. Et la dot qui a été versée pour elle est encore valable pour toutes les remplaçantes qui suivront. La polygamie offre donc au clan du mari une richesse très précieuse et l'héritage le plus sûr qui puisse exister" (139).

Dans la société kamba le mariage polygamique était considéré comme la plus importante richesse du clan ou du lignage pour assurer la pérénité clanique et le travail agricole. Le R. P. Laisne ancien missionnaire chez les Dondo, cité par Dominique Ngoie-Ngalla a une autre conception du mariage.

"Le R. P. Laisne longtemps missionnaire chez les Dondo semble avoir mieux observé le phénomène : "la femme n'est ni donné, ni vendue, elle est prêtée seulement ; elle continue d'appartenir à sa famille et les enfants qui naîtront d'elle en feront partie également" (140).

A la suite de cette citation notre auteur poursuit son étude sur les sens et l'importance du mariage traditionnel chez les Kongo de la vallée du Niari.

"Elle est prêtée seulement. Le terme est maladroit. Mais nous saisissons parfaitement l'idée que la femme est un noeud de relations, d'échanges et de communications de tous ordres, politiques, économiques, sociaux, humains et spirituels où l'économique dans une

structure bien réglée ne prédomine pas nécessairement. Le report de la date du paiement de la dot (et pas par impécuniosité) courant chez les Kongo de la vallée du Niari souligne le caractère secondaire de l'élément économique dans les contrats de mariage. De l'union de l'homme et de la femme on attend d'abord l'accroissement du lignage, l'économie ne vient que pour surcroît. Mais d'abord des enfants et les services du groupe allié. Et donc l'extension, pour le clan, de l'espace de paix. La dimension économique du mariage est si restreinte qu'il existe des mariages à l'essai et donc sans dot jusqu'au terme de la période d'essai (jusqu'à trois ans parfois). C'est sans doute pour préserver de telles alliances précieuses aux deux parties, que le consentement mutuel des futurs époux est autant que possible requis. Un foyer harmonieux, en effet, est la garantie de l'alliance" (141).

Dans la plupart des cas, le couple ne jouit pas de son autonomie économique. C'est la solidarité du "kanda" qui l'emporte sur l'économie familiale (couple ou foyer). Le mari, la femme ou les enfants sont souvent sollicités par les membres de la parenté afin qu'ils aillent travailler dans les plantations de leurs différents parents. Selon la coutume, les cadets assistent les aînés dans leurs différents travaux. Ainsi, les membres de la parenté clanique se solidarisent pour aller faire certains travaux de leur "mfumu ou kihunda ki kanda" (chef du clan, l'aîné ou le responsable du lignage). Les neveux et les nièces sont souvent considérés comme une réserve de main-d'oeuvre par les "ngudi-nkasi" (les oncles maternels ou les aînés du clan) qui disposent des droits sur les enfants de leurs soeurs utérines ou du clan. En dehors des obligations conjugales, la femme est souvent invitée par ses parents maternels pour faire des travaux agricoles qui constituent pour elle une réserve (épargne) individuelle.

"En effet, la femme est tenue d'accomplir une priorité à la promotion et à la défense des intérêt de son "Kanda" par son travail, car en cas de décès du mari, deux situations se présentent à elle : la veuve est cédée à un homme du lignage du défunt ou alors elle retourne avec ses enfants dans son "Kanda" à la levée du deuil (Kutedimisa). Ainsi, la femme et ses enfants n'héritent pas du mari dont tous les biens reviennent à son oncle ou à ses frères, ou à ses neveux. C'est une des raisons qui fait que la femme reste membre actif de son groupe familial, par son travail et la mise au monde de nombreux enfants comme le dit cet informateur. Une femme qui n'apporte pas d'enfants dans son "Kanda" n'a pas de valeur. (...) La femme conserve une attitude de respect et de soumission à l'égard de son époux et des beaux parents (Nkwezi), mais elle obéira, dans tous les cas, en priorité à sa famille" (142).

Les "nkwesi", parents du mari qui ont contribué à la dot de leur fils invitent ce dernier à leurs différents travaux ; ce qui est une manière pour le jeune homme de rembourser la part de dot de ses parents par le travail de son épouse. Avec l'évolution de la société, toutes ces pratiques devinrent insupportables et entraînèrent des perturbations dans la vie conjugale des jeunes ménages qui furent obligés de partir en ville pour échapper aux contraintes de la société traditionnelle. C'est l'une des causes qui aggravent le phénomène de l'exode rural chez les Kamba, comme nous l'avons vu précédemment.

Dans la plupart des cas, le mariage obéït aux prescriptions de la loi coutumière. La stérilité d'un des partenaires peut être à l'origine du divorce ou du mariage polygamique suivant les cas. On comprendra pourquoi le mariage à l'essai est souvent considéré comme la première étape d'une véritable union conjugale, par ceux qui sont pour le respect de la coutume. Pourquoi ? Parce que selon la coutume, le mariage ne devient valable qu'à partir du moment où l'on enregistre la naissance des enfants dans le foyer. La naissance des enfants est donc le point de départ d'une véritable union conjugale pour le couple et les différents alliés qui ont contracté les alliances matrimoniales.
Les enfants sont considérés comme un héritage du lignage (moyo) et une véritable richesse, que l'homme et la femme apportent à la société (mbongo bantu). On comprend pourquoi les Kamba disent : "makwele na bala ma ko fwanga ko ka bwako ma ko vulu fwanga ko" c'est-à-dire le divorce ou la rupture des alliances matrimoniales n'est pas possible dans un mariage où il y a eu naissance d'enfants.
Pour contourner la difficulté l'homme est obligé d'épouser une seconde femme. La polygamie permet d'assurer la fidélité des épouses, qui se trouvent en compétition pour avoir la place de l'épouse préférée. Dans la plupart des cas la coutume est aux mariages arrangés.

> "... la coutume est aux mariages arrangés ; rarement on se marie en dehors du cercle de parenté, des fils classificatoires ayant presque l'obligation de rembourser, en épousant leurs tantes classificatoires, le sperme de leurs géniteurs. (...) Et puis, le devoir l'emportant sur l'amour (on se marie pour augmenter le lignage) la naissance des enfants et l'habitude de la vie à deux suscitaient en fin de compte l'affection mutuelle. Ainsi bien des réticences se dissipaient d'elles-mêmes. Les divorces n'étaient pas chose courante. (...) Et le mariage est ordonné à la seule procréation, c'est pourquoi l'amour est relégué au second plan. Il est d'abord l'occasion de l'accroissement du lignage. Son aspect utilitaire est une évidence. La femme est-elle stérile ? La répudiation devient tout à fait légale. Dans le cas de stérilité de l'homme, le lignage du malheureux lui trouve en grand secret un double, son demi-frère de préférence qui, faisant des enfants à sa belle-parente, tient caché la tare honteuse. Si cette précaution n'est pas prise, le lignage de l'épouse déçue peut, après sommation, casser l'union improductive. Ainsi, l'amour, nécessaire sans doute, ne fonde pas à lui seul l'union" (143).

L'intérêt du mariage ne se limite pas aux simples enjeux économiques, mais a aussi des enjeux sociaux ou politiques.

Le mariage à l'essai est rejeté par les partisans de l'évolution de la société indigène. Cependant on observe un certain respect de la coutume. Quant aux chrétiens protestants, ils sont favorables à la coutume lorsque celle-ci n'est pas contraire à la doctrine missionnaire. Ils considèrent le mariage à "l'essai" comme une union libre et

contraire à la loi biblique (144). Néanmoins, entre ces deux positions existent des solutions intermédiaires, permettant de contourner les difficultés et de satisfaire en même temps la tradition et les exigences de la société moderne. Dans certains cas, "le mariage à l'essai" est décidé par le conseil de famille ou la volonté des futurs époux (145). On laisse le jeune couple en période d'observation de quelques années. Pendant cette période la famille de la femme attend la naissance des enfants avant de procéder aux échanges matrimoniaux (dot) (146). Cela nous montre que le mariage à l'essai reste encore valable. Mais l'évolution de la société fait que les obligations et les intérêts du mariage ne sont plus toujours les mêmes. Les problèmes du mariage et de la polygamie se posent toujours, sous différentes formes. Par contre il est intéressant de connaître la position des églises et de l'administration française à ces sujets.
Les églises et l'administration ont des positions différentes sur la question du mariage.

Comme nous venons de le remarquer, l'Eglise protestante n'admet pas le mariage à l'essai et la polygamie. Selon les missionnaires suédois, le mariage à l'essai et la polygamie sont incompatibles à la doctrine de l'Eglise Evangélique. Est considéré comme mariage à l'essai, toute union conjugale contractée en dehors du mariage protestant. Le mariage coutumier et le mariage de l'état civil (administratif) ne sont valables que si l'on célèbre le mariage chrétien. Le véritable mariage protestant se fait en trois étapes : premièrement le mariage coutumier, deuxièmement le mariage de l'état civil et troisièmement le mariage de l'église au moment de la bénédiction nuptiale qui ordonne et approuve l'union. Le mariage coutumier est considéré comme une première étape du vrai mariage protestant. Quant au polygame qui veut devenir protestant, il doit répudier toutes les autres épouses qu'il a épousé après sa première femme. C'est aussi avec elle qu'il contractera le mariage chrétien protestant.

L'Eglise catholique et l'administration française luttèrent contre la polygamie mais sous une autre forme. Pour l'Eglise catholique, il faut célébrer le mariage chrétien reconnu par Dieu et l'Eglise avec une seule femme. C'est avec

cette femme qu'il fallait se présenter à l'Eglise. Cette attitude encourage et renforce le statut de la femme mère, l'épouse préférée qui est le "kikulula". Les autres épouses viennent en seconde position. Elles sont inférieures à la femme du mariage reconnu par le prêtre, ce qui entretien certaines inégalités entre les épouses et les enfants de ses épouses. Pour l'Eglise catholique, ces autres épouses sont les femmes de la coutume. On appelle aussi ce mariage le "makwele ma kikulu" ou mariage coutumier.

Quant à l'administration française, elle observe presque la même position que l'Eglise catholique avec des objectifs différents. Seuls les enfants du mariage officiel étaient reconnus et pouvaient prétendre à certains avantages sociaux. Néanmoins, il fallait faire enregistrer (signer) les autres épouses selon la coutume. Par la suite la polygamie fut reconnue comme mariage normal.

## B - 2 - L'ESCLAVAGE

Pour mieux comprendre certains phénomènes sociaux du monde indigène kamba, il faut étudier le problème de l'esclavage. L'esclavage est un sujet assez important, mais très vaste et fort complexe. Il existe une florissante documentation traitant de ce sujet dans les ouvrages et les études sur l'histoire de l'ancien royaume de Kongo (147). Nous allons examiner certaines causes et voir quelques conséquences de la pratique esclavagiste dans la société kongo en général et la société kamba en particulier.

D'après nos différentes sources d'informations, la pratique esclavagiste existait déjà dans la société kongo avant son contact avec l'occident en 1482. Néanmoins, cette pratique esclavagiste n'était pas la traite négrière. Cet esclavage était plutôt une sanction envers les personnes qui enfreignaient la coutume, qui étaient ainsi exclus de leur communauté d'origine. Lorsque quelqu'un avait fait une faute qui méritait son bannissement de la société, à défaut de la peine de mort, on pouvait procéder à l'exclusion de l'intéressé en le vendant comme esclave. L'esclavage éloignait ainsi le coupable de sa société lignagère, clanique,

villageoise ou ethnique (comme ce fut le cas de Mbambi Mbala). Cette sanction avait pour but de protéger la communauté d'un éventuel mécontentement des esprits ancestraux qui risqueraient de retirer leur protection aux membres de la famille et du village (lignage ou clan). C'est ce que tout le monde redoutait en cette période-là. Dans la société indigène la plupart des malheurs s'expliquent par le refus des esprits ancestraux de protéger la communauté, irrités à la suite d'un conflit (comme nous le verrons dans le chapitre sur "les croyances kamba").

Cette sanction était redoutable, parce que l'individu perdait tous ses droits, tant de son vivant qu'après son passage au séjour des morts où il continuera à être esclave. En effet, lorsque le maître de l'esclave était très puissant, il pouvait se faire enterrer avec ses esclaves pour qu'ils le servent dans l'au-delà. Cette pratique était très répandue en Afrique centrale (depuis les côtes camerounaises jusqu'à l'intérieur du Congo). On peut cité quelques témoignages dans l'étude de F. Faure sur "George Grenfell missionnaire au Congo" qui assistait au sacrifice des esclaves à la mort des chefs dans les sociétés qu'il visitait.

"A l'occasion de la mort d'un chef on sacrifiait une série d'esclave" (148).

C'est le cas des Bobangis de Bolobo qui procédèrent au sacrifice des esclaves à la suite de la mort de la femme du chef.

"Au bout de cinq jours de boissons et de sensualité, les choses atteignirent leur comble par le sacrifice de quatre esclaves achetés dans ce but" (149).

Pendant la même visite Grenfell et Comber observèrent un autre sacrifice d'esclaves entre deux populations voisines.

"..., un grand trou fut creusé dans le sol à la limite des deux tribus. Un esclave, bras et jambes brisés, y jeté et abandonné pour y mourir de faim" (150).

Comme nous le verrons chez les Kamba, les Bobangis maintenaient leur population par l'achat des esclaves.

"Ces Bobangis, comme d'autres tribus, maintenaient leur population par l'achat des esclaves" (151).

Dans l'ouvrage de Kimpianga Mahaniah déjà cité, nous remarquons les différentes formes d'esclavage pratiquées par les Kongo.

"A l'instar de la plupart des sociétés côtières d'Afrique, les Kongo ont pratiqué l'esclavage local et prirent part au commerce atlantique d'esclaves au cours duquel ces derniers étaient livrés aux marchands européens sur la côte. Le système d'esclavage local, le seul concerné ici, était si complexe vers le dix-neuvième siècle, que la traduction de la terminologie en anglais n'est pas facile ; le sens des pratiques appliquées prête aussi à équivoque. Par esclave, nous entendons toute pratique, dans laquelle un être humain perd son droit d'homme par un acte légal ou par enlèvement ; pour ainsi devenir un réservoir des biens et des services au profit de l'acheteur, du créditeur ou du capteur, qui de par cette transaction devient le propriétaire d'une personne. Il va sans dire que l'appartenance chez les Kongo est basé sur le principe de parenté et de territorialité. Toute personne libre doit non seulement s'identifier avec un territoire où son ancêtre fondateur du clan, avait été enterré, mais aussi être descendant de quatre clans ; le clan paternel, le clan maternel et les deux clans de grands-parents. Le système reconnaissait six sortes d'esclavage : kikwangi ou réfugié, muntana ou otage, nsuka ou nsimbi "collatéral humain", numbwila, "le kidnappé", nkodi ou prisonnier ou captif de guerre et nsumbidi-nsumbidi littéralement "acheté-acheté", ou "vendu complètement". En pareil cas, elle ne pouvait s'en retourner au clan d'origine qu'après s'être acquittée auprès du protecteur des services dont elle avait été l'objet. L'évasion était préparée d'avance par le réfugié et son protecteur. Toutefois, les enfants qui s'éloignaient des frontières du village, de même que les gens qui s'y aventuraient sans autorisation de leur chef, étaient kidnappés. Ils étaient aussi connus comme étant des kwangi. En temps de famine ou d'épidémie, nombre de gens tiraient profit de la débandade créée en s'emparant de leurs semblables ; tandis que d'autres se livraient en esclavage aux hommes plus puissants" (152).

Ce texte illustre assez bien les différentes pratiques de la traite esclavagiste. Cet esclavage domestique, pratiqué sous différentes formes était utilisé par la justice indigène pour régler certains litiges. L'esclavage était aussi considéré comme un moyen d'échange pour acquérir certains biens au profit de la communauté lignagère, clanique ou villageoise. Prenons l'exemple d'un groupe qui n'a pas de patrimoine foncier : le chef pouvait se le procurer en donnant en échange certains membres de son clan (kanda). Le gage est la forme d'esclavage la plus répandue dans la société indigène. Citons un exemple qui explique cette pratique. Dans les années 1900, avant l'installation de la mission protestante de Ngouedi en 1930, une jeune fille de Kindzaba piétina un poussin au marché de Kingoyi (près de la mission protestante de Kingoyi, installée à la frontière franco-belge). Comme la jeune fille manquait d'argent, pour dédommager le propriétaire et qu'elle était une Kamba de Kindzaba où une femme avait vendu de l'eau aux protestants de Kingoyi de passage dans le village, la justice locale décréta qu'il fallait la prendre en gage jusqu'à ce que sa famille ait remboursé le poussin. Pour éviter cela, Marie Massala, mariée à un homme du village de la jeune fille, s'engagea à héberger à son compte un catéchiste protestant. Cette histoire illustre par ailleurs le rôle de la femme dans la société locale. Nous reviendrons sur cette question lorsque nous étudierons l'infiltration du protestantisme et son implantation au village de Kindzaba dans le clan Kimpombo (153).

On faisait aussi recours à l'esclavage pour remplacer une victime dans un lignage, un clan, un village, etc. chez les alliés. C'était le cas lorsque le mari tuait sa femme ou son enfant, volontairement ou à la suite d'un incident ; le clan du meurtrier était condamné à donner une personne qui devait remplacer la victime dans son clan.

Certaines populations étaient également réduites à l'esclavage lors de l'invasion de leur territoire par des groupes plus puissants. C'est le cas des Pygmées qui furent vaincus par les forces étrangères au moment de la formation du royaume de Kongo. Selon les traditions orales, comme nous l'avons déjà signalé, les Pygmées étaient les premiers occupants du territoire de l'ancien royaume de Kongo dia Ntotila. Ils furent incorporés dans la gestion du pouvoir politique grâce à leurs connaissances magiques et leur spécialisation dans le métier de forgeron en particulier au moment de l'investiture du roi. Leur savoir magique et religieux est utilisé dans les rites de la société secrète du "kimpassi" comme l'observe le Père J. Van Wing.

> "Les auteurs sont d'accord pour mettre au Nord de Kwuilu-Niari et dans les parties septentrionales du royaume de Makoko, les Mbaka-Mbaka ou pygmées. Les Bakongo arrivant dans la région de l'Inkissi, avaient rencontré ces petits hommes. Les Mbaka-Mbaka jouent un certain rôle dans les rites de la société de Kimpassi, au XVIe siècle comme de nos jours. Les rois de Loango et de Kongo entrenaient à leur cour des Mbaka-Mbaka, tout comme leurs "cousins" d'Europe avaient leurs nains" (154).

Ici la situation du groupe social pouvait placer la communauté dans une situation de dépendance, ce qui est aussi une autre forme d'esclavage domestique. Comme nous l'avons déjà remarqué, les luttes armées qui se déroulèrent lors des migrations anciennes placèrent les vaincus dans une situation de servitude.

Toutes ces pratiques esclavagistes réintégraient les individus concernés dans un autre groupe social que le leur où ils étaient accueillis avec un changement de statut social (ngamba, ndongo ou esclave). L'esclave n'est pas un homme comme les autres, à cause de son statut social, qui ne lui permet pas de jouir de tous les droits d'un homme libre. On faisait de lui tout ce que l'on voulait. C'est pourquoi certains esclaves étaient souvent enterrés vivants avec leurs maîtres. Ainsi, certains riches fondaient des nouveaux clans en se procurant le "mbongo bantu" (la richesse en homme) par l'achat d'esclaves. Dans ces conditions l'esclave aura les

mêmes droits que tous les autres membres du clan. Son caractère d'intégration et de participation à la vie sociale lui ouvre un certain nombre d'avantages. C'est aussi dans ces conditions qu'il pouvait participer à la gestion politique du clan comme se fut le cas de Mbambi Mbala dans le clan Kimpombo.

"Quant à l'esclave devenu très riche et très puissant, il pouvait prendre la direction du clan qui l'avait acheté au début. Dans ce cas, il bouleversait la généalogie de ce clan y intégrant sa nouvelle version" (155).

Ceci entraîna des perturbations dans l'histoire de la société kamba. Certains esclaves devenus chefs de clan transforment l'histoire mythique du clan en devenant ancêtres. Leurs enfants sont intégrés dans la généalogie du clan écartant les survivants des véritables membres du clan. C'est le cas de Be Nkendo, un esclave manianga en pays kamba qui s'était marié avec les femmes kamba du lignage de ses maîtres dont il était devenu l'héritier. Parmi ces femmes, il y avait des esclaves bembe et manianga comme lui même. Il était devenu un grand meurtrier et semait une grande terreur dans le village de Kingouala-Nsouadi (156). Il avait fait tuer plusieurs enfants dont on retrouva les crânes dans les grottes des collines des monts Boukaba non loin de la gare de Loutete. Plus grave encore, il avait tué certains enfants de son chef de lignage Gabrielle Bouanga bu Ngoma ; certains enfants furent vendus comme esclaves. Ce lignage est en majeure partie composé d'étrangers (anciens esclaves) du clan. Il est donc évident que la vision du "kikulu kikanda" (l'histoire du clan) a été modifiée.

Signalons aussi les lignages ou les clans qui, pour des raisons de sécurité ou de manque de patrimoine foncier, se plaçaient volontiers sous la tutelle d'un autre clan plus puissant. Cette forme d'esclavage est moins contraignante.

Cependant, dans toutes ces situations l'esclave continuait à espérer sa délivrance de la part des bons ancêtres.

Les Occidentaux ont donc trouvé sur place une certaine pratique de l'esclavage. Quant à eux, ils instaurèrent le système plus brutal appelé traite des nègres. En 1510, c'était l'un des maux les plus redoutables de la société indigène kongo et kamba. Ce sont les missionnaires capucins portugais catholiques, les missionnaires calvinistes protestants

hollandais et plus tard les Anglais qui furent les principaux artisans de la traite négrière. Elle fut l'une des principales causes des mouvements migratoires que connurent les Kongo en provoquant leur fuite de la côte atlantique vers l'intérieur du continent entre le XVIIème et le XIXème siècle.

"Ces Kongo, pressés par la chasse côtière, portugaise et hollandaise, anglaise plus tard, remontent ces provinces et pénètrent dans le Nsundi où ils ne sont pas longs à emprunter les itinéraires suivis par les hommes du Nsundi en fuite sur la rive droite du fleuve Congo" (157).

L'intérêt du gain, le prestige du bien matériel occidental et la possession des fusils entraînèrent la décadence de la société indigène. Avec les fusils qu'ils se procuraient sur la côte atlantique, les indigènes faisaient des incursions et des razzias chez leurs voisins et à l'intérieur du pays. Les populations côtières furent armées par les occidentaux pour aller à la chasse à l'homme. Abraham Ndinga-Mbo, reprenant les termes du Père Laurent de Lucques tels qu'ils sont cités dans l'étude de Monseigneur Cuvelier intitulé Relation sur le Congo du Père Laurent de Lucques (1700 - 1717), remarque que la traite négrière se faisait au détriment de l'unité sociale, politique, religieuse et territoriale, et créait l'anarchie au sein de la société indigène.

"Complices des négriers qui leur fournissaient des armes, ils portèrent la guerre chez leurs voisins de l'intérieur afin de les réduire en esclavage. Comme l'observe le Père Laurent de Lucques : "chacun prétend être le chef. Ils entreprennent des incursions les uns chez les autres pour voler et vendre ceux qu'ils capturent comme si c'étaient des animaux" (158).

Nous comprenons ainsi comment l'esclavage domestique, pratiqué au plan local, se transforme en traite négrière a seules fins commerciales. Ceci mina l'ensemble des relations sociales et modifia les structures politiques locales comme nous allons le voir dans le prochain chapitre sur l'organisation politique. Plusieurs personnes se livrèrent à la traite négrière, comme le remarque le Père Joseph Van Wing.

"La traite, attisant les convoitises des chefs, les poussait à vendre leurs propres sujets et ensuite ceux de leurs voisins. Là se trouve une des principales causes des guerres locales, qui désolaient l'Afrique Centrale avant l'occupation européenne. Les populations riveraines du grand fleuve continuaient à entretenir un peu le marché d'esclave de Pinda. Celui-ci ne reprit que dans la seconde moitié du XVIIe siècle, quand le Songo remplaça Saint Paul et Pinda, et attira beaucoup de marchands d'esclaves de l'intérieur du pays, même du Kwango. Ce commerce exista jusqu'à la constitution de l'Etat Indépendant et n'a cessé qu'en ces dernières années. Il introduisit les fusils à pierre qui ont remplacé les arcs et les flèches" (159).

La traite négrière fut donc l'une des principales causes de la chute du pouvoir politique de Mbanza-Kongo et de son morcellement territorial. La chute de l'ancien royaume à la bataille d'Ambouila en 1665, modifia l'organisation sociale,

politique, religieuse et territoriale. Chacun prétendit être le chef. L'esclavage domestique perdit son caractère de sanction et d'exclusion sociale pour devenir une activité commerciale. Ce fut l'époque de l'anarchie incontrôlée. Les multiples incursions et razzias furent l'un des motifs de la régression de certaines populations et du déclin des structures sociales (tel fut le cas du clan Ngoyo).

"La guerre régnait généralement d'un peuple à l'autre, la guerre dont le but était la capture des esclaves" (160).

A l'intérieur de l'Afrique centrale les Arabes faisaient la chasse aux esclaves. Les récits de voyages des explorateurs et des missionnaires anglo-saxons indignèrent l'opinion occidentale. F. Faure fait des intéressantes observations autour de cette question dans son étude sur le missionnaire George Grenfell au Congo.

"Le monde civilisé tout entier fut profondément remué par les révélations de Livingstone sur le commerce des esclaves par les Arabes en Afrique Centrale. Quand on lit les extraits du journal de route de Livingstone, il semble que l'horreur n'a pu être dépassée, et les souffrances des nègres soumis à la chasse aux esclaves font saigner le coeur de tout être humain. Stanley, pendant son voyage de Zanzinbar à l'embouchure du Congo, observa dans d'autres régions les mêmes détresses, et ses révélations soulevèrent l'opinion" (161).

Nous comprendrons pourquoi l'influence des missionnaires et des explorateurs protestants anglo-saxons contribua à la création de l'Association Internationale Africaine (A.I.A.) en Belgique (162). Grenfell missionnaire protestant anglais de la Baptiste Missionary Society est aussi témoin de ces atrocités.

"Pendant des siècles, le trafic organisé des esclaves a été général dans le Congo. De l'intérieur, on les faisait descendre par troupes le long des affluents jusque sur le fleuve où les uns étaient vendus pour servir de nourriture aux Bangalas cannibales, les autres transportés jusqu'au Stanley-Pool et revendus plus souvent à des Blancs. Des cargaisons de ces esclaves du Congo partaient pour le Brésil, Cuba, Porto-Rico" (163).

Dans ces récits d'explorations Grenfell assista à la destruction des villages par les chasseurs d'esclaves au Congo.

"Grenfell arriva quand il battait le plein. Un après-midi, il remarqua, montant à l'horizon, des colonnes de fumée dense qu'il crut d'abord provenir d'une feu d'herbes sèches ou de broussailles. Mais, au milieu de la nuit, le silence de la rivière fut rompu par des bruits de pagaies et des cris humains déchirants. Le "Peace" fut bientôt entouré de fuyards arabes, chasseurs d'esclaves et d'ivoire. (...) Le lendemain matin, il leva l'ancre et partit pour ne trouver que ruines fumantes aux lieux où quelques heures auparavant s'élevaient des villages prospères. Quelques survivants erraient dans leurs jardins détruits, se lamentant : "Il ne nous restent rien, rien. Nos maisons sont brûlées, nos plantations ravagées, nos femmes et nos enfants enlevés". La large vallée située entre le Congo et le cours d'eau parallèle, le Lomani, avait été entièrement dévastée et vidée de ses habitants. Dix milles personnes avaient été tuées, capturées ou forcées à la fuite par ces Arabes aux longues barbes et au teint clair, sous la conduite du fameux Tippoo Tib, ou par des noirs Manyéma que les Arabes avaient précédemment décimés, puis forcés à lutter contre leurs propres frères. (...) En un seul jour Grenfell compta la fumée de 27 villages en flammes et, mesurant ainsi la cruauté des chasseurs d'esclaves, il fut rempli d'indignation contre l'iniquité de ce trafic. Il parle des coupables comme des plus impitoyables brigands de tous les temps et déclare que la plus élémentaire humanité demande qu'il soit fait quelque chose contre un fléau dont il est impossible d'enlever l'amertume" (164).

L'homme était réduit à une valeur marchande que l'on échangeait contre les différents produits locaux, les articles européens ou les boissons alcoolisées.

"Les plus amères expériences de ce temps ont été imprimées comme par le feu dans mon esprit et ma mémoire. Je vis le mal fait par le commerce de l'alcool à tout le pays, où des bouteilles de vin et de rhum étaient la monnaie courante, et où il était inutile d'essayer d'acheter de la nourriture au marché si on n'en avait pas. J'ai vu des esclaves amenés au comptoir de l'homme blanc et vendus contre du vin ou du rhum et d'autres marchandises payées sur le comptoir" (165).

Nous comprenons pourquoi le pays du Niari fut longtemps sous la pression de la traite esclavagiste. La population était devenue moins nombreuse. Le pays du Niari fut longtemps sous la pression de la traite esclavagiste.

"Voici donc le rôle destructeur de la traite : elle casse les ngâta (villages) par la ponction d'hommes jeunes ; elle casse les kanda (lignages) à cause de la vente par les nobles de leurs neveux, enfants et "serfs", par lucre, par goût des biens "côtiers" de prestige. La déstructuration du système social s'achève dans la dérision de tout sacré" (166).

Bruno Victor Moussabou mentionne parmi les conséquences de la traite négrière dans les régions du Niari, le fait que le travail de la terre fut abandonné à la femme.

"En parcourant les routes du Niari, on voit de nombreux emplacements de villages disparus, signe d'une vie humaine florissante jadis. Le pays au cours de son histoire a été terriblement "saigné" pour devenir un "jardin d'Eden", sans vie humaine. L'esclavage, la maladie du sommeil, le portage, les travaux forcés dans les "champs du commandant" et dans les chantiers du Congo-Océan, ont été les facteurs déterminant de ce dépeuplement. L'esclavage a miné de fond en comble, les structures sociales du Niari. Ce marché honteux, qui a duré plus de quatre siècles, a non seulement vidé la région de ses hommes forts mais laissé également certaines habitudes dans les populations ; les hommes du Niari (...) ont un certain mépris pour tous les travaux de la terre, habitués au négoce des périodes de la traite d'esclavages. Pendant longtemps encore le négoce et le portage furent les seules activités de l'homme du Niari" (167).

Dans les études de Dominique Ngoie-Ngalla, nous relevons les témoignages concernant le commerce des esclaves entre Loulombo et Loudima en pays Kamba.

"Mais le fait est d'autant plus intéressant que cette activité démographique est alors aux prises avec les derniers soubresauts de la traite négrière, aussi furieuse que clandestine. (...) Les Pères du St Esprit installés à Bwansa depuis 1892 signalent que Bwansa et Linzolo sont les points les plus achalandés" (168).

L'esclavage pose donc de sérieux problèmes dans la reconstitution du "kikulu ki ma kanda" (l'histoire des communautés claniques). C'est aussi à cette période que remontent les tentatives de regroupement des villages pour faire face aux éventuelles agressions extérieures.

Pendant ces périodes, tous ceux qui allaient au delà de leurs cadres territoriaux, le "makulu ma bambuta" (le territoire ancestral), étaient obligés de demander le "nzila" (la route). La demande du "nzila" est un rituel qui se fait en dehors de l'espace villageois. Ce rituel consiste à parler aux esprits lorsque l'on est à la sortie du village, à l'entrée du

village, dans un ravin, à la traversé d'une rivière (cours d'eau), à la traversée d'une forêt ou à la croisée des chemins, etc.
Monseigneur Prosper Augouard ne comprend pas ce rituel et il le considère comme étant le simple fait de parlementer (169).

"A chaque ruisseau, à chaque village, à chaque coin de route, il faut parlementer et notre patience est à bout" (170).

Ce rituel de voyage était cependant indispensable pour éviter de se faire attaquer. On l'emploie encore dans certaines manifestations comme nous aurons l'occasion de le voir, au moment de l'enterrement, et particulièrement avec les jumeaux. Lorsque on arrive à un carrefour, à l'entrée ou à la sortie d'un village, il faut demander l'autorisation de passage aux esprits locaux ou ancestraux.
Le non-respect de cette règle était considéré comme de la provocation, et comme une déclaration de guerre. C'est pourquoi le passage de tout inconnu dans les voisinages du village, et en particulier celui des Blancs de qui l'on redoutait certaines exactions, était repoussé par les armes.

Les gens avaient peur des attaques surprises qui risqueraient de les réduire à l'état de simple "ndongo ou ngamba" (serfs ou esclaves). Pour éviter toute surprise, il fallait éliminer le premier les agresseurs. Selon la coutume, lorsque les agresseurs enregistraient le premier mort, le combat s'arrêtait. On comprend pourquoi les indigènes attaquaient les caravanes des blancs comme, par exemple, au moment du passage de Pierre Savorgnan de Brazza dans le voisinage des villages installés sur la route des Caravanes de Mindouli à Kimbedi en 1882, (ce que nous rapportes Charles Vernes dans son ouvrage déjà cité).

"L'opposition des indigènes, beaucoup plus hostile dans le voisinage des blancs, dont ils ont souvent, il faut l'avouer, à subir les exactions, ne tarda pas à se traduire par des signes non équivoques. Dans un village on leur refuse l'eau, le feu, une place pour dormir. Tandis que M. de Brazza discute avec les chefs, un conflit s'engage entre les naturels et ses gens. Pour mettre fin au combat il s'empare du fusil qu'un de ses Sénégalais a arraché à un indigène et il le rend au chef. Celui-ci l'ajuste avec cette même arme et le manque. Les balles sifflent de tous côtés. Six hommes sont blessés dans la petite troupe avant qu'elle ait eut le temps de battre en retraite" (171).

Woungly-Massaga fait mention de cette résistance qui ne permit pas à Savorgnan de Brazza de suivre le cours du Niari jusqu'à la mer.

"Il tenta d'abord de traverser la région en suivant le cours du Niari pour rejoindre la mer. La résistance spontanée des populations dans la région de Mindouli l'obligea à suivre le cours du Congo pour arriver jusqu'à l'Océan" (172).

C'est certainement dans ce sens que Mabiala ma Nganga avait livré sa lutte armée dans les contrées de Kingoyi situées entre Kimbedi et Mindouli (173). Les traditions orales nous rapportent cet événement. Il est confirmé par les les témoignages écrits de différents auteurs, entre autre Wougly-Massaga.

"En 1887, pendant l'occupation de l'axe Nkuma (Brazzaville) - Loango, les populations sundi-bakongo sous la conduite d'un guide valeureux, Mabiala ma Nganga, se battirent vaillamment de long mois durant contre les troupes des capitaines Marchand et Baratier dans la région de Mindouli" (174).

Le Père Emile Zimmermann déjà cité dans son Journal et Notes Diverses souligne l'importance de son enjeu.

"Les porteurs Loangos n'ont pu achever le voyage puisqu'ils étaient sûrs d'être fauchés par les Kambas, les Soundis et les Lallis, de la route des caravanes. Heureusement, le Capitaine Marchand, chef de la mission Congo-Nil, débarqué dans le courant de l'an 1896, bien aidé de ses officiers : Baratier, Mangin, Largeau, etc. avait également pris le "Pied la Route", Juillet, Août, Septembre 1896. La colonne Marchand avait rendu la route libre et sûre. Le chef des Pillards, (opposants), Malila ma Nganga et d'autres loustics (malandrins) se firent appréhender dans les parages de la Lulombo, rivière tombant dans la Loudzi-orientale. Une des nombreuses grottes de ces parages lui servit de tombeau, car il périt par la fumée à la mode "des harengs saurs". Les bardes de ce pays répètent encore aujourd'hui les plaintes ainsi conçues : Eh! Eh! Mame Malila ma Nganga na fua, Mame éie. Le lieutenant Baratier et le lieutenant Mangin expédièrent à la mission de Bouansa trois gamins sortis par hasard de cette grotte : Dienghila Louis, Bemba Loupiot. Ils étaient tout jeunes. Castellani le peintre archiviste de la colonie, de passage à Bouansa eut le plaisir de photographier les PP. Kieffer, Demaison et Gamier, présents à cette époque. L'illustration de 1896 reproduisant l'oeuvre de Castellani. Des postes furent crées le long de la piste jusqu'à Brazzaville. La paix revint et nos Vilis purent exécuter leur portage... Le calme revient en la communauté de Loango. Tous les broussards font route pour Bouansa, Brazzaville, Linzolo via M'Vouti, Loudima, Madingou, etc." (175).

C'est dans ce même contexte que Mbawu-Bikelo, l'un des opposants à la pénétration européenne sur les plateaux bembe fut victime de la contre-attaque de l'administration française dans les années 1900 (176).

M. Dolisie en écrivant à Monseigneur Augouard mentionne les attaques dont ils furent l'objet dans les contrées du Manianga.

"M. Dolisie m'écrit également, il a été très malade. En vue de Manianga, sur la rive sud, leur caravane a été attaquée à coups de fusils par les indigènes. Le lendemain, à quatre heures du matin, quatre blancs et quatre zanzibaristes vont brûler deux villages. Sur la route du Niari, le capitaine Haussensa fait également brûler vingt villages" (167).

Monseigneur Augouard et M. Cholet subirent aussi une attaque dans un village installé dans les contrées de Mindouli en 1884 (178). Cette situation ne restera pas impunie, comme le souligne Monseigneur Augouard, de la part de M. Cholet, le chef de la zone du Niari.

"Toutefois cette attaque et cette lâche cruauté ne restèrent pas impunies, car M. Cholet, qui est le chef de la zone du Niari, espère bien rendre aux agresseurs la monnaie de leur pièce au moment où ils s'y attendront le moins" (179).

Pour les indigènes, le passage des Européens près de leurs villages était synonyme d'un malheur imminent. Il fallait

quitter le village pour aller s'installer dans un endroit difficile d'accès aux étrangers, de préférence en région montagneuse, comme le remarque Jenny Kaarigstad en citant Mornet :

> "Mornet dit d'eux qu'ils sont "plus braves, protégés par les difficultés de l'accès de leurs pays (et) arrêtent souvent l'intrus les armes à la main" (180).

Les indigènes furent l'objet des multiples attaques de la part des Européens. Ce vaste mouvement est déploré par l'ensemble des populations autochtones comme étant la plus horrible des conséquences de la traite esclavagiste. Nous avons rencontré plusieurs vieux Kamba marqués par l'atrocité des événements de cette époque. Il rapportent que les survivants des villages vaincus devinrent des esclaves au service du blanc.

> "Nous étions souvent attaqués au moment où nous ne nous attendions pas. Les cases de nos villages étaient constamment brûlées sans motifs. Les rescapés de la lutte et les enfants étaient emportés par les Blancs et leurs complices. Plusieurs personnes furent victimes des massacres de l'homme blanc (le mundele). Les vivants étaient emportés de force, et ils étaient mis au travail comme un "mungaba" (esclave) au service du "mundele" de qui il dépendait. Nos braves parents ne purent résister aux fréquentes attaques européennes. Depuis lors, notre pays est envahi par le "mundele" qui est devenu le nouveau maître. Désormais tout homme doit se soumettre à l'autorité du blanc. Nous sommes tous devenus les esclaves des Blancs qui nous imposent leurs lois, leur religion, leurs travaux, etc." (181).

Les ripostes de la force militaire coloniale s'imposèrent aux indigènes qui n'utilisèrent plus la force pour s'opposer à l'installation européenne. Néanmoins, ils s'opposeront de l'intérieur (pour mettre fin à cette domination esclavagiste). C'est le sens des différents mouvements religieux apparus depuis le début du siècle ; en particulier du ngunzisme dont le message appelle à l'unité du peuple kongo, et du matsouanisme (182) dont le but est l'égalité de l'homme noir avec le blanc, du réveil spirituel ou "nsikumusu" au sein de la mission protestante suédoise, vu comme un moyen de se procurer la paix et d'être l'égal du blanc (183). Nous reviendrons sur ces questions dans l'étude de l'implantation du protestantisme. On comprend aussi pourquoi les gens deviendront dociles à l'égard des Blancs qui passeront dans leurs villages pour parler de Dieu. C'est simplement pour éviter la répression européenne. Nous verrons que le passage des missionnaires catholiques, protestants, salutistes, etc. rassembleront à tour de rôle les mêmes indigènes qui constituèrent leurs différents auditoires. Nous reviendrons sur ces questions plus tard. Néanmoins, c'est parmi les

esclaves que l'on compte les premiers chrétiens en milieu kamba.

Les associations humanitaires auxquelles nous avons fait antérieurement allusion oeuvrèrent résolument à l'abolition de la traite négrière ; c'est ce qui se passa chez les Kamba, au moment de l'installation européenne, avec l'administration française. La mission catholique et la mission protestante oeuvrèrent différemment à l'abolition de l'esclavage.

L'administration française s'opposa à la traite négrière et à l'esclavage domestique ou local. On rapporte que dans les villages kamba tous ceux qui étaient captifs et esclaves furent libérés par les Blancs. Plusieurs personnes rejoignirent leurs villages d'origine, à la seule condition d'être libérés de la sorcellerie. L'esclavage est non seulement une soumission matérielle mais aussi un lien magique, que les paroles des Blancs ne peuvent rompre. L'administration oeuvrait pour le maintien de la paix et de la sécurité de tous les hommes. Elle se portait garante de la liberté de tous les esclaves. Mais les concepts européens se heurtent à l'hostilité de la mentalité indigène, pour laquelle le non-respect de la coutume est une menace de déstabilisation. C'est pourquoi certains Kamba disent que "la répression européenne a détruit nos richesses, vidé nos villages et ravi nos terres pour les donner aux étrangers". La répression fut le moyen utilisé par l'administration française pour venir à bout de la traite esclavagiste en pays kamba.

La mission catholique travailla pour l'abolition de la traite esclavagiste sous une autre forme, en rachetant les esclaves que l'on acheminait vers la côte.

A la mission de Linzolo (184), fondée en 1883 par le Père Prosper Augouard dans la région du Pool (non loin de Brazzaville), l'Eglise catholique rachetait les esclaves que leur apportaient les marchands d'esclaves. Ces esclaves furent les premiers chrétiens de l'Eglise catholique dans cette région. Le Père Prosper Augouard devenu évêque du Haut Congo et de Loubangui fait mention de la participation de l'Eglise catholique au rachat des esclaves. Dans sa correspondance du 19 Juin 1887, il parle du rachat de quatre fillettes, qu'il amena chez les soeurs de Loango.

"D'un autre côté, j'amenais à Loango quatre petites filles de cinq ou six ans que j'avais rachetées pour les confier aux Soeurs qui venaient d'arriver avec Monseigneur" (185).

Les missionnaires de la station de la mission catholique de Bouansa, fondée par les Pères du Saint Esprit en 1892, et installée sur le site de l'ancien poste de Philippeville (186), dans la région de la vallée du Niari, rachetaient aussi les esclaves aux indigènes qui étaient leurs fournisseurs. Le Révérend Père Emile Zimmermann, missionnaire pendant 50 ans, dans les régions du Niari (de 1896 à 1947), souligne l'importance de cette activité anti-esclavagiste de la mission de Bouansa.

"La providence amena aux Missionnaires un chef du nom de Loubanda, d'âge moyen, qui devint le ravitailleur presque officiel en toutes sortes de choses, voire même d'enfants à racheter. Ce bonhomme se souvenait bien de Kituka (centre d'achat d'esclaves), de Kakamoeka (rive droite du Niari), presque à la sortie du Mayombe par le N.O. de Bouenza (15 à 16 jours de route, de campement Nazola ma koa ? - Kuny na bi tanu). Tout jeune, il avait dû connaître le vieux Frinz, sujet anglais qui opérait à Bas-Kuilu dans cet intéressant chapitre. De cette façon, la Mission Catholique de Bouenza recruta des enfants des deux sexes, pour son service, pour ses écoles de catéchisme. Les articles d'échange étaient les mêmes comme au temps de l'ancienne traite : poudres, fusils, étoffes indiennes, du blanc, du foncé, des clous dorés, des perles (...) le troc, bref ! Et le vieux Loubanda s'enrichissait de ces opérations. D'où venaient ces enfants ? Les Loango auraient dit de Kyaka ou de Yangala. Nous les recevions des Babembés de Mouyondzi, de Kinfiku, de Kougbe, de Muandy, de Mayombo, de Kyele, de Kimvembe, tous villages sis par le Nord de Bouenza, séparés par l'unique fossé du fleuve Niari. L'oeuvre anti-esclavagiste de France soutenait la Mission. Et plus de 350 enfants furent rachetés. Le tout dernier, ce fut Rémy Pindou, enfant de 4 ans, en l'an de grâce 1904. Ce garçon, marié aujourd'hui à une Soundi, exerce comme catéchiste catholique au village Makyla (Soundis), tout près de la gare de Loutete (Sud de Morinzi)..." (187).

Dominique Ngoie-Ngalla cite les Pères du Saint Esprit, qui considèrent que Linzolo et Bwansa sont les points les plus achalandés. Comme nous venons de le remarquer, les esclaves rachetés par les missionnaires catholiques servirent de base à l'installation européenne et permirent à ceux-ci d'apprendre à connaître le monde indigène.

Quant à la mission protestante, elle participa à l'oeuvre anti-esclavagiste en prêchant l'Evangile et en insistant sur le libre examen. Elle n'épousa aucune forme particulière de lutte contre l'esclavagisme. A la dimension humanitaire s'ajoutait la dimension spirituelle comme le dit le Pasteur Mankanzu Mavumilusa dans son ouvrage sur l'évangélisation : Mon coeur est enflammé pour l'évangélisation, où il mentionne les résultats de l'oeuvre protestante.

"Des milliers de sorciers furent convertis, leurs fétiches brûlés, la polygamie presque détruite, les démons furent chassés, les malades guéris et les esclaves libérés" (188).

Pourquoi la mission protestante adopte-t-elle une autre démarche pour lutter contre l'esclavage ? Certainement parce que le problème de l'esclavage est une question difficile à comprendre et à résoudre. Pour les missionnaires protestants

le problème de l'esclavage est avant tout une question d'ignorance et de péché. Ils partent du principe que l'homme sans Jésus est un esclave, il n'est pas libre. La pratique de l'esclavage est le résultat du péché. C'est la raison pour laquelle ni la répression de l'administration française, ni le rachat des esclaves pratiqué par l'église catholique ne furent appliqués par la mission protestante.

Elle choisit une méthode plus spirituelle, en se limitant à introduire le concept du libre examen par la diffusion de la Bible en kikongo. Un concept que redoutaient l'Eglise catholique et l'administration française, comme nous aurons l'occasion de le voir. Pour la mission protestante, la connaissance de l'Evangile, par la diffusion de la Bible en kikongo, et le réveil religieux ou spirituel seraient les seuls moyens efficaces pour anéantir les luttes armées, rétablir l'unité des indigènes et abolir la traite négrière ou l'esclavage domestique (local) (189).

Certes, l'administration imposa la loi de la liberté et de l'égalité en milieu indigène et abolit les pratiques esclavagistes par la répression, mais la question de l'esclavage du "busuku" (de la nuit) restait entier. Les gens sont libérés et jouissent de la protection de l'administration le jour, mais l'administration n'est pas en mesure de les protéger pendant la nuit. D'autre part, la réintégration des esclaves dans leur village d'origine ne peut se faire, elle non plus, sans un rituel magique, sans lequel il restera toujours un exclu et un étranger pour son ancien clan. L'esclavage domestique intègre l'individu dans sa nouvelle société par des liens magiques. Ces liens ne sont pas brisés, au niveau de l'individu, par une libération extérieure. C'est donc une liberté paradoxale que certains acceptent et que d'autres rejettent.

Quant aux esclaves rachetés par la mission catholique ils sont considérés par la société indigène comme les hommes des Blancs. Ils sont toujours considérés comme des étrangers c'est-à-dire des personnes qui vivent en dehors de la coutume indigène.

De nos jours plusieurs personnes demeurent sous une certaine forme d'esclavage. La crainte du "kindoki"

(sorcellerie) entretient plusieurs inégalités dans les "makanda" (clans), où la plupart des villageois vivent sous la dépendance d'un lignage possesseur de la terre ou sous la domination de leurs anciens maîtres qui les exploitent de différentes manières. Nous allons étudier les conséquences de cette situation dans l'organisation politique, où le pouvoir et la justice ont des fondements magiques et religieux. Pour résoudre ce problème qui mine la société kamba, il faut oeuvrer sur le plan de la libération mentale. Sur ce plan le protestantisme a contribué à l'affermissement des personnes, comme nous allons le voir plus tard. C'est certainement la raison pour laquelle la plupart des protestants sont accusés d'être des sorciers, car leur affranchissement mental et spirituel les conduit à une rupture totale avec la société traditionnelle environnante, ce qui n'est pas le cas des indigènes catholiques.

## C)- L'ORGANISATION POLITIQUE KAMBA

Les traditions orales font venir les Kamba de l'ancien royaume de Kongo, où ils dépendaient de "Me mfumu Wene Ntinu ku Mbanza Kongo, mu nsi Kongo dia Ntotila" (le chef suprême, roi de Kongo dia Ntotila à la capitale Mbanza Kongo) (*). Les conséquences de la défection du pouvoir central se répercutèrent sur l'ensemble des populations kongo (**).

Le "mfumu Wene Ntinu" (chef Wene roi) se convertit au christianisme (catholicisme) et fut baptisé le 3 Mai 1491 sous le nom de Joâo (Jean) (190). Cette conversion fut à l'origine du flottement du pouvoir politique au moment de la désignation du successeur du roi Wene ou Mani-Kongo c'est-à-dire le Seigneur du Kongo (191). On assista à des rivalités entre les prosélytes du christianisme soutenus par les missionnaires portugais et les tenants de la tradition ancestrale mécontents de la profanation de la coutume sociale. Au départ, les Kamba faisaient partie de l'Etat du Kongo. Mais la chute du royaume rompit l'unité politique des populations kongo pour les réduire à de minuscules structures politiques. Cependant, les différentes chefferies des populations kamba continuaient à se

réclamer de l'ancien état du royaume de Kongo dia Ntotila, dont le grand chef était installé à Mbanza Kongo.

Les informations dont nous disposons actuellement ne nous permettent pas de parler d'un pouvoir central au moment de l'installation des Kamba dans la vallée du Niari après leur départ de Kongo dia Ntotila.

"La région de l'embouchure du fleuve Congo est habitée par différentes unités ethniques, dont le groupe le plus important historiquement est le peuple kongo. Entre 1506 et 1543, les Portugais entretenaient des relations commerciales, diplomatiques et religieuses avec un royaume prestigieux à cheval sur l'actuel Bas-Zaïre, (Zaïre), le sud-ouest de la République Populaire du Congo et le nord d'Angola. L'état était centralisé dans son administration. Mais le roi était élu. Les visées dominatrices portugaises sur le Kongo allaient se révéler. La traite des noirs par les Portugais, le jeu des rivalités politiques, les invasions, les famines et d'autres contradictions affaiblirent le royaume et préparèrent son déclin. "Lors de la réunification de la royauté en 1710, le roi avait perdu tout pouvoir et le Kongo était devenu une sorte de Saint-Empire, morcelé en petites chefferies, parfois minuscules, qui reconnaissaient un chef lointain et impuissant tout en gardant le rêve du grand royaume qu'avait été le Kongo". Les choses ainsi étaient à la pénétration coloniales à la pénétration coloniale du 19ème siècle. (...) Au moment de la pénétration et de l'occupation coloniales, le Royaume kongo, on le rappelle, avait cessé d'exister au début du 18ème siècle. Une série de chefferies d'importance relative, souvent à la solde de compagnies européennes de la côte, avaient définitivement remplacé l'unité politique kongo. Mais le peuple kongo continuait de se reconnaître dans son identité ethnique" (192).

On observe une diversité de structures au niveau de l'organisation sociale et politique en milieu kamba, (comme le remarque Paul Lazarsfeld dans son ouvrage : Qu'est ce que la sociologie ?), certains sociologues considèrent la société comme un tout, or il n'en est pas ainsi de la société kamba.

"Certains sociologues considèrent la société comme un tout, et ce faisant, cherchent à dégager les corrélations entre ses principales composantes et institutions - le régime politique, l'économie, la vie spirituelle, etc. [Cependant], les problèmes de fond sont manifestement différents" (193).

Joseph Kizerbo dans son ouvrage : Le monde africain noir, déjà cité fait une description qui correspond aux réalités des Kamba.

"Presque partout en Afrique, la famille primaire, individuelle (homme, femme, enfants) étaient inconnue en tant que collectivité autonome. Il s'agit ici de la famille élargie groupant les descendants d'un ancêtre commun et soudés entre eux par les liens du sang et du sol (solidarité économique). Le groupe social prend parfois des proportions étendues. Il devient alors un clan, "une famille totale" à patronymie commune et à définition religieuse (interdits religieux comme le totem). Plusieurs clans, liés en général par la communauté de langue, constituent une tribu. La tribu est donc déjà une communauté de culture et de destin. (...) L'autorité à l'intérieur de la famille ou du clan est en général très stricte" (194).

Dans la suite de son étude, il mentionne l'intérêt de l'organisation sociale et son enjeu sur le plan politique.

"On peut distinguer en gros deux grands stades de l'organisation sociales : la famille, le clan et la tribu d'une part ; l'Etat d'autre part. A chacun de ces stades correspond respectivement la prépondérance des liens du sang et des liens sociaux ou celle des liens politiques" (195).

Ainsi, la vie politique de la société kongo est renforcée par l'ensemble des liens et des rapports sociaux. Ce sont ces différents liens qui maintiennent la solidarité indigène et

renforcent l'unité du pouvoir politique ou le "kimfumu kikanda".

Chaque population villageoise est composée d'un noyau dirigeant formé par les membres du même lignage matriclan installés dans une localité précise. Les règles de résidence étaient soumises à la formation de noyaux localisés de lignage dans une société matrilinéaire où la tendance est de souligner la possession du territoire ancestral (patrimoine foncier). Ces localités villageoises étaient des chefferies autonomes dirigées, avant les réformes de l'état moderne, par des nobles locaux.
Pendant ces périodes les différents chefs étaient constamment en compétition pour le pouvoir, d'où les rivalités et les tensions au sein des sociétés villageoises.

"Tout homme est ou peut être chef d'un matrilignage minimal ou d'un groupe de lignages, d'un quartier de village ou d'une région. Le terme mfumu désigne aussi bien le grand chef que tout homme membre de plein droit de son groupe. Par ailleurs, les femmes, les fils ou petits-fils, les étrangers ou les serfs n'étaient nullement exclus du pouvoir, même élevé. Cependant, le grand chef est le sacré (investi, ou couronné), mwene, qui possède par le sacre le pouvoir de droit supranaturel, d'ordre magico-religieux, le Wene. Tout mfumu vise ce pouvoir qui seul consacre le chef comme chef et son groupe comme groupe, de plein droit. D'où les rivalités et les tensions internes constantes de la société. Si l'ascension est impossible - elle est fatalement limitée - dans le cadre du matriligroupe, il reste la ressource de faire sécession avec le groupe qu'on commande et de chercher des terres vacantes, ou, plus souvent, d'obtenir terres et appui d'un père ou d'un grand-père, plus rarement d'un étranger. (C'est sans doute ici le rôle essentiel du patrigroupe, kitata)" (196).

On comprend pourquoi les Kamba accordent un intérêt assez particulier aux liens de la solidarité lignagère et du "kitata" c'est-à-dire le clan maternel du père. La solidarité lignagère est très renforcée parce que c'est là que l'individu s'identifie avec les membres de son "nzo moyo kanda" (la case symbolique du lignage dans le clan maternel), où il s'intègre dans la vie sociale et où il participe à la vie politique de la communauté clanique ou villageoise. Le choix du chef politique se fait à l'intérieur du lignage. La solidarité lignagère en milieu kamba est stimulée par des enjeux politiques comme c'est d'ailleurs le cas chez les Kuba (197). C'est donc le membre du groupe le plus intelligent, choisi par le chef défunt, qui accède au pouvoir (de la chefferie dans le groupe de descendance).

Le pouvoir politique est basé sur la parenté des membres du lignage dans le clan. Il se transmet à l'intérieur du lignage central du clan. Tout membre du lignage ou du clan peut devenir chef politique. Généralement c'est le membre le

plus âgé du lignage ou du clan qui succède au chef défunt pour assurer le pouvoir politique, juridique et religieux. Il arrive aussi que l'esclave devienne chef politique du clan de ses maîtres. En cas de tension ou de mécontentement entre les différents membres du lignages ou des lignages dans un clan au moment de la succession du pouvoir, on préfère remettre le pouvoir à un esclave ce qui empêche les compétitions et met fin aux éventuels conflits de "bisi kanda" (les vrais membres du lignage ou du clan). Ma Ngoma du clan Ngoyo, vendu comme esclave à Kimpambou-Kaye, fut nommé chef politique du clan de ses nouveaux maîtres pour mettre fin à leurs différents conflits. Le pouvoir politique peut aussi être transmis à un esclave dans le cas où il ne reste plus d'autres survivants parmi les adultes du lignage ou du clan. Ce fut le cas pour Mbambi Mbala, devenu chef du clan Kimpombo à Kindzaba. Dans ces deux situations, la désignation d'un esclave à la tête du pouvoir politique renforcera l'unité de la communauté lignagère. Ici l'histoire et la généalogie de la famille étendue ne connaissent pas de modification. Par contre lorsqu'un esclave plus riche prend la direction politique du lignage ou du clan, on assiste à des modifications de l'histoire et de la généalogie du groupe (Cf. notre étude sur l'esclavage). Dans le lignage ou le clan où il ne reste plus que des femmes, c'est aussi l'esclave qui devient le chef politique, comme nous l'avons remarqué avec Be Nkendo à Kingouala-Nsouadi. Lorsque les membres du lignage ou du clan n'arrivent pas à se départager, ou lorsque les candidats renoncent à prétendre au poste de chef par crainte de la sorcellerie qui pourrait s'exercer contre eux, les circonstances sont favorables à ce qu'un esclave soit nommé chef politique du clan ; en effet, il est un étranger au clan, qui travaille pour le clan, donc il sera facilement surveillé par tous, et il n'aura pas à craindre de rétorsions magiques.

Le mot "mfumu" (chef) s'applique à toutes les personnes libres membres d'un lignage ou d'un clan libre. On l'emploie aussi pour désigner le responsable du foyer conjugal qui est le "mfumu nzo" (chef de l'unité résidentielle) et dont le rôle est de veiller sur les membres de son foyer dans le village.

Le mot "mfumu" est aussi employé pour désigner les différents responsables sociaux ou locaux qui exercent un certain pouvoir en milieu indigène. Ainsi, les Kamba distinguent le "mfumu moyo" (chef de lignage ou "ngudi nkasi"), le "mfumu kanda" (chef du clan ou "kihunda kikanda" ou l'aîné du clan), le "mfumu mvila" (chef de la famille étendue ou "kihunda kimvila"), etc. le "mfumu bula" (chef de village), le "mfumu butoto, nsi, kizunga" (chef de terre ou de pays, différent du "mfumu bula" dans le cas où il y a plusieurs villages sur le même territoire), etc.

Nous allons voir les chefs de famille et leurs différents rôles dans la société indigène. Ce sont le mari, c'est-à-dire le "sia" ou le "tata" (père), et l'oncle maternel ou "ngudi nkasi" (le frère de la mère). Le père en sa qualité de géniteur est un "mfumu" c'est-à-dire le chef qui assure la protection de tous ses enfants. Le frère de la mère en sa qualité de représentant masculin du côté de la mère est aussi un chef au même plan que le père qui assure la protection et dispose des enfants de sa soeur, c'est-à-dire ses nièces et ses neveux. Le "sia" et le "ngudi nkasi" sont des "mfumu" sur le plan social. Ils sont les premiers responsables de la vie des enfants dans la société indigène.

L'aîné du lignage, "kihunda kikanda" ou grand-oncle, est le responsable de son lignage. Il veille à la sécurité du lignage. Il cautionne le mariage des membres de son groupe lignager. Il représente le lignage dans les jugements en dehors du groupe. Il intervient dans les infractions (vol, sorcellerie, différents entre les membres du lignage ou en dehors du lignage).

> "Dans la justice traditionnelle, le procès ne s'adresse pas à un individu, mais au clan auquel il appartient. On peut donc écrouer tout un groupe social. Sans compter que la norme reste la collectivité et non l'isolement. Le caractère collectif de l'infraction confère au m'bongui villageois un rôle spécifique : réhabiliter les groupes sociaux, et l'amende n'est qu'un moyen pour y parvenir" (198).

L'aîné est le chef de son "mbongi" (hangar) c'est-à-dire la case symbolique, où se rassemblent les différents membres de son lignage. C'est au "mbongi" que les épouses apportent les repas des époux. Le "mbongi" est le lieu de rencontre où s'exprime la solidarité lignagère ou clanique. A défaut du "mbongi", c'est la cour de la case de l'aîné qui sert de lieu de rencontre. C'est là que les hommes prennent leurs repas,

règlent les litiges et s'entretiennent sur divers sujets de la vie courante. Il est le lieu où les villageois puisent ou reçoivent leurs instructions.

Le responsable du clan est l'aîné, le chef ou le grand oncle c'est-à-dire le "mfumu kanda", le "kihunda kikanda" ou le "ngudi nkasi" (Cf. Marie Mahinga du clan Kindamba au village de Kimbenza-Ndiba). Il est mieux connu sous le nom de "ngudi nkasi" ou "mfumu kanda". Il est le responsable ou le chef de sa case ou de sa maison symbolique, c'est-à-dire le "ngudi nkasi kanda" (le grand oncle du clan) (199). En sa qualité de mari, il est le chef de son foyer conjugal, le chef de son lignage direct, le chef des autres lignages et le chef du clan. Il est secondé dans ces différentes fonctions par son successeur, qui reçoit ainsi sa formation de futur chef. Les décisions sont prises par une équipe appelée le conseil des aînés qui est composée du chef de clan, plus les chefs des lignages du clan, et tous les adultes.

Le chef assure les bons rapports, gère les conflits, partage les terres entre les membres du clan. Il veille à conserver ce que le clan reste en bons bon termes avec les alliés. Il s'occupe de la sécurité du territoire des ancêtres au "makulu", et de la vie du village. Il reçoit les étrangers au nom du groupe. Il est le chef de la cour de justice (le "mbasi nkanu") (200). En cas de guerre c'est lui qui prend les décisions.

Le rôle du chef est aussi magique. Il est le chef des morts et des vivants. Le chef exerce une autorité magique, juridique et médicale : il libère les malades en trouvant le responsable de la maladie et exerce des fonctions thérapeutiques (201).

Dans un village composé de plusieurs clans, les clans sont soumis au clan qui possède la terre, et dont le chef est le chef de village, le chef de terre ou le "mfumu mpu", c'est-à-dire le chef couronné.

"Dapper donna une magnifique gravure, représentant le trône de Kongo. Devant le siège sont étalés les trois emblèmes principaux de la dignité royale. Ce sont : le couvre-chef (mpu), trois bracelets enfer (nlunga) et le sac en fibres d'ananas, destiné aux tributs des vassaux (nkoto)" (202).

Le chef est assisté par le conseil des anciens qui est composé de tous les chefs de lignages et de clans, de tous les anciens

(les sages ou "minanga"). Ils participent à la gestion des affaires du village. Ils ont tous un rôle magique de protection et d'intercession envers les esprits. Le chef de terre ou le "mfumu mpu" veille à ce qu'aucun lignage ou clan ne soit soumis au mauvais sort.

Le chef régional ou "mfumu kizunga" est le chef de village dont l'autorité s'étend au delà de son territoire. Il est aussi un "mfumu mpu", "chef couronné" ou "chef à couvre tête", qui est le stade suprême du pouvoir, et le symbole de la royauté disparue.

Le "mfumu mpu" est un titre très envié, bien que le pouvoir du "mfumu mpu" soit plutôt symbolique et magique. La notoriété du "mfumu mpu" s'étend sur une vaste région ; c'est pourquoi une personnalité particulière, comme celle d'un juge coutumier itinérant, peut être distinguée et sacrée "mfumu mpu" par les anciens de la région ou il exerce la justice, bien que, comme nous le disions, cet honneur revienne le plus souvent à un chef de village.

Abraham Ndinga-Mbo dans son ouvrage déjà cité, fait une intéressante étude, qui illustre assez bien cette partie de notre sujet sur l'organisation politique des populations kongo de la vallée du Niari et de la région du Pool à l'arrivée des Français à la fin du XIXème siècle et au début du XXème siècle.

> "A ce stade premier, le mfumu-ntsi était en même temps mfumu-mpu, c'est-à-dire chef couronné car chef de la migration. Il se considérait par là comme continuateur de la conscience politique Kongo élaborée jadis à Kongo dia Ntotila (le mpu était une espèce de bonnet en forme de mitre finement tissé de feuilles de palme dont le Mani-Kongo partageait le privilège du port avec les nobles du royaume). Au stade second, c'est-à-dire à la fixation, au terme des migrations, cette structure politico-administrative, la ntsi, évolua. Désormais, le Kanda maître de la ntsi se partageait la ntsi avec d'autres kanda arrivés comme clients, par pénurie de terroirs fertiles ou par besoin de protection à cause de l'insécurité rencontrée ailleurs, ou pour d'autres motifs de mobilité évoqués plus haut, à savoir : le vieillissement d'une ngâta ; une grave calamité comme l'épidémie, les mésententes à l'intérieur de la ngâta pour culpabilité grave de sorcellerie prouvée par une ordalie... Dans ce cas, il y a dans une seule ngâta coexistence de plusieurs kanda avec chacun son chef privé, le mfumu-kanda, occupant une partie de la ntsi (micro-ntsi). La chefferie publique revenait alors au chef privé du Kanda le plus ancien, le premier à s'implanter dans la ngâta. Et l'ancien mfumu-kanda fondateur de la ngâta devenait pour tous les Kanda le chef public : mfumu-ngâta, mfumu de la micro-ntsi et mfumu mpu : c'est-à-dire maître des hommes, propriétaire foncier, investi d'une autorité politique, régnant sur les autres. Sa fonction essentielle était alors de rendre justice, car son ancienneté le constituait arbitre" (203).

Le pouvoir du "mfumu" est le "kimfumu" c'est-à-dire la chefferie. "Mpisi mfumu na lutumu lwandi mu bantu bandi mu kanda na mu kizunga kiandi", c'est-à-dire chaque chef exerce son pouvoir sur les membres de son clan et de sa contrée. Le non-respect de cette règle entraîne souvent des querelles qui se terminent par des conflits armés entre les alliés. Le Rév.

Père Emile Zimmermann fait état d'un conflit armé qui avait entraîné une victime dans les villages situés non loin de la mission de la Bouenza à Bwansa.

"Un grave incident éclata : le chef de Kimbaoka se querella avec les voisins de Mienghe-Mienghe, reçut une balle mortelle d'une pétoire armée pour la chasse aux boeufs sauvages. Le Zim et F. Symphorien accourent. Comme il était chrétien l'extrême-onction lui fut administrée. L'affaire de meurtre suivit son cours entre indigène. Pierre Balende, catéchiste de Mienghe-Mienghe fut amené puis relâché etc. Mr Monnier, le chef de poste de Madingou, y perdit son latin-si jamais il l'eut appris - et tout fut classé" (204).

Une fois que le "mfumu" est investi, il exerce l'autorité politique, juridique, religieuse, médicale et thérapeutique à l'intérieur du lignage, du clan ou du village. L'une des particularités de l'autorité politique du chef indigène est avant tout liée à la responsabilité de la terre et des membres de son groupe de parenté (205). Le chef est investi de l'autorité judiciaire par les ancêtres du clan et par les membres de son groupe lignage dans le village. Il veille à l'application d'une justice équitable dont il fait exécuter les décisions. Il est le garant de la paix entre les membres de la communauté. Il fait respecter les croyances et les coutumes de son groupe. C'est pourquoi tout chef reste en contact avec les puissances tutélaires de son groupe (206) ce qui lui permet de maîtriser et de contrôler les forces occultes. Il est donc le prêtre (nganga) du clan comme nous allons le voir dans les croyances des Kamba.

Le chef est aussi le gestionnaire des biens de son groupe (lignage, clan). Il garde les objets magiques et religieux qui sont le symbole du pouvoir hérité des ancêtres (le chapeau, les bracelets, le fusil, le couteau, la lance, la flèche, la canne, la couverture, etc.). Dans l'exercice de ses fonctions il est assisté d'un conseil de dignitaires (minanga), de sages, de ses neveux utérins ou parfois de ses fils et de l'épouse préférée (mukasi wu kikulula).

Le vrai "mfumu kanda" est l'aîné du lignage, l'ancien du clan, le chef du village et le chef de la terre. Lorsque la vie du chef touche à sa fin, il désigne son successeur avec le concours du conseil des anciens. Sa mort et son enterrement font l'objet des grandes manifestations et des rites particuliers (207).

De nos jours l'autorité politique du chef indigène est très limitée. Depuis la chute de l'Etat central à Mbanza Kongo, l'autorité politique a été réduite et s'exerce sur le

plan judiciaire (208). Bien que l'autorité du chef indigène soit réduite, on fait encore appel à ses compétences juridiques, magiques, religieuses ou médicales. Van Wing dans ses Etudes Bakongo sur les Mpangu mentionne l'importance de l'autorité juridique après la chute de l'autorité politique.

"Comme le Mukongo actuel en appelle de son chef de village au chef de clan, autrefois les chefs locaux pouvaient en appeler du chef de clan au chef de tribu, et même au roi. C'est leur autorité de justicier, qui resta le plus longtemps intacte aux mains des rois. Quand leur pouvoir politique eut sombré, ils restèrent encore des juges. Même au XIXe siècle des chefs Bambata et Ambundu s'en allèrent faire trancher leurs palabres à la mbasi-nkanu royale de San Salvador. C'est que chez les Bantu en général et chez les Bakongo en particulier, le chef comme représentant de la tribu, incarne avant tout les lois et la justice" (209).

Ce qui est vrai chez les Bantu et les Bakongo est aussi vrai chez les Kamba. C'est ici qu'interviennent le rôle et les compétences du juge itinérant élevé au rang de "mfumu mpu". En cas d'insatisfaction dans une décision de justice on peut faire appel aux instances supérieurs de la justice locale, régionale ou aux autres juges ("ba mfumu zingana" c'est-à-dire de chefs magistrats étrangers), en dehors des chefs hiérarchiques du lignage ou du clan.

La réduction de l'autorité politique au moment de la pénétration occidentale et de l'installation européenne font que les chefs indigènes kongo en général et kamba en particulier ne sont plus que les représentants des membres de leurs lignages et ont très peu d'influence sur le clan ou le village. Cette situation fut à l'origine de sérieux problèmes dans l'exercice du pouvoir politique en milieu kongo et kamba. Pour se maintenir, l'autorité politique s'exprime sous de nouvelle formes de pratique religieuse.

"L'affaiblissement et la disparition dans la société kongo de l'institution de chefs consacrés (kitomi, kimfumu-mpu, kinganga-bakulu, kinganga-bweno et kinganga-ntsi) ont laissé pendant longtemps les Kongo sans tambour d'affliction adéquat pour s'occuper de la sorcellerie rampante, source de conflit et de déséquilibre social. La crise socio-politico-religieuse et psychologique d'une dimension globale surgit pour la première fois en 1705 dans le mouvement d'Antonian quand Kimpa Vita, une prophétesse-libératrice, ordonnait à ses disciples de brûler tous les "nkisi". Le même comportement était enregistré en 1921 à Nkamba avec le mouvement de Simon Kimbangou et dans le mouvement d'ablution de munkukusa des années 1950 dans le pays Kongo. Notons que tous ces mouvements ne sont que de nouveaux tambours d'affliction, ngoma za ndiakisina ye za ngiadila, dont la raison d'être est le maintien de l'harmonie sociale et l'équilibre rituel (...) traditionnellement, l'autorité n'avait pas seulement le pouvoir politique mais remplissait aussi des fonctions médicales et thérapeutiques. Les autorités politiques consacrées (l'oncle maternel de la lignée, le chef du clan, le chef régional et le roi) avaient aussi un rôle sacerdotal et thérapeutique. Le chef politique consacré remplissait ce rôle personnellement ou le déléguait à un spécialiste, un prêtre médico-rituel. Ainsi, les autorités politiques consacrées étaient responsables de rites de purification tels que l'ablution, l'ordalie (nkasa), des rites de réconciliation et des mouvements de renouveau en vue de maintenir l'harmonie sociale et l'équilibre cosmologique. Le sacré et le profane étaient interdépendants et se complétaient. (...) ...au stade préliminaire de l'Etat kongo, le sacré et le profane, quoique symbolique, étaient séparés. Le chef consacré déléguait son rôle sacerdotal à la prêtrise. Au fur et à mesure que l'autorité centrale à Mbanza-Kongo s'affaiblissait, les fonctions politiques et sacerdotales furent exercées par des individus qui devenaient eux-mêmes des chefs consacrés et des représentants du leader de Mbanza-Kongo. Cependant, si le déclin du pouvoir central et la chute du système politique de Ne-Lukeni en 1665 provoquèrent la disparition du Kitomi comme institution sacerdotale, l'introduction de la nouvelle religion à travers l'évangélisation et la colonisation du bassin du Congo-Zaïre provoqua l'affaiblissement du kimfumu-mpu comme institution politico-sacerdotale effective. En d'autres

termes, la chute de l'Etat Kongo et la colonisation du pays Kongo étaient respectivement des coups mortels pour Kitomi et Kimfumu-mpu" (210).

Au moment de l'installation européenne, l'administration récupéra les chefs indigènes pour renforcer son pouvoir politique et son autorité administrative. Avec l'évolution de la société, l'administration entreprit des réformes de la chefferie indigène (211). Le champ d'action des chefs fut réduit mais on leur reconnut un pouvoir symbolique au niveau de la parenté directe. Ils assumeront leur rôle magique, religieux, juridique, médical ou thérapeutique à l'intérieur de la parenté.

Quant à l'administration elle nommera de nouveaux chefs qui ne dépendront plus des contraintes de la coutume indigène, mais de l'administration à qui ils doivent rendre compte (212). Le chef de village, le chef de terre et le chef de canton nommés par l'administration seront en même temps les chefs de la justice (213). L'administration reconnut la justice indigène et son caractère hiérarchique ; ce pouvoir restera sous son contrôle et les chefs coutumiers perdirent leur autorité de juges. C'est aussi à la justice coloniale que les indigènes devaient recourir lorsque ils étaient insatisfaits des décisions de la justice indigène. La justice européenne ne tint pas compte des réalités de la société indigène (les problèmes de la sorcellerie seront exclus et on comprend les raisons de la multiplications des mouvements ngunzistes). D'autres part, ce n'est plus le groupe social qui est traduit en justice, c'est l'individu. Pour les vieux Kamba, le concept de liberté qu'a le Blanc est assez redoutable. C'est d'ailleurs ce que rapporte Aimé Césaire, dans son ouvrage intitulé : Une saison au Congo :

"Mes enfants, les Blancs ont inventé beaucoup de choses et ils vous ont apporté ici, et du bon, et du mauvais... Le Blanc est à l'origine de la liberté en milieu africain qui souvent se termine en prison. On ne peut pas se réunir, sans que ça se termine en prison" (214).

Après l'indépendance ces structures persistèrent de 1960 jusqu'en 1963. Avec la révolution du 15 Août 1963, on assiste à plusieurs modifications des structures politiques indigènes. On crée des comités de village où le pouvoir politique est confié à une équipe composée de différents membres appartenant à différents villages. Mais les chefs coutumiers restent encore très influents à cause de leur âge, bien qu'ils soient

en butte à l'opposition des jeunes chefs qui sont les représentants du gouvernement national. La question se pose de savoir qui est le vrai chef de la société indigène. Certainement pas le représentant de l'autorité politique parce qu'il est lui-même soumis à une autorité de qui il dépend, par crainte de manoeuvres magiques. En fait le vrai chef est encore l'aîné du lignage qui exerce le pouvoir juridique et religieux dans le groupe de descendance. Il ne s'agit pas de transformation ou de modification du pouvoir de la chefferie indigène mais plutôt d'insertion.

Du côté protestant, le caractère religieux et magique du chef sera contesté. La conversion du chef impliquera qu'il abandonne son rôle de chef indigène pour se confier au Dieu créateur. On observe que certains chefs furent favorables au protestantisme et l'introduirent dans leur village sans se convertir eux-mêmes. D'autres s'opposèrent au protestantisme à cause de sa rigidité. Et d'autres n'adoptèrent aucune position à l'égard du protestantisme. Les chrétiens protestants ne vont plus prendre en considération les exigences de la chefferie indigène. Ainsi, ils seront marginalisés, comme nous allons le voir plus tard. Les objets symboles de la chefferie sont considérés comme profanes et diaboliques (215). Car la protection de l'individu n'est plus assurée par l'homme mais par Dieu. La tenue traditionnelle du chef est rejetée au profit des habits européens (Cf. organisation sociale). Le pouvoir de l'oncle s'effrite en faveur du pouvoir paternel qui assure l'éducation scolaire de ses enfants. On tend de plus en plus vers une transformation du pouvoir politique au sein de la société kamba où la liberté individuelle renverse certains tabous de l'autorité politique du monde indigène. L'exode rural est un nouveau phénomène qui s'ajoute à l'effritement de l'autorité indigène.

## 2°)- LES GRANDES LIGNES DE LA CULTURE ET LES CROYANCES KAMBA

### A)- LES GRANGES LIGNES DE LA CULTURE KAMBA

Les Kamba sont très fiers de parler kamba, ils se reconnaissent par l'usage de leur langue, le "kikamba". En

milieu kamba on insiste sur l'expression du "kikamba mbembo" ; c'est-à-dire que la langue kamba est une réalité authentique du peuple kamba qui le distingue des autres groupes ethniques kongo (216). Son système éducatif, entretenu par les aînés en milieu villageois, est un processus continu qui ne prend fin qu'avec la mort de l'individu. Le proverbe kamba "wuhoto kusembo buna kufwa sidi mboko" (tu ne cesseras d'apprendre que quand tu mourras) montre bien que, pour les Kamba, l'éducation de l'individu, en vue de son intégration dans la société indigène, est continue, ce système éducatif se poursuit jusqu'au séjour des morts sauf si l'individu a été exclu de son vivant de la communauté du clan maternel (217). L'éducation est le point de départ du processus de l'ancestralisation au sein du clan pour tout membre de la communauté lignagère. Comme nous le verrons, chaque individu croit aux pouvoirs religieux et magiques de sa société locale où il puise ses forces vitales, morales, intellectuelles (théoriques et pratiques). Chaque individu se garde de transgresser les prescriptions de la loi ancestrales pour éviter toute exclusion de la communauté des vivants, car celle-ci entraînerait la perte de son identité à l'intérieur du groupe de la parenté et il ne pourrait plus bénéficier de la protection des ancêtres (218). L'obéissance et la soumission aux normes de la société ancienne maintiennent l'individu dans le cercle de la communauté, au sein de son clan, jusqu'à sa mort. La loyauté et le respect de tout individu membre du clan obligent l'ensemble de la communauté sociale à assurer sa protection pendant sa vie et à s'occuper du bon déroulement de son dernier voyage jusqu'au séjour des morts, dans la communauté des ancêtres, où une place lui a déjà été réservée par l'enterrement de son placenta aussitôt après sa naissance.

Comment se fait la transmission de l'éducation traditionnelle ancestrale kamba ? L'éducation se transmet de manière orale, par la mère et le père qui donnent les premières notions aux enfants (219). A partir de l'âge de "raison" (10 à 15 ans) les garçons quittent leurs parents pour aller vivre avec leur oncle maternel et l'accompagner dans ses activités ; c'est l'un des oncles maternels qui héberge et

initie les enfants de sa soeur. Ces enfants deviennent les héritiers de leur oncle (ngudi-nkasi). Par contre les filles continuent de vivre avec leur parent sous la responsabilité de la mère et apprennent les travaux féminins. Cette éducation comprend l'apprentissage des notions de politesse, des relations parentales, des termes d'adresse, l'initiation à la vie pratique et à la vie religieuse. Les artisans spécialisés transmettent leur activité à l'un de leur fils ou de leurs neveux. (Exemple : le pêcheur, le chasseur, le tisserand, le potier, le forgeron, le sculpteur, etc.). Il en va de même pour le Kamba exerçant la fonction de juge coutumier ou une fonction religieuse. Les fonctions politiques (chef de lignage, de famille, de clan, de village, de terre ou de canton) sont transmises à l'enfant qui fait preuve de sagesse et d'intelligence, d'énergie et de ténacité. Ce n'est pas nécéssairement le fils aîné, même si c'est le cas le plus souvent.

Le fils aîné est la courroie de transmission entre les vivants et les morts, il est de droit un prêtre et détient les pouvoirs surnaturels négatifs, tandis que les chefs détiennent les pouvoirs surnaturels positifs. Par exemple le fils aîné assure la protection de la communauté contre les pouvoirs magiques et la lutte contre les sorciers ; c'est à lui qu'il revient d'invoquer les morts afin qu'ils sanctionnent un membre de la famille.

Après l'abolition de l'esclavage domestique, c'est ce genre de sanction qui est souvent pratiquée. C'est une sorte d'exclusion que les aînés pratiquent au sein de la famille pour maintenir l'équilibre de la communauté villageoise. Celui qui est victime de cette sanction quitte le village pour se rendre ailleurs soit dans une autre localité villageoise où il peut être intégré, soit en ville où il sera considéré comme un fuyard de son village (220). Les autres sont éliminés par empoisonnement comme nous le verrons dans la suite de notre étude avec la mort de wedi be Théodore Kinkondi à Kindzaba (clan Kinkoumba-Tanga).

En dehors de ces traits généraux, l'éducation kamba se poursuit à travers des initiations particulières. C'est le cas de l'initiation à la connaissance des traditions orales kamba

ou kongo où l'on étudie les variations de la coutume sociale ou des pratiques religieuses de la société globale et spécifique, etc. Il est donc important de savoir comment se fait l'initiation à la connaissance orale .

Le peuple kamba est sans écriture. Sa littérature est composée de récits oraux abondants qui renferment une multitude de connaïssances dans les différents domaines du savoir théorique (intellectuel) et pratique. Les récits sont historiques, mythiques, légendaires, contes, proverbes, fables, chants, etc. Ils sont les outils de base de l'éducation coutumière. C'est à travers ces différents récits que le Kamba acquiert les principes moraux permettant le développement des qualités sociales et des facultés intellectuelles, et qu'il fait l'apprentissage du savoir coutumier.

Pour les enfants de 5 à 10 ans, l'initiation à la connaissance orale se passe dans la "grande cour" (kumudima bula ou kumbasi nene). Elle est d'abord transmise par des devinettes, des contes et des légendes (bimpa na misamu), racontées par un enfant plus âgé, une vieille femme ou un vieillard. Ces différentes rencontres ont souvent lieu à l'apparition de la nouvelle lune où les enfants se rencontrent pour chanter, danser et s'amuser avec les autres, en dehors de leurs cases.

Lorsque l'enfant passe de la responsabilité du père à celle de l'oncle, il puise son savoir auprès des adultes ; il apprend à manipuler les proverbes et leur signification, il apprend l'histoire de son lignage, de son clan, de son village, l'histoire et les conflits des Kamba, les obligations et les interdits sociaux, ce qu'il faut faire et ce qu'il ne faut pas faire. Citons par exemple le cas du mariage où les anciens disent avec qui il faut se marier et avec qui il ne faut pas se marier et pourquoi, les règles alimentaires sur ce qu'il faut manger et ce qu'il ne faut pas manger, sans oublier les croyances religieuses, etc.

> "Il est une loi, qui restera encore longtemps en vigueur et qui est observée même par les chrétiens, c'est celle du Kinkonko ou aliment défendu. Chaque clan ou chaque tribu a le sien, aucun membre n'en peut user, à aucune condition. Ils préfèrent mourir plutôt que de violer ce tabou, au moins ils le disent. Du reste ils sont fermement persuadés que le transgresseur de la défense, kabela kinkonko, serait malade du kinkonko et en mourrait" (221).

Les croyances religieuses et magiques kamba sont diverses. Elles s'acquièrent par initiation et elles se transmettent à

toutes les personnes à l'intérieur de la parenté ou en dehors de la parenté. Par contre les pratiques magiques de la protection du lignage, du clan ou du village sont transmises par les différents chefs à des jeunes qui sont jugés aptes à assurer un jour les responsabilités de la société (222). Les initiations magiques se font en privé ou en public. Certains enfants et d'autres adultes reçoivent indépendamment de leur volonté une initiation magique (du kindoki, du kundu ou du mukisi) si l'adulte qui détient ces connaissances les jugent capables.

La circoncision est aussi une initiation, qui se fait entre 10 et 20 ans. Elle est également une initiation qui représente une étape de la vie sociale. Elle se place au moment où l'enfant quitte sa mère et entre dans le monde des hommes (la société des adultes). Il a ensuite le droit de prendre la parole dans les entretiens parmi les adultes, le droit de manger avec les hommes dans la même assiette en finissant le dernier, et de se marier (223). La circoncision est aussi une étape de l'initiation sexuelle (224). Les jeunes filles et certaines femmes en dehors de la parenté directe viennent se moquer des jeunes gens pendant cette période où ils sont circoncis en les invitant à manifester leur puissance sexuelle.

Au moment du mariage on apprend au jeune homme et à la jeune fille à assurer chacun ses responsabilités et les fonctions qui lui reviennent.

Quant aux traditions orales, elles sont composées de toutes les croyances indigènes qui sont les pratiques coutumières des Kamba. Ces coutumes varient d'une localité à une autre, d'un lignage à un autre ou d'un clan à un autre. Les anciens sont garants de ces traditions. Les anciens sont les adultes de la famille qui font partie de la classe d'âge du chef de famille ou qui sont plus âgés que lui. Ils définissent les modalité du mariage (225), ils transmettent de manière routinière les coutumes et l'histoire du lignage, du clan, du village et du pays kamba. Ils sont consultés lors des moments importants de la vie sociale (mort, maladie, mariage, fête) où ils accomplissent certains rites.

Ainsi, le chant, la musique et la danse occupent une place assez importante dans la société kamba, où les différentes manifestations sont animées par des chants et des danses au son d'une musique particulière. Les juges indigènes, les "nganga mikisi" (prêtres guérisseurs), etc. se servent de chants particuliers dans le déroulement des procès ; seuls les initiés saisissent le contenu du message, et peuvent ensuite expliquer l'évolution du jugement et la décision finale aux membres du groupe. C'est la même chose pour le prêtre guérisseur : il intervient au son aigu de chants accompagnés de danses et de musiques, pour favoriser les transes, comme nous le verrons par la suite. Ces mêmes pratiques se retrouvent dans les religions indépendantes ou chrétiennes. Nous citerons quelques études pour illustrer notre sujet.
Raymond Buana Kibongi dans son article sur "La prêtrise" fait mention de la danse, de l'extase (transe) et du chant pendant le culte du "nganga" traitant.

> "Le nganga traitant organise un ou plusieurs cultes au cours desquels il se livre à la danse, à l'extase, au chant et à toutes sortes de gestes, tendant à faire de lui un personnage à la fois indispensable et redoutable" (226).

Marie-Louise Martin dans son ouvrage Simon Kimbangou un prophète et son Eglise, fait aussi mention de ces pratiques dans les religions indépendantes chrétiennes.

> "Un exemple : l'ancien féticheur (sorcier guérisseur) kongo s'entourait de chanteurs pour découvrir le mal et le chasser. Chez Kimbangu comme chez les dirigeants actuels de l'Eglise, cette coutume est devenue un moyen de faire participer activement l'Eglise par l'intercession, au ministère de la guérison. Aujourd'hui encore certaines prières sont chantées ou accompagnées de cantiques en sourdine. J'ai été moi-même étonnée de constater à quel point d'anciennes formes de pensées ou de croyances avaient été transvaluées sur la base de l'Evangile et remplies d'un contenu nouveau sans succomber aux dangers du syncrétisme. Le Ngunzisme comme le Kimbanguisme sont des nouvelles églises indépendantes qui ne reposent pas sur une simple acception du monde de pensée européen et de formulations occidentales, mais qui constituent une expression africaine de l'Evangile de Jésus-Christ, enracinée dans la tradition africaine et revêtue de formes culturelles et cultuelles africaines" (227).

Pendant le déroulement de chaque cérémonie publique, certains individus sont chargés d'animer les chants funèbres ou les chants de mariage.

> "La musique et la danse se situent le plus souvent dans un cadre rituel : hommage aux ancêtres, chants des féticheurs, choeurs funèbres, chants et danses licencieux qui ne sont en fait que des très vieux hymnes à la fécondité. On rencontre toutefois quelques chants laïques : choeurs de piroguiers, "revues" retraçant la vie quotidienne... Les instruments de musiques sont très variés mais ils tendent de plus en plus à disparaître, "victimes à la fois de l'iconoclastie et de leur beauté" (228).

Depuis la première évangélisation du Kongo en 1491, les missionnaires se livrèrent à la lutte contre le paganisme africain, c'est-à-dire contre le patrimoine culturel kongo. La succession des Capucins catholiques à l'évangélisation du Kongo se fît par une vaine lutte iconoclastique.

"Les Capucins n'allaient pas tarder à l'expérimenter. Jusqu'alors donc les efforts persévérants - et dignes d'admiration - des religieux, en vue d'aller détruire le paganisme au coeur de l'Afrique, n'avaient abouti à rien" (229).

Jan Vansina dans son ouvrage sur Les anciens royaumes de la savane, insiste sur cette situation.

"Cependant il devait apparaître bientôt qu'il ne fallait pas s'attendre à une conversion massive. D'abord de nombreux nobles étaient d'avis que le christianisme signifiait la perte de toutes les coutumes traditionnelles et la destruction du royaume. En plus les capucins, usant pleinement de l'appui du roi, commencèrent à brûler les fétiches et même à arrêter les "docteurs fétichistes" qui alors étaient condamnés à mort, ce qui leur aliéna la population païenne dans les campagnes" (230).

Les missionnaires protestants suédois interdirent la danse et encouragèrent la destruction des instruments de musique, destruction considérée comme une manifestation extérieure de la conversion.

"Le principal rôle des tambours est toutefois d'accompagner les danses. (...) Les missions protestantes défendirent les danses à leurs membres, en raison du caractère immoral de la danse. Un signe extérieur de conversion est dans un certain cas que l'on casse le tambour. C'est ainsi qu'au village de Mbamba, dans les environs de Kibunzi, territoire de Manianga, le tambour de danse a été mis en pièces au cours d'un réveil religieux en 1932. Un peuple qui pendant des siècles a été stimulé par le rythme du tambour a naturellement des difficultés à se libérer du pouvoir exercé par ces instruments. Les Européens ont même observé la transformation qui s'opère chez les noirs quand les tambours résonnent. Ceux qui sont fatigués se raniment au rythme du tambour et manifestent une activité insoupçonnée dans la danse. "Ils se vainquent en ces occasions ; ils se surpassent ; ils appliquent tous leurs soins à s'acquitter de cet exercice, avec une ponctualité tout-à-fait extraordinaire". (...) Cette étude, qui se termine ici, a fait apparaître la grande importance que les instruments de musique ont eue et gardent partiellement encore dans la vie sociale et religieuse du Bas-Congo et des régions avoisinantes. Toutefois l'influence occidentale modifie ces conditions. Un grand nombre des instruments dont nous avons parlé ne sont plus utilisés actuellement. Ils appartiennent à une ère révolue. D'autres sont toujours en usage, mais leur pouvoir sur les hommes a diminué. Le besoin d'instruments de musique existe pourtant toujours et nombreux sont les anciens instruments qui continueront à vivre à côté de ceux qui sont importés d'Europe" (231).

Les élèves du séminaire pastoral de Ngouedi ont fait un travail de réflexion en commun en écrivant un article intitulé : "La place des instruments congolais de musique dans l'Eglise Evangélique du Congo", où ils analysent les décisions missionnaires sur l'interdiction de l'emploi des instruments de musique indigène.

"A vrai dire, le problème des instruments congolais de musique est une vieille question dans l'E.E.C. Il date de l'époque des missionnaires. Pendant cette période, la position de la majorité est restée intransigeante. La décision prise, par exemple, à la Conférence missionnaire 1948, renforcée en 1954 nous le montre. "L'usage de "bibandi et bisasa" devenu populaire et plus frénétique, la Conférence a décidé de l'interdire dans nos paroisses". "La question des instruments d'accompagnement des cantiques a été longuement discutée. L'Assemblée a décidé de faire quelque chose pour mettre fin à l'emploi de "bibandi et bisasa". Il est demandé aux Séminaristes qui sont des musiciens d'initier les jeunes à chanter et à jouer d'autres instruments" (extraits de P.V. des Conférences missionnaires de 1948 et 1954, par 18, 32 et 27). Nous savons en plus que ceux qui les utilisent, une fois convertis au christianisme, devaient les abandonner. Les Congolais, n'ayant pas été aidés dans cette situation, ont prouvé leur conversion par ce signe extérieur. L'emploi des instruments européens a pris place. On n'a pas temps de travailler de manière à combiner certains instruments du pays avec ceux importés. Une poignée de chrétiens a épargné dans les villages le "kibandi" et le "kingulu-ngulu". C'est le cas dans la région de "Kidondo". L'outil a été aussi répandu dans beaucoup de sectes. Avec le Réveil de 1947, l'instrument a été introduit inopinément dans les régions où il n'était pas connu. Il a eu l'approbation de la minorité. Mais cela a donné à l'Eglise l'occasion de repenser le problème. La question passe donc une nouvelle phase. C'est ce que nous comprenons quand nous lisons la proposition de la Commission de Théologie devenue décision du Conseil Synodal : "La Commission de Théologie tient à dire qu'aucun instrument musical n'est lié à l'Evangile ou à l'action de l'Esprit Saint. La Commission regrette que certains chrétiens s'imaginent que le "kibandi" (par exemple) est né avec ou dans le Réveil" (232).

Marcel Mank nkouka souligne ce problème de la perte d'identité chez les chrétiens protestants au Congo-Brazzaville et en pays kamba.

"Les Congolais protestants, notamment ceux de la campagne ont perdu une certaine joie de vivre puisqu'ils ne peuvent plus organiser des "madinga" (fêtes) dansants. Les enfants ne peuvent plus jouer ni danser* le soir, puisque tout cela conduit à la perdition. En compensation, les gens s'efforcent à s'équiper en poste radio à transistors. (...) Selon les textes, l'E.E.C. condamne toute danse qui conduit à la débauche et à la corruption morale et physique. Il faut entendre par là toutes les danses mêmes celles que l'on qualifie abusivement de "folkloriques" qui, visiblement ne conduisent pas à la débauche" (233).

Pour le protestantisme, le chant indigène, la danse et les instruments de musique conduisent à l'immoralité mais aussi sont une manifestation idolâtrique. Par contre les missionnaires catholiques considèrent que ce sont les commerçants européens qui sont à l'origine de la corruption des moeurs.

"L'on pourrait presque dire que l'immoralité quasi inconsciente des noirs est en raison directe de leurs relations avec les Européens. Mais, si légers soient-ils, si accessibles aux satisfactions passionnelles, ils savent parfaitement distinguer entre les conquérants et les charitables. (...) ..., l'absence de sens moral, développé par les exemples des miliciens ou des agents européens, sont des obstacles à l'extension de l'idée chrétienne. On n'agit pas non plus sur les hommes faits. Il leur faut renoncer à trop de choses, à des habitudes, à des besoins, à des sensualismes exagérés et irréductibles" (234).

Ce sont certainement ces raisons qui expliquent la réticence et l'inquiétude de la mission catholique au moment de la construction du chemin de fer Congo-Océan (Cf. note chapitre sur le développement économique de la région de la vallée du Niari). Maurice Briault, dans son article sur "Le Congo-Océan et les Missions catholiques", parle de déracinement de la société indigène.

"Celle qui, au début, se produisit sur les travaux du Congo-Océan, est l'un de ces phénomènes qui s'observent presque toujours parmi les indigènes déracinés, soustraits à leur climat propre, à leurs habitudes et aux sauvegardes de la simple vie du village. Le travail, du reste tua moins d'hommes que le repos, car rien n'est difficile à organiser comme le repos d'une troupe indigène non militarisée. Le temps libre est celui où l'on se dispute, où l'on se bat, où l'on boit à l'excès, où l'on se livre à de dangereuses débauches, où l'on prend les pires contagions. Se douterait-on, en Europe, qu'une grande cause de mortalité est, là-bas, la danse nocturne ? Les Noirs s'y livrent avec une frénésie incoercible qui les met en bain de sueur. Ils dorment ensuite n'importe où, à demi-nus. Le lendemain, c'est la pneumonie" (235).

Les chants, les danses ou les instruments de musique sont des expressions de la culture indigène. C'est donc par le chant, la danse ou la musique que les indigènes s'expriment par rapport aux circonstances de la vie sociale.
Certains proverbes tirent leur origine à partir des instruments de musique.

"Les anciens congolais ont attaché une importance exceptionnelle au "ngoma". C'est pour cette raison qu'il est à la base de beaucoup de proverbes tels que : "siki kia ngoma kadiamina mu ngoma ko" (littéralement le tambourineur n'est jamais enterré lui-même avec le crépitement du tam-tam). "Waba na ngoma tekila yo ga mbanza ya nge beni. Bu basika yo ni muna vutu tsinina". (Si tu as un tam-tam, vends-le dans ton propre village. Cela te permettra de danser toi-même lorsqu'on le jouera). "Mulembo mumosi ka usikanga

ngoma ko". (Un seul doigt ne joue jamais le tam-tam). Le "ngoma" est aussi à la base de beaucoup de fables de devinettes. C'est un motif dont s'inspirent nos sculpteurs dans l'art plastique" (236).

François Valdi, dans son ouvrage intitulé La femme antilope, mentionne l'importance du tam-tam au Congo Français (237).

Malgré ces difficultés, la culture kamba perdure. Les chants reprennent les événements du moment, de la vie quotidienne ou des circonstances particulières. C'est par le chant que l'on rend les jugements coutumiers. Les chants accompagnent également l'action du prêtre lors du traitement des maladies. Les instruments de musique soutiennent le chant. Ils servent également à annoncer certains événements, en particulier le balafon. Les instrumentistes et les chanteurs reçoivent une compensation pour leurs prestations. Ils composent les chants selon les circonstances. Dans la plupart des cas, les chants et la musique obéissent à des mouvements particuliers du corps qui sont les "makinu ma mfwente" c'est-à-dire une rotation de mouvements spéciaux de tout le corps qui est un phénomène de transport extatique de la danse kamba. Ce qui rejoint la définition de Marcel Mauss sur la musique et le chant :

"La musique se définit comme un phénomène de transport, une "promenade merveilleuse dans le monde des sons et des accords" (238).

Dominique Ngoie-Ngalla cité par Jean Baptiste Tati-Loutard explique comment se fait la danse à Madingou en pays kamba.

"Et, sans beaucoup d'entraînement, les copains de 4 et 7 ans, dans un rythme fluide, surent comme leurs pères, glisser avec une grâce infinie sur une jambe puis sur l'autre, ponctuant la figure par une cabriole triomphale qui en était le couronnement..." (239).

Dans toutes les cérémonies de l'enfance de Mpassi, l'auteur affirme que "la danse était au programme naturellement (240).

La culture kamba renferme différents contes qui sont racontés par des conteurs. Les conteurs sont le plus souvent des vieillards qui transmettent leurs récits au niveau du clan. Les prêtres itinérants (nganga) sont aussi des conteurs qui se déplacent de village en village.

La culture kamba est aussi caractérisée par la production artistique. Cette production est assez limitée, et constituée par des objets sculptés en bois ou en pierre et par la production de la bijouterie en cuivre.

Les sculpteurs sculptent le bois pour produire des effigies religieuses, soit des représentations d'individus (ancêtres, génies, divinités), soit des représentations de

forces surnaturelles (surtout bêtes féroces) pour s'en approprier les qualités (241). La production de ces objets de bois, et aussi des instruments de musique traditionnels, a été rejetée tant par le catholicisme que par le protestantisme ainsi que par les religions syncrétiques, à cause de leur signification magique ou leur utilisation à des fins religieuses, comme nous venons de la voir. C'est ce que souligne Marcel Soret dans son ouvrage sur Histoire du Congo, et Georges Balandier dans Afrique Ambiguë parle des "arts perdus" (242).

"Les premiers missionnaires ont fait une âpre chasse aux "fétiches", tandis que les modernes "collectionneurs" portent un égal préjudice à ce qui peut rester de l'art ancien. La plus grande partie de la sculpture traditionnelle sur bois a disparu. La sculpture sur pierre ne se pratique plus" (243).

Selon Georges Balandier, "des forces étrangères au monde noir ont renforcé ce courant qui emporte les arts traditionnels. L'Islam en introduisant le Livre a chassé les images jusqu'alors vénérées. Le christianisme missionnaire ne pouvait que se vouloir violemment iconoclaste" (244).

Quant à la bijouterie, elle consiste essentiellement en anneaux et bracelets, dont certains peuvent avoir valeur de monnaie. Ils font parti des objets symboliques du pouvoir politique et religieux du chef ou du "nganga", etc.

"L'art travaille aussi pour la parure. Depuis toujours, cauris, perles de verre sont cousus sur les vêtements, les bandes de portages des enfants, mais le véritable art de parure congolais se retrouve dans les bracelets et chevillières de cuivre, parfois finement ciselés au poinçon" (245).

La bijouterie est un art assez développé à travers l'exploitation du cuivre dans les régions du Niari-Djoué (246).

La culture kongo en général et kamba en particulier furent influencées par le monde occidental depuis les temps anciens.

"L'ancienne danse du pays a, de notre temps, subi l'influence de la danse européenne et il est résulté également certaines modifications concernant les instruments de musique qui l'accompagnent. (...) L'influence européenne n'est toutefois pas seulement un phénomène des temps modernes. Au commencement du XVIIIe siècle déjà, les Hollandais avaient introduit les tambours européens. Il est indéniable que l'influence occidentale est particulièrement marquée à l'époque actuelle. Les danses les plus communes au Bas-Congo et dans les régions avoisinantes sont de nos jours de simples danses d'amusement" (247).

Les instruments de musique et la décoration n'échappèrent pas à l'influence européenne.

"Les nombreux instruments de musique décorés que l'on rencontre au Bas-Congo et dans les régions avoisinantes montrent qu'un lien étroit existe entre les instruments et l'art qui comprend ici le dessin, la peinture, la sculpture et la pyrogravure. Comment cela peut-il s'expliquer ? Différents facteurs ont contribué à créer ce lien et, tout d'abord, le sens esthétique chez les autochtones. Ils tiennent à décorer leurs objets, ils se tatouent, ils se peignent et c'est, en partie, par pure esthétique. Demandez à une femme chez les Kongo pourquoi elle se tatoue, elle vous répondra par le mot "kitoko", ornement, beauté. Bien que d'autres motifs aient eu leur grande

importance, elle attache en tout cas la principale à la beauté de son tatouage. (...) On peut donc déclarer que les instruments de musique sont décorés pour des motifs d'esthétique et pour des raisons magico-religieuses" (248).

On comprend pourquoi les missionnaires protestants interdirent l'utilisation des instruments de musique et de l'art indigène. C'est parce que le tambour accompagne la danse et que l'art est lié à la magie. Il s'agit de faire un choix entre la culture traditionnelle et la culture chrétienne.

La mission protestante est donc en opposition avec la culture indigène. Par contre l'administration adopte une attitude prudente dans le but de faire évoluer la coutume indigène à partir de l'éducation chrétienne.

Félix Eboué, Gouverneur Général de l'A.E.F. dans son ouvrage sur La nouvelle politique indigène pour l'Afrique Equatoriale Française définit l'orientation de cetta action.

"Gardons-nous que l'indigène, qui n'aura pas compris l'intention que nous avions d'isoler un abus pour le détruire, ne voie dans notre action une entreprise générale contre la commune, c'est-à-dire, pour lui, la fin d'une vie organisée et le commencement d'une ère anarchique ou désolée. (...) Que les indigènes réforment ou transforment leur coutume, comme ce sera le cas, même individuellement, pour les chrétiens et souvent aussi pour les évolués, elle n'en restera pas moins leur coutume, et il y a autant d'avantages à ce que la monogamie, par exemple, devienne ainsi une règle coutumière, qu'il y aurait d'inconvénients à appliquer le code civil à ceux qui, ayant suivi nos leçons en matière de mariage, resteront pourtant fidèles à leur tradition et façonnés par leur pays. L'Afrique doit garder, en le perfectionnant, un droit africain" (249).

Quant à l'Eglise catholique, après son échec chez les Kongo, elle devint plus conciliante à l'égard de la société indigène. C'est certainement ce qui explique le rachat des esclaves au début de son oeuvre missionnaire au Congo et chez les Kamba à la mission de Bouansa. Néanmoins, la messe était dite en latin. Par contre la langue de l'éducation était le français. Rien de l'influence catholique ne s'imposa dans la culture indigène en dehors de la croix romaine considérée comme support magique.

"Mais ce qui fait par dessus tout la force de la nouvelle Eglise évangélique au Congo, c'est la Bible. Les missionnaires catholiques, dans ces régions, n'ont laissé d'autre trace que des crucifix, que les indigènes revenus au paganisme avaient mis aux nombre de leurs amulettes" (250).

Cependant, la Bible en Kikongo fut l'objet de contestation parce qu'elle était considéré par l'administration et l'Eglise catholique comme une manière de perpétuer la culture indigène.

Bien que l'influence occidentale soit considérable, cependant la culture indigène persiste, comme nous allons le voir dans le chapitre sur les croyances kamba, en épousant de nouvelles formes pour se maintenir, comme le constate Raymond Bouana dans son étude sur La notion de Dieu chez les ancêtres Bakongo :

"La vie culturelle d'autrefois semble avoir été très riche. Malgré la pénétration occidentale qui a porté un coup rude aux cultures africaines, les traditions des Bakongo contiennent encore des centaines de contes, de devinettes et de proverbes. Ce sont surtout les proverbes qui régissent les relations sociales quotidiennes" (251).

Nous allons retrouver les mêmes phénomènes de résistance et d'assimilation en étudiant les croyances religieuses kamba.

## B)- LES CROYANCES KAMBA

A la lumière des témoignages de nos précédents chapitres, nous comprenons que le peuple kamba avant la pénétration européenne à la fin du 19e siècle, avait ses propres croyances et ses propres pratiques religieuses.

"Là où est l'homme, là est sa religion, car il est un être religieux : la religion est au coeur de son système d'existence" (252).

L'étude des croyances kamba est un sujet très vaste. Chaque élément en lui-même peut faire l'objet d'un développement particulier, ce qui n'est pas l'objet de notre étude actuelle. Nous les étudierons dans un autre travail en dehors de notre sujet sur la missiologie. Par contre, nous étudierons en quelques points les croyances kamba pour une meilleure compréhension des problèmes qui se posèrent au moment de la rencontre des populations villageoises avec le christianisme, les difficultés rencontrées lors de l'implantation de celui-ci (en particulier du protestantisme) et son évolution ultérieure.

Nous examinerons les croyances, l'organisation cultuelle, nous évoquerons les différentes cérémonies religieuses liées à la célébration de certaines pratiques rituelles, etc.

Nous avons constaté en étudiant l'organisation sociale traditionnelle que la société kamba souffre de divers maux. L'absence de structure politique au niveau ethnique provoque des luttes entre villages. Au sein des familles, la compétition est rude pour accéder à l'autorité. Il y a peu de respect pour l'individu (qui peut être vendu ou gagé). A cela s'ajoutent les maladies et un milieu naturel hostile. C'est pourquoi les Kamba vivent dans la peur et il est vital pour eux d'assurer leur sécurité personnelle et collective.

Les Kamba sont conscients qu'il existe un pouvoir surnaturel au sein de l'univers. Ce pouvoir, en dernier ressort, vient de Dieu ou "Nzambi-Mpungu-Tulendo", mais en

pratique il est détenu par des êtres ou se manifeste au travers des esprits ou des êtres spirituels. Cela veut dire que l'univers n'est pas statique ou mort ; c'est un univers dynamique, vivant et puissant. L'accès à ce pouvoir occulte est hiérarchique en ce sens que c'est Dieu qui en a le contrôle absolu ; les esprits et les ancêtres y ont accès de façon fragmentaire et un petit nombre dhumains savent capter, manipuler et utiliser ces forces surnaturelles dans une certaine mesure. Chaque communauté considère cette force ou ce pouvoir comme bénéfique, donc acceptable, neutre, ou malfaisant.

L'aspect positif de ce pouvoir surnaturel est utilisé pour soigner, protéger, produire ou prévenir. C'est pour cela que les Kamba portent et conservent des amulettes et une grande variété d'objets sur eux, avec leurs biens, dans leurs cases ou leurs champs. Ce sont surtout les guérisseurs c'est-à-dire les prêtres ou "nganga" et les devins qui utilisent, fabriquent et distribuent ces produits de "médecine" qui sont chargés de pouvoir.

Par contre l'aspect négatif de ce pouvoir surnaturel sert à détruire la santé et la vie des victimes, à attaquer les gens, à provoquer des malheurs et à rendre la vie malheureuse. Les sorciers, les envoûteurs, les magiciens et ceux qui ont le mauvais oeil sont ceux qui utilisent ce pouvoir pour des pratiques malfaisantes dirigées contre la société.

D'une manière générale, chaque communauté entreprend de faire la chasse aux sorciers et aux envoûteurs, de les punir, de les mettre en garde, de les chasser ou de contrer leurs actions. En outre, chacun se tient sans relâche sur ses gardes contre les agissements de ces auteurs du mal, pour réels ou imaginaires qu'ils soient.

Les Kamba pensent donc que la réussite sociale, la bonne ou la mauvaise santé, la sécurité, la force, la puissance, l'autorité ou le pouvoir, la paix ou la guerre, la fécondité, la vie ou la mort, le meilleur résultat de la chasse ou de la pêche, la bonne production agricole, l'abondance des pluies dépendent de forces surnaturelles. Le Kamba va donc chercher à neutraliser ou à utiliser ces puissances surnaturelles pour

sauvegarder tant son environnement naturel que son univers social.

Les croyances kamba sont multiples et elles se manifestent sous différentes formes dans le monde visible et le monde invisible.

Le monde visible est celui qui nous environne (253), il se caractérise par sa vulnérabilité et il appartient au domaine du mortel. Il est l'objet de diverses transformations ce qui entraîne sa destruction.

Le monde invisible est celui qui appartient à l'immortalité. En font partie les morts, les esprits, les divinités, en dehors de quelques exceptions au niveau des vivants : une poignée d'individus, les "mfumu" (aînés ou chefs), les "nganga" (prêtres, guérisseurs ou féticheurs), les "ndoki" (sorciers ou magiciens), les "mintadisi", les "ngunsa", les "mimona-mimeso" ou les "mbikudi" (voyants, médiums, envoyés, messagers ou prophètes), etc., l'approchent et s'approprient ainsi de sa force vitale, qu'ils monopolisent et qu'ils utilisent soit pour faire du bien, soit pour faire du mal aux autres. C'est ce que l'on appelle le bon et le mauvais "kindoki" (sorcellerie) qui est une puissance surnaturelle.

Avec E. Damman dans son ouvrage sur Les religions de l'Afrique, nous pouvons définir cette conception des puissances surnaturelles par le mot "transcendance".

> "Elle contient deux choses essentielles. D'une part il y a une Puissance supérieure à l'homme et en face de laquelle il est objet. D'autre part, cette Puissance n'existe pas indépendamment de tout : l'homme est avec elle dans une relation (positive ou négative)" (254).

Selon A. Bouquet dans son étude Féticheurs et médecines traditionnelles du Congo (Brazzaville) :

> "Cette Transcendance est impersonnelle lorsqu'elle a une base, organique ou non, mais matérielle (sécrétion du corps humain, animal, végétal ou animal). La caractéristique de cette Puissance est d'être conçue comme magique, c'est-à-dire que l'on peut la contrôler, voire lui commander à condition de connaître ses lois et de savoir les utiliser, et d'être essentiellement dynamique, c'est-à-dire posséder en soit l'idée de force et d'action, et de fait être capable de concentration. Elle est personnelle lorsqu'elle se rapporte à des choses immatérielles comme l'âme d'un individu vivant ou mort, les esprits, les Dieux et les héros" (255).

Frank Hagenbucher-Sacripanti dans son article intitul" "Note sur la signification du cinko:ko dans la représentation culturelle de la maladie (sud-Congo)", mentionne l'importance de la force vitale.

"Dans l'aire culturelle kongo, la force Vitale permet à ceux qui la possèdent sous sa forme la plus virulente de se dédoubler afin d'accéder au monde invisible pour y acquérir les pouvoirs - notamment les binko:ko - par lesquels, maîtrisant la nature et dépassant leur condition originelle, ils affirment la transcendance de l'homme. (...) Il existe plusieurs sortes de mankundu différents, par leurs formes respectives et par la puissance qu'ils disposent. Il n'est pas dans mon propos de les décrire mais seulement de préciser que seule la Force Vitale physiologiquement transmise par la mère permet à l'homme de pénétrer dans l'invisible et d'y agir pleinement, notamment pour y créer et y maîtriser les binko:ko. Totalement aliénante, elle oblige son détenteur à s'adonner à l'anthropophagie pour la nourrir en se repaissant lui-même de la chair invisible (mbisi mu:tu) de ses victimes. L'action de se dédoubler, qui situe provisoirement la conscience et l'être même du sorcier à un autre niveau ontologique, est exprimée par le verbe kusomuka. (...) Instrument de la stratégie sociale utilisé dans la contestation du pouvoir ainsi que dans son renforcement, le cinko:ko est indispensable à toute activité nocturne. Situé au centre du complexe sorcier, il assiste invisiblement le ndoci autant que le nga:nga qui s'oppose à ce dernier. C'est pourquoi il conserve, de par son "existence" même et indépendamment de ses nombreuses fonctions bénéfiques, un caractère essentiellement maléfique et destructeur" (256).

## B-1- LE NZAMBI MPUNGU TULENDO (DIEU TOUT PUISSANT)**

Le groupe de mots Nzambi a Mpungu est employé par les Kongo et les Kamba pour désigner Dieu et sa puissance. C'est ce qui ressort dans l'étude d'Efraïm Andersson sur "La notion de Dieu chez quelques tribus Congo-Camerounaises" :

"Il y a ceux qui prétendent que Pungu est le père de Nzambi. La plupart disent que ce n'est qu'un attribut qui indique la grandeur et la puissance de Dieu. Plusieurs informateurs croient que Nzambi a Pungu est le nom le plus ancien, tandis que d'autres disent que ce nom est assez récent" (257).

Dans l'étude de Raymond Bouana déjà citée, il fait mention des Kamba qui utilisent le mot "funza" pour désigner Nzambi et Nkisi.

"... chez les anciens Bakamba - Badondo le terme Funza désignait à la fois Nzambi et un Nkisi" (258).

L'univers spirituel kamba peut apparaître à première vue assez confus, et basé sur un simple animisme. Cependant, Bonnefond et Lombard, cité par Bernard N'kaloulou observent que dans la culture kongo, il y a un être suprême : le "Nzambi-Mpungu" (Dieu).

"Les auteurs des "Notes sur les coutumes Lari" virent dans l'univers culturel des hommes la notion d'un être supérieur : le "Nzambi-M'pungu". Ce dernier, remarquèrent-ils, "est essentiellement bon, il est inutile de solliciter ses manifestations", il n'a pas de "représentation matérielle, ni de symbole" (259).

Pour les Kamba le Nzambi a Mpungu aussi appelé ""Mempungu a Tulendo" ou "Mampungu-Tulendo" est le dieu créateur (260), mais inaccessible au commun des mortels et aux autres divinités (261).

Personne n'a de lien particulier avec lui, pas même les prêtres ou les sorciers. C'est un dieu universel. Il fait ce qu'il veut. C'est le dieu qui juge, comparable au feu dans lequel personne ne peut pénétrer. C'est pourquoi on fait souvent appel à l'épreuve du feu pour rendre la justice en cas

de vol ou d'adultère (cette épreuve consiste à sortir un objet de l'huile bouillante sans se brûler) (262). Cependant on ne fait appel à lui qu'en dernier recours, lorsque toutes les autres possibilités ont été épuisées, car il est très puissant et les Kamba se protègent pour échapper à son contrôle et à sa puissance. Néanmoins, comme le fait remarquer Hans Himmelheber dans son exposé sur "Le système de la religion des Dan", de la Côte-d'Ivoire et du Libéria, Zra, leur dieu lutte contre la sorcellerie (263). C'est aussi le cas de Nzambi qui lutte contre la sorcellerie. Il protège les faibles. On comprend pourquoi les Kamba disent "mbote mu tinina ku Nzambi nga ka ku muntu ko" c'est-à-dire cherche ton refuge auprès de Dieu, mais pas chez un homme (264).

Bonnefond et Lombard avaient déduit de la description de cet être immatériel que c'était "Dieu". Bernard N'kaloulou aborde la question dans un autre contexte en montrant que le "Nzambi-Mpungu" n'a rien de commun avec le Dieu chrétien.

> "Contrairement aux apparences, le N'zambi-Mpungu des Congolais n'a aucun lien de parenté avec le Dieu chrétien, considéré comme Créateur. Derrière cette notion, c'est l'aboutissement de tout un processus de déification des ancêtres" (265).

C'est également ce qu'observe A. Bouquet :

> "Par contre on retrouve encore la croyance à l'ancêtre unique, mystique évidemment, dont les enfants furent à l'origine des différentes tribus. Cet ancêtre, Nzambi pour les Kongo, est plus un principe qu'une divinité et s'il est l'origine et l'inspiration de tout, on ne lui demande jamais rien, on en parle très peu : il est. En définitive on observe au Congo, par la suite d'une dégradation extrêmement poussée de la pensée religieuse élaborée, un retour presque exclusif à la notion primaire de transcendance représenté dans la pratique de l'âme des ancêtres, les génies familiaux, les puissances de la nature" (266).

En revanche Raymond Bouana dans son étude en théologie sur La notion de Dieu chez les ancêtres Bakongo affirme que le "Nzambi-Mpungu" recouvre bien la notion de dieu (267), c'est selon lui ce qui ressort de la croyance populaire kongo et kamba (268). Dans son deuxième chapitre sur "Traduction, analyse et origine des expressions relatives à la notion de "Nzambi", il établit une relation directe entre le Dieu des Kongo et des chrétiens (269). C'est aussi en ce moment que Dieu fut traité comme le protecteur au moment où les Kongo se convertirent au christianisme.

> "Comme les Bakongo croyaient qu'ils ne pouvaient avoir aucune influence sur NZAMBI, ils s'étaient tournés vers les MIKUYA qui les protégeaient contre la malédiction, la maladie, la sorcellerie, la mort et toute autre puissance néfaste. Mais à partir de 1491 les Bakongo du "Congo de Sans Salvador" (Angola) apprirent pour la première fois que les hommes peuvent s'adresser à NZAMBI pour lui demander la protection" (270).

Dans sa conclusion il insiste sur la relation de Nzambi avec le Dieu de la Bible.

"A quoi sert la notion de NZAMBI que nous avons étudiée ? Il ne faut ni la mépriser sous prétexte qu'elle est païenne ou satanique, ni la canoniser, mais l'utiliser pour mieux faire comprendre aux congolais contemporains le Dieu qui se révèle dans la Bible" (271).

## B - 2 - LES AUTRES DIVINITES

Les autres divinités du monde spirituel kamba sont, par rapport à ce dieu immatériel, des esprits inférieurs et localisés.

### B - 2 - 1 - LES ESPRITS DE LA NATURE

Ils sont à priori mauvais car manifestation de la nature hostile (endroit dangereux) appelé "ntadi, mabenge na miele" et en particulier les esprits des eaux. Tous ces esprits sont difficiles à manipuler ; ce sont les "Nsita" (272), les "mikuyu", les "mamiwata", les "nkenge-kingeyi", les "bisimbi", les "bibanda", ou les "binkonko" qui habitent dans les ravins, les lieux accidentés, les eaux, les forêts, les savanes, les montagnes, les grottes ou l'air, etc. Ces esprits sont à l'origine des perturbations écologiques et des modifications de certains milieu naturels. C'est dans les différents lieux où résident ces esprits que se déroulent certaines épreuves d'initiation à la magie et à la sorcellerie, le "kindoki" ou le mpana"***. Ces mêmes lieux sont utilisés par les "nganga" lors des rites de délivrance des patients dont l'âme ou l'esprit est emprisonné par le "kindoki" (envoûtement, maléfice, mauvais sort, maladie, etc.).

Les eaux en particulier sont un excellent moyen de communication pour transmettre des messages là où le son de la musique n'arrive pas.

Par exemple, lorsqu'on voulait transmettre certains messages (décès) entre les habitants de Kinkoumba-Tanga, Kimbenza-Ndiba et Kimpambou-Kaye, l'officiant enfonçait un couteau dans le tronc d'un bananier puis le plongeait dans le "mwele wu ha dianga" (trou au milieu du marigot), où il y a des tourbillons (273) et qui communique avec les autres marigots ou lacs. Le marigot de Mbouyou situé au pied de la montagne de Kinkoumba-Tanga communique avec les marigots de Kimbenza-Ndiba aussi situés au pied des montagnes de Ndiba, de Miengue-Miengue et le lac de Kimbambou-Kaye.

Selon certains témoignages les marigots et les lacs de Nkayi à Loudima (et tout particulièrement le lac de Nkonzi) sont réputés pour leur hostilité magique en particulier envers ceux qui parlaient le dialecte kunyi, c'est-à-dire ceux qui étaient considérés comme des étrangers. Ce qui prouve le lien ancien existant entre l'ethnie kamba et le territoire où elle est implantée (274).

Les eaux jouent également un rôle dans la consécration des prêtres de certains "mikissi", exemple : le "bunsi" (275). L'une des pratiques rituelles du "mukisi-bunsi" consiste à immerger les postulants avant leur consécration dans les eaux où l'on a versé du sang de la bête sacrifiée aux esprits pour la circonstance par le "ngudi-nganga" (grand-prêtre) spécialiste de la pratique magique du "bunsi". Cette pratique est un rite de purification des anciennes souillures dans la vie du postulant à la fonction magique du "mukisi". Ce qui lui permettra de rentrer en communication avec les esprits de l'univers magique du "mukisi". Pour certains vieux Kamba, cette pratique rituelle de la croyance traditionnelle est un prolongement du baptême par immersion et du sacrifice du sang de Jésus symbole de la purification des péchés de l'homme qui se convertit à la foi chrétienne (protestante) (276). C'est aussi dans les eaux que résident la plupart des esprits de "kibanda na kinkonko" (277) et certaines manoeuvres de la sorcellerie, pour le maintien de l'équilibre social et naturel, y sont effectuées.

Les esprits "kibanda na kinkonko" ont un rôle particulier. En effet, ce sont des esprits "domesticables" (souvent des esprits d'animaux), donc protecteurs. On peut introduire des "kibanda na kinkonko" dans certains lieux (surtout les eaux) pour assurer l'équilibre écologique et le maintien de l'ordre naturel.

### B - 2 - 2 - LES ESPRITS DE LA SOCIETE

Ce sont des esprits "bons" et protecteurs que l'on peut manipuler (278). Dans les esprits de la société, il y a les "bakulu na ba ma mwene" (esprits des ancêtres), les "ba ma mbula" (esprits gardiens qui résident au pays des ancêtres,

composés des parents et de tous les membres de la lignée familiale du clan ou du lignage) (279). Généralement l'esprit du père est invoqué par les enfants parce que c'est lui qui assure la protection de ses enfants, de ses petits-fils jusqu'aux arrières-petits-fils.

les esprits ancestraux sont composés de tous les "bakulu na ba mbuta zi bantu" (patriarches et personnes "ancestralisables") du "kanda" (lignage ou du clan). Ils veillent à la bonne marche de la vie dans la société. Ils assurent le bon fonctionnement de l'ordre social, de l'autorité familiale et du pouvoir politique (280).

> "Au premier rang, viennent les ancêtres (Mbuta) qui sont les plus authentiques détenteurs de cette force qu'ils transmettent à leurs descendants, c'est-à-dire "aux membres du clan demeurés totalement sous leur influence". Fondateurs du clan, ils conservent le pouvoir d'augmenter, par la santé et la prospérité, ou de diminuer par des calamités diverses, sécheresse, épidémie, etc..., cette source de force qui constitue son unité. Si un mal est attribué à un ancêtre, ses descendants s'adressent à lui sur un ton suppliant, en lui manifestant leur attachement filial. Par le pouvoir, les ancêtres sont, dans leur lignage, supérieurs en force aux autres morts bien qu'ils mènent la même vie qu'eux ; ils peuvent défendre leurs descendants contre les esprits, les maux divers, les sorciers et les instruments matériels envoyés par ceux-ci pour nuire aux vivants" (281).

Les "bakulu" sont les esprits protecteurs de la société qui sont manipulables ; ils habitent au "makulu" qui est le pays des ancêtres, à l'endroit où se trouvent les cimetières du clan. Néanmoins les esprits des ancêtres ne sont pas toujours là, ils se reposent. Dans certaines circonstances il arrive que les ancêtres peuvent se révolter, suite à un mauvais comportement d'un membre de la société, ce qui provoque catastrophes et maladies (282). Ces esprits peuvent devenir mauvais par manipulation de certains sorciers.

Les mauvais esprits profitent du moment où les ancêtres retirent leur protection pour frapper la société. En pareille circonstance, il va falloir rechercher la victime et apaiser les esprits des ancêtres pour qu'ils libèrent la victime ou la société de son mal à travers les cérémonies rituelles du "bunganga" (283) qui vont se dérouler sous la direction du "mfumu-kanda na bi hunda bi kanda" c'est-à-dire le chef de la famille et les aînés du lignage ou du clan.

> "Dans le cadre du Bunganga traditionnel, c'est-à-dire reposant sur le pouvoir transmis par les ancêtres du clan, on a vu que ceux-ci, en tant que détenteurs et dispensateurs de ce pouvoir, pouvaient être conçus plus ou moins sur le modèle chrétien des bons anges ou des anges gardiens. On trouve en tous cas dans les quelques réponses qui les séparent ainsi du reste du Bunganga une association entre ceux-ci, la religion et le refus de la sorcellerie. Le recours direct aux ancêtres est associé à une position sociale de chef de famille, ou tout au moins d'aîné" (284).

Les esprits familiaux (mambula) sont composés de tous les morts, membres de la parenté lignagère ou clanique. Ceux-ci

sont inférieurs aux esprits des ancêtres, sont considérés comme leurs cadets ; leur puissance est moins efficace parce qu'ils n'assurent la protection que de leurs propres fils. Ils sont composés d'esprits mâles ou femelles dont le but est de veiller à la protection de leurs enfants, petits-fils ou arrières-petits-fils. Le couple père-mère fait partie des esprits gardiens en dessous des ancêtres et ils sollicitent les faveurs de ceux-ci. En milieu kamba, le vrai protecteur de l'individu est l'esprit du père ou de la mère, qui est son ange gardien (mamwene). Par contre les esprits des autres membres de la famille n'interviennent que dans des cas extrêmes parce qu'ils ont leur propre fils à sauvegarder.

Chaque personne qui vit a un esprit, le "kilunsi" et une âme, le "kihumunu". Il comprend trois entités spirituelles :

- Un esprit qui est la réincarnation d'un ancêtre, identifié ou pas selon l'aspect physique (le même esprit peut se reproduire dans plusieurs personnes) de la famille. Il n'y a pas de vénération de l'ancêtre dans la personne.
- Cependant, cet esprit n'est pas l'âme de la personne, l'âme est différente de l'esprit de la personne. Elle demeure là où le corps est enterré, alors que l'esprit de l'ancêtre incarné dans la personne décédée rejoint les autres esprits des ancêtres. Il faut organiser son voyage car s'il est détourné par les pratiques maléfiques du "kindoki" il devient un esprit mauvais, appelé "mukuyu" ou "mpeve yimbi" c'est-à-dire revenants ou diables.

"Les ndoki et les nkuyu constituent un univers hostile contre lequel il faut se défendre" (285).

On comprendra l'importance de l'espérance chrétienne (protestante) où l'on ininsiste sur la foi en Jésus qui est le vrai compagnon du voyage au séjour des morts. Ici les missionnaires ont eu un relatif succès, néanmoins, le rôle du prêtre indigène (l'aîné ou le chef de famille) reste assez important et les deux cérémonies se font l'une après l'autre (286).

- Un esprit personnel, lui aussi immortel, mais vulnérable. En effet, il n'est pas encore assez affirmé et peut être capturé ou manipulé par les sorciers ou les "nganga" (esprits).

Il faut faire une mention particulière de l'esprit du "nganga" qui après sa mort devient un "intercesseur"

(d'ailleurs ses funérailles sont l'objet d'une fête et non d'un deuil).

**B - 3 - LES KIBANDA OU KINKONKO (ESPRIT DE LA NATURE MANIPULABLES)**

Les "kibanda na kinkonko" sont des esprits de la nature qui sont manipulés par les sorciers. Les "kibanda na kinkonko" servent à faire du bien ou du mal à l'individu, à la société ou à la nature. C'est ce que les Kamba appellent la bonne ou la mauvaise sorcellerie. Ce sont des esprits de protection particulière symbolisés par :

- Un animal : exemple la grenouille : abondance d'eau, la tortue : longévité, le serpent : agressivité, la panthère : autorité, le crapaud : apaisement des esprits, le "kimfutu" (hibou) : la danse, etc.
- Un arbre : exemple le "nsinsi-lubota" ou le "kilembe-nzaou" : la force, le "nsinsi-diadia" : le maintien, le "mvuka" (catégorie de liane) : la résistance, le "nzasi" (foudre) : la puissance du feu, etc.
- Un objet minéral : exemple la termitière : la multiplication, l'abondance ou l'invisibilité, etc.

"Dans l'invisible le chapeau de termitière (mpu cikuku) [kikuku] composant l'élément pesant du trébuchet dénommé cikudika est remplacé par une carcasse humaine" (287).

- Un astre : exemple le "lubwetete" (étoile) : la voyance, le soleil : l'invulnérabilité du feu, etc.

Certains "kibanda" ou "kinkonko" peuvent être en même temps une image protectrice pour ceux qui le possèdent, et un signe négatif pour les individus qui rencontrent l'animal concerné (exemple : l'aigle : signe de malheur, le "mununsi" (musaraigne) qui traverse la route est un signe de malédiction (kuzembe) ou d'envoûtement et de mauvais sort (288), le "kuloka", etc.).

Ces esprits bien que symbolisés par des éléments naturels, ne se trouvent pas dans le milieu naturel. Ils appartiennent à un individu, qui ne peut les posséder que si on les lui a transmis. Cette transmission peut se faire par une initiation volontaire, mais elle peut aussi se faire à l'insu de la personne, généralement pour assurer la perpétuation de cette protection (sinon elle disparaîtrai).

Tout le monde n'a pas de "kibanda" ou de "kinkonko", mais seulement les personnes initiées à la magie. Elles peuvent transmettre cet esprit à n'importe qui, généralement pour assurer la perpétuation de cette protection (289) dans la famille ou au lieu où il réside, mais parfois aussi pour nuire à l'autre personne. En général le "kibanda" ou le "kinkonko" est secret, il est dangereux de le faire connaître. C'est la forme de sorcellerie la plus répandue chez les Kamba.

"On est sorcier de naissance, par accident ou par volonté, et selon différents degrés de malignité" (290).

Donc, tout le monde peut être accusé de posséder un ou plusieurs de ces esprits, cependant tout le monde ne peut utiliser la puissance des "kibanda na kinkonko", mais seulement les personnes initiées à la magie.

"Le cinko:ko n'existe à titre de réalité concrète que sous la forme de son support matériel" (291).

Ces initiés peuvent prendre la forme des "kibanda" qu'ils possèdent, soit de leur vivant (exemple : Mbisinene de Sakamesso s'était transformé en antilope dans la plantation de Cyprien Moussoungou de Kimbenza-Ndiba (292), cette affaire fut traitée à la grande cour du village de Ndiba ou au "mbasi-nkanu"), soit au moment de leur mort (exemple : Be Nzambi s'était transformé en caïman à Nzembo dans la rivière de Loutete (293).

Le "kibanda na kinkonko" devient mauvais lorsque son maître s'en sert pour faire du mal aux autres personnes de sa famille (Cf. le cas de Ma Kilahou de Kinkoumba-Tanga, qui, une fois transformé en animal, tuait ses propres enfants pour nourrir son "kibanda" (serpent "kansa").
La mise à mort de l'animal magique provoque la mort de son propriétaire (294).
Par ailleurs, un certain nombre d'animaux, comme dans toute sorcellerie classique, servent d'ingrédients dans des recettes magiques.

"Crapauds, serpents et caméléons émanations des puissances du mal, seront présents dans toutes les préparations destinées à la magie noire et à la sorcellerie" (295).

## B - 4 - LES MIKISI (ESPRITS CONTENUS DANS DES OBJETS MAGIQUES)

"Bien que NZAMBI (=Dieu) soit considéré par certaines tribus comme l'auteur des MIKISI il y joue un rôle tout a fait secondaire. La force des MIKISI provient principalement des esprits des morts". (...) Le NDOKI et le NKUYU constituent les ennemis par excellence, que les Bakongo redoutent et dont ils cherchent à se débarrasser par les MIKISI. Les MIKISI sont nombreux. Chaque

NKISI a un nom, guérit une maladie déterminée et est appliqué par un NGANGA spécial. En général il existe autant de MIKISI que de BANGANGA" (296).

Le pasteur Raymond Buana Kibongi dans son étude sur "La prêtrise" traduit le terme "mukisi" ou mikisi" au pluriel par "fétiche" (297). Le pasteur Clément M'boungou, pour décrire "les religions païennes" c'est-à-dire les croyances indigènes ou "mikisi" du "mukisi nzobi" a intitulé son étude "Un fétiche : Le "Nzobi" (298). Marie-Claude Dupré dans son étude "Histoire et rituels, L'évolution du siku en pays Beembe (République Populaire du Congo)", utilise le mot "nkisi" (299). R. Saillens dans son ouvrage Au pays des ténèbres, parle de "nkis" (300). G. Renouard dans son ouvrage L'ouest africain et les missions catholiques Congo et Oubanghi, désigne les croyances africaines par "fétichisme".

"Le fétiche a d'autres caractères. Tous les peuples noirs sont fétichistes, et les chefs de village sont eux-mêmes fétiche ou gardiens de fétiches, et c'est une part de l'autorité. Ces fétiches affectent les formes les plus bizarres et les plus éloignées. La plupart du temps, ce sont des cornes d'antilope, ornées de peaux de petits mammifères ou de plumes d'oiseaux ; d'autres fois, des statuettes où l'art du sauvage a cru faire merveille, des idoles lamées de cuivre, avec des yeux en fer, un nez saillant, une bouche énorme, ou pas de bouche du tout. Il y a des fétiches de villages gardés avec un soin particulier dans une sorte de case où ne pénètrent que les invités, car il y a des initiations, et, par endroits, une espèce de société, avec un serment spécial, et où on ne peut entrer qu'après une série de cérémonies et des rites imposés, qui durent des jours. On dit qu'il existe un être sumaturel indéterminé et effrayant, qu'il faut avoir vu pour acquérir certains privilèges. Evidemment, le fétiche est pour quelques chose dans cette vision. Il y a des fétiches personnels qui défendent de dangers précis, nés de la guerre des hommes ou de l'hostilité de la nature. Quelques uns n'ont qu'une vertu temporaire et relative. On en change quand ils ne réussissent pas. Le fétiche se retrouve partout, à la naissance, à la maladie et à la mort. Il est surtout médecin, et son sac à médicaments ne le quitte guère. Son intervention est publique ou privée. (...) Toutefois, il se fait le truchement de je ne sais quelle force mystérieuse, plutôt méchante, de l'esprit ou des esprits qu'il est nécessaire d'apaiser. Le noir est frappé par la constatation de forces terrifiantes extérieures et inexplicables. Tout ce qui l'entoure est mû par des puissances multiples évidemment, puisque les phénomènes paraissent contraires, qu'il y en a d'agréables et de nuisibles. Alors il crée l'idole et le fétiche s'impose de lui-même" (301).

Les "mikisi" sont des esprits contenus dans des objets servant principalement à la guérison, au maléfice ou à la protection (individuelle ou collective).

Il y a différents sortes de "mikisi" : les "mabonso" qui sont les différents produits administrés par les spécialistes religieux, les "makaya" qui sont des cures médicales ordinaires et les "matiti" qui sont souvent employés pour jeter des mauvais sorts à des tierces personnes (exemple : le "mumpunzi"), ils servent aussi à la protection individuelle, familiale, sociale ou naturelle contre les attaques des sorciers. Le "matiti" sont aussi employés pour la réussite sociale, intellectuelle, agricole, pêche, chasse, etc., ils servent à augmenter la force physique, à camoufler la vérité dans un procès, à rendre invisible, etc. Les "matiti" sont

donc des talismans, manipulés par les "nganga-mikisi" ou "nganga-matiti" (féticheurs).

"Tout nkisi est institué par un spécialiste, nganga, dont les pouvoirs et les instruments sont délégués à d'autres nganga de manière analogue à celle qui règle la transmission des pouvoirs des chefs" (302).

Le "nkisi" ou "mukisi" (esprit fétiche) est composé d'un ensemble d'objets qui sont le symbole de la force magique du fétiche.

"... le fétiche est rarement une représentation figurative telle qu'on a l'habitude de l'imaginer sous forme de statuette de bois sculpté. Dans la plupart des cas, il sera constitué par un assemblage de divers fragments végétaux ou animaux, voire humains, rassemblés dans un morceau de tissu de raphia, chacun représentant une des forces dont procédera le fétiche" (303).

D'une manière générale, le "mukisi" au sens de "matiti" (fétiche) ne fait pas l'objet d'une quelconque manifestation cultuelle ou même rituelle.

"... le fétiche n'est pas l'objet d'un culte défini par des offrandes, des libations matérielles ou des sacrifices rituels, mais il servira surtout à établir la communication entre les esprits qu'il représente et le féticheur qui devra, lui, se mettre en état réceptif" (304).

Le "mukisi" (nkisi) ou le fétiche sert à la protection individuelle, collective, etc., mais aussi à faire du mal à autrui.

"Paradoxalement le Mukisi qui est utilisé pour combattre le mal peut être lui-même à l'origine du mal ; si le mal est occasionné par le fétiche Kinene, il faudra le combattre par le même fétiche" (305).

C'est le cas du "mumpanzi", technique de sort envoyé à distance.

"Il semblerait qu'à l'heure actuelle ce soit les techniques des sorts envoyés à distances qui soient pratiquées. Voici quelques façons de procéder : Mettre dans une feuille de la poudre de Dabéma (Piptadeniastrum), un morceau de caméléon, une aiguille de couturière ; fermer la feuille autour de ces produits et l'attacher avec du fil noir. Casser l'aiguille en invoquant le nom de la personne visée, puis enterrer le tout sur son passage... Dans ce domaine, tous les féticheurs connaissent des quantités de recettes, car s'ils n'ont pas toujours des malades à soigner, ils trouveront toujours des "gogos" qui voudront séduire une femme, avoir une place, obtenir de l'avancement, gagner leur procès devant un tribunal. Cela représente aussi pour le féticheur une source de profits non négligeable" (306).

L'ensemble de ces pratiques forme ce que l'on appelle le "bunganga", une technique de la manipulation des forces surnaturelles au moment du "kuseme na kukandika" (consécration, bénédiction) ou du kuhanda mikisi na matiti" (initiation aux techniques de la magie ou de la sorcellerie).

"De quelque manière qu'il soit employé, le bunganga se ramène toujours à des manipulations de forces plus ou moins personnalisées ou de l'homme vivant ou mort, mais toujours utilisés contre leur gré" (307).

On peut s'en servir pour contrôler et domestiquer la nature (exemple : faire tomber de la pluie, empêcher la pluie de tomber, etc.). A la suite de ces observations nous allons examiner assez sommairement les principaux "mikisi" de guérison en milieu kamba.

Selon Gabrielle Bouanga bu Ngoma de Kindzaba (Kingouala Nsouadi), les "mikisi" sont des esprits spécialisés dans la guérison qui ont toujours la même forme d'objet, toujours le même nom (308). C'est ce qu'affirme Mbuta Auguste Boussoki un ancien "nganga" (féticheur ordinaire itinérant) du village de Kimpalanga (ancien Kiyangala) (309). Les "mikisi" ne sont manipulés que par des prêtres spécialisés (nganga-mukisi ou ngudi-nganga). C'est le cas du "mukisi-lemba" :

"Lemba : c'est le fétiche le plus célèbre d'autrefois : il était censé donner la richesse, la santé et la protection. Seul le père initie son fils à Lemba. D'où le proverbe : Waba na tata ganda lemba (= Initie-toi au lemba quand tu as encore le père)" (310).

Marie-Claude Duppré fait mention de la spécialisation des mikisi chez les Kamba, en particulier le "mukisi-funza ou le "mukisi-lemba" :

"On saute de la même façon de Funza, qui a démontré son impuissance en laissant mourir un jumeau nouveau-né et sa mère à Lemba, nkisi venu du pays kamba, spécialisé dans l'apaisement des relations conflictuelles entre père et fils" (311).

Sans oublier le "mukisi-mpori" spécialisé dans les traitements des blessures.

"Nganga-mpori était chargé de traiter les blessures. Il pouvait exécuter des opérations chirurgicales très difficiles et complexes" (312).

La caractéristique du "mukisi" est révélée de façon surnaturelle (par vision ou par songe) au "nganga-mukisi" (313). Le "mukisi" bien qu'incarné dans un objet, est cependant un esprit autonome. Le "nganga" ne se l'approprie pas, il est au contraire à son service. Une fois que le nganga-mukisi" s'est investi dans la plénitude de son savoir il ne lui est plus possible de s'y dérober. D'une manière générale, une fois que l'individu est admis dans le sanctuaire des secrets de la force divine du "mukisi" ou des "mikisi", il devient prisonnier à jamais des esprits, et il ne lui sera plus possible de cesser le service, qui va se prolonger dans le séjour des morts (314).

Les anciennes pratiques du "mikisi" vont se transformer tout en se maintenant après l'implantation du christianisme, en particulier par l'utilisation des herbes médicinales et des transes tant par les membres des différentes dénominations que par ceux des sectes (315).

## B - 5 - LES OBJETS MAGIQUES ET RITUELS

Les objets magiques et rituels sont divers, il s'agit des instruments de musique, des paniers qui servent à garder ou à transporter les différents objets pour fabriquer les "mabonso", les "matiti" ou les "mikisi". Ce sont des statues et statuettes des ancêtres ou d'esprits, possédées par un individu, une famille ou un clan, de façon secrète. Car révéler leur possession risque de provoquer leur destruction. Les esprits habitent dans des objets. Le possesseur du "mukisi" incarné dans les objets interroge ces objets avant d'aller à la chasse, à la pêche, à la guerre, en voyage, etc. Il leur offre des dons et des sacrifices. Il faut aussi ajouter les amulettes, qui sont des objets possédant une puissance magique, qui est donné par le "nganga" (ficelles, anneaux, petites statues). On les porte sur soi. D'autres servent à la protection de la maison, de la famille ou du village.

## B - 6 - LES NGANGA (PRETRES)

Les prêtres (nganga) forment une corporation d'initiés, qui recrutent leurs disciples dans la famille (mais il y a des exceptions).

"... le féticheur tient son savoir d'un long apprentissage, son pouvoir réside essentiellement dans son fétiche qui représente essentiellement la concentration de la Transcendance et l'incarnation de son pouvoir magique" (316).

Certains embrassent la carrière du "bunganga" à la suite d'une guérison en achetant les éléments du "mukisi" en vue de soigner les autres personnes. Ce phénomène est très répandu en milieu indigène ainsi que dans les dénominations religieuses (en particulier le protestantisme) (317).

"C'est par l'achat aussi que n'importe qui peut devenir féticheur : malade guéri désirant connaître les remèdes qui l'ont sauvé et éventuellement s'en servir pour soigner à son tour ses concitoyens, néophyte désirant embrasser la carrière" (318).

On distingue deux catégories de "nganga" : les "nganga" (prêtres) et les "ngudi-nganga" (grand-prêtres). Néanmoins les "nganga" (prêtres) officiels ne sont pas dépositaires exclusifs de la communication avec le surnaturel (nous l'avons vu dans le chapitre concernant les aînés et les chefs de famille). Ici c'est la position sociale de l'individu qui lui

permet d'accomplir certains rituels religieux (319). Les différentes cérémonies religieuses kamba sont animées soit par des officiants professionnels soit par des prêtres occasionnels qui ne sont pas des "nganga" (les mfumu zi ma kanda c'est-à-dire chef de famille, aîné, etc.), les sorciers (ndoki) et les femmes.

D'une manière générale, tous les prêtres (nganga) se livrent aux pratiques du "mikisi" (pratiques magiques), ils sont voyants (mbikudi,kimonimeso, muntadisi, mbweno), devins, prophètes, herboristes, etc., ils prédisent l'avenir, révèlent les secrets, etc. Les femmes sont les plus réputées dans la voyance, la prophétie, à cause de leur extrême sensibilité féminine, convoitée par les esprits, qui se révèlent dans les mouvements des transes (320).

### B-6-1- LES NGANGA ET LES NGUDI-NGANGA (PRETRES PROFESSIONNELS)

Dans la pratique du "bunganga" on distingue deux catégories de prêtres professionnels, comme l'observe Armand Bouquet dans son étude sur "croyances et médecine".

> "Dans la pratique, il est peut fréquent de voir le même individu remplir toutes ces fonctions, et la profession sera divisée en spécialités : c'est ainsi que Mambeke-Bouchar distingue plusieurs catégories distinctes de Nganga : le Nganga ekiya (...) impose les interdits et de ce fait est seul habilité à soigner les individus atteints de troubles mentaux pour avoir enfreint ces interdits... L'Ekondza et le Nketa (la mère des jumeaux et les jumeaux eux-mêmes qui sont considérés comme moitié homme, moitié esprits) sont habilités à soigner les maladies infantiles... Le Nganga kissi est l'homme formé pendant plusieurs années à l'art de guérir et qui est spécialisé dans le traitement d'une ou plusieurs maladies : chaque spécialiste étant classé dans une catégorie à part" (321).

a)- Le "nganga" (prêtre ordinaire) est un généraliste. Il est souvent sédentaire. Son action est assimilée à de la sorcellerie et il est considéré comme un magicien. Il a une certaine connaissance des plantes (322). C'est lui que l'on qualifie de féticheur ou de menteur et son action est contrôlée par le "ngudi-nganga", qui lui est un spécialiste.

b)- Le "ngudi-nganga" (grand-prêtre) est un spécialiste des "mikisi" (323), il se déplace d'un village à l'autre et la magie constitue sa principale activité. Il fait l'objet d'une consécration particulière, par un ou plusieurs "ngudi-nganga" (grand-prêtres). Son autorité surpasse celle du "nganga" dans la mesure où avant son ordination il lui faut sacrifier l'âme et l'esprit d'une personne de sa famille (père, mère, frère, soeur, fils, petit fils, arrière-petit fils, etc.). Les

"ngudi-nganga" ont leurs esprits, qu'ils capturent par des pratiques magiques. Le nom de l'individu et son esprit serviront au "ngudi-nganga" à dépister les choses cachées, à établir de bons diagnostics pour administrer de meilleurs soins, etc. Ces esprits révèlent au "nganga" ce qu'il faut faire. S'ils ne peuvent le faire, celui-ci fait appel au Dieu Suprême. Toutefois le "nganga" ne peut rien contre la décision de celui-ci. C'est d'ailleurs la seule exception où le Kamba admet l'épreuve de sa vie, de la société, etc. Parce que personne ne peut rien faire contre la volonté de Dieu, ce qui exclut la possibilité d'arrêter le maléfice, même par des sacrifices. Néanmoins c'est au "nganga" que l'on fera recours pour déterminer la nature des différents maux de la société.

"C'est en raison de cette possibilité d'être ou de devenir l'intermédiaire (ou plutôt le "médium") entre le visible et l'invisible, entre les vivants et les morts, que le féticheur sera consulté pour rechercher la causalité des choses et pour prédire l'avenir" (324).

C'est aussi au "nganga" que l'on fera recours pour déterminer certaines affaires et trancher certains litiges.

"Enfin c'est encore au féticheur qu'on aura recours pour déterminer le coupable dans certaines affaires judiciaires : c'est ainsi que le nganga sera tour à tour prêtre, devin, médecin, juge ou sorcier sans qu'il soit possible de séparer l'homme de ses fonctions" (325).

"Comme nganga est appelé à lutter contre la puissance du mal tant physique que métaphysique, il se livre à la magie. Il prétend agir sur les objets comme sur les événements. Il donne l'impression de couper sa langue, d'avaler une flamme de feu ou d'enfoncer un couteau tranchant dans son ventre sans se faire aucun mal. Nganga passe donc pour un magicien remarquable. Enfin nganga nous paraît jouer le rôle du prophète ou du visionnaire. Il prétend posséder la capacité de dévoiler les secrets du coeur ou de prédire l'avenir lorsqu'il entre en extase. Il joue un rôle dans le domaine politique, social et économique : il confère l'autorité au chef du village, favorise la fécondité, bénit toute entreprise. Il est sans conteste le personnage le plus puissant, le plus influent et le plus complexe de la société congolaise. C'est pourquoi le terme de nganga peut être traduit par prêtre, pharmacien, médecin, magicien, prophète et visionnaire" (326).

Le rôle du "Nganga" persiste même après l'implantation du protestantisme.

"L'influence du "NGANGA" (Féticheur) est assez grande sur la population. Le chrétien ne fait pas exception, surtout au début de l'oeuvre missionnaire" (327).

Néanmoins, en cas de conversion au protestantisme, c'est le missionnaire, le catéchiste, le pasteur ou les charismatiques qui jouent le rôle de "nganga" dans la vie des chrétiens indigènes.

"La situation a changé progressivement : on recourt de moins en moins aux services du "Nganga" et les dispensaires missionnaires, bien équipés, peuvent rivaliser avec les grands hôpitaux" (328).

Le "nganga" opère pendant que se déroule les différentes cérémonies du "bunganga".

"C'est au cours de ces séances de voyance que le féticheur reconnaîtra les fauteurs de trouble, découvrira les sorciers, déterminera l'origine des maux, connaîtra les remèdes efficaces pour déjouer les sorts, calmer les esprits et guérir les hommes" (329).

"Le nganga traitant organise un ou plusieurs cultes au cours desquels il se livre à la danse, à l'extase, au chant et à toutes sortes de gestes, tendant à faire de lui un personnage à la fois indispensable et redoutable. Au vu et au su de tous, nganga emploie son mukisi concrétisé par un paquet (futu), qui contient toutes sortes d'objets plus ou moins bizarres, ou par une idole. Il n'existe aucun mukisi sans support matériel. (...) Dans beaucoup de cérémonies, nganga apaise les mikuya en colère par des sacrifices sanglants qui sont d'habitude des coqs, des poules et des chèvres. Le sang est attribué aux esprits des ancêtres tandis que la viande est consommée à la fois par nganga, le patient et les participants" (330).

C'est à ce moment que le "nganga" se met en relation avec son esprit qui, lui, rentre en contact avec les autres esprits de la nature ou de la société. Pour décrire ce qui se passe nous allons revenir au témoignage d'Armand Bouquet.

"A l'intérieur du Sanctuaire ce sont d'abord des chants à plusieurs voix, avec réponses des assistants, puis des danses sur un rythme de plus en plus rapide des tam-tams, jusqu'à ce que l'esprit se manifeste par la bouche de l'un d'entre eux. La communication s'établit en général très vite et la prise de possession de l'esprit du féticheur se traduit selon le cas par des visions plus ou moins nettes des choses ou des personnes, par des paroles prophétiques et dans les cas extrêmes par des transes convulsives" (331).

C'est donc dans ces conditions que le "nganga" se sert du nom de la personne morte, qui lui permet de manipuler l'esprit du mort part lequel il opère sa fonction religieuse. Ici les morts contribuent à servir la vie. Certains "nganga" peuvent cumuler les deux fonctions. Ces prêtres (nganga) sont aussi des juges (quoique tous les juges ne soient pas des "nganga"). En effet, ils interviennent lorsque des problèmes de sorcellerie apparaissent, en cas de maladie incurable, décès, fréquents, etc.

"Epreuves judiciaires, interrogatoires des morts, voyance, toutes ces cérémonies seront pour le féticheur autant d'occasions de manifester ses rapports avec les Esprits et les forces Naturelles qu'il représente. De même il établira le pronostic et le diagnostic d'une maladie ; c'est souvent avec les mêmes méthodes qui lui ont servi à combattre les sorciers, qu'il soignera les hommes" (332).

Les nganga sont chargés d'administrer la justice à cause de leur faculté à déceler les choses cachées (sorcellerie, vol, adultère), par exemple lors de l'épreuve du feu souvent utilisé pour mettre fin à une accusation de vol, etc. La fonction du nganga officiel s'étend au delà du cadre familial. Comme nous venons de l'observer, le rôle du prêtre professionnel est d'intervenir au delà du pouvoir des autres prêtres occasionnels.

De nos jours, l'action du "nganga" (prêtre ou féticheur médico-rituel) persiste en milieu kamba. L'influence du nganga s'étend dans le christianisme en général et le protestantisme en particulier.

"Mais les conséquences du rôle de nganga ne se limitent pas à la société d'autrefois. Tant bien que mal, le christianisme n'a pas toujours échappé à l'héritage de nganga. Le missionnaire chrétien (pasteur, prêtre ou officier de l'Armée du Salut) a tiré, sans le savoir, une partie de son autorité de l'état psychologique créé par nganga. Le missionnaire a été appelé nganga Nzambi (le prêtre de Dieu) par opposition au nganga mukisi (le prêtre de fétiche). Il va de soi que le missionnaire a bénéficié du respect qui était dû autrefois au nganga mukisi. Non seulement le nganga Nzambi a été respecté, mais à cause de la couleur de sa peau et à cause de sa

technique et de sa science, il a été exagérément redouté. Nganga Nzambi a été considéré infiniment supérieur au nganga mukisi. En outre, il est généralement admis, que les prêtres catholiques ont le pouvoir de capturer les mikuyu (fantômes) et d'emporter les mikuya (les bons esprits des morts). Les missionnaires protestants n'ont pas été toujours épargnés dans cette superstition. Constatant que ces missionnaires déposaient des fleurs auprès du tombeau d'un de leurs collègues morts, on se demandait s'ils n'entretenaient pas de relations directes avec les esprits des morts. (...) Il tire profit de la situation laissée par nganga et le missionnaire. Nganga n'a pas seulement assuré en partie la position sociale des serviteurs de l'Eglise, il leur a aussi légué l'appareil conceptuel religieux et moral. Sans contredit, c'est nganga qui a créé les mots tels que Nzambi (Dieu), sumuka (se souiller, d'où masumu = péché), nlongo ou tsina (saint, d'où bulongo, sainteté et kilongo, temple), lusemo (bénédiction, d'où sakumuna, bénir), bieka, tumba (consacrer, d'où mbiekolo, consécration), lulendo (puissance) etc. L'oeuvre de nganga a rendu en partie possible la traduction de la Bible en langues congolaises. Le prédicateur chrétien se sert consciemment ou inconsciemment d'une partie du vocabulaire laissé par nganga" (333).

## B - 6 - 2 - LES AUTRES PRETRES

Dans cette catégorie il faut mentionner les parents (le père ou l'oncle maternel), qui ne sont pas des nganga, mais qui, à cause de leur rang ou statut social, accomplissent certaines pratiques magiques ou rituelles. Leurs fonctions de prêtre se limitent au niveau du cercle parental (334).

"Le chef de famille en effet, est l'intermédiaire entre les morts et les vifs. Il est donc parmi ceux-ci le principal détenteur du pouvoir lignager, situation qui est également, quoique dans une moindre mesure, celle des aînés. La détention de ce pouvoir implique contrôle et obligation. Le contrôle est exercé d'une part par les ancêtres eux-mêmes qui jugent leur "vicaires" (...) Un contrôle étroit et suspicieux est exercé d'autre part sur ces privilégiés par la famille qui redoute leurs abus de pouvoir. Ce contrôle s'extériorise par les accusations de sorcellerie formulées souvent contre les chefs de famille ou les aînés ou encore tous ceux qui témoignent d'une réussite anormale" (335).

Les aînés et les chefs de familles ont un statut de prêtres, car ils sont un intermédiaire entre les vivants et les morts. Les "mfumu" quoique n'étant pas "nganga" sont des prêtres parce qu'ils exercent des fonctions religieuses. Ce sont donc des prêtres par leur rôle de courroie de transmission entre les vivants et les morts. Ils accomplissent les sacrifices sur les tombent des ancêtres ou des autres membres du lignages ou du clan. Ils sont responsables de la sécurité du voyage de l'esprit des défunts avant qu'ils ne rejoignent les esprits des ancêtres.

"Traditionnellement, quand la communauté était victime d'un déséquilibre cosmologique, le chef consacré organisait des rites d'autodafé et de réconciliation soit au carrefour des routes, soit au cimetière soit au sanctuaire ancestral. Le carrefour et le cimetière sont plutôt des symboles de séparation de la communauté des vivants-morts de celle des morts-vivants, qu'un lieu de rencontre des habitants de deux communautés. Ainsi le sanctuaire ancestral comme le cimetière et le carrefour des routes, était chargé de force thérapeutique pour les individus et la société. Accompagné de la population, le chef-prêtre se rendait soit au cimetière soit au carrefour des routes pour former une alliance avec les ancêtres afin d'assurer la fécondité, la guérison, la fertilité, la longévité, la prospérité, la paix, la sécurité et la réconciliation. Actuellement, le carrefour des routes et le sanctuaire ancestral ne jouent plus le même rôle d'autrefois dans le système médical traditionnel, mais le cimetière est encore fréquenté en vue d'y organiser des rites de guérisons. (...) Ainsi les chefs consacrés se sont aujourd'hui transformé en prêtres médico-rituels administrant la physiothérapie et la psychothérapie. Ta mfumu pour le chef-prêtre et Mandona pour la chef-prêtresse se spécialisant actuellement dans les traitements des maladies d'ordre social et psychique, qui sont causées par le nkita, esprit local habitant la rivière" (336).

### B - 6 - 3 - LES NDOKI (SORCIERS)

Le "ndoki" (337) traduit par le mot sorcier est celui qui volontairement ou involontairement trafique avec les esprits et perturbe le bon ordre naturel ou social. C'est pourquoi l'accusation de sorcellerie est quelque chose de particulièrement grave. Tout homme reconnu sorcier est puni de mort par empoisonnement. Le poison (nkasa) lui est administré par le "nganga" ou les membres de la famille (lignage ou clan) (338). Le "ndoki" (sorcier) est comparable à un voleur (339) d'où la sentence de mort en public tout comme le voleur (340).
Les "nganga" sont des sorciers qui sont plus malins que les autres : personne ne peut les accuser de sorcellerie parce qu'ils sont capables de communiquer avec les esprits, c'est-à-dire d'assurer la protection des autres membres de la société.
Les aînés, les "mfumu-kanda" (chefs de famille ou politique) sont également considérés comme des "ndoki" (sorciers) à cause de leur rôle social et religieux (341). Plus généralement, tous ceux qui jouissent d'une bonne santé ou qui prospèrent dans leurs activités sont soupçonnés d'être des "ndoki". Ces soupçons deviennent rapidement des accusations si la situation économique ou sanitaire de la société locale devient mauvaise.
Aujourd'hui on taxe de "ndoki" toutes les personnes qui ont le courage de s'engager sur la voie du progrès et qui réussissent. C'est d'ailleurs le constat que fait Pauline Mbouyou au village de Kinanga-Ntaki : les vieux ont peur des citadins qui détiennent un savoir faire qui échappe au commun des villageois. L'opinion villageoise considère que les citadins ont été initiés à la sorcellerie des Blancs. La même chose se passe chez les Kamba. C'est le cas de Nkengue Mouanda de Kingouala-Nsouadi qui empêcha les enfants de ses soeurs cadettes d'aller recevoir l'instruction à l'école du blanc et d'apprendre les métiers de la société moderne.
Au sein de la société traditionnelle les accusations de sorcellerie font partie de la lutte pour le pouvoir, ou souvent à manifester la rancoeur des membres dominés par rapport au lignage dominant (342).
Les membres des familles fondées par les esclaves accusent la famille de leurs maîtres (343), les neveux accusent leurs

oncles maternels car ils peuvent disposer de leur vie (344), tant physiquement que magiquement. En effet, dans le domaine de la sorcellerie tout supérieur peut gager ou sacrifier spirituellement ceux qui lui sont inférieurs. C'est ce que l'on appelle le "kitemo ki busuku". Dans le cas des neveux, c'est le père qui servira de protecteur pour les enfants.
Comme on peut le voir, chaque membre de la société peut devenir un sorcier. Pour rétablir l'équilibre entre les membres de la communauté et éviter ou résoudre les problèmes, les Kamba pratiquent le rite du lavement des mains, qui est une cérémonie de réconciliation collective par les aînés ou chefs de famille (345).

Les femmes qui accomplissent certains rituels de désenvoutement sont également considérées comme des "ndoki".

Les personnes qui volontairement ou involontairement, transgressent l'ordre social que ce soient les traditions ancestrales, les prescriptions des chefs de lignage, ou les interdits), sont elles aussi considérées comme des sorciers, car cette transgression a des conséquences irréparables pour toute la société.

"La transgression de la loi n'entraîne pas seulement sanction sociale et réparations matérielles mais aussi colère des forces obscures" (346).

Ces personnes sont condamnées à mort (enterrées vives) soit vendues comme esclave, ce qui est une façon de les exclure de la société et de se préserver du malheur.

**B-6-4- LA PLACE DE LA FEMME DANS LA FONCTION RELIGIEUSE (347).**

On rencontre des "mikisi" mixtes qui relèvent de la compétence du "nganga" homme ou femme comme c'est le cas de "funza".

"Homme et femme peuvent être les nganga de Funza, c'est-à-dire les intermédiaires socialement reconnus entre Funza et les autres gens" (348).

En dehors de ces différentes catégories de prêtres, il faut signaler la fonction religieuse particulière de la femme en tant que telle (349).

La société kamba se fait une image assez ambiguë et troublante de la femme à cause de sa physiologie particulière; ce qui fait qu'on' on l'exclut pendant ses menstrues, et son

accouchement, et qu'on lui impose de multiples interdits, (l'homme ne l'approche plus et il ne mange plus non plus sa nourriture). Certes, c'est par elle que l'on reçoit la vie mais on considère que son corps est le siège de forces cachées du "kundu" (350). Ses pertes de sang périodiques que personne ne peut expliquer, et le fait que le sang est considéré comme le siège mystérieux de l'élément vital, fait qu'on pense qu'elle entretient des liens dangereux avec les puissances occultes. C'est pourquoi pour maintenir l'équilibre de l'univers magique, il y a des spécialités du "bunganga" réservées aux femmes ; par exemple, les "mikisi" qui sont liés aux menstrues et à l'accouchement.

Dans la plupart des cas la femme joue un rôle particulier au moment de l'ordination à la fonction religieuse de l'homme (351). C'est elle qui prépare le repas prévu au moment de l'ordination de son mari, qu'il va consommer avec ses maîtres (bindia bi basemuka), la nourriture des consacrés. Tout au long de la carrière de son mari c'est elle qui l'assistera en transportant les objets magiques et qui fera la cueillette de certaines plantes qui serviront à la préparation des cures médicales. Dans certains cas elle jouera le rôle de prophétesse dans l'exercice des fonctions magiques du mari (mulumi ou bakala) (352).

## B - 7 - LES CEREMONIES ET LES RITES

Il existe diverses cérémonies et rites privés ou publics pour entrer en contact avec l'univers magique suivant les circonstances de la vie.

### B - 7 - 1 - L'UNIVERS MAGIQUE

Il est composé des forces obscures qui tourmentent la vie humaine. Les humains sont livrés à des peurs réelles ou imaginaires qui les traversent dans les réalités de la vie quotidienne.

La nuit limite l'action de l'homme, et la rend plus redoutable. C'est une épreuve qui n'est pas des moindres : les aboiements des chiens dotés de la capacité de détecter les

mauvais esprits (revenants, sorciers, diables) qui rodent autour des maisons, les cris des chats, des hiboux, les chants prématurés des coqs, etc. sont considérés comme des signes qui précèdent le décès dans le village. La nuit est aussi la meilleure épreuve pour mesurer la bravoure d'un individu.

Les animaux sauvages : les bêtes féroces (panthères), les reptiles (serpents effrayants par leur morsures mortelles ou les caïmans dans les eaux) ; l'hostilité de la nature en colère (vent, tonnerre, etc.) ; les fluctuations climatiques (sécheresse source de famine ou inondation des plantations) ; les maladies (épidémies de trypanosomiase (353), de paludisme (354), etc.) ; les morts en série contre lesquelles on ne peut rien faire sont des dangers auxquels la nature livre l'homme qui reste inquiet sur le devenir de sa vie dans la société. Sont aussi considérés comme des maux, les conflits sociaux, les luttes armées ou la stérilité de la femme, toutes situations devant lesquelles l'homme est sans recours.

"Seulement le négro-africain n'a pas, comme le psalmiste, le Dieu maître de tout qu'il invoque à l'approche du danger ; ou du moins répugne-t-il à le faire, si ce n'est en dernier ressort, lorsque tous les autres intercesseurs n'ont rien pu faire. Plutôt, pour conjurer le mal ambiant et la mort menaçante, invente-t-il une science et une technique particulière adaptées, il l'espère, il y croit, à l'ennemi et aux modalités par lesquelles il opère. Loin donc d'invoquer le Dieu Tout puissant (Nzambi A Mpungu) le Négro-africain crée la magie qui, comme le dit joliment R. Munchembled dans un livre robuste (culture populaire et culture d'élite op. cit., p. 85) repère les signes du danger et fournit les recettes nécessaires pour les affronter" (355).

Pour faire face à cette situation il existe une variété de "mikisi" qui font recours à des techniques et à des pratiques rituelles. Ces cérémonies sont officiées par les "nganga" pour apaiser les épidémies, les maux sociaux ou les fléaux.

"Nganga est celui qui sait par excellence, quoique, nous le verrons, il y ait une véritable hiérarchie dans le savoir ; et cette excellence son savoir le met en contact avec les structures les plus cachées de l'univers où résident les nkisi, précisément, ces forces qui sont le support du monde des hommes ; des forces cosmiques donc. C'est l'espace du numineux traversé de forces ambivalentes, en fait neutres, puisqu'elles obéissent à l'incantation de qui est doué pour les reconnaître, les détecter et les enrôler à son service. Que l'incantateur opère en vue d'une bonne ou d'une mauvaise action, qu'importe" (356).

### B - 7 - 2 - LE CONTENU DES RITES ET CEREMONIES

Les rites et les cérémonies ont lieu dans une ambiance adaptée aux différentes manifestations et sont accompagnés de danses.

Les chants sont dirigés par un animateur spécial au son aiguë des instruments de musique, et déclenchent des transes convulsives ; c'est ce que Georges Balandier appelle "un

prétexte à défoulement collectif" (357). Les transes sont une étape indispensable pour entrer en contact avec le surnaturel. C'est à ce moment que les prêtres peuvent entrer en communication avec les esprits qui leur font des révélations particulières. On comprendra pourquoi le pasteur Raymond Buana Kibongi soutenait les transes au début du réveil spirituel de 1947 à Ngouedi (Nsikumusu) (358). Pendant ces visions extatiques les esprits révèlent ce qu'il faut faire comme sacrifice. Les sacrifices peuvent être des dons (offrandes) privés ou publics pour apaiser les esprits des ancêtres, de la nature, des sorciers non identifiés ou des esprits de "mikisi", révoltés à la suite de la transgression d'une loi, d'un interdit, etc. Les sacrifices se font soit sur la tombe d'un ancêtre, soit sur la place publique, soit encore à la croisée des chemins ("nabab ma nzila" ou carrefour), etc. Le prêtre fait des incantations pour exorciser les victimes du maléfice. L'aîné, le "mfumu-kanda" (chef de famille, lignage, clan ou village) se met à supplier les ancêtres et tous les autres esprits de la famille (mambula) de revenir à l'ordre afin de maintenir la paix. Les différents objets magiques sont rassemblés pour le bon déroulement de la manifestation, jusqu'à l'accomplissement du rituel, selon les indications des esprits qui sont les maîtres de la manifestation (cérémonie). La boisson de palme est au centre de toutes ces manifestations comme l'observe Léopard Espar Senior (359). Le sang d'un coq ou d'une brebis sera versé sur la tombe du précédent chef de famille qui est le porte-parole entre les vivants et les morts.

Un repas collectif sera préparé, dont une partie est destinée aux esprits des ancêtres et l'autre partie aux prêtres, les "basemuka" ou les consacrés. Le commun de la population ne mange pas cette nourriture destinée aux esprits, même pas les postulants à la fonction religieuse, "bamimpuma".

On rapporte que "Wedi be Théodore Kinkondi" frère cadet du chef de terre Mbedi-Ngoma était mort par empoisonnement pour avoir transgressé la loi de l'interdit alimentaire alors qu'il n'était qu'un simple postulant (mumpuma), ce qui avait provoqué la sanction magique des esprits. Ici la mort de

l'individu empêche les sanctions collectives dues à la révolte des esprits ancestraux ou de la nature, etc.

Par contre la transgression faite par le chrétien protestant entraîne une certaine marginalisation de l'individu, qui est considéré comme impur et porteur de malheur au sein de sa communauté. Pour illustrer cette réalité de notre étude, nous citerons l'ouvrage de Jean Cazeneuve intitulé Sociologie du rite, où il décrit les différentes croyances sur "les religions archaïques" (360).

"L'indignation publique s'élève, au contraire, à l'égard de celui qui viole un tabou véritable, c'est-à-dire de l'homme impur, même si celui-ci est seul à être menacé par la sanction, à subir les conséquences directes de sa faute. Par exemple, celui qui a touché un chef tabou est seul frappé de mort, de maladie ou d'enflure. Mais on le fuit pourtant, car il devient lui-même tabou. C'est là une conséquence de la nature même de ces interdits : l'individu qui viole un tabou est lui-même un symbole numineux, il est impur, son contact est dangereux. Mais celui qu'on fuit n'est pas déchu moralement" (361).

## B - 8 - LES DIFFERENTS RITES ET CEREMONIES (PRIVES OU PUBLICS)

Les Kamba accomplissent des rites et cérémonies (en privé ou en public) pour diverses circonstances. La naissance, les initiations, le mariage, les cérémonies funèbres, les diverses fêtes (muyengi) l'apparition de la nouvelle lune, le marché, etc. (362).

### B - 8 - 1 - LA NAISSANCE

Avec la naissance commence toute une série de cérémonies qui continuent bien au delà de la mort, car les membres de la famille vont les poursuivre pour mettre fin à l'existence du défunt dans le monde des vivants (363). La naissance est donc une des occasions où l'on accomplit différents rites et cérémonies (privé ou public) pour préserver la santé de l'enfant, garantir sa sécurité par l'enterrement du placenta au "makulu" (territoire ou propriété foncière du clan) Cf. notre chapitre sur l'organisation sociale. La naissance des jumeaux donne lieu à une série de rites et de cérémonies particuliers (564).

En effet, les Kamba ont constaté que ces enfants sont plus fragiles que les autres. Chaque nouvelle lune, les parents des jumeaux se réunissent pour faire la fête, de même lors de toute nouvelle naissance de ce type. On apporte des cadeaux,

on danse, on raconte des histoires, on fait des plaisanteries, on les distrait pour éviter qu'ils ne repartent dans le monde des esprits parce qu'on ne les a pas bien reçus.

### B - 8 - 2 - L'INITIATION

Il y a différentes sortes d'initiations qui s'échelonnent de la naissance jusqu'à la mort. L'initiation est un processus continu dans la vie des Kamba.

- La circoncision est un rite de passage qui fait du petit garçon un mâle à part entière (auparavant il est considéré comme une femme). Elle est pratiquée entre 10 et 20 ans, selon les différentes coutumes des familles. Elle est effectuée par le "nganga" (en tant que "médium du village") ou une personne spécialisée. Cette tradition est encore largement respectée, car un non-circoncis ne peut se marier.
- Initiation des esclaves pour les intégrer à leur nouvelle société (365).
- Initiation magique des prêtres (Cf. "kuseme"), consécration ou bénédiction au moment de l'introduction à la magie par le "ngudi-nganga" pour devenir prêtre.
- Initiation des guerriers (tous les hommes ne sont pas des guerriers). On devient guerrier à la suite d'épreuves destinées à tester la bravoure de l'individu.
- Les cérémonies d'initiation dirigées par les chefs de familles, ou de lignage au moment de l'investiture du chef (366).

### B - 8 - 3 - LE MARIAGE

Outre son aspect social, le mariage a un aspect religieux, principalement pour assurer la fécondité. C'est pourquoi les chefs de famille et les parents accomplissent tour à tour des rites particuliers au moment de la célébration du mariage (Cf. note numéro 146 sur l'importance de la dot dans le mariage coutumier, voir la citation du pasteur Joël Dautheville). C'est à ce moment que les soeurs aînées de la jeune épouse vont assister les novices durant l'initiation sexuelle et vérifier si la jeune fille est restée vierge.

**B - 8 - 4 - LA MALADIE**

Comme nous l'avons déjà dit, la maladie fait appel à des pratiques et techniques rituelles spéciales (guérisons). Le "nganga" intervient et ordonne à son esprit de communiquer avec l'esprit du patient et de dénoncer les esprits perturbateurs, d'où le phénomènes des transes chez le prêtre et le malade. Les transes sont des mouvements involontaires que fait l'individu sous la pression des forces surnaturelles.

**B-8-5- LES CEREMONIES FUNEBRES**

Avec la mort intervient toute une série de rites et cérémonies destinées à accompagner le mort à sa dernière demeure.

L'intervention des vivants est indispensable pour protéger le mort qui doit effectuer un voyage sur un chemin plein d'obstacles. Pour éviter qu'il soit détourné de son itinéraire, il faut accomplir un certains nombres de rituels avant qu'il n'arrive à sa destination. Lorsque le mort arrive au pays des ancêtres, il s'intègre aux autres anciens membres du clan et devient un "mukulu muntu kanda" (ancêtre du clan) qui préside à la destinée des vivants.

Comme le souligne Michel Cartry en citant Robert Hertz sur le travail du deuil :

"Le fait brut de la mort, disait Hertz, "ne suffit pas à consommer la mort dans les consciences" (367).

- Le chef de famille accomplit certains rites pour maîtriser l'esprit du mort en faisant les "bilonka-lonka" qui isolent le corps de l'âme et l'âme de son esprit jusqu'à son enterrement. Lorsque le chef meurt, c'est son successeur qui accomplit certains rites, comme le remarque Van Wing chez les Mpangu.

"Le successeur s'adresse ensuite au cadavre et lui dit : Voici ton fusil, va vers quiconque t'a mangé, suis-toi même ta vengeance. Si tu es mort quant au nez, tu n'es pas mort quant aux oreilles, au moins tu as entendu ce que je dis. Là où tu vas, celui qui t'a fait du tort, viens, prends-le. Va, Nzambi ne saura t'en faire grief. Le fusil est enveloppé avec le cadavre dans la grande couverture" (368).

- On peut aussi recourir aux techniques du "nganga" qui va interroger le défunt pour connaître l'origine de sa mort (369).

- L'enterrement est un événement très spécial. Le catéchiste Jean Nzaou fait une description de la manière dont on fumait

les corps en milieu kongo (370). Les missionnaires suédois Georg Palmaer et Oscar Stenström font mention de cette pratique dans leur ouvrage intitulé Mavanga ma Nzambi mu kongo déjà cité (371). Avant l'enterrement du chef le corps était fumé comme le décrit le Père Van Wing chez les Mpangu.

"De chaque côté du cadavre on allume un feu qu'on entretient avec du bois, qui produit une grande fumée et une forte odeur" (372).

Dominique Ngoie-Ngalla aborde ce problème chez les Kongo de la vallée du Niari et il se pose la question de savoir si cette pratique de fumer les cadavres n'est pas une manière de refuser la mort.

"Ne faudrait-il pas voir dans les soins donnés au cadavre, et pour les grands dignitaires le boucanage du corps destiné à une momification victorieuse de la putréfaction et de la corruption, une tentative pour nier la mort ? Cependant la croyance en l'immortalité de l'âme et l'espérance en une vie plus pleine que la terrestre ne suffisent guère à rendre plus familière la mort et à en adoucir l'image terrible" (373).

Le pasteur Célestin Bissila fait état de ce sujet en parlant des différents types d'enterrements en pays dondo (374).
Mabounou ma Mbama Safila évoque la tragédie des femmes qui devaient fumer un mort en milieu kamba (375). Il s'agit de Wedi be Mwanda Mbense son premier mari qui a été fumé en milieu kamba dans les années 1890.

L'action de fumer le cadavre en kamba se di "kuyanga" ; et consiste à égoutter le liquide du cadavre pendant qu'on le sèche. Pendant tout le temps que sèche le cadavre, les gens se rassemblent tous les soirs pour chanter et animer le deuil. L'ensemble de ces manifestations est considéré comme étant le dernier entretien du mort avec sa famille et ses amis.

Fumer les cadavres était un privilège accordé à une catégorie particulière de gens comme nous le rapporte le catéchiste Jean Nzaou déjà cité.

La pratique de faire boucaner le cadavre chez les Kongo en général et chez les Kamba en particulier se retrouve dans d'autres sociétés à travers le monde. Robert Hertz, fait mention de ces pratiques, dans son étude intitulé Sociologie religieuse et folklore au chapitre : "Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort".

"De ces pratiques à l'usage de faire boucaner le cadavre sur une claie ou à un embaumement rudimentaire la transition est presque insensible" (376).

Le boucanage du corps est suivi par une grande manifestation qui fait partie des plus importantes cérémonies de

l'enterrement. C'est aussi à ce moment que l'on fait la plus importante utilisation de la poudre de chasse et des fusils. On tire plusieurs coups de fusil dans toutes les directions au village et au cimetière. Bertil Söderberg fait mention de cet événement et cite Möller qui décrit l'usage de la poudre de chasse au moment de l'enterrement.

"Selon une description de Möller, l'emploi énorme de poudre au Congo vers 1880 est dû au fait que l'on tirait des coups de fusil à l'occasion des décès et des enterrements. De nos jours, on tire d'ailleurs aussi dans les rites qui accompagnent les décès et les enterrements. Mais les coups de fusil font partie d'autres rites encore, comme par ex. ceux du mounkukusa. "Chaque fois que quelqu'un prêtre serment, plusieurs coups de fusil sont tirés. Le nombre en dépend du rang de la personne dont il s'agit". Mais des coups de fusil sont, par contre, aussi tirés à l'occasion de réjouissances. Ils peuvent être un signe de joie et de victoire" (377).

L'enterrement est l'avant-dernière manifestation qui accompagne le mort à sa dernière demeure. Un à trois ans après l'enterrement aura lieu le "matanga" c'est-à-dire le retrait de deuil. C'est aussi à ce moment que l'on ouvre la case du défunt.

Comme nous l'avons déjà remarqué, l'influence européenne modifia certaines croyances de la pratique religieuse africaine en général et kongo en particulier.

"..., le domaine religieux présente un caractère unique en Afrique Noire. Pendant la période coloniale - qui est aussi la période durant laquelle la plupart des recherches sur les religions traditionnelles africaines ont été menées - la pression d'un Occident se jugeant supérieur s'est fait fortement sentir dans presque tous les domaines. Mais alors que ce sentiment de supériorité ne s'accompagnait pas partout d'une justification théorique et d'une volonté clairement exprimée de détruire les formes traditionnelles, en religion, l'Europe s'est montrée d'un ethnocentrisme extrême. L'Europe a affirmé détenir une vérité absolue et chaque religion chrétienne a prétendu ouvertement que toutes les autres étaient fausses. Cette conviction s'est manifestée par un mouvement missionnaire très puissant. Cet ethnocentrisme religieux a fait obstacle d'abord au contact, ensuite à la compréhension. Sans même parler des destructions matérielles d'objets de culte opérées par des missionnaires, les manifestations religieuses traditionnelles ont dû s'entourer d'un plus grand secret, parfois même devenir clandestines et toujours opposer à l'observateur européen prudence et méfiance" (378).

Marie-Louise Martin observe cette réalité dans son ouvrage sur Simon Kimbangu un prophète et son Eglise.

"C'est une prise de position importante ; beaucoup de chrétiens ont aujourd'hui tant de peine à renoncer à tout ce qui fait office de fétiche dans leur vie ! On peut toutefois faire valoir, comme G. Balandier, que le "nkisi" le plus fort - en l'occurrence le symbole de la croix - évince les "nkisi" plus faibles. Si tel était le cas, la croyance aux fétiches n'aurait pas été déracinée" (379).

Pour les missionnaires protestants au Kongo, cité par R. Saillens dans son ouvrage Au pays des ténèbres, le christianisme évangélique a renversé les croyances indigènes.

"Quand j'arrivai ici, j'en pouvais croire mes yeux. Je vis M. Richards prêchant au milieu d'un large cercle d'hommes et de femmes, qui jetaient leurs nkis (idoles). C'est-à-dire que j'ai vu un événement de la plus grande importance, et Banza Monteka sera distinguée dans la future histoire du Congo comme la première paroisse chrétienne - une paroisse qui compte déjà plus de 600 membres". "Oui, ajoutait le missionnaire, rendons louange et gloire à Dieu notre Père ! Les Nkimba, les nkis, l'épreuve du poison, les rites sanglants et meurtriers, les cris de démons, les danses diaboliques, la sorcellerie, toutes ces choses sont finies. "Les choses vieilles sont passées, voici, toutes choses sont devenues nouvelles" (380).

Par contre Van Wing considère que la mission catholique n'a pas été à la hauteur de sa mission évangélisatrice en milieu kongo.

"Les vestiges du christianisme se réduisent donc à des signes extérieurs, à quelques noms et à quelques formules incomprises. La mentalité de l'indigène n'a pas été sensiblement modifiée par l'évangile. (...) Même l'idée de Nzambi, l'Etre suprême n'a guère été christianisée, quoique les missionnaires en aient adopté le terme pour prêcher le Dieu des chrétiens" (381).

D'ailleurs ce sont les mêmes remarques que nous observons chez Georges Balandier dans son ouvrage Sociologie actuelle de l'Afrique noire.

"Ce christianisme quantitatif ne cherche pas à pénétrer les esprits et les sociétés africaines : pendant longtemps les prêches sont faits et les confessions étendues par le truchement des interprètes ; après cent cinquante ans d'existence la mission de San Salvador ne possédait encore aucune littérature religieuse" (382).

Quant à Raymond Bouana, dans son étude sur La notion de Dieu chez les ancêtres Bakongo, il exprime l'idée que le christianisme et la colonisation n'ont pas été en mesure de détruire les croyances religieuses des Kongo.

"La christianisation et la colonisation, conjuguant leurs efforts, ont porté un coup décisif mais non mortel à l'ancienne religion des Bakongo" (383).

C'est d'ailleurs ce que nous remarquons dans l'ouvrage de Félix Eboué, où l'on voit que les nouveaux chrétiens font la navette entre l'église et les croyances indigènes.

"Je sais qu'on sourit souvent de ces chrétiens récents qui font la navette entre l'église et la maison du sorcier, collectionnent scapulaires et fétiches et désobéissent aux commandements avec un enfantillage si endurci qu'on vient à douter qu'ils aient la moindre foi. Le naturel, constate-t-on, est bien vigoureux devant le catéchisme. On a tort de sourire, mais on n'aurait pas moins tort de nier le fait" (384).

Le pasteur Jean Mboungou, ancien président de l'Eglise Evangélique du Congo, fait allusion à ce problème dans les Annales de la Svenska Missions Förbundet, en parlant du retour au "vieux paganisme".

"Ensuite, il y a le vieux paganisme qui tend à revenir dans l'Eglise sous un masque chrétien" (385).

Les auteurs du document sur le 75e anniversaire de la mission protestante de Madzia au président de l'E.E.C., et en particulier se demandent quelle est la nature de la "conversion" des protestants congolais.

"L'Eglise que vous dirigez atteint 75 ans aujourd'hui. Cela signifie qu'elle est mûre spirituellement, économiquement et démographiquement. Qu'en dites-vous ? ..., j'ai l'impression qu'elle n'est encore qu'à "l'état d'enfant", dans la mesure où certaines coutumes païennes abandonnées au moment de la conversion, reprennent le dessus, notamment les pratiques fétichistes et la croyance aux "bandoki", et dans la mesure ou, par l'ignorance quasi totale de la parole de Dieu et par l'esprit versatile, nombre de fidèles se sont "laissés emporter à tout vent de doctrine" (386).

Ainsi se pose la question de savoir si les nouvelles formes du christianisme en milieu congolais sont le résultat d'une

véritable conversion chrétienne ou une nouvelle forme des croyances et pratiques anciennes. Nous reviendrons sur cette question dans le chapitre sur les religions messianiques et les renouveaux religieux ou "réveils" des religions chrétiennes.

## CONCLUSION

La culture kamba est donc essentiellement constituée par la coutume transmise oralement. On comprend donc qu'elle est relativement fragile, face aux bouleversements sociaux causés par la colonisation et l'évangélisation chrétienne. La lutte iconoclaste a ravagé la majeure partie de l'expression artistique de la culture kongo et kamba.

> "J'ai détruit ou brûlé plusieurs milliers de fétiches. Je ne regrette rien ! Le christianisme y a-t-il pour autant gagné ? La question reste sans réponse. C'est une singulière illusion que de croire atteindre le paganisme en saccageant ses supports les plus visibles . Les croyances subsistent en devenant clandestines ou en recourant à un symbolisme moins vulnérable. Les feux allumés pour la plus grande gloire de Dieu sont d'ailleurs contagieux. Ils fascinent les fondateurs noirs des églises "séparatistes" que je devais ensuite rencontrer au Congo ; ils sont comme leur flamme intérieur projetée sur tout ce qui résiste à leur entreprise de conquête spirituelle. L'histoire nous rapporte la frénésie incendiaire de ces dernières, dès 1872 en Angola, dans le cadre d'un mouvement qui se dénommait justement Kiyoka de yoka : action de brûler. Ils continuent à apparaître épisodiquement dans la région congolaise. Un jour de mars 1950, à une centaine de kilomètres de Brazzaville, je me suis soudain trouvé devant un foyer encore fumant où gisaient quelques statuettes aux trois quarts ravagées par le feu et des amulettes réduites en cendre. Le nouveau prophète s'était enfui à l'annonce de mon arrivée. Il venait d'imposer le précepte : "Nous devons abandonner les fétiches de nos pères", et les derniers vestiges de l'art ancien se consumaient là lentement. Dans leur lutte contre les idoles, les animateurs de la dissidence religieuse rivalisent de zèle avec les premiers missionnaires (387), certains d'entre eux trouvant leur justification dans une référence au Lévitique" (388).

Les missionnaires chrétiens ou les fondateurs des églises "séparatistes" sont fiers de brûler les objets de l'art ancien (fétiches). Ce qui n'exclut pas l'apparition d'un nouveau paysage artistique. Car, si les objets d'art taxés d'idolâtriques ou de fétichistes disparaissent, cela n'empêche pas les croyances de subsister clandestinement en recourant à un symbolisme moins vulnérable. Il est certain que tout change dans le paysage artistique de la culture kamba, mais tout n'est peut-être pas perdu. C'est ce que nous retenons dans les remarques de Jan Vansina sur ses études de la société kongo.

> "Les mots nouveaux avaient acquis droit de cité mais les idées restaient celles d'autrefois" (389).

Dans certains milieux la croix en bois et le crucifix en métal furent adoptés à la place de l'art traditionnel pour mieux dissimuler les croyances ancestrales. Ils remplacent les

anciennes idoles ou les anciens fétiches installés sur les tombes où se déroulent les cérémonies sacrificielles et les offrandes des ancêtres. Nous verrons que le port de la croix remplace efficacement les anciens symboles de la protection ancestrale (390).

"La croix, latine ou grecque selon les lieux, domine. Elle ne signifie pas une large adhésion à la prédication missionnaire. Kongo, si soucieux de l'appui de ses morts, reste le plus redouté des chefs "féticheurs". La croix a été adoptée comme le plus efficace des symboles évoquant les ancêtres : elle garantit le succès de ceux qui ont le devoir de s'adresser à eux. Elle paraissait à l'origine des forces d'une civilisation, la nôtre, qui s'imposait à la fois comme chrétienne et matériellement triomphante. Tout nos avantages ont d'abord semblé dus à nos techniques religieuses - c'est-à-dire, dans une optique congolaise, à nos moyens de communication avec les morts. La croix devient "fétiche" sans parvenir à faire passer l'enseignement dispensé sous son ombre" (391).

Dès le début de la colonisation, les Kamba étaient déjà conscients du problème culturel qui allait se poser, à preuve ce proverbe : "wupala ha Kindzaba zonsila di mundele mbo dia kihola", ce qui signifie : lorsque tu arrives à Kindzaba parle du savoir européen et tu mangeras en paix.

Dans certains villages (392), l'éducation européenne a été adoptée à la place du savoir ancestral, ce qui provoqua des perturbations de l'identité culturelle kamba (393). Malgré les bouleversements qu'entraîne la pénétration européenne, certains Kamba demeurent très attachés à la production artistique qui symbolise le patrimoine ancestral en représentant les ancêtres et les génies.

Aujourd'hui des associations culturelles se sont constituées (394). La cohésion de l'unité linguistique (tribale) a contribué à la création d'association en milieu rural et urbain, qui permettent aux populations kamba de se rencontrer au-delà des barrières locales.

Selon Pauline Mbouyou, "la création de ces associations est liées à la colonisation. Le point de départ c'est le regroupement des individus par ethnie instauré par l'administration coloniale dès la création de la ville de Pointe-Noire" (395). C'est le cas du comité culturel de la langue "kikamba" à Brazzaville (396). Les chrétiens protestants ont crée l'association des "ressortissants du consistoire de la mission de Ngouedi" (397) qui rassemble au delà de l'ethnie kamba. C'est le but des premiers regroupements ou associations ethniques nés au moment de la pénétration européenne en milieu urbain qui rassemblaient des individus au delà des considérations ethniques. Ces

associations permettent de mieux contrôler les populations et de faire traiter les affaires indigènes par un chef coutumier reconnu par l'administration française. C'est le cas des Kamba, des Dondo et des Bembe comme nous le rapporte Pauline Mbouyou :

"Parallèlement à la mission assignée par l'administration coloniale, dans le souci de recréer les liens de solidarité, "comme cela se fait au village", le regroupement s'est attribué d'autres rôles qui en définitive devinrent une sorte de contrôle social" (398).

Cette citation illustre assez bien la réalité du contexte actuel de l'unité linguistique (tribale) de la culture kamba en milieu urbain et rural. Comme nous venons de le remarquer tout au long de notre étude dans ce chapitre, l'unité kamba est un fait incontestable.

Certes, l'influence extérieure s'impose dans la société indigène. Rappellons par exemple l'installation européenne (399), l'évangélisation chrétienne (400) ou le mélange des populations dans la région de la vallée du Niari Bouenza (401). Néanmoins, la culture kamba demeure indéniable même parmi les chrétiens protestants comme nous le verrons plus tard.

Ainsi, se pose la question de savoir comment se fit l'évangélisation protestante suédoise au Congo Français en territoire du Moyen Congo chez les Kamba.

---

(1) vansina Jan, op. cit., p. 7.

(2) Ce sujet a déjà été traité et abordé par des nombreux chercheurs aux travaux desquels il nous conviendra de renvoyer nos lecteurs. Voici quelques ouvrages qui traitent les problèmes et l'organisation économique, sociale, politique et religieuse des populations de l'ancien royaume du Kongo. Vang Wing J., Une évolution de la coutume Bakongo, Congo, II, 1926 ; Etude Bakongo sociologie, religion et magie, Belgique, Louvain, 2éme éd. 1959. Goma Foutou Célestin, Histoire des civilisations du Congo, Anthropos, Paris, 1981. Ngoie-Ngalla Dominique, Les Kongo de la vallée du Niari, P.U.B., 1981. Pour la suite Cf. bibliographie.

(3) Van Wing J., op. cit., pp. 16 - 17 et 31.

(4) Mboula Michel à Kinkoumba-Tanga (Youloumwini), "kindele kia pika nitu" c'est-à-dire que la civilisation européenne s'impose dans la vie indigène ; il faut l'admettre pour un meilleur lendemain.

(5) André Marie (Soeur), Civilisation en marche, Editions Grasseat, Paris, 1965.

(6) C'est le cas de la plupart des chrétiens protestants qui estiment que le message du salut est une solution libératrice.

(7) C'est le cas de Mpanzu a Nzinga et de Mbemba a Nzinga que nous avons mentionné au début de notre étude, Cf. supra., pp. 15 - 16.

(8) Kimpianga Mahaniah, op. cit., p. 176.

(9) Adamou Mateta Luc, op. cit., pp. 3 - 5. Voir aussi l'ouvrage de M. Maumon et M. Griveau, Synthèse Générale, Editions Paul Bory, Monaco, 1968, (Quinze ans des travaux et de recherches dans le pays du Niari 1949 - 1964).

(10) Vansina Jan, op. cit., p. 123.

(11) Soret Marcel, op. cit., p. 87.

* Bulu évoque le trou de la tombe que l'on creuse pour enterrer les morts ou le creux de la vallée.

(12) Kimpianga Mahaniah, op. cit., p. 108.

(13) N'kaloulou Bernard, op. cit., p. 33.

(14) Voir le climat de la vallée du Niari, Cf. supra., pp. 62 - 63.

(15) Pour les noms scientifiques cités dans ces paragraphes, voir Annexe II.

(16) A la mission de Ngouedi l'Eglise protestante pratique l'élevage intensif du gros bétail. La mission catholique de Bwansa au monastère de la Bouenza élève les porcs et les bovins. Il y a un grand verger et une grande plantation de bananes douces qui servent aux besoins de la communauté.

(17) Autrefois les hommes ne s'occupaient pas du tout des travaux agricoles. C'est l'installation française et la mission protestante suédoise qui imposèrent aux hommes le travail agricole comme étant une activité particulière au début du XXème siècle.

(18) Augouard Prosper (Evêque du Haut-Congo français), op. cit., p. 10.

(19) Kaarigstad Jenny, op. cit., p. 45.

(20) Moussabou Bruno Victor, op. cit., p. 45.

(21) L'intérêt pour le travail agricole a augmenté suite à l'augmentation de la production agricole. C'était l'une des préoccupations majeures de l'éducation protestante au séminaire de la mission de Ngouedi. Cf. pasteur Daniel Ndoundou dans son rapport sur le transfert du séminaire théologique de Ngouedi à Minsimou-Brazzaville, op. cit., p. 2.

(22) Ngoie-Ngalla Dominique, op. cit., p. 117.

(23) Soret Marcel, op. cit., pp. 30 - 31.

(24) L'agriculture se fait par des techniques particulières "kufundika, mâla, miniaka, misola, etc.", qui sont très sommaires : l'herbe est défrichée et brûlée et les semences sont répandues à la volée ou enfouies dans la terre.

(25) Soret Marcel, op. cit., p. 31.

(26) Le "ngwanga" est une sorte de "kitemo" c'est-à-dire un travail manuel réciproque effectué par un groupe de gens précis dans leurs plantations.

(27) Kaarigstad Jenny, op. cit., p. 18.

(28) Cf. le "salu kia zola" qui est un travail bénévole institué au sein de l'Eglise protestante comme étant une conséquence logique des résultats du réveil religieux de 1947 à la mission de Ngouedi. Ce travail est une manière de faire participer les chrétiens protestants indigènes au développement de l'oeuvre missionnaire et à l'évangélisation pratique. Ainsi, le "salu kia zola" s'inscrit dans le prolongement de l'entraide traditionnelle ou du travail collectif en milieu indigène. Voir aussi Alphonse Bondza, op. cit., pp. 95 - 96.

(29) Dhont Yves, Les budgets familiaux dans les villages du Niari, O.R.S.T.O.M., Brazzaville, 1965. Voir aussi Griveau M. et Armand, Esquisse de développement et d'aménagement des pays du Niari, Editions Paul Bory, Monaco, 1968. Voir aussi l'étude du géographe Michel Kongo, "Formes d'évolution de la société rurale dans le Niari méridional", Les Cahiers d'Outre-Mer, 34 (135) Avril - Juin, 1981, pp. 173 - 180.

(30) L'usage du fusil remonte au XVème siècle.

(31) Soret Marcel, op. cit., p. 30.

(32) Mpanzou Paul, informateur à la paroisse protestante de Nkayi, catéchiste retraité, de la paroisse de Loutete, 66 ans, 1986, Cf. Annexe I.

(33) Loubaki François, informateur à la paroisse protestante de Nkayi, catéchiste retraité, 61 ans, 1986. C'est Moubounou qui avait tué son ami Nicodème Mantoumbou, le catéchiste de Moukanda, au village du chef Gabriel Mbanga, dans le territoire du chef de terre Ngouala-Ngoyi, dans le canton du chef Mouanda-Mboungou. Cf. Annexe I.

(34) Récit rapporté par Antoine Zouadi de Ngoyo, op. cit., Cf. Annexe I.

(35) Cf. supra., pp. 59 - 61.

(36) Soret Marcel, op. cit., p. 30.

(37) Celui qui pratique la pêche est un "mulebi", un pêcheur. Le "mulebi" c'est l'homme qui vit de la pêche (voir les travaux spécialisés).

(38) Cf. étude de Marie-Claude Dupré, sur "Le système des forces nkisi chez les Kongo", déjà cité, nous pouvons signaler le cas du "mukisi bunsi".

(39) C'est le cas du forgeron, du tisserand, du pêcheur, etc.

(40) Bertil Söderberg dans son ouvrage déjà cité sur Les instruments de musique au Bas-Congo et dans les régions avoisinantes, a fait un classement des instruments de musique kongo. Dans son classement on retrouve les tambours (mumbete, bandi) qui sont des instruments de musique chez les Kamba. On les utilise comme des instruments de musique dans la société indigène mais ils servent aussi dans les cultes protestants.

"...au Bas-Congo, le tambour à friction a eu principalement une importance magique et religieuse. Dans les temps modernes, il a été employé lors des travaux communs, mais l'importance religieuse en est réapparue dans les mouvements de réveil chrétiens et dans les mouvements prophétiques... Le principal rôle des tambours est toutefois d'accompagner les danses... Les missionnaires protestants défendent les danses à

leurs membres, en raison du caractère immoral de la danse. Un signe extérieur de conversion est dans certains cas que l'on casse le tambour". Op. cit., pp. 125 - 157.
Nous reviendrons sur cette question au chapitre sur le ngunzisme et le réveil de 1947 dans l'Eglise Evangélique du Congo (ancien mission de la S.M.F. ou de la M.E.S.).

(41) Le Balafon (ngoma, mukonsi) est un instrument de musique à percussion. On en joue pendant les grandes manifestations ou dans d'autres cérémonies particulières, par exemple le mariage, le jour de marché, le jour de fête, les manifestations religieuses, l'animation funèbre, le retrait de deuil, au moment de l'apparition de la nouvelle lune, à la naissance des jumeaux, pour annoncer l'arrivée d'un chef étranger dans le village ou dans les contrées environnantes, etc. ; c'est le contenu du son qui permet de distinguer la nature de l'événement ou le contenu du message.

(42) Les trompes sont faites à partir de racines d'arbres ou de cornes d'animaux.
"Comme exception, nous pouvons mentionner ici un spécimen de trompe provenant des environs de Kingoyi. Cet instrument est fait d'une racine grossière d'arbre et est en partie recouvert de peau".
Cf. Söderberg Bertil, op. cit., p. 208.

(43) En règle générale le tisserand est un pêcheur. Il est l'homme qui connaît le secret des eaux par sa profession et son contact permanent avec les cours d'eau, les lacs ou les marigots. Le tisserand est un prêtre qui s'occupe de certains "mikisi" des eaux.

(44) Le "mpu" est l'un des emblèmes que portait le "mfumu" ou le "ntinu" qui est le chef investi, les "ntinu kongo" ou "mfumu mpu" c'est-à-dire le roi de Kongo dia Ntotila à Mbanza Kongo (Me Wene Ntinu) le chef couronné chez les Kongo de l'ancien royaume du Kongo.

(45) Le travail de forgeron et son rôle sont détaillés dans l'ouvrage d'Abraham Ndinga-Mbo, déjà cité, op. cit., pp. 101 - 129. L'activité du forgeron est liée à la fonction religieuse et magique. Les objets de la métallurgie kongo servaient à l'usage de la vie sociale, politique ou religieuse comme nous le verrons ultérieurement.

(46) Les anneaux (bimpambu) servaient dans la société ancienne comme pièce de monnaie, comme signe de l'autorité politique et du pouvoir religieux ou magique du "nganga" (prêtre). Cf. épreuve du feu dans l'ouvrage d'Armand Bouquet, intitulé Féticheurs et médecines traditionnelles du Congo (Brazzaville), O.R.S.T.O.M., Paris, 1969.

(47) Les bracelets en fer (milunga) faisaient partie des emblèmes du mfumu mpu, le chef couronné de Kongo dia Ntotila. Cf. notre chapitre sur l' "Organisation politique".

(48) Dans les contrats d'alliances matrimoniales on se servait de colliers.

(49) La houe est l'un des principaux outils du travail agricole chez les Kamba.

(50) Balandier Georges, op. cit., p. 181.

(51) Kimpianga Mahaniah, op. cit., p. 119.

(52) Homet Marcel, Congo terre de souffrance, Editions Montagne, Fernand Aubier, Paris, 1934, pp. 70 - 100. L'auteur décrit l'importance du palmier

à huile et des palmistes que les indigènes fournissaient aux Européens entant qu'impôt en nature, tout comme le caoutchouc, Cf. pp. 60 - 63.

(53) La culture du manioc est la plus répandue en milieu kongo. Voir l'étude d'André Hombessa (ancien directeur du contrôle pédagogique de l'enseignement au Congo Brazzaville), "La séquence du manioc, essai d'histoire structurale sur la série annuelle du manioc au pays sundi traditionnel", Cahiers congolais d'anthrologie et d'histoire, N° 1, Brazzaville, 1976 (1977), pp. 46 - 61.

(54) Le développement du commerce au Kongo se fait par l'activité esclavagiste avec l'arrivée des occidentaux au royaume de Kongo. Cf. Van Wing J., op. cit., p. 11.

(55) Il y a quelques boutiques dans certains villages où l'on vend des objets manufacturés.

(56) Les marchés se tenaient dans des lieux fixes et leur déroulement obéissait à un mouvement rotatif ; c'est certainement, ce mouvement de rotation qui a été repris dans la tenue des marchés du 24, 25, 26, 27 et 28 de chaque mois, au moment de la pénétration français en pays kamba.

(57) Balandier Georges, op. cit., p. 127.

(58) Cf. chapitre sur l'esclavage domestique dans la suite de notre étude.

(59) Kaarigstad Jenny, op. cit., p. 44.

(60) Ibidem., p. 44.

(61) Ibid., pp. 44 - 45.

(62) Le défrichage est le rôle de l'homme dans les plantations de la forêt. En savane c'est à la femme que revient cette tâche.

(63) Kaarigstad Jenny, op. cit., pp. 45 - 46.

(64) Ibidem., pp. 46 - 47.

(65) Ibid., p. 48.

(66) Ibid., p. 87.

(67) Augouard Prosper, op. cit., pp. 2 - 4.

(68) On comprendra pourquoi en ces périodes les noirs furent très hostiles à l'égard des Blancs.

(69) Augouard Prosper, op. cit., p. 5.

(70) Valdi François, La femme - Antilope, Editions André Delpeuch, Paris, 1928, pp. 12 - 13. Ouvrage disponible à la bibliothèque du DEFAP.

(71) Augouard Prosper, op. cit., pp. 11 - 12.
"Le noir n'ayant aucun besoin, et vivant au jour le jour sans s'inquiéter du lendemain, ne travaillera que s'il y est forcé. Le noir ne sera civilisé que malgré lui, et puisque la France a étendu son protectorat sur ces contrées, elle a assumé l'obligation d'y introduire le progrès et la civilisation. (...) Mais, dans la réglementation de ce travail obligatoire, il faudra apporter une grande prudence, et répartir les charges uniformément pour ne pas exciter les mécontentements des voisins. De cette façon on arrivera facilement à procurer aux Européens la main-d'oeuvre dont ils ont si grand besoin, et, en somme, la besogne sera légère quand elle sera répartie entre un si grand nombre d'indigènes. Le

salaire fourni à la fin du travail sera une récompense fort appréciable pour le noir qui pourra alors se procurer les objets manufacturés qui excitent si ardemment ses convoitises. Cette façon de procéder a donc d'immenses avantages, car, outre qu'elle enrichira doucement et moralement l'indigène, elle lui donnera peu à peu les habitudes du travail, et bientôt les noirs iront d'eux-mêmes extraire le caoutchouc des forêts pour le vendre aux Européens qui en recueilleront alors d'immenses bénéfices".

(72) Bafouetela R., "Le travail sous la période coloniale au Congo (1897 - 1945)", Cahiers Congolais d'Anthropologie et d'Histoire, N° 6, Brazzaville, 1981, pp. 77 - 92. Voir aussi notre chapitre sur le travail forcé Cf. supra., pp. 76 - 78.

(73) Vassal Gabriel, op. cit., p. 135.

** L'importance de la langue kikongo a été mentionnée au premier chapitre de notre étude. Cf. p. 12

(74) Bondza Alphonse, op. cit., pp. 95 - 96.

(75) Nkouka Mank Marcel, op. cit., pp. 30 - 31.

(76) Ibid., p. 50.

(77) Nkounkou Hilaire, Einebrant Roland, Louhemba Philippe, Loubelo Fidèle, Bitemo Raymond, 75e anniversaire de la fondation de Madzia et de l'évangélisation du Congo par les missionnaires protestants, Carl Svanberg Tryckeri AB, Växjö, 1984, Brazzaville, suède, document en notre possession, pp. 12 - 18.

(78) Manoël Marcel, "Quatre ans au Congo", Journal des Missions Evangéliques, N° 10, 11, 12, Octobre - Novembre - Décembre, 1972, pp. 158. Boussoukou-Boumba, "Les contacts avec les Blancs et la disparition de la richesse dans la circonscription des Bacougnie", Revue d'Histoire et d'Anthropologie Africaine, N° 2, Brazzaville, 1977, 11 - 24.

(79) Cf. 75e anniversaire de la mission de Madzia, op. cit., p. 3.

(80) Cf. Cas de Marie Massala, Victor Mbambi Mbala, Marie Mahinga, Jérémie Mouanda Mbambi, etc. dans la suite de notre étude avant et après l'implantation du protestantisme.

(81) Voir Introduction du chapitre sur La culture kamba, Cf. supra. p. 114. L'organisation sociale kamba change d'un clan à un autre, d'un lignage à un autre, d'un village à un autre, etc., d'où la complexité de leurs structures sociales.

(82) Van Wing J., op. cit., pp. 2 - 3.

(83) Cf. préface de E. De Jonghe dans l'ouvrage de J. Van Wing, op. cit., p. VIII.

(84) Kimpianga Mahaniah, op. cit., p. 107.

(85) Van Wing J., op. cit., pp. 116 - 117.

(86) La parenté kamba s'étend sur l'ensemble des populations de l'ethnie kamba et des groupes ethniques kongo. Nous verrons que les liens de parenté de certains chrétiens protestants dondo favoriseront l'infiltration du protestantisme chez les Kamba avant son installation officielle en 1930. Le choix du site de la mission de Ngouedi s'est fait avec le concours des chrétiens protestants dondo du clan Kindamba qui ont un lien de parenté

clanique avec Mama Marie Mayinga du clan Kindamba au village de Kimbenza-Ndiba, Cf. pp. 150 - 151. La conversion au protestantisme du clan Kimpombo au village de Kindzaba à Banda se fit à travers le chef Mbambi Mbala qui renoua ses relations avec les anciens membres de sa parenté ethnique du clan Kindamba chez les dondo en leur confiant l'éducation et la sécurité de son village. De même la parenté ethnique entre les Kamba a aussi favorisé l'implantation du protestantisme dans certains villages kamba. C'est le cas du village de Kimpalanga où le chef Wamba accueillit un jeune catéchiste protestant kamba, fils du chef Mbambi Mbala de Kindzaba, Jémérie Mouanda Mbambi, qui s'opposa au catholicisme.

(87) Van Wing J., op. cit., pp. 118 - 119. On comprend pourquoi les Kamba parlent du "ngudi kanda" ou du "nzo kanda" c'est-à-dire la vraie famille composée de la parenté lignagère ou clanique. Le terme "ngudi kanda" traduit littéralement par la vraie famille, englobe une réalité plus large que celle de la famille nucléaire.

(88) Vansina Jan, op. cit., pp. 121 - 122. C'est pourquoi il se dit : "beto na bete" (nous sommes entre nous), pour désigner la famille étendue, qui est le "kanda dinsonsisa". Nous le verrons avec le pasteur Daniel Ndoundou, un Dondo, et sa prétendue soeur Marie Mayinga, une Kamba, qui sont du clan Kindamba.

(89) Cf. pp. 15 - 17. "Beto bisi Kongo" c'est-à-dire nous sommes tous originaires de l'ancien royaume Kongo.

(90) Vansina Jan, op. cit., p. 121. Tous les clans se rattachent à un ancêtre dont ils portent le nom et dont les origines remontent à l'histoire de l'ancien royaume Kongo.

(91) Van Wing J., op. cit., p. 2.

(92) Van Wing J., op. cit., p. 116.

(93) Kaarigstad Jenny, op. cit., p. 17.

(94) Balandier Georges, op. cit., p. 305. Car ce sont les morts qui ont le contrôle de la société. C'est ce qui ressort des observations de Georges Balandier, qui cite le P. Van Wing dans ses "études Bakongo" que nous avons déjà mentionnées.

"Ce sont les Bakulu (les bons ancêtres), qui ont conquis le domaine du clan, ses forêts, ses rivières, ses étangs et ses sources ; ils ont été enterrés dans leur propriété. Ils continuent à y dominer. Les membres du clan ont la jouissance du domaine ancestral ; mais ce sont les morts qui en gardent la propriété".

Voir aussi J. Van Wing, cité par Georges Balandier, op. cit., p. 308.

(95) Kimpianga Mahaniah, op. cit., p. 108. L'ancêtre du lignage est le "nkaka kanda" (fondateur du clan ou du lignage). Félix Eboué dans son ouvrage sur la réforme de la société indigène en A.E.F. intitulé : La nouvelle politique indigène pour l'Afrique Equatoriale Française, Ed. Office française, Paris, 1945, p. 20 , observe cette réalité en milieu kongo.

(96) Bamana Gaston, op. cit., p. 30.

(97) Van Wing J., op. cit., p. 2. La soeur Marie André dans son ouvrage sur La civilisation en marche déjà cité, fait les mêmes observations sur l'importance de la lignée et sa tendance vers l'autonomie dans le clan chez les Kongo. Chaque lignée est dirigée par un chef de lignage qui est en général l'aîné de la lignée ou "kihunda kikanda".

"Lorsque le clan est subdivisé en plusieurs groupes familiaux, chaque chef de groupe, ou de case, gouverne sa maison...", p. 170.
Nous comprendrons pourquoi les Kamba emploient le proverbe "wahoka nzo andi mutatukileno", ce qui veut dire : celui qui incendie sa case (ou "sa maison") il faut le fuir.

(98) Kimpianga Mahaniah, op. cit., p. 107.

(99) Mouanda Mbambi Florent, L'éducation traditionnelle en milieu kamba avant la pénétration occidentale dans les régions de la vallée du Niari, exposé à l'Université Marien Ngouabi de Brazzaville, INSED, document manuscrit inédit, 1981, p. 3.

(100) Pour des raisons de sécurité contre les esprits maléfiques mais aussi contre les Blancs. Cf. le cas des élèves de la mission protestantes de Madzia, dans l'ouvrage Mavanga ma Nzambi mu Kongo, déjà cité comme nous le verrons plus tard.

(101) Cette période s'étend tout au long du deuil jusqu'à la fin (entre six mois ou trois ans) suivant le statut social du mort.

(102) C'est ce qui se passait avec les esclaves qui devaient s'intégrer dans le cercle de la parenté de leurs maîtres en recevant l'identité du "mfumu kanda" (le chef du lignage ou du clan où ils s'intègrent).

(103) Soret Marcel, op. cit., pp. 1 - 2.

*** La période de 10 à 15 ans où l'enfant quitte la maison de son père et de sa mère pour aller vivre chez son oncle maternel (dite âge de raison) est aujourd'hui reconnue par l'ensemble de la population y compris ceux qui ne sont pas chrétiens.

(104) "Lukaya lwadia ngudi nkombo ni lwalo kwa mpe lwadia mwana nkombo" c'est-à-dire que la feuille que mange la mère-chèvre est celle que mange son petit. L'éducation des enfants dans le foyer est le reflet du comportement de la mère.

(105) Pour la femme c'est un honneur d'allaiter un enfant. La femme qui n'a pas d'enfant restera malheureuse tout au long de sa vie. Cela peut être source de polygamie dans son ménage.

(106) Makanzu Mavumilusa, Quoi ? vivre la polygamie dans l'église ? ?, CEDI, Kinshasa, 1977, pp. 8 - 37.

(107) "Nzense ku mutadila ha badi" (l'étranger qui a faim on l'observe au bas-ventre) est une expression bien connue en milieu kamba. Ce qui veut dire : pour savoir si l'étranger a faim, il faut regarder à son ventre. Nous comprendrons pourquoi une femme kamba originaire du village de Banda-Loutete s'était engagée par son initiative à héberger sous son toit conjugal un catéchiste protestant de la mission de Kingoyi au Congo belge au village de Kindzaba au Congo français avant l'implantation officielle du protestantisme à la mission de Ngouedi.

(108) Moukounga Etienne (ancien élève de la mission de Ngouedi, ancien catéchiste de la M.E.S. à la Mission de Zanaga, diacre de l'annexe de Youlou-Mwini dans la paroisse de Loutete), Informateur, Youlou-Mwini, 1986, Cf. Annexe I. Nous reviendrons par la suite sur cette question.

(109) "Muntu ka hoto kusembo buna kufwa kasidi", l'éducation de l'homme s'achève avec la mort. Cf. Mouanda Mbambi Florent, op. cit., p. 4.

(110) Parce qu'il n'était pas considéré comme un homme parmi les habitants de Kindzaba, où il n'avait pas été reçu par le représentant d'un membre du lignage du même clan que lui (ou de la même dénomination clanique).

(111) Douma Emmanuel (pasteur, président du consistoire de la mission de Ngouedi entre 1983 et 1986, ancien élève de Ngouedi, dondo), informateur, Loutete, 1986, 60 ans.

(112) Manoël Marcel, op. cit., p. 160.

(113) Vansina Jan, op. cit., p. 122.

(114) Van Wing J., op. cit., p. 117.

(115) Vansina Jan, op. cit., p. 121.

(116) Mouanda Mbambi Florent, op. cit., pp. 3 - 4. Jusqu'à nos jours plusieurs Kamba vivent encore dans cet ancien système social. Cela entraîne des frottements entre les alliés à cause des bouleversements sociaux actuels. On assiste à un renversement de rôles où le père remplace de plus en plus l'oncle maternel.

(117) L'éloignement est souvent le choix que l'on adopte pour échapper aux contraintes de la société traditionnelle. C'est le cas du départ des jeunes gens vers la ville comme nous l'avons vu précédemment avec Georges Balandier dans le chapitre sur les migrations récentes. Cf. supra., p. 109.

(118) Nous comprendrons que cette situation favorisera le développement des nouvelles religions. La conversion de certains Kamba au protestantisme sera une manière de se mettre à l'abri des maux de la société.

(119) Chez l'oncle, le statut de l'enfant de la soeur n'était pas enviable. L'enfant prenait ses repas au moment où mangeait son oncle. La femme de l'oncle s'occupait de ses propres enfants d'abord.

(120) Cf le "kiniemo" dans le troisième chapitre de notre étude.

(121) L'emplacement ou le site du village est le "lufulu". L'emploi dialectal du mot "bula" s'étend au-delà de sa traduction littérale. Dans le langage courant le sens du mot "bula" est village. Cependant son utilisation est nuancée. C'est pourquoi les indigènes sont obligés d'apporter certaines précisions pour distinguer la nature du village dont ils parlent.

(122) Dans le langage kamba on fait la différence sur le "bula bu ba moyo na bula bu ba fwa ka bwako bula bubakulu" qui est le "ndiamu zi kanda", les cimetières du lignage, du clan ou du village. Ce qui veut dire qu'il y a une différence entre le village des vivants et des morts où des ancêtres.

(123) N'kaloulou Bernard, op. cit., p. 27.

(124) Son avantage est de rester sous la protection des ancêtres qui ont la charge d'assurer la sécurité du patrimoine foncier (les biens et les hommes). L'idéal des membres du clan est d'habiter dans un village loti au territoire des ancêtres, ce qui est une manière de renforcer l'unité de la parenté clanique. On le verra avec les membres du clan de Ngoyo, qui sont revenus à l'ancien village de leurs ancêtres. Mais cela n'exclut pas les unions de villages composées de différents clans lotis en dehors de leur propre territoire ancestral (ou territoire du clan) pour des raisons que

nous avons évoqué antérieurement. C'est au territoire ancestral ou "makulu" que se font les enterrements de tous les membres du "kanda" c'est-à-dire de la parenté lignagère et clanique. Ce qui est une manière de renforcer les liens entre les vivants et les morts. C'est pourquoi les Kamba mettent un accent particulier sur leur attachement à l'exploitation de la terre de leurs ancêtres. C'est aussi ce qui explique que les femmes mariés qui habitent en hors de leur clan vont travailler au territoire du clan pour maintenir le lien avec les ancêtres et s'assurer des meilleurs récoltes. Mais cela fait parti du processus d'intégration de l'individu dans son matrilignage ou son matriclan pour préserver sa place au pays où sont partis les ancêtres après la mort. Comme le souligne Jan Vansina :
"La terre est à la fois le fondement et l'expression de la préséance. Un groupe et son chef, - ils sont indissociables -, occupent une terre découverte. Ils en sont maîtres. Ils peuvent ensuite en céder des parties à des fils, à des étrangers, qui eux-mêmes pourront en faire autant avec d'autres. Ce processus est évidemment lié à celui qui règle la transmission de pouvoir", op. cit., p. 125.

(125) Bouanga bu Ngoma Gabrielle, op. cit., Cf. Annexe I.

(126) Nzouadi Antoine, op. cit., Cf. Annexe I.

(127) La conversion des enfants de Mabounou ma Mbama Safila et de Moutoula Mbama au protestantisme motivèrent le retour de certains membres du clan Ngoyo qui restaurèrent leur village au territoire des ancêtres. Les habitants du clan Ngoyo rebâtirent leur village en 1958. Ce retour au territoire du clan est la conséquence logique de la conversion de certains membres du clan au protestantisme. Ici le message du protestantisme vient renforcer la coutume qui veut que tout homme libre puisse vivre au pays des ancêtres. Comme nous le verrons plus tard la coutume trouve dans le christianisme un moyen de se maintenir sous différentes formes. Ce point de vue est aussi partagé par Félix Eboué qui considère les religions chrétiennes comme un moyen de perpétuer la coutume indigène : "La coutume indigène trouve dans cette diffusion des préceptes chrétiens sa plus inévitable raison d'évoluer", op. cit., p. 38.

(128) Kimpianga Mahaniah, op. cit., pp. 123 - 124.

(129) Nzaou Jean, op. cit., Cf. Annexe I. Nous reviendrons sur cette question dans le chapitre sur l'infiltration du protestantisme.

(130) Récit rapporté par Jean Nzaou, catéchiste retraité à la paroisse de Loutete, ancien élève de la mission de Kingoyi, originaire du village de Kilemba, op. cit., Cf. Annexe I. Nous reviendrons sur cette situation au moment où nous étudierons les questions relatives à l'infiltration du protestantisme et à son implantation au Congo français.

(131) Mbouyou Pauline, op. cit., p. 84.

(132) Nous reviendrons sur cette question dans la suite de notre étude, voir les cartes du champ de la mission protestante suédoise au Cono-Brazzaville et au Bas-Zaïre dans le Zaïre.

(133) Kaarigstad Jenny, op. cit., p. 16.

(134) Le souci majeur de cette Association est de renforcer l'unité de la foi entre les chrétiens protestants du consistoire de Ngouedi (Kamba et Dondo) qui estiment avoir été les pionniers de l'évangélisation protestante du Congo français au Moyen Congo. Nous reviendrons sur cette question dans la suite de notre étude. Cette même solidarité est un moyen de manifester certains liens de parenté historique entre les deux groupes ethniques, liens que conteste la nouvelle génération.

(135) Kizebro Joseph, op. cit., p. 51.

(136) Nkouka Mank Marcel, op. cit., pp. 44 - 57.

(137) Cf. supra., pp. 112 - 116.

(138) Cureau (Docteur), Les sociétés primitives de l'Afrique Equatoriale, 1912, cité par Dominique Ngoie-Ngalla, op. cit., p. 159.

(139) Makanzu Mavumilusa, op. cit., pp. 8 - 21. Dans la société kamba la polygamie est un frein à l'adultère. De nos jours le protestantisme a instauré la monogamie parmi les chrétiens protestants. Cette monogamie favorise le développement de l'adultère comme l'observe le pasteur Joël Dautheville ancien missionnaire français à la paroisse du Plateau au Congo-Brazzaville dans son article sur "L'Eglise Evangélique du Congo" déjà cité.
"Il faut remarquer que le nombre des adultères est de plus en plus important et devient très préoccupant. On peut y trouver plusieurs causes : émancipation très rapide des femmes, difficulté de vivre la monogamie dans un pays où la polygamie est traditionnelle, ..." ; Cf. p. 19.

(140) Ngoie-Ngalla Dominique, op. cit., p. 159.

(141) Ibid., pp. 159 - 160.

(142) Mbouyou Pauline, op. cit., p. 64. Avec le protestantisme on met l'accent sur l'unité du couple selon l'enseignement de la parole biblique. Voir aussi l'ouvrage de Ngoyi Ngongo, Se marier pour devenir un, Editions Saint-Paul Afrique, Kinshasa, 1980 ; Ainsi que Massamba Ma Mpolo, Sexe et mariage (dans la perspective chrétienne), Centre Protestant d'Editions et de Diffusion, Kinshasa, 1979.

(143) Ngoie-Ngalla Dominique, op. cit., pp. 160 - 164. La conversion de quelques Kamba au protestantisme entraîne certains bouleversements de la coutume indigène sur la pratique sociale de la célébration du mariage.
"Les relations sexuelles avant le mariage sont interdites. Les jeunes qui désirent se marier à l'Eglise et ont eu des relations sexuelles se marient dans le bureau du pasteur. D'où le nom de "mariage de bureau" ! Le nombre de tels mariages est en constante progression. Il est utile de rappeler que les coutumes traditionnelles congolaises n'empêchent pas les relations sexuelles avant le mariage. Elles les favorisent plutôt afin de voir si le couple est fécond" ; Cf. Joël Dautheville, op. cit., p. 19.
Dans ce récit il ressort un malaise dans la discipline protestante sur la célébration du mariage au sein de l'Eglise Evangélique du Congo. C'est le côté puritain de la discipline qui est le plus choquant dans ces deux catégories de mariage entre le mariage du bureau sans voile et le mariage de l'Eglise avec voile. Dans la pratique du mariage de bureau, on masque un problème c'est-à-dire le recours de la jeunesse protestante à la pratique coutumière du mariage à l'essai (mariage d'union libre). Cette difficulté demeure insurmontable Comme le souligne W.F.P. Bruton ancien missionnaire au Congo, dans son ouvrage Quand Dieu travaille avec eux, Editions Viens et Vois, Paris, 1967.
"L'un des plus grands obstacles à cet endroit, était le mariage plus ou moins libre qui se pratiquait généralement", p. 184.

(144) C'est une mauvaise compréhension de la loi biblique sur le plan matrimonial, puisque la polygamie et le concubinage furent au centre de la vie sociale et politique de certains Juifs. C'est le cas des rois David et Salomon.

(145) Le mariage à l'essai est souvent pratiqué en cas d'opposition dans la famille.

(146) Ici chaque membre se soumet à la loi de la coutume par respect à la décision du chef de clan et aux ancêtres. L'importance du mariage coutumier est souligné par le pasteur Joël Dautheville dans son étude où il montre

que personne n'échappe à ces exigences même les chrétiens protestants. Cette cérémonie se déroule sous la responsabilité du chef de famille. Le mariage coutumier est la première condition qu'exige l'Eglise Evangélique du Congo avant de procéder à la célébration du mariage religieux, qui est précédé par le mariage d'état civil.

"La première étape est celle du mariage coutumier, très ritualisé, qui consiste à sceller l'union de deux familles. Cette tradition reste très forte et rares sont les jeunes qui ne s'y soumettent pas - de peur d'être mis au ban de la famille. La dot devient aujourd'hui un problème et un handicap pour les jeunes qui veulent se marier. A l'origine, la femme était échangée contre un cadeau symbolique. Actuellement, la dot est pour la famille de la jeune fille l'occasion de se "remplir facilement les poches". Le prix payé en espèce et en cadeaux par le futur mari est de plus en plus exorbitant. Il varie d'ailleurs selon le degré de scolarité de la future épouse. En conséquence, les jeunes repoussent la date de leur mariage de plusieurs années pour pouvoir payer la dot. La seconde étape, obligatoire, est celle du mariage civil, et enfin vient le mariage religieux". Cf. p. 19.

On comprend pourquoi les jeunes optent de plus en plus pour le mariage de bureau qui n'est rien d'autre que l'ancienne pratique du "mariage à l'essai".

(147) Cf. bibliographie, voir le chapitre sur les sources historiques de l'ancien royaume de Kongo. L'esclavage était pratiquée dans toutes les sociétés indigènes de l'Afrique centrale et du Congo. "Partout, Grenfell rencontrait l'esclavage,...". Cf. p. 11.

(148) Faure F., op. cit., p. 30.

(149) Ibidem., p. 28.

(150) Ibid., p. 28.

(151) Ibid., p. 28. F. Faure dans son chapitre sur "La sombre Afrique" mentionne l'opposition de George Grenfell qui empêcha l'enterrement des esclaves avec les morts.

"Je suis resté près de fosses ouvertes pour empêcher qu'on n'y ensevelit les vivants avec les morts, et j'ai vu le plus noir côté de la nature humaine qui se puisse imaginer". Cf. p. 30.

(152) Kimpianga Mahaniah, op. cit., p. 122.

(153) L'implantation du protestantisme à Kimpombo s'était faite de manière particulière entre les Kamba et les Dondo du clan Kindamba à travers Mbambi Mbala.

(154) Van Wing J., op. cit., p. 15. Voir aussi Jan Vansina dans son étude intitulée Introduction à l'ethnographie du Congo :

"D'après les traditions, les découvreurs kongo ne s'approprièrent généralement que des terres vacantes, que personne ne pouvait donc leur disputer. C'est évidemment peu probable. Quelques récits font état de populations pygmées détruites (Mbaka). Ainsi par exemple, Nimi a Lukeni, le fondateur de Kongo, aurait dû combattre des pygmées en passant sur la rive sud du fleuve ; des représentants de ceux-ci jouent un rôle important dans le sacre des rois de Kongo, sans doute comme premiers possesseurs du sol et selon un modèle bantou classique. On raconte aussi qu'avant de pouvoir instituer le Kongo, Nimi a Lukeni dut se faire sacrer par les maîtres de la terre en la personne de leur chef religieux, Nsaku, et que ce groupe descendait des pygmées". Cf. p. 118.

(155) Kimpianga Mahaniah, op. cit., pp. 115 - 116.

(156) Le village de Kingouala-Nsouadi est bâti au carrefour de la mission de Ngouedi. C'est là que se fit la première pénétration protestante au village de Kindzaba, à la suite de la vente de l'eau par une femme de Banda-Loutete incident que nous examinerons ultérieurement au moment de l'infiltration du protestantisme en pays kamba. Cf. le rôle de Marie Massala au moment de l'incident du poussin avec la jeune fille de Kindzaba au marché de Kingoyi dans la suite de notre étude au moment de l'infiltration du protestantisme en pays kamba.

(157) Ndinga-Mbo Abraham, op. cit., p. 82.

(158) Ibid., p. 78.

(159) Van Wing J., op. cit., p. 12.

(160) Faure F, op. cit., p. 10. "Le trafic des esclaves et la chasse à l'homme étaient leurs préoccupations habituelles", Cf. p. 17.

(161) Ibid., p. 22.

(162) La lutte contre la traite esclavagiste était l'une des raisons de la création de l'Association Internationale Africaine (AIA). Ce sont les récits de voyage des explorateurs et des missionnaires anglo-saxons qui influencèrent l'opinion publique européenne, d'où la tenue d'une conférence à Bruxelles au palais du roi Léopard II dont l'un des objectifs étaient la lutte contre la traite esclavagiste.

"L'opinion publique de tous les peuples civilisés réclamait des grandes puissances des mesures efficaces et immédiates. Mais ces grandes puissances étaient rivales et jalousaies. En 1874 le roi d'une petite puissance non coloniale, Léopard II de Belgique, convoqua à Bruxelles pour étudier la question, une grande conférence auxquelles 14 puissances prirent part. Et le résultat des délibérations fut la création d'une Association Internationale dont les buts bien définis étaient: 1er abolir la traite des esclaves ; 2e protéger les missions chrétiennes et empêcher leurs rivalités ; 3e préparer un vaste pays où le commerce de toutes les nations pourrait s'exercer librement".

Cf. F. Faure, op. cit., p. 25. Voir aussi notre étude sur l'infiltration du protestantisme.

(163) Faure F., op. cit., pp. 22 - 23.

(164) Ibid., pp. 23 - 24. Grenfell cité par F. Faure s'était lui-même retrouvé en face des fusils de soldats d'un Arabe en cours d'expédition. Cf. p. 52.

(165) Ibid., pp. 51 - 52.

(166) Ndinga-Mbo Abraham, op. cit., pp. 78 - 79.

(167) Moussabou Bruno Victor, op. cit., p. 8.

(168) Ngoie-Ngalla Dominique, op. cit., pp. 106 - 119.

(169) Il s'agit d'un chef indigène de la région du Niari dont le village était installé à quelques kilomètres de la mission de Bwansa.

(170) Augouard (Monseigneur), 28 Années au Congo, Tome II, op. cit. p. 535.

(171) Vernes Charles, op. cit., pp. 25 - 26.

(172) Woungly-Massaga, op. cit., p. 84.

(173) Cf. carte du C.F.C.O., numéro 10.

(174) Wougly-Massaga, op. cit., p. 89.

(175) Zimmermann Emile, op. cit., p. 11.

(176) Archives du district de Madingou.

(177) Augouard (Monseigneur), 28 Années au Congo, Tome II, op. cit., p. 465.

(178) Augouard (Monseigneur), 28 Années au Congo, Tome I, op. cit., pp. 449 - 450.

(179) Ibidem., p. 455.

(180) Mornet cité par Jenny Kaarigstad, op. cit., p. 15.

(181) Zouadi Antoine, Boussoki Auguste, Bouanga bu Ngoma Gabrielle, Moudiedie André, Mabounou Gabriel, Moussoungou Suprien, voir Annexe I.

(182) Cf. Woungly-Massaga, op. cit., pp. 90 - 122.

(183) L'équipe charismatique du réveil chrétien de 1947, dirigé par le Pasteur Daniel Ndoundou annonçait déjà l'indépendance et l'égalité sociale au Moyen Congo en 1950.

(184) Augouard (Monseigneur), 28 Années au Congo, Tome I, op. cit., p. 453.

(185) Ibidem., p. 449.

(186) Ibid., p. 453.

(187) Zimmermann Emile, op. cit., pp. 2 - 3.

(188) Makanzu Mavumilusa, op. cit., p. 11.

(189) Malgré toutes ces dispositions la traite subsista encore jusqu'à l'indépendance du pays en 1960. C'est après l'indépendance que la pratique esclavagiste disparut.

(*) L'organisation du pouvoir politique de l'ancien royaume de Kongo a fait l'objet de plusieurs études dans les différents documents cités dans notre étude, voir la Bibliographie.

(**) La conversion des rois au christianisme, la traite négrière, les innovations sociales au détriment de la tradition ancestrale furent les principales causes de la désorganisation du pouvoir central à Mbanza Kongo.

(190) Martin Marie-Louise, op. cit., pp. 25 - 26.

(191) Ces noms sont les différents titres des anciens rois du royaume de Kongo dia Ntotila.

(192) Kabongo-Mbaya B. Philippe, op. cit., pp. 15 - 17.

(193) Lazarsfeld Paul, Qu'est ce que la sociologie ?, Editions Gallimard, Paris, 1970, pp. 9 - 14.

(194) Kizebro Joseph, op. cit., p. 46.

(195) Ibid., p. 46.

(196) Vansina Jan, op. cit., p. 124.

(197) Tardits Claude, "Religions de l'Afrique Noire", Annuaire, Résumés des Conférences et Travaux, Tome XV 1986 - 1987, E.P.H.E., Section des Sciences Religieuses, Paris, 1987, p. 90.

(198) N'kaloulou Bernard, op. cit., pp. 50 - 51. Cf. Henri Labouret fait allusion à ce problème dans son ouvrage intitulé Colonisation, Colonialisme, Décolonisation, op. cit. ; voir aussi W.F.P. Bruton (missionnaire au Congo), dans son ouvrage Quand Dieu travaille avec eux, qui s'interroge sur la manière d'exercer la justice chez les Kongo, où "vol et larcin" n'existaient pratiquement pas, Association Viens et Vois, Crapone, 1967.

(199) C'est sur ce plan que le chef est le responsable de la maison symbolique de la lignée ou du clan. Cf. Soeur Marie André, op. cit., p. 170 ; voir aussi Félix Eboué (Gouverneur Général de l'A.E.F.), qui fait allusion à cette question dans son ouvrage déjà cité sur La nouvelle politique indigène pour l'Afrique Equatoriale Française, op. cit., p. 20.

(200) Chaque chef à son propre "mbasi nkanu" c'est-à-dire sa propre cour de justice.

(201) Cf. épreuve du feu pour désigner le coupable, qui est une bonne illustration de la justice indigène dans le chapitre sur les croyances kamba.

(202) Van Wing, op. cit., p. 27.

(203) Ndinga-Mbo Abraham, op. cit , pp. 88 - 89. Cf. supra., mon chapitre sur "Historique des Kamba".

(204) Zimmermann Emile, op. cit., p. 34.

(205) Le chef répartit les terres entre les différents membres du groupe ou du village, etc.

(206) On peut comprendre pourquoi la plupart des chefs construisaient la case des morts. "Autrefois, ils construisaient à l'entrée du village une case des diables, appelée "n'zo ba n'sita". Elle servait à loger ceux-ci, en les empêchant ainsi à vouloir aller dans celles des vivants". N'kaloulou Bernard, op. cit., pp. 43 - 44.

(207) Nous reviendrons sur cette question dans la suite de notre étude.

(208) Cf. mon précédent chapitre sur "Historique des Kamba".

(209) Van Wing, op. cit., p. 34.

(210) Kimpianga Mahaniah, op. cit., pp. 198 - 199.

(211) Duburch J. (le chef du Bureau des Affaires Politiques et d'Administration Générale), "Réorganisation des chefferies", Le gouverneur du Moyen-Congo à Messieurs les chefs de Régions du Territoire, Brazzaville, le 5 Janvier 1950, JJD/MB, N° 10 AP.MC Afrique Equatoriale Française, en notre disposition.

(212) Cf. Annexe IV.

(213) Aymard P., "Enquête sur les juridictions coutumières", District de Madingou, Région du Pool, Territoire du Moyen-Congo, Afrique Equatoriale Française, République Française, Liberté-Egalité-Fraternité, Composition théorique (décision 1488/APAG du 28/6/54 et effective, Archives du district de Madingou au Congo.

(214) Césaire Aimé, Une saison au Congo, Editions du Seuil, Paris, 1973, p. 11. Voir aussi les observations de C.R. Virgilio Coelho dans son étude La place des jumeaux dans le système religieux des Dongo (Ambundu) Angola, Cf. p. 36.
"La tradition conclut par ses mots : "dès lors et jusqu'à aujourd'hui l'homme blanc ne nous a apporté en échange que guerre et misère".

(215) Pour le protestantisme suédois, les objets de la chefferie indigène sont considérés comme étant des pratiques fétichistes ou "mikisi".

(216) Comme nous l'avons déjà observé, l'insistance sur l'authenticité de la langue "kikamba" ou du "kikamba mbembo" est une façon de contester l'opinion dondo ou bembe qui considère que l'ethnie kamba est un sous-groupe dondo ou bembe.

(217) Voir notre étude sur l'esclavage, Cf. les situations où certains individus furent exclus de leur communauté d'origine après avoir enfreint à la coutume.

(218) La conversion de certains membres de la famille étendue au radicalisme du protestantisme suédois entraînait leur exclusion du groupe de la parenté. Nous reviendrons sur ce problème au moment où nous étudierons l'implantation du protestantisme en pays kamba.

(219) Cf. l'organisation économique et sociale où nous avons vu le rôle de la femme dans la société traditionnelle kamba. Les principes élémentaires de l'éducation de base chez l'enfant sont transmis par la femme qui sert de structure d'accueil et de protection maternelle et infantile dans la société traditionnelle.

(220) Comme nous l'avons déjà vu, le problème de la sorcellerie fut l'une des principales causes fondamentales qui favorisent l'exode rural de la nouvelle génération, nous y reviendrons plus tard.

(221) Van Wing, op. cit., p. 123. Voir aussi l'étude sur l'article de Frank Hagenbucher-Sacripanti, "Note sur la signification du cinko : ko dans la représentation culturelle de la maladie (Sud-Congo)", Cah. O.R.S.T.O.M., Série Sciences Humaines, vol. XIX, N° 2, 1983, pp. 203 - 218.

(222) Nous comprenons pourquoi les chefs ont toujours eu de sérieux problèmes avec les religions chrétiennes. Dans le choix du chef on tient compte du respect de l'individu pour la coutume et les pratiques magiques. On peut aussi comprendre pourquoi Mbembe a Nzinga et Mpanzu a Nzinga se combattirent pour succéder au trône royal de Mbanza-Kongo. De nos jours encore les nouveaux chefs nommés par l'administration cherchent aussi à se procurer des protections magiques.

(223) Généralement la première épouse du jeune homme était une veuve qui s'occupait de son initiation sexuelle. Au cas où le mariage était contracté par un jeune couple vierge, ce sont les soeurs de la jeune fille qui s'occupaient de la manière dont il fallait entretenir les relations sexuelles, mais aussi de veiller à la fécondité du couple.

(224) Depuis 1987 où nous participions aux séminaires du Professeur Michel Cartry sur ces conférences intitulées : "Religions de l'Afrique Noire", nous éprouvons un intérêt particulier pour ces différentes questions de notre étude. Certes, ces questions ne peuvent faire l'objet d'une étude particulière, mais elles nous aident à comprendre les difficultés de l'évangélisation et celles de la culture indigène. Par contre elles feront l'objet d'une autre étude en dehors de celle sur l'implantation du

protestantisme. Néanmoins, il est important de savoir que les pratiques de la circoncision ont été bouleversées au moment de l'évangélisation protestante. Les missionnaires ont procédé à la circoncision des enfants quelques temps après la naissance. Cependant, certaines familles insistent encore sur le caractère symbolique de la circoncision comme épreuve d'initiation. Chez les Kamba la circoncision se fait pendant la saison sèche comme on peut l'observer dans l'ouvrage de Luc De Heusch, où il fait une intéressante étude sur la circoncision dans certaines sociétés des populations Bantous dont les Kongo orientaux (Mbata) ainsi que les Yaka intitulé : Mythes et Rites Bantous, Rois nés d'un coeur de vache, Gallimard, Paris 1982, (Les Essais CCXVII), Cf. p. 450, voir son chapitre sur "La circoncision", Cf. pp. 416 - 478.

(225) Voir notre chapitre sur le mariage où la décision ne revient pas aux époux mais aux parents qui décident de l'union.

(226) Buana Kibongi Raymond, "La prêtrise", Pour une théologie africaine, Editions Clé, Yaoundé, 1969, pp. 75 - 76, Communication à la rencontre de théologiens africains à IBADAN au Nigéria dans la collection Théologique Clé.

(227) Martin Marie-Louise, op. cit., pp. 14 - 15.

(228) Soret Marcel, op. cit., p. 34.

(229) Hildebrand P., op. cit., p. 386.

(230) Vansina Jan, op. cit., pp. 116 - 117.

(231) Söderberg Bertil, op. cit., pp. 156 - 157 et 229.

(232) Les Elèves du Séminaire Théologique de la mission de Ngouedi, "La place des instruments Congolais de musique dans l'Eglise Evangélique du Congo", Vuela, Bulletin du Séminaire Théologique de l'Eglise Evangélique du Congo-Brazzaville, N° 4, Ngouedi, 1968, pp. 23 - 24.

* Certains parents devenus chrétiens protestants vont jusqu'à battre leurs enfants pour avoir appris qu'ils ont exécuté quelques mouvements de danse. Chez les Kamba, les Kongo ou les Bantous la danse est une expression corporelle et culturelle qui a une signification sociale. Cette question a déjà fait l'objet de certaines études particulières dont celle d'E.E. Evans-Pritchard dans son ouvrage intitulé La femme dans les sociétés primitives et autres essais d'anthropologie sociale, déjà cité au chapitre sur "la danse", où il fait une intéressante description schématique et sommaire analyse de la danse africaine, Cf. pp. 154 - 168. De nos jours la danse devient de plus en plus un sujet préoccupant pour les chrétiens protestants. Elle n'est plus un critère de conversion extérieur comme se fit le cas au début de l'implantation protestante au Congo. On assiste à une infiltration de la danse dans le mouvement du réveil spirituel que l'on appelle la danse du "nsikumusu" que nous examinerons dans la suite de notre étude.

(233) Nkouka Mank Marcel, op. cit., pp. 57 et 81.

(234) Renouard G., op. cit., pp. 4 et 308.

(235) Briault Maurice, op. cit., p. 74.

(236) Les Elèves du Séminaire Théologique de Ngouedi, op. cit., p. 25.

(237) Valdi François, op. cit., pp. 106 - 107.

(238) Mauss Marcel, Manuel d'Ethnographie, Payot, Paris, 1967, p. 111.

(239) Tati-Loutard J.B., Anthologie de la littérature Congolaise d'expression française, Editions Clé, Yaoundé, 1977, p. 235.

(240) Ibidem., p. 235.

(241) C'est le cas par exemple du "kinkonko" de la panthère : l'individu qui le possède se vante d'être le plus puissant.

(242) Balandier Georges, op. cit., p. 133.

(243) Soret Marcel, op. cit., p. 34.

(244) Balandier Georges, op. cit., p. 154.

(245) Soret Marcel, op. cit., p. 35.

(246) Voir aussi la description de Ndinga-Mbo sur le travail du cuivre dans les régions du Niari-Djoué sur le cuivre au Congo.

(247) Söderberg Bertil, op. cit., p. 158.

(248) Ibid., p. 221.

(249) Eboué Félix, op. cit., pp. 36 - 37.

(250) Saillens R., op. cit., p. 116.

(251) Bouana Raymond, La notion de Dieu chez les ancêtres Bacongo, op. cit., p. 40.

(252) Mbiti John, Religions et Philosophie africaine, Editions Clé, Yaoundé, 1972, p. 12.

(253) Cf. le "nsi" et le "makulu" qui sont des réalités matérielles que les membres de la famille ont hérité des ancêtres.

(254) Damman E., Les religions de l'Afrique, Payot, Paris, 1964.

(255) Bouquet A., Fétichismes et médecines traditionnelles du Congo (Brazzaville), O.R.S.T.O.M., Paris, 1969.

(256) Hagenbucher-Sacripanti Frank, op. cit., pp. 203 - 206.

** Il peut aussi être traduit par "être suprême" comme le mentionne Raymond Bouana dans son étude sur La notion de Dieu chez les ancêtres Bakongo, op. cit., p. 7.

(257) Andersson Efraïm, "La notion de Dieu chez quelques tribus Congo-Camerounaises", Journal of religion Africa - religion en Afrique, Volume II fascicule 2, E.J. Briel Leiden, 1969, pp. 96 - 97.

(258) Bouana Raymond, op. cit., pp. 70 - 71.

(259) N'kaloulou Bernard, op. cit., p. 42.

(260) C'est d'ailleurs l'une des attributions de Nzambi, ou Dieu, que mentionne Efraïm Andersson chez les Kongo dont les Kamba, op. cit., p. 100.

(261) C'est ici l'importance du christianisme et en particulier du protestantisme qui permet d'établir une relation personnelle avec le Dieu lointain et inaccessible, qui devient enfin un père individuel et collectif. Cf. le contenu du message de l'évangélisation protestante sur la nouvelle naissance.

(262) Bouanga bu Ngoma Gabrielle, op. cit., Annexe I. Voir aussi A. Bouquet, Cf. témoignage sur l'épreuve du feu en pays Lari, op. cit., pp. 28 - 29.

(263) Himmelheber Hans, "Le système de la religion des Dan", Les religions africaines traditionnelles, Editions du Seuil, Paris, 1965, p. 78.

(264) C'est aussi la raison pour laquelle on procède à l'épreuve du feu en cas de recours judiciaire.

(265) N'kaloulou Bernard, op. cit., p. 42.

(266) Bouquet A., op. cit., p. 24.

(267) Bouana Raymond, op. cit., pp. 84 - 104.

(268) Il s'agit ici du rapprochement que les missionnaires ont tenté d'établir entre le Nzambi Mpungu et le Dieu chrétien aussi bien que de la perspective de rapprochement entre le christianisme et la religion traditionnelle par Raymond Bouana.

(269) Bouana Raymond, op. cit., pp. 42 - 69.

(270) Ibidem., p. 25.

(271) Ibid., p. 105.

(272) Luc De Heusch, dans les "Compte-rendu de ces conférences" fait une intéressante analyse de cette question en insistant sur le rôle des génies et des esprits de la nature dont les "nsita" (nkita) qui favorisent la possession magique en dehors d'une initiation particulière. Les "nsita" ou "nkita" sont considérés en milieu kamba comme des esprits méchants et désordonnés qui entraînent des perturbations écologiques, sociales ou humaines. "Compte-rendu des Conférences des années universitaires 1973 - 1974 ; 1974 - 1975" (Religions de l'Afrique Noire), Annuaire, Résumés des Conférences et Travaux, Ecole Pratique des Hautes Etudes - Ve Section en Sciences Religieuses, Tome LXXXII, Fascicule III, Paris, 1973 - 1974, pp. 43 - 47 ; Idem, Tome LXXXIII, 1974 - 1975, pp. 40 - 45.

*** Le "mpana" est une compétition magique entre les "ndoki" qui rivalisent entre eux.

(273) Le "mwele" est un tunnel qui sert de voie de communication entre les eaux d'un marigot ou d'un lac et un autre marigot où se trouve un "mwele" où habitent les esprits. C'est le lieu où les sorciers et les différents prêtres se mettent en communion avec les forces surnaturelles, et effectuent des pratiques magiques.

(274) Cf. Supra., notre chapitre sur les origines des Kamba, pp. 92 - 100.

(275) Nous reviendrons sur la fonction du "mukisi-bunsi". Voir aussi annexe V.

(276) Boussoki Auguste, Bouanga bu Ngoma Gabrielle, op. cit., Annexe I.

(277) On considère que les pêcheurs sont les possesseurs des "bikonko" de l'eau, parce que la technique de la pêche implique une connaissance magique servant à se protéger des dangers de l'eau.

(278) C'est ce que Raymond Bouana, appelle les "mikuya", op. cit., pp. 20 - 21.

(279) Les "ma mbula" sont des esprits intermédiaires entre les ancêtres et les mauvais esprits. Voir aussi l'étude de l'Abbé Dominique Kimbembo, Fétichisme et croyance de l'au-delà chez les Bacongo du Congo-Brazzaville, 1964, où il fait une intéressante description des différentes catégories des esprits.

(280) Les vivants ne sont que de simples exécutants de l'ordre ancestral et aller à son encontre, c'est entraîner le malheur de la société.

(281) Devauges Roland, op. cit., p. 111.

(282) Pour éviter le retrait de la protection des esprits ancestraux, on excluait le coupable, voir notre précédent chapitre sur l'esclavage domestique.

(283) Le mot "bunganga" est un terme que l'on utilise pour désigner l'ensemble des manifestations religieuses en milieu indigène.

(284) Devauges Roland, op. cit., p. 137.

(285) Dupré Marie-Claude, "Le système des forces nkisi chez les Kongo d'après le troisième volume de K. Laman, op. cit. p. 19.

(286) Cf. Evangélisation. Il s'agit du maintien de la tradition même chez les chrétiens protestants.

(287) Hagenbucher-Sacripanti Frank, op. cit., p. 212.

(288) L'envoûtement est le fait de détourner l'esprit de quelqu'un, par contre le mauvais sort c'est le fait d'ordonner à un esprit malfaisant de nuire à un être humain.

(289) Sauf dans le cas de la réincarnation de l'individu en animal qui va échapper au contrôle des esprits de la vie humaine.

(290) Vansina Jan, op. cit., p. 126.

(291) Hagenbucher-Sacripanti Frank, op. cit., p. 207.

(292) Cf. cas de Mbissinene. Au départ ce "kibanda" était une figure protectrice à cause de sa rapidité à fuir les dangers de la vie, mais elle était mal utilisée par son possesseur qui s'en servait pour ruiner les produits agricoles dans les plantations des autres personnes. C'est ce que l'on appelle le "kundu di musoki".

(293) C'est la réincarnation de l'individu dans son être tout entier. Cette transformation est une manière de refuser la mort qui avale ou qui engloutit le mort dans la terre au moment de son enterrement.

(294) C'est le cas de la mort de Ma Kilahou qui survint aussitôt après avoir tué son "kibanda", le serpent "kansa" qui voulait mordre son petit fils Mboungou-Dialo au village de Youlou-Mwini.

(295) Bouquet Armand, op. cit., p. 40.

(296) Bouana Raymond, op. cit., pp. 7 et 26.

(297) Buana Kibongi Raymond, op. cit., p. 71.

(298) M'Boungou Clément (pasteur), "Un fétiche : Le "Nzobi", Vuela, Bulletin du Séminaire Théologique de l'Eglise Evangélique du Congo-Brazzaville, N° 6, 1969 - 1970, pp. 25 - 32.

(299) Dupré Marie-Claude, "Histoire et rituels, L'observation du siku en pays Beembe (République Populaire du Congo)", Cah. O.R.S.T.O.M., Sér. Sci. Hum., Vol. XVIII, N° 2, 1982 - 1982, pp. 171 - 194.

(300) Saillens R., op. cit., p. 110.

(301) Renouard G., op. cit., pp. 310 - 312.

(302) Vansina Jan, op. cit., p. 125.

(303) Bouquet Armand, op. cit., p. 25.

(304) Ibid., p. 26.

(305) Buana Kibongi Raymond, op. cit., p. 73.

(306) Bouquet Armond, op. cit., p. 32.

(307) Devauges Roland, op. cit., p. 118.

(308) Cf. Bouanga bu Ngoma Gabrielle, chef de famille (lignage), op. cit., Annexe I.

(309) Boussoki Auguste n'exerce plus sa fonction de "nganga-matiti", il est devenu protestant. Cf. Infiltration du protestantisme au village de Kimpalanga, voir Annexe I.

(310) Bouana Raymond, op. cit., pp. 23 - 24.

(311) Dupré Marie-Claude, op. cit., p. 25.

(312) Kimpianga Mahaniah, op. cit., p. 62.

(313) Les mêmes pratiques se retrouvent dans le réveil spirituel du protestantisme où l'on accorde une certaine importance à la médecine traditionnelle. Les plantes médicales sont souvent révélées par songe ou par vision du Saint-Esprit, comme nous le verrons ultérieurement.

(314) Cela relève de son caractère magique, lié à son ordination (kuhanda, kuseme ou kubiala) effectuée en sacrifiant le sang humain aux esprits du "mukisi" qui l'adopte. Le sang humain sacrifié de manière magique par le

"kindoki" servira au "nganga-mukisi" a bien accomplir sa profession religieuse.

(315) Nous reviendrons sur ce sujet dans la suite de notre étude.

(316) Bouquet Armand, op. cit., p. 25.

(317) Cf. les phénomènes du "nsikumusu" (réveil spirituel ou religieux) au chapitre sur le réveil religieux de 1947 à 1986 au consistoire de la mission de Ngouedi.

(318) Bouquet Armand, op. cit., p. 33.

(319) C'est le cas du chef de terre Mbedi-Ngoma à Kindzaba. Voir aussi celui du catéchiste protestant André Mbedi de Kimpombo à Kindzaba Banda qui est considéré comme prêtre indigène, en sa qualité de chef de famille du village de Banda, sans être "nganga". C'est lui qui avait cautionné l'acte du "bunganga" pour extraire le mauvais sort (nkondi) jeté par Pauline Nsouka Mbambi avec la complicité de son oncle Wamba di Mouanda, ainsi que Jean Nzaba di Nkendo ancien chef du village de Kingouala-Nsouadi à Kindzaba. Cet acte met Pauline Nsouka Mbambi en contradiction avec sa foi protestante.

(320) C'est d'ailleurs le même phénomène qui se produit dans le protestantisme, où les femmes sont plus sensibles aux manifestations extatiques du réveil spirituel, c'est-à-dire le "nsikumusu" comme nous le verrons plus tard.

(321) Bouquet Armand, op. cit., p. 25.

(322) Cf. Mbuta Auguste Boussoki qui fut ce type de "nganga" (prêtre), op. cit., Annexe I.

(323) Cf. les différents "mikisi", Annexe V.

(324) Bouquet Armand, op. cit., p. 26.

(325) Ibid., p. 25.

(326) Buana Kibongi Raymond, op. cit., p. 75.

(327) 75e Anniversaire de la fondation de Madzia et de l'évangélisation du Congo par les missionnaires protestants, op. cit., p. 14.

(328) Ibid., p. 14.

(329) Bouquet Armand, op. cit., p. 27.

(330) Buana Kibongo Raymond, op. cit., pp. 75 - 76.

(331) Bouquet Armand, op. cit., p. 26.

(332) Ibid., p. 29.

(333) Buana Kibongi Raymond, op. cit., pp. 77 - 78.

(334) Cf. le cas du "mukisi lemba" ou du "funza" décrit plus haut. Voir aussi Annexe V.

(335) Devauges Roland, op. cit., pp. 137 - 138.

(336) Kimpianga Mahaniah, op. cit., pp. 59 - 60. Voir aussi Luc De Heusch, op. cit., Tome LXXXII, pp. 43 - 47 ; Tome LXXXIII, pp. 40 - 45.

(337) Makanzu Mavumilusa, Kundu dia bandoki ma banza ma bantu ye mambu ma Nzambi (La sorcellerie du sorcier dans la pensée des hommes et la parole de Dieu), Cedi, Kinshasa, 1971. Voir aussi Jacques Bahelele, Kinzonzi ye ntekolo andi makundu (Le juge et son art de vendre la sorcellerie), Cedi, Kinshasa, 1971. Massamba Mampolo, La libération des envoûtés, Editions Clé, Yaoundé, 1976.

(338) Cf. Bouanga bu Ngoma Gabrielle de Kingouala-Nsouadi à Kindzaba, op. cit., Annexe I.

(339) Le voleur est un criminel à qui l'on ne fait pas de grâce parce qu'il est comparable à un sorcier qui ne relâche pas sa proie (nga bwifi ni ga kundu, kakubaka kubika mpe) d'où son exécution sur la place publique (marché).

(340) Bissila Célestin, Du siècle des ténèbres à la lumière au plateau Badondo, mémoire de fin d'études théologiques, séminaire de l'E.E.C., Mansimou-Brazzaville, 1974.

(341) Tout "mfumu-kanda" se reconnait sorcier ce qui est une manière de résoudre le problème.

(342) Goma Foutou Célestin, Histoire des civilisations du Congo, op. cit., pp. 85 - 135.

(343) Cf. notre chapitre sur la libération des esclaves par l'administration française.

(344) Cf. le rôle de l'oncle maternel dans le chapitre sur l'organisation sociale.

(345) Le lavement des mains est un rituel de purification et de réconciliation qui consiste à renouer les relations perturbées par le "kindoki" (sorcellerie). Selon Dominique Ngoie-Ngalla : "la réconciliation vise à recoudre, à ressouder", op. cit., p. 155.

(346) Ngoie-Ngalla Dominique, op. cit., p. 150.

(347) En général, les femmes "nganga" sont souvent stériles. C'est pourquoi elles sont accusées entre des sorcières qui trafiquent la fécondité au profit de la magie.

(348) Dupré Marie-Claude, "Le système des forces nkisi chez les Kongo d'après le troisième volume de K. Laman", op. cit., p. 14.

(349) En milieu kamba on fait la différence entre le prêtre mâle et femelle par la nature de leur rôle et de leur fonctions, certaines spécialités sont uniquement réservées à la femme, d'autres à l'homme.

(350) On considère que le "kundu" (sorcellerie) de la femme est plus nuisible que celui de l'homme. Ceci s'explique par le fait que les femmes vivent plus longtemps que les hommes. A la mort d'une personne soupçonnée de sorcellerie on fait appel à un nganga qui procédera à une opération en ouvrant le ventre du cadavre pour enlever la substance du "kundu". Ceci

était pratiqué chez les Kamba et aussi auprès des autres populations comme on peut le constater dans l'étude d'E.E. Evans-Pritchard, Sorcellerie, oracles et magie chez les Anzandé, Gallimard, Paris, 1972, (Bibliothèque des Sciences Humaines).

(351) C'est ici qu'intervient le rôle de la femme préférentielle (kikulula) en cas de mariage polygamique. Au moment de l'ordination de l'homme c'est elle qui l'accompagne avec un de ses enfants mâles qui sera le successeur de son père à la fonction magique.

(352) Dans l'Eglise protestante la femme occupe des responsabilités différentes et son statut social est différent (égal à l'homme). La plupart des "mbikudi" (prophètes) sont des femmes, comme nous le verrons dans le chapitre sur le réveil spirituel au moment de l'implantation du protestantisme.

(353) Cf. étude de la trypanosomiase dans le foyer de Kindzaba-Loutete, déjà cité par J.F. Frézil, op. cit.

(354) Adam J.P., Les anophèles de la région du Niari, O.R.S.T.O.M., Brazzaville, 1964.

(355) Ngoie-Ngalla Dominique, op. cit., p. 176.

(356) Ibidem., 176.

(357) Balandier georges, op. cit., p. 167.

(358) Buana Kibongi Raymond, "Le réveil du 19 Janvier 1947 au 19 Janvier 1967", Vuela, Bulletin Théologique du Séminaire Evangélique Congo-Brazzaville, Numéro 3, 29 Septembre 1966 - 25 Juin 1967, pp. 18 - 49.

(359) Espar Senior Léopard, Littérature africaine, Fernand Nathan, Paris, 1964.

(360) Cazeneuve Jean, Sociologie du rite, Presses Universitaires de France, Paris, 1971, p. 247.

(361) Ibidem., p. 53. Nous reviendrons sur les difficultés des chrétiens protestants au chapitre sur les différentes religions indépendantes ou mouvements messianiques au Congo-Brazzaville et en pays kamba. Cf. La croix Koma et le Nzambi ma Leni, où les protestants kamba ont été entraînés de force par les membres de leurs familles.

(362) Mouanda Mbambi Florent, "L'éducation traditionnelle kongo de l'ancienne province Sundi : le cas de Bakamba", Conférence du 27 Avril 1981, INSSED, Université Marien Ngouabi de Brazzaville, p. 13, document inédit. dactylographié.

(363) A ce sujet, il est intéressant d'établir une relation entre les pratiques rituelles du peuple kamba et celles de certains peuples indonésiens qui sont mentionnées dans l'ouvrage de Robert Hertz intitulé Sociologie religieuse et folklore, P.U.F., Paris, 1970.

(364) Cartry Michel, "Compte-rendu des Conférences (sur les Religions de l'Afrique Noire)", Annuaire 1973-1974, Résumés de conférences et travaux, Ecole Pratique des Hautes Etudes - Ve Section en Sciences Religieuses , Tome LXXXII, Paris, 1973 - 1974, pp. 17 - 38. Voir aussi l'étude de Luc De Heusch, dans son ouvrage intitulé Mythes et Rites Bantous, Rois nés d'un

coeur de vache, Gallimard, Paris, 1982, (Collection Les Essais CCXVIII), Cf. chapitre "Le corps gémellaire du roi", pp. 244 - 306. Ce chapitre est assez riche d'informations et l'on y retrouve certaines pratiques que les Kamba font au moment de la naissance des jumeaux. Nous étudierons ces questions dans une autre étude en dehors de ce travail.

(365) Cf. Vansina Jan, Introduction à l'ethnographie du Congo, op. cit., p. 121.

(366) Goma Foutou Célestin, op. cit., p. 158.

(367) Hertz Robert cité par Michel Cartry, "Compte-rendu des Conférences (sur Les Religions de l'Afrique Noire"), Annuaire, Ecole Pratique des Hautes Etudes, Ve Section des Sciences Religieuses, Tome XV, Paris, 1986 - 1987, p. 84.

(368) Van Wing, op. cit., p. 277.

(369) Entre 1980 et 1985, nous avons assisté en milieu kamba au déroulement de cérémonies funéraires avant l'enterrement du cadavre tant à la ville qu'à la campagne. Les "nganga" accomplissaient des "misibu" (rituels) dont le but est d'interroger le mort afin qu'il dénonce, sous le contrôle du prêtre indigène, son ou ses assassins (les personnes qui sont à l'origine de sa mort).

(370) Nzaou Jean déjà cité, voir Annexe I, il observe la même situation dans les contrées kamba.

(371) Palmaer Georg & Stenström Oscar, op. cit., pp. 10 - 11.

(372) Van Wing, op. cit., p. 278.

(373) Ngoie-Ngalla Dominique, op. cit., p. 152.

(374) Bissila Célestin, op. cit., pp. 9 - 10.

(375) Nous avons recueilli cette information en 1972, lorsque l'intéressée racontait son histoire à ses petits-fils.

(376) Hertz Robert, op. cit., p. 20.

(377) Söderberg Bertil, op. cit., p. 183.

(378) Maquet Jacques, "Connaissance des religions traditionnelles", Les religions africaines traditionnelles, Rencontres Internationales de Bouaké, op. cit., p. 59.

(379) Martin Marie-Louise, op. cit., p. 25.

(380) Saillens R., op. cit., p. 110.

(381) Van Wing, op. cit., p. 113.

(382) Balandier Georges, Sociologie actuelle de l'Afrique noire, op. cit., p. 47.

(383) Buana Raymond, op. cit., p. 29.

(384) Eboué Félix, op. cit., p. 38.

(385) Annales de la Svenska Missions Förbundet, 1985 - 1986, p. 48.

(386) 75e Anniversaire de la fondation de Madzia et de l'évangélisation du Congo par les missionnaires protestants, op. cit., p. 31.

(387) C'est le cas de la Croix Koma de Malanda Victor à Kankata dans la région du Pool qui rivalise avec le catholicisme. La Croix Koma est le plus grand mouvement religieux de lutte iconoclaste au Congo, Cf. les religions messianiques. C'est la même chose pour le ngunzisme qui a plus de succès que le protestantisme dans la lutte iconoclaste. Pour faire face à cette situation de crise, les missionnaires suédois souhaitèrent un réveil religieux à l'intérieur de l'Eglise protestante, comme nous le verrons ultérieurement.

(388) Balandier Georges, op. cit., p. 155.

(389) Vansina Jan, op. cit., p. 120.

(390) Le port de la croix chez les protestants n'échappe pas à cette réalité. Cf. la croissance du protestantisme. Voir le réveil religieux ou spirituel (nsikumusu), où les prophètes protestants recommandent le port de la croix symbole de protection de Dieu sur son peuple. Sur cette croix en or pour les diacres et en argent pour les simples fidèles, il y a l'oeil de Dieu qui veille à la sécurité de chaque membre. Cf. les amulettes des nganga dans le précédent chapitre sur les croyances kamba.

(391) Balandier Georges, op. cit., p. 169.

(392) Nous retenons les villages de Banda, de Kimpalanga, de Kindoulou-Dakar, de Kimbonga, etc.

(393) Cf. le cas de la multiplicité des noms que nous avons vu antérieurement dans le chapitre sur l'organisation sociale, pp. 133 - 134.

(394) Cf. Mbouyou Pauline dans son étude de la Solidarité traditionnelle et protection sociale chez les Dondo, op. cit., p. 83.

(395) Ibid., p. 84.

(396) Kimpoutou Roger, enseignant, INRAP, actuellement chef de service à la Primature (premier Ministère), interview du 22 Décembre 1985, sur la société kamba.

(397) Kouniouka Jean-Pierre est le président de cette association. Il est l'un des petits-fils de Victor Mbambi-Mbala au village de Kindzaba (Kimpombo-Banda).

(398) Mbouyou Pauline, op. cit., p. 84 et p. 40 dans son chapitre sur le kanda.

(399) Cf. Installation européenne dans les régions de la vallée du Niari, pp. 68 - 78.

(400) C'est ce que nous allons étudier par la suite.

(401) Cf. la création des centres ruraux et urbains autour des unités de production économique dans le pays kamba.

*MBOUNGOU JEAN:*

Att predika evangelium
*La prédication de l'Evangile*
To preach the Gospel
*Predicar el Evangelio*

*NTONTOLO K LUKOMBO:*

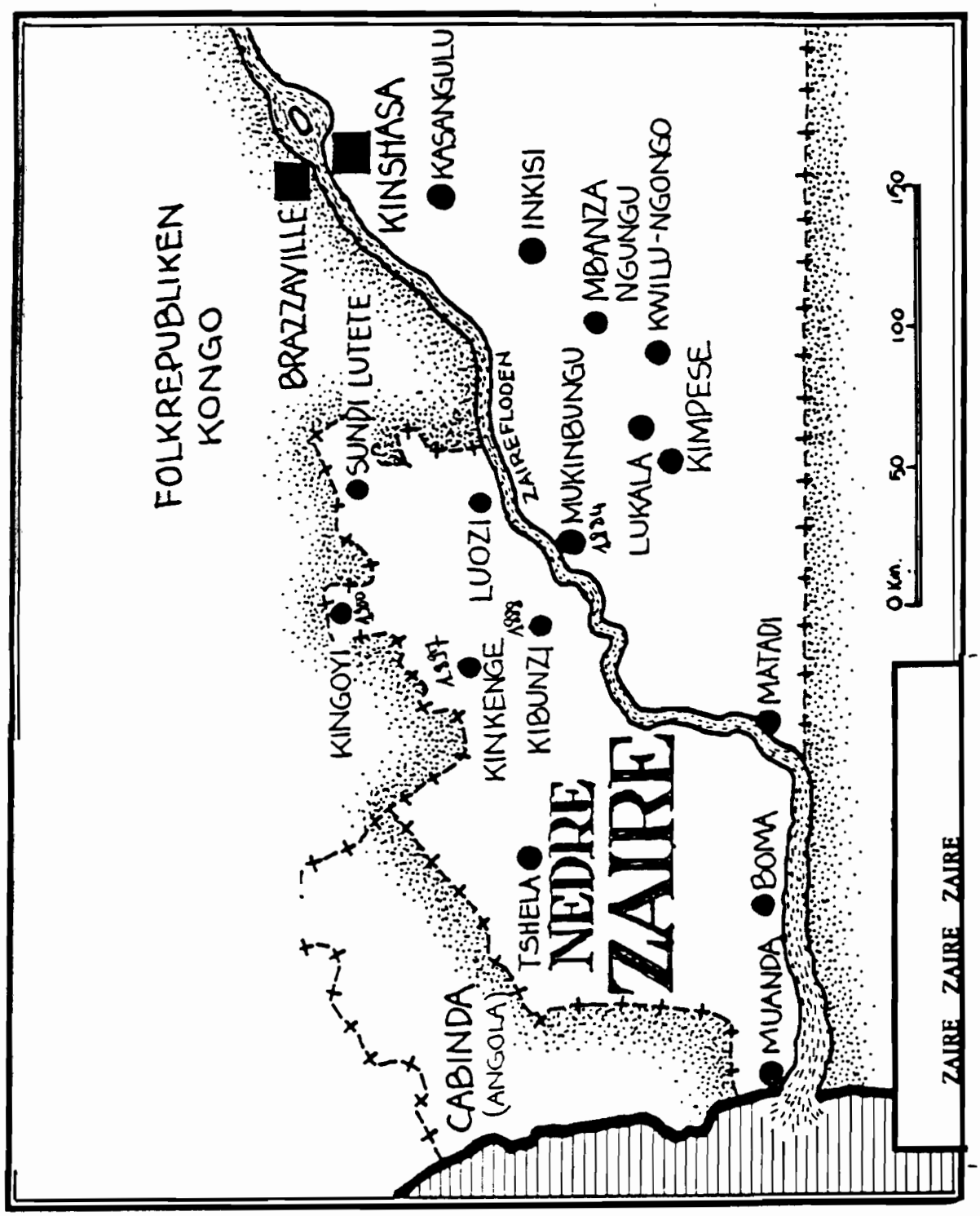
På evangeliets grund
*Sur la base de l'Evangile*
Founded on the Gospel
*El cimiento es el Evangelio*

# TROISIEME

# PARTIE

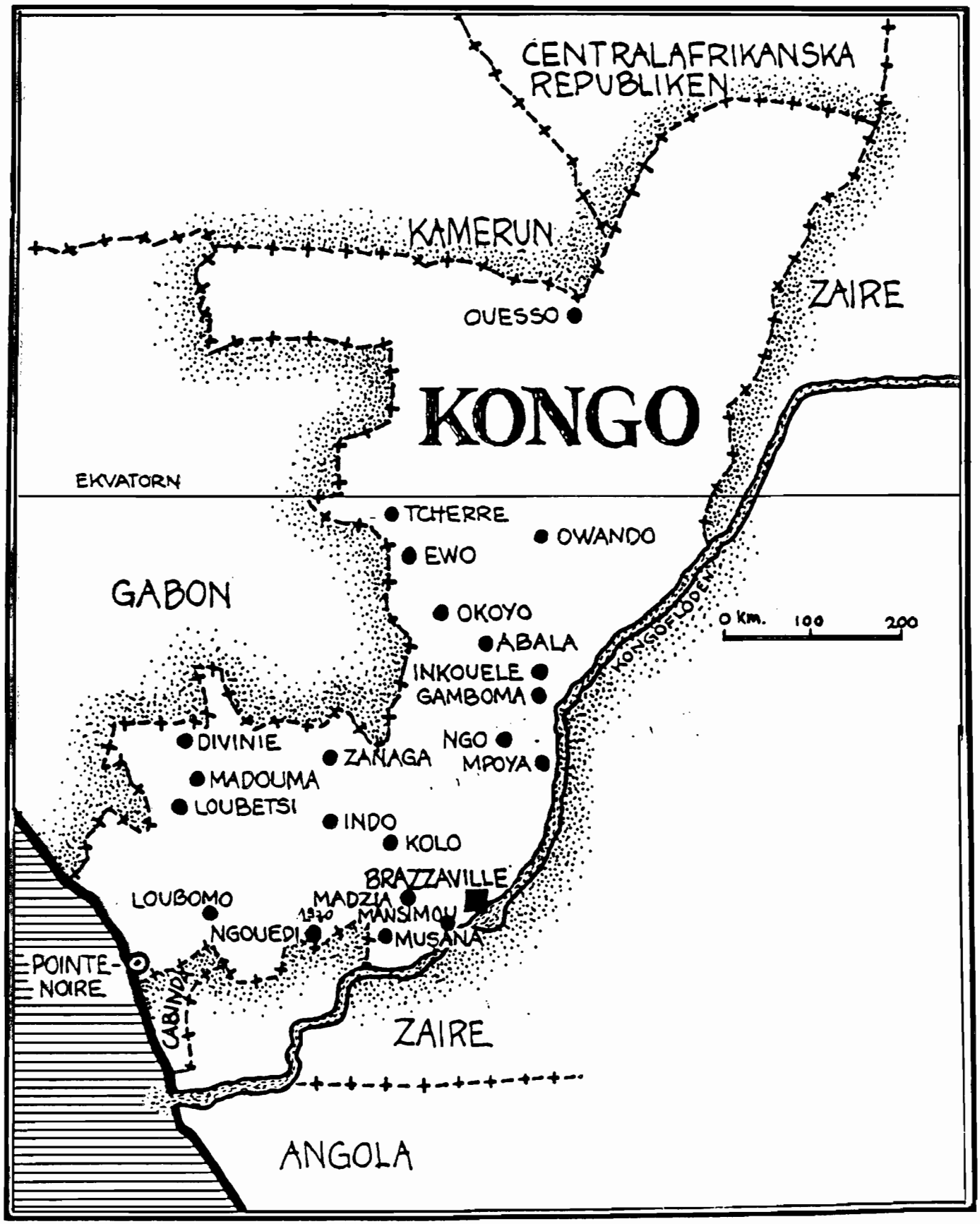
# L'INFILTRATION DU PROTESTANTISME EN TERRITOIRE KAMBA DE 1900 A 1929

**Carte N° 15 LES MISSIONS SUEDOISES AU ZAIRE**




Source : Annales de la Svenska Missions Forbundet 1985 - 1986, p. 70.

**Carte N° 16 LES MISSIONS SUEDOISE AU CONGO**




Source : Annales de la Svenska Missions Forbundet 1985 - 1986, p. 47.

# CHAPITRE VI LE CONTEXTE HISTORIQUE DE L'INFILTRATION PROTESTANTE

## INTRODUCTION

Pour une meilleure compréhension de notre étude nous envisageons le problème dans son contexte historique au moment de la création des différentes associations européennes qui se sont installées en Afrique Centrale et dans l'ancien royaume de Kongo dia Ntotila.

Nous allons faire des observations générales sur le plan historique en évoquant certains événements qui se sont déroulés avant l'implantation protestante en territoire kamba en 1930.

Nous remonterons à 1880 au moment de la première pénétration française dans les régions de la vallée du Niari. Nous évoquerons également la fondation de Kingoyi en 1900 à la frontière du Congo français et du Congo belge (1). Ce qui nous permettra de comprendre dans quel contexte se fit l'infiltration du protestantisme chez les Kamba de la vallée du Niari.

D'une manière générale, l'infiltration du protestantisme en territoire kamba s'inscrit dans l'ensemble des mouvements de la pénétration occidentale au Congo français (Moyen Congo) (2). De quelle manière et dans quelles circonstances se fit cette infiltration ? Le peuple kamba qui a sa propre conception culturelle va-t-il s'ouvrir à la religion protestante ? Comme nous l'avons déjà fait remarquer, c'est ici que se pose le problème du brassage culturel et de l'identité kamba.

## A)- ORIGINE ET INSTALLATION DE L'OEUVRE PROTESTANTE SUEDOISE AU CONGO BELGE OU ZAIRE ET INFILTRATION PROTESTANTE AU CONGO FRANCAIS OU MOYEN CONGO (REPUBLIQUE POPULAIRE DU CONGO)

Nous allons revenir sur les faits relatifs à la création de la Svenska Missions Förbundet (S.M.F.) ou Mission Evangélique Suédoise (M.E.S.). Comme nous l'avons déjà observé au début de notre étude, la mission protestante suédoise

installée au sud du Congo-Brazzaville est issue d'un mouvement de réveil biblique sur lequel il convient d'apporter quelques précisions (3). Le souci majeur de tout réveil biblique est "la proclamation de l'évangile au monde tout entier et à l'homme tout entier" (4) selon qu'il est écrit :

"Allez, faites de toutes les nations des disciples, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, et enseignez-leur à observer tout ce que je vous ai prescrit" (5).

"Mais vous recevrez une puissance, le Saint-Esprit survenant sur vous et vous serez mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée, dans la Samarie, et Jusqu'aux extrémités de la terre" (6).

Tel fut l'appel des réveillés luthériens suédois de la Svenska Missions Förbundet (S.M.F.), comme le mentionne J. Nyren dans Société de la Mission Suédoise, cité par E.M. Braekman dans son ouvrage intitulé : Histoire du protestantisme au Congo.

"Cette Société a pour but d'unir des Eglises suédoises en vue de leur collaboration pour la diffusion de l'Evangile tant en Suède que dans les pays païens" (7).

Ceci va nous permettre de comprendre et de résoudre les différents problèmes liés à l'installation de la mission suédoise. Nous étudierons la stratégie (8) missionnaire et nous évoquerons certaines exigences du protestantisme suédois au Congo.

A l'origine les membres de la S.M.F. étaient composés de chrétiens de l'Eglise luthérienne suédoise, qui se rencontraient dans des maisons, où ils chantaient des cantiques, lisaient et méditaient librement la Bible et priaient spontanément.

"Sous l'influence du piétisme allemand et des mouvements revivalistes d'Angleterre, des chrétiens suédois avaient pris l'habitude de se réunir dans des sortes de conventicules pour y lire la Parole de Dieu, y chanter des cantiques et y prier ; ce qui n'avait pas été vu d'un oeil favorable par l'Eglise luthérienne de Suède. Bientôt les maisons devinrent trop petites et des chapelles, appelées "maisons de mission" furent construites. D'abord dirigées par des laïques, les réunions le furent petit à petit par des prédicateurs ambulants, tandis que pour la célébration des sacrements du baptême et de la Sainte Cène les fidèles s'adressaient aux pasteurs luthériens" (9).

L'évolution de ce mouvement de réveil entraîna la création d'une association autour du Pasteur H.J. Lundborg en 1856, sous le titre de Evangeliska Fosterlandstiftelsen ou Société Evangélique Patriotique. Comme dans tout mouvement de réveil biblique, les biblistes ne manquèrent pas de s'engager dans de multiples controverses (10), la Société Evangélique Patriotique fut victime de ce même malaise. Certains membres de la Société Evangélique Patriotique entrèrent dans une controverse doctrinale sur la question de la rédemption. En même temps d'autres ne voulaient plus participer aux services

de la cène dans l'Eglise luthérienne suédoise. Ainsi ces différents membres s'excluèrent de l'Eglise Nationale Luthérienne suédoise et de la Société Evangélique Patriotique. Pour contourner ces difficultés, le docteur E.J. Ekman, Pasteur auxiliaire de l'Eglise luthérienne suédoise à Ockelbo, regroupa en 1878 ces différents membres par la création d'une nouvelle association, sous le nom de Svenska Missions Förbundet.

Fondée le 2 Août 1878 en Suède, la Svenska Mission Förbundet conçut un plan d'évangélisation pour l'Afrique du Sud, vers les années 1880. Ce projet ne fut pas possible pour des raisons économiques. Cependant la nouvelle société ne se relâcha pas dans sa vocation à évangéliser l'Afrique. Ainsi, le Comité envisagea de travailler en coopération avec la Livingstone Inland Mission d'Angleterre (11), installée au Congo en 1878. Cette société missionnaire avait été fondée en 1877 sur l'initiative du pasteur baptiste A. Tilly de Cardiff en collaboration avec les Guinness. Comme son nom l'indique, la Livingstone Inland Mission (L.I.M.) fut créée pour poursuivre le travail d'exploration, de pénétration, de pacification et d'évangélisation de l'Afrique Centrale dans le bassin du Congo entamé par le médecin et pasteur Ecossais David Livingstone (12).

"Cette mission, fondée en 1877, est une des sept principales oeuvres pour l'évangélisation de l'Afrique qui ont été établies depuis la mort de Livingstone. Ses premiers ouvriers partirent en Janvier 1878. Elle avait pour objet de pénétrer dans l'Afrique centrale par le moyen de cette grande route naturelle, le Congo, qui venait justement alors d'être descendu pour la première fois par Stanley, lequel avait démontré l'importance de cette route, la plus directe et la plus facile, pour atteindre le coeur du mystérieux continent. Le plan adopté, était d'évangéliser, par le moyen de stations missionnaires agricoles, les tribus qui occupent le vaste bassin du Congo, bassin jusqu'alors à peu près inexploré, et dont l'étendue est égale à la superficie des Etats-Unis, de l'Océan aux Montagnes-Rocheuses..." (13).

Bernard Ntontolo exprime assez clairement les mobiles de la fondation de cette Société missionnaire.

"En effet, les rapports de Stanley et de Livingstone éveillèrent l'intérêt des églises protestantes en Europe et en Amérique pour les nombreuses tribus habitant les deux rives du fleuve Congo. C'est ainsi que fut fondée en Angleterre la "Livingstone Congo Inland Mission" (ci-après nommée L.I.M.) qui envoya en Janvier 1878 ses premiers missionnaires, Henry Craven et Ström qui s'embarquèrent à Liverpool pour le Congo" (14).

Le Professeur Elikia Mbokolo dans son introduction à l'ouvrage de David Livingstone intitulé : Explorations dans l'Afrique australe et dans le bassin du Zambèze (1840-1864), insiste sur cette réalité qui a fait naître un intérêt particulier de la

part des missionnaires protestants, vers l'Afrique centrale et le bassin du Congo (ancien royaume Kongo).

"La population est plongée dans le plus bas état de la dégradation à la fois mentale et morale, à un tel point qu'il doit être difficile ou plutôt impossible aux chrétiens de chez nous de se faire une idée précise de l'étendue des ténèbres qui ensevelit leurs esprits" (15).

Ce seront les mêmes mobiles qui favoriseront l'installation de l'Armée du Salut au Congo comme nous le verrons dans la suite de notre étude (16). Dans la même perspective missionnaire, la Svenska Missions Förbundet entreprit des pourparlers à Londres avec les Guinness, responsables de la Livingstone Inland Mission au Congo belge. C'est à la suite de ces pourparlers entre les deux Sociétés de missions que les missionnaires suédois furent attachés au champ de la Livingstone Congo Inland Mission en 1881. Ainsi donc, les premiers missionnaires de la Svenska Missions Förbundet ont travaillé à l'intérieur de la Livingstone Inland Mission au Congo belge de 1881 à 1884. Ce sont Carl Engvall, Nils Westlind et Karl Johan Pettersson.

Carl Johan Engvall, né le 31 Juillet 1858 à Karlskoga, dans la province du Värmland en Suède, fut le premier missionnaire suédois au Congo belge. Arrivé le 25 Août 1881 à Banana dans la région du Bas-Congo (Bas-Zaïre), son séjour fut de trois mois.

"Cependant, la maladie le força à rentrer en Suède après un séjour de trois mois" (17).

Malgré son inquiétude sur les difficultés et les conditions de vie des missionnaires au Congo belge, l'oeuvre missionnaire continua de se développer.

En Février 1882, Nils Westlind, né le 8 Juin 1854 à Fryksände, également dans la province du Värmland en Suède, débarqua lui aussi au Congo belge à la station de Mukimbungu dont il eut la charge. Ce fut le second missionnaire suédois envoyé au sein de la Livingstone Inland Mission. A l'âge de 24 ans, il étudia à l'Athénée de Karlstad, puis il reçut une formation à l'école missionnaire pendant l'année 1881, afin d'y étudier les langues indigènes. On comprendra pourquoi il fut le grand artisan de l'oeuvre missionnaire au Congo. Son travail sur les langues indigènes lui a permis de publier différents ouvrages en kikongo. Ce sont : Un ABC de grammaire kikongo, un Recueil de chants, les Evangiles de Saint-Jean et de Saint-Matthieu, une Histoire biblique (1ère édition 1891,

en 300 exemplaires), le Nouveau Testament, en 1891. Comme on peut le remarquer dans les observations de E.M. Braekman dans son ouvrage sur l'Histoire du protestantisme au Congo déjà cité, Nils Westlind a conçu le plan de la stratégie missionnaire de la S.M.F. comme nous l'avons déjà dit plus haut.

> "C'était un homme à l'esprit lucide et prévoyant, aussi son travail fut-il un fondement solide, notamment en ce qui concerne l'évangélisation. Il était persuadé que la meilleure technique missionnaire était l'emploi de prédicateurs indigènes. Pendant un premier terme de trois ans, Nils Westlind s'attela à la tâche de traduire la Bible, et en Janvier 1891, il terminait la version en kikongo du Nouveau Testament" (18).

C'est grâce à ses efforts que la S.M.F. disposa d'une florissante documentation dont les missionnaires suédois se servirent au moment de leur installation au Moyen Congo et en pays kamba. Après son retour en Europe au courant de l'année 1895, il mourut à Las Palmas aux Canaries.

Karl Johan Pettersson, né le 22 Juin à Arboga, dans la province d'Orebro fut le troisième missionnaire, qui arriva deux mois après son compatriote Nils Westlind au Congo belge, où il séjourna jusqu'en 1900. Son rôle fut principalement la prospection de l'intérieur du territoire.

Ce sont ces trois missionnaires de la S.M.F. qui ont oeuvré au sein de la Livingstone Inland Mission avant sa dissolution et son transfert à la Société Américaine des Missions Baptistes en Septembre 1884. Ils n'ont pas voulu la confier à la Baptist Missionary Society (B.M.S.) de l'Angleterre, qui avait entamé à peu près à la même époque l'oeuvre missionnaire au Kongo, pour des raisons de stratégie missionnaire, comme nous allons le voir dans la suite de notre étude. La B.M.S. avait une orientation politique et soutenait Henry Morton Stanley* pour le compte de l'Association Internationale du Congo (A.I.C.). Pour sa part la L.I.M. ou la S.M.F. ne soutenait aucune Association politique installée au Congo. Néanmoins on observe une certaine sympathie des missionnaires de la Livingstone Inland Mission pour les membres de l'Association Internationale Africaine (A.I.A.), au Congo français, et à l'égard de l'explorateur français Pierre Savorgnan de Brazza, qui était un homme pacifique.

La création de l'A.I.A. est due aux pressions exercées par les missionnaires protestants et les explorateurs anglais et américains sur l'opinion publique européenne (19), et à la

suite desquelles le roi Léopold II de Belgique organisa la conférence du 12 Septembre 1876 à son palais de Bruxelles. Les objectifs de cette rencontre étaient d'encourager l'exploration de l'Afrique centrale, l'étude de la géographie, la lutte contre l'esclavage en Afrique noire par des méthodes pacifiques et la sensibilisation de l'opinion européenne sur ce problème. Au bout de trois jours de délibérations la Conférence de Bruxelles aboutit à la création de l'Association Internationale Africaine. Le siège central était à Bruxelles et le roi Léopold II était le président de cette Association. La Conférence encouragea la création des Associations nationales (A.I.A. Belgique, France, Allemagne, etc.). Le rôle de la Direction Centrale était de coordonner les différentes activités au sein de l'Association dans la nouvelle vision de la pénétration du continent africain (20) et d'éviter la dispersion des efforts.

L'année suivante, la Conférence Géographique de Bruxelles se réunit à nouveau et, dans ces séances du 20 et 21 Juin 1877 définit à nouveau sa vision humanitariste et ses nouvelles priorités (21)

"Sans nul doute, la Conférence Géographique de Bruxelles constitue la première phase du passage des explorations "libres" ou "privées" à l'exploration conquérante, à l'occupation ; le passage des explorations "scientifiques" à la pénétration impérialiste. C'est dans ce cadre que l'on envoya l'expédition belge dans la région du Lac Tanganyika. Par ailleurs, l'expédition du Comité allemand (A.I.A.), conduite par Kaizer, fonda un poste à Kakoma (territoire de Tanganyika) et avança jusqu'au Katanga. L'expédition du Comité français (A.I.A.) la plus connue n'est autre que celle de Brazza. Ainsi était entamée la phase organisée et concertée de la pénétration des puissances européennes dans le bassin du Congo" (22).

La descente du fleuve par Stanley modifia la vision, les intérêts et les ambitions du roi Léopold II par rapport à son premier rôle au sein de l'A.I.A. Le désintérêt des autorités anglaises au moment de l'occupation de l'Afrique Centrale rapprocha le roi Léopold II de l'explorateur américain Stanley, ancien journaliste.

"Les ambitions du roi Léopold II sur l'Afrique se sont inscrites dans l'évolution générale des étapes successives et solidaires de l'intérêt occidental pour le Continent. L'ère des explorations "libres" et scientifiques entrait en son apogée. Une foule d'explorateurs avait sillonné les régions inconnues de l'Afrique. (...) Les Anglais n'ayant pas montré d'intérêt véritable pour l'occupation de l'Afrique centrale, Stanley accepta la proposition qui lui était faite. Une réunion du 25 novembre 1878 décida le cadre institutionnel du projet : Comité d'Etudes du Haut Congo, (C.E.H.C.). Son capital : 1.000.000 de frs. Il ne fallait pas perdre de temps. Tout sera mené tambour battant, avec grande cohérence et discrétion absolue. Une importante expédition s'embarqua pour l'estuaire du Congo, avec, entre autres équipements, 5 bâtiments d'une flotille destinée à envahir le Congo" (23).

Pour rendre plus efficace les activités de la C.E.H.C., on procéda à la création d'une autre institution : l'Association Internationale du Congo (A.I.C.), qui devait remplacer le

Comité d'Etudes du Haut Congo sous l'autorité du roi Léopold II (24). Cette situation développa un climat de méfiance entre les associations européennes des différents Etats installés en Afrique centrale (25). Les Congolais de la région du Pool-Djoué au Moyen Congo se souviennent encore des tensions de cette période entre l'A.I.A. et l'A.I.C. (26). Nous comprenons pourquoi la rivalité de Savorgnan de Brazza et de Stanley dans la région du Niari-Kouilou était considérée comme un conflit politique entre la France et la Belgique aussi appelé "conflit franco-belge". C'est aussi l'une des raisons pour laquelle Savorgnan de Brazza et les autres autorités de l'administration française restèrent réticentes à l'égard des missions protestantes étrangères au Congo français et au Moyen Congo (27).

La B.M.S. doit son origine à William Carey, un bibliste anglais baptiste, qui poussa les baptistes anglais à l'oeuvre missionnaire en Inde et en Afrique Equatoriale. La B.M.S. s'installa en 1840 au Cameroun et par la suite au Congo. George Grenfell et Thomas Comber furent les premiers missionnaires de la B.M.S. à s'embarquer pour le Congo, où ils arrivèrent en Janvier 1878, pour prendre contact avec le roi Perdro V à San Salvador (ou Mbanza-Kongo capitale de Kongo dia Ntotila en Angola). Néanmoins, les conditions climatiques ne permirent pas cette rencontre car l'abondance des pluies empêchait leur progression à l'intérieur du pays. Ils repoussèrent la date du contact avec le roi à une date ultérieure, et ils repartirent au Cameroun, d'où ils venaient. Pendant que G. Grenfell et T. Comber projetaient de revenir au Congo, deux missionnaires de la L.I.M. les avaient précédés en Février 1878 et s'installèrent à l'intérieur du pays.

> "Cependant que G. Grenfell et T. Comber s'apprêtaient à retourner au Congo, le 28 Février 1878, Ström et H. Craven accostaient à Banana ; ils étaient envoyés par la L.I.M., on s'en rappelle. Ayant remonté le fleuve jusqu'aux chutes, ils avancèrent à pied et s'établirent à Palabala. Kongompaka, chef de ce village, leur avait offert hospitalité. Et ce fut là que s'ouvrira la première station missionnaire protestante" (28).

La L.I.M. était donc la première mission protestante à s'installer à l'intérieur du Congo. Pour sa part la B.M.S., qui était la première mission à débarquer au Congo, s'installait en 1879 à San Salvador, l'ancienne capitale du royaume de Kongo en Angola, et en 1881 au Manianga dans le Bas-Congo ou Bas-Zaïre (au Congo belge).

Comme le rapporte R. Saillens dans son ouvrage Au pays des Ténèbres déjà cité, les Guinness prirent une grave résolution en Septembre 1884, en cédant leur champ de mission à l'Union Baptiste missionnaire. Cette décision résulte des difficultés auxquelles se heurtait la société missionnaire de la Livingstone Inland Mission décrites par Madame Guinness.

"Laissons la place à Mme Guinness qui exposait ainsi (Regions beyond du Ier septembre 1884) les raisons de ce transfert : (...) "La mission ne fut aidée par aucune Société, ne dépendit d'aucune dénomination ; son Conseil d'administration, dont nous fîmes partie dès l'origine, était très peu nombreux, et bien que plusieurs de ses membres se soient montrés généreux, les besoins dépassèrent bientôt les ressources. Ce fut alors que nous prîmes sur nous l'entière responsabilité financière, et la direction de cette oeuvre, dont nous fîmes une branche, pour ainsi dire, de notre Institut. "... L'oeuvre a tellement grandi que nous n'y pouvons plus suffire. Elle ne peut plus être considérée comme une branche de notre East London Institute for Home and Foreign Missions. Elle est devenue assez importante pour être comptée parmi les principales entreprises d'une grande Société missionnaire. Nous n'avons qu'une fraction de notre temps et de notre attention à lui donner, et cependant l'oeuvre demande le temps et l'attention de plusieurs hommes capables, compétents et expérimentés. Quant aux finances, la mission au Congo ne peut venir qu'en second lieu dans nos préoccupations. Notre premier devoir est de prier et de travailler pour les besoins de notre Institut, qui sont grands et s'accroissent constamment... (...) Le transfert est maintenant un fait accompli" (29).

Au moment du transfert de la Société missionnaire à la Société américaine, la Livingstone Inland Mission comptait sept stations missionnaires parmi lesquelles la station de Mukimbungu fondée en 1882 (30).

Après la dissolution de la L.I.M., la S.M.F. hérita en 1884 de la station de Mukimbungu ; elle décida d'étendre son activité missionnaire au delà du Congo belge, dans le sud du Moyen Congo. C'est aussi pendant cette période que se développèrent les conflits du Kouilou-Niari entre Stanley et Savorgnan de Brazza, comme nous l'avons mentionné précédemment. On comprend pourquoi la S.M.F. se heurta à tant de difficultés au Congo français, bien que la Livingstone dont elle était l'héritière n'ait eu aucune ambition politique. La stratégie de la L.I.M. était toute autre que celle de Stanley, qui avait fait preuve de brutalité politique et sanglante au Congo, comme le remarque B. Philippe Kabongo-Mbaya en reprenant à son compte les observations de Joseph Kizerbo dans son ouvrage intitulé Histoire de l'Afrique d'hier à demain :

"Henri Morton Stanley était d'une toute autre étoffe que le bon Livingstone. C'était un sportif doublé d'un businesman sans scrupules, qui a trouvé dans les pays neufs d'Afrique un terrain de choix pour sa brutale énergie. (...) "Les sauvages, écrivait-il, ne respectent que la force" (31).

On se souvient encore de cette époque où les indigènes ont donné le nom de Bula Matadi (Casseur de pierres) à Stanley l'ex-journaliste américain du "New York Herald" qui brisait tout sur son passage pour offrir le Congo à Léopold II. Ce

sont d'ailleurs les mêmes attitudes que nous avons révélé, au moment de l'institution du travail forcé, dans les propos du Père Prosper Augouard devenu évêque du Haut Congo et de Loubangui en Afrique Equatoriale Française.

En Août 1886 la S.M.F. reçut le renfort de trois nouveaux missionnaires au Congo belge. En Juillet 1887 K.G. Pettersson, accompagné de K.F. Andréae, entreprit un voyage de prospection et fonda la mission de Kimbunzi au Bas-Congo.

"Ils traversèrent les fleuves Congo et Luala. Là ils trouvèrent un village très bien situé. Les indigènes les accueillirent amicalement, et leur demandèrent de revenir. Au cours du retour Andréae tomba malade et Pettersson continua seul son voyage vers l'ouest. Il s'arrêta à Kibunzi, où il engagea des pourparlers avec les chefs des tribus..." (32).

En 1897, Ivar Johansson et August Jansson entamèrent le travail à la mission de Kinkenge à la suite d'un voyage d'étude qui avait montré que les indigènes étaient favorables aux missionnaires suédois.

"A Kinkenge les premiers missionnaires furent fort bien reçus, et le chef Masaka Biala leur promit aide et appui. Cependant des indigènes des environs demeurèrent durs et récalcitrants. Le missionnaire August Jansson, commentant ces premiers temps à Kinkenge, écrivit : "Guerre, danse, empoisonnement, idolâtrie étaient pratiques quotidiennes. Souvent nous avons entendu le tam-tam annonçant des échauffourées, laissant toujours de nombreux blessés. Les chefs de nos ouvriers les menaçaient fréquemment de mort s'ils n'abandonnaient pas le travail. Ce fut la cause de quelques défections, mais ceux qui étaient profondément influencés par le christianisme résistaient à ces menaces. Ils subirent quelquefois des sévices à cause de leur attitude courageuse. Un de nos garçons fut même forcé d'ingurgiter un philtre pour montrer que la magie que nous lui avions soit-disant enseignée n'avait pas de prise sur lui" (33).

A la fin du XIXème siècle, les missionnaires Sven August Floden, Carl Niklas Börrisson et Ernst Birgor Storm explorèrent les contrées de Kingoyi (34) à la frontière du Congo belge et du Congo français, en vue d'entamer l'évangélisation des populations du Moyen Congo (35). C'est à partir de cette exploration qu'ils fondèrent la mission de Kingoyi en 1900 (36). La fondation de la mission de Kingoyi ne fut pas facile pour différentes raisons. Les fondateurs ont été reçus par Mfumu Nsengo mais repoussés par M. Mayimbi, l'un de Buende et l'autre de Lonka (37) dans la région du Bas-Zaïre au Zaïre (Congo belge).

Cette mission fut construite au prix de nombreux combats entre missionnaires et autochtones, parmi lesquels il y eut plusieurs pertes de vies humaines. Bien que les missionnaires aient été reçus par l'un des chefs, cela n'avait pas empêché l'organisation d'une rébellion qui luttait inlassablement contre la présence des "bandundu" (blancs) dans les terres de Kingoyi (38).

Dans les années 1900, une rébellion organisée par un groupe de Manianga qui détestait la présence missionnaire à Kingoyi avait provoqué des échanges de coups de feu entraînant morts et blessés de part et d'autre. C'est à cette occasion que le missionnaire Joseph Hekstan (39) avait tiré sur l'un des rebelles du nom de Bounga Dia Nzila du village de Musinda (Kindamba) au Congo belge. Son assassinat était dû au fait qu'il voulait éliminer le responsable des missionnaires et ceux-ci avaient réagi en le fusillant pour mettre un terme à cette rébellion (40).

Les missionnaires étaient en butte à de perpétuelles persécutions et ils allaient se réfugier au Moyen Congo où ils étaient reçus par les Dondo peuple voisin des Manianga et des Kamba. G. Palmaer dans son étude intitulée Mästaren Pä Kongos Stigar, cité par E.M. Braekman, considère que la région de Kingoyi n'était pas favorable à la prédication de l'Evangile. Néanmoins, les missionnaires ne se relâchèrent pas dans leur entreprise.

"Ils se dirigeaient vers Kingoyi et pourtant l'endroit semblait peu propice à la prédication de l'Evangile : dans un village, ils virent un certain nombre de crânes, - ceux de soldats qui avaient été tués, - placés en évidence. (...) Pourtant la population était animée de sentiments guerriers. En 1906, ils firent une sérieuse tentative pour se débarrasser de tous les blancs qui vivaient dans cette région. En 1925, raconte le missionnaire Karl Efraïm Alden, je fus témoin oculaire d'une véritable bataille rangée entre deux clans ennemis, à moins de cent mètres de la station. Le lendemain neuf hommes arrivèrent à notre dispensaire, plus ou moins gravement blessés, l'un deux avait eu son nez sectionné d'un coup de dent ! Heureusement, il n'y avait eu qu'un seul mort" (41).

Ce fut le début de l'évangélisation du Congo français en milieu dondo, sur le plateau des Cataractes. En 1908, Kingoyi fut choisi pour l'installation d'une Ecole Normale car :

"L'emplacement choisi était facilement accessible aux élèves venant du Congo français" (42).

Nous y reviendrons dans la suite de notre étude, lorsque nous étudierons les problèmes de l'infiltration du protestantisme en territoire kamba, entre 1900 et 1929.

La mission de Kingoyi est très proche de la frontière du Moyen Congo, où elle déborde d'environ cinq cents (500) mètres. Sa situation géographique lui permettait donc de jouer un rôle stratégique pour l'expansion du protestantisme dans les différentes contrées de Kingoyi. Les Manianga du Congo belge en général et les Dondo du Moyen Congo en particulier étaient au centre de sa première vocation évangélisatrice. La vision missionnaire du champ suédois de Kingoyi s'étendait donc du Congo belge au Congo français (district de la station

de la mission de Kingoyi). Au Congo français le protestantisme était une religion en butte à l'ignorance des populations autochtones, et à l'indifférence ou à l'hostilité des autorités de l'administration française. En effet, l'administration n'était pas favorable au protestantisme (43); elle avait refusé aux missionnaires la construction d'une mission protestante sur le territoire du Moyen Congo. Ceci n'a cependant pas empêché les missionnaires suédois d'étudier les mentalités des populations du Moyen Congo. C'est dans ce contexte que la mission de Kingoyi avait fait accepter le message protestant au peuple dondo (44) de la frontière.

Pendant cette période, des églises locales vont naître dans plusieurs villages de la frontière, chez les Dondo. Nous comprendrons pourquoi les Dondo considèrent le consistoire de la mission de Ngouedi comme étant la première église de la mission protestante suédoise au Congo français.

Entre 1900, date de la fondation de Kingoyi, et 1902, on ne pouvait compter que deux baptisés devenus protestants, l'un étant Ta Esaïe Mbounda (45) du village de Talankoyi (Congo français), mais le 25 Décembre 1904, 17 nouveaux membres se joignirent à eux.

La station de la mission évangélique suédoise de Kingoyi jouait donc un rôle charnière entre le Congo belge et le Congo français, son action missionnaire s'étendant de la frontière vers l'intérieur du Congo français. C'est ainsi que les Kamba ont été atteints par le protestantisme avant son implantation officielle dans leur territoire.
Ce sont les Dondo, peuple voisin des Kamba, qui se sont faits messagers et instruments de la première heure pour la propagation du protestantisme en milieu kamba. Comme nous le remarquons, le protestantisme était implanté depuis le début du siècle chez les Dondo c'est-à-dire dix ans environs avant son acceptation et son implantation officielle en territoire du Moyen Congo (46).

C'est en 1908 que l'administration française a donné un accord et une autorisation officielle aux missionnaires suédois afin de bâtir au Moyen Congo des unités de production agricole au titre de "colons" (47). Par contre c'est en 1939, au début de la Seconde Guerre mondiale que se fit la

reconnaissance de l'oeuvre protestante suédoise par l'administration française.

"L'Administration coloniale française qui n'applique pas dans ses colonies sauf en Algérie et à Madagascar la loi de la séparation de l'Eglise et de l'Etat, veut voir dans les Luthériens suédois des colons et non des missionnaires. C'est ainsi qu'il est impossible aux missionnaires suédois jusqu'au début de la seconde guerre mondiale (1939) de porter leurs propriétés au nom de leur Mission qui n'est pas reconnue : toute propriété est inscrite au nom des missionnaires. En 1939, un conseil Administratif de la Société de Mission reconnu par l'Administration coloniale, peut déclarer la S.M.F. possesseur des concessions et des ressources missionnaires" (48).

De 1900 à 1908, et avant la fondation de la première station protestante (par infiltration officielle) à Madzia (dans la région du Pool non loin du poste administratif de Kinkala) en 1909 (49), c'est au milieu du peuple dondo que l'on compte les premiers chrétiens protestants de la mission suédoise et les premières églises locales protestantes en territoire du Moyen Congo.

Il faut signaler en particulier l'importance du secteur de Loadi et des villages environnants : Loadi était à l'époque un lieu de rassemblement permettant aux protestants de se réunir de façon discrète ; il est devenu aujourd'hui la paroisse protestante du pays dondo. Les protestants dondo étaient des membres à part entière de l'église protestante suédoise, sous le contrôle de la station de Kingoyi. Le but de leur préparation était d'atteindre les autres fils du pays que les missionnaires suédois ne pouvaient atteindre directement, stratégie de départ qui s'est confirmée de par ses résultats.
Pour conclure notre chapitre sur l'évangélisation protestante parmi les Dondo nous donnons ci-dessous un compte rendu en forme de tableau du nombre de baptêmes qui ont eu lieu dans la paroisse de Loadi (au Congo français) et de la mission de Kingoyi (au Congo belge). Dans ce tableau nous allons faire une statistique à propos des Dondo de Loadi qui inclut la différence des conversions, entre les hommes et les femmes. Ceci dans le but de mieux comprendre l'évolution numérique des chrétiens Manianga du Congo belge à la mission de Kingoyi et des chrétiens dondo à la paroisse de Loadi dans le district de la mission de Kingoyi au moment de l'infiltration protestante au Congo français.

**TABLEAU N° 2.** LA CROISSANCE NUMERIQUE DES CONVERSIONS PROTESTANTES PAR LES BAPTEMES DU PEUPLE MANIANGA ET DU PEUPLE DONDO A LA MISSION DE KINGOYI ENTRE 1900 ET 1930, AVANT LE TRANSFERT DES DONDO A LA MISSION DU DISTRICT DE NGOUEDI.

| ANNEE | KINGOYI | LOADI | LOADI HOMMES | LOADI FEMMES |
|---|---|---|---|---|
| 1900 | 0 | 0 | 0 | 0 |
| 1901 | 0 | 0 | 0 | 0 |
| 1902 | 7 | 2 | 2 | 0 |
| 1903 | 10 | 7 | 7 | 0 |
| 1904 | 22 | 17 | 12 | 5 |
| 1905 | 10 | 8 | 4 | 4 |
| 1906 | 9 | 6 | 6 | 0 |
| 1907 | 11 | 8 | 8 | 0 |
| 1908 | 22 | 12 | 11 | 1 |
| 1909 | 34 | 9 | 8 | 1 |
| 1910 | 44 | 12 | 7 | 5 |
| 1911 | 47 | 4 | 4 | 0 |
| 1912 | 41 | 3 | 3 | 0 |
| 1913 | 54 | 11 | 8 | 3 |
| 1914 | 69 | 19 | 11 | 8 |
| 1915 | 82 | 34 | 4 | 30 |
| 1916 | 216 | 49 | 19 | 30 |
| 1917 | 162 | 47 | 17 | 30 |
| 1918 | 122 | 37 | 11 | 26 |
| 1919 | 114 | 23 | 11 | 13 |
| 1920 | 73 | 25 | 11 | 14 |
| 1921 | 269 | 38 | 24 | 14 |
| 1922 | 449 | 39 | 17 | 22 |
| 1923 | 542 | 56 | 18 | 38 |

| ANNEE | KINGOYI | LOADI | LOADI HOMMES | LOADI FEMMES |
|---|---|---|---|---|
| 1924 | 470 | 57 | 14 | 43 |
| 1925 | 445 | 42 | 21 | 21 |
| 1926 | 429 | 38 | 9 | 29 |
| 1927 | 330 | 15 | 8 | 7 |
| 1928 | 381 | 25 | 12 | 13 |
| 1929 | 192 | 10 | 6 | 4 |
| 1930 | 230 | 19 | 8 | 11 |

Sources : Archives de la mission de Kingoyi. Voir aussi Andersson Efraïm, op. cit., p. 277. L'ensemble de ces résultats nous montre l'ampleur de cette évangélisation.

En 1924, la station de Sundi-Lutete fut fondée par le missionnaire Johan Albin Sonnell dans la région du Bas-Congo au Congo belge. C'est là qu'éclata un conflit entre les élèves de la mission catholique de Mangembo et de la mission protestante suédoise. Selon Daniel Kilahou, ancien élève de la mission protestante de Sundi-Lutete et témoin de cet événement, la cause de ce conflit était la lutte entre Satan et Dieu (50). L'ironie du sort c'est que chacun des deux belligérants prétendait être le représentant de Dieu et traitait l'autre de Satan. Le passé historique de ce conflit est assez bien connu de l'ensemble des populations manianga au Bas-Congo ou Bas-Zaïre. Il y a eu plusieurs blessés parmi lesquels les membres de la famille étendue de notre interlocuteur. Le Pasteur Bahele Ndimisina, originaire de la mission de Sundi-Lutete, considère cet événement comme étant la conséquence de la confusion entre le rôle politique et le rôle religieux des missionnaires catholiques au Congo belge (51). Ce même événement est rapporté par E.M. Braekman, qui cite le pasteur Jacques Bahele :

"M Sonnell a commencé sa tâche d'évangélisation avec peine, écrit le pasteur Jacques Bahelele, car en ce temps-là il y avait des disputes entre la mission catholique de Mangembo, distante de 10 kilomètres de notre station, et la mission suédoise. En 1928 les élèves de Mangembo vinrent se battre avec les élèves de notre mission. Beaucoup d'entre eux furent blessés" (52).

Il est aussi intéressant de mentionner les observations de Martial Sinda autour de ce sujet dans son ouvrage intitulé Simon Kimbangu prophète et martyr zaïrois :

"Alors, vers ces années 1890, le Bas-Zaïre est devenu, ô dérision !, le champ clos des rivalités entre missionnaires protestants et catholiques, les uns et les autres se dépensant comme jadis pour catéchiser et instruire les Noirs, s'obstinant à les enrôler sous leur bannière. Toutefois, pour éviter les heurts, ils se sont partagés, à la longue, les zones d'évangélisation. Ainsi au nord, dans la région de Kinshasa (le Léopoldville d'alors), les pères rédemptoristes belges, catholiques romains, se sont réservés les districts aux populations les plus denses. Dans le Bas-Zaïre, ce sont les protestants qui ont établi leur fief" (53).

Du temps du royaume de Kongo dia Ntotila, la lutte entre Satan et Dieu était représentée par l'opposition entre le christianisme et les croyances (traditions) ancestrales (54). En revanche, au Congo belge, dans la région du Bas-Congo (Bas-Zaïre) en pays manianga, et chez les Kongo de la vallée du Niari au Congo français, la lutte entre Satan et Dieu (55) était celle entre le protestantisme et le catholicisme (56). On y reviendra dans la suite de notre étude au moment de l'évangélisation protestante en pays kamba. Nous comprenons l'inquiétude de l'administration française qui redoutait une éventuelle guerre civile causée par les frictions entre les confessions religieuses protestantes et catholiques. Car le protestantisme était considéré au Congo français comme un mouvement politique s'opposant à la culture française et à la mission catholique.

"Le compromis entre la France et l'A.I.C. ayant abouti à l'abandon par l'A.I.C. de la vallée du Niari Kwilu, contre la reconnaissance française des droits de l'Association léopoldienne sur la rive gauche du Pool, Bentley ne put témoigner en faveur de l'A.I.C. Toutefois, même à Berlin, la B.M.S. continua de déployer des pressions sur la délégation britanique, en vue d'obtenir la reconnaissance de l'A.I.C. par le gouvernement anglais. Même si l'influence de la Mission baptiste à Berlin ne doit pas être exagérée, il faut tout de même souligner que la B.M.S. prit part à la rédaction de l'article 6 de l'Acte de Berlin. Sur la délimitation du territoire de l'A.I.C. dans le Bas-Congo, les missionnaires protestants ne purent-être totalement satisfaits" (57).

Néanmoins, la Livingstone Inland Mission de qui hérita la Svenska Missions Förbundet ne s'était pas engagée dans cette action politique de la Baptist Missionary society. Comme le mentionne B. Philippe Kabongo-Mbaya, la Livingstone Inland Mission réprouvait les méthodes de Stanley sur le plan politique.

"En effet, la L.I.M. s'était refusé à tout rapprochement étroit avec Stanley. Elle récusait les visées impérialistes de ce dernier - notamment son mercantilisme et craignait que l'on confondît son projet avec l'opération politico-militaire de Stanley, enfin et surtout, s'indignait et critiquait hardiment les méthodes notoirement violentes qu'employait l'ancien journaliste américain pour mâter les Noirs sur son passage. Lorsqu'en décembre 1881, Clarck, Richards et Inghan empruntèrent la route du Nord vers le Pool, "ils trouvèrent que la route de Stanley était souillée de sang et, par conséquent, inconvenante pour l'usage missionnaire" (58).

Si la mission suédoise réprouvait les méthodes violantes appliquées par Stanley au Congo belge, la mission catholique

au Congo français dans les régions du Niari et du Pool-Djoué sur la piste des Caravanes utilisait la répression militaire pour faire respecter l'autorité politique et missionnaire (Eglise catholique au Moyen Congo) (59).

"Cette façon de procéder paraîtra peut-être peu apostolique a quelques-uns mais il faut voir les choses telles qu'elles sont" (...) ... ; dans ce pays où les blancs sont isolés, leur salut dépend uniquement du prestige dont ils jouissent sur les indigènes, et il importe de ne pas laisser diminuer ce prestige, sous peine de voir les chemins de l'intérieur complètement fermés à tout jamais" (60).

Monseigneur Prosper Augouard, évêque du Haut Congo Français soutenait la répression armée pour s'imposer en milieu indigène. Dans sa lettre du 5 Février 1902, à Monsieur le Directeur de la "Dépêche Coloniale" déjà cité, Prosper Augouard est partisan de la répression armée.

"... Le noir est toujours fort respectueux de la force. (...) La suppression d'une grande partie de la milice a bien été remarquée des indigènes, et ils en profitent un peu partout pour se soustraire à l'autorité des postes qui ne peuvent plus se faire obéir" (61).

Cependant, cela n'était pas la vision de Savorgnan de Brazza, qui demeura un homme pacifique. On comprend pourquoi il était estimé par la Livingstone Inland Mission et la Svenska Missions Förbundet, malgré ses réticences à l'égard des missionnaires protestants étrangers (62). Il faut signaler que la Svenska Missions Förbundet était plus proche de Savorgnan de Brazza dans sa démarche politique. C'est ce qui explique la neutralité politique des missionnaires suédois au Congo français. On peut le remarquer dans les prises de positions de la Livingstone Inland Mission, bien que Savorgnan ne fut pas favorable à son égard.

"Les Français, de leur côté, (Brazza par exemple), favorisaient ouvertement les missionnaires spiritains et cherchaient à les associer à l'expansion de leur influence en Afrique centrale. Au Gabon, les missionnaires protestants américains avaient été inquiétés par l'administration française. L'A.I.C., enfin, qui, de par sa nature "transnationale", semblait favoriser indistinctement les Missions, en fonction évidemment de leur appui pour elle. Son orientation humanitariste procurait une bonne presse. Dans ce rapport de forces, La B.M.S. et la L.I.M. auront des positions que leur dictait l'avenir de leur oeuvre au Congo. La B.M.S et la L.I.M. étaient, toutes deux opposées aux prétentions portugaises. Mais elles divergeaient dans leur attitude vis-à-vis de l'A.I.C. Les baptistes, dit, R. Slade, "s'étaient déjà identifiés avec le travail de cette Association (i.e. A.I.C.)". Les missionnaires de la L.I.M. eux, très hostiles à Stanley, du fait de ses méthodes sanglantes et sa préoccupation mercantile, refusaient leur appui à l'A.I.C. et soutenaient les ambitions de la France" (63).

Comme nous l'avons déjà observé, les autorités françaises n'étaient pas contre la présence du protestantisme au Moyen Congo, mais la résistance et le refus de la Société des Missions Evangéliques de Paris de s'installer au Moyen Congo ne favorisa pas son implantation. Le protestantisme suédois se heurta à l'opposition de l'administration française, qui suspectait son action et à la rivalité catholique qui le considérait comme un obstacle au christianisme.

Malgré le soutien inconditionnel de la B.M.S. à l'A.I.C. et l'influence du monde de la haute finance sur le gouvernement anglais afin qu'il reconnaisse les intérêts léopoldiens dans le mouvement de l'A.I.C., la Grande-Bretagne soutenait les intérêts portugais.

"Le gouvernement anglais, en revanche, toujours méfiant à l'endroit de Léopold, mais redoutant en même temps la France, soutenait les ambitions portugaises, non sans intérêt. La grande-Bretagne avait reçu du Portugal des promesses importantes pour l'établissement de son commerce dans la région. En outre les deux pays se proposaient de monopoliser l'estuaire du Congo" (64).

Nous comprenons pourquoi la France redoutait la présence de toutes les missions étrangères au Congo français (Moyen Congo). Autrefois, le Portugal éprouvait la même crainte à l'égard des missionnaires étrangers catholiques dans l'ancien royaume de Kongo comme le mentionne P. Hildebrand dans son article intitulé : "Les premiers Capucins au Congo en 1645" déjà cité.

"Mais à cause de leur insuffisance notoire, Alvare III, roi du Congo, demanda des missionnaires de l'Ordre des Capucins (1618). A cette époque, ces religieux étaient encore inconnus au Portugal ; en Espagne, au contraire, ils étaient hautement estimés et admirés. Paul V transmit la demande au chapitre général de l'Ordre, réuni à Rome. Le président de l'auguste assemblée, le cardinal de Trejo-Paniaqua, espagnol de naissance, conseilla d'attribuer la nouvelle mission aux religieux de son pays. Il croyait ménager par là la susceptibilité des Portugais. (...) Cette nation avait été réunie sous le même sceptre que l'Espagne ; mais Portugais et Espagnols se défiaient mutuellement et il en fut ainsi jusqu'à la rupture complète en 1640. L'action missionnaire se ressentait du malaise général. (...) Les nouveaux missionnaires, sur le point de s'embarquer à Livourne, apprennent en décembre 1640 que le Portugal a secoué le joug de l'Espagne. Pleins d'espoir et d'enthousiasme, ils partent quand même. A Lisbonne, le nouveau Roi les reçoit avec égard et bienveillance. Mais, envoyés par Rome, ils ne peuvent obtenir le passeport nécessaire, pour se rendre en Pays Noir. Le Portugal tient trop à ses anciennes prérogatives, pour faire des concessions à la Propagande. Pendant dix mois, les pauvres religieux patientent et négocient ; ils attendent encore toujours le 8 Juin 1642, mais en vain" (65).

A la lumière de nos différentes observations, nous remarquons que l'inquiétude de l'Etat français envers le protestantisme ne se posait pas sous l'angle du rejet de la mission protestante au profit du catholicisme. Cette inquiétude était la crainte que les autorités de l'administration française éprouvaient à l'égard des missions protestantes étrangères.

Au moment de l'installation des missionnaires de la L.I.M. et de la S.M.F. au Congo belge, la S.M.F. s'était singularisée par sa stratégie.

Les protestants avaient développé des activités ethnologiques et étudié les langues indigènes pour faire passer le message biblique.

"Mais ce qui fait par dessus tout la force de la nouvelle Eglise évangélique au Congo, c'est la Bible. Les missionnaires catholiques, dans ces régions, n'ont laissé d'autre trace que des crucifix, que les indigènes revenus au paganisme avaient mis au nombre de leurs amulettes. Mais aujourd'hui les Congolais apprennent à lire, et ils lisent l'Evangile. Voilà la plus forte garantie de durée que nous puissions demander. Les missionnaires peuvent mourir, les temps peuvent changer, la persécution peut venir : le feu qui vient d'être allumé ne s'éteindra plus, et l'on peut hardiment affirmer qu'il y aura désormais jusqu'à la fin des temps, une Eglise chrétienne au Congo" (66).

Ceci contribua grandement à la formation des catéchistes biblistes destinés à l'évangélisation du monde indigène. Le cas des Dondo au Congo français est assez significatif au moment de l'infiltration du protestantisme au Moyen Congo.

"La formation religieuse des catéchistes protestants est nourrie de la parole de Dieu plus que de cérémonies liturgiques. De ce fait, nombreux sont ceux qui possèdent un exemplaire de la Bible traduit en kikongo" (67).

Les préoccupations protestantes étaient différentes de celles de la mission catholique ou des explorateurs. Cette stratégie a été critiquée par les missionnaires catholiques de la congrégation du Saint-Esprit, qui s'étaient engagés dans des activités agricoles et de constructions de missions stables en milieu indigène. Ce n'était pas le choix des protestants aux Congo belge, qui pendant cette période de pénétration missionnaire avaient privilégié les études ethnologiques et linguistiques. Comme le remarque un observateur catholique cité par Philippe B. Kabongo-Mbaya le souci des missionnaires protestants était de s'intégrer en milieu indigène.

"L'originalité de ces pénétrations protestantes peut être relevée à partir des critiques émises par les missionnaires catholiques - les Pères du Saint Esprit notamment - au sujet des principes et des méthodes des protestants. On peur repérer là quelques traits assez typiques, sinon marquants, de l'apostolat de ces deux Missions protestantes anglaises pionnières. R. Slade a attiré l'attention sur ce point. En effet, l'idéologie missionnaire catholique avait un autre postulat que celle des protestants. Ceux-ci privilégeaient l'importance de la conversion personnelle, individuelle ; ceux-là l'implantation de l'Eglise en terre "païenne". Pour les catholiques, l'érection des structures socio-culturelles chrétiennes stables et viables constituait l'étape majeure, quasi décisive, de l'établissement des zones permanentes de vie et de l'esprit chrétien dans ce champ de mission. La station missionnaire catholique de Boma - avec son établissement regroupant des enfants affranchis, ses grandes plantations et son école artisanale et agricole n'était guère comparable aux stations de la B.M.S. et de la L.I.M. dans le Bas-Congo" (68).

Kabongo-Mbaya poursuit ses observations en citant un autre auteur catholique :

"Un observateur catholique s'étonnait de l'absence de l'enseignement agricole et pratique - tout aussi nécessaire que l'éducation morale et intellectuelle - dans la stratégie de l'implantation des missions protestantes. Pour cet observateur, les missionnaires protestants, en cette période initiale, paraissaient plus portés aux études ethnologiques et linguistiques qu'à l'établissement des stations bien implantées et définitives ; leur souci majeur était d'abord d'arriver au point névralgique et stratégique de la pénétration dans le bassin : le Stanley Pool" (69).

Malgré les dispositions pratiques prises par l'oeuvre de la mission catholique**, dans le développement de son implantation artisanale et agricole, l'héritage de l'évangélisation des Capucins portugais fut un sérieux handicap à la conversion des populations kongo au christianisme (catholicisme). On s'en rappele, nous avons déjà fait allusion à cette question en citant R. Saillens, un auteur protestant (70). Le sociologue Georges Balandier fait

mention de cette situation dans son ouvrage intitulé Afrique Ambiguë :

"La croix latine ou grecque selon les lieux, domine. Elle ne signifie pas une large adhésion à la prédication missionnaire. Kongo, si soucieux de l'appui de ses morts, reste le plus redouté des chefs "fétichistes". La croix a été adoptée comme le plus efficace des symboles évoquant les ancêtres : elle garantit le succès de ceux qui ont le devoir de s'adresser à eux. Elle paraissait à l'origine des forces d'une civilisation, la nôtre qui s'imposait à la fois comme chrétienne et matériellement triomphante. Tous nos avantages ont d'abord semblé dus à nos techniques religieuses - c'est-à-dire, dans une optique congolaise, à nos moyens de communication avec les morts. La croix devient "fétiche" sans parvenir à faire passer l'enseignement dispensé sous son ombre. L'assimilation remonte à une époque lointaine (XVIe et XVIIe siècles), pour certaines parties de la région congolaise. Les missions chrétiennes modernes durent entreprendre, surtout en Angola, de véritables campagnes de destruction des nkangi (croix), tant ces dernières leur semblaient associées au paganisme et à diverses pratiques magiques. Nkangi figurait notamment parmi les indigènes de la chefferie et du pouvoir judiciaire, au centre d'un système qui impliquait offrandes et sacrifices" (71).

Il est également intéressant de connaître l'opinion catholique sur cette question. Le Père J. Van Wing, ancien missionnaire au Congo belge, aborde ce problème dans le même sens que nos précédents auteurs.

"Le chef remplaçait le prêtre pour donner la bénédiction au peuple avec un crucifix, et les indigènes savaient chanter les prières catholiques. Parmi eux se trouvaient des vieillards, qui se souvenaient encore du dernier missionnaire. Dans la ville de San Salvador il ne subsistait en 1882 que les ruines d'une église et d'un mur de couvent. Un peu partout dans la région il y avait, et l'on en rencontre encore aujourd'hui, des crucifix aux mains de féticheurs, qui les emploient comme nkis (= fétiches). La langue elle-même possède un certain nombre de mots, empruntés au christianisme, mais dont le sens est généralement perdu. Comme pratiques, quelques serments au nom de Jésus et de Marie, dont la signification est également ignorée. Dans tout le pays des Bakongo, et même au-delà de leurs frontières chez les Bayaka, l'usage subsiste d'imposer concurremment avec des noms indigènes, des noms de Saints et de Saintes, précédés de Dom ou de Dona" (72).

La première évangélisation catholique par les Capucins perturba la religion de la société indigène.

"D'abord de nombreux nobles étaient d'avis que le christianisme signifiait la perte de toutes les coutumes traditionnelles et la destruction du royaume. Ensuite, les Capucins, usant pleinement de l'appui du roi, commencèrent à brûler les fétiches et même à arrêter les "docteurs fétichistes" qui alors étaient condamnées à mort" (73).

Néanmoins, les populations kongo intégrèrent certaines pratiques du catholicisme pour marginaliser le christianisme.

"Le christianisme est comme un moyen supplémentaire de renforcement, non comme une religion exclusive des vieilles croyances. Il prépare, dès cette époque, les "hérésies" qui se reproduiront jusqu'à l'achèvement de la période coloniale moderne. (...) L'acceptation du christianisme est évidente, mais elle ne s'explique pas (...) et ne se présente pas comme une adhésion totale. (...) Le christianisme et le savoir utile paraissent indissociables ; ils sont moins les moyens d'un accord avec Dieu - Nzambi Pungu est si distant qu'il intervient peu dans les affaires humaines - que les instruments d'un "renforcement" ; ils se situent dans un système de pensée et de croyance pour lequel : "la force c'est l'être", et "l'être est la force", selon les formules de Placide Tempels" (74).

On comprend que la première évangélisation catholique ait été un échec dont les conséquences se répercutèrent lors de la nouvelle mission. Nous retrouvons ce constat d'échec dans les remarques de Georges Balandier et du Père Van Wing, sur l'action du christianisme chez les Kongo.

"La foi catholique n'a trouvé, à aucun moment, les moyens qui auraient été nécessaires à une modification radicale des croyances et des comportements. Elle s'est imposée de l'extérieur et de manière autoritaire - avec une autorité d'autant plus vulnérable que les missions, trop peu nombreuses, s'en remettaient aux notables pour assurer la défense du christianisme. Elle n'eut qu'une action

superficielle, comparée, par le Père Jan Van Wing, à celle d'une pluie tropicale qui "glisse à la surface sans pénétrer bien avant dans le sol" (75).

J. Van Wing souligne de manière pertinente la réalité de ce constat d'échec dans son ouvrage : Etudes Bakongo :

"L'action du christianisme sur les Bakongo peut être comparée à celle d'une pluie tropicale. Comme les eaux tombées en averse, qui glissent à la surface sans pénétrer bien avant dans le sol, l'Evangélisation n'atteignit pas la couche profonde où se forme l'âme d'un peuple ; par endroits seulement elle a raviné la surface ; mais les pratiques extérieures, qu'elle a provoquées sont allées rejoindre le courant fétichiste. Si le souvenir des anciennes missions facilite la prise de contact de l'apostolat moderne avec le peuple Bakongo, les ravages, causées par l'influence portugaise, ne sont pas de nature à favoriser l'enseignement religieux, que pratiquent plus patiemment et plus méthodiquement les quelques trois cents missionnaires, qui, depuis la fondation de l'Etat Indépendant, travaillent dans l'Ancien Royaume de Kongo" (76).

Comme nous l'avons vu plus haut, il fallait envisager une nouvelle stratégie pour l'évangélisation catholique. Cette stratégie consistait en une intégration de la mission et de l'Eglise catholique en milieu indigène.

"Cependant les résultats obtenus déjà sur certains points permettent de meilleurs espoirs pour l'avenir" (77).

Du point de vue indigène, on peut considérer que l'Eglise catholique est loin de s'intégrer dans la société kongo, comme nous allons le voir ultérieurement. Certains de nos interlocuteurs considèrent que la non-intégration de la mission catholique résulte de son double rôle dans la société indigène (78), c'est-à-dire l'évangélisation d'un côté et la participation à la gestion des affaires politiques de la métropole de l'autre.

Le projet missionnaire de la Svenska Missions Förbundet repose, pour sa part, sur une stratégie d'intégration progressive du protestantisme en milieu indigène, en partant du Congo belge vers le Congo français (comparable à une fine pluie qui pénètre en profondeur comme le disent les Kongo "mvula yi mumfunku na yi muniansu wu mundanda"). Dans cette optique, les missionnaires protestants se sont intéressés aux gens en effectuant des études ethnologiques et linguistiques. Cette stratégie permettait à la S.M.F. de pénétrer dans la société indigène par la connaissance de la langue avant de commencer son évangélisation au Moyen Congo. On le verra dans le contenu de son message. Ceci ne sera pas le cas de la mission catholique tant au Congo belge qu'au Congo français. Au début de son évangélisation au Moyen Congo, la S.M.F. possédait du matériel et avait formé des prédicateurs locaux ; ceux-ci vont toucher les autres populations indigènes.

"... la formation religieuse de leurs catéchistes est plus nourrie de la parole de Dieu que de cérémonies liturgiques. De ce fait, nombreux sont ceux qui possèdent un exemplaire de la Bible, traduite en kikongo. Et s'ils ne le possèdent pas, ils connaissent en tout cas par coeur de longs passages des Psaumes" (79).

Lorsqu'ils sont admis officiellement au Congo français, les missionnaires suédois ont, de fait, déjà effectué leur travail d'évangélisation. Ils connaissent mieux les indigènes que la mission catholique ou l'administration française à qui échappait le contrôle des populations locales. L'intégration du missionnaire protestant et l'adaptation de son message en milieu indigène suscitèrent un sentiment de confiance (80). Les missionnaires protestants confient aux fidèles (chrétiens) indigènes un rôle pastoral et missionnaire envers leur milieu d'origine (81).

La mission catholique pour sa part, devait reconquérir un monde indigène déjà bouleversé dans le passé par l'action des missionnaires Capucins portugais au royaume de Kongo. Sa stratégie visait à la transformation de la société indigène, en associant l'éducation religieuse et intellectuelle au développement matériel, économique et social.

Quant aux explorateurs, leurs missions étaient scientifiques et politiques. Ils effectuèrent des études géographiques sous la responsabilité des Etats dont ils dépendaient, et ils établissaient des postes de contrôle administratif.

On comprend que les ambitions de la mission protestante de la S.M.F. n'étaient pas les mêmes que celles de la mission catholique ou des explorateurs au Congo belge (82).

Lorsque, en 1900, les protestants sont arrivés au Moyen Congo en pays dondo à partir de la mission de Kingoyi, ils possédaient tous les outils du travail d'évangélisation. Ils connaissaient la langue indigène, ils pouvaient parler avec les gens et communiquer leur message (83). Ils s'étaient déjà familiarisés avec les populations locales et avaient développé un sentiment de confiance. Au Congo français, les missionnaires protestants maîtrisaient mieux les problèmes indigènes que la mission catholique ou l'administration française. Les missionnaires protestants n'avaient pas besoin d'interprète, par contre les missionnaires catholiques ou les administrateurs étaient obligés d'avoir recours à des interprètes pour se faire comprendre. Nous pouvons imaginer

les conséquences d'une pareille situation, et comprendre pourquoi l'administration et la mission catholique s'opposaient à l'installation de la Svenska Missions Förbundet au Congo français (Moyen Congo). C'est sur le plan de la communication avec la culture indigène que tout se joue et que l'évangélisation protestante prend le pas sur l'évangélisation catholique.

Les protestants recrutaient leurs adeptes parmi les fidèles de la mission catholique (84). La compétition devenait de plus en plus difficile pour la mission catholique qui demeurait une religion étrangère à la société indigène bien qu'elle fut la religion "officielle" au Congo français.
L'élève pasteur Bissila Célestin dans son mémoire de fin d'étude pour l'obtention de son diplôme théologique fait allusion à cette situation dans le récit de la conversion de son oncle Mboutou Sadalaki en pays dondo.

"..., l'oncle Mboutou Sadalaki me rapporte un facteur d'expérience personnelle et qui est à considérer comme un miracle de Dieu lui-même : puisqu'il a quitté le catholicisme très jeune, ma question a été ainsi conçue : "Tu as été baptisé catholique, qui t'a poussé de quitter et aller à Kingoyi ?" A lui de répondre : Nous n'étions pas imprégnés du message catholique" (85).

La plupart des premiers chrétiens protestants dondo furent donc des anciens chrétiens catholiques (86). Leur conversion au protestantisme fut une révolte contre les contraintes du catholicisme. La répression catholique défavorisa son rôle missionnaire en milieu indigène dondo. On comprend pourquoi le pasteur Hilaire Nkounkou, ancien Directeur du séminaire théologique de Ngouedi, était très dur dans ses réactions à l'égard du catholicisme, au moment de notre entretien, en 1986, sur l'évangélisation protestante à la mission de Ngouedi.

"La mission catholique était la religion de la barbarie et du mépris" (87).

Quant au Rév. Père Jacques Commandeur ancien missionnaire de la mission de Kimbenza à Tabulu en pays dondo et kamba :

"Le protestantisme luthérien suédois de Kingoyi au Congo belge était la religion de la confusion pour la foi et l'évangélisation chrétienne au Congo français" (88).

Il est aussi intéressant de signaler la position de l'Abbé Vindou originaire de la même contrée que le pasteur Hilaire Nkounkou, à la gare de Madzia, qui estime que les protestants ne furent pas tolérants.

"Lorsque les chrétiens catholiques traversaient la concession de la mission protestante de Madzia avec leurs dame-jeannes de vin de palme, les protestants les cassaient. Ils considéraient que c'était une violation de territoire. Avant d'arriver à la gare de Madzia, la principale route de tous nos villages traversaient la concession de la mission protestante ; les chrétiens catholiques pour éviter les conflits avec leurs parents protestants étaient obligés de faire un long détour. Il est impensable que la foi en Christ soit un motif de haine par manque de tolérance. Les protestants qui avaient interdit à leurs fidèles de consommer des boissons alcoolisées considéraient le passage du vin de palme dans leur concession comme une profanation du lieu saint" (89).

La plupart des catéchistes et pasteurs protestants que nous avons interrogé chez les Dondo furent des chrétiens catholiques avant de devenir protestants. Les raisons de leur conversion sont multiples. Nous verrons que la plupart des chrétiens protestants kamba furent aussi des chrétiens catholiques qui se convertirent au protestantisme. Nos différents interlocuteurs considèrent qu'ils ne s'étaient jamais convertis au catholicisme. Leur baptême étaient une violation de leur conscience. Ainsi, pour éviter la répression catholique, il fallait se soumettre à l'autorité du "mupelo", c'est-à-dire du prêtre catholique, qui était l'homme de la loi nouvelle dans la société indigène (90).

Le message protestant s'adaptait aux besoins des indigènes, et ceux-ci se convertissaient volontairement à la nouvelle religion, parce qu'elle leur offrait la sécurité. La sécurité était l'un des aspects essentiels de la conversion de la plupart des indigènes au protestantisme par rapport au catholicisme. Le protestantisme est de fait la religion qui offre une protection contre les menaces de la nature ou des forces invisibles. Le Dieu lointain et inaccessible devient le Dieu accessible à qui l'on peut se confier. Mieux encore, Dieu est le père, figure importante lorsque l'on comprend le rôle d'un père dans une société matrilinéaire, où il faut se protéger constamment de toutes les menaces de la vie sociale et spirituelle.

Les missionnaires et les catéchistes protestants utilisent la culture indigène pour faire passer le message allégorique de la Bible auprès des populations kongolaises alors que les rites catholiques, et notamment la messe en latin, restent hors de leur portée.

"Donc, au contact avec la Bible, l'évangéliste africain réinvente des paraboles ; prouve ainsi comment la grille de celles des Evangiles a structuré son champ symbolique, puisqu'au travers de sa prédication allégorique c'est déjà une critique sociale indirecte, un procès, implicite, de l'esclavage qui s'articule. Mais la parabole vise d'abord la conversion. Elle veut frapper l'imagination afin de mieux communiquer l'urgence de la situation qui réclame une décision sans délais. L'insouciance d'une existence sans le Christ, ou hors de lui, est comme une paralysie ontologique ; une analgésie de l'être bercé par les évidences de l'heure, autant séductrices que captieuses. La dialectique de la conversion repose sur l'hypothèse suivante : si l'on remet à plus tard ; si l'on décide le rejet, il sera trop tard... (c'est la stratégie classique de la rhétorique revivaliste)" (91).

En revanche cela favorisa le développement des religions syncrétiques comme nous le verrons ultérieurement. Sur ce plan, le protestantisme se heurta à des difficultés internes. Les missionnaires suédois devaient faire face à une nouvelle opposition de la part des indigènes par rapport à l'interprétation de la Bible. C'est dans cet état d'esprit que se trouvait les populations kongo en général et kamba en particulier au moment de l'implantation du protestantisme en pays kamba.

## B)- LE DEBUT DE L'OEUVRE MISSIONNAIRE DU PROTESTANTISME SUEDOIS EN MILIEU INDIGENE AU CONGO-FRANCAIS (MOYEN CONGO)

L'implantation du protestantisme chez les indigènes du Congo français n'était pas chose facile. Il lui fallait s'inscrire dans un programme bien précis, le protestantisme chez les Congolais du Congo français étant dans la continuité de l'oeuvre de la station de Kingoyi au Congo belge.

Le Pasteur Daniel Ndoundou, dans son rapport au sujet du transfert (survenu le 25/06/1971) du séminaire théologique de Ngouedi (92), à la station missionnaire de Mansimou, ancien centre de formation professionnelle de la S.M.F. ou de la M.E.S. dans la banlieue de Mansimou-Brazzaville, nous donne un bref aperçu historique sur le mouvement chrétien du protestantisme suédois au Congo français (93).

Il y explique l'importance du séminaire de Ngouedi, qui est un relais de la station de Kingoyi, ancien centre de formation des cadres de la S.M.F. ou de la M.E.S. du Congo belge et du Congo français (Moyen Congo).

Il trace également une brève genèse de la chrétienté protestante au Congo français. Il replace les faits dans leur contexte réel, dans le but de préserver la vérité historique. Il fait ressortir un aspect très intéressant lorsqu'il déclare:

"Ngouedi a joué un rôle actif dans la fondation des autres missions" (94).

La même idée est soutenue par le pasteur Gaston Bamana dans son travail consacré à l'historique du consistoire de Ngouedi.

Nous allons donc nous intéresser tout d'abord à l'implantation de la station indigène de la paroisse Badondo-

Ngouedi (Loadi), qui favorisera la naissance de la mission de Ngouedi en pays kamba. Cette station correspond à la nécessité d'une implantation sur le territoire du Congo français pour répondre aux besoins des premiers chrétiens protestants dondo. En effet, bien que la mission protestante ne soit installée officiellement qu'au Congo belge, elle a déjà, et depuis longtemps, des membres du côté du Congo français, comme nous venons de le voir plus haut. Ces membres sont le fruit d'une évangélisation "par infiltration" qui jusqu'à aujourd'hui n'a pas été reconnue dans l'histoire officielle du protestantisme au Congo français ou au Moyen Congo.

Le témoignage du Rév. Père Emile Zimmermann dans son document "Journal et notes diverses" au premier chapitre sur les "Relations de la Mission de Bouansa (Bouenza) et de la Mission de Kimbenza avec les Bembe de 1892 à 1927", va nous aider à situer les événements relatifs à la présence du protestantisme au Congo français, en remontant de 1930 à la fondation de Kingoyi en 1900 :

> "Les protestants suédois de Kingoyi (frontière franco-belge) sautèrent alors de leur trou, afin de fonder en pays Yaka, bembe, etc... des postes favorables à l'extension de leur pernicieuse doctrine" (95).

Sur ce sujet, missionnaires de Kingoyi, pasteurs autochtones dondo, entre autres Célestin Bissila, Gaston Bamana, et Daniel Ndoundou, auxquels s'ajoutent des catéchistes dondo eux-mêmes témoins des événements, confirment cette réalité historique.

Le premier chrétien protestant au Congo français, du nom de Mbounda Esaïe, du village de Talankoyi, situé non loin de Kingoyi et de la frontière belge, a été baptisé le 22 Novembre 1902 (96).

Les missionnaires comptaient les Dondo du Congo français avec les chrétiens protestants du Congo belge, et la paroisse de Loadi était considérée comme faisant partie de la mission de Kingoyi. Cette façon de faire permettait de contourner les difficultés administratives du protestantisme au Congo français. Nous pouvons citer par exemple le cas du catéchiste Mwanda Metosala, présenté comme un ressortissant de Kingoyi au Congo belge. Dans l'ouvrage intitulé : Mavanga Ma Nzambi Mu Kongo, nous pouvons lire en effet :

"Longi mosi, nkumbu andi Mwanda Metosala, mwisi Kingoyi, wa fiduswa kuna Mossendjo ye wa sala ku ndambu yina mvu mia mingi" (Un catéchiste du nom de Mwanda Metosala, ressortissant de Kingoyi, était envoyé à Mossendjo où il travailla pendant plusieurs années) (97).

Ceci se passait avant l'implantation officielle du protestantisme en territoire kamba. Or le catéchiste en question était du village de Mayanga, non loin de la gare de Loutete. Il avait été formé à Kingoyi et compté comme chrétien de cette mission (98). Ceci fut une erreur, car elle fait débuter l'histoire du protestantisme au Congo français (Moyen Congo) en 1909 et les premières conversions en 1913 à la station de Madzia. Or la vérité historique ne cadre pas avec cette manière de situer les événements.

En dehors de la prise de position du pasteur Evangéliste Daniel Ndoundou, le Pasteur Gaston Bamana a fait une étude sur cette question. Dans son mémoire pour l'obtention de son diplôme théologique, il aborde la question en ces termes : "Historique du consistoire de Ngouedi". Il se préoccupe de montrer que le protestantisme chez les Dondo remonte à la fondation de la station protestante de Kingoyi dès 1900 et que les premiers chrétiens furent baptisés en 1902 (99).

Quant au Pasteur Célestin Bissila, il insiste sur le rôle qu'ont joué les Dondo en offrant asile aux missionnaires suédois dans les terres de Kilemba (100). Tout ceci vient faire la lumière sur l'aspect historique du protestantisme au Moyen Congo.

Le catéchiste Mwanda Metosala de Kingoyi (Cf. citation précédente), qui avait oeuvré à Mossendjo, est du village de Mayanga au Congo français, non loin de la gare de Loutete, dans le district de Mfouati, région de la Bouenza. Son village se trouve non loin de Missafou, qui est un village kamba.

Pour plus de précisions, l'ouvrage consacré aux oeuvres de Dieu au Congo : "Mavanga ma Nzambi mu Kongo " décrit assez clairement cette réalité historique. "La station protestante de Kingoyi était bâtie à la frontière du Moyen Congo, et à cause de cela l'oeuvre de Dieu avait été entamée dans les deux... pays C'est pourquoi en 1904 le responsable de la S.M.F. avait formulé une demande auprès des autorités politiques du pays pour entamer une oeuvre dans ce pays, mais la réponse fut négative. Cependant les missionnaires sont allés faire des études sur le terrain pour connaître la

situation des populations autochtones, bien que n'ayant pas reçu l'autorisation de bâtir une mission. En 1908 l'administration coloniale avait accordé l'autorisation à la S.M.F. de bâtir des missions protestantes au Moyen Congo. Une année après l'autorisation J. Hammar et son épouse étaient allés bâtir une station missionnaire qui porte le nom de Madzia. Il faut dire que le début de l'oeuvre au Moyen Congo était différent par rapport au Congo belge. Le catholicisme était très puissant et l'Etat construisait des écoles. Les missionnaires qui sont partis du Congo belge avaient amené des catéchistes qui les assistaient dans leurs travaux. Les populations de ces contrées parlaient les mêmes langues. C'est pourquoi les missionnaires annonçaient l'Evangile depuis le début... Le 2 Mai 1909 Hammar écrivait : "chaque dimanche nous nous réunissons. L'auditoire de nos réunions n'est pas seulement composé de nos travailleurs mais aussi des autochtones. Aujourd'hui le chef Mabonzo était à la réunion".

J. Hammar avait voulu ouvrir une école. C'est pourquoi une missionnaire qui oeuvrait au Congo belge fut envoyée à Madzia pour l'ouverture de cette école. Elle fut inaugurée en 1910 et accueillit 20 élèves. Cependant les lois du Congo français n'étaient pas les mêmes que celles du Congo belge. Au Congo belge les missionnaires pouvaient ouvrir des écoles comme ils le voulaient et au lieu de leur choix. Par contre au Moyen Congo il fallait obtenir une autorisation du gouvernement et l'enseignant devait remplir des critères (qualifications) relatifs à cette fonction. Toutes les écoles étaient sous le contrôle de l'Etat et devaient répondre à ses exigences, entre autres la conformité au programme. L'enseignement était dispensé en français. L'éducation religieuse ne devait pas faire partie du programme, mais on pouvait l'enseigner en dehors du programme scolaire et dans la langue des autochtones.

C'est pour cette raison qu'il y avait dans les écoles protestantes un cycle préscolaire en vue d'assurer l'enseignement et l'éducation religieuse qui avait occupé une place assez considérable au Moyen Congo (101). Cette partie de la formation se faisait en langue autochtone dans le but de permettre l'étude de la Bible afin de faciliter la conversion

protestante. Ce qui arriva : certains élèves de Madzia voulaient devenir protestants ; lorsque la nouvelle de leur baptême fut connue dans le village leurs parents s'y opposèrent. Cependant le premier Août 1913 trois jeunes furent baptisés (102). C'est parmi eux que l'on compte les premiers chrétiens de Madzia. Ce sont :

"Pierre Ngialou, Jean Mahoungou et Jacques Mandzila" (103).

C'est parmi les populations autochtones dondo de la région de la Bouenza, dans l'ancienne circonscription administrative de Mandingou, aujourd'hui district de Mfouati, au village de Talankoyi, qu'ont eu lieu les premières conversions au protestantisme du Congo français (Moyen Congo), et ceci dès 1902.

Il s'ensuit que c'est également parmi les Dondo qu'apparaissent les premières églises protestantes locales (villageoises) du Moyen Congo. A la suite de la conversion des Dondo, les démarches d'implantation de la S.M.F./ ou M.E.S. avaient été entamées en 1904, n'obtenant aucune suite favorable. Depuis le début de notre étude nous avons eu plusieurs fois l'occasion de voir les raisons de ce refus. Cependant il ne faut éluder aucun aspect de ce problème fondamental dans la recherche de l'histoire du protestantisme au Congo français ou au Moyen Congo.

Ainsi, le protestantisme au Moyen Congo remonte aux années 1900, au moment de la fondation de la station de Kingoyi, située en plein territoire dondo et manianga. Selon le Pasteur Gaston Bamana, la concession de Kingoyi déborde de 500 mètres sur le Congo français (104).

Le baptême survenu en 1902 est une preuve suffisante de cette hypothèse. La Conversion des Dondo est une résultante de l'infiltration des missionnaires suédois de Kingoyi au Congo Belge vers le Congo français. L'oeuvre protestante de l'époque coloniale, dans cette période allant de 1900 à 1908, se développe de façon illégale dans le territoire dondo, ce qui explique le silence des missionnaires sur cette partie de l'histoire. Un autre indice qui cadre bien avec cette période est que la station catholique de Bouansa fut transférée à Kimbenza, où elle fut rebâtie en 1908, pour faire obstacle à l'expansion du protestantisme, qualifié de "doctrine

pernicieuse" par le Rév. Père Emile Zimmermann (105), et dont on redoutait l'influence.

Le Père Jacques Commandeur, pour sa part pense que l'implantation du catholicisme en pays dondo avait réduit l'influence du protestantisme, le reste de la population dondo et kamba restait attaché à la foi catholique (106).

La chronologie de l'implantation du protestantisme au Congo français par infiltration apparait comme suit :

1900 : Construction de la station missionnaire de Kingoyi, évangélisation entamée parmi les Dondo au Congo français.

1902 : Premier baptême parmi les Dondo au Congo français à la mission de Kingoyi au Congo belge et naissance de l'Eglise indigène protestante en pays dondo ou dondo manianga.

1904 : Demande des missionnaires suédois auprès des autorités coloniales afin de construire des stations de missions protestantes au Congo français et refus de l'administration au protestantisme étranger.

1907 : Premier mariage chrétien protestant chez les Dondo au Congo français.

1908 : Nouvelle demande et admission des missionnaires de la S.M.F. par les autorités de l'administration coloniale de s'installer au Moyen Congo en qualité de colons agriculteurs.

1909 : Installation de J. Hammar au Congo français et fondation de la première station missionnaire officielle à Madzia par infiltration officielle dans la région du Pool.

1913 : Le 1er Août ; conversion au protestantisme et baptême de trois jeunes autochtones de Madzia dans la région du Pool au district de Kinkala. C'est la naissance de la deuxième église indigène au Congo français ou de la première église protestante officielle au Moyen Congo. C'est aussi le premier baptême protestant suédois qui se déroule sur le territoire du Congo français.

En fin de compte, nous pouvons retenir que l'implantation du protestantisme au Congo français par les missionnaires suédois remonte à 1900 et la conversion des premiers chrétiens date de 1902 au plateau dondo (107).

## C)- L'INFILTRATION DU PROTESTANTISME EN TERRITOIRE KAMBA DE 1900 A 1929

L'infiltration protestante en territoire kamba est donc bien antérieure à l'implantation officielle du protestantisme en 1930. Elle remonte au moment de la fondation de Kingoyi en 1900 par les missionnaires suédois installés à la frontière franco-belge. C'est à partir de cette mission que l'oeuvre de l'évangélisation protestante fut entamée au Congo français et en territoire kamba.

"Vula dia Kingoyi diena lukufi beni ye ndilu ansi ya Moyen Congo, ye mu diambu diodio buna salu kia Nzambi kia badika va tweka twatole twandilu" (108).

C'est-à-dire "la mission de Kingoyi est à proximité de la frontière du Moyen Congo ; c'est pourquoi l'oeuvre d'évangélisation fut entamée dans les deux pays". A la suite de cette évangélisation deux Dondo furent baptisés en 1902 à la mission de Kingoyi au Congo Belge (109). Ces baptêmes marquèrent la naissance de l'Eglise protestante au Congo français, chez les Dondo, qui furent les premiers agents du protestantisme en territoire kamba, et l'accomplissement de la stratégie du missionnaire suédois Nils Westilind, un des pionniers de l'oeuvre d'évangélisation de la Svenska Missions Förbundet (S.M.F.) au Congo belge et au Moyen Congo (110), reformulée par le Dr Georg Palmaer en ces termes :

"Si le peuple Congolais sera évangélisé, il le sera surtout par ses propres fils, car ils connaissent la langue, la culture, les moeurs, etc." (111).

Là dessus Gaston Bamana enchaîne en ces termes :

"L'Eglise du consistoire de Ngouedi ne connût pas le jour à Ngouedi même, mais au consistoire de Kingoyi qui fut crée en 1900, à proximité de la frontière Congo-Zaïre. Les Badondo sont situés sur la frontière, qu'ils débordent de 400 à 500 mètres. Les missionnaires de Kingoyi furent bien reçus par les Congolais" (112).

Suite à la conversion des populations dondo au protestantisme, le responsable de la S.M.F. formula en 1904 une demande aux autorités de l'administration du Congo français au Moyen Congo pour l'ouverture de stations missionnaires. Cette requête fut rejetée ; néanmoins les missionnaires suédois firent des voyages d'explorations en vue d'une meilleure connaissance des populations congolaises (113).

"Bamissionnaire bafiduswa mu fiongunina ye bakula nsi mpeleko bakanukunwa mu kwiza tunga vula" (114).

C'est-à-dire : "les missionnaires furent envoyés pour examiner et étudier le pays bien qu'on leur ait interdit de construire des missions". C'est ce qu'affirment les auteurs de l'ouvrage sur le 75ème anniversaire de la fondation de Madzia et de l'évangélisation du Congo par les missionnaires protestants au Moyen Congo ou en République Populaire du Congo (115). Ce refus était un reflet du conflit franco-belge entre de Brazza et Stanley dans les régions du Pool, comme nous l'avons vu antérieurement (116). En effet, le territoire de la vallée du Niari fut aussitôt occupé, au moment de la pénétration occidentale, par l'administration française.

"Un des buts de Brazza sera donc désormais d'organiser la vallée du Kouilou-Niari" (117).

La densité de la population et les richesses naturelles de ces contrées suscitèrent l'intérêt des missionnaires suédois qui s'implantèrent à la mission de Kingoyi (118). Ils souhaitèrent s'installer dans les régions du Niari mais cela ne fut pas possible dans l'immédiat (119). Quoique le conflit franco-belge ait été réglé le 5 Février 1885 à la Conférence de Berlin, la crainte des autorités françaises au Congo français demeura.

"A partir de 1885, il n'y aura pratiquement pas d'anicroches sur la ligne de partage des eaux, mises à part celles causées par les indigènes pour qui une frontière politique ne saurait diviser un clan, une famille. Par contre, jusqu'à la Première Guerre mondiale, les incidents se multiplieront le long du méridien de Manyanga entre fonctionnaires territoriaux" (120).

Nous comprendrons pourquoi au moment de la naissance du Ngunzisme en 1921, les frontières politiques seront fermées pour empêcher l'expansion du mouvement au Congo français (121). La question du ngunzisme était un prétexte pour le gouvernement central de Brazzaville qui lui permettait d'empêcher l'expansion du protestantisme suédois au sud du Moyen Congo. Maurice Leenhardt missionnaire français de passage au Moyen Congo fait mention de cette question dans sa conférence prononcée à Mulhouse et Colmar, en 1927.

"J'ai vu à Samkita l'école fermée sur ordre du Gouvernement général. Et comme j'arrivais à Brazzaville, les missionnaires suédois me firent un accueil hors de proportion avec le pauvre compagnon que j'étais : On ferme nos temples", disaient-ils... (...) Prenant prétexte de l'agitation que le prophète Kimbangu avait causé dans le voisinage, au Congo belge, le Gouverneur qui était M. Augagneur, avait voulu prendre toutes garanties légales contre la Mission Suédoise, et sa très belle oeuvre au Congo français. Il interdit la construction de temples à moins de 500 mètres des villages, et les corvées tombaient comme par hasard sur ceux qui avaient le dimanche franchi l'avenue de 500 mètres. Il y eut tout un système de brimades qui effraya fort les Suédois et les détermina à demander une intervention de notre Société. Mon arrivée inopinée à Brazzaville leur apparut comme une réponse à leur désir ; simple voyageur en route vers le Sud, sans mandat, et surtout sans possibilité de pouvoir empêcher, une fois en Calédonie, les démentis les plus cyniques, je risquais par une enquête intempestive, d'exposer ensuite les Suédois à des représailles pires" (122).

Toute cette période sera lourde de conséquences pour le Congo français, auquel les habitants du Congo belge n'auront pas accès : ceci ne favorisa donc pas l'installation officielle du protestantisme au Moyen Congo.

"Les missions protestantes seront plus longues à s'installer" (123).

Il faut voir dans cette réticence la crainte que l'influence belge se propage par l'intermédiaire du protestantisme luthérien suédois au Congo français (124). D'autre part le problème de l'éducation se posait dans la mesure où l'enseignement protestant était donné en langue indigène, comme nous l'avons déjà mentionné, ce qui créait un conflit culturel (125).

"Ils ne pourront toutefois pas créer d'école avant 1911, la loi française exigeant que l'enseignement soit donné en français" (126).

Marcel Mank Nkouka fait mention de ce problème :

"L'ouverture d'une école est soumise à une autorisation préalable du gouvernement qui exige que l'enseignement soit dispensé en langue française. En 1911, Carl Parvinst ouvre la première école protestante à Madzia. Placées sous le contrôle de l'autorité française, toutes les écoles (catholiques, laïques et protestantes) suivent le même programme. Les protestants faisaient commencer les cours une heure plus tôt que l'horaire officiel. Cette heure était consacrée à l'éducation religieuse, cela va sans dire. Ce n'est sûrement pas par hasard que l'administration coloniale a laissé à la disposition de chaque école le programme du cours de morale. Cette possibilité ne pouvait qu'être exploitée par les missionnaires à des fins utiles" (127).

C'est seulement en 1911 que la mission protestante fut autorisée à dispenser l'enseignement laïc officiel, en français, conformément au programme d'Etat, dans ses écoles privées. Autrefois l'éducation protestante se limitait à l'alphabétisation et à l'instruction en kikongo. Ceci dans le but d'assurer une éducation religieuse élémentaire permettant d'accéder à la formation pratique des ouvriers de la S.M.F. (128).

"Ils se bornent à former de simples travailleurs pour la mission, des évangélisateurs réduits" (129).

Philippe Louhemba poursuit ses observations en ces termes :

"Dans leur esprit, l'école serait simplement un tremplin permettant d'atteindre les mentalités des jeunes adolescents, et de faire vibrer leur âme par le moyen de l'évangile" (130).

Dans ces conditions les missionnaires suédois peuvent donner leur éducation en langue locale, car ils ont amené du Congo belge de nombreux ouvrages scolaires et religieux, écrits par des missionnaires en kikongo, et édités à Matadi au Congo belge, à Londres ou à Stockholm (131).

"Il s'agit d'infuser à cette "Eglise noire" sa responsabilité vis-à-vis du pays ; tâche de longue haleine, mais indispensable au bien de l'A.E.F." (132).

Il conclut de la manière suivante :

"Au reste, l'égoïsme réel ou fictif des missionnaires suédois dans leurs activités pédagogiques se trouve composé par le grand dévouement qu'on leur reconnaît à donner à la jeunesse une éducation manuelle marquante" (133).

Quant au Pasteur Hilaire Nkounkou, il nous fait remarquer que la démarche pédagogique du système éducatif suédois au Congo français fut celle de "l'égoïsme" intellectuel (134) à l'égard des chrétiens protestants (135). Cela apparaît dans la manière dont il répartit les différentes catégories des écoles protestantes. Il en distingue trois : l'école indigène (Cf. programme "kivahula"), l'école de la station missionnaire pour le cycle primaire et le séminaire à la mission de Ngouedi.

Les autorités françaises, interprétèrent l'enseignement donné dans la langue locale comme une instigation à la révolte et une préparation au sentiment d'indépendance des populations autochtones contre le gouvernement et l'Eglise catholique (136).

"La distribution de la Bible aux autochtones a été attaquée par les catholiques qui la qualifiaient d'incomplète" à cause du manque des livres apocryphes, ou de "boîte de sardine sans clé" parce que ceux qui la reçoivent ne sont pas suffisamment introduits dans la science de l'interprétation" (137).

Philippe Louhemba enchaîne de la manière suivante :

"Sous l'instigation des prêtres catholiques, l'administration coloniale désaprouve la propagation de la Sainte Ecriture en Kikongo ; celle-ci est arrivée en 1905 de Londres à Mukimbungu (Congo-Belge) ; elle est l'oeuvre de N. Westlind, K.S. et Ruth Walfridsson, K.E. Laman, tous missionnaires suédois au Congo-Belge. Les administrateurs coloniaux voient dans cette diffusion de la Bible en Kikongo une incitation dangeureuse des Congolais au sentiment d'indépendance" (138).

Voilà ce qui explique l'insertion de l'administration française dans la lutte religieuse entre le catholicisme romain des missionnaires français et le protestantisme luthérien suédois au Moyen Congo.

"Devant un danger menaçant leurs intérêts, la mission catholique française et l'administration coloniale joignent leurs efforts pour venir à bout de leur adversaire commun, la Mission protestante" (139).

Néanmoins en dépit de l'influence catholique, la neutralité de l'administration française ne fut pas complètement effacée. Comme nous pouvons le remarquer dans l'ouvrage de G. Renouard sur L'ouest africain et les missions catholiques :

"La liberté de conscience et la tolérance religieuse sont expressément garanties aux indigènes comme aux nationaux et aux étrangers. Voilà qui serait d'une suprême ironie si l'on consultait l'histoire et si l'on ne savait pas que partout l'oeuvre des missionnaires a été contrariée ou détruite par l'administration effrénée des peuples conquérants. Notre Afrique coloniale subit actuellement une crise qui soulève les protestations indignées de Mgr Le Roy et du Père Lejeune. Sous prétexte de Liberté de conscience, nos administrateurs favorisent ce trafic abominable de la femme, ... (140).

C'est certainement dans ce contexte que R. Saillens mentionne Savorgnan de Brazza dans son ouvrage Au pays de ténèbres, sur

sa tolérance à l'égard des missions protestantes au Congo français.

"De son côté M. de Brazza, gouverneur du Congo français, montre à l'égard des missions protestantes les meilleures dispositions" (141).

Nous reviendrons sur ces détails en traitant les problèmes de l'implantation du protestantisme. Cependant, les dispositions relatives à la sécurité adoptées par les autorités politiques des deux pays afin d'assurer le contrôle des frontières, n'empêchèrent pas l'expansion du protestantisme entre 1900 à 1908 (142) en pays dondo au Congo français (143).

La période de 1900 à 1929 correspond à l'infiltration du protestantisme en territoire kamba. Nous verrons comment cette infiltration se fit en milieu villageois. Comme nous l'avons déjà remarqué dans nos précédentes observations les liens de parenté furent minutieusement exploités par les catéchistes protestants dondo pour introduire le protestantisme chez les Kamba. Le peuple dondo fut l'instrument privilégié de cette première étape de l'évangélisation des Kamba. Cela résulte de l'éloignement des missionnaires qui ne furent pas acteurs directs de l'infiltration protestante en pays kamba.

"Les missionnaires ne cessaient de prodiguer des conseils aux membres de l'Eglises, aux personnes et aux évangélistes qu'ils avaient formés pendant la construction de Kingoyi. Mais ils n'appréhendèrent pas facilement les moeurs des ressortissants du Congo-Français" (144).

Il s'agit d'une situation qu'ils ont suivi à distance. Cette situation sera à l'origine de divers soubresauts à l'égard du protestantisme, caractérisés par le glissement vers certaines erreurs. Nous aurons l'occasion d'examiner cela ultérieurement à travers les résultats de la mission protestante à la mission de Ngouedi. Voilà pourquoi, pendant son infiltration le message subira des déformations, d'où naîtra le courant protestant autochtone.

## C - 1 - PERIODICITE DES PRINCIPAUX EVENEMENTS DE L'INFILTRATION DU PROTESTANTISME

Il est assez difficile de dater avec précision l'ensemble des événements de l'infiltration protestante dans le territoire kamba. Comme nous venons de l'observer, il est certain que le

protestantisme s'est infiltré en territoire kamba avant son autorisation officielle au Congo français.

Selon certaines sources l'évangélisation du peuple kamba remonte aux années autour de 1904 (145). Cela n'est qu'une hypothèse. Nous n'avons pas d'éléments assez fiables pour les confirmer ou les infirmer en dehors de certains événements qui correspondent à l'arrivée des Européens, à la création de certains postes, à la naissance des enfants, etc. (146). Ce qui est certain c'est que l'infiltration se fit en cette période.

Le 25 Décembre 1905, Ngoma Etienne du village de Mayanga, situé à un kilomètre de Missafou, fut baptisé à la mission de Kingoyi. Les habitants de Mayanga, installés en plein territoire kamba, sont originaires de Moussingansia, à proximité de la mission protestante de Kingoyi au Congo belge. Les enfants du village de Mayanga étudiaient à la mission protestante de Kingoyi. Tata Mwanda Metosala, ayant été formé au séminaire de Kingoyi en 1908 - ainsi que le catéchiste Ngoma Jérémie (qui fut le premier président du consistoire de Ngouedi) furent les deux premiers catéchistes. Simon Mouanda, également originaire du village de Mayanga fut le troisième. Il fit lui aussi ses études primaires à la mission de Kingoyi en 1924 et fut catéchiste à Kindzaba en 1928 et 1929 (147). Il fut le fondateur de l'école indigène pour l'alphabétisation en langue locale (kikongo) et prépara les premiers chrétiens au baptême protestant du 25 Décembre 1930 à la mission de Ngouedi.

D'autres sources font remonter l'évangélisation protestante du peuple kamba à 1908. Ici non plus nous n'avons pas d'avis ni d'objection à faire. Nous allons toutefois examiner les témoignages que nous avons recueilli au village de Kimbonga et à la paroisse de Nkayi pour faire la lumière sur cette question. Pour les habitants de Kimbonga, ce sont les catéchistes protestants venus de la mission de Kinkenge au Congo belge qui furent leurs premiers évangélisateurs. Voilà ce qui explique l'implantation du protestantisme dans ce village. Le même récit est rapporté par François Loubaki, ancien catéchiste de la mission de Ngouedi au village de Kimbonga. C'est de lui que nous détenons certains témoignages,

confirmés par des sources écrites, qui nous apportent des précisions sur cette situation.

"L'évangélisation du village de Kimbonga est l'oeuvre de la mission de Kinkenge en 1908. Ce sont les catéchistes Ta Babutila et Ta Bisiku qui furent les pionniers de cette évangélisation" (148).

Cela suppose deux fronts d'évangélisations en territoire kamba avant l'implantation officielle du protestantisme. En dehors de la mission de Kingoyi, la mission de Kinkenge fut partie prenante dans les mouvements de l'infiltration protestante en pays kamba. Ces différents témoignages nous montrent que Kimbonga fut le premier village touché par l'évangélisation protestante dans la paroisse de Nkayi. Cette évangélisation fut perturbée par des nombreux accrochages entre prêtres catholiques et catéchistes protestants. Néanmoins, la majeure partie de ces habitants demeurèrent attachés à la foi protestante. L'ensemble de ces témoignages vient s'inscrire dans la continuité de nos précédentes observations pour confirmer sans équivoque l'infiltration protestante en territoire kamba.

Mbuta Auguste Boussoki de Kimpalanga né en 1897, atteste la visite des missionnaires protestants suédois de passage dans son village avant la Première Guerre mondiale (149). Pendant leurs visites, ils organisaient des cultes protestants qui étaient suivis par les habitants, qui se réunissaient sous l'ordre du chef de village (mfumu bula) Wamba.

Sabine Boutoto, fille du chef Wamba, relate la visite des missionnaires protestants de Kingoyi de passage dans leur village. Ensuite, les missionnaires furent relayés par le catéchiste Jérémie Mouanda Mbambi, un Kamba de Kindzaba, après 1930 (150).

Le témoignage d'André Moudiedie Dikoua, diacre protestant, ancien élève de la mission de Ngouedi, permet les mêmes observations sur la visite des missionnaires protestants au village de Kimpalanga. Il rapporte que les missionnaires suédois furent reçus par le chef Wamba après qu'ils aient été chassés du village de Moutela par le chef de terre Nzambi Mpanzou au cours de leurs différents passages en territoire kamba entre 1900 et 1921.

Durant cette période les indigènes étaient assez hostiles à l'égard des Européens qu'ils assimilaient aux "bisimbi" ou "nkenge ki ngeyi" (sirènes).

"Pendant longtemps les relations entre blancs et villageois n'étaient pas totalement réalisées. Parce que les missionnaires étaient considérés comme des bisimbi (sirènes) ou des mikuyu. Cette conception se transmettait de village en village et on avait peur d'eux" (151).

On comprend pourquoi la chasse à l'homme blanc se fit à coup de fusil (152). Quant aux missionnaires, pour gagner la confiance des autochtones, ils leurs procurèrent certains objets : les grands couteaux qu'ils utilisaient pour la récolte du vin de palme, la poudre de chasse qui servait aux fusils à piston, du sel, des vêtements, etc. (153). Ainsi, ils étaient considérés comme des alliés c'est-à-dire les "bandiku ba bula" ou amis du village.

"Aux villages comme à la mission, les missionnaires donnaient des cadeaux (...). Les parents voyant les enfants venir avec des cadeaux conclurent que les blancs seraient leurs ancêtres morts partis dans un pays lointain et qui ont changé de peau. A leur tour les enfants commençaient à amener des fruits et des oeufs" (154).

A Kimpalanga la faveur du chef Wamba permit une ouverture au protestantisme : les missionnaires suédois de Kingoyi venaient y passer la nuit quand ils étaient de passage à la mission d'Indo (Sibiti). C'est à cette occasion que des cultes protestants furent célébrés avant que le protestantisme ne soit implanté dans le village. D'une manière générale, les missionnaires ne restaient pas longtemps dans le village pour éviter tout accrochage avec les prêtres catholiques. C'est certainement en 1918, au moment de la construction d'Indo, que se fit l'infiltration réelle du protestantisme au village de Kimpalanga.

Alphonse Mabiala du village de Missafou (155) et de Kimbedi, ancien élève de la mission protestante de Ngouedi, a lui aussi observé le passage des missionnaires suédois qui allaient célébrer les cultes dans ces villages de 1920 à 1930 (156).

"Le Père Emile Zimmermann rapporte qu'en 1920, les porteurs dondo de la "voiture (tipoy)" transportaient "un Suédois protestant de Kingoy qui se dit évêque de la part du sinistre et fou Luther" (157).

Le déclenchement du mouvement prophétique du ngunziste Simon Kimbangu, en 1921, fut un véritable appât pour le protestantisme indigène. Le ngunzisme a servi à véhiculer le protestantisme lors de son infiltration en pays kamba. Durant cette période, la Bible en kikongo et son message furent

accueillis favorablement par l'ensemble des populations kongo. Il faut signaler que le ngunzisme utilise la Bible comme un objet magique, détenteur de la puissance divine. Dès lors elle suscita un nouvel intérêt chez les populations indigènes et l'infiltration du protestantisme fut effective. La Bible en kikongo fut admise comme le message de Dieu destiné aux Kongo. Les pratiques sacrificielles et les différents rituels furent remplacés par les cérémonies du ngunzisme inspirées du rituel protestant et du message biblique (158), un phénomène qui enthousiasma les populations kongo, d'où son audience en milieu kamba. Le ngunzisme fit du contenu biblique un message purement kongo (159). Il s'inscrivit dans la continuité des premiers leaders kongo : Dona Béatrice (Kimpa Kimvita), Kassola, (160), etc. qui firent des tentatives pour restaurer l'ancien royaume de Kongo dia Ntotila à travers une démarche pacifique (161).

"Le mouvement ngunziste devient bientôt politico-religieux" (162).

L'évolution du ngunzisme déboucha sur la naissance d'un protestantisme populaire différent du protestantisme officiel des missionnaires suédois. Il s'agit d'une symbiose culturelle, d'un syncrétisme religieux que nous aurons l'occasion de mieux comprendre dans l'étude des mouvements messianiques (163). Avec le ngunzisme, la situation des missionnaires protestants connût une perturbation. Il se développa une résistance et une hostilité du Noir envers le Blanc. "Non au protestantisme", disaient les ngunza, parce que les missionnaires ont livré les serviteurs de Dieu aux "ba mayala na luyalu" (autorités militaires et de l'administration politique occidentale) (164) et se sont opposés à la révélation de Dieu et à l'oeuvre du Saint-Esprit.

"Les chefs des sectes exploitent la situation politique actuelle. Comme la plupart des noirs sont dégouttés d'une façon ou d'une autre de la présence européenne coloniale ou missionnaire et désirent être réellement indépendants politiquement et religieusement, les leaders des sectes se présentent comme des libérateurs politiques et religieux. Bien entendu ces libérateurs utilisent la Bible et les cantiques des missions pour gagner les chrétiens non avertis, catholiques et protestants. Historiquement ce sont d'abord les sectes politico-religieux qui se sont opposées réellement à la colonisation et à la christianisation. Elles assimilent les missionnaires catholiques et protestants aux colonialistes. A leurs yeux les Congolais restés fidèles aux missions sont des traîtres. En somme le climat actuel politique, social et psychologique est plutôt en faveur des sectes politico-religieux que des églises issues des missions catholiques et protestantes" (165).

Dans la suite de son étude Raymond Bouana poursuit ses observations de la manière suivante :

"En effet les missionnaires occidentaux tant protestants que catholique sont purement et simplement assimilés aux colonialistes ou aux impérialistes les plus dangereux parce qu'ils utilisent la parole de Dieu pour mieux dominer la race noire. (...) Quant aux chrétiens congolais, ils passent pour les valets de l'Occident ou pour des traîtres de leur pays. Naturellement pour avoir la possibilité de remplacer le christianisme on admet l'existence d'un NZAMBI ya MINDELE (le Dieu des Blancs) et d'un NZAMBI ya BANDOMBE (le Dieu des Noirs)" (166).

En pareille circonstance nous comprendrons pourquoi les missionnaires furent assez perplexes à l'égard des chrétiens dondo (167).

"Comme la M.E.S. a travaillé dans les deux Congo (Congo-belge et Congo-français), elle a installé le séminaire pour la formation des évangélistes dans un centre sur la frontière, Kingoyi. Mais la naissance du Kimbanguisme au Congo-belge, à partir du réveil spirituel de 1921, oblige les autorités coloniales des deux Etats à fermer les frontières. La M.E.S. ne reçoit plus de moniteurs du Congo-belge et les séminaristes du Congo-français ne sont plus envoyés à Kingoyi" (168).

Son expansion déboucha sur un syncrétisme qui s'actualisa sous forme de mouvements de résistance nationaliste à caractère politique et religieux contre l'occupation étrangère.

"L'événement capital de cette époque sera la naissance des syncrétismes "kongo" qui imprimeront profondément leur marques à l'histoire du pays. Simon Kimbangou, né vers 1881 au Zaïre, est élevé dans un milieu baptiste mystique. Vers 1915, il a une vision et se sent touché par la grâce. Sous la pression des missions, il est arrêté en 1921 et il mourra en prison à Elisabethville en 1951. La persécution en fait un martyr du colonialisme et lorsque le kimbanguisme diffuse en 1924 dans la région de Boko, il a déjà un aspect nettement politique accentué par la prise de conscience de l'unité Laadi-Soundi-Kongo. La répression rétablit l'ordre mais le culte continue clandestinement. En 1941, un rameau du kimbanguisme, le kakisme se répand dans la région de Mindouli. Le kimbanguisme est avant tout une religion à la morale extrêmement rigoureuse et dotée d'une solide hiérarchie" (169).

D'une manière générale les opinions du ngunzisme varieront suivant les cas et les circonstances. On observera un sentiment de rejet à l'égard du protestantisme, un esprit d'opposition au catholicisme et une forte hostilité à l'administration française. C'est pourquoi le protestantisme se heurta à des difficultés imprévisibles dont les principales causes furent d'abord du fait de l'administration française, et de l'Eglise catholique, et plus tard du fait de l'Armée du Salut, du "Kula munwa", du bougisme, de la croix Koma (Nzambi Ta Malanda), du "Mahonda-Tangu", etc. Toutes ces questions seront étudiées ultérieurement. L'ensemble de ces problèmes nous montre combien le début du protestantisme fut difficile en territoire kamba.

Selon Gaston Bamana : "les missionnaires évangélisaient ensemble, avec quelques évangélistes formés entre 1900-1910 à Mukimbungu" (170) au Congo belge. C'est en 1927 qu'un catéchiste protestant fut affecté au village de Loutete-Carrefour à Moukanda-Ngoualoubondo (171). Le village de Kindzaba va nous servir d'exemple pour expliquer la manière dont se fit le mouvement de l'infiltration entre 1900 et 1929.

## C - 2 - L'INFILTRATION DU PROTESTANTISME A KINDZABA

Comme nous l'avons vu précédemment, l'infiltration du protestantisme en pays kamba est due en grande partie au peuple dondo qui a joué un rôle important au côté des missionnaires suédois. C'est ce qui se fit au village de Kindzaba-Moumvoukani ou Bula bu Ntama à Kingouala-Nsouadi.

Les Dondo, en leur qualité de missionnaires autochtones parmi les Kamba, ont exploité différents types de situations et de rapports dont les situations conflictuelles, les liens de parenté et les relations de bon voisinage, au bénéfice du protestantisme.

### a) LES SITUATIONS CONFLICTUELLES

Situé au carrefour des principales voies de transactions à l'époque de la pénétration occidentale, Kindzaba fut un village de grande influence en territoire kamba (172).

Rappelons que Kindzaba jouait un rôle stratégique en pays kamba. Ce fut l'un des premiers villages à accepter les Blancs, d'où son importance, en dehors de quelques révoltes. C'est en effet à Kindzaba, comme le mentionnent certains habitants, que le chef (mfumu) Mouanda Mbense accueillit dès 1905, les missionnaires protestants suédois qui venaient chasser et qui exploraient la région (173).

A cette époque les habitants de Kindzaba (catholiques) ne voulaient pas recevoir les catéchistes protestants ni pour le début de l'évangélisation ni pour les loger au moment de leur passage vers la mission de Kolo sur les plateaux bembe (Mouyondzi). C'est pourquoi certains les considèrent peu hospitaliers, surtout après qu'une femme ait vendu son eau aux missionnaires ; c'est une réalité étrange chez les Kongo.

> "Cependant dans chaque village, les missionnaires étaient convenablement reçus, bien qu'on leur refusât l'autorisation de séjourner dans le pays" (174).

Kindzaba est un village à la croisée des chemins où se retrouvent des populations assez diverses. Est-ce pour salir la réputation du village de son mari, Kindzaba - elle étant originaire de Banda-Loutete-Carrefour à Moukanda - qu'elle vendit l'eau, acte honteux (175) selon la mentalité indigène kongo ? En effet, Moukanda, à l'époque une circonscription

territoriale du chef de terre (mfumu kizunga ou butoto) Mbanga Kalebi, était voisin des terres du chef Mbedi-Ngoma. Or en cette période il y eut différentes manoeuvres liées à la lutte pour le pouvoir politique et magique entre les chefs indigènes (176). Aussi cela pouvait-il être interprété comme un acte d'agression contre le chef de terre Mbedi-Ngoma et tous les habitants de Kindzaba. Dans la mentalité de l'époque, les populations dondo ainsi que les populations manianga du Congo belge, étaient assimilées au protestantisme, appelé "bamissioni". Est-ce que cela fut une manipulation des prêtres catholiques auprès des populations villageoises kamba ? Ce n'est qu'une nouvelle hypothèse. Ce serait une autre manière de justifier le comportement de la femme. Cela se justifierait-il par l'hostilité des Kamba catholiques à l'égard des Dondo ? On peut aussi penser à la décadence des structures indigènes favorisées par l'installation de l'administration coloniale (177). En même temps le message du protestantisme proclamait le "nkudulu a muntu na kimpwanza kia zinkole" c'est-à-dire la délivrance de l'homme et la liberté des captifs (esclaves) par la puissance du "Nzambi Mpungu Tulendo" (le Dieu tout puissant), qui combat à la place des faibles ; tout ceci inquiète les Kamba (178). Cette nouvelle situation développa un esprit de méfiance entre les Kamba et les Dondo.

En fin de compte, il est possible que la femme, ayant besoin d'argent ne trouva d'autre solution que de vendre son eau aux voyageurs en transit à Kindzaba. Ce qui est certain c'est que pendant cette période les habitants des contrées de la mission de Kingoyi étaient considérés comme les plus riches. Ils étaient en effet grands courtiers dans les échanges entre les populations du Congo belge et les gens de la plaine au Congo français. Leur niveau de vie était largement supérieur à celui des Kamba (179). C'est pendant le déroulement d'un marché que se produisit l'incident qui permit l'infiltration du protestantisme entre 1920 et 1929 dans le village de Kindzaba.

Selon la version kamba, une jeune fille de Kindzaba, qui s'était rendue au marché de Kingoyi accompagnée de Marie Massala, épouse de Ngoma Moukoumbou de Moussassi (180),

piétina un poussin. Les Dondo et les Manianga de Kingoyi ayant pris connaissance de cet incident interpellèrent la jeune fille. Ainsi l'affaire fut réglée sur le champ et un dédommagement fut exigé par le propriétaire du poussin (181). La jeune fille n'avait pas d'argent pour payer ce dommage. Ayant su qu'elle était originaire de Kindzaba, les gens de Kingoyi se souvinrent de l'hostilité des habitants de Kindzaba à l'égard des protestants, et décidèrent de la garder en otage. Marie Massala, jugeant la situation dangeureuse, car elle pouvait dégénérer en conflit ouvert entre les deux contrées, et pour trancher l'affaire, décida d'amener à Kindzaba un catéchiste protestant du Congo belge (zaïrois), qu'elle hébergerait sous son toit. Nous rappelons que Marie Massala était l'épouse du chef de clan Ngoma Moukoumbou de Moussassi à Kindzaba. Ainsi dit, ainsi fait. Et c'est ainsi que le protestantisme fut admis dans la maison de Marie Massala, d'où il s'infiltra dans le village de Kindzaba en général et le clan de Kimpombo Banda en particulier. Une fois de plus l'infiltration du protestantisme ne se fit pas par les originaires du village, mais par une étrangère mariée à KIndzaba ; elle était de la même origine que celle qui vendit de l'eau" (182).

La manière dont se fit l'infiltration du protestantisme entraîna diverses réactions chez les chrétiens protestants dondo et chez les habitants de Kindzaba.

En effet selon le catéchiste Simon Mouanda et l'ancien catéchiste Joseph Vouandza, frère cadet du Pasteur Daniel Ndoundou, l'intérêt de Marie Massala pour le protestantisme était une conséquence de son hospitalisation au dispensaire de la mission protestante de Kingoyi. C'est sur le chemin du retour qu'elle demanda aux missionnaires de lui confier un catéchiste qui devrait annoncer la bonne nouvelle du salut dans son village et celui-ci fut logé par elle.

Pour le clan de Kingouala-Nsouandi cette infiltration du protestantisme est une manoeuvre des femmes étrangères du village dans le but de jeter le discrédit sur la réputation villageoise (dans la continuité de l'acte de la vente d'eau). Cette position fut partagée par les membres du clan Moutimossi ou Kinzoumba.

Le chef de terre Mbedi Ngoma fut très réticent envers le protestantisme (183). Mais sa réticence s'explique de différentes manières ; tout d'abord, le protestantisme venait du Congo belge c'est-à-dire que c'était une religion illégale aux yeux de l'administration française et de l'église catholique, et il craignait leur réaction. D'autre part en tant que chef religieux indigène, il redoutait la vengeance des esprits car la conversion des chefs indigènes aux religions étrangères (chrétiennes) était incompatible avec les lois coutumières.

A l'époque Bernard Nkaya était le catéchiste catholique de Kindzaba et l'ensemble de la population était présumé être chrétien catholique (la vraie religion). Il avait aussi mission d'enquêter auprès des villageois et faisait des comptes-rendus aux prêtres lesquels informaient les autorités administratives du poste de Madingou, d'où la réticence et l'inquiétude de Mbedi Ngoma (184).

Par contre Mbambi Mbala réagira plus tard en faveur du protestantisme. Mais il était un chef issu de la servitude et les autres chefs de famille ne le suivirent pas (185).

Quoi qu'il en soit, l'infiltration du protestantisme à Kindzaba se fit par Marie Massala qui accueillit les catéchistes protestants sous son toit : nous n'en disconvenons pas (186). Mais il ne nous parait pas logique de penser que Marie Massala accueillit le protestantisme dans un village qui n'était pas le sien sans motif particulier à caractère contraignant, d'autant plus que le catéchiste demeura longtemps chez elle et que cela pouvait compromettre sa vie conjugale. Car selon les habitants de Kindzaba, les lits de Marie Massala et du premier catéchiste protestant étaient placés l'un à côté de l'autre (187). C'est pourquoi nous pensons que la version des catéchistes protestants n'est pas la bonne.

Ce motif contraignant ne pouvait être que son désir d'éviter le conflit entre les deux villages et de sauver la jeune fille de Kindzaba sans créer d'opposition globale de la part des habitants du village à son égard. D'ailleurs l'absence de soupçon de la part de son mari dans cette

situation nous laisse penser que le témoignage de Marie Massala fut assez probant.

Au bout du compte, on peut expliquer la modification de ce récit historique sur l'infiltration du protestantisme dans le village de Kindzaba de deux façons : soit par le désir des catéchistes de voiler leur comportement à l'époque (qui autrement risquerait d'être taxé de non-évangélique), soit par la simple ignorance de la part de certains chrétiens dondo.

Dans tous les cas, nous estimons que le contexte social de la ce pionnier de l'oeuvre protestante ne lui permettait pas d'accueillir le protestantisme par une décision individuelle, si l'on tient compte de la mentalité indigène de l'époque où le statut de la femme est lié par les règles coutumières à sa soumission totale à l'homme (188).
C'est ce qui nous permet d'éliminer les autres explications sur la manière dont le protestantisme s'est infiltré avec Marie Massala à Kindzaba.

Par la suite, au bout de quelques années et avec le changement des catéchistes, un originaire de Kindamba renoua ses liens de parenté avec le chef de lignage et de clan Victor Mbambi Mbala du clan Kimpombo à Banda et le protestantisme prit une nouvelle dimension. C'est ce que nous allons examiner pour mieux comprendre pourquoi Banda devint un village protestant de la région de Kindzaba.

**b) LES LIENS DE PARENTE**

Les liens de parenté ont été un moyen que les missionnaires ont su exploiter au profit du protestantisme en milieu kamba. Pour illustrer nos propos, nous allons utiliser deux exemples précis (189).

La famille kimpombo de Kindzaba-Banda est devenu protestante à cause de ses liens de parenté consanguine avec Victor Mbambi Mbala qui était un Dondo, originaire du village Kindamba (du clan Kindamba). C'était un esclave qui avait hérité de ses maîtres la charge de leur famille après leur disparition. Victor Mbambi Mbala avait rompu avec sa famille et son clan d'origine. Etant désormais la propriété du clan de ses maîtres, il était devenu membre du clan Kimpombo dont il avait reçu la responsabilité familiale (kanda). Ceci

n'empêchait pas ses anciens parents de continuer à aller le voir ; ainsi s'était rétabli le lien rompu par l'acte esclavagiste commis par les parents communs.

Remarquons que les membres de la nouvelle génération n'étaient pas responsables de cet acte et que Mbambi Mbala gardait une attitude positive à l'égard de ses anciens parents. Ce lien de parenté fut le point de départ de toute l'oeuvre protestante au sein du clan Kimpombo, à Kindzaba-Banda (Moumvoukani), en milieu kamba (190).

En effet, Mbambi Mbala, chef de famille au sein du clan Kimpombo et chef de village, s'était proposé, avec ses anciens parents dondo du clan Kindamba devenus protestants, de faire passer le message protestant dans sa nouvelle famille-société kamba, ce qui ne fut pas le cas des autres chefs de clan et en particulier le chef de terre Mbedi Ngoma.

D'autre part, le frère de Ya Noki, appelé Yakobi (un chrétien protestant manianga du district la mission de Kingoyi au Congo belge), déparasitait les habitants de Banda avec les vermifuges reçus au dispensaire de la mission de Kingoyi. Cela parut une chose étrange et très étonnante pour les villageois, d'où leur intérêt envers le protestantisme. C'est à ce moment que Mbambi Mbala reçut officiellement le catéchiste Esaïe Nguimbi dans son village. Dès lors le protestantisme passa de l'infiltration à l'adoption clanique (191). Ainsi le village de Kimpombo devint un village protestant en plein pays kamba. Le choix de la religion protestante était lié à la recherche d'une sécurité individuelle ou communautaire pour se mettre à l'abri des menaces de la société kamba (192). La religion chrétienne, au fur et à mesure qu'elle touche une part grandissante de la population, va bientôt devenir une nouvelle réalité sociale qui va remplacer dans certains villages l'ancien système de la solidarité lignagère ou clanique. Le protestantisme deviendra la principale référence sur laquelle sera désormais orienté tout l'espoir de sécurité et de protection familiale en milieu coutumier. C'est pourquoi, lorsque le chef de famille (coutumier) accueillait les missionnaires et leur message, c'était le début d'une oeuvre chrétienne stable dans la famille et le village. Plusieurs villages, lignages, ou clans sont devenus protestants pour la

simple raison que les chefs coutumiers avaient accueilli favorablement les messagers du protestantisme (193). C'est le cas du village de Moussenengue au district de Mandingou, du lignage de Mabounou ma Mbama Safila à Ngoyo et du clan Kindoulou au village de Kindoulou-Dakar à Nkayi dans le district de Kaye.

**c) LES RELATIONS DE BON VOISINAGE**

Cet aspect du problème sera étudié au moment de l'implantation du protestantisme (194), quand les Kamba se servirent de leurs rapports sociaux et identité ethnique pour faire passer le nouveau message chez leurs compatriotes.

D'une manière générale, la conversion des premiers Kamba constitua le début de l'action protestante dans les villages et les familles. Dans la plupart des cas la conversion des habitants d'un village impliquait celle des villages voisins ou des familles voisines (195).

## CONCLUSION

L'infiltration fut l'une des plus importantes étapes de l'évangélisation protestante dans la vallée du Niari. Elle nous permet de connaître la démarche qui fut adoptée par les agents du protestantisme en se démarquant du catholicisme. C'est ce que nous allons examiner dans la suite de notre étude (196). Malgré les multiples obstacles imposés aux missionnaires protestants, l'infiltration du protestantisme fut possible grâce aux relations de parenté. La loi coutumière de l'hospitalité et de la solidarité marginalisa les étrangers, tandis que les relations parentales assurèrent l'intégration de l'individu porteur du message protestant dans le cercle clanique, où son accès fut favorablement accueilli par chaque membre du "kanda" (clan). Ces conditions favorisèrent l'implantation du protestantisme en territoire kamba, au moment où les missionnaires suédois s'engagèrent dans la construction de la mission de Ngouedi. Cette période de l'infiltration protestante suédoise est la première étape

de l'évangélisation du monde kamba, qui s'était faite de manière progressive et en différents moments.

Dans un premier temps, ce fut la familiarisation des missionnaires suédois avec les populations de la vallée du Niari (197) lorsqu'ils traversaient le territoire kamba par la piste des Caravanes pour explorer les milieux indigènes (198).

Dans un second temps cette évangélisation consista en une prise de contact des catéchistes dondo de la mission de Kingoyi avec les populations villageoises, où ils étaient admis par l'hospitalité indigène (199). Cela nous amène à nous poser la question de savoir comment se fit la seconde évangélisation des populations villageoises en territoire kamba (200). Pour l'instant nous allons étudier le protestantisme et l'opinion indigène pendant la période de l'infiltration en pays kamba.

---

(1) Dans certains documents on désigne la frontière du Congo français et du Congo belge par "frontière franco-belge". Le Révérend Père Emile Zimmermann utilise le groupe de mot : "frontière franco-belge" dans son manuscrit de 1941 intitulé : Journal et notes diverses, op. cit., p. 4.

(2) Le protestantisme suédois reste un sérieux problème pour les autorités de l'administration française parce que les différentes associations européennes installées en Afrique centrale et au territoire de l'ancien royaume de Kongo se heurtèrent à des conflits politiques comme nous allons le voir dans la suite de notre étude (chapitre).

(3) Cf. Avant propos, p. 1 ; voir aussi notre note numéro 1, p. 3.

(4) Cette définition est la norme élaborée par l'Evangéliste Billy Graham dans son document intitulé : Une norme biblique pour évangéliser, Editions Wold Wide, 1984, 122 p.

(5) Matthieu, chapitre 28, versets 19 à 20, (version Louis Second).

(6) Actes des Apôtres, chapitre 1, verset 8, (version Louis Second).

(7) Braekman E.M., Histoire du protestantisme au Congo, op. cit., p. 95.

(8) C'est le cas de la neutralité politique de la mission suédoise comme nous allons le voir plus tard dans la suite de notre chapitre.

(9) Braekman E.M., op. cit., p. 95.

(10) A ce sujet, l'histoire de la réforme des églises est assez significative. C'est le cas du luthéranisme, du calvinisme, etc. où l'on assiste à de multiples controverses qui ont entraîné la rupture et favorisé

la naissance de nouvelles dénominations protestantes. On peut mentionner le cas de la Sainte Cène ou du baptême, etc. Le réveil n'échappa pas à cette situation comme nous pouvons le remarquer dans l'étude du Professeur Jean Baubérot qui analyse les conséquences des mouvements de réveil suédois au cours du XIXème siècle.

"Au cours du XIXe siècle des mouvements de réveil manifestèrent une protestation interne contre certains éléments de sa hiérarchie, de son orthodoxie et contre son caractère parfois froidement administratif. Des renouveaux piétistes et mystiques constituaient pour des communautés rurales un moyen d'affirmer leur vitalité religieuse. (...) Cependant, à partir des années soixante, des groupes religieux dissidents - baptistes, méthodistes, surtout la "Fédération suédoise des Missions" - s'organisèrent". Op. cit., p. 53.

(11) Kabongo-Mbaya B. Philippe, op. cit., pp. 73 - 76.

(12) Les récits de l'explorateur et missionnaire anglais Georg Grenfell rapportés par le missionnaire F. Faure cité dans notre étude sont assez significatif. Cf. pp 66 - 67.

(13) Mme Guinness, cité par R. Saillens, Au pays des ténèbres, op. cit., pp. 98 - 99.

(14) Ntontolo Bernard, op. cit., p. 7.

(15) Livingstone David, Exploration dans l'Afrique australe et dans le bassin du Zambèse (1840-1864), Editions Karthala, Paris, 1981, p. 26.

(16) Cf. chapitre sur les raisons de l'installation de l'Armée du Salut au Congo-Belge et au Congo-Français.

(17) Ntontolo Bernard, op. cit., p. 8.

(18) Braekman E.M., op. cit. pp. 97 - 98.

* Henry Morton Stanley de son vrai nom John Rowlands, journaliste américain, s'était engagé comme explorateur, en remplacement de David Livingstone, en Afrique noire au service du roi Leopold II au sein de l'Association Internationale du Congo ou (A.I.C.). Cette association est l'un des mouvements d'exploration fondés par le roi Léopold II à Bruxelles pour structurer les activités du Comité d'Etudes du Haut Congo (C.E.H.C.), en vue de soutenir les efforts des explorateurs belges et de H.M. Stanley en Afrique centrale et au Bassin du Congo.

(19) Cf. la lutte contre l'esclavage.

(20) Ce sujet a déjà fait l'objet d'un certain nombre d'études auxquelles nous renvoyons nos lecteurs. Il s'agit de l'Encyclopédie du Congo belge. Sans oublier le célèbre historien Robert Cornevin de l'histoire du Congo belge ou du Zaïre : Histoire du Congo-Léopoldville, Ière Edition, Berger-Levrault, Paris, 1963 ; Histoire de l'Afrique, Payot, Paris, 1964 ; Histoire du Congo Léopoldville Kinshasa, 2ème Edition, Berger-Levrault, Paris, 1966 ; Le Zaïre (ex-Congo-Kinshasa), Presses Universitaires de France, Paris, 1972. Voir aussi A.J. Wauters, L'Etat Indépendant du Congo, Librairie Falk Fils, Bruxelles, 1899. Cf. chapitre de "L'avènement du régime léopoldien" de B. Philippe Kabongo-Mbaya, op. cit., pp. 98 - 125.

(21) Cette vision humanitariste était méprisée au profit du gain et de la servitude de l'homme noir par les colons belges, Cf. pp. 77 - 78.

(22) Kabongo-Mbaya B. Philippe, op. cit., p. 102.

(23) Ibid., pp. 98 - 104.

(24) On comprend pourquoi le Congo belge fut au départ une propriété privée du roi Léopold II avant de devenir une colonie Belge.

(25) C'est le cas de l'A.I.A. et de l'A.I.C. ou des Français et des autres Européens (Américains, Anglais, Suédois, etc.).

(26) Les traditions populaires sont unanimes autour de cette question.

(27) C'est le cas des missionnaires américains qui furent obligés de quitter le Gabon pour céder leur oeuvre à la Société des Missions Evangéliques de Paris. Cf. pp. 16 - 21._ Quant aux missionnaires suédois, leur installation se fit à titre individuel comme colon agriculteur jusqu'en 1939, au moment où l'administration reconnut l'existence de la Société missionnaire suédoise au Moyen Congo.

(28) Kabongo-Mbaya B. Philippe, op. cit., p. 78. La notion de l'hospitalité à l'égard des missionnaires protestants est évoquée dans l'ouvrage de R. Saillens, Au pays des ténèbres, déjà cité, p. 52 et p. 90.

(29) Mme Guinness cité par R. Saillens, op. cit., pp. 98 - 101.

(30) Cf. Kabongo-Mbaya B. Philippe, op. cit., p. 138. Voir aussi R. Saillens, op. cit., p. 102.

(31) Kizerbo Joseph, Histoire de l'Afrique d'hier à demain, cité par Kabongo-Mbaya B. Philippe, op. cit., p. 71.

(32) Braekman E.M., op. cit., p. 100.

(33) Ibid., p. 103.

(34) Ces missionnaires protestants suédois de Kibunzi et de Kinkenge au Congo belge (Zaïre) entreprirent des voyages vers la frontière du Congo belge et du Congo français. Les missionnaires parcoururent la région en suivant les anciennes pistes et chemins de la traite esclavagiste sur le plateau des Cataractes. Ils arrivèrent au carrefour des chemins à Kingoyi, où se tient un marché régional indigène. Kingoyi était un ancien lieu de rencontre des populations de la vallée du Niari chez les Kamba, de la région du Pool au Moyen Congo et de la vallée de Manianga-Matadi au Zaïre. On peut comprendre pourquoi on rencontre plusieurs esclaves dondo chez les Kamba. C'est aussi parmi ces esclaves dondo que se recrutèrent les premiers chrétiens protestants en milieu kamba. Ainsi plusieurs raisons peuvent être invoquées pour expliquer le choix de l'implantation du protestantisme à la mission suédoise de Kingoyi, en 1900. Parmi ces raisons nous retiendrons l'influence historique des environs de Kingoyi en milieu indigène, l'importance géographique du site de Kingoyi pour atteindre les populations de la frontière du Moyen Congo et du Niari-Djoué, où se développait une importante activité économique, comme nous venons de le voir plus haut. Cf. pp. 68 - 71 et 101 - 103. Comme nous le verrons plus tard, la mission de Kingoyi a participé à l'implantation des autres missions au Congo français, mais elle fut aussi la charnière de l'infiltration protestante au Moyen Congo.

(35) Cf. Palmaer Georg & Stenström Oscar, op. cit. pp. 33 - 35.

(36) Ce sont les missionnaires P.O. Wirem et Hekstam qui s'installèrent à la mission de Kingoyi bâtie sur la frontière du Congo belge (Zaïre) avec le Congo français (Moyen Congo) en République Populaire du Congo-Brazzaville.

(37) Bissila Célestin, op. cit., p. 11.

(38) La lutte contre les Blancs était assez fréquente dans les contrées de Kingoyi au Manianga comme nous l'avons vu dans le chapitre sur l'esclavage en milieu kongo. En dehors des raisons que nous avons évoquées dans ce chapitre, les Blancs étaient considérés comme des esprits perturbateurs de l'ordre social et cosmique. On éprouvait une grande crainte à l'égard du "mundele" ou du "mputulukeso" en particulier des Portugais installés sur les côtes angolaises, considérés comme des mangeurs d'hommes. Selon les traditions orales, les Portugais (mputulukeso) transformaient les noirs en cochons dont ils consommaient la viande. La crainte du blanc était un sujet préoccupant à l'intérieur du Congo au moment de la pénétration européenne. George Grenfell cité par F. Faure fait mention de cette question en évoquant ses explorations sur le Haut Congo.

"Ailleurs, l'arrivée du bateau était le signal d'une fuite générale. Les villages étaient abandonnés par leurs habitants qui couraient pêle-mêle dans la forêt, laissant leurs marmites bouillant sur le feu, leurs maisons ouvertes avec le contenu en désordre. En plusieurs endroits on empêchait les enfants de rencontrer les Blancs de peur que ceux-ci ne leur fissent du mal. (...) Ils vivaient, en effet, dans la crainte des innombrables esprits qui, pensaient-ils, habitaient toute la nature autour d'eux et hantaient leurs rêves de la nuit". Op. cit., pp. 37 -39.

(39) Palmaer Georg & Stenström Oscar, op. cit., p. 43.

(40) Nzaou Jean, évangéliste retraité, ancien élève de la mission de Kingoyi, paroisse de Loutete, consistoire de la mission de Ngouedi, Loutete, le 9 Septembre 1986.

(41) Braekman E.M., op. cit., pp. 227 - 228. On se souvient que ces luttes armées étaient une des conséquences de la traite négrière et du non-respect de la tradition indigène par les étrangers (blancs), Cf. notre chapitre sur la culture kamba.

(42) Ibid., p. 228.

(43) Palmaer Georg & Stenström Oscar, op. cit., pp. 30 - 31.

(44) Cf. carte des groupes ethniques de la République du Congo, numéro 5, p. 57.

(45) Voir aussi Cf. pp. 29 - 30 ; c'est Esaïe Mbounda que l'on compte parmi les premiers évangélisateurs protestants (prédicateurs de l'évangile) dondo.

(46) L'autorisation donnée aux missionnaires suédois de s'implanter comme colons agriculteurs est une manière de rendre officielle l'infiltration du protestantisme étranger. Cette installation est soutenue par un administrateur protestant français de la circonscription administrative de la région du Pool à Kinkala qui avait autorisé les missionnaires suédois à s'installer dans sa circonscription administrative. Quant à l'installation officielle (admission) de la S.M.F. au Congo français en territoire du Moyen Congo, elle ne remonte qu'à 1939 avec la création de la M.E.S. comme organe officiel de la mission protestante suédoise. Nous avons déjà expliqué les raisons de ces multiples tracasseries dont les suédois sont l'objet. Dans leur recherche les missionnaires suédois furent soutenus par cet administrateur français : il leur permit de contourner la difficulté en s'installant comme colons agriculteurs avant de développer leur action missionnaire.

(47) Cf. Les travaux spécialisés p. 133.

(48) Louhemba Philippe, op. cit., p. 71. C'est aussi le point de vue du Pasteur Jean François Zorn qui étudie les questions de l'évolution du protestantisme dans les anciennes colonies françaises. Sauf à Madagascar où s'appliquait exceptionnellement ce statut particulier dans les colonies françaises.

(49) Madzia étant non loin de Kinkala, où se trouvait l'administrateur protestant français qui avait accepté l'installation des missionnaires suédois au Moyen Congo ; on comprend pourquoi le protestantisme s'était installé officiellement dans la région du Pool et non chez les Dondo. A cette période la région de la Bouenza faisait partie de la circonscription administrative du Pool dont le chef lieu était Kinkala. La région du pays dondo était sous le contrôle du poste administratif de Madingou.

(50) Kilahou Daniel, informteur, agent de la Cimenterie de Loutete, ancien élève de la mission protestante suédoise de Sundi-Lutete au Congo belge, chrétien protestant de la paroisse de Loutete du consistoire de Ngouedi, Cf. Annexe I.

(51) Bahelele Ndimisina (pasteur retraité), informateur à Kimpesse, 1982, Zaïre, Cf. Annexe I. Les conflits entre la mission catholique et la mission protestante étaient fréquents au Congo belge. Néanmoins, les deux religions étaient reconnues officiellement, ce qui n'était pas le cas de la S.M.F. au Congo français.

(52) Bahelele Ndimisina (pasteur), cité par E.M. Braekman, op. cit., pp. 229 - 230. De nos jours catholiques et protestants de la région de Mangembo et de Sundi-Lutete déplorent les conséquences de cet événement.

(53) Sinda Martial, Simon Kimbangu prophète et martyr zaïrois, ABC, NEA, Paris, 1978, p. 24. C'est ce qui explique les disputes entre les catholiques et les protestants suédois qui considères que leur territoire est envahi par les catholiques de la mission de Mangembo dans la région du Bas-Congo au Bas-Zaïre.

(54) Cf. Supra., pp. 15 - 16.

(55) Cf. Martin Marie-Louise, Simon Kimbangu un prophète et son Eglise, op. cit., p. 24. "Les anciens historiens décrivent ce conflit comme une lutte entre Dieu et le diable". Voir aussi Georges Balandier, La vie quotidienne au royaume de Kongo du XVIe au XVIIIe siècle, op. cit., pp. 29 - 76.

(56) Malgré les efforts de réconciliation du Conseil des Eglises au Congo-Brazzaville, les chrétiens protestants et catholiques campent encore sur leurs positions.

(57) Kabongo-Mbaya B. Philippe, op. cit., p. 117.

(58) Ibid., p. 81.

(59) Cf. chapitre de la culture kamba, pp. 123 - 125.

(60) Augouard (Monseigneur), 28 années au Congo, Tome I, op. cit., p. 451.

(61) Augouard (Monseigneur, évêque du Haut Congo Français), "Colonisation", op. cit., pp. 12 - 13.

(62) La crainte de Savorgnan de Brazza à l'égard des missionnaires protestants étrangers est causées par un vieux conflit politique entre la France et l'Angleterre, comme le remarque Charles Vernes dans son ouvrage déjà cité : La France au Congo et Savorgnan de Brazza :

"On éprouve un douloureux serrement de coeur, en relisant l'histoire du siècle dernier, quand on voit l'incurie d'un gouvernement sans moralité, jointe à la complicité de l'opinion, faire perdre à la France ces deux magnifiques colonies, qui auraient pu contribuer si largement à sa grandeur, les Indes et le Canada, - pour ne pas parler de la Louisiane, cédée deux fois à d'autres maîtres sous Louis XV et sous Bonaparte, - Les Indes, dont la possession a élevé à un si haut degré la puissance de l'Angleterre, le Canada, ses "quelques arpents de neige", où treize cent mille Français, issus de soixante mille colons, tiennent à honneur de conserver la langue maternelle et qui ouvrent d'immense débouchés aux immigrants européens", op. cit., p. 5.

(63) Kabongo-Mbaya B. Philippe, op. cit., pp. 107 - 108.

(64) Ibid., p. 109.

(65) Hildebrand P., op. cit., pp. 382 - 384.

(66) Saillens R., op. cit., p. 116.

(67) Sinda Martial, op. cit., p. 24.

(68) Kabongo-Mbaya B. Philippe, op. cit., pp. 82 - 83.

(69) Ibid., p. 83.

** Les Pères du Saint-Esprit ont succédé aux Capucins en 1866 dans une partie du royaume de Kongo au Congo belge.

(70) Cf. R. Saillens, op. cit., p. 116.

(71) Balandier Georges, Afrique Ambiguë, op. cit., pp. 169 - 170.

(72) Van Wing J., op. cit., p. 74.

(73) Vansina Jan, Les Anciens royaumes de la savane, op. cit., pp. 116 - 117.

(74) Balandier Georges, La vie quotidienne au royaume de Kongo, op. cit., pp. 39 - 42.

(75) Ibid., pp. 69 - 70.

(76) Van Wing J., op. cit., p. 76.

(77) Ibid., p. 76. Voir aussi l'étude de la Soeur Marie André du Sacré coeur, intitulée : Civilisation en marche, op. cit.

(78) L'ensemble des missionnaires catholiques chez les Kongo de l'ancien royaume de Kongo soutenaient les activités politiques de leur pays d'origine.

(79) Sinda Martial, op, cit., p. 24.

(80) Cf. Jean Nzaou, op. cit., Annexe I.

(81) Dans la suite de notre étude nous verrons que l'évangélisation protestante par les indigènes favorisa le développement du syncrétisme au moment de l'apparition du "ngunzisme" en 1921 en milieu kongo. Cf. chapitre sur le Ngunzisme. Voir pp. 401 - 421.

(82) La politique de la Svenska Missions Förbundet au Moyen Congo n'était pas la même que celle qu'elle avait appliquée au Congo belge. Au Moyen Congo, la S.M.F. avait développé des activités agricoles parce que les missionnaires étaient autorisés à s'installer au titre de colons agriculteurs, Cf. Supra., p. 138. La mission protestante étrangère des luthériens suédois ne pouvait pas s'installer au Congo français. Nous verrons par la suite comment évolua la stratégie de la S.M.F. jusqu'à la reconnaissance officielle de la mission suédoise en 1939.

(83) L'avantage du kikongo c'est que cette langue est parlée dans le Bas-Congo au Congo belge et sur l'ensemble de l'étendue du champ de la mission suédoise au Moyen Congo. Il est intéressant de mentionner les remarques de Georges Balandier sur l'importance du kikongo dans son ouvrage intitulé La vie quotidienne au royaume de Kongo du XVIe au XVIIIe siècle :

"La civilisation kongo couvre un espace qui déborde le fleuve. La langue ki-kongo qui exprime son unité le révèle ; "elle est parlée dans tout le Congo inférieur, entre le Stanley Pool et l'Océan, le long de la côte qui s'étend vers le nord, vers l'Ogooue, dans l'intérieur du pays jusque vers le territoire des Bas-Téké... et vers l'est par delà la rivière Kwango". Les croyances, les relations sociales et les styles de vie se conforment, dans cette région étendue, à des modèles communs. Leur parenté s'impose avec une force évidence, en dépit des variantes qui sont comparables aux variations dialectales de la langue. Le terme générique Kongo reste généralement connu". Op. cit., p. 14.

(84) Il est intéressant de mentionner les observations du Rev. Père Jacques Commandeur qui considère que l'influence du protestantisme suédois de la mission de Kingoyi s'était répandue dans les villages de la frontière. Les chrétiens catholiques de ces contrées se convertirent au luthéranisme. L'implantation de la mission catholique de Kimbenza chez les Dondo avait permis le maintien de l'oeuvre chrétienne. Cf. Annexe I.

(85) Bissila Célestin, op. cit., p. 13.

(86) C'est le cas du Pasteur Daniel Ndoundou, du catéchiste François Loubaki, etc. qui étaient des anciens élèves de la mission catholique de Kimbenza avant d'aller à la mission protestante de Kingoyi.

(87) Nkounkou Hilaire (ancien élève de la mission de Ngouedi, pasteur retraité, ancien directeur du séminaire théologique de l'Eglise Evangélique du Congo à Ngouedi), Cf. Annexe I.

(88) Commandeur Jacques (Rev. Père), informateur à Loudima poste, Cf. Annexe I.

(89) Vindou (Abbé), informateur, Brazzaville, 1983, Cf. Annexe I. L'ironie du sort c'est que les missionnaires protestants suédois à Madzia consommaient de l'alcool dans leurs maisons au moment du repas à table.

(90) Nous comprenons pourquoi les vieux Kamba considèrent que les prêtres catholiques furent les "luyalu" c'est-à-dire les agents d'exécution de l'administration française. D'ailleurs cela nous semble assez logique parce que les missionnaires catholiques jouèrent le rôle de l'expansion de la culture française en milieu indigène. La séparation de l'Eglise et de l'Etat français laïque resta donc théorique dans la colonie du Moyen Congo.

(91) Kabongo-Mbaya B. Philippe, op. cit., p. 222.

(92) Dans ce rapport, le Pasteur Evangéliste Daniel Ndoundou insiste sur l'implantation du protestantisme suédois en milieu indigène dondo au Congo français, d'où le nom de "Paroisse Badondo-Ngouedi". Cette implantation est la plus ancienne parce qu'elle se fit avant que l'administration française a autorisé les missionnaires suédois à venir s'installer dans le pays en 1908.

(93) Cf. Ndoundou Daniel, op. cit., p. 2.

(94) Ndoundou Daniel, Pasteur Evangéliste de l'E.E.C., "Archives du Département d'Evangélisation, paroisse de Loutete, Consistoire de Ngouedi, Rapport sur le transfert du séminaire de Ngouedi à Mansimou-Brazzaville, le 25/06/1971", pp. 1 - 2.

(95) Zimmermann Emile, op. cit., p. 2.

(96) Andersson Efraïm, Churchs of the grass roots, op. cit., p. 277.

(97) Palmaer Georg & Stenström Oscar, op. cit., pp. 42 et 117. Mwanda Metosala de Mayanga, du district de Mfouati, est l'un des fondateurs de la mission suédois de Madouma dans la région de la Lekoumou Sibiti.

(98) Les habitants de Mayanga sont originaires de Musingansia non loin de la mission de Kingoyi. Ils se sont installés au Congo français avant l'installation de l'administration française, Cf. les migrations kongo, pp. 93 - 94.

(99) L'intérêt de son étude est de faire connaître le rôle des missionnaires protestants dondo dans l'action de l'évangélisation protestante au Congo Brazzaville.

(100) Bissila Célestin, op. cit., pp. 11 - 12.

(101) On comprend pourquoi certains chrétiens protestants parlent des limites de l'instruction intellectuelle dans l'enseignement scolaire de la mission suédoise au Moyen Congo, comme nous l'avons vu précédemment. Chez les Kamba, la création d'écoles en milieu villageois posait de sérieux problèmes entre les cadres intellectuels catholiques et les chrétiens protestants. C'est le cas de Kimpalanga dans le récit rapporté par Sabine Boutoto bu Wamba déjà cité, Cf. Annexe I.

(102) Palmaer Georg & Stenström Oscar, op. cit., pp. 33 - 35. Voir aussi Louhemba Philippe, op. cit., pp. 54 - 56.

(103) 75ème anniversaire de la fondation de Madzia, op. cit., p. 11.

(104) Bamana Gaston, op. cit., p. 20.

(105) Zimmermann Emile, op. cit., p. 2.

(106) Commandeur Jacques (Rev. Père), informateur, op. cit., Cf. Annexe I.

(107) Une stratégie avait été adoptée par les missionnaires, à laquelle Linnéa Almkvist, dans son manuscrit intitulé 50ème anniversaire de Ngouedi en 1980, fait allusion en citant Nils Westlind et le Dr Georg Palmaer :
"Déjà en 1882, quand les premiers missionnaires suédois étaient arrivés au Congo-Ex-Belge (actuellement : Zaïre), Nils Westlind avait présenté une stratégie pour l'oeuvre missionnaire que le Dr Georg Palmaer plus tard avait affirmée et complétée ainsi formulée : "Si le peuple congolais sera évangélisé, il le sera surtout par ses propres fils, car ils connaissent la langue, la culture, les moeurs, etc.". Cf. p. 1.
C'est ce qui s'est effectivement passé parmi les Dondo.

(108) Palmaer Georg & Stenström Oscar, op. cit., p. 33.

(109) Andersson Efraïm (Pasteur et missionnaire suédois à la mission de Kingoyi), op. cit., p. 277.

(110) Cf. tableau numéro 2, pp. 273 - 274.

(111) Palmaer Georg cité par Almokvist Linnéa, 50ème Anniversaire de Ngouedi, document manuscrit, 1980, p. 1.

(112) Bamana Gaston, op. cit., p. 20.

(113) Ainsi, s'exécutait le plan conçu par Nils Westlind en 1884, cité par Georg Palmaer dans "Pä Mästarens bud" (Sur l'ordre du Maître), 1938, p. 35: "Pour les missionnaires cela nécessite la connaissance de la langue du pays et la connaissance du peuple. D'où l'intérêt de collectionner du matériel ethnographique, de faire des recherches dans le domaine de la linguistique, de l'ethnographie et de l'histoire des religions. La maîtrise de la langue permet la traduction de la Bible. L'ignorance générale constitue un grand obstacle. Cette ignorance, qui favorise aussi les hérésies et la superstition, doit être vaincue par l'activité scolaire. Cela nécessite des collaborateurs nationaux et conduit à la formation des enseignants. L'activité scolaire ainsi que le nombre de ceux qui savent lire, nécessite de la littérature".

(114) Palmaer Georg & Stenström Oscar, op. cit., p. 34.

(115) Nkounkou Hilaire, Einebrant Roland, Louhemba Philippe, Loubelo Fidèle, Bitemo Raymond, op. cit., p. 5.

(116) Cf. rivalité entre Savorgnan de Brazza et Stanley dans les régions de la vallée du Niari-Bouenza. Voir aussi Marcel Soret, Histoire du Congo, op. cit., p. 146.

(117) Soret Marcel, op. cit., p. 146.

(118) On s'en souvient, les raisons de la fondation de la mission de Kingoyi sont évoquées plus haut dans notre chapitre.

(119) L'installation des missionnaires suédois à la frontière franco-belge de la mission de Kingoyi entraîna le transfert de la mission catholique de Bwansa en pays dondo pour empêcher l'expansion du luthéranisme au Moyen Congo.

(120) Soret Marcel, op. cit. p. 142.

(121) Cf. chapitre sur "Les mouvements messianiques". Voir aussi 75ème anniversaire de la mission Madzia, op. cit. p. 10.

(122) Leenhardt Maurice, "Etapes lumineuses, visites aux chantiers missionnaires", Les cahiers missionnaires, N° 12, Paris, 1928, pp. 14 - 15. D.E.F.A.P.

(123) Soret Marcel, op. cit., p. 145.

(124) Comme nous l'avons déjà mentionné plus haut, les missionnaires suédois étaient considérés comme des agents du roi Léopold II de Belgique.

(125) Palmaer Georg & Stenström Oscar, op. cit., pp. 34 - 35.

(126) Soret Marcel, op. cit., p. 145.

(127) Nkouka Mank Marcel, op. cit., pp. 31 - 32.

(128) Cf. l'évolution de "l'organisation économique" et du travail" dans la société indigène kamba, pp. 133 - 140.

(129) Louhemba Philippe, op. cit., p. 58.

(130) Ibid., p. 59.

(131) Voir Bibliographie, Cf. les ouvrages en kikongo.

(132) Louhemba Philippe, op. cit., p. 60.

(133) Ibid., p. 61.

(134) L'égoïsme intellectuel veut dire : manque de formation intellectuelle des chrétiens protestants.

(135) Nkounkou Hilaire, op. cit., p. 23.

(136) Cette inquiétude fut avant tout la querelle du libre examen.

(137) Nkounkou Hilaire, op. cit., p. 84.

(138) Louhemba Philippe, op. cit., pp. 71 - 73.

(139) Ibid., p. 73.

(140) Renouard G., op. cit., p. 307.

(141) Saillens R., op. cit., p. 116. Cf. Mission presbytérienne au Gabon.

(142) C'est en 1908 que le protestantisme fut officiellement admis par un administrateur protestant français, d'où son admission par l'ensemble des autorités de l'administration françaises au Moyen Congo.

(143) Cf. tableau numéro deux de la croissance numérique des chrétiens protestants baptisés à la mission de Kingoyi, pp. 258 - 259.

(144) Bamana Gaston, op. cit., p. 21.

(145) Les événements relatifs au passage des missionnaires protestants sur la piste des caravanes remontent à la période de 1891 à 1906. Disons qu'il fut possible que certains contacts aient été établis entre indigènes et missionnaires suédois. Cela n'est pas à exclure. C'est ce que nous désignons par infiltration protestante au Congo français et chez les Kamba.

(146) Cf. contexte historique des principaux événements de la pénétration occidentale avant l'implantation protestante de 1930, en territoire kamba, Cf. supra., pp. 28 - 29.

(147) Mouanda Simon (catéchiste retraité), ancien élève de la mission de Kingoyi, originaire du village de Mayanga, informateur à la paroisse de Loutete gare, 75 ans, 1986, Cf. Annexe I.

(148) Loubaki François, informateur déjà cité ; certaines informations sont tirées avec son autorisation de ses documents manuscrits, notes diverses et personnelles, Nkayi, 1986. Quant aux catéchistes Bisiku et Babutila venus de la mission de Kinkenge au Congo belge, nous ne disposons d'aucune information, en dehors de la mention du registre d'annexe, du témoignage oral des vieux kamba de Kimbonga et des écrits du catéchistes François Loubaki.

(149) Boussoki Auguste, ancien "nganga" (prêtre) et cultivateur, informateur, originaire du village de Kimpalanga, protestant, 89 ans, 1986, Annexe I.

(149) Boussoki Auguste, ancien "nganga" (prêtre) et cultivateur, informateur, originaire du village de Kimpalanga, protestant, 89 ans, 1986, Annexe I.

(150) Boutoto bu Wamba Sabine, originaire du village de Kimpalanga, cultivatrice, informatrice, paroisse protestante de Nkayi, protestante, 58 ans, Nkayi, 1986.

(151) Bissila Célestin, op. cit., p. 12.

(152) C'est ce qui se fait au moment de l'implantation du protestantisme à la mission de Kingoyi ; les missionnaires allèrent se réfugier à Kilemba. Cf. témoignage du catéchiste Jean Nzaou de la paroisse protestante de Loutete. Voilà qui confirme les grandes manoeuvres militaires qui eurent lieu de 1909 à 1911 dans les contrées du Niari-Djoué.

(153) Ce sont les mêmes objets qui servaient dans les échanges de la traite esclavagiste.

(154) Bissila Célestin, op. cit., p. 12.

(155) Le village de Missafou est kamba, et situé à un kilomètre environ du village de Mayanga.

(156) Mabiala Alphonse, informateur à Brazzaville, ancien moniteur de la M.E.S., colonel de l'armée congolaise en retraite, Poto-Poto,1986.

(157) Zimmermann Emile, op. cit., p. 63.

(158) Ceci pour mieux dissimuler les croyances indigènes afin d'échapper à l'iconoclastie des missionnaires chrétiens.

(159) Cf. les religions messianiques en pays kamba.

(160) Nkaloulou Bernard, op. cit., p. 46.

(161) Sinda Martial, Le messianisme congolais et ses incidences politiques Kimbanguisme, Matsouanisme, Autres mouvements, Editions Payot, Paris, 1972.

(162) Nguimbi Paul (ancien élève de la mission de Ngouedi, témoin des événements du réveil de 1947 , pasteur de l'E.E.C.), Le réveil religieux dans l'Eglise Evangélique du Congo (de 1947 à 1980), Thèse de doctorat de troisième cycle, Université de Paris IV Sorbonne, Tome I, 1985, p. 24.

(163) Cf. Infra., chapitre sur les mouvements messianiques. Les ngunzistes de la communauté Kingunsa sont très rigides sur cette question. Nous citerons le cas d'un ngunziste qui insiste encore sur cette réalité pour expliquer les conséquences des bouleversements sociaux survenus de nos jours. Dominique Ngoyi Mounkadi de Kinkoumba-Tanga à la gare de Loutete considère que les protestants furent à l'origine de cette situation. Tout Congolais qui ne s'attachait pas à la doctrine ngunziste avait perdu la raison. Le vrai ngunziste est celui qui se détache de la servitude missionnaire (catholicisme ou protestantisme). Les ngunzistes sont en contact avec les esprits locaux ce qui n'est pas le cas du christianisme.

(164) Pendant cette période les chrétiens noirs trahirent par idiotie les ngunza libérateurs et envoyés de Dieu à l'homme blanc (administrateurs français), nous disent certains vieux Kamba, d'où la résistance religieuse (clandestine). Les charismatiques de l'E.E.C. priaient eux aussi pour la

libération des ngunza du Congo belge déportés à Ntandu. Cf. Paul Nguimbi, op. cit., pp. 274 - 277.

(165) Bouana Raymond, La notion de Dieu chez les ancêtres Bakongo, op. cit., pp. 35 - 36.

(166) Ibid., p. 96.

(167) Cf. le ngunzisme dans le protestantisme, où la question est longuement traitée.

(168) Nkounkou Hilaire, Einebrant Roland, Louhemba Philippe, Loubelo Fidèle, Bitemo Raymond, op. cit., p. 10.

(169) Soret Marcel, op. cit., p. 168.

(170) Bamana Gaston, op. cit., p. 21.

(171) C'est dans ce village là que naquit le mouvement ngunziste kamba, appelé "Nzambi Maleni ku Banda-Loutete à Ngoualoubondo". Nous étudierons ce mouvement prophétique dans le chapitre sur les religions messianiques.

(172) Mahoungou Dominique, informateur à Ngoyo, ancien élève de Ngouedi, fils du chef de terre Mbedi Ngoma, menuisier et planteur à Ngoyo, 1986 Cf. Annexe I. C'est pourquoi on dit : "lorsque tu arrive à Kindzaba, si tu veux être bien reçu, il faut parler de l'occident" (wu pala kwe Nzaba, zonsila di mundele mbo dia).

(173) Après la disparition du chef Mouanda Mbense, les relations des missionnaires protestants suédois n'étaient plus les mêmes avec les habitants de Kindzaba. Entre les années 1908 et 1929 se développa un esprit anti-protestant et le village de Kindzaba se réclama du catholicisme.

(174) Saillens R., op. cit., p. 90.

(175) La vente de l'eau est un "acte honteux" parce que c'est une transgression de la loi de l'hospitalité et de la solidarité indigène de l'unité kongo et kamba. On comprend pourquoi le Pasteur Gaston Bamana considère que les Kamba furent moins hospitalier.
"Il n'y a pas une différence entre les coutumes kamba et dondo. Mais il est à noter qu'au temps jadis les Bakamba étaient avares. La preuve en est que les Bakamba vendaient de l'eau aux étrangers, eau qu'ils puisaient gratuitement", op. cit., p. 9.

(176) Cf. Les compétitions pour pouvoir ou la lutte magique, comme c'est le cas du "mpana" qui se déroulait au marché parmi les chefs ou les sorciers. Suzanne Mfoulou, informatrice, Cf. Annexe I.

(177) Les moeurs se corrompent au détriment de l'hospitalité, qui se transforme en une spéculation marchande. Voilà ce qui explique la vente de l'eau et la disparition du "mbongi", le hangar social, au profit des cafés, au centre des villages.

(178) Pendant cette période une bonne partie des esclaves étaient encore sous le contrôle de leurs maîtres. Une bonne partie de la population kamba était composée des anciens esclaves dondo qui risquaient de renouer avec leurs parents d'origine. C'est le cas de Mbambi Mbala à Kindzaba-Banda avec les Dondo du clan Kindamba. On comprend pourquoi Moubounou avait tiré sur

(179) Comme on peut le remarquer sur le "mode de vie" des Dondo dans l'étude du pasteur Célestin Bissila :
"Très trafiquants, ils allaient à Mfoa (Brazzaville), à Matadi, au Mayombe vendre les palmistes, le tabac. Toutes ces distances étaient effectuées à pied. De retour, ils amenaient des couvertures, de la poudre de chasse, des poissons salés : les deux premiers articles étaient très importants parce qu'on les employait pour les funérailles et la poudre de chasse était aussi un facteur d'amitié entre les Badondo et les Bakamba de la vallée du Niari. (...) Voici la liste et l'emplacement des marchés dondo : Mukila : vers Kimbungu (Kimbenza). Nkoyi Makele : vers Kingoyi (station missionnaire suédois au Bas-Zaïre à la frontière Congo-Zaïre)", op. cit., pp. 4 et 9.

(180) Cf. note numéro 152, p. 317.

(181) Ce cas est une véritable illustration du sens de la justice indigène grâce à laquelle le protestantisme put s'infiltrer au village de Kindzaba. Dans nos précédentes observations nous avons constaté que le problème d'un individu est considéré comme étant l'affaire de l'ensemble des membres de la société, d'où les interminables poursuites en justice locale à la recherche des réparations du tort subi par des tiers.

(182) Voilà un autre enjeu de l'union conjugale. Les alliances matrimoniales ne servaient pas seulement à maintenir de bons rapports entre les différents partenaires sociaux. C'est ce qui apparaît dans ce contexte où les femmes des terres du chef Mbanga de Banda-Loutete à Moukanda ne se comportèrent pas de façon honorable dans le village du chef de terre Mbedi Ngoma à Kindzaba. Tout cela implique une réglementation de la loi coutumière afin que les alliances matrimoniales se fassent dans le respect mutuel. Il est important de signaler que ces alliances ne furent pas réciproques. Ce sont les femmes de Banda-Loutete qui furent épousées au village de Kindzaba. Il est aussi probable que cela ait pu être à l'origine d'un conflit assez important si l'on tient compte du rôle et du statut de la femme dans la société indigène.

(183) Notons qu'au moment de la création du poste administratif de Mfouati les Kamba de la circonscription territoriale du canton de Nkaya Mouangou dans les terres du chef Mbedi Ngoma ne voulurent pas se joindre aux Dondo. Il fallut l'intervention des jeunes qui avaient fait leurs études à la mission protestante de Ngouedi pour que Kindzaba se joignit au poste de Mfouati. Voilà qui traduit l'unité de la solidarité ethnique, mais ceci au détriment de la solidarité coutumière sur l'hospitalité indigène. Cette situation se développa durant la croissance du protestantisme, durant laquelle les Kamba et les Dondo seront constamment en conflit ethnique (tribal).

(184) Son inquiétude pourrait se justifier par le fait qu'il avait déjà été publiquement humilié dans son village par un médecin pour n'avoir pas autorisé ses habitants à se rendre à Kimbenza-Ndiba, en vue d'une enquête épidémiologique.

(185) C'est l'un des cas qui explicite la modification de la lignée, où l'esclave Mbambi Mbala par la religion chrétienne (protestantisme) devient l'ancêtre du clan Kimpombo à Kindzaba. Le chef de lignage est celui qui incarne la prospérité du clan. Selon les habitants de Kimpombo, c'est grâce à Mbambi Mbala que le clan survit encore à partir de son adhésion au protestantisme. C'est seulement peu avant sa mort, qu'il se convertit au protestantisme en se faisant baptiser par immersion au nom de Victor Mbambi Mbala. Chez les Kamba la conversion au protestantisme implique, à l'âge de raison, une décision individuelle se confirmant à travers les eaux du baptême (immersion).

(186) D'ailleurs elle est considérée comme étant l'ancêtre du protestantisme pour les chrétiens de Kindzaba. Son nom est donné aux

enfants des chrétiens protestants pour conserver le souvenir historique de cette mémoire collective du protestantisme en milieu kamba.

(187) Moukounga Etienne, informateur à Kinkoumba-Tanga (Youlou-Mwini) à l'école de Kindzaba, ancien élève de la mission protestante de Ngouedi et catéchiste de la M.E.S. à la mission de Zanaga, agent du C.F.C.O. en retraite, diacre protestant de la paroisse de Loutete, 60 ans, 1986.

(188) Autrefois, dans le mariage exogamique (makwele ma ha simu di mampa) c'est-à-dire en dehors de la parenté clanique ou villageoise (ku bula bu ki nkwesi), la femme ne devait pas se marginaliser hors de la volonté de son époux, ce qui risquait d'être la source d'un conflit ouvert entre les alliés. Par conséquent, ce n'était pas le cas dans cette situation, d'où son authenticité.

(189) Il s'agit ici de la parenté restreinte et de la parenté étendue. Cf. Supra, l'étude de notre chapitre sur le kanda dans l'organisation sociale, pp. 128 - 132.

(190) Selon les protestants dondo du clan Kindamba, l'état servile de Mbambi Mbala était la manifestation de la volonté de Dieu. Il est comparable à Joseph qui fut vendu par ses frères comme esclave en Egypte. Ce qui est une autre manière d'interpréter le récit historique pour renforcer les liens de parenté brisés par l'acte esclavagiste.

(191) Maboundou ma Loubaki Alphonse, informateur à Kindzaba-Banda (Kimpombo), cultivateur, témoin de l'infiltration protestante à Kindzaba 77 ans, le 7 Septembre 1986.

(192) Cf. Description des croyances du monde kamba dans le précédent chapitre sur la culture kamba.

(193) Il faut noter cependant que l'accueil des missionnaires par les chefs de famille (coutumiers) ne signifiait pas toujours qu'ils acceptaient personnellement le protestantisme. C'est le cas du chef Wamba de Kimpalanga qui ne s'était pas converti au protestantisme, etc.

(194) Cf. Implantation du protestantisme au village de Kimpalanga, où le catéchiste Jérémie Mouanda Mbambi, fils du chef Mbambi Mbala, fut favorablement accueilli par le chef Wamba malgré les menaces du prêtre catholique.

(195) Nous pouvons mentionner à titre de comparaison l'étude du Professeur Jean Baubérot intitulée : L'évangélisation Protestante non concordataire en France et les problèmes de la Liberté religieuse au XIXe Siècle : La Société Evangélique de 1833 à 1883, pour sa thèse de doctorat troisième cycle à la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Paris en 1966, où il évoque les questions sur les conversions collectives des chrétiens protestants en milieu français. Cf. pp. 414 - 471.

"Les mouvements "de masse" peuvent être divisés en deux catégories. En effet, pour quelques-uns d'entre eux, nous avons, croyons-nous, établi qu'une personnalité locale avait favorisé leur création et leur développement ; d'autres, au contraire, semblent s'être développés sans un tel appui. Les mouvements vers le protestantisme favorisés par une personnalité locale sont au nombre de trois : en Haute-Vienne, en Charente et dans la Sarthe. Les trois personnalités en question (Laclaudure, Lavallée et Granger) jouèrent un rôle politique lors de la Seconde République et se classèrent dans la gauche républicaine et montagnarde", Cf. p. 415.

Au Congo-Brazzaville ce sont les protestants qui favorisèrent l'installation d'une politique de gauche par le président Alphonse Massamba Debat dans les années 1963.

(196) Cf. pp. 308 et suivantes.

(197) Les récits de l'histoire missionnaire et les traditions orales font mention de la présence des missionnaires suédois qui se sont rendus sur le terrain pour faire des études de la mentalité des populations des régions de la plaine du Niari en pays kamba.

(198) Partout la stratégie des missions protestantes consistait à étudier la langue et les moeurs en milieu indigène avant de communiquer l'enseignement religieux, c'est-à-dire le travail de l'évangélisation. Ce qui favorisait un climat de confiance entre les missionnaires et les indigènes. C'est ce que rapporte F. Faure en citant George Grenfell :
"Les missionnaires avaient un peu appris la langue des indigènes qui, non seulement étaient cordiaux et amicaux avec les Blancs, mais commençaient à écouter leur enseignement. (...) Et ils commencèrent à croire que sa présence pourrait leur procurer des avantages". Op. cit., pp. 39 et 44.

(199) Cf. le cas de Ta Bisiku et de Ta Babutila de la mission de Kinkenge qui furent les premiers évangélisateurs du village de Kimbonga à partir de 1908.

(200) Nous étudierons cette question dans la quatrième partie de notre étude. Cf. Infra, chapitre de l'implantation du protestantisme en pays kamba. Voir p. 341 ss.

# CHAPITRE VII LE PROTESTANTISME ET L'OPINION INDIGENE

## INTRODUCTION

Dans la plupart des cas, les chefs laissaient la liberté aux membres de leur famille et de toutes les personnes qui étaient sous leur contrôle de devenir protestant. Dans d'autres cas, l'acceptation du protestantisme était fonction des relations que les Kamba entretenaient les uns avec les autres au sein de la société coutumière.

La première évangélisation protestante se heurtait à l'opinion populaire des indigènes kamba. Cette opinion était nourrie des conflits du protestantisme avec le catholicisme, l'administration française et la naissance du ngunzisme.

## A)- CONFLITS DU PROTESTANTISME AVEC LE CATHOLICISME

Dès 1892 le catholicisme s'implante en pays kamba, ce qui est une conséquence de la pénétration française, par la construction de la mission de Bouansa. L'Eglise catholique, soutenue par l'administration coloniale française, était chargée d'assurer l'éducation intellectuelle et l'enseignement religieux chrétien aux populations indigènes. Les prêtres constituaient donc un relais de l'administration sur le terrain, ils géraient l'état civil et imposaient aux populations la structure des sacrements catholiques.

Selon les témoignages, le baptême, le mariage et l'extrême onction catholique apparaissaient comme des sacrements obligatoires dans les villages kamba. Nous citerons comme exemple le cas de Mabounou ma Mbama Safila (de Ngoyo), son premier fils Jean Ngoyi Kinkondi fut appelé "disumu dinene" (le grand péché) par le Père Bito parce qu'elle n'avait pas contracté de mariage religieux avec son mari Ta Kinkondi à la mission catholique.

Dans le domaine éducatif, les prêtres catholiques semblent avoir fait preuve des mêmes méthodes coercitives.

Dominique Mounkadi, ancien catéchiste catholique retraité de Kingouala Nsouadi, considère que les missionnaires catholiques ne furent pas tolérants avec les indigènes.

L'arrivée d'un prêtre au village était redoutable. Les habitants du village allaient se cacher dans la forêt pour échapper à son contrôle et à sa religion (1). On cachait les enfants pour les empêcher d'aller avec le prêtre à la mission catholique. Cette période était très difficile pour les villageois (2).

Bouanga bu Ngoma de Kingouala Nsouadi considère que cette période de l'installation catholique fut redoutable. "Mupelo ka ba muntu wu bumpombo ko" c'est-à-dire : le prêtre n'était pas un homme clément à l'égard des autochtones (3).

Selon l'épouse de l'ancien catéchiste protestant Jérémie Mouanda, les prêtres envoyaient dans les villages leurs agents afin qu'ils amènent de force les enfants à la mission. Ces enfants étaient gardés à la mission le temps de recevoir une instruction scolaire ou religieuse (4).

Le catholicisme devenait ainsi, de fait, la religion officielle et obligatoire. Il ne pouvait donc que s'opposer à l'expansion d'une religion chrétienne, présentée, de plus, par des "étrangers" (suédois).

Pour l'opinion indigène, il n'y a qu'un seul "dibundu ni dibundu dia bakatokika" c'est-à-dire une seule religion, c'est la religion des croyants catholiques, et un seul Dieu, qui est le Dieu des chrétiens catholiques.

En 1908, la mission de Bouansa fut transférée à Tabulu (mission de Kimbenza) sur les plateaux dondo, pour contrecarrer l'oeuvre d'évangélisation du protestantisme suédois de la mission de Kingoyi au Congo belge. Cette opposition va d'ailleurs durer tout au long de la période de 1900 à 1930 en pays dondo et kamba.

Le protestantisme apparaît donc, par rapport au catholicisme perçu comme plus ou moins obligatoire, comme une religion illégale qui tente de s'infiltrer en milieu villageois à la recherche de sympathisants.

Ceci explique en partie la différence des méthodes d'évangélisation, des missionnaires catholiques et protestants. La stratégie protestante est donc caractérisée par un effort d'insertion plus grand au sein de la société indigène. Les protestants font le choix d'évangéliser les populations dans la langue locale, et ils privilégient le

contact personnel avec les membres de la société villageoise. L'essentiel de son message est évidemment l'abandon des croyances ancestrales, mais aussi du catholicisme au profit du protestantisme (5). C'est pourquoi pendant cette période de l'infiltration luthérienne, les protestants dondo se considèrent comme l'objet de tracasseries de la part du gouvernement et de l'église catholique (6). Célestin Bissila nous en donne le témoignage suivant :

"Les missionnaires protestants étaient déjà à Kingoyi mais dans nos villages, quelques-uns ont préféré rester catholiques et ont envoyé leurs enfants à l'école et étaient baptisés. Mais la conduite des prêtres vis-à-vis des villages a fait que nous les quittions, par exemple quand un écolier s'absentait à la messe ou à l'école, le prêtre accompagné de quelques gaillards se rendait au village attraper des poules et ramasser les haricots étalé au soleil par les femmes" (7)

Les circonstances de la conversion de son oncle Sadalaki Mboutou se situent dans le même contexte. Selon son témoignage, ce dernier était un chrétien catholique qui devint protestant à la suite de ces tracasseries.

"Nous n'étions pas imprégnées du message catholique parce qu'on nous avait eu par la violence en disant avec un ton colonial que "vous ne pouvez pas être de Kingoyi parce que vous n'êtes pas du Congo ex-Belge" (Zaïre), et à cause de la messe obligatoire. Ils ont arrêté nos chefs et nous avons quitté l'église catholique. A ce moment naquit un conflit entre les prêtres et les catéchistes protestants, s'accusant mutuellement de voleur de membres" (8).

Quant au Pasteur Gaston Bamana, il nous fait état des peines dont les Dondo furent victimes avant la construction de la mission de Ngouedi.

"Les Badondo connurent des grandes peines pendant vingt sept ans (27), c'est-à-dire de 1903 à 1930. Ils furent persécutés du fait qu'ils ne disposaient pas d'une autorité pouvant résoudre certains problèmes jusqu'au niveau du gouvernement. Mais Dieu aida nos ancêtres qui se mirent à l'oeuvre en ne craignant personne" (9).

Nous avons recueilli plusieurs autres témoignages à prendre en considération mais ils proviennent tous de gens qui sont devenus protestants. Peut-être que des témoins catholiques parleraient sans doute des protestants comme d'intrus qui amenaient des troubles, des divisions et qui donc étaient légitimement combattus. Pour maîtriser ces difficultés les missionnaires suédois firent appel à deux catéchistes dondo, Jérémie Ngoma et Jérémie Kibangou, qui s'étaient inlassablement investis dans la lutte pour l'implantation du protestantisme à la paroisse de Loadi. C'est à Jérémie Ngoma qu'il incombait de résoudre les conflits relatifs aux problèmes d'ordre religieux ou politique avec les autorités françaises du poste de Madingou et de la paroisse catholique de Kimbenza (Tabulu). Sur ce plan sa réputation débordait le cadre dondo. Son courage, sa force, sa sagesse et son

intelligence étaient loués par les Dondo et les Kamba (10). L'opinion populaire fait état des luttes entre les missionnaires suédois ou les catéchistes protestants en pays dondo et les prêtres catholiques. Il en va de même plus tard en pays kamba pour des hommes tels que Jérémie Mouanda à Kimpalanga, François Loubaki à Kimbonga, et bien d'autres encore. Pour illustrer les récits de l'opinion populaire sur les conflits entre les missionnaires protestants suédois et les missionnaires catholiques, nous allons citer un passage du Père Emile Zimmermann, ancien missionnaire de la mission catholique de Kimbenza, dans son document Journal et notes diverses :

"Le P. Zim donc à Loango fit la classe pendant 3 mois à la jeunesse Vili. Une petite ballade à Kinkukula ou Ngiji fut la bienvenue. Visite à Mr Daye du Cable et à ses MM. les s/officiers à la E.S.T. A Nginji, rencontre de nos porteurs Dondos de Dyta, de Bikoumbi, attelés à la voiture (typoy) d'un Suédois-protestant de Kingoy qui se dit évêque de la part du sinistre et fou Luther" (11).

Les missionnaires suédois n'avaient aucune possibilité d'intervenir dans les conflits de cette région (pays dondo et kamba de la circonscription du district ou du champ missionnaire protestant de la mission de Kingoyi au Congo belge) à cause des difficultés linguistiques (leur non connaissance du français), des accrochages religieux et des problèmes politiques (12) qui envenimaient la situation à l'époque (13). Ils se limitaient à la formation des catéchistes dondo à Kingoyi, en vue de diffuser le message protestant (14) dans ces contrées de la frontière du Moyen Congo et progressivement dans les régions de la plaine du Niari Bouenza. Malgré les oppositions, les mesures de sécurité contre cette infiltration protestante, ainsi que les attaques de l'administration et de l'église catholique menées contre l'insertion du protestantisme, il devint un fait établi en territoire kamba.

## B)- CONFLITS DU PROTESTANTISME AVEC L'ADMINISTRATION FRANCAISE

Comme nous venons de le voir, l'administration française s'appuie en partie sur les prêtres catholiques pour effectuer sa mission colonisatrice.

Durant la période de 1900 à 1930, l'administration coloniale française va faire obstacle à l'implantation du protestantisme, et ceci pour diverses raisons :

a)- Nous venons de voir dans notre précédente étude que les prêtres catholiques étaient devenus les auxiliaires indispensables de l'administration coloniale. Les missionnaires protestants ne pouvaient pas jouer le même rôle, car ils n'étaient pas français et d'autres part, le pluralisme religieux apparaissait difficile à gérer.

b)- Ils ne pouvaient donc pas non plus être un relais du système éducatif français.

c)- De plus, ils venaient du Congo belge. Or on sortait d'une période de conflit entre les deux puissances colonisatrices au sujet de l'occupation du Congo (1880-1885) et les missionnaires suédois étaient soupçonnés d'être des agents de l'expansion belge au Congo français (15).

d)- Les missionnaires suédois, n'étant pas eux-mêmes francophones, favorisaient, de par leur choix d'adopter la langue locale pour l'évangélisation, la culture indigène au détriment de la culture française.

e)- L'administration coloniale pouvait craindre que cet encouragement apporté par des Blancs à la culture locale, joint aux divergences religieuses, ne fasse naître des conflits internes en milieu indigène.

L'opinion indigène est dressée par l'administration française et l'église catholique pour s'opposer au protestantisme qui veut mettre en valeur l'emploi de la langue locale. Nous reviendrons sur cette question au moment de l'implantation protestante en pays kamba. L'enseignement protestant en langue indigène était contesté par l'élite kamba des intellectuels chrétiens catholiques des contrées du district de Madingou (Cf. le cas du village de Kimpalanga).

## C)- APPARITION DU NGUNZISME ET CONFLIT AVEC LE PROTESTANTISME

L'apparition du ngunzisme est un élément qui a obligé la mission protestante à installer un centre de formation du côté français de la frontière entre les deux Congo.

En effet, à cause de l'agitation provoquée par le ngunzisme, les déplacements des indigènes étaient beaucoup plus contrôlés et ils ne pouvaient plus aller se former à Kingoyi au Congo belge. C'est pourquoi ce sont les formateurs (missionnaires européens) qui vont se déplacer du Congo belge vers le Congo français, et ceci aboutira à la création de la mission de Ngouedi.

Nous consacrerons un chapitre particulier au sujet du ngunzisme mais nous en présentons déjà quelques aspects, notamment ceux qui vont créer un conflit, d'une part entre le ngunzisme et les autorités françaises, et d'autre part entre le ngunzisme et le protestantisme.

Dans le message ngunziste on met l'accent sur l'incarnation de Jésus-Christ le Fils de Dieu par la révélation du Saint-Esprit aux ngunza (16). Un message qui était caché par les missionnaires mais que Dieu a librement révélé à l'homme noir par l'intermédiaire de son prophète Simon Kimbangu, d'où l'utilisation de son nom (17).

D'une manière générale, les ngunza sont solidaires sur la démarche à suivre : "c'est Dieu lui-même qui lutte à la place des opprimés du Kongo". Il s'agit de délivrance contre les dominations : les puissances magiques, les forces du maléfice, la restitution de la liberté (indépendance), l'égalité sociale, la justice humaine, le respect des valeurs morales, spirituelles, intellectuelles, artistiques, etc. On comprend donc que ce mouvement, dans son aspect contestataire de l'ordre colonial établi, ait été immédiatement réprimé par les autorités.

Au début, celles ci ont soupçonné le protestantisme, de par son caractère "illégal", d'être le véhicule du ngunzisme, qui lui-même aurait favorisé l'implantation du protestantisme, car les premiers ngunzistes au Congo français étaient des protestants et les ngunzistes continuaient à se réclamer du protestantisme (en fait, pour pouvoir mieux se dissimuler).

Mais les missionnaires suédois rejetèrent très rapidement les ngunzistes, et, pour sauvegarder leur identité face à l'administration coloniale, ils dénoncèrent les indigènes protestants qui manifestaient leur lien avec le ngunzisme, notamment par la pratique des "mayembo na kutuntuka" (transes

ou "mpeve"). Nous avons recueilli plusieurs témoignages auprès des témoins qui étaient dénoncés par les missionnaires suédois aux autorités du poste administratif de Madingou (18). Le Pasteur Efraïm Andersson cité par Paul Nguimbi fait allusion aux événements de cette époque :

"A cause des lois de l'Etat, et aussi en raison d'une lettre émanant du Gouverneur Général, il incombait aux missionnaires de tenir l'Administrateur informé de ce qui se passait dans le district" (19).

L'administration française prend conscience du fait que, pour lutter plus efficacement contre le ngunzisme, il lui faut séparer ce mouvement du protestantisme, et faire des missionnaires protestants ses alliés. C'est pourquoi son attitude devient plus conciliante et en 1930, elle autorise les missionnaires suédois à fonder la mission de Ngouedi, avec le concours des populations kamba de Kindzaba et de Kinbenza-Ndiba (20).

Néanmoins, cette légalisation du protestantisme ne lui a pas favorisé la tâche (21). En effet, les indigènes considèrent que les missionnaires ont trahi leur cause en dénonçant les ngunza auprès des "Bamayala na luyalu" (agents de l'administration). Les protestants se trouvent donc aux prises avec une nouvelle opposition à leur oeuvre d'évangélisation. En effet les indigènes attirés par le ngunzisme désertent les églises pour participer à des cultes clandestins, qui sont constitués d'un mélange de rituels tant ancestraux que chrétiens. Le baptême par immersion ou par aspersion est rejeté au profit du "baptême du Saint-Esprit". On rejette le catéchisme catholique, l'enseignement biblique protestant et tous les différents sacrements chrétiens au profit de la révélations du Saint Esprit ce qui implique un retour aux sources. Dans ce contexte le ngunzisme est une continuité des croyances ancestrales dans le christianisme.

## D)- LE PROTESTANTISME ET L'OPINION INDIGENE (AVANT 1930)

Les habitants des villages se rassemblaient autour des autorités administratives et des missionnaires catholiques ou protestants par respect des coutumes d'hospitalité kamba (22).

La loi de l'hospitalité coutumière s'applique à tous les étrangers quelles que soient leurs origines. Les étrangers

considèrent souvent cette manière d'agir comme étant une duplicité mentale, bien que ce ne soit pas le cas :

"... Nous sommes reçus de la façon la plus aimable et la plus plaisante par Mbungu-Musiesse, chef de Tabulu, ce chef est enchanté de nous avoir. Nous sommes en plein pays Dondo, grands buveurs de vin de palme, grands marchands, gros courtiers entre les gens de la frontière belge et ceux de la plaine*. Le chef nous loge convenablement et nous prête la case de la forge pour y déposer nos cantines" (23).

Jacques Commandeur ancien missionnaire de la mission catholique de Kimbenza à Tabulu souligne l'importance de la notion de l'hospitalité du pays de la plaine en évoquant un proverbe indigène (kongo et kamba).

"Ba ha taku di musafu ba ko dia binkwele ko" c'est-à-dire les gens qui habitent au pied du safoutier** ne mangent pas les fruits lorsqu'ils tombent volontairement. Les protestants s'étaient familiarisés avec les indigènes en parlant leur langue, mais ils n'étaient pas acceptés par les populations kamba. La mission de Ngouedi est bâtie en plein pays kamba malheureusement aucun village ne s'était fait protestant. C'est le cas de Moukambou, Nkamba, Bikoti, etc. sauf à Kimbenza-Ndiba où il y a eu un "lufuku lumpumbu" c'est-à-dire une petite minorité qui s'était convertie au protestantisme. Les populations kamba autour de la mission de Ngouedi sont restées chrétiennes" (24).

Dans ces conditions nous pouvons comprendre que les actions des idéologies nouvelles ne furent pas accueillies par les indigènes à cause d'une adhésion à leur message (25). Pendant la période de 1900 à 1930, aucune conversion protestante ne s'était produite en milieu kamba par le baptême parce que les missionnaires ne s'étaient pas encore installés dans cette région. Comme nous l'avons déjà constaté, et comme nous aurons l'occasion de le remarquer tout au long de notre étude, ce sont les mêmes personnes qui se firent enregistrer chez les uns et chez les autres sous différentes identités et qui composèrent leur auditoire (26).

En fait les populations indigènes s'imposaient cette "règle du jeu" pour éviter les conflits et les ennuis.

On comprend ainsi que les querelles religieuses des étrangers et de la minorité de la population qui les soutenait n'étaient pas comprises par la majeure partie des Kamba, qui s'interrogeait sur leurs causes.

## CONCLUSION

Que faut-il comprendre dans les différents mouvements de l'infiltration protestante ? L'infiltration protestante se fit par un ensemble de mouvements qui favorisèrent l'implantation du protestantisme en pays dondo dès les années 1900. La première évangélisation en pays kamba se fit à partir de cette

implantation. Cette évangélisation est le point de départ de l'implantation protestante en territoire kamba avec la construction de la mission de Ngouedi, le transfert des chrétiens dondo de la mission de Kingoyi à la mission Ngouedi et la construction du centre de formation protestant au Congo français.

L'ensemble des différents mouvements de l'infiltration à travers lesquels se fit la première évangélisation protestante en pays dondo et kamba nous montre comment s'était fait l'installation de la mission protestante de Ngouedi au Congo français. Tout au long de la période de l'infiltration, la question de la légitimité protestante se pose en milieu kamba. On n'enregistre aucun baptême de chrétien protestant kamba avant 1930. La nécessité d'une présence physique des missionnaires suédois avec des structures s'impose pour la légitimité du protestantisme, jusqu'alors professé par des catéchistes dondo, souvent en conflit avec les prêtres catholiques. Pendant cette période la mission catholique bénéficiait du soutien de l'administration française. Nous comprenons que pour résoudre le problème de la pénétration française, le régime concordataire ne s'applique plus dans les colonies. C'est certainement une manière de contourner les difficultés qui se posent en milieu indigène où l'évangélisation est indispensable à l'installation française (27).

Pour le catholicisme, évangéliser c'est faire un transfert culturel, et pour le protestantisme, évangéliser c'est revaloriser et maintenir certaines valeurs culturelles de la société indigène. Cela était perçu par les prêtres catholiques qui pressentaient le renouvellement des vieilles luttes religieuses du temps de la Réforme. Diverses déclarations nous montrent que les prêtres considèrent les protestants comme étant des intrus qui venaient répandre de "pernicieuses doctrines" sur le terrain qui était conquis à la cause de la foi catholique. La traduction de la Bible en langue indigène, l'alphabétisation et l'enseignement étaient une véritable remise en question des messes catholiques (en latin) auxquelles les villageois ne comprenaient pas grand chose.

L'utilisation de la langue locale était un avantage pour le protestantisme. Ceci déclencha les luttes entre les deux doctrines chrétiennes qui ne s'acceptaient pas. L'inquiétude du moment était le déclenchement d'une guerre civile. Cela se traduit par la multiplication des accrochages entre indigènes protestants et catholiques. Les catholiques et les protestants s'accusèrent mutuellement d'être des voleurs de membres (28). Ce conflit prendra fin juste après l'indépendance du Congo en 1960, à travers les efforts du dialogue oecuménique entre les religieux congolais ; le Pasteur Daniel Ndoundou et l'Abbé Fulbert Youlou (à l'époque président de la République du Congo-Brazzaville) furent les acteurs de cette première étape de la réconciliation chrétienne (29).

De ces luttes idéologiques naquirent des perturbations qui entraînèrent une désaffection par rapport à certaines valeurs de la société coutumière. Pour échapper au contrôle des autorités religieuses chrétiennes, les populations créèrent une symbiose entre les religions traditionnelles et le christianisme qui aboutit à ce que Marcel Soret appelle le "syncrétisme kongo" (30).
Par ailleurs la politique de l'administration française, entraîna des perturbations au niveau du statut social en milieu indigène, entre autres la modification des relations et des liens de parenté (par exemple au niveau du concept père-oncle) (31).

Autrefois (de 1900 à 1930), les cadres protestants étaient formés au Congo belge, mais pour des raisons politiques liées aux mouvements messianiques et aux manifestations du ngunzisme de Simon Kimbangu, les autorités du Congo français et du Congo belge procédèrent à la fermeture des frontières. Cette situation fut lourde de conséquences pour l'oeuvre naissante du protestantisme au Congo français. En vue de contourner la difficulté du moment, il fallait construire un centre de formation destiné à la préparation des travailleurs et des cadres protestants à la mission de Ngouedi, en plein territoire kamba, dans l'ancienne circonscription administrative du poste de contrôle de Madingou (autrefois région du Pool).

De nos jours la mission de Ngouedi est comptée parmi les localités du district de Mfouati dans la région de la Bouenza, à 15 kilomètres de la mission catholique du monastère Sainte-Marie de la Bouenza à Bwansa (32).

L'évangélisation protestante suédoise en pays kamba se fit par une série d'événements successifs. Ils vont de l'installation suédoise à la frontière franco-belge de la mission de Kingoyi en 1900 jusqu'à la construction de la mission protestante de Ngouedi en 1930. C'est en 1930 que le protestantisme devint une religion légitime, en pays kamba, et le 25 Décembre les Kamba se convertirent au protestantisme par le baptême de ses premiers fidèles à la mission de Ngouedi. La légitimité du protestantisme chez les Kamba entraîna celle des chrétiens protestants dondo au Moyen Congo, au moment de l'installation des missionnaires suédois à la mission de Ngouedi, dans la région de la vallée du Niari. C'est à ce moment qu'eut lieu le premier baptême des Dondo par les missionnaires suédois au Congo français et le transfert des chrétiens dondo baptisés de la mission de kingoyi au Congo belge à la mission de Ngouedi au Congo français.

---

(1) Pour renforcer son contrôle en milieu villageois la mission catholique avait adopté une nouvelle stratégie. En vue de surprendre les indigènes, les missionnaires catholiques (prêtres) n'avisaient plus les catéchistes au moment de leurs visites. Désormais les visites d'inspection du prêtre se faisaient pendant la nuit.

(2) Mounkadi Dominique, ancien catéchiste catholique à Massangui, informateur, Kingouala-Nsouadi (Kindzaba), 1982, Cf. Annexe I. Quant à notre informateur la pluralité religieuse était la seule solution pour remédier à cette situation. Les non-catholiques pouvaient donc appartenir à une autre confession de foi (protestantisme ou Armée du Salut) comme ce fut le cas de Wedi be Mayoulou ma Ntamba à Kinkoumba-Tanga Cf. notre chapitre sur l'Armée du Salut, pp. 391 - 394.

(3) Bouanga bu Ngoma Gabrielle, Cf. Annexe I. Voir aussi plus haut nos observations sur Monseigneur Prosper Augouard, Cf. Supra., pp. 143 - 144 et en particulier la note da la citation numéro 71, p. 232.

(4) Makimouka Suzanne, épouse de l'ancien catéchiste Jérémie Mouanda, informatrice à Kindzaba, anciennement chrétienne catholique au village de Mfila, diaconesse à l'annexe de Banda dans la paroisse de Loutete, cultivatrice, Kimpombo, 1986.

(5) Pour les missionnaires protestants, le catholicisme n'est pas une véritable église chrétienne. C'est une religion idolâtrique qui n'est pas conforme à la parole de Dieu. La conversion au protestantisme met l'homme à l'abri des maux de la société.

(6) Cette situation que déplore les chrétiens protestants dondo est décrite dans le rapport de Teisserès et Allégret missionnaires français au moment de leur voyage d'exploration missionnaire au Congo français, Cf. Supra., pp. 24 - 25.

(7) Bissila Célestin, op. cit., p. 13.

(8) Ibid., p. 13. Dans certaines de ces difficultés le protestantisme se heurte à la question de légitimité. C'est ce qui ressort des récits du témoignage de la conversion au protestantisme de Sadalaki Mboutou avant la construction de la mission de Ngouedi en 1930.

(9) Bamana Gaston, op. cit., p. 21.

(10) Nzaou Jean, Ndoundou Daniel, Louzolo Aaron, Mouanda Simon, Vouandza Joseph, Loubaki François, Cf. Annexe I.

(11) Zimmermann Emile, op. cit. p. 63.

(12) C'est le Ngunzisme qui fut le sujet d'actualité pendant cette période, Cf. Paul Ayamba (pasteur et ngunziste dondo de la S.M.F. entre 1921 et 1947), informateur à Mfouati, 1973.

(13) Cf. Supra., le conflit franco-belge entre Savorgnan de Brazza et Stanley dans les régions de la vallée du Niari, pp. 69 - 70.

(14) La formation envisagé par les missionnaires suédois était centrée autour de l'évangélisation. Cette première partie de la formation fut appliquée aux Dondo à la mission de Kingoyi. Ce sont eux qui participèrent à cette tâche évangélisatrice sur l'ensemble des champs de la S.M.F. au Moyen Congo. C'est aussi parmi eux que l'on compte le plus grand nombre de catéchistes indigènes de l'époque. Cf. Infra., notre chapitre sur l'implantation du protestantisme à la mission de Ngouedi. Voir pp. 342 ss.

(15) Ces conditions sont le signe du non-respect de la loi votée à la conférence de Berlin qui garantissait la liberté religieuse et l'installation des différentes missions dans les territoires coloniaux. Cette loi fut votée à cause du rôle humanitariste que jouait la religion en milieu indigène. Au Congo français les autorités coloniales étaient favorables à la liberté et à la pluralité religieuse mais on n'admettait pas la présence des missions étrangères.

(16) Le premier conflit entre les ngunza et les protestants est une question théologique.

(17) L'authenticité du ngunzisme implique l'utilisation du nom de Simon Kimbangu.

(18) C'est le de tata Paul Yamba, de tata André Mpanzou,etc.

(19) Andersson Efraïm, cité par Paul Nguimbi, op. cit., p. 33.

(20) Sous l'ordre du Commandant, les Kamba ont participé à la construction de la mission protestante de Ngouedi en 1930.

(21) Pour le catholicisme le protestantisme reste un adversaire nous le verrons par la suite.

(22) Il faut dire que les uns et les autres furent accueillis sans problèmes excepté quelques rares cas tel que Kindzaba et Makonda-Mabengue. Au départ les protestants furent rejetés à Kindzaba. L'incident de la mort du poussin à la mission de Kingoyi fut l'occasion de l'installation du protestantisme à Kindzaba entre 1900 et 1930. Par contre Makonda-Mabengue demeure fermé au protestantisme après la mort du catéchiste dondo mangé par un caïman au fleuve Niari. Cf. Supra., p. 60, voir aussi note numéro 14, p. 82.

* La plaine est le pays de la vallée du Niari où habitent les Kamba.

(23) Zimmermann Emile, op. cit., p. 45. Voir aussi le rapport d'Allégret et Teisserès, où ils considèrent que les populations indigènes au Congo français sont très hospitalières à l'égard des étrangers. Cf. Supra., p. 28.

** Safoutier, Cf. Annexe II.

(24) Commandeur Jacques, Cf. Annexe I.

(25) Ce qui est une confirmation des observations du Père J. Van Wing chez les Kongo ressort chez les Kamba, Cf. supra., pp. 279 - 280 ; voir aussi les notes numeros 75 - 78, p. 312.

(26) Les registres missionnaires et les traditions orales sont révélateurs des réalités historiques de cette époque. Cf. Supra., pp. 145 - 146.

(27) On peut comprendre qu'il s'agit de la légitimité de la loi votée à la Conférence de Berlin en 1885, sur le caractère du bien-fait social de la religion en colonie, dans une France qui se voulait laïque. Dans nos différents récits nous avons vu que le catholicisme occupait une place importante. C'est certainement la raison pour laquelle la Société des Missions Evangéliques de Paris était sollicitée par Savorgnan de Brazza et le Dr. Ballay pour jouer le même rôle social et pour maintenir la pluralité religieuse en colonie.

(28) Une question que nous débattrons assez longuement dans la suite de notre étude, tout au long de la croissance du protestantisme en pays kamba.

(29) Par la suite le Pasteur Raymon Buana Kimbongi et le Cardinal Emile Biayenda devinrent les acteurs de l'oecuménisme au Congo entre 1968 et 1972. Nous en reparlerons dans les prochains chapitres sur la croissance du protestantisme.

(30) Soret Marcel, op. cit., p. 168.

(31) Le rôle de l'oncle est confié au père par l'administration française ce qui modifie les pratiques de la société indigène.

(32) Le monastère Sainte-Marie de la Bouenza est installé sur l'ancien site de la première mission catholique fondée en 1892, et fermée par l'ordre de l'institut Pasteur de Brazzaville en 1908.

# QUATRIEME

# PARTIE

# LA CROISSANCE

# DE LA

# RELIGION CHRETIENNE

# LES DIFFERENTS DIRECTEURS DU SEMINAIRE THEOLOGIQUE DE LA MISSION DE NGOUEDI DE 1931 A 1971.

1. Svante MALMQUIST (Matomina)
1931 - Janv. 1932

2. Ivar HYLÉN (Toko-Dibicha)
Janv. 1932 - 1933

3. Manne LINDGREN
1933 - 1936
1938 - 1944

4. Efraim ANDERSSON
1936 - 1938
1945 - 1947

5. Anders HANSSON
1944 - 1945
1951 - 1952

6. Ernest HELLBERG
1947 - 1950
1952 - 1955
1957 - 1961

7. Verner LARSSON
1950 - 1961

8. Arne OLSSON
1955 - 1967

9. Sven HAGERFORS
Juillet 1961 - Oct. 81

10. RUNE BRYNGGARD
1961 - 1963

11. R. BUANA KIBONGI
1963 - 1967

12. Hilaire N'KOUNKOU
1967...

Source : Archives du séminaire théologique de Mansimou-Brazzaville, Septembre 1986. De sa fondation en 1931 jusqu'en 1963, le séminaire était sous la responsabilité des missionnaires suédois. C'est à partir de 1963 que la direction fut confiée aux pasteurs congolais. Ainsi Raymond BUANA-KIBONGI était le premier directeur de 1963 à 1967. Le deuxième était le pasteur Hilaire N'KOUNKOU de 1967 à 1971, avant le transfère du séminaire théologique à la mission Mansimou-Brazzaville.

## LES PIONNIERS DE L'ARMEE DU SALUT AU CONGO-BRAZZAVILLE.

*Le Colonel et Madame Charles Houzé, premier Chef de Territoire.*

*Le Brigadier et Madame François et Thérèse Mafouta-Moudesso, les premiers officiers congolais.*

Source : POATY Jean-Gilbert (Capitaine officier de l'Armée du Salut), MBIZI Joseph (Sergent de l'Armée du Salut) et NGAMBIMI Pierre, Armée du Salut, 50e anniversaire 1937-1987, Editions Saint-Paul-Limete, Kinshasa, Zaïre, 1987, p. 16.

# CHAPITRE VIII L'IMPLANTATION DU PROTESTANTISME EN PAYS KAMBA (1930)

## INTRODUCTION

L'implantation du protestantisme en territoire kamba est le résultat de l'évangélisation* par infiltration des missionnaires suédois, des catéchistes dondo et manianga de la mission de Kingoyi entre 1900 et 1930. Cette évangélisation consistait en une prise de contact entre les messagers du protestantisme et les populations kamba. Ces différents contacts ont permis aux missionnaires suédois de faire passer la notion de l'évangile par des prédications et des enseignements religieux protestants en langue indigène. L'installation de certains catéchistes en milieu villageois entraîna l'établissement des liens avec les habitants de la vallée du Niari. C'est le cas de Kindzaba et de Kimbenza-Ndiba où s'établirent les deux premiers couples de missionnaires suédois qui s'installèrent en territoire kamba, pour la construction de la mission de Ngouedi, au moment de l'implantation du protestantisme en 1930.

L'établissement des missionnaires suédois à la mission de Ngouedi fut le point de départ de l'implantation du protestantisme en pays kamba et chez les Kamba (1). C'est à partir de la présence physique des missionnaires protestants que les efforts de l'évangélisation par infiltration et le travail des catéchistes indigènes installés en milieu villageois devinrent légitimes.

L'arrivée des missionnaires suédois au village de Kindzaba en Septembre 1930, leur accueil par le Commandant du poste administratif de Madingou qui les logea dans sa case et la participation des Kamba aux travaux de la construction de la mission de Ngouedi (2) sous l'ordre de l'administrateur change l'image du protestantisme (3). Avant cette période le protestantisme était considéré comme une religion non officielle (illégitime) à cause de l'absence physique des missionnaires suédois, mais aussi du manque de conversion des Kamba à la foi protestante. La conversion au protestantisme suédois, qui est une religion de confessants, implique le

baptême par immersion à l'âge de raison (4). A partir de ce moment le protestantisme fut considéré comme étant une véritable religion (ngudi dibundu) parce que le Dieu protestant (Nzambi bamissioni) était représenté aux yeux du Commandant par des missionnaires européens au même titre que les missionnaires catholiques. Désormais protestants et catholiques auront les mêmes droits en milieu indigène. Les chrétiens protestants pourront faire recours à l'autorité administrative en faisant valoir leur identité religieuse (bantou ba bamissioni) ou chrétiens protestants. C'est donc la construction de la mission de Ngouedi qui favorisa la conversion au protestantisme des Kamba.

## A)- LA FONDATION DE LA MISSION DE NGOUEDI ET SON CADRE NATUREL

L'implantation du protestantisme en pays kamba était difficile comme nous venons de l'observer. Néanmoins, deux raisons ont favorisé cette implantation : premièrement les chrétiens protestants existent sur place, deuxièmement l'accès à Kingoyi est devenu difficile depuis 1921 à cause de la naissance du Ngunzisme. Le peuple dondo devait commencer une nouvelle histoire. Nous comprenons bien pourquoi le pasteur Célestin Bissila, parlant du transfert des chrétiens dondo au consistoire de Ngouedi en territoire kamba, parle de séparation politique :

"En 1930, nous étions détachés de Kingoyi mais ce détachement n'était que politico-religieux et non de sang et de coeur" (5).

La station de Ngouedi fut fondée dans un double but : la formation des cadres protestants ainsi que l'implantation du protestantisme en territoire kamba.

Certes, Ngouedi est avant tout un centre de formation mais aussi un centre pour l'extension du protestantisme au Congo français en territoire kamba. Les Dondo avaient joué un rôle assez considérable en ce sens, en participant activement à la construction de Ngouedi et à l'évangélisation protestante du peuple kamba. Bien avant la décision de l'implantation officielle du protestantisme en territoire kamba, nous pouvons noter la présence des catéchistes dondo de Kingoyi dans les

différents villages, entre autres Kindzaba, point de chute des missionnaires suédois en route pour la construction de la station missionnaire de Ngouedi. Ngouedi sera un refuge pour les catéchistes dondo, souvent aux prises avec les prêtres catholiques ; il permet d'autre part aux Kamba qui se convertissaient au protestantisme de se faire baptiser. Sinon il fallait se rendre à Kingoyi, ce qui représentait une difficulté supplémentaire.

La conversion des Dondo et leur engagement dans l'oeuvre du protestantisme avaient permis de préparer le chemin sur le terrain à la fois délicat et rocailleux du milieu autochtone kamba. C'est grâce aux chrétiens dondo du village de Kindamba que certaines barrières avaient été renversées (6), ce qui nous amène à la conclusion suivante : avant la construction de la station de la S.M.F. ou M.E.S. en territoire kamba, il y avait eu une véritable infiltration protestante dans les contrées de Ngouedi, d'où son choix sélectif.

Autrefois les futurs cadres de la M.E.S. au Congo français étaient formés à Kingoyi au Congo belge. Pour des raisons d'ordre politico-religieux survenues à la suite de l'apparition d'un mouvement prophétique, le "ngunzisme" (7), les Congolais du Congo français ne vont plus pouvoir bénéficier de cette formation car les frontières sont fermées. Georg Palmaer et Oscar Stenström font allusion à cette situation dans leur ouvrage intitulé Mavanga ma Nzambi mu Kongo déjà cité.

"En 1930 la construction de la station de Ngouedi avait été entamée parce que c'est là que devait être installé le séminaire au Moyen Congo. Le motif de la construction du séminaire au Moyen Congo est le Ngunzisme. Les problèmes du ngunzisme remontent en 1921 au Congo belge. Les autorités politiques du Moyen Congo ne voulaient pas recevoir les partisans du ngunzisme dans leur territoire. Tout cela avait affaibli le travail de la M.E.S. au Moyen Congo par l'absence de catéchistes. A cause de toutes ces choses il fallait construire un séminaire dans ce pays. Le choix de la construction du séminaire était porté sur le site de Ngouedi en plein territoire kamba où les exigences étaient remplies" (8).

Pour le pasteur Daniel Ndoundou, Ngouedi est un héritage de la paroisse badondo, qui était souvent en conflit avec les autorités administratives du Congo français.

"Paroisse Badondo Ngouedi ya badukwa ku Kingoyi Kongo Kinshasa mu mvu wa 1900... Ndombolo ye biaula bia paroisse Badondo mu bila kia mvindumuka ya tu yalu" (La paroisse Badondo Ngouedi a été fondée à partir de la mission de Kingoyi au Kongo Kinshasa en 1900... A cause des difficultés que connaissait la paroisse Badondo auprès des autorités coloniales, ils ont eu besoin d'une station missionnaire autonome) (9).

Le site de Ngouedi a été choisi parce qu'il bénéficie d'un cadre attirant, tant par le relief que par le climat.

Ngouedi est situé non loin des centres urbains et industriels de la vallée du Niari Bouenza : il se trouve à 12 km de la gare de Loutete, à 13 km de la gare de Bouansa, et à 50 km de la station protestante de Kingoyi au Congo belge. Le relief est constitué d'une vaste plaine, entourée au nord, à l'est et à l'ouest d'une ceinture de collines, de plateaux et de montagnes. Le Mont Ngouedi domine toute la contrée. On remarque la présence des grottes dont le "Ntadi-bateke" (10) dans les montagnes, et de nombreux cours d'eau et chutes (on peut citer les rivières de Moussasi, Mouyakila et Loa ou Luwa, en plus de nombreux ruisseaux et sources). Le sol, principalement argileux, est très fertile, et l'agriculture peut être pratiquée sans difficultés majeures. La région est caractérisée par un climat tropical humide, avec une longue saison des pluies et une saison sèche très fraîche, surtout en montagne. La végétation est constituée par la savane, interrompue par moments par les forêts galeries (11).

Gaston Bamana cite les impressions des premiers missionnaires, telles qu'elles sont rapportées sous la plume de Linnéa Almkvist :

> "Leurs premières impressions furent exprimées ainsi : "journées chaudes, nuits fraîches, matinées admirables, ainsi que les soirées sous la pleine lune. La vue, le panorama sur les montagnes et la vallée sont admirés. Ni cochons, ni chiques, ni chiens galeux, ni cabris, ni moutons ne nous réveillent plus pendant la nuit..." Les deux premières familles missionnaires s'installèrent dans la première maison, construite de paille et couverte de tôles. Huit jours pour construire une maison ! Combien de jours faut-il aujourd'hui ? La case réjouissait beaucoup ses habitants, car elle était plus fraîche que les tentes... Nous admirons l'emplacement de cette Mission, le calme pour les études, le chemin de fer construit si proche ; la nourriture nous est vendue à bas prix, les habitants sont très sympathiques et solidaires, nous nous réjouissons de vivre ici" (12).

Le choix de Ngouedi réjouissait les deux épouses Lydia et Judith qui encourageaient leur époux et travaillaient avec eux au nettoyage du terrain. Aux impressions des premiers missionnaires, nous pouvons ajouter celles des étudiants et des professeurs au moment du transfert du séminaire à Mansimou-Brazzaville. L'année 1971 a été d'une grande importance dans l'histoire du séminaire théologique de l'Eglise Evangélique du Congo à la mission de Ngouedi. Cette année marque la fin d'une période et le commencement d'une autre ; c'est l'esprit dans lequel les impressions que nous allons vous livrer ont été recueillies.

> "Pour nous, qui d'une manière ou d'une autre, avons été ou sommes attachés à Ngouedi, cette année sera surtout l'année du transfert du séminaire à Mansimou. Mais un tel changement provoque naturellement des sentiments très différents. Certainement il y a de la joie ! Mais peut-être aussi des regrets ?" (13).

Pour répondre à cette question nous verrons que les sentiments des uns et des autres sont très partagés. Les uns estiment que Ngouedi est un coin reculé qui ne favorise pas l'épanouissement des élèves.

"Ngouedi est trop isolé, les séminaristes n'ont pas de relations avec l'extérieur" (14).

Par contre les autres considèrent que le calme du lieu constitue un cadre idéal pour la formation intellectuelle et la préparation à la vie spirituelle du pasteur.

"Je reconnais Ngouedi comme un véritable centre d'études. Le calme, la tranquillité y règnent. " - " Le départ du séminaire de Ngouedi à Mansimou n'est pas tout à fait une joie pour moi. Car qui dit séminaire dit silence, paix dans les études. A Mansimou le séminaire va perdre sa tranquillité à cause de l'agitation de la ville. " - " Ngouedi est pour moi un lieu d'études silencieuses, une région encadrée de montagnes qui nous donnent l'air frais. Que deviendra ma grotte où je partais étudier calmement ? " - " Nous ne vivons pas seulement des inconvénients mais aussi des avantages : le calme nous permet d'étudier sans gêne, la possibilité de travailler nos champs d'arachides et de manioc... " - " Il faut avouer qu'en quittant Ngouedi j'ai des regrets parce qu'il était un coin très avantageux pour les études. On était loin des plaisirs qui gênent la vie chrétienne" (15).

Sur le plan matériel ou économique la région offre certains avantages que les séminaristes vont perdre lors du transfert du séminaire théologique de Ngouedi à la mission de Mansimou-Brazzaville.

"on avait la possibilité de cultiver des jardins et des plantations pour mieux nourrir les enfants, la région en général vendait moins cher les produits agricoles. " - " Je regrete d'abandonner une terre si fertile où j'étais habitué de travailler mon petit jardin. " - " Et aussi la vie de Ngouedi est un peu bien, parce qu'on peut payer des bananes à bon prix, or à Mansimou la vie est chère. " - " A Ngouedi nous avons l'avantage d'avoir quelques bananes et des haricots à prix bas. " - " Quitter notre cher Ngouedi, ceci nous cause des regrets. On va tout quitter ; on ne parlera plus de Malembe où nos femmes avaient l'habitude de cultiver les champs de manioc. Personnellement, j'aurai des difficultés à trouver des noix de palme gratuites" (16).

Ainsi, un esprit d'inquiétude se manifeste chez certains étudiants qui préfèrent habiter en brousse plutôt qu'en ville.

"Je suis semblable à un homme enfermé dans une maison sans ouverture, et quand on le sort, il aura de la peine à supporter la lumière. Moi, je suis broussard depuis plusieurs années, et je prévois ma peine de mener une vie radicalement nouvelle, à laquelle je ne suis pas habitué, et je me pose de nombreuses questions" (17).

On peut comprendre pourquoi certains étudiants éprouvèrent un sentiment de regret au moment où le séminaire de Ngouedi devrait être installé à Mansimou. Comme nous l'avons vu dans le chapitre sur la géographie du territoire kamba sur les conditions du choix de ce site, les femmes éprouvèrent de la peine en quittant Ngouedi ; où elles avaient assimilé la vie scolaire aux activités agricoles.

"Ce qui est regrettable est que les femmes des séminaristes n'auront plus assez de terrains pour cultiver comme à Ngouedi ; or la culture à Ngouedi a été une grande aide pour nous. Je prévois que la vie morale des élèves pasteurs sera en plus grand danger à cause des tentations (plaisirs du monde, boisons alcooliques, danses dans les bars, même des adultères avec des prostituées" (18).

Luc Adamou Mateta, nous décrit avec intérêt le cadre naturel du site de la mission de Ngouedi dans son étude intitulée :

Projet d'étude sur la mise en place d'une politique économique dans le consistoire de la mission de Ngouedi, où il mentionne l'importance, le rôle et les avantages de la mission protestante suédoise de Ngouedi dans le développement du protestantisme sur le plan matériel, économique, intellectuel et spirituel au Congo-Brazzaville.

"L'essai en vaut la peine eu égard le tableau déconcertant de Ngouedi, à l'époque actuelle (...) du Consistoire de Ngouedi de rétablir sa dignité sur le plan spirituel, social et économique. Rappelons pour mémoire que Ngouedi est le symbole de l'éveil spirituel au Congo, drainant ainsi sur sa terre pendant longtemps des peuplements divers de toutes les contrées de notre pays pour ne citer que ceux-là. Ce fut aussi un centre culturel très important dans la région de la Bouenza. La vie rurale et traditionnelle et moderne était très active dans cette zone, surtout par la présence de l'assistance missionnaire suédoise. Dans l'actif de Ngouedi, on pouvait compter les éléments suivants : Une grande église - Une école primaire et un séminaire évangélique - Une infirmerie assez moderne et un petit centre hospitalier - Quelques boutiques - Quelques pâturages - Des vergers et des champs de cultures diverses. A cet actif il faut ajouter un climat doux, un relief approprié, qui combine les montagnes, les collines, les plaines et les plateaux. Un sol riche et une végétation assez dense, la présence des cours d'eau et des grottes : véritables vestiges du passé" (19).

En tenant compte de l'ensemble de nos informateurs, l'opinion des anciens élèves de la mission de Ngouedi reste assez solidaire quant aux avantages de cette région. Ils reconnaissent l'importance de son rôle dans l'histoire de l'Eglise Evangélique du Congo. La langue des indigènes était celle de l'étude de la Bible et de l'évangélisation locale en milieu villageois. Néanmoins, on verra que certains séminaristes éprouvaient de la joie en quittant Ngouedi.

"Pour moi, le moment de quitter Ngouedi est un sujet de joie et un sujet de tristesse, puisque partir c'est rire, partir c'est pleurer un peu... Fonder des espoirs sur quelque chose, c'est un problème. Un proverbe français dit qu'il ne faut pas vendre l'ours avant qu'on l'ait tué. Il y aura d'un côté les avantages et de l'autre les inconvénients. Mais pour bien vivre dans tous les domaines, il faut que les finances soient satisfaisantes. " -" Pour moi, Mansimou est semblable à une personne qui reçoit une lettre enveloppée sans connaître ce que lui annoncera la lettre : joie ou tristesse. On verra ce que Mansimou nous répondra" (20).

Malgré la divergence d'opinion de la part des séminaristes, Anna-Carin Rindeskog considère que Ngouedi occupe une place de choix dans leurs coeurs.

"Toutes ces réponses nous montrent que Ngouedi, malgré toutes les difficultés qui y existent, occupe une grande place dans nos coeurs. Nous ne nous séparons pas de Ngouedi sans regrets ! Nous serons toujours reconnaissants de ce que Ngouedi nous a donné. C'est un lieu où Dieu s'est montré à nous" (21).

A la suite de ces impressions, le Pasteur Hilaire Nkounkou, Directeur du séminaire concluait de la manière suivante dans son article intitulée : "Histoire de Ngouedi".

"Le séminaire va maintenant s'installer à Mansimou. Nous espérons que ce nouveau poste sera, comme un visiteur suédois l'a voulu surnommer, une place de nouvelles visions, pour un nouveau genre de travail dans l'Eglise et dans la Société. Mais toutes ces choses restent encore cachées. Nous ne pourrons les découvrir et les interpréter qu'avec l'aide de celui qui a été Maître dans l'histoire de Ngouedi" (22).

Il faut dire de Ngouedi qu'il est une entité toute particulière. C'est la raison pour laquelle il demeure la

pierre angulaire de l'édifice qui avait été bâti par la mission protestante suédoise au Congo français.

Au moment de la création de cette mission, le transfert des chrétiens dondo de la juridiction de Kingoyi à celle de Ngouedi s'élevait à 1.400 membres baptisés entre 1902 et 1930. Dans la même année, et en date du 25 Décembre 1930 il y a eu environ 77 à 85 baptisés (23) parmi lesquels les premiers chrétiens kamba (24).

En tant que relais de Kingoyi, Ngouedi a été construit pour être un centre de formation pluridisciplinaire.

La formation biblique était devenue le symbole de l'éveil spirituel, rassemblant le centre des personnes venant de toutes les contrées du Congo français, ainsi que d'autres pays limitrophes, entre autres le Zaïre, l'Angola, le Gabon, le Cameroun, le Centrafrique et le Tchad.

A Ngouedi on assurait plusieurs types de formation pour préparer les futurs cadres qui devaient oeuvrer dans les différentes stations missionnaires au sein de la S.M.F. ou de la M.E.S.

Le centre était composé d'une grande église qui servait à la fois de lieu de culte et de salle de classe, une école primaire, un séminaire théologique pour la formation des catéchistes et des pasteurs, une Ecole Normale pour la formation des enseignants (moniteurs) et un collège d'enseignement général.

A la formation biblique, culturelle et intellectuelle, s'ajoutait une formation professionnelle manuelle et artisanale, qui comprenait entre autres la scierie et la menuiserie, pour les futurs menuisiers et charpentiers, la maçonnerie pour les maçons, un garage pour les mécaniciens et la chaufferie (conduite d'engins), une infirmerie et un centre hospitalier pour soigner les malades et former les futurs soignants (infirmiers du centre hospitalier), la cuisine (métier de boy) et l'agriculture qui était obligatoire pour tous les élèves.

Le centre comprenait aussi des pâturages, des vergers (d'avocatiers, de palmier à huile, des manguiers, des fruits à pain, etc.) (25) et des champs de cultures diverses, quelques

boutiques et un petit marché permanent pour répondre aux besoins de la population.

La vie rurale traditionnelle et moderne était très active dans cette zone du territoire kamba (26), à cause de la présence de l'assistance missionnaire suédoise, qui donnait à Ngouedi son rayonnement spirituel, culturel, social et économique (27).

## B)- LE ROLE DE LA MISSION DE NGOUEDI AU MOMENT DE L'IMPLANTATION PROTESTANTE CHEZ LES KAMBA

La mission de Ngouedi a été fondée pour jouer un double rôle : l'évangélisation du peuple kamba d'une part et la formation des cadres protestants de la S.M.F. ou M.E.S. au Moyen Congo d'autre part.

L'installation des missionnaires suédois sur les collines de Ngouedi a donné naissance à un nouveau district** missionnaire, district de l'ancienne circonscription de la mission de Kingoyi (28). De l'évangélisation par infiltration on passe à l'évangélisation officielle. C'est une nouvelle phase de l'histoire du protestantisme suédois qui commence dans les régions de la vallée du Niari et au Moyen Congo à partir de l'installation des missionnaires européens en pays kamba.

> "En 1930, S. Malmquit, J. Degerfors et leurs épouses y sont affectés. L'ouverture d'un dispensaire et d'une école primaire permet aux missionnaires d'entrer en contact avec la population. Bientôt, Ngouedi prend la forme d'une station missionnaire où Malmquist baptise 77 catéchumènes à Noël 1930. Les membres de l'église de Kingoyi habitant le Congo-français (1.400) sont transférés à Ngouedi ainsi que 50 Evangélistes. Mais Ngouedi est créé pour une activité différente de celle des autres stations. Les missionnaires y développent un enseignement en deux orientations : une formation théologique pour les évangélistes et les pasteurs d'une part, et une formation générale pour les moniteurs et instituteurs d'autres part" (29).

L'organisation du district de la mission de Ngouedi et du centre de formation du séminaire protestant suédois ont favorisé l'expansion de l'évangélisation protestante en milieu indigène. Le transfert des chrétiens dondo de l'ancien district de la mission de Kingoyi au district de la mission de Ngouedi a fait de cette mission la plus importante de l'oeuvre missionnaire de la S.M.F. au Moyen Congo.

Les 50 catéchistes (évangélistes) dondo de la paroisse Badondo Ngouedi, formés à la mission de Kingoyi et de Mukimbungu au Congo belge étaient affectés dans les différents

villages du champ de la nouvelle circonscription du district de la mission de Ngouedi. De l'évangélisation itinérante on passe à l'évangélisation sédentaire (30).

En milieu villageois le statut des catéchistes protestants dondo avait changé. Ils n'étaient plus considérés par l'administration française comme des agitateurs au service des étrangers du Congo belge (31). Catéchistes protestants et catéchistes catholiques vont jouir des mêmes droits dans la société indigène, où ils sont les représentants de leurs religions respectives (32). Les catéchistes protestants dondo étaient devenus les représentants légitimes des missionnaires suédois du district de la mission de Ngouedi installés sur le territoire du Congo français. Le rôle de ces catéchistes consistait à répandre l'oeuvre protestante en ""samuna le musamu wambote ye wa mpulusu kwa bantou bena muna kitombe" c'est-à-dire en proclamant la bonne nouvelle du salut aux personnes qui sont dans les ténèbres chez les Kamba. Un cantique en kikongo du recueil Kintwadi numéro 427, illustre cet aspect de la mission des catéchistes dondo, messagers de la bonne nouvelle en pays païen :

> "Bantou bingi bena muna tombe ti,
> lengisa, O kienzula ;
> Bwe bazaba nsamu kamba nsamuni ?
> Lengisa, tu kienzula.
>
> Twendeno, tunata mpulusu.
> Kuna nsi zatombe ye kiadi ;
> Tala miele mieti zimbala,
> Lengisa, O lengisa" (33).

C'est-à-dire : "plusieurs personnes sont dans les ténèbres, il faut partir pour les éclairer. Comment vont-elles connaître la Bonne Nouvelle sans les messagers pour annoncer le message, il faut vite partir les éclairer. Nous allons leur apporter le salut dans ce monde où règne les ténèbres et la tristesse parce que les âmes se perdent et se perdent, il faut vite partir les éclairer". Ce cantique traduit la détermination de l'évangélisation protestante qui se faisait au prix de beaucoup de mépris. Son contenu exprime le défi de ces hommes, qui avaient tout laissé pour servir le vrai Dieu dans l'oeuvre de la mission protestante.

"Cette parole n'a pas tardé à porter des fruits car elle a, de tout temps respiré une atmosphère de puissance, de délivrance et de bénédiction. Une atmosphère de puissance, parce que les tribus du Congo qui ont été l'objet de cette prédication se sont transformées socialement, moralement et spirituellement. Une atmosphère de délivrance, parce que beaucoup de Congolais qui ont répondu à l'appel de la Parole de Dieu sont délivrés de toutes sortes de superstitions" (34).

Le début de cette nouvelle évangélisation a été très difficile. Pour nos informateurs, les anciens catéchistes dondo déjà retraités, l'évangélisation du peuple kamba était la tâche la plus compliquée.

"Lorsque nous avons commencé notre travail de la prédication de l'évangile, nous avons rencontré beaucoup de difficultés pour conduire les gens à la repentance. Très tôt matin, il fallait sonner la cloche pour inviter les habitants à la prière. Au début le catéchiste était seul au lieu où il tenait son culte ou avec sa femme pour chanter quelques cantiques, lire la Bible à haute voix et prier comme s'il s'adressait à une grande foule. Les gens se moquaient de nous et nous considéraient comme des fous. Notre patience et notre fidélité à Dieu dans son oeuvre agissaient dans certaines vies. C'est à partir de ce moment que certaines personnes se sont jointes à nous pour écouter la Bonne Nouvelle. C'est aux prix de multiples efforts d'une foi agissante que sont nées les premières communautés locales. Aujourd'hui ce sont les autres qui jouissent des fruits de ce pénible travail d'évangélisation" (35).

Ainsi, on assiste à la naissance de communautés locales parmi les Kamba par la conversion et le baptême protestant, effectué par les missionnaires suédois à la mission de Ngouedi. Cette évangélisation consistait à transmettre les notions élémentaires de la Bible en kikongo. Le but du message était centré sur l'amour de Dieu. Dieu n'est plus un être lointain comme dans les croyances ancestrales (36). Il est le créateur, le Père de tous les hommes de la terre et tous les hommes sont ses fils. Il est bon et il prend soin de chaque être. Ses yeux sont en tout lieu dans le monde entier et rien n'échappe à son contrôle (37). Un accent particulier était mis sur la puissance de Dieu qui est la solution à tous les problèmes de l'homme et de la société (38). Nous retiendrons en particulier le problème de la mort, car Dieu a envoyé son fils Jésus-Christ pour sauver l'homme de la mort éternelle (39). A la question de la mort, de la misère sociale, de l'esclavage, de la domination étrangère, de la sorcellerie, etc. le protestantisme propose une solution surnaturelle, la puissance de Dieu qui délivre (40). Le Dieu protestant est le défenseur de ses adeptes. En dehors de cet enseignement biblique, les catéchistes protestants s'occupaient aussi de l'alphabétisation en kikongo pour permettre aux néophytes de lire la Bible en leur langue maternelle. Un enseignement spécial du programme kivahula comprenant l'éducation religieuse et l'initiation aux premières notions de l'enseignement officiel était assuré auprès des enfants. C'est aussi parmi ces enfants que 'se recrutaient les premiers

chrétiens protestants (41). Par cette évangélisation les catéchistes protestants ont largement participé à l'éducation de la population. Le but de cette éducation était d'aider les villageois à s'intégrer dans les nouvelles structures de la vie sociales (42). Cette éducation était élaborée pour façonner une société nouvelle et des hommes nouveaux.

> "Dieu voulait des hommes nouveaux c'est pourquoi il avait envoyé ses messagers, les missionnaires suédois qui sont venus faire de nous des serviteurs de Dieu. L'esprit de Dieu était en eux pour nous aider à sortir de nos misères et de nos malheurs. Par la sagesse de leur éducation nous avons pris conscience de ce qui est bon et de ce qui n'est pas bon dans nos sociétés" (43).

Cette éducation était un programme complémentaire à l'enseignement biblique. Elle était basée sur une pédagogie de la frayeur et invitait les gens à rompre avec leur milieu social.

> "Les missionnaires suédois sont passés maîtres en matière de pédagogie de l'effroi. Toutes les coutumes et activités des Congolais sont taxées de péchés, entraînant la mort et conduisant en enfer " (44).

Pour prétendre au bonheur et à la bénédiction de Dieu, il fallait rompre avec sa société (45). Dans cette rupture de l'homme avec sa société on met l'accent sur l'abandon de toutes les pratiques sociales et les croyances ancestrales du monde indigène, y compris la polygamie, l'usage des boissons alcoolisées, de la danse, de toutes les manifestations indigènes, etc. (46).

Les catéchistes protestants en milieu kamba s'occupaient également de la construction de lieux de cultes. C'est le cas du catéchiste Simon Mouanda qui avait bâti une case pour le culte protestant à Kindzaba où la salle servait à la fois de lieu de prière et de salle de classe (47). C'est dans ce contexte que vont naître les premières communautés protestantes chez les Kamba. L'installation d'un catéchiste dans un village était le signe de l'implantation d'une structure protestante.

Il faut ajouter aux efforts des catéchistes dondo, la participation du centre de formation du séminaire théologique, qui a joué un rôle non négligeable au sein du peuple kamba.

Dès le transfert du séminaire et de l'école normale à la mission de Ngouedi, en 1930, les élèves qui venaient de toutes les autres contrées missionnaires du Moyen Congo furent répartis en équipe d'évangélisation, et à la fin de chaque semaine, ils allaient annoncer l'évangile en milieu villageois

en compagnie des missionnaires ou des professeurs. Dans les villages, leur arrivée était considérée comme un événement exceptionnel (48). Ils étaient reçus par les catéchistes dondo qui étaient en poste dans ces différents villages. L'arrivée de ces doubles étrangers, c'est-à-dire les élèves et les missionnaires européens, attirait l'attention des villageois qui se regroupaient autour de cette communauté ambulante pour célébrer le culte protestant (49). A la fin de la réunion les habitants apportaient des vivres, selon la coutume indigène.

"Nous avons participé à l'évangélisation du pays kamba. Nous étions répartis en plusieurs équipes accompagnés de nos missionnaires et de nos professeurs pour prêcher la bonne nouvelle du salut. Une chose est à souligner, les Kamba sont très accueillants, même s'ils ne sont pas de votre religion. Nous sommes très reconnaissants, à cause de la générosité des habitants des villages kamba autour de la mission de Ngouedi, pour tout ce qu'ils nous ont apporté. A la fin du culte, les villageois nous apportaient un panier de vivres ce qui faisait un véritable ravitaillement. Même là où les gens ne voulaient pas entendre parler de notre religion, ils étaient toujours généreux et nous donnaient de la nourriture. Partout nous étions très bien reçus dans les villages. Il faut le reconnaître, ce sont ces populations qui nous ont soutenu tout au long de notre formation à la mission de Ngouedi" (50).

De 1931 à 1971, lors du transfert du séminaire théologique à la mission de Mansimou-Brazzaville, le séminaire de Ngouedi a participé efficacement à l'évangélisation protestante du monde kamba (51). Ces deux fronts d'évangélisation ont permis la croissance de l'église protestante composée de petites communautés de 5 à 30 membres entre 1930 et 1940. L'action de la mission de Ngouedi a contribué à l'évolution de l'implantation du protestantisme en pays kamba. Ce qui a entraîné une modification de l'environnement du milieu kamba. La formation des jeunes kamba à la mission de Ngouedi a permis de préparer les premiers catéchistes kamba qui s'ajoutèrent aux évangélistes dondo, créant trois fronts d'évangélisation : les catéchistes dondo comme missionnaires étrangers indigènes, le centre de formation du séminaire de Ngouedi composé des missionnaires suédois et des élèves congolais, ainsi que des catéchistes autochtones.

Malgré tous ces efforts les résultats du protestantisme restent très modestes. Il y a plusieurs raisons. Entre autre la rigidité de la structure sociale kamba, qui empêche la conversion au protestantisme. Se convertir à la foi protestante implique la rupture avec sa société. On s'en souvient, cela s'explique par le puritanisme de la discipline protestante (52). A cela s'ajoute la résistance des croyances traditionnelles, qui retardent la conversion de certaines personnes. Ces croyances sont un handicap à l'adhésion à la

foi protestante, dans une église confessante. Sans oublié les rivalités entre les différentes religions installées en pays kamba.

Autrefois, pour des raisons que nous avons évoqués plus haut, l'administration française n'était pas favorable à l'installation d'une mission protestante étrangère dans la région de la vallée du Niari (au Moyen Congo). La résolution des problèmes diplomatiques et politiques entre la Belgique et la France dans les régions de la vallée du Niari a favorisé l'installation de la mission protestante suédoise.
Théoriquement, l'opposition de l'administration française et de la mission catholique à l'installation des missionnaires protestants suédois a cessé en 1930. Comme nous l'avons vu antérieurement, cela s'explique par la participation symbolique du Commandant (administrateur) de la circonscription administrative du poste de Madingou à l'implantation du protestantisme en pays kamba. Néanmoins, en milieu villageois les rivalités entre le catholicisme et le protestantisme continuaient à se manifester ouvertement. Pour illustrer cette situation nous citerons le cas de Jérémie Mouanda, premier catéchiste kamba qui s'illustra par des échanges de coups avec un prêtre au village de Kimpalanga.

Jérémie Mouanda est l'un des premiers chrétiens du village de Kindzaba, baptisé le 25 Décembre 1930. Avant son baptême, il avait reçu une formation élémentaire du programme "kivahula" par le catéchiste Simon Mouanda. Cette formation lui avait permis de poursuivre ses études à la mission de Ngouedi. Il est l'un des premiers catéchistes protestants kamba. A la fin de sa formation il fut affecté au village de Kimpalanga non loin de la mission catholique de Nsende située entre Madingou et Nkayi. C'est l'un des premiers missionnaires protestants kamba. Il s'était longtemps heurté aux prêtres catholiques, qui ne désiraient pas la présence protestante dans les villages, où le catholicisme était déjà présent. Selon le témoignage du catéchiste André Mbedi Maboundou, frère de Jérémie Mouanda :

"Le prêtre accusait Jérémie Mouanda d'être voleur des membres de son église. Malgré les menaces du prêtre, le catéchiste protestant ne s'était pas laissé faire. Il répliquait en ces termes : "en quoi suis-je voleur de tes hommes ? Je ne suis pas voleur, tu es le voleur. Depuis quand as-tu vu un prêtre avec un enfant ?" Mécontent le prêtre porta un coup à Jérémie Mouanda qui répliqua à son tour. L'échange des coups attira l'attention du chef du village qui estima le conflit enfantin. Il jugea l'affaire selon la justice indigène et

décida que les enfants du village se repartiraient équitablement entre le protestantisme et le catholicisme. Le prêtre n'était pas d'accord avec cette décision et porta plainte auprès du Commandant de Madingou. Le Commandant renvoya le prêtre et son affaire auprès du chef du village afin de la régler suivant la justice indigène. "Je souscris à la décision du chef de village et je suis d'accord avec lui". Selon le rapport du chef du village auprès du Commandant, la lutte entre le prêtre catholique et le catéchiste protestant était inutile" (53).

Sabine Boutoto, fille du chef Wamba témoin de cet événement abonde dans le même sens que le catéchiste André Mbedi :

"Le premier catéchiste protestant qui s'était installé dans notre village, c'est Jérémie Mouanda de Kindzaba. Le chef du village l'avait accueilli chez lui. Il l'avait adopté comme l'enfant de sa maison. Il vivait sous son toit. Dans le village il était considéré comme un membre de la famille. Lorsqu'il était venu, il avait amené un "kisani" (instrument de musique indigène). Avec cet instrument il attirait les jeunes qui se rassemblaient autour de lui. Il les animait par des chants. Une fois rassemblés, il les entretenait de l'enseignement protestant. Un jour le prêtre l'a surpris en train d'entretenir les enfants par son enseignement au village. Il lui posa la question de savoir ce qu'il était venu faire à Kimpalanga ? Pour répondre au prêtre, il répliqua par la même question. Celui-ci, mécontent, porta un coup au jeune catéchiste. Ainsi, ils échangèrent des coups. Pour le prêtre, Jérémie Mouanda était venu de son village pour venir voler les gens de son église. En réalité le prêtre avait plus de fidèles que Jérémie Mouanda. En ce moment la majorité de la population était catholique. A la suite de ce conflit le chef les invita pour régler leur litige, mais le prêtre n'était pas d'accord sur la décision de la justice indigène. Il voulait l'exclusion du catéchiste protestant du village de Kimpalanga. Il alla se plaindre auprès du Commandant qui approuva la décision du chef. Le prêtre était renvoyé chez le chef du village qui devait a nouveau statuer sur son affaire. L'humiliation du prêtre par le Commandant qui le renvoya avec son affaire auprès du chef Wamba de Kimpalanga, entraîna le passage de la majorité du village du catholicisme vers le protestantisme" (54).

Le rejet de la plainte du prêtre par le Commandant est une illustration de la neutralité sur le plan religieux de l'Etat français chez les Kamba. L'administrateur approuve et partage le sentiment du chef Wamba qui estime que chacun est libre de prier dans la religion de son choix. Néanmoins, c'était pour les mêmes raisons que le catholicisme continuait à s'opposer à l'installation du protestantisme en milieu villageois. On peut encore citer le cas du catéchiste François Loubaki, qui eut une altercation avec un autre prêtre de la mission catholique de Nsende au village de Kimbonga dans le district de Nkayi (55).

Sans oublier le cas de Jérémie Ngoma et de Metossala Mouanda aux villages de Kilemba et de Bikoumbi qui échangèrent des coups avec les prêtres de la mission de Kimbenza.

"Il n'existait pas d'entente entre les différentes confessions religieuses Catholique, Protestante, Salutiste et les Sectes. Chaque Eglise se considérait comme la véritable Eglise de Christ, les autres confessions ne valaient rien. Il n'y avait pas d'entretien ni de dialogue entre les missionnaires et serviteurs de différentes confessions. Nous connaissons deux évangélistes qui ont échangé de coups de poings avec deux prêtres lors d'une discussion. Les prêtres expatriés qui vivaient à la mission Catholique de Kimbenza, voulaient ravir par force les annexes Protestantes de Kilemba et Bikoumbi. Mais, nos braves évangélistes NGOMA Jérémie et MOUANDA METOSSALA ripostèrent à cette action, d'où ils s'échangèrent de coups de poings. Les deux évangélistes protestants avaient triomphé sur les prêtres. Quand l'histoire fut jugée par le commandant HUBSCHEVERLLIN que l'on surnommait "BISSOUESSE", les deux évangélistes protestants furent jugés non-coupables et les prêtres payèrent une amende aux évangélistes. Lors de nos études à Ngouedi en 1952, quand le prêtre catholique, le Père BITO allait visiter ses fidèles à Moukambou, il ne passait jamais au milieu de la Mission, mais, il côtoyait toujours sur la piste de l'annexe de Salme et rejoignait la route qui menait à son annexe" (56).

Cette opposition est donc une manifestation de la vieille querelle idéologique entre le protestantisme et le catholicisme.

Pour le catholicisme il n'y a qu'une seule église chrétienne, c'est celle de la foi catholique (57). Ce qui n'était pas le point de vue de l'administration conformément aux résolutions de la Conférence de Berlin. Pour illustrer cette situation nous citerons G. Renouard, qui fait des intéressantes observations sur cette question dans son ouvrage L'Ouest Africain et les Missions Catholiques Congo et Oubanghi :

> "L'acte de Berlin demande l'amélioration et la conservation de la race indigène, la suppression de l'esclavage et de la traite, et il ajoute : "Les puissances favoriseront et protégeront, sans distinction de nationalité ni de culte, toutes les institutions ou entreprises religieuses, scientifiques ou charitables créés ou organisées à ces fins, ou tendant à instruire les indigènes et à leur comprendre et apprécier les avantages de la civilisation. Les missionnaires chrétiens... seront l'objet d'une protection spéciale. La liberté de conscience et la tolérance religieuse sont expressément garanties aux indigènes comme aux nationaux et aux étrangers" (58).

Quant à la mission catholique, la liberté de conscience était un prétexte pour favoriser le désordre qui entrenaît le renoncement à la foi chrétienne.

> "Voilà qui serait d'une suprême ironie si l'on consultait l'histoire et si l'on ne savait pas que partout l'oeuvre des missionnaires a été contrariée ou détruite par l'ambition effrénée des peuples conquérants. Notre Afrique coloniale subit actuellement une crise qui soulève les protestations indignées de Mgr Le Roy et du Père Lejeune. Sous prétexte de liberté de conscience, nos administrateurs favorisent ce trafic abominable (...). ... l'absence de sens moral, développés par les exemples des miliciens ou des agents européens, sont des obstacles à l'extension de l'idée chrétienne. (...) L'islamisme est, en même temps, un obstacle religieux et un obstacle politique, et il est ce dernier parce que surtout il est religieux. Les dissensions apparantes qui sembleraient devoir arrêter l'expansion de l'Islam disparaissent dès qu'il s'agit de combattre le chrétien" (59).

Autrefois, l'administration et le catholicisme combattaient le protestantisme. Cependant, ce récit nous fait observer la neutralité de l'administration.

De l'implantation du protestantisme en 1930, jusqu'à l'accession du Moyen Congo à l'indépendance, les catéchistes protestantes se heurtèrent à l'hostilité des prêtres catholiques. En raison de cette opposition au protestantisme, le catholicisme, religion des colonisateurs, restait celle de la majeure partie de la population du Moyen Congo. Les Kamba se réclamaient du catholicisme par identification à la culture française.

Les catholiques s'intéressaient moins aux réalités de la société. Ainsi ils ne cherchaient pas à connaître les langues locales. Ils ne pouvaient donc pénétrer cette société en profondeur. Par contre, d'un point de vue culturel, l'évangélisation protestante se mêlait beaucoup plus directement de la vie des gens. En effet, cette évangélisation protestante travaillait à intégrer les vérités bibliques dans la culture indigène. Le protestantisme avait donc une bonne audience, mais il restait une religion minoritaire. Au

contraire d'autres religions qui vont à la conquête de la population, le protestantisme attend la conversion des gens. L'Armée du Salut adoptera la même position comme nous le verrons ultérieurement.

Une autre difficulté sur le chemin de la conversion des Kamba au protestantisme est la conjoncture économique. L'installation des industries dans le pays kamba favorise la dépravation des moeurs. A titre d'exemple, citons l'installation de la cimenterie de Loutete qui a provoqué la perversion des moeurs chez les jeunes chrétiens protestants du clan Kimpombo au village de Kindzaba-Banda.

A ces difficultés s'ajoutent le problème de la création des écoles et le recrutement des élèves. Sans oublier l'influence des différentes religions chrétiennes et indépendantes comme nous le verrons ultérieurement (60).

La conversion au protestantisme est motivée par certains points fondamentaux entre autres le développement de l'action sociale pour attirer les habitants, la sécurité pour se protéger contre la sorcellerie, les exigences de la coutume indigène ou les contraintes du catholicisme et la sécurité pour l'équilibre social (61).

La conversion des Kamba aux religions chrétiennes ne signifie pas toujours une véritable adhésion à ces nouvelles doctrines. Cela peut s'expliquer par le fait que les croyances (cosmogonie) kamba toléraient la pluralité des cérémonies religieuses ; ce qui est une conséquence logique de la pluralité des spécialités du "kinganga" ou "bunganga" c'est-à-dire des fonctions magiques des prêtres indigènes (Cf. Annexe V). L'opinion populaire admet que "zazinso zi nzambi", ce qui veut dire "toutes ces religions", sont des cultes destinés aux dieux. Pour illustrer notre propos nous citerons l'exemple de Gabrielle Bouanga bu Ngoma, de Kingouala Nsouadi, qui a fait le tour de toutes ces religions.

"Je m'étais convertie à la première religion des premiers Blancs qui sont arrivés chez nous (le catholicisme). J'ai mon chapelet. Je vais toujours à la messe. Je m'étais également convertie au protestantisme. Pour preuve, c'est à mon "mbasi nzo", la cour de ma case que les missionnaires de Ngouedi venaient organiser les réunions dominicales des cultes. C'est ma seconde religion. Je me suis en suite convertie au "Kula munwa" dont le but était de détruire les "makundu na kindoki" (sorcellerie). C'est ma troisième religion. Après quelques temps, avait apparu le "Nzambi bougie", où je suis allée prier. Eux aussi venaient se réunir dans la cour de ma case. Le rôle de cette religion était de combattre la maladie, la mort et la sorcellerie. C'est un dieu qui n'était pas venu avec les Blancs. Le ngunzisme est un autre nzambi. Je ne me suis pas faite ngunziste, mais je suis allée prier avec eux. L'Armée du Salut est une autre religion qui était venue s'imposer par la pratique du "mfungudulu masumu", la confession des péchés en frottant une pièce de

monnaie sur le corps que l'on amenait à Kibosi. Je suis allée confesser mes péchés pour prouver mon innocence aux "minkwikisi mi kindoki" (accusateurs de la sorcellerie). Un autre courant religieux auquel je n'ai pas échappé était le port des clés pour se protéger du maléfique qui est venu de "kumongo bula" ou région du Pool. Le "Nzambi-Kaki" est aussi une autre religion qui s'était répandue dans nos villages. Je suis allée prier dans cette nouvelle religion. Chez les Kamba une femme avait reçu une révélation prophétique au village de Banda-Loutete appelé "Nzambi-Ma-Leni", j'y ai été entraînée par les membres de ma famille. Sans oublier le plus grand mouvement religieux qui nous a tous conduit chez Ta Victor Malanda "La Croix Koma", où nous sommes allés prier avec tous les membres de mon lignage. "Mwa mwana" mon petit enfant, que faut-il retenir de tous ces "ma nzambi" (religions) ? Elles sont toutes les mêmes. Elles parlent de Dieu. On y va pour plusieurs raisons, parmi lesquelles la maladie, la sécurité, les contraintes sociales de la part des membres de la famille qui vous soupçonnent d'être sorcier, etc. Voilà ce qui explique mon adhésion à ces différentes croyances (zi nzambi ou dieux) " (62).

L'enrôlement de notre interlocutrice dans ces différentes religions n'est pas une conversion par adhésion aux pratiques doctrinales. En dehors des religions qu'elle vient de mentionner, elle demeure attachée aux croyances et pratiques magiques du "bounganga". Comme nous l'avons déjà vu dans le chapitre sur "La culture kamba", le comportement de notre informatrice est révélateur des bouleversements qui se font dans la société Kamba. Pour illustrer cette réalité nous allons évoquer quelques exemples de conversion des Kamba au protestantisme.

Dans la plupart des cas les conversions au protestantisme se font pour des raisons particulières.

C'est parmi les orphelins, les esclaves ou les autres défavorisés de la société indigène que se convertirent les premiers chrétiens protestants kamba. Ainsi la mort du père qui assurait la sécurité de la famille était l'une des causes de la conversion de certaines familles ou personnes au protestantisme. En se convertissant au protestantisme on se mettait à l'abri de l'insécurité sociale du monde indigène.

Suzanne Nzoumba se convertit avec ses enfants au protestantisme suédois après la mort de son mari. La solitude, l'insécurité, l'exclusion et la maladie de la mère furent la cause de la conversion de cette famille au protestantisme. Comme nous allons le voir cette famille trouva une véritable espérance auprès des missionnaires suédois.

"Au départ nous ne faisions partie d'aucune religion européenne. Notre conversion au protestantisme eut lieu à la suite de la mort de notre père. Nous avons rencontré beaucoup de difficultés dans le village. Nous étions exclus de la communauté villageoise. Cette situation résultait du fait que nous étions devenus orphelins de père. En même temps notre mère était tombée malade en devenant aveugle. Lorsque nous allions auprès des gens du village qui étaient en train de boire du vin de palme, "kusa kwetukuma na kutulata bikombolo na mu zinsiensiele mu diambu di batidi mu kutuyeneko" c'est-à-dire nous étions chassées, on nous frappait à coup de balai parce que les gens ne voulaient pas nous voir au milieu d'eux. Quand on s'approchait de l'endroit où les gens mangeaient de la viande, c'était la même chose. Ces difficultés ont conduit mon frère Paul Moussounda à prendre un peu de recul par rapport à la société indigène. Il s'était intéressé au protestantisme qui nous offrait un certain nombre d'avantages. Notre mère était favorable à cette initiative. En devenant protestants nous ne serions plus tentés par les boissons alcoolisées c'est-à-dire le "malafu mangasi" ou "malamu mangasi" c'est-à-dire vin de palme, parce que les adeptes de cette religion ne boivent pas de boissons alcoolisées. Mon

frère fut le premier baptisé de la famille, ma mère ensuite, moi-même en 1937 et ma soeur Augustine Mouyokolo après. Voilà la raison pour laquelle notre famille s'est convertie au protestantisme" (63).

Nous reviendrons sur le cas de cette famille dans la suite de notre étude.

Azer Nkombo, premier moniteur protestant kamba sorti en 1947 du village de Kimbedi-Bac (au carrefour de Mouyondzi, où Stanley avait installé le poste de Philippeville) s'était converti au protestantisme avec les autres membres de sa famille pour faire face aux difficultés sociales, parce qu'ils étaient orphelins de père. Sa mère et ses frères cadets se convertirent au protestantisme.

François Loubaki ancien chrétien catholique de la mission de Kimbenza, à Tabulu, sur les plateaux dondo, se convertit au protestantisme à la suite de la mort de son père. Le retour de sa mère au clan maternel, converti au protestantisme après que celui-ci soit devenu la religion du village, entraîna leur propre conversion.

Gaston Louniangou (64) se convertit au protestantisme après la mort de son père au village de Banda-Loutete-Carrefour à Ngoualoubondo. Devenu veuve, sa mère regagna le village de son clan maternel à Kindzaba-Banda du clan Kimpombo, où le protestantisme s'était officiellement installé avec l'accord du chef Mbambi Mbala. Gaston Louniangou et sa mère se convertirent à la religion de leur clan maternel.

Jacqueline Ntoumba et sa soeur se convertirent au protestantisme après la mort de leur mère. Devenues orphelines de mère, elles rejettèrent la religion catholique et se convertirent au protestantisme. Le protestantisme était la religion de la sécurité pour les jeunes filles.

Alphonse Mabiala se convertit au protestantisme alors qu'il était orphelin de mère. Son père était favorable à son départ pour la mission protestante de Ngouedi, où il devait recevoir une formation religieuse et intellectuelle. Autrefois, son père recevait les missionnaires suédois de la mission de Kingoyi lorsqu'ils étaient de passage à l'intérieur du pays ou lorsqu'ils allaient vers Pointe-Noire, avant l'implantation officielle du protestantisme en pays kamba. Le village du père d'Alphonse Mabiala (Missafou) est situé non loin de Mayanga, où les premières conversions suivies de baptême remontent à 1904, à la mission de Kingoyi (65).

Tous ceux qui n'avaient ni père, ni mère trouvaient auprès des missionnaires protestants un refuge. C'est donc parmi eux que se convertirent une partie des premiers chrétiens protestants kamba au début de l'implantation protestante.

Les anciens esclaves représentèrent une autre catégorie de la population qui s'est convertie rapidement au protestantisme. Les esclaves trouvaient dans le protestantisme la religion de la libération. C'est parmi les esclaves que se recrutèrent les premiers ouvriers de la mission protestante. C'est d'ailleurs ce qui s'était aussi passé au moment de l'installation de la Mission Baptiste anglaise au Cameroun.

> "... ; et l'Eglise, à grand' peine, prenait pied. Il y en avait pourtant déjà une, et un pasteur dont Grenfell dit qu'il était esclave et qu'il remettait à son maître une partie de son salaire de pasteur. C'était un brave homme, dont le niveau intellectuel n'était pas très élevé, mais bien instruit des vérités chrétiennes, ni orgueilleux, ni arrogant, comme souvent les noirs, un homme honnête et droit" (66).

Tous les autres défavorisés de la société indigène se réfugièrent dans le protestantisme. La crainte de la sorcellerie, les calamités naturelles, les luttes armées, l'esclavage, les épreuves par le poison, etc. favorisèrent la conversion de certaines personnes au protestantisme. En se convertissant au protestantisme on se plaçait sous la protection des missionnaires suédois et du Dieu protestant. Les chrétiens protestants sont les "bantou ba bamissioni" c'est-à-dire la propriété des missionnaires protestants. Dans la plupart des cas les premières conversions au protestantisme se firent parmi les personnes qui étaient à la recherche de solutions à leurs problèmes. Le protestantisme était considéré comme un "kiswamunu" (moyen de refuge) contre les difficultés et les maux de la société. Ce n'est pas un hasard, c'est parce que le message protestant s'adaptait aux réalités de la société en apportant la solution de la délivrance de l'homme par le sacrifice du sang de Jésus (67). Comme nous l'avons vu dans l'étude du pasteur Raymond Buana Kibongi sur "La prêtrise", le prédicateur protestant a hérité de la renommée du "nganga" (prêtre indigène). Cette renommée était due à son art de la parole, à la clarté de son message et à sa fonction de juge. D'ailleurs, la méthode de l'évangélisation protestante était proche de la stratégie du "nganga". En milieu villageois on les considère comme des "nganga zi Nzambi" c'est-à-dire des messagers de Dieu. Dans le message

des prédicateurs protestants, l'objectif était d'attirer l'attention de l'auditoire, en vue de faire prendre une décision de conversion personnelle. Ce qui n'était pas le cas de la mission catholique dont on ne comprenait pas le message, parce que la messe se faisait en latin. La religion protestante se caractérise par une évangélisation suggestive en opposition à la religion catholique dont l'évangélisation est nettement autoritaire. Ainsi, quelques uns se convertissaient à la foi protestante. Cependant, cette conversion était surtout une manière de se mettre à l'abri des atrocités de la société.

Autrefois, entre les "Ndundu" (Blancs) et les indigènes, il y avait une barrière. En milieu kamba, le Blanc était un sujet tabou. Sa présence déclenchait des hostilités (68). Pour renverser ces barrières, les missionnaires suédois développèrent un climat de confiance entre les indigènes et les Européens. C'est ce qui se passait partout où s'installaient les missions protestantes en Afrique centrale.

> "Ils savaient alors que l'homme blanc n'est pas un esprit. Ils vivaient, en effet, dans la crainte des innombrables esprits qui, pensaient-ils, habitaient toute nature autour d'eux et hantaient leurs rêves de la nuit. Et ils commencèrent à croire que sa présence pourrait leur procurer des avantages. Ainsi demandèrent-ils à Grenfell de s'établir parmi eux et de construire. Il fut très tenté par ce projet. (...) Les missionnaires avaient un peu appris la langue des indigènes qui, non seulement étaient cordiaux et amicaux avec les Blancs, mais commencèrent à écouter leur enseignement. (...) ... la présence des missionnaires apportaient une nouvelle espérance aux femmes et aux enfants qui venaient vers eux pour avoir subsistance et protection" (69).

L'école était une autre stratégie pour l'évangélisation protestante : elle permettait d'atteindre les populations par l'éducation religieuse des enfants dans l'enseignement scolaire. C'est parmi ces élèves que se convertirent au cours de leur formation la plupart des chrétiens protestants (70).

Pour rentrer en contact avec les indigènes du Congo français, dès les années 1900, les missionnaires suédois multiplièrent leurs efforts d'évangélisation par l'ouverture d'écoles et de missions.

L'étude du pasteur Célestin Bissila montre que l'école était l'une des stratégies de la mission suédoise pour l'évangélisation du peuple dondo. La scolarisation des enfants à la mission protestante de Kingoyi a favorisé le rapprochement entre les missionnaires suédois au Congo belge et les populations dondo au Moyen Congo.

"Pendant longtemps les relations entre blancs et villages n'étaient pas totalement réalisées. Parce que les missionnaires étaient considérés comme des bisimbi (sirènes) ou des mikuyu. Cette conception se transmettait de village en village et on avait peur d'eux. (...) ..., les missionnaires ont construit une chapelle et une école où fréquentaient des enfants ; ils s'intéressaient à l'école du Dimanche" (71).

La création des écoles a favorisé le contact entre les enfants et les missionnaires. Les missionnaires donnaient des cadeaux aux enfants qui les apportaient chez leurs parents. Le fait de recevoir les cadeaux de la part des missionnaires a encouragé d'autres parents à envoyer leurs enfants à l'école de la mission protestante.

"Aux villages comme à la mission, les missionnaires donnaient des cadeaux aux enfants qui ont appris certains textes bibliques. Les parents voyant les enfants venir avec des cadeaux conclurent que les Blancs étaient leurs ancêtres morts partis dans un pays lointain et qui ont changé de peau. A leur tour les enfants commençaient à amener des fruits et des oeufs" (72).

On comprend pourquoi Marcel Mank Nkouka considère que le recrutement des enfants dans les écoles de la mission protestante se faisait par la corruption des parents.

"Le recrutement des élèves n'était pas facile et à certains, les missionnaires étaient obligés de corrompre les élèves et / ou les parents. Ces difficultés de recrutements proviennent de ce que beaucoup de parents n'ont pas voulu envoyer leurs enfants à l'école pour des raisons diverses (inutilités de l'école sinon perte de temps qui serait consacré aux travaux quotidiens, croyances populaires selon lesquelles on apprenait la magie à l'école etc...). La concurrence catholique faisait aussi partie de ces difficultés" (73).

Malgré ces tentatives certains parents restèrent insensibles. C'est le cas des Kamba des villages installés dans les contrées de la mission de Ngouedi. Selon le Père Jacques Commandeur :

"L'installation d'une mission protestante dans les contrées des villages de Moukambou, Ntete, Mbouesse, Bikoti, Kimbenza-Ndiba, Kindzaba, etc. n'a pas perturbé la foi chrétienne (catholique) chez les Kamba. Ce sont les villages dondo de la frontière du Congo belge et du Moyen Congo qui abandonnèrent la vraie foi. Le maintien des Kamba à la foi catholique est le résultat de notre enseignement scolaire. La plupart des Kamba ont été scolarisé dans les écoles de la mission catholique. Sauf un petit nombre, d'ailleurs très négligeable qui s'était converti au protestantisme. C'est le cas du village de Kimbeza-Ndiba où il y a eu le "lufukulumpumbu" c'est-à-dire un nombre insignifiant de conversions, par contre un peu plus à Kindzaba et à Bibondo. Dans d'autres villages aucune conversion" (74).

On comprend pourquoi la conversion par le baptême protestant de Tata Mabiala du village de Moukamba était considéré comme l'effondrement de l'Empire des ténèbres, ainsi que l'écrit Tata Isaac Mbouaka dans le Journal en Kikongo "Musamu Mpanzu". Jusqu'à nos jours ces villages restent attachés à la foi catholique (75). La conversion protestante entraîne une rupture plus marquée envers la société traditionnelle. Par contre les prêtres catholiques étaient plus modérés dans leurs actions au sein de la culture indigène. Certes, on observe une certaine hostilité de la part du prêtre à l'action du "nganga" (féticheur) mais, cela n'empêche pas les chrétiens catholiques de combiner la foi chrétienne et les croyances indigènes.

Le recrutement des élèves dans les écoles de la mission protestante au Congo français n'était pas facile (76). Certainement, l'alphabétisation en langue locale est l'un des obstacles à ce recrutement. L'administration, la mission catholique et les cadres indigènes formés dans les écoles de la mission catholique s'opposaient à cette formation. L'emploi pédagogique des langues locales dans les écoles à la Conférence de Brazzaville en 1947, était l'une des préoccupations à cette rencontre. Dans l'ouvrage Réflexion sur la Conférence de Brazzaville, Laurent Gbagbo insiste sur les résolutions de cette Conférence.

"Pour rester fidèle à cette ligne, la Conférence estime que "l'enseignement doit être donné en langue française, l'emploi pédagogique des dialectes locaux parlés étant absolument interdit aussi bien dans les écoles privées que dans les écoles publiques" (77).

En matière d'enseignement scolaire l'évangélisation protestante était en butte à des multiples obstacles. Comme dans d'autres missions protestantes de la S.M.F. au Moyen Congo, le recrutement des élèves en milieu kamba n'était pas favorisé. La stratégie de l'enseignement protestant était différente de celle de la mission catholique. On s'en souvient, la mission catholique s'occupait de l'enseignement scolaire pour l'expansion de la culture française au Moyen Congo. Le recrutement des enfants se faisait de manière impérative. Quant au protestantisme, l'inscription des enfants se faisait avec le consentement des parents.

Madeleine Bouanga bu Nsouadi a interrompu sa formation scolaire reçue à Pointe-Noire parce quelle ne pouvait pas poursuivre ses études à la mission protestante de Ngouedi.

Céline Nkengue Mouanda empêcha Philippe Mouanda de recevoir une formation à la mission de Ngouedi parce qu'elle croyait qu'il fallait sacrifier des vies humaines.

Plusieurs enfants ne reçurent pas de formation scolaire parce que leurs parents les empêchaient de s'inscrire dans les écoles de la mission protestante. Sans oublier la compétition catholique et l'Armée du Salut qui se disputaient le recrutement des enfants en milieu villageois.

La création des écoles protestantes en pays kamba n'était pas facile. En dehors de la mission de Ngouedi, on comptait entre 1930 et 1965 trois écoles primaires dont celle du village de Kimpalanga.

Les missionnaires ont rencontré plusieurs difficultés pour créer cette école. Les chrétiens catholiques kamba s'opposèrent à cette initiative auprès de l'administrateur du poste de Madingou.

Quelques villages s'ouvrirent au protestantisme. Dans d'autres villages ce sont certains parents qui acceptèrent que leurs enfants aillent recevoir une formation scolaire à la mission de Ngouedi. Malgré les efforts des missionnaires, le recrutement des enfants à l'école de la mission protestante et la création des écoles ne furent pas faciles.

On constate que la création des écoles et l'implantation des églises locales étaient en butte à des multiples obstacles. Il s'agit du manque des cadres, de l'enseignement donné en langue indigène dans les écoles du village, de la sélection des enfants par les catéchistes, des contraintes d'une formation religieuse, du manque d'intérêt pour l'instruction générale dans les écoles de la mission protestante, etc. Pour comprendre ce qui s'est passé chez les Kamba nous allons examiner quelques cas liés à ces obstacles.

Marcel Mank Nkouka fait quelques observations d'ordre général sur le programme de l'enseignement protestant au Moyen Congo (Congo-Brazzaville).

"La mission suédoise a contribué à l'alphabétisation et à la formation des cadres subalternes congolais. La spécialisation des écoles de la M.E.S. relève à notre sens ou des limites matérielles ou d'un égoïsme visant à perpétuer l'influence suédoise. En effet, sur le plan de l'Eglise, les premiers pasteurs congolais n'ont été consacrés qu'en 1942 et tout au long de la période paternaliste, Joseph Samba est le seul noir à enseigner à l'école de théologie de Ngouedi. Tout apparait comme si l'ouverture d'esprit des Congolais était le dernier souci des Suédois, car en dehors de ceux qui ont eu la vocation après avoir été enseignant ou quelque chose de ce genre, les pasteurs qu'ils ont formés ne connaissent absolument rien en dehors de la Bible et des péchés particuliers aux Congolais comme la danse et la consommation du vin de palme. C'est sûrement ce qui explique en partie, que beaucoup de pasteurs de la vieille école soient bornés comme on ne sait quoi, parce que trop limités par l'instruction. Plus de 95% de ceux qui n'ont fait leurs études que dans l'univers protestant sont instituteurs. C'est grâce à la vigilance de Samba Joseph qu'on a pu à un moment envoyer BUANA-KIBONGI, Lévy MAKANI et MAKOUTA-MBOUKOU faire le second cycle du secondaire dans un lycée protestant au Cameroun ; ce qui leur permit par la suite de faire des études supérieures. Il y a eu certes les écoles professionnelles de Mansimou et Mpouya, mais comme la colonisation française a inculqué l'idée selon laquelle l'enseignement technique et le travail manuel étaient réservés aux illettrés ou aux "ratés", jusqu'à une époque récente, tout Congolais, pour peu qu'il sache lire, écrire et parler français cherche à travailler dans un bureau" (78).

Georg Palmaer et Oscar Stenström dans leur ouvrage Mavanga ma Nzambi mu Kongo retracent les différentes étapes de l'enseignement protestant au Moyen Congo.

"Lukanu lwaskulu bia Moyen Congo lwakala mpila mosi ye luna lwaskulu bia Bongo Belge : i mu "kudisa bantou mu kala bisi nsi bambote, bantou bavumina Nzambi ye basalasananga mu zangula bisi nsi mu kivumi kia Nzambi ye mu fu biambote". Mu diambu diodio buna mambu ma Nzambi mafwiti longwa. Zindongokele zazonsono zabaka malongi momo, ka mu skulu ko, kansi ku mbanzi askulu. Ntangu yafwana yayekudulwa mu mambu momo. Mu mvu wa 1942 buna Conseil Synodal kiazenga, vo babonsono bazolele tambula certificat d'études bakatwa manisa ngonda mosi mu longuka mambu ma Nzambi. Mu toma longa mambu ma Nzambi mu

mavata, buna bakubika mpe biskulu biacatéchisme. Mu skulu biobio mulenda sadulwa ndinga yakisi nsi, kansi mwanki ka babaka luve mu longa mu tanga ye mu sonika evo mambu makaka mu biskulu biampila yoyo ko. Va zimunina buna nsiku miomio miazezuswa ye balenda longa mu tanga mpe. (...) I kuma babingi babaka nzailu mu mambu ma Nzambi mu nzila zozo" (79).

C'est-à-dire : "La discipline des écoles du Moyen Congo était la même que celle du Congo belge. Elle consistait à faire des autochtones des gens aimables, hommes éprouvant la crainte de Dieu et qui travaillent pour le respect de Dieu et les bonnes moeurs. A cause de cela, la parole de Dieu était enseignée. Tous les élèves recevaient cet enseignement en dehors des horaires scolaires. En dehors de ces horaires de l'enseignement officiel, il était réservé un autre moment où l'on dispensait l'enseignement religieux obligatoire avant de remettre les diplômes aux élèves. En 1942, le Conseil Synodal décida que les élèves qui voulaient recevoir leur diplôme de certificat d'études devaient d'abord suivre un programme religieux pour la connaissance de la parole de Dieu. Pour bien enseigner la parole de Dieu dans les villages on avait crée des écoles de catéchisme (Cf. programme "kivahula" que le pasteur Nkounkou désigne par "l'école du village"). Dans ces écoles on utilisait la langue locale, mais on n'avait pas le droit d'enseigner la lecture, l'écriture ou d'enseigner le programme officiel . Par la suite ces lois furent transgressées en intégrant une partie de l'enseignement dans les écoles du catéchisme ou du village. Le but de l'école du catéchisme était d'apprendre à connaître la parole de Dieu".

Gaston Bamana dans un chapitre de son étude Historique du Consistoire de Ngouedi mentionne les difficultés de l'ouverture de l'école d'enseignement officiel à la mission de Ngouedi.

"Nous ne devons pas oublier que le 10-12-1930 avait eu lieu l'ouverture d'une école biblique avec trente (30) garçons dont plusieurs étaient déjà des jeunes hommes. On ne pouvait pas encore demander une autorisation d'ouverture d'une école primaire suivant le programme français" (80).

Dans "l'école du village" les élèves reçoivent un enseignement biblique en langue locale pour être préparés au baptême. En même temps ils apprennent à écrire l'alphabet de la langue française et quelques chiffres. Les meilleurs élèves étaient envoyés à l'école du centre ou poste d'évangélisation , où ils recevaient une formation primaire jusqu'au cours élémentaire deuxième année (C.E.2). A la fin de cette formation les moins intelligents étaient affectés comme catéchistes dans les

villages avec un salaire de 15 francs C.F.A. ou 30 centimes et les plus intelligents étaient envoyés à l'école de la mission.

Après un ou trois ans de stage pratique, les catéchistes étaient envoyés au séminaire de Ngouedi où ils recevaient une formation biblique plus approfondie. Les meilleurs catéchistes étaient élevés au grade de pasteur en suivant une formation supplémentaire en kikongo au cours pastoral.

Ceux qui étaient envoyés à l'école de la mission poursuivaient leurs études jusqu'à l'obtention du certificat d'études primaire. Après l'école de la mission les meilleurs élèves étaient envoyés au Séminaire de Ngouedi pour les études au collège d'enseignement général jusqu'en troisième ou au cours de moniteur. On comprend pourquoi le pasteur Hilaire Nkounkou parle d'"égoïsme" dans le programme de l'enseignement suédois. Les limites de l'éducation protestante dans les écoles suédoises au Moyen Congo peuvent être l'une des conséquences de l'opposition à la création d'écoles et au recrutement des élèves chez les Kamba.

En dehors de l'école du Séminaire de Ngouedi, aucune école protestante n'était installée dans les villages kamba. Deux écoles du centre furent créées à la poste de Madingou et à la gare de Nkayi.

Les catéchistes dondo préfèrent placer leurs enfants avant ceux des Kamba. Les autres écoles sont dans des centres urbains où les élèves kamba sont minoritaires. Les quelques élèves kamba qui étaient inscrits à la mission de Ngouedi ne purent se maintenir. Quelques uns furent renvoyés arbitrairement.

"Des renvois arbitraires et injustifiés se faisaient à l'égard de certains élèves Bakamba" (81).

Comme nous allons le voir, en tenant compte du tableau des effectifs formés à la mission de Ngouedi les résultats sont dérisoires. Sur les 176 catéchistes du consistoire de Ngouedi, il n'y a eu que 12 Kamba dont la plupart désertèrent leurs fonctions. Trois seulement sont parvenus à la retraite. Un a fondé son église pour se débarrasser du joug et des injustices dondo. Nous y reviendrons dans le chapitre des nouvelles dénominations protestantes chez les Kamba. La désertion des Kamba de la fonction de catéchiste ne signifiait pas abandon de la foi protestante. Ils restèrent fidèles à la discipline

de l'église. La plupart assumait la responsabilité de diacre dans les églises locales. Le motif de leur départ était le maigre salaire de 15 francs C.F.A.(30 centimes) au départ et de 30 francs (60 centimes) au bout de trois ans. C'est le cas d'Etienne Moukounga qui a travaillé quelques années (1942 à 1948) comme catéchiste avant de devenir agent du Chemin de fer Congo océan (C.F.C.O.).

"Le motif mon départ était lié à la maladie de ma mère et au manque de moyens à cause du maigre salaire. A cela s'ajoutait l'injustice des Dondo. Le catéchiste était maigrement payé et percevait un salaire de 15 francs au départ, de 30 francs et à mon départ de 200 francs ce qui ne me permettait pas de subvenir aux besoins de ma famille. C'est pourquoi j'ai été obligé de rompre avec la mission suédoise en quittant la fonction de catéchiste. J'avais choisi de servir l'église comme un simple fidèle avec mes biens matériels et financiers. Jusqu'à présent, je continue de servir mon Dieu dans son église comme un simple diacre. Ainsi je peux valablement soutenir ma famille et faire face aux besoins de la vie sociale. J'ai trouvé un autre travail comme agent du C.F.C.O. " (82).

De sa création jusqu'à nos jours, le consistoire de Ngouedi a compté 30 pasteur dont trois Kamba et le premier fut nommé en 1972, après le transfert du séminaire à Mansimou Brazzaville.

Entre 1930 et 1965, avant la nationalisation des écoles, des six Kamba, qui ont été formés comme moniteur dont deux instituteurs, un seul resta dans l'enseignement protestant. La plupart déserta la mission pour aller travailler comme agent de l'Etat. C'est le cas du premier moniteur, Azer Nkombo formé en 1947. Les causes de leur départ sont multiples, le bas salaire, les contraintes de la discipline protestante, les injustices sociales, etc. En dehors de ces deux catégories que nous venons de voir formées à la mission de Ngouedi signalons les ouvriers qualifiés. Ils sont au nombre de 15 (maçons, menuisiers, boys, etc.) dont trois travaillèrent à la mission. Un Kamba était allé en Suède pour suivre une formation supérieure en mécanique. Il faut mentionner aussi un agent de santé (infirmier) et une matrone (aide soignante) du village de Moukambou. Seul l'agent de santé reste en poste. L'aide soignante fut renvoyée par le conseil de la mission protestante du consistoire de Ngouedi suite à un adultère. Malgré l'intervention des missionnaires suédois, qui plaidèrent sa cause, son renvoi fut exécuté par le Conseil consistorial avec perte de tous les droits. On comprend pourquoi les Kamba ne se sont pas intéressés à l'école de la mission protestante. En matière scolaire, la plupart des anciens élèves kamba se plaignent de l'injustice qu'entretenaient les Dondo à l'égard des élèves kamba à la

mission de Ngouedi. C'est l'une des difficultés majeures qui explique les résultats dérisoires du taux de scolarisation des Kamba à la mission protestante de Ngouedi.

**TABLEAU N° 3.** RECAPITULATIF DES DIFFERENTS EFFECTIFS DES PROMOTIONS DE FORMATIONS DES CADRES PROTESTANTS DE LA S.M.F. AU SEMINAIRE DE LA MISSION DE NGOUEDI DE 1930 A 1971.

| PERIODE | NOMBRE DE PROMOTIONS PAR CYCLE DE FORMATION | EFFECTIF TOTAL |
|---|---|---|
| 1930-1931 | Un cours biblique | 30 élèves |
| 1931-1932 | Un cours d'évangéliste<br>Un cours biblique<br>Un cours de fille | 50 élèves |
| 1932-1933 | Un cours d'évangéliste<br>Un cours de moniteur | 40 élèves |
| 1933-1934 | Deux cours d'évangéliste<br>Un cours de moniteur<br>Un cours moyen | 76 élèves |
| 1934-1935 | Trois cours d'évangéliste<br>Un cours de moniteur | 82 élèves |
| 1935-1936 | Trois cours d'évangéliste<br>Un cours moyen | 104 élèves |
| 1936-1937 | Deux cours d'évangéliste<br>Deux cours moyens<br>Un cours élémentaire 2e année | 92 élèves |
| 1937-1938 | Deux cours d'évangéliste<br>Un cours de moniteur<br>Un cours moyen<br>Un cours élémentaire | 90 élèves |
| 1938-1939 | Deux cours d'évangéliste<br>Un cours de moniteur<br>Un cours moyen<br>Un cours élémentaire 2e année | 106 élèves |
| 1939-1940 | Deux cours d'évangéliste<br>Un cours de moniteur<br>Un cours moyen<br>Un cours élémentaire | 109 élèves |
| 1940-1941 | Un cours d'évangéliste<br>Un cours de moniteur<br>Un cours moyen<br>Un cours élémentaire 2e année | 84 élèves |

| PERIODE | NOMBRE DE PROMOTIONS PAR CYCLE DE FORMATION | EFFECTIF TOTAL |
|---|---|---|
| 1941-1942 | Un cours pastoral<br>Un cours d'évangéliste<br>Un cours de moniteur | 88 élèves |
| 1942-1943 | Un cours de moniteur<br>Un cours moyen<br>Un cours élémentaire 2e année | 68 élèves |
| 1943-1944 | Un cours d'évangéliste<br>Un cours de moniteur<br>Un cours moyen<br>Un cours élémentaire 2e année | 101 élèves |
| 1944-1945 | Deux cours d'évangéliste<br>Un cours de moniteur<br>Un cours moyen<br>Un cours élémentaire 2e année | 90 élèves |
| 1945-1946 | Deux cours d'évangéliste<br>Un cours de moniteur<br>Un cours moyen<br>Un cours élémentaire 2e année | 108 élèves |
| 1946-1947 | Un cours supérieur<br>Un cours pastoral<br>Un cours de moniteur<br>Un cours moyen<br>Un cours élémentaire 2e année | 135 élèves |
| 1947-1948 | Un cours supérieur<br>Un cours pastoral<br>Un cours d'apprentissage<br>Un cours de moniteur<br>Un cours de femmes<br>Un cours moyen<br>Un cours élémentaire 2e année | 118 élèves |
| 1948-1949 | Un cours pastoral<br>Un cours d'évangéliste<br>Un cours de moniteur<br>Un cours moyen | 74 élèves |
| 1949-1950 | Un cours pastoral<br>Un cours d'évangéliste<br>Un cours de moniteur<br>Un cours de femmes<br>Un cours moyen | 106 élèves |
| 1950-1951 | Deux cours d'évangéliste<br>Deux cours de moniteur<br>Deux cours de femmes<br>Un cours moyen | 137 élèves |

| PERIODE | NOMBRE DE PROMOTIONS PAR CYCLE DE FORMATION | EFFECTIF TOTAL |
|---|---|---|
| 1951-1952 | Un cours d'évangéliste<br>Deux cours de moniteur<br>Un cours moyen | 129 élèves |
| 1952-1953 | Un cours supérieur<br>Deux cours d'évangéliste<br>Deux cours de moniteur<br>Deux cours de femmes<br>Un cours moyen | 184 élèves |
| 1953-1954 | Un cours supérieur<br>Un cours prépastoral<br>Un cours d'évangéliste<br>Un cours normal<br>Un cours de moniteur<br>Un cours d'apprentissage<br>Un cours moyen | 195 élèves |
| 1954-1955 | Un cours supérieur<br>Un cours pastoral<br>Un cours d'évangéliste<br>Deux cours normaux<br>Un cours de moniteur<br>Deux cours de femmes<br>Un cours d'apprentissage<br>Un cours moyen | 228 élèves |
| 1955-1956 | Un cours pastoral<br>Un cours d'évangéliste<br>Deux cours normaux<br>Un cours de moniteur<br>Deux cours de femmes<br>Un cours moyen | 181 élèves |
| 1956-1957 | Un cours pastoral<br>Un cours d'évangéliste<br>Trois cours normaux<br>Un cours de moniteur<br>Deux cours de femmes<br>Un cours moyen | 204 élèves |
| 1957-1958 | Un cours prépastoral 1ère an.<br>Un cours pastoral<br>Quatre cours normaux<br>Un cours de femmes<br>Un cours moyen | 152 élèves |
| 1958-1959 | Un cours prépastoral 1ère an.<br>Cinq cours normaux<br>Un cours de moniteur<br>Un cours moyen | 179 élèves |

| PERIODE | NOMBRE DE PROMOTIONS PAR CYCLE DE FORMATION | EFFECTIF TOTAL |
|---|---|---|
| 1959-1960 | Un cours pastoral 1ère année<br>Un cours d'évangél. 1ère an.<br>Quatre cours normaux | 148 élèves |
| 1960-1961 | Un cours pastoral 2ème année<br>Un cours d'évangél. 2ème an.<br>Quatre cours normaux | 161 élèves |
| 1961-1962 | Un cours pastoral 3ème année<br>Un cours prépastoral 1ère an.<br>Un cours d'évangél. 3ème an.<br>Quatre cours normaux<br>Deux cours de femmes | 219 élèves |
| 1962-1963 | Un cours pastoral 4ème année<br>Un cours prépastoral 1ère an.<br>Deux cours normaux<br>Quatre cours de femmes | 126 élèves |
| 1963-1964 | Un cours prépastoral 3ème an.<br>Un cours d'évangél. 1ère an.<br>Trois cours normaux<br>Quatre cours de femmes | 167 élèves |
| 1964-1965 | Un cours prépastoral 4ème an.<br>Un cours prépastoral 1ère an.<br>Un cours d'évangél. 2ème an.<br>Sept cours de femmes | 105 élèves |
| 1965-1966 | Un cours pastoral 1ère année<br>Un cours prépastoral 2ème an.<br>Un cours d'évangél. 3ème an.<br>Sept cours de femmes | 112 élèves |
| 1966-1967 | Un cours pastoral 1ère année<br>Un cours prépastoral 3ème an.<br>Un cours prépastoral 1ère an.<br>Cinq cours de femmes | 90 élèves |
| 1967-1968 | Un cours pastoral 3ème année<br>Un cours prépastoral 4ème an.<br>Un cours prépastoral 2ème an.<br>Cinq cours de femmes | 90 élèves |
| 1968-1969 | Un cours pastoral 4ème année<br>Un cours pastoral 1ère année<br>Un cours pastoral 3ème année<br>Quatre cours de femmes | 85 élèves |
| 1969-1970 | Un cours pastoral 2ème année<br>Un cours prépastoral 4ème an.<br>Un cours prépastoral 1ère an.<br>Trois cours de femmes | 68 élèves |

| PERIODE | NOMBRE DE PROMOTIONS PAR CYCLE DE FORMATION | EFFECTIF TOTAL |
|---|---|---|
| 1970-1971 | Un cours pastoral 3ème année<br>Un cours pastoral 1ère année<br>Un cours prépastoral 2ème an.<br>Trois cours de femmes | 70 élèves |

**Sources : Archives du séminaire théologique de l'Eglise Evangélique du Congo à Mansimou-Brazzaville, 1986. Voir aussi l'article du pasteur Hilaire Nkounkou ancien directeur du séminaire de Ngouedi intitulé "Histoire de Ngouedi", Vuela, N° spécial Aurevoir Ngouedi, numéro 7, Ngouedi, 1971, pp. 13-15. Gaston Bamana, op. cit. p. 31.**

Sans oublier l'importance du dispensaire de Ngouedi qui a joué le plus grand rôle dans l'évangélisation protestante chez les Kamba. On s'en souvient, le frère de Ya Noki de la mission de Kingoyi qui déparasitait les habitants de Kindzaba au moment de l'infiltration du protestantisme favorisa l'infiltration du protestantisme au clan Kimpombo. L'oeuvre médicale a contribué à l'évangélisation du pays kamba. En dehors du dispensaire de Ngouedi, le consistoire a installé une unité médicale à la paroisse de Nkayi. Les agents de santé du dispensaire de Ngouedi participent à l'action sanitaire de la population kamba. Avant de commencer les soins, les malades sont invités à assister au culte du dispensaire. Certains Kamba ce sont convertis au protestantisme à la suite des soins qu'ils ont reçus à la mission de Ngouedi. C'est le cas de Tata Mabiala de Moukambou et bien d'autres encore.

Quant aux effectifs des baptêmes du tableau numéro 4, il englobe d'une part l'ensemble des baptêmes des chrétiens dondo et kamba de la station missionnaire (district ou consistoire) de Ngouedi et d'autre part les baptêmes des élèves du séminaire. Il n'y a aucune indication qui peut nous permettre de connaître le nombre des baptêmes protestants chez les Kamba. Le développement économique de la région kamba fait que le critère du village ne suffit pas pour déterminer qui est Kamba et qui ne l'est pas. Néanmoins, ce tableau nous servira par la suite au moment de l'étude du réveil dans l'Eglise Evangélique du Congo à la mission de Ngouedi.

La mission du consistoire de Ngouedi comprend 6 paroisses dont trois en pays kamba (Loutete, Madingou et Nkayi).

**TABLEAU N° 4.** EFFECTIF DES BAPTEMES AU CONSISTOIRE DE LA MISSION DE NGOUEDI DE 1930 A 1986.

| ANNEE | NOMBRE | ANNEE | NOMBRE | ANNEE | NOMBRE |
|---|---|---|---|---|---|
| 1930 | 77 | 1949 | 220 | 1968 | 136 |
| 1931 | 154 | 1950 | 192 | 1969 | 274 |
| 1932 | 99 | 1951 | 197 | 1970 | 236 |
| 1933 | 99 | 1952 | 77 | 1971 | 279 |
| 1934 | 208 | 1953 | 265 | 1972 | 217 |
| 1935 | 118 | 1954 | 326 | 1973 | 284 |
| 1936 | 102 | 1955 | 235 | 1974 | 415 |
| 1937 | 193 | 1956 | 375 | 1975 | 285 |
| 1938 | 169 | 1957 | 147 | 1976 | 416 |
| 1939 | 165 | 1958 | 261 | 1977 | 250 |
| 1940 | 120 | 1959 | 241 | 1978 | 164 |
| 1941 | 98 | 1960 | 202 | 1979 | 386 |
| 1942 | 68 | 1961 | 187 | 1980 | 145 |
| 1943 | 81 | 1962 | 327 | 1981 | 491 |
| 1944 | 164 | 1963 | 291 | 1982 | 435 |
| 1945 | 150 | 1964 | 341 | 1983 | 387 |
| 1946 | 58 | 1965 | 282 | 1984 | 491 |
| 1947 | 132 | 1966 | 337 | 1985 | 586 |
| 1948 | 254 | 1967 | 191 | 1986 | 652 |

Sources : Archives du consistoire de la mission de Ngouedi. Archives de l'E.E.C. Brazzaville. Voir aussi Paul Nguimbi, op. cit., pp. 155 - 156.

La paroisse de Loudima installé en pays kamba dépend du consistoire de Loubomo. Le consistoire de Ngouedi compte 114 Annexes (églises locales) dont 40 en pays kamba. On dénombre 10.326 membres dont 6.598 dans les paroisses kamba. Nous n'avons pas le nombre des diacres de la paroisse de Nkayi par contre Loutete et Madingou ont un effectif de 271. Une bonne

partie des protestants sont en ville et constitue une importante communauté à Brazzaville et à Pointe-Noire.

## CONCLUSION

L'implantation du protestantisme en pays kamba est la conséquence logique de l'évangélisation par infiltration des missionnaires suédois de la mission de Kinkenge et de Kingoyi installées à la frontière du Congo belge et du Congo français.

L'installation des missionnaires suédois au Congo français et en pays kamba est la seconde étape de cette implantation. La création du séminaire de Ngouedi est la troisième étape de l'implantation protestante. L'évangélisation de la station missionnaire et le séminaire ont contribué à l'accroissement de la présence protestante dans son implantation. Certes, il y a une implantation physique du protestantisme mais cela ne veut pas dire qu'il s'agit d'une adhésion du peuple kamba au protestantisme. Le développement de la région de la vallée du Niari est l'un des facteurs de cette implantation. Les relations de parenté mythique comme nous l'avons vu précédemment ont contribué au choix du site de la mission de Ngouedi.

L'Eglise protestante chez les Kamba est composée en majeure partie de Dondo. Ces Dondo étant les premiers catéchistes protestants tiennent à garder leur rôle privilégié au sein de cette église. Avec le développement industriel et agricole il y a afflux de population non kamba dans cette région qui est une région carrefour. C'est parmi eux que l'on compte la plupart des chrétiens protestants en pays kamba.

La conversion au christianisme ou au protestantisme supposait l'abandon des croyances indigènes et des objets de culte. La rigueur de la discipline protestante, n'a pas effacé les croyances indigènes. L'adhésion du Kamba à la foi protestante ne signifie pas une rupture avec les croyances ancestrales. Pour illustrer cette réalité nous pouvons citer le témoignage d'un prêtre rapporté par Georges Balandier dans son ouvrage Afrique Ambiguë :

"J'ai détruit ou brûlé plusieurs milliers de fétiches. Je ne regrette rien ! Le christianisme y a-t-il pour autant gagné ? La question reste sans réponse. C'est une singulière illusion que de croire atteindre le paganisme en saccageant ses supports les plus visibles. Les croyances subsistent en devenant clandestines ou en recourant à un symbolisme moins vulnérable" (83).

Le protestantisme a été bien accueilli mais les Kamba, vivant dans une société désorganisée à la suite de la colonisation, adoptent toûtes les nouvelles religions pourvu qu'elles les protègent mieux que les précédentes. Le protestantisme a d'abords eu un certain succès, parce qu'il était une nouvelle religion par rapport à la religion traditionnelle ou au catholicisme. Mais cela n'a pas suffi à l'implanter avec succès. On observe tout d'abord une coexistence des diverses pratiques religieuses chez un même individu. Ceci est bien illustré par le témoignage de Gabrielle Bouanga bu Ngoma (84). A cela s"ajoutent les problèmes de rivalité entre les Dondo et les Kamba. Le manque de discernement des missionnaires suédois va causer une mise à l'écart des protestants kamba au sein de l'église protestante, et des conflits qui éloigneront la plupart des animateurs protestants kamba. C'est ce qu'illustre la suite de l'histoire de Jérémie Mouanda : alors qu'il était un animateur du protestantisme dans son village, il fut accusé injustement alors d'une affaire de lettre anonyme, puis éloigné de la formation pastorale par ses collègues dondo (85).

Jérémie Mouanda abandonne le travail d'évangélisation dans les années 1940. Au même moment son frère aîné, qui était baptisé protestant, devient un chaud partisan d'une nouvelle religion appelée "Armée du Salut" (86).

L'abandon de Jérémie Mouanda à la suite des injustices subies alors qu'il avait été une personnalité de premier plan dans son village, bouleverse sa parenté qui abandonne elle aussi le protestantisme pour se rallier à la nouvelle secte.
Ces deux exemples illustrent également le fait que les Kamba se montrent particulièrement réceptif aux "nouvelles religions". Dans le chapitre suivant nous allons décrire les plus importantes d'entre elles.

---

* Cette évangélisation se fit de manière progressive par des contacts, des prédications et l'enseignement de quelques notions de l'évangile à partir de l'installation de la mission de Kingoyi à la frontière entre le Congo belge et le Congo français au Moyen Congo. De 1900 à 1930, le protestantisme suédois était une religion flottante en pays kamba. Il

deviendra une religion établie à partir de l'établissement des missionnaires suédois à la mission de Ngouedi en Octobre 1930. La mission protestante de Kinkenge au Congo belge a favorisé et participé à l'évangélisation et à l'implantation du protestantisme chez les kamba entre 1897 et 1908, comme nous l'avons vu précédemment.

(1) C'est à ce moment que le protestantisme devient une religion établie, à partir de l'établissement des missionnaires suédois à la mission de Ngouedi.

(2) Cf. le "kiniemo" ou travail obligatoire sans rémunération, que nous avons évoqué antérieurement. Le missionnaires suédois et les catéchistes dondo ont eux aussi exploité les Kamba par le travail obligatoire et bénévole. Ce travail obligatoire existe encore aujourd'hui dans l'Eglise Evangélique du Congo sous la forme du "salu kia zola" où les chrétiens protestants vont travailler un jour dans la semaine pour le compte de l'Eglise. Cet travail est considéré comme un acte d'obéissance de l'homme à Dieu. Le chrétien qui ne va pas travailler le jour du "salu kia zola" apporte une contribution financière. Cette contribution varie suivant les endroits. Elle est de 50 ou de 100 francs C.F.A. Chaque chrétien a un carnet ou une carte de présence qu'il fait pointer auprès du catéchiste ou de son pasteur. Il consiste à aller travailler dans les champs des catéchistes, des pasteurs ou de l'église. Les fidèles peuvent aussi inviter les membres de l'église à aller travailler dans leurs plantations moyennant une contribution financière et matérielle à ceux qui vont travailler (par exemple de la nourriture). On peut aussi aller travailler chez un non chrétien protestant. Par contre le travail du catéchiste, du pasteur ou du prophète est gratuit. Cela donne aux catéchistes, aux pasteurs et aux prophètes un statut spécial. Nous comprendrons pourquoi la plupart des chrétiens de l'E.E.C. se font passer pour des prophètes. Avec le "nsikumusu" (réveil spirituel) le "salukia zola" sera institué dans l'Eglise pour subvenir aux besoins de l'Eglise.

(3) Cf. Maboundou Alphonse et Mouwenge Paul, op. cit., voir Annexe I.

(4) C'est à partir de l'âge de 12 ou 15 ans que l'on autorise le baptême chez les enfants dans l'Eglise Evangélique du Congo sous la responsabilité d'un tuteur, le "sia di baptême" ou le "ngudi yi baptême".

(5) Bissila Célestin, op. cit., p. 13.

(6) Voir l'organisation sociale kamba, Cf. Marie Mahinga du clan Kindamba et les Dondo du même clan venus s'installer en pays kamba dans les terres de Doungou non loin de la mission de Ngouedi, comme nous l'avons précédemment vu dans le chapitre sur l'organisation sociale. Sans oublier le cas de Victor Mbambi Mbala l'esclave devenu chef du clan Kimpombo à Kindzaba.

(7) Palmaer Georg & Stenström Oscar, op. cit., pp. 43 - 44.

(8) Ibidem., pp. 42 - 44.

(9) Ndoundou Daniel, op. cit., p. 1.

(10) Ntadi-Bateke est un nom donné par les Kamba pour conserver les traces de la présence teke, Cf. chapitre "Les premiers occupants avant les Kamba", pp. 89 - 90.

(11) Ces questions ont été traitées dans le chapitre III, sur la géographie du territoire kamba, Cf. pp. 63 - 64.

(12) Almkvist Linnea cité par Gaston Bamana, op. cit., pp. 30 - 31.

(13) Rindeskog Anna-Carin, "Deux questions posées par Vuela", Vuela , Bulletin du séminaire théologique de l'Eglise Evangélique du Congo-Brazzaville, 27 Septembre 1970 - 27 Juin 1971, Numéro, 7, p. 17.

(14) Ibidem., p. 18.

(15) Ibid., p. 18.

(16) Ibid., p. 18.

(17) Ibid., p. 19.

(18) Ibid., p. 20.

(19) Adamou Mateta Luc, op. cit., p. 1.

(20) Reindeskog Anna-Carin, op. cit., p. 21.

(21) Ibid., p. 21.

(22) Nkounkou Hilaire (pasteur, second directeur congolais du séminaire théologique de l'Eglise Evangélique du Congo à la mission de Ngouedi), "Histoire de Ngouedi", Vuela, Numéro, 7, 27 Septembre 1970 - 27 Juin 1971, p. 16.

(23) 75ème Anniversaire de la Fondation de Madzia et de l'Evangélisation du Congo par les missionnaires protestants, op. cit., pp. 11 et 34. Le Pasteur Daniel Ndoundou avance un autre chiffre ainsi que le Pasteur Gaston Bamana. Le Pasteur Paul Nguimbi présente un tableau plus complet qui nous permet de rester dans la moyenne des chiffres que nous venons d'indiquer, op. cit., p. 156.

(24) C'est à ce moment qu'eurent lieu les premières conversions au protestantisme en pays kamba. Les Kamba de Kindzaba se baptisèrent à la mission de Ngouedi, d'où l'implantation du protestantisme en 1930 comme l'indique son titre.

(25) Pour les noms scientifiques des arbres cités dans ce paragraphe, voir Annexe II.

(26) L'ancien marché de Minkindou fut transféré à la mission de Ngouedi au quartier Mpoussidi avec interdiction de vendre le vin de palme. Il se tenait tous les samedis dans la matinée.

(27) Le transfert de l'Ecole Normale et du collège d'enseignement général à Dolisie (Loubomo) en 1964 réduisirent l'influence de la mission de Ngouedi. La nationalisation des écoles en 1965, le transfert du séminaire théologique à Mansimou Brazzaville et le départ du Pasteur Evangéliste Daniel Ndoundou à la paroisse de Loutete gare ont accentué l'isolement de la mission de Ngouedi. On comprend pourquoi Luc Adamou Mateta dans son projet d'étude sur la restauration de la mission de Ngouedi par les chrétiens protestants dondo et kamba parle de la ruine de la station missionnaire.

** Le district était l'étendue géographique d'un champ d'évangélisation administré par un poste missionnaire suédois. De nos jours le vocable district est remplacé par le mot consistoire. Actuellement le mot district est employé pour désigner les anciennes circonscriptions administratives de la sous préfecture.

(28) L'ancien district de la mission de Kingoyi s'étendait du Congo belge au Congo français c'est-à-dire du pays dondo au pays kamba jusqu'au bord du fleuve Niari. La création du poste missionnaire de Ngouedi avait donné naissance à un nouveau champ de mission dont le but était d'intégrer les chrétiens protestants dondo dans les structures de la S.M.F. ou de la M.E.S. au Moyen Congo à partir de la mission de Ngouedi actuellement consistoire de la mission de Ngouedi, qui s'étend du pays dondo au pays kamba.

(29) 75 75ème Anniversaire de la fondation de Madzia et de l'évangélisation du Congo par les missionnaires protestants, op. cit., p. 11.

(30) Cf. conflits du protestantisme et de l'administration française au Congo français au moment de l'infiltration du protestantisme en pays kamba, pp. 325 - 326.

(31) On assiste à l'application de la loi de la séparation de l'Eglise et de l'Etat au moment de l'implantation officielle du protestantisme en pays kamba. Néanmoins, cela ne suffit pas pour empêcher les conflits entre le protestantisme et le catholicisme. Comme le souligne le pasteur Jean François Zorn dans ces recherches, la lutte entre le catholicisme et le protestantisme, malgré le repli de l'administration, était permanente au Congo français (Gabon).

(32) Nkelani Marcel, informateur, Cf. Annexe I. Au moment de la naissance d'un enfant, le catéchiste protestant ou catholique, sous le contrôle du chef du village inscrivait les enfants. Si le premier fils est enregistré par le catéchiste protestant, le second sera enregistré par le catéchiste catholique. Ainsi l'administration empêchait la lutte entre le protestantisme et le catholicisme qui se faisait sur le terrain. Les chefs de villages ordonnaient aux catéchistes protestants installés dans leurs villages de s'occuper de l'état civil à la naissance des enfants. C'est l'une des tâches fondamentales qu'accomplissait le catéchiste protestant Paul Mpanzou au village de Kimbenza-Ndiba.

(33) Cf. cantique Kintwadi, Numéro 427, HCL - 465, E.R. Hess., pp. 181 - 182, Nkunga mia kintwadi, Centre Protestant d'Editions et de Diffusion, Kinshasa, 1976, p. 371. Voir bibliographie ouvrage en kikongo.

(34) 75ème Anniversaire de la fondation de Madzia et de l'évangélisation du Congo par les missionnaires protestants, op. cit., p. 3. Voir aussi notre chapitre sur la culture kamba; l'influence du protestantisme a joué un grand rôle dans le bouleversement des structures sociales du monde kamba. C'est le cas du travail agricole qui l'emporte sur les autres professions de la société indigène. De nos jours l'agriculture est considérée comme la principale activité de la société indigène et les protestants sont les plus grands agriculteurs.

(35) Houmba Pierre, catéchiste retraité de la paroisse de Loutete, originaire du village de Ngoyo-Ntela à la paroisse de Bokossongo, ancien élève de la mission de Ngouedi, Loutete, 1980. Cf. Annexe I. Voir aussi Paul Mpanzou, François Loubaki, Jean Nzaou, etc. Cf. Annexe I.

(36) Cf. notre chapitre sur "La culture kamba".

(37) Voir Proverbes 15 : 3, Cf. la Bible.

(38) On verra pourquoi au moment de la crise de la foi protestante avec l'apparition de l'Armée du Salut dans les années 1940, les missionnaires vont réclamer le réveil religieux. C'est à partir de ce moment que le ngunzisme (nsikumusu) sera intégré dans la S.M.F. comme nous allons le voir ultérieurement.

(39) C'est une nouvelle manière pour le protestantisme d'envisager la question de la mort qui reste une préoccupation majeure au sein de la société kamba. Cette question a déjà été traitée dans notre chapitre sur la culture kamba.

(40) Pour les villageois, la puissance de Dieu est incarnée par les missionnaires protestants suédois. Ils sont considérés comme les "nganga Nzambi" c'est-à-dire les prêtres du Dieu protestant au même titre que les prêtres des religions indigènes. Ce qui importe pour l'indigène c'est sa sécurité. C'est ce qui explique le flottement des chrétiens qui vont à l'église et chez le charlatan. La multiplications des religions indépendantes entrave la foi chrétienne et les protestants ne font pas exception.

(41) C'est le cas des premiers chrétiens de la mission de Madzia, Cf. p. 290 Les premiers chrétiens kamba de Kindzaba sont pour la plupart des enfants baptisés le 25 Décembre 1930 avec Marie Massala à la mission de Ngouedi qui reçurent une formation élémentaire basée sur le programme kivahula par le catéchiste Simon Mouanda entre 1928 et 1930.

(42) Sur ce plan le protestantisme a entraîné une rupture entre le protestant indigène kamba et sa société. Ceci apparaît en particulier dans la répartition du travail en milieu indigène. L'étude du pasteur Célestin Bissila Du siècle de ténèbres au siècle de lumière déjà cité est une véritable illustration de cette nouvelle vision de la société dondo.

(43) Houmba Pierre, op. cit., Cf. Annexe I.

(44) Nkouka Mank Marcel, op. cit.,p. 43.

(45) L'adhésion à la foi monothéiste est la seule condition qu'exige l'intervention du Dieu protestant dans une société aux croyances polythéistes. Pour illustrer cette question nous citerons l'ouvrage du pasteur Makanzu Mavumilusa, intitulé Prépare-toi à la rencontre de ton Dieu, qui est une véritable application de cette méthode. L'adhésion à la foi protestante entraîne une marginalisation du converti dans sa société. C'est pour cette raison que les protestants seront souvent menacés par les membres de leur famille. On s'en souvient, les protestants sont taxés de "ndoki" (sorcellerie). La lutte contre le radicalisme de la foi protestante se fera par les religions indépendantes.

(46) La conversion au protestantisme implique la rupture avec toutes les pratiques de la société. Cf. Marcel Manoël, "Quatre ans au Congo", op. cit., p. 158.

(47) Mouanda Simon, op. cit., Cf. Annexe I. Le nouveau temple de Kndzaba servait comme salle de classe à l'école officielle entre 1957 et 1962,

avant la construction des bâtiments de l'école officielle de Kindzaba à Youloumwini.

(48) Pour se faire une idée de la participation des élèves du séminaire à l'évangélisation du pays kamba, Cf. tableau numéro 3 sur les effectifs des différentes promotions des cadres protestants formés à la mission de Ngouedi. Dans les villages kamba, l'arrivée d'un étranger attire l'attention de la population. Les gens vont se regrouper autour de la personne pour savoir ce qui se passe. Cf. Zouadi Antoine, voir Annexe I.

(49) Bouanga bu Ngoma Gabrielle, op. cit., voir Annexe I. La cour de sa maison à Kingouala-Nsouadi servait de lieu de culte pour les élèves de la mission protestante. Nous avons assisté à quelques-unes de ces rencontres.

(50) L'hospitalité indigène en milieu villageois kamba est une réalité incontestable. En opposition aux arguments du pasteur Gaston Bamana, l'hospitalité du peuple kamba ressort du constat de nos différents informateurs de la région du Pool (mission de Musana et de Madzia). Cette notion ressort également des déclarations des premiers missionnaires protestants français de passage dans la région de la vallée du Niari en pays kamba par la piste des Caravanes, Cf. "Rapport" d'Allégret et Teisserès, op. cit., pp. 16 - 21.

(51) C'est ce que nous venons de voir précédemment.

(52) Cf. supra., pp. 147 et 227 (note numéro 143).

(53) Mbedi André, op. cit., Cf. Annexe I.

(54) Boutoto Bu Wamba Sabine, op. cit., Cf. Annexe I.

(55) Loubaki François, op. cit., Cf. Annexe I.

(56) Bamana Gaston, op. cit., pp. 38 - 39.

(57) Boucher A. (Mgr), op. cit., pp. 78 - 85.

(58) Renouard G., op. cit., pp. 306 - 307.

(59) Ibid., pp. 307 - 312. Au moment de l'infiltration du protestantisme nous avons assisté aux conflits du protestantisme avec l'administration française et le catholicisme. Néanmoins, l'installation des missionnaires suédois modifia les relations entre le protestantisme et l'administration. On assiste à l'application de la loi de la séparation de l'Eglise et de l'Etat au moment de l'implantation officielle du protestantisme en pays kamba.

(60) Ces problèmes seront à l'origine de la recherche du réveil spirituel de la part des missionnaires suédois et congolais au sein de la S.M.F. comme nous le verrons par la suite. Voir aussi l'étude du pasteur Paul Nguimbi intitulée, Le réveil spirituel dans l'Eglise Evangélique du Congo, Aperçu historique, où il insiste sur l'inquiétude des missionnaires suédois et le souhait d'un réveil spirituel pour le maintien de l'oeuvre.

(61) Chaque fois qu'une religion apparaît chez les Kamba, les gens l'acceptent pour se protéger contre les menaces de la société. C'est pourquoi les premières religions perdront souvent leurs membres. C'est le cas du catholicisme par rapport au protestantisme, de l'Armée du Salut, etc.

(62) En dehors de sa participation à chaque religion elle déclare toujours être une chrétienne catholique qui va communier tous les dimanches à la messe. Le cas de Gabrielle Bouanga bu Ngoma est une véritable illustration de ce qui se passe chez les Kamba. Certains protestants kamba agissent comme Bouanga bu Ngoma. Nous le verrons dans la suite de notre étude dans le chapitre sur l'Armée du Salut et les autres religions (messianiques).

(63) Moukounga Etienne (ancien élève de la mission de Ngouedi, fils du chef de terre Mbedi Ngoma à Kindzaba du clan Kinkoumbatanga, ancien catéchiste protestant de la mission de Ngouedi à la mission de Madouma dans la région de la Lekoumou Sibiti), diacre de l'annexe de Youlou-Mwini paroisse de Loutete, Informateur, 1986, Cf. Annexe I.

(64) Notre informateur fait partie des quatre premiers chrétiens protestants kamba baptisés le 25 Décembre 1930 avec Marie Massala à la mission de Ngouedi.

(65) Les chrétiens protestants de Mayanga jouèrent un rôle actif pour l'évangélisation des populations kamba. C'est le cas de Simon Mouanda au village de Kindzaba, etc.

(66) Faure F., op. cit., pp. 9 - 10.

(67) Ce qui est une nouvelle manière d'envisager la démarche sacrificielle de la cosmogonie kamba. Autrefois, on sacrifiait des bêtes aux ancêtres ou magiquement un membre de sa famille pour s'approprier la puissance surnaturelle, le message protestant apporte une solution à cette question. Le sang de Jésus remplace ces anciens sacrifices. Pour certains cela est valable. Par contre pour d'autres cela ne représente rien. C'est ce qui explique le flottement auquel nous avons fait allusion plus haut.

(68) Cf. le cas du chef Nzambi Mpansou qui combattait les missionnaires protestants suédois dans les contrées de Moutela pour les empêcher de s'installer dans les terres de ses ancêtres. Voir André Moudiedie informateur Cf. Annexe I.

(69) Faure F., op. cit., pp. 39 - 44.

(70) C'est le cas des Dondo à la mission de Kingoyi comme le souligne le pasteur Célestin Bissila.
"Les nommés Mouanda Joseph de Kilemba, Mpanzou Philippe de Kinanga, Kouamba Elie de Kindamba, Kibangou Jérémie de Mpete (Mouyondzi), Ngoma Jérémie de Tala-Nkoyi, Mabika Lévy de Bikoumbi et beaucoup d'autres des premiers écoliers ont constitué les premiers baptisés et les premiers évangélistes du Plateau Badondo ". Cf. p. 12.
Voir aussi le cas de la conversion des premiers chrétiens de la mission protestante de Madzia baptisés en 1913 qui étaient les élèves de l'école. Cf. chapitre de l'Infiltration du protestantisme. Voir p. 273.
En dehors de Marie Massala, les premiers chrétiens protestants Kamba de Kindzaba, baptisés en 1930, s'étaient convertis parmi les élèves de l'école du programme "kivahula".

(71) Bissila Célestin, op. cit., p. 12.

(72) Ibid., p. 12.

(73) Nkouka Mank Marcel, op. cit., p. 32.

(74) Commandeur Jacques, op. cit., Cf. Annexe I. Les enfants des villages autour de la mission de Ngouedi dont les parents étaient restés fidèles au

catholicisme parcouraient des kilomètres pour aller étudier dans les écoles de la mission catholique de Kimbenza en pays dondo, de Nkengue à Mouyondzi, de Nsende à Madingou, etc. Entre 1930 et 1965, avant la nationalisation des écoles, les parents catholiques n'envoyaient pas leurs enfants dans les écoles de la mission protestante. Ils allaient dans les écoles officielles ou catholiques. C'est après 1965, que l'école de Ngouedi devint accessible à tous les enfants.

(75) Cela s'explique par le fait que l'économie de cette région est attachée aux réalités de la société indigène. Ce qui est un problème pour le protestantisme. L'une des principales activités de la population de Moukambou et des autres villages des Mont Ngouedi est la récolte du vin de palme. Les femmes et les enfants s'occupent de la vente de la boisson. La fidélité au catholicisme vient du fait que cette boisson n'est pas un critère de conversion chrétienne. Les prêtres n'empêchent pas la consommation du "Nsamba" (vin de palme). La polygamie est une autre difficulté. Voir chapitre sur "La polygamie", Cf. supra., pp. 155 - 160.

(76) C'est le cas du Gabon où les écoles protestantes de la mission Américaine enseignaient en langue locale. Cf. Supra., pp. 20 - 21.

(77) Gbagbo Laurent, op. cit., pp. 30 - 31.

(78) Nkouka Mank Marcel, op. cit., pp. 52 - 53.

(79) Palmaer Georg et Oscar Stenström, op. cit., p. 57.

(80) Bamana Gaston, op. cit., p. 31.

(81) Ibid., p. 37.

(82) Moukounga Etienne, op. cit., Cf. Annexe I. Voir aussi Annexe VI. Michel Ngoma et une équipe des chrétiens protestants kamba ont écrit un document de protestation pour dénoncer les injustices des Dondo sur les Kamba.

(83) Balandier Georges, Afrique Ambiguë, op. cit., p. 154.

(84) Cf. supra., pp. 359 - 360.

(85) Mbedi André, ancien évangéliste retraité de Kindzaba, op. cit., Cf. Annexe I. Voir aussi Michel Ngoma, op. cit., p. 1. Pour l'intégralité du récit voir Annexe VI.

(86) Selon l'ancien catéchiste André Mbedi de Kindzaba, témoin de ces événements, les causes de l'influence de l"Armée du Salut" à Banda sont dues à la trahison du catéchiste Jérémie Mouanda par les missionnaires suédois auprès des autorités administratives de Madingou.

Manne LUNDGREN, Président de la MES

Jaspard KIMPOLO, Président 1961–67

R. BUANA KIBONGI, Président 1967–75, Dir. du Séminaire Théologique 1983

Jean MBOUNGOU, Président 1975–

Daniel NDOUNDOU, Pasteur–Evangéliste 1960–80

Albert MOUHOUALA, Pasteur-Evangéliste 1983

# CHAPITRE IX L'ARMEE DU SALUT

## INTRODUCTION

Comme nous l'avons vu précédemment, les rapports des missionnaires britanniques et des explorateurs anglo-saxons sur les horreurs de la traite esclavagiste en Afrique centrale ou des atrocités de l'administration belge au Congo belge ont bouleversé l'opinion publique européenne (1). Plusieurs missions et associations furent créées pour venir en aide aux populations indigènes du Congo (Cf. le cas de la L.I.M. et de l'A.I.A.).

La présence de l'Armée du Salut au Congo s'explique par un engagement de Williams Booth (2) à venir en aide aux populations du Kongo en ruine, à la suite de la lecture des écrits de Stanley. Il partagea la douleur de ces populations victimes de mauvais traitements et fut bouleversé par le rapprochement entre la situation du Kongo telle qu'elle était décrite par Stanley et la civilisation de son pays. C'est dans ce contexte que le Général Williams Booth décida l'installation de son oeuvre au Congo belge.

> "Parlez, si vous le voulez, de toutes les horreurs et des cruelles tortures des damnés. L'homme qui s'avance, les yeux ouverts et le coeurs saignant parmi le sanglant spectacle de la boucherie de notre civilisation, ne sent nul besoin de recourir à l'imagination affolée du poète pour lui enseigner l'horreur. Maintes fois, en voyant les jeunes, les pauvres, les faibles s'enfoncer, sous nos regards impuissants, dans le marécage de l'indigence, ou être foulés aux pieds par les bêtes de proie à forme humaine qui habitent ces régions maudites, il m'a semblé que Dieu avait déserté sa création, et qu'à sa place régnait un démon impitoyable comme l'enfer, insensible comme la tombe. Certaines pages de Stanley déchirent le coeur, par exemple cette description de la surprise d'un village du centre africain par les marchands d'esclaves, la capture des habitants, le massacre de ceux qui résistent, le viol des femmes ; mes pauvres de Londres, s'ils pouvaient parler, raconteraient d'aussi terribles tragédies, des ruines aussi complètes, des enlèvements aussi horribles que ceux de l'Afrique centrale ; seulement, sur les cadavres et les ruines, nous avons jeté le manteau de nos conventions et l'hypocrisie de notre civilisation" (3).

A la suite de cette constatation, Williams Booth fait une remise en cause de la civilisation de sa société et emboîte le pas à la théorie anti-esclavagiste (4) par rapport à la stratégie qu'il avait conçue pour la nouvelle conquête missionnaire de l'Afrique.

C'est à ce cri qu'il avait tenté de répondre en implantant l'Armée du Salut parmi les populations kongo*. Son oeuvre avait déjà fait ses preuves ailleurs et c'était une occasion favorable, une perspective de solution qu'il venait apporter aux Kongo en général et aux Kamba en particulier pour les

sortir de l'impasse créée par les différents fléaux qui les frappaient.

La situation des Kamba faisait état d'une double misère, l'une causée par la domination étrangère, l'autre par sa perte d'identité au sein de la société indigène. Sur ce plan, l'"Armée du Salut" venait se ranger à côté des mouvements ngunzistes devenus religions indépendantes (messianiques). Cependant, les objectifs de Williams Booth seront-ils atteints? Car l'oeuvre de l'Armée du Salut n'a pas pris corps dans la société kamba ?

## A)- L'INSTALLATION DE L'ARMEE DU SALUT AU MOYEN CONGO

En 1934, l'Armée du Salut s'installait au Congo belge (actuel Zaïre) (5). Deux ans après son installation par le Majors Bocquet, pionnier de l'oeuvre en Afrique centrale, sous sa direction, une foule de 200 salutistes vêtus en uniforme blanc traversa le fleuve Congo à destination de Brazzaville la capitale du Moyen Congo (6).

> "La traversée du Pool s'est faite dans une ambiance "salutiste" avec force tambours, castagnettes, bitsatsa et battements de mains, qui servent d'accompagnement aux cantiques et aux refrains. Le fleuve lui-même s'en est mêlé par les chapotis des vagues sur les coques des bateaux et la brise légère qui a fait flotter par dessus ses eaux le drapeau "Sang et Feu". (...) Quelques temps après le passage du groupe de Kinshasa arriveront à Brazzaville le Lieutenant et Madame Frédéric Beney, afin de commencer effectivement l'oeuvre au Moyen-Congo. Deux Congolais Lazare Massamba et Joseph Akota assisteront ces derniers. Le premier siège de l'Armée du Salut fut le magasin Perris-Frères au Rond-point de Monoprix (Avenue Orsy). En 1938 s'ouvre la première session de l'Ecole Militaire (Ecole de Formation des Officiers de l'Armée du Salut) à Léopoldville et le jeune Congolais Français Mafouta et son épouse sont candidats. Pendant toute la durée de ladite session, 2 à 3 cadets-lieutenants traverseront le Pool chaque samedi pour venir en aide aux Lieutenants Beney. En 1939, le Lieutenant et Madame F. Mafouta rejoindront Brazzaville, étant ainsi les premiers officiers Congolais de l'Afrique Equatoriale Française. Par la suite seront affectés au Congo : le Capitale C. Chambrey, les Majors Matthyssens et le Capitaine J.P. Séchaud. L'oeuvre se répand très rapidement malgré quelques accrocs nés de l'antipathie de certains responsables d'églises déjà installées au Congo et de l'administration coloniale tel le Commandant Debuttafoco qui ordonnait que l'on brûlât les lieux de réunions des salutistes..." (7).

Comme on peut le constater dans cette citation, l'installation de l'Armée du Salut au Moyen Congo fut en butte à des multiples problèmes.

Selon le brigadier François Mafouta, premier officier congolais de l'Armée du Salut en A.E.F. :

> "Notre tâche de pionnier missionnaire était pleine d'obstacles. Il nous fallait faire face à de multiples oppositions de la part de l'administration coloniale française. Sans oublier les premières religions chrétiennes (catholicisme et protestantisme) qui n'étaient pas favorables à l'installation de l'Armée du Salut au Moyen Congo" (8).

De 1937 à 1953, l'Armée du Salut au Moyen Congo dépendait du Congo belge avant de devenir un territoire indépendant sous la direction du Colonel Charles Houzé de nationalité française

son premier chef de territoire. Pendant cette période, l'Armée du Salut traversa une grande crise. Comme pour la mission protestante suédoise, les premiers missionnaires salutistes au Moyen Congo étaient des étrangers (Suisses) venus du Congo belge. De 1939 à 1965, les premiers officiers salutistes du Moyen Congo (environ 90) furent formés au Congo belge. Entre 1959 et 1965, pour des raisons inconnues, aucun officier congolais ne fut formé. C'est pendant cette période que le territoire du Congo-Brazzaville se dote de structures pour assurer la formation de ses ouvriers. On comprend pourquoi l'administration s'opposait à l'installation de l'Armée du Salut au Congo français (Afrique Equatoriale Française).

"En 1939 (début de la deuxième Guerre Mondiale) les Capitaines Séchaud sont refoulés au Congo-Belge parce que de Nationalité Suisse" (9).

Durant, cette période, l'administration multiplia ses exigences et augmenta ses contraintes envers les salutistes congolais. C'est ce que rapportent les auteurs du document sur le cinquantième anniversaire de l'Armée du Salut au Congo-Brazzaville.

"Des soins médicaux sont refusés dans certains centres médicaux à tout porteur de l'insigne de Recrue. A Ngangouedi, un Matondo dirigé par le Capitaine Séchaud est dispersé par les Mboulou-Mboulou (miliciens) et le Sergent Emmanuel Nzambi appréhendé et jeté en prison. A Kibissi, des élèves de l'école catéchétique sont soumis à la corvée du "Nkouezo". (...) En 1942 les officiers François Mafouta, Maurice Malanda et Albert Ngouadi sont arrêtés pour avoir évangélisé. Le lieutenant Narcisse Loubienga est traduit en justice pour avoir refusé son vélo à un certain Mouanga, habitant du village Manieto. Lors de la dure période de l'impôt des "trois francs" (1940 - 42) les parents refusent leurs enfants à la jeune Armée. Dans certaines écoles, des élèves salutistes retrouvent leur nourriture arrosée de pétrole après une réunion d'évangélisation pour ne citer que les modestes faits" (10).

Malgré toutes ces difficultés, en 1953, l'administration française finit par accorder son autorisation à l'installation officielle de l'Armée du Salut au Moyen Congo.

Pour accroître le développement de son oeuvre, l'Armée du Salut avait adopté trois stratégies : l'évangélisation en plein air, l'éducation scolaire et l'oeuvre médicale. C'est dans ce contexte qu'un centre médical fut installé au centre urbain de Nkayi en plein pays kamba. L'absence de la mission salutiste dans les villages kamba s'explique par le fait que ses efforts s'étaient orientées pour l'implantation de l'oeuvre dans les villes et les centres urbains. On compte 5 postes salutistes dont un dans un village kamba.

"L'Armée du Salut a concentré ses efforts dans les villes surtout à Brazzaville" (11).

On comprendra pourquoi une "Armée du Salut" autre que celle des missionnaires européens influença le milieu kamba.

Malgré l'autorisation accordée entre 1937 et 1963, l'Armée du Salut n'avait établi aucun contact avec les autres religions chrétiennes. Dans quelques récits on fait allusion à certaines altercations entre les salutistes et les prêtres de la mission catholique. En différents endroits les élèves de la mission catholique et les élèves salutistes échangèrent des coups. La compétition entre l'Armée du Salut et la mission catholique était très rude. Pour l'église catholique, l'Armée du Salut était un mouvement religieux rival.

"Les trois stations, chacune dans sa sphère, travaillaient à l'unisson à la propagande de l'Evangile, malgré les difficultés suscitées par (...) les sectateurs (...) de l'Armée du Salut" (12).

De nos jours, le mouvement oecuménique au Congo a renversé les anciennes barrières (les querelles sur la véritable église chrétienne) entre l'Armée du Salut et l'église catholique, qui se retrouvent ensemble dans les mêmes locaux pour prier le même Dieu.

Quant aux protestants ils considérèrent l'Armée du Salut comme une secte. Pour illustrer cela nous citerons l'étude de Marcel Mank Nkouka :

"L'Armée du Salut : à son installation au Congo "Belge" en 1935 et au Congo "Français" en 1937, elle prit à son compte la lutte contre la sorcellerie. Selon la petite histoire, les sorciers qui passaient sous la bannière salutiste trépassaient sur le champ et, les malades qui la touchaient guérissaient tout de suite. Avec le temps, les choses ont changé et de nos jours, l'Armée du Salut ne se présente que comme une secte chrétienne pure et simple" (13).

Jusqu'à nos jours la plupart des chrétiens protestants considèrent l'Armée du Salut comme étant une secte. C'est le cas du pasteur Etienne Zabakani (14). On peut observer la même attitude chez le pasteur Gaston Bamana dans son étude Historique du consistoire de Ngouedi :

"L'arrivée de l'Eglise Salutiste en 1935 et d'autres sectes a freiné l'expansion de l'évangile. Les chrétiens [protestants] étaient accusés de "ndoki, ..." (15).

Les auteurs de l'ouvrage Mavanga ma Nzambi mu Kongo font d'intéressantes observations relatives à l'installation de l'Armée du Salut au Congo belge et au Moyen Congo.

"Armée du Salut bu kabadika salu kiandi kuna Brazzaville mu mvu wa 1935 buna mimvwatu miau, ngimbudulu au ye mpemo (drapeau) zau biabwisa ngitukulu beni. Bankaka babanza mpe, vo nzila yampulusu yaluta kala nayaki-yaki mu Armée du Salut. Malu malu buna bantu babadika vova, vo balenda fimpa bantu mukindoki ye kakidila salu kiau. I kuma babingi babadika kwenda ku Armée du Salut mu fimpwa. Batunga mpe ma vula ku mbanzi a Brazzaville. Buna bankaka bonso Davidi Biangana babadika longa malongi manzenza. Bu kakatulwa mu salu kia Armée du Salut buna walongila, vo ka muntu ko ulenda vuluswa ku mbanzi a kabu diandi. Malu malu buna nsi yina veduswa mu bakatolika ye baprotestant. Babanza mpe, vo lusambulu luna lwakala kintwadi ye

kingunza, kadi bu bamona "S" va minlele mia Armée du Salut buna bavova, vo i kidimbu kia Simon Kimbangu. Mambu bu makala mambi, buna ntwadisi a Armée du Salut ku Kongo watoma zaikisa mu nkanda vo Armée du Salut usadilanga Nzambi yina yimosi ye baprotestant ye minu kiau kiena mpila mosi. Watoma zaikisa, vo ka bena kintwadi nkutu ko ye salu kia Biangana. Mabundu meto maluta mona mpasi mu diambu diamambu momo ma Biangana i Musana ye Mansimou" (16).

C'est-à-dire : "l'oeuvre de l'Armée du Salut fut entamé en 1935 à Brazzaville. La manière de chanter et le drapeau étaient un point d'attraction extraordinaire pour la population. Une partie [de la population] croyait que l'Armée du Salut était plus accessible pour assurer sa sécurité que les autres religions. Aussitôt les gens commencèrent à croire que l'Armée du Salut pouvait exorciser les gens et empêcher les manoeuvres des sorciers. C'est pourquoi plusieurs allèrent dans l'Armée du Salut pour se faire consulter. L'Armée du Salut s'était aussi installée à Brazzaville. Les autres catéchistes de l'Armée du Salut comme David Biangana enseignaient une nouvelle doctrine. Après avoir était démis de ses fonctions de catéchiste salutiste, il disait qu'il n'y avait pas de salut en dehors de sa religion. En se convertissant à cette nouvelle religion, le pays sera libéré du catholicisme et du protestantisme. On croyait que l'Armée du Salut était d'inspiration ngunziste à cause de l'insigne du "S" qui était sur les uniformes des salutistes. Les indigènes croyaient qu'il s'agissait de l'Eglise de Simon Kimbangu. Lorsque le désordre s'introduisit dans le mouvement salutiste, les dirigeants de l'Armée du Salut au Kongo avait attiré l'attention des gens sur cette question. L'Armée du Salut est un mouvement protestant comme les églises protestantes. Le protestantisme et l'Armée du Salut partagent la même foi. Le responsable de l'Armée du Salut voulait se démarquer des autres courants salutistes indigènes en particulier du mouvement de David Biangana. Nos églises ont rencontré des sérieuses difficultés en particulier celles de la mission de Musana et de la mission de Madzia".

Bernard Ntontolo abonde dans le même sens et va plus loin dans ses observations en estimant que l'arrivée de l'Armée du Salut en 1936 était quelque chose d'imprévisible pour les églises de la mission protestante suédoise.

"Quelque chose de tout à fait imprévisible était sur le point de se passer lorsque l'Armée du Salut apparut au Congo en 1936. Dès le début, elle s'organisa comme une véritable église missionnaire à l'instar de toutes les autres missions dont elle ne respectait pas cependant, les "limites géographiques" qui avaient été fixées d'un commun accord, ce qui provoqua une première difficulté. Mais à l'opposé des autres églises, elle s'introduisit avec toute sa formation militaire : uniforme kaki, tambour battant, trompette, tam-tam,

drapeau, etc... Ici, il n'y avait rien dans le genre des cultes des autres églises protestantes, mais des cérémonies marquées de chants guerriers au rythme des tambours et d'autres instruments. Quelle affinité - au moins extérieurement - avec les fêtes traditionnelles des autochtones ! Quel esprit batailleur ! Exactement comme dans les "cultes prophétiques" de Bakongo jusqu'à ce jour ! Il y eut plus ! le signe "S" sur l'uniforme des salutistes avait vite fait de persuader les indigènes que le capitaine Becquet qui se trouvait alors à la tête de l'Armée du Salut était la réincarnation de Simon Kimbangu ; ce qui conduisit à ce paradoxe phénoménal que l'église de l'Armée de Salut fut confondue avec l'église du prophète. Mais, il y eut plus encore, les membres africains de l'Armée du Salut menèrent tout de suite une grande campagne contre la sorcellerie (kindoki) car, malgré tout, les partisans des mouvements prophétiques ne purent surmonter leur peur de la sorcellerie qui était restée pour eux une source de terreur. Ainsi les Congolais découvrirent dans l'Armée du Salut un appui inespéré. De nombreux autochtones quittèrent les missions catholiques et protestantes alors que de leur côté, les églises protestantes qui se rendirent compte de l'immense confusion qui régnait dans les esprits des indigènes, renvoyèrent tous ceux qui avaient assisté aux manifestations de l'Armée du Salut. C'est alors que des convois entiers se mirent en route pour rejoindre les grands centres salutistes qui s'étaient établis surtout à Brazzaville,..." (17).

Pendant ces expéditions certaines personnes mouraient en cours de route. Ceux qui mouraient étaient considérés comme étant des sorciers.

"L'autorité immédiatement alertée, put mettre un terme à ces manifestations, d'ailleurs secondée en ceci énergiquement par le représentant de l'Armée du Salut lui-même qui ne négligea rien pour dissiper publiquement l'équivoque. (...) Ce phénomène, il est vrai ne fut pas durable mais il illustre bien que ce qui anime les mouvements prophétiques, est l'aspiration ancrée dans le coeur de toute une collectivité, à un salut total qu'il faut rechercher coûte que coûte car, comme nous l'avons vu plus haut, rien ni personne ne peut libérer l'homme de la crainte des esprits (...). En 1939, cependant, un ancien kimbanguiste, devenu officier de l'Armée du Salut, Simon Mpadi, rompit avec celle-ci et prit l'initiative de continuer l'oeuvre de Kimbangu, initiative décisive qui aboutit à la création de la "Mission des Noirs" (18).

Dans l'analyse de son étude sur les résultats de la régression des baptêmes protestants entre 1940 et 1944, Paul Nguimbi ancien élève de la mission de Ngouedi, témoin de ces événements fait une intéressante description de l'Armée du Salut. Il considère que ce mouvement était l'une des conséquences de la régression des conversions protestantes à la mission de Ngouedi.

"Cette régression vient, (...) surtout du mouvement de l'Armée du Salut qui fit son entrée au Congo-français dans les années 1940. Des Congolais semblent avoir modifié l'enseignement de l'Armée du Salut. Il se forma en effet une Armée du Salut ngunziste appelée "Armée du Salut africain", indépendante ou "Nzambi ya sika-sika" c'est-à-dire Nouvelle religion. L'un de ses promoteurs, selon Marie-Louise Martin, fut Mpadi. "Si quelqu'un fréquente l'Armée du Salut" (africain), déclare-t-on, "il atteint la perfection. Aucune sorcière ne peut lui jeter de sort. Il peut obtenir une pleine santé". Selon les informations qu'il a reçu de Ngouedi, E. Anderssonn rapporte que ce mouvement apparait dans la région badondo en 1940. Le 29 et le 30 Août 1940 firent date : "les enrôlements furent suivis d'autres enrôlements". L'action de ce mouvement se poursuivit les années suivantes. La foi populaire était que "l'Armée du Salut" pouvait libérer le peuple du Kindoki, c'est-à-dire du pouvoir que possèdent certains individus de "manger" (c'est-à-dire d'envoûter) leurs frères de clan. E. Andersson poursuit : "Dans beaucoup de villages les chrétiens étaient aussi induits d'aller en pèlerinage aux meetings organisés par l'Armée du Salut (africaine) dans les villages des Ladi des environs de Brazzaville (...) pour être purifiés et obtenir de l'immunité contre kindoki" ou pour prouver" qu'on n'était pas engagé dans quelque pratique de la sorcellerie". Voici comment le Journal de Ngouedi du 20/21/10/1940 résume les motifs qui ont poussé les autochtones à adopter la nouvelle religion : "l'Armée du Salut prêche un Evangile complet. Les missionnaires, au contraire, ont caché une partie de la vérité. Les hommes blancs (qui sont) à la Mission mangent les autochtones. Les catéchistes sont corrompus par la Mission. C'est tout cela qui cause la condition morbide des villages. L'Armée du Salut possède une force spéciale. Elle se concrétise particulièrement par le moyen du drapeau (utilisé au cours des assemblées). Cela se fait de la manière suivante ; les "ndoki" qui mangent les autres meurent quand ils s'approchent du drapeau. Les morts reviennent à la vie, les malades sont guéris, les femmes stériles deviennent enceintes. L'Armée du Salut communique le Saint Esprit, c'est-à-dire l'esprit de l'extase". La croyance au kindoki attisée par les attractions de "l'armée du salut africaine" et la pression populaire probable des clans, expliquent, sans doute la régression du nombre des baptêmes dans les années 1940 à 1944" (19).

On comprend pourquoi Bouanga bu Ngoma Gabrielle était devenue salutiste. Les contraintes sociales ou les pressions

familiales (claniques) obligeaient l'affiliation des Kamba à l'Armée du Salut.

Dans son ouvrage Peter Falk mentionne l'importance du drapeau comme objet magique qui attirait les indigènes vers l'Armée du Salut.

"Le drapeau était considéré comme détenant une puissance mystique et surnaturelle capable de garantir une véritable sécurité aux gens qui se confiaient en l'Armée du Salut, ceci contre les différents sorts qui frappaient l'homme en société" (20).

L'afflux des gens vers les cultes salutistes est souligné par les auteurs de l'ouvrage sur la célébration du "50e anniversaire de l'Armée du Salut au Congo", qui considèrent que rien ne pouvait empêcher l'expansion de l'oeuvre. Les gens venaient de loin pour assister aux cultes salutistes. C'est le cas de Kibossi, où allaient les Kamba, comme nous allons le voir dans la suite de notre étude.

"On venait de loin, de très loin même pour adorer le NZAMBI TA MBONDI" où tous les fidèles s'entr'appelaient "Mwana tata", (enfants d'un seul père). Les gens ont afflué conformément au chapitre 11 d'Esaïe verset 12" (21).

On comprend pourquoi l'Armée du Salut et l'Eglise protestante suédoise ne pouvaient pas entretenir de bons rapports. C'est seulement en 1963, que le premier contact fut établi entre les deux mouvements protestants au Congo Brazzaville.

"Sur une idée du synode de l'Eglise Evangélique tenu à Brazzaville en Juillet 1963, un premier contact entre l'Armée du Salut et l'Eglise du Congo a eu lieu le 5 Mai 1964 avec du côté évangélique les pasteurs : Hilaire Nkounkou, Alfred Cornuz et Monsieur Lévy Makany ; et pour l'Armée du Salut le Major Narcisse Loubienga, le Capitaine Jean-Marc Dzonzi et le Capitaine Jean-Alfred Münch" (22).

A la lumière de ces observations nous allons étudier le courant salutiste qu'avait connu les Kamba et comment ils réagirent.

## B)- L'ARMEE DU SALUT CHEZ LES KAMBA

Au début de son implantation au Moyen Congo les officiers de l'Armée du Salut ne s'étaient pas installés chez les Kamba. De nos jours, on observe la présence de quelques postes de l'Armée du Salut dans les centres urbains, c'est le cas à Nkayi où il y a une oeuvre médicale et deux postes [églises]. On trouve un poste au centre régional de Madingou et à Loudima, dont deux postes en milieu villageois.

L'adhésion des Kamba à l'Armée du Salut s'explique pour différentes raisons. D'une part, l'Armée du Salut était considérée comme détenant une force de protection surnaturelle

qui était au dessus de toutes les autres religions chrétiennes venues du monde occidental.

"Quand l'Armée du Salut vint à Brazzaville en 1941, on pensait qu'elle pourvoyait à la protection contre la sorcellerie et que le drapeau de cette société était efficace pour guérir les malades et mêmes pour ressusciter des morts. Ainsi, assez de gens se sont affiliés à l'Armée du Salut, même des membres de l'Eglise Evangélique" (23).

D'autre part, les Kamba voulaient rompre avec les contraintes des précédentes religions chrétiennes qui ne cessaient de poser de multiples problèmes quant à l'avenir de leur société. Ainsi, l'"Armée du Salut" était une façade qui mettait à l'abri les mouvements prophétiques et les croyances indigènes face aux menaces de l'administration coloniale, aux contraintes du catholicisme ou aux exigences du protestantisme. C'est le cas de la lutte contre la sorcellerie. Le protestantisme nie l'existence de la sorcellerie ; par contre l'Armée du Salut lutte contre la sorcellerie. On comprendra pourquoi à cette époque la plupart des Kamba se faisaient passer pour des salutistes (24).

Ainsi, l'Armée du Salut devint la religion la plus populaire au Congo et en pays kamba. Son audience surpassait celle du catholicisme ou du protestantisme. Les gens venaient de partout pour aller à Kibossi. Les Kamba allaient massivement à Kibossi prier le "Nzambi Ta Mbondi" (25), et confesser leurs péchés. Tous ceux qui proclamaient de Kibossi se réclamaient salutistes. Plusieurs d'entre eux se faisaient passer pour animateur de l'"Armée du Salut" indigène. Le zèle des animateurs de la nouvelle religion enthousiasmait la population kamba.

"Les salutistes allaient de villages en village et organisaient des réunions publiques" (26).

Le catholicisme avait donc préparé le terrain, le protestantisme venait contrer, mais l'Armée du Salut, par l'attraction qu'elle exerçait sur les populations au moyen de son folklore, devenait l'arbitre de la situation.

Nous allons illustrer ce qui se passait en étudiant deux exemples de salutistes kamba. L'un est Tata Mayoulou ma Ntamba et l'autre l'animateur salutiste Tata Bissila bi Mbambi, tous deux de Kindzaba.

## B - 1 - L'ADHESION DE TATA MAYOULOU MA NTAMBA A L'ARMEE DU SALUT

Tata Mayoulou ma Ntamba (27) ne se réclamait d'aucune religion du monde occidental. Il était un des rares Kamba à demeurer sans religion chrétienne. En règle générale, la pression catholique obligeait les habitants de Kindzaba à être membre d'une religion chrétienne pour échapper à la contrainte des prêtres catholiques pendant leurs visites dans les villages. Il est difficile de savoir comment Tata Mayoulou avait pu rester sans appartenir à une religion chrétienne (28).

Dans le langage populaire, le salutiste n'est pas un chrétien et cela persiste jusqu'à nos jours. Le terme "chrétien" s'applique exclusivement pour désigner les protestants suédois et les catholiques. Lorsqu'on dit "nkrétien di musioni" cela veut dire le chrétien protestant et lorsqu'on dit "nkrétien di mupelo" cela veut dire le chrétien catholique (29).

Vu sous cet angle, Tata Mayoulou ma Ntamba n'était pas chrétien mais il se disait salutiste parce qu'il était allé à Kibossi. Sans s'arrêter à cette conclusion, nous allons examiner l'état d'esprit dans lequel il se déclarait salutiste sans le devenir et sans être chrétien.

Pour rendre claire la logique de notre raisonnement, en tenant compte de ce qui a déjà été dit plus haut, nous allons examiner certains points sous un autre angle qui va les renforcer.

Tata Mayoulou, loin de tout sentiment de feinte dans son esprit, ne court aucun risque en se faisant salutiste à sa manière. Il trouve dans la nouvelle religion un esprit d'abnégation qui par ailleurs ne se substitue pas simplement à un système de corruption morale ou policière. Bien au contraire, il fait une distinction entre le christianisme imposteur qui, sous le nom de catholicisme ou protestantisme, persécute le peuple, et l'Armée du Salut, qui devient un lieu de refuge assurant une authentique sécurité.

Deux arguments peuvent mieux expliquer ou traduire sa motivation. Dans un premier temps, le langage populaire

désigne le salutiste par le terme "Madi Sali" (Armée du Salut), que l'on soit d'accord ou pas. L'Armée du Salut est une armée qui lutte contre les oeuvres des ténèbres, une communauté de soldats qui se rendent disponibles à tout le monde. L'idée de "communauté de soldats" dégage une notion d'égalité. Wycliffe Booth, dans la préface d'un ouvrage consacré à Williams Booth, fondateur de l'Armée du Salut, exprime cette idée d'une communauté de soldats s'engageant dans une oeuvre salvatrice de toute l'humanité :

"Aucune tâche humaine n'est plus essentielle que celle-là, aucune n'est plus urgente" (30).

Il y a là un esprit d'entraide qui flatte la conscience de Tata Mayoulou ma Ntamba.

L'autre élément fondamental indispensable à une bonne compréhension de la question est le fait que l'Armée du Salut était animée par les autochtones de Kibossi venus du Congo belge.

Comme chez les protestants le culte était célébré en langue indigène (kikongo), et ceci est un élément stratégique important étant donné l'existence d'un vaste mouvement de contre-propagande et de rejet envers tout ce qui vient du blanc en matière de religion. Ce mouvement était parti du Congo belge, puis s'était répandu au Congo français, parvenant chez les Kamba bien plus tard. L'objet de cette contre-propagande est le suivant : les protestants comme les catholiques ont trahi Simon Kimbangu, le futur libérateur de l'homme kongo, qui est actuellement sous un joug étranger.

Au Congo français, d'autres mouvements s'étaient développés sans atteindre la même ampleur. C'est le cas de Mabiala Manganga, mouvement auquel mit un terme la mission du capitaine Marchand vers "Kimbedi-Comba, chez Mr Rivers" (31) (sur le trajet du chemin de fer Congo Océan). On peut signaler aussi le mouvement des trois francs, à l'origine du Matsouanisme qui se répandit, dans la région du Pool parmi l'ethnie lari. Ce mouvement est resté limité à leur sphère, bien que le Matsouanisme existe encore de nos jours.

L'incident survenu au Congo belge avec Simon Kimbangu en 1921 déclenche un mouvement très hostile.

Le Mukongo considère le Congo belge comme un modèle de référence en matière de foi et de croyance religieuse. Il y a

une différence entre la foi simple et l'institution religieuse dirigée par les missions chrétiennes.

A la tête de "l'Armée du Salut" se trouvait un noir (kamba) pour parler à ses frères, et le message était vite accepté sans vérification.

A côté de l'Armée du Salut, il faut signaler le Kimbanguisme, le Kakisme, etc. que nous aborderons dans le chapitre suivant. Tous ces mouvements viennent du Congo belge et sont très bien reçus par certains milieux kamba. Les membres de ces groupuscules religieux étaient pourchassés par l'administration coloniale française en tant que subversifs, mais pas l'Armée du Salut. C'était donc un choix tout naturel pour l'autochtone kamba que de se ranger librement du côté de l'Armée du Salut. C'est le cas de Tata Mayoulou ma Ntamba et bien d'autres Kamba.

En 1967, avant sa conversion au protestantisme, il déclare:

"Je ne suis pas chrétien, mais je suis salutiste parce que je suis allé à Kibossi chez l'Armée du Salut" (32).

L'Armée du Salut est une identité de référence chez le Kamba par rapport aux autres mouvements religieux qui eux, sont en lutte.

Cette lutte existe entre les religions d'une part, et elle s'étend d'autre part vers l'administration coloniale.

En plus de ceci, l'Armée du Salut combat contre la sorcellerie, et cet aspect répond au besoin du Kamba.

Avant de poursuivre notre analyse, disons un mot sur la vie de Tata Mayoulou ma Ntamba.

Il était polygame, et comme pour beaucoup de Kamba, il était un récolteur de vin de palme. Vers la fin de ses jours, il s'est converti au protestantisme, et certainement son fils, évangéliste protestant, est pour beaucoup dans cette conversion, car il ne voulait pas entendre parler d'une quelconque conversion à une autre religion chrétienne, pour ne pas rompre avec les ancêtres et son "mbaka" (pouvoir magique). En 1941 il s'était rendu à Kibossi, où il adhéra à l'Armée du Salut par son acte de présence. Son voyage à Kibossi fut motivé par un intérêt de protection individuelle et familiale. Comme nous l'avons vu plus haut, tous ceux qui s'étaient rendus à Kibossi auprès de l'Armée du Salut se sentaient en

pleine sécurité contre les attaques maléfiques de la sorcellerie dans leur vie familiale et sociale. Notons que la notion de refuge impliquait un déplacement très loin de chez soi. Kibossi répond à cette norme pour Tata Mayoulou et sa famille, ainsi que pour tous les autres Kamba. L'idéal était de partir avec toute sa famille. A défaut de cela, les gens plus démunis sur le plan physique ou financier pouvaient à la limite procéder autrement. Ceux qui n'avaient pas d'argent se déplaçaient à pied sur une distance de plus de 150 kilomètres. Lorsqu'on ne pouvait pas se rendre avec toute sa famille à Kibossi, les femmes et les enfants à charge pouvaient rester au village mais il fallait procéder à un rite spécial. Il fallait prendre une pièce de monnaie, le "sengi" (l'équivalent d'un centime). La pièce était frottée sur le corps de l'enfant, sur le visage et le front. Le nombre d'enfants devait correspondre au nombre de pièces. Quel est le sens de ce rite ? Certes, à Kibossi, on allait se procurer la sécurité (protection) individuelle pour mieux assurer celle de sa famille, mais aussi obtenir une purification générale des malédictions et de toutes les souillures de sa propre vie. Cette façon de procéder reprend une pratique courante de la vieille société autochtone kamba, qui était tombée en désuétude. Autrefois, lorsque le Nganga ne pouvait pas se rendre dans un village, on pouvait se déplacer chez lui. Les deux possibilités étaient valables.

La pièce de monnaie que l'on frottait sur le corps devait absorber toutes les malédictions du passé, du présent et de l'avenir. Elle représentait à la fois la présence physique de la personne absente et la malédiction qu'elle portait. C'est pourquoi en arrivant à Kibossi le parent devait remettre la pièce comme offrande au culte salutiste à la place de son fils ou de sa femme. Cette notion de sacrifice est différente de celle de l'ancienne société. L'adhésion de Tata Mayoulou à l'Armée du Salut se situait au niveau de la rencontre. L'offrande était une source de sécurité pour les personnes ne pouvant se rendre à Kibossi. En agissant ainsi, on pensait que le sorcier n'avait plus la mainmise sur la famille. La pièce de monnaie était le symbole de la purification.

Au cas où il arrivait quelque chose dans la famille d'une personne qui était allée à Kibossi, on lui faisait dire un témoignage sous forme de rite "Tala sengi diau hana toma laba kedika" (Si tu as donné la pièce d'argent dis la vérité). La pièce d'argent frottée sur le corps devait emporter les mauvais esprits, pourquoi le malheur visite-t-il ta famille ? Cette nouvelle situation venait démolir l'idée que l'on se faisait de la puissance de l'Armée du Salut et sa crédibilité auprès de l'homme kamba.

Voilà pourquoi Tata Mayoulou ma Ntamba est resté un simple salutiste anonyme, qui fut obligé de changer de camp dans les derniers temps de sa vie. Du camp salutiste il bascule dans le camp protestant.

### B - 2 - L'ANIMATEUR SALUTISTE TATA BISSILA BI MBAMBI DE KINDZABA (BANDA)

Tata Bissila bi Mbambi (33), fils de Mbambi Mbala, était un protestant depuis son plus jeune âge. Il s'était fait salutiste en se rendant à Kibossi. A son retour, il s'était engagé comme animateur (leader ou catéchiste) de l'Armée du Salut en milieu kamba. Il était soutenu par les autres collègues qui étaient allés avec lui à Kibossi. Dans son village et les contrées voisines du grand Kindzaba, le mouvement gagnait du terrain et avait une grande ampleur (34). Banda, un village qui était acquis à la cause protestante, s'était rangé du côté de l'Armée du Salut. Le protestantisme y avait perdu toute considération. C'est l'Armée du Salut qui gagnait la conscience populaire. Bissila bi Mbambi, en sa qualité de catéchiste salutiste, exerçait une grande influence dans son village par le biais de la nouvelle religion. Les gens venaient de partout pour assister au nouveau culte. Ceux qui ne pouvaient aller à Kibossi se réunissaient autour de lui et de son équipe. L'ensemble des personnes qui priaient avec eux s'était constitué en véritable oeuvre missionnaire au niveau local.

L'extension de ce nouveau courant religieux allait à pas de géant de village en village. La doctrine de la nouvelle religion était accueillie sans contrainte par un simple examen

de conscience, alors que le catholicisme et le protestantisme devaient fournir de gros efforts pour avoir gain de cause. Ainsi, l'Armée du Salut animée par les autochtones venait-elle ravir les quelques membres de ces deux principales religions. Comme nous venons de le voir précédemment, nous n'allons pas nous attarder sur les querelles que cela suscitait.

Toutefois, la nouvelle religion ne tint pas longtemps debout. Son principal leader ou animateur Tata Bissila bi Mbambi s'était déconsidéré en commettant l'adultère. Cet acte contraire à l'enseignement de la nouvelle foi entraîna un recul accompagné d'un grand refroidissement qui conduisit l'homme kamba à s'opposer fortement à la religion salutiste, et cette opposition persiste jusqu'à nos jours.

En même temps apparaissait une nouvelle religion le "kula munwa" que nous étudierons par la suite.

Banda redevint protestant. Il faut dire que cette période correspond également au réveil religieux de l'église protestante de Ngouedi, dans les années 1947.

"Ainsi assez de gens se sont affiliés à l'Armée du Salut, même les membres de l'Eglise évangélique. Puis un autre réveil s'est manifesté en 1947 et la grâce du Seigneur était sentie et l'Eglise était fortifiée" (35).

Il faut être réaliste ; en dehors du réveil un autre facteur important vient trancher en faveur du protestantisme et du catholicisme.

Le tort causé par Tata Bissila avait entraîné un relâchement total, qui ne laissait le choix qu'entre deux attitudes : l'une consistant à conserver son appartenance à l'Armée du Salut de façon anonyme, l'autre à revenir à son ancienne religion. Ce fut le cas pour Tata Bissila lui-même qui revint à sa première religion, le protestantisme. Signalons que Bissila bi Mbambi est resté protestant jusqu'à la fin de sa vie.

## CONCLUSION

A la lumière de ces deux témoignages, nous concluons ainsi sur l'oeuvre salutiste en milieu autochtone kamba.

Certes, le courant salutiste avait atteint le monde kamba, mais sans que l'oeuvre y soit implanté. L'"Armée du Salut africain" avait permis aux Kamba de connaître l'existence de

l'Armée du Salut. Dans les premiers temps de son apparition, le Kamba se déclarait salutiste, le catholicisme et le protestantisme étaient marginalisés dans la conscience religieuse populaire kamba. La nouvelle foi avait secoué le monde kamba et les populations se ralliaient massivement à l'"Armée du Salut" sans être réellement salutistes. La preuve il n'ya pas d'église salutiste chez les Kamba. Si beaucoup de Kamba se disaient salutistes, ils n'étaient cependant pas reconnus par la mission salutiste du Congo français. Le manque d'enseignement de la doctrine salutiste et l'ignorance conduisirent l'opinion populaire kamba à une fausse espérance, qui aboutira à une crise sociale et un rejet de la nouvelle religion.

---

(1) Cf. supra., pp. 62 -63.

(2) Williams Booth, le fondateur de l'Armée du Salut, est né le 10 avril 1829 à Nottingham. Il s'est converti à l'âge de 15 ans à la foi chrétienne méthodiste. Devenu pasteur de cette Eglise, après sa formation théologique il exerça son ministère pendant trois ans à Gateshead, avant de s'engager dans une vocation d'évangéliste. C'est de cette vocation que naquit l'Armée du Salut. Cf. Marcel Blandenier, Général Booth, A toute créature, (portraits et messages missionnaires), Editions des groupes missionnaires, 3ème édition, Suisse, 1981, pp. 51 - 82.

(3) Brabant G., Un prophète des temps modernes, Williams Booth, Editions Altis, Paris, 1948, pp. 63 - 64.

(4) La lutte contre l'esclavage a entraîné des plus horribles atrocités au Congo belge que celles de la traite négrière comme nous l'avons vu plus haut. Cf. F. Faure, op. cit.

* Par populations kongo nous faisons allusions à l'ensemble du peuple kongo de l'ancien royaume du Kongo. Dans l'esprit du Kongolais de l'époque, c'est de cette unité sociale qu'il s'agit. Lutte contre la rupture coloniale.

(5) Poaty Jean-Gilbert, Mbizi Joseph et Gambimi Pierre, op. cit., p. 11.

(6) Mafouta François, né vers 1910 à Ndimba Mounsounsou district de Boko, premier officier de l'Armée du Salut au Congo, Brigadier en retraite, entretien du Mardi 16 Août 1988 à Brazzaville.

(7) Poaty Jean-Gilbert, Mbizi Joseph et Gambimi Pierre, op. cit., p. 14.

(8) Mafouta François, op. cit., Cf. Annexe I.

(9) Poaty Jean-Gilbert, Mbizi Joseph et Gambimi Pierre, op. cit., p. 14.

(10) Ibidem., p. 14.

(11) Falk Peter, La croissance de l'Eglise en Afrique, Institut de théologie protestante de Kinshasa, Kinshasa, 1985, p. 376.

(12) Zimmermann Emile, op. cit., p. 2.

(13) Nkouka Mank Marcel, op. cit., p. 2.

(14) Cf. notre entretien du 25 Mars 1983 à Loubomo.

(15) Bamana Gaston, op. cit., p. 39.

(16) Palmaer Georg & Stenström Oscar, op. cit., pp. 88 - 89.

(17) Ntontolo Bernard, op. cit., pp. 49 - 50.

(18) Ibidem., p. 51. Simon Mpadi est le fondateur du "kakisme" comme nous le verrons dans la suite de notre étude.

(19) Nguimbi Paul, op. cit., pp. 149 - 161.

(20) Falk Peter, op. cit., p. 376.

(21) Poaty Jean-Gilbert, Mbizi Joseph et Gambini Pierre, op. cit., p. 15.

(22) Ibidem., p. 29.

(23) Falk Peter, op. cit., p. 375.

(24) Mayoulou Fouadas Bernard, évangéliste kamba, informateur à Youloumwini, 1986. Il cite le cas de son père Mayoulou ma Ntamba qui n'appartenait pas à une religion, mais qui s'était fait salutiste pour échapper au contraintes du catholicisme.

(25) Kibossi est une localité située sur le chemin de fer Congo océan, non loin de la mission protestante de Madzia et de la mission catholique de Linzolo à 25 km de Brazzaville. Cf. carte N° 10, p. 77.

(26) Mbedi André, op. cit., Cf Annexe I.

(27) Mayoulou Ma Ntamba est le père de l'évangéliste Bernard Fouadas Mayoulou de Kinkoumba-Tanga à Kindzaba.

(28) Tata Mayoulou ma Ntamba ne se déclarait pas chrétien. Son cas nous intéresse pour comprendre ce que le Kamba pensait en se disant salutiste. Les salutistes kamba qui se rendaient à Kibossi ne se réclamaient pas du christianisme. Ils se disaient salutistes avant toutes choses et en langage populaire, on les désignait par les Madisali ce qui veut dire "croyant salutiste". Cf. Bernard Fouadas Mayoulou, informateur, évangéliste de l'E.E.C., Youloumwini, le 14 Septembre 1986.

(29) Certainement cela relève de la compétition religieuse entre les différentes religions. Les catholiques considèrent les protestants comme les "bantu ba musioni" ce qui veut dire qu'ils ne sont pas des chrétiens. Il n'y a qu'une seule Eglise chrétienne c'est celle de l'Eglise catholique.

(30) Brabant G., op. cit., p. 9.

(31) Zimmermann Emile, op. cit., p. 25.

(32) Mayoulou Fouadas Bernard, op. cit., Cf. Annexe I.

(33) Mbedi André, Evangéliste retraité de l'E.E.C., chef du clan Kimpombo, Kindzaba Banda, le 7 Septembre 1986.

(34) Cf. témoignages d'André Mbedi sur les causes de la régression du protestantisme à Kindzaba dans les années 1940 au chapitre sur "l'implantation du protestantisme chez les Kamba en 1930".Voir note N° 86, p. 381

(35) Falk Peter, op. cit., p. 375.

Hilaire NKOUNKOU, Secr. Général de la Jeune Eglise 1961–67, Dir. du Séminaire 1967–83 et Jean YINDA, Secr. Général de la Jeune Eglise 1967–79

Jérémie KIBANGOU, Secr. Général de la Jeune Eglise 1979–

BUREAU SYNODAL 1983, de gauche à droite Basile Nzambi, David Ngoyi, Honorine Ntamba, Marcel Nkouka-Maleka, Joseph Mban, Roland Einebrant.

# CHAPITRE X LES RELIGIONS MESSIANIQUES

## INTRODUCTION

Avant d'aborder notre sujet sur les religions messianiques, il convient de souligner certains faits précis. En milieu kamba, il n'a jamais été question d'un quelconque messie libérateur à l'échelle ethnique, qui viendrait assurer la délivrance du "Mukamba" (l'homme kamba) au sein de son peuple. Certes, il y a eu des figures parmi les Kamba qui ont été à la base d'une action ou d'un mouvement religieux ayant atteint une certaine ampleur, mais sans en arriver là.

Dans la région du Pool, le peuple lari attend le retour d'un messie libérateur en la personne d'André Matsoua (1), qui doit revenir un jour pour assurer leur libération. Jusqu'à ce jour, les Matsouanistes* continuent à attendre son retour.

Le peuple manianga des contrées de Nkamba et du Bas-Zaïre, autrefois Bas-Congo, au Congo belge, attend un messie en la personne de Simon Kimbangu depuis les années 1921 (2).

Mais chez les Kamba, il n'est pas question d'une pareille situation. A notre connaissance, le peuple kamba n'a jamais été à l'origine d'un quelconque mouvement religieux à caractère messianique ou politique. Il est utile de souligner ce détail de manière à saisir le contexte dans lequel nous allons orienter l'objet de notre étude.

En examinant les différents éléments de notre sujet, nous jugeons nécessaire de présenter une autre difficulté majeure à laquelle s'était longtemps heurté le protestantisme suédois chez les Kamba.

Le moment où le protestantisme s'implantait dans la société kamba correspond aussi au développement d'un vaste mouvement africaniste (3) de type kongo pour la libération de l'homme noir au Moyen du "musamu wa mboté" (l'évangile ou la bonne nouvelle), selon la révélation doctrinale de Tata Simon Kimbangu, le premier ngunziste (4).

Simon Kimbangu, chrétien baptiste est la principale figure de ce mouvement de renouveau religieux qui s'est répandu à travers l'unité linguistique du peuple kongo, dont les Kamba.

Les actes de sa foi ont ébranlé la conscience populaire, qui l'a élevé à la dimension d'un puissant héros, d'où la prolifération de mouvements ngunzistes en son nom, lieu et place.

Les religions messianiques sont un autre aspect de la lutte qui n'a cessé d'éroder le protestantisme. Après l'arrestation du grand prophète, personne centrale de la révélation de Jésus-Christ à l'homme kongo de l'époque plusieurs petits mouvements succédèrent à celui de Simon Kimbangu (5).

Ce sont les anciens chrétiens protestants qui se détournèrent du protestantisme pour répandre le nouveau message. C'est le cas de "l'Armée du Salut Africain" dont Simon Mpadi était le fondateur qui donna naissance au "Nzambi Kaki" comme nous l'avons vu précédemment (6). Les animateurs des nouvelles religions se disaient prophètes, apôtres, pasteurs, monseigneurs, capitaines ou majors. En dehors de Simon Kimbangu plusieurs ngunzistes se sont succédés comme le mentionne L. Smith Viola dans son ouvrage Dia tungwa va tadi :

> "Ngunza zazingi zamonika diaka mu ntangu yoyo kadi bankaka babanza vo nanga Hitler si keza kubantumba kimfumu kadi yandi wamana baka Belgique mu kinkole. Bantu bankaka balanda André Matswa, ntwadisi a lusambulu lwa Bougie (Nzambi a Mwinda) ; bankaka balanda Armée du Salut kadi vana ntete babanza vo lendo kiakala yau mu tadisa makundu ; bankaka balanda Simon Mpadi, i ntwadisi a Nzambi a Kaki ye Kufinu Philippe (Mavonda Ntangu) ye Ngoma Thomas ye Kiniumba André (Ta Mandevo). Ka tuzeyi tanga nkumbu zazonsono ko. Mu mvu wa 1940 mu zunga kia Nsona Mbata bazola badika dibundu diampa dia besi Congo kaka" (7).

C'est-à-dire plusieurs ngunzistes s'étaient manifestés en ce moment là et certaines personnes pensaient que Hitler viendrait les établir comme chefs parce qu'il avait assiégé la Belgique ; d'autres personnes qui sont venus après Simon Kimbangu comme André Matswa, le dirigeant du culte de bougie (Nzambi a Mwinda) ; l'Armée du Salut parce qu'au départ les gens croyaient que cette religion avait le pouvoir de détruire la sorcellerie ; les autres comme Simon Mpadi, le leader du mouvement kakiste, Philippe Kufinu leader du Mavonda Ntangu, Thomas Ngoma et André Kiniumba (Ta Mandevo). Nous ne pouvons mentionner les noms de tous les leaders ngunzistes. En 1940, dans les contrées de Nsona Mbata on avait voulu créer une nouvelle religion d'inspiration kongo".

Nous n'allons pas traiter du kimbanguisme (l'Eglise du prophète Simon Kimbangu) parce que ce n'est pas notre sujet

d'étude. Nous renvoyons nos lecteurs qui voudraient s'informer sur le sujet à la littérature disponible sur le marché (8). Nous avons fait état de Simon Kimbangu pour circonscrire le champ d'action de notre étude.

Nous allons traiter les religions ayant un caractère messianique et issues des mouvements ngunzistes de Simon Kimbangu dans les années 1921 au Congo belge qui ont été un obstacle pour le protestantisme chez les Kamba. Nous reviendrons de temps en temps sur la figure du prophète Simon Kimbangu, tout en précisant que le kimbanguisme actuel (Eglise de Jésus-Christ sur la terre par le prophète Simon Kimbangu) n'a jamais vu le jour en milieu kamba.

En dehors des mouvements religieux messianiques existent d'autres mouvements religieux aux caractères particuliers. Ils ont fait naufrage en cours de route, mais ils ont eu beaucoup d'ampleur à l'échelle ethnique et doivent donc être évoqués comme complément d'information dans les difficultés de l'implantation du protestantisme.

## A)- LE NGUNZISME

Le mot ngunzisme vient du mot "kingunsa ou kingunza" qui veut dire voyance, prophétisme, divination, visionnaire, etc. Celui qui pratique le kingunsa (za) est un ngunsa (za) c'est-à-dire un prophète, un mbikudi dans l'Eglise Evangélique, un muntadisi dans les mouvements ngunzistes ou un nganga dans les croyances indigènes. La pratique du ngunzisme remonte à des temps anciens (Cf. Dona Béatrice et Kassola au royaume Kongo) qui voulaient réformer le pays en introduisant les pratiques indigènes dans le catholicisme. La reforme ngunzisme entraîne un renouveau religieux à l'intérieur du christianisme et au sein de la société indigène.

Nous examinerons d'une part l'évolution du ngunzisme des origines jusqu'à nos jours, d'autre part ses conséquences au niveau social ainsi que la confusion qui existe dans l'esprit du Kamba (9).

L'hostilité développée par certaines personnes a conduit les deux systèmes coloniaux de la rive gauche et de la rive droite, c'est-à-dire l'administration du Congo belge et

l'administration du Moyen Congo, à adopter certaines mesures de répression, entre autres la fermeture des frontières (10). Cette mesure fut un des handicaps qui pesèrent sur le protestantisme naissant du Moyen Congo. Dans l'ouvrage consacré au "75e anniversaire de la fondation de Madzia", le comité de rédaction fait état de cette situation ô combien sombre et pénible que traversaient les populations et les missions protestantes dans les deux colonies :

"La naissance du Kimbanguisme au Congo belge, à partir du réveil spirituel de 1921, oblige les autorités coloniales des deux Etats à fermer les frontières. La M.E.S. ne reçoit plus de moniteurs du Congo belge et les séminaristes du Congo français ne sont plus envoyés à Kingoyi" (11).

C'est à ce moment que les chrétiens protestants dondo de la mission de Kingoyi connurent les mouvements ngunzistes. Ces mouvements ngunzistes traduits par le réveil religieux de 1921, étaient perçus comme une réponse de Dieu à l'homme kongo qui était loin de la face de son Créateur disait-on. Le Dieu de Jésus-Christ, qui était caché (voilé) par l'homme blanc (12), était venu lui-même se révéler aux peuples kongo. L'ampleur du message attirait les foules à Nkamba, autour de la personne de Simon Kimbangu.

Ses messages s'articulaient autour de l'égalité des hommes et des races, autour de la libération des peuples (ce qui nous laisse supposer une idée précise de l'indépendance (13), du renversement des barrières entre le blanc et le noir au moyen de l'évangile. Disons qu'il s'agit d'une sorte de maturation évangélique. Les ngunzistes avaient saisi le sens du message biblique et en particulier celui de l'Evangile de Jean qui déclare :

"Vous connaîtrez la Vérité, et la Vérité vous rendra libres. (...) Si le fils vous affranchit, vous serez réellement libres" (14).

On pourrait même aller jusqu'à penser qu'il s'agit d'une sorte d'intoxication ou même de préparation à la rébellion contre le régime colonial belge qui soutenait le catholicisme. Il faut rappeler que l'administration coloniale et l'Eglise catholique avaient la même politique. Les protestants n'avaient aucun pouvoir et n'exerçaient aucune influence dans les décisions de l'administration coloniale. D'autre part, les protestants subissaient les méfaits de cette politique.

"Les réactions des Européens furent variées. L'administration coloniale manifestait une certaine inquiétude et réagit aussitôt contre ces événements. Les missionnaires catholiques romains réclamèrent une intervention immédiate contre le mouvement, parce que les

activités des prophètes étaient une menace pour les missions catholiques, par crainte de voir se réveiller les luttes religieuses entre protestants et catholiques et par crainte d'une influence pan-africaine" (15).

Dans la prédication du ngunza, l'Evangile venait trancher entre le blanc et le noir en promulgant la notion d'égalité parmi les hommes et les races. Ceci était également un des objectifs que voulaient atteindre les missions protestantes en général et la M.E.S. en particulier dans sa stratégie pour l'implantation du protestantisme au Congo français. Selon E. Karlam :

"Nous ne travaillons pas seulement pour former des membres autonomes dans des paroisses autonomes, mais aussi pour un peuple indépendant dans un pays indépendant" (16).

Désormais, dans la doctrine du ngunzisme, les Kongo se trouvaient dotés de la puissance du Saint-Esprit pour apporter la Bonne Nouvelle à leurs frères sans le concours de l'homme blanc. Voilà qui créait une situation pénible pour le protestantisme, et que personne ne pouvait contrôler, même pas Simon Kimbangu. Le mouvement se dégradait au fur et à mesure que croissait le zèle populaire, qui était mal perçu.

Aussitôt après l'arrestation de Simon Kimbangu par le Conseil de guerre belge en Octobre 1921 (17), une série de mouvements ngunzistes clandestins surgirent au Congo belge et jusqu'au Congo français, et ces mouvements s'implantèrent aussi en territoire kamba.

Voilà le climat qui régnait du début du ngunzisme et qui s'étendait dans le monde kamba. Les adeptes du ngunzisme étaient très hostiles envers les missionnaires protestants et les traitaient de malfaiteurs, c'est-à-dire accusateurs de leurs frères (18).

Il faut dire que l'administration coloniale belge, l'Eglise catholique, certains missionnaires protestants, les autres animateurs ngunzistes qui succédèrent à Simon Kimbangu n'avaient pas cerné l'optique de la vocation du premier "ngunza protestant" (19). Les témoignages de plusieurs personnes nous laissent déduire qu'il n'avait pas la prétention de chasser les blancs comme le note le Journal Officiel belge du 2 Octobre 1921, ni de fonder une nouvelle Eglise comme l'ont fait les Kimbanguistes. Il se voulait au contraire un authentique prédicateur de l'Evangile auprès de l'homme kongo dans son Eglise d'origine (Baptiste). C'est à la

suite de sa condamnation que le ngunzisme est devenu un mouvement messianique.

"Pendant que Kimbangu était emprisonné, ses disciples continuèrent le mouvement. La répression augmenta. L'Etat fit arrêter ceux qui propageaient la doctrine. Des réunions se tenaient dans la forêt, la nuit, avec des sentinelles. C'est pendant cette période qu'une division eut lieu. Plusieurs groupes se formèrent, chacun autour d'un [muntwadisi] leader. Des divergences de doctrine et de pratique se manifestent. Les pèlerinages à Nkamba et les bains dans le ruisseau Mpumbu devinrent de plus en plus populaires. Mais la plus persistante et la plus importante caractéristique de cette période fut le message messianique du mouvement. Du fait que le mouvement était aboli, que Kimbangu était en prison et que ses disciples étaient poursuivis, le mouvement continua en secret, et Kimbangu devint pour le peuple le prophète et le messie qui sortira de prison, conduira son peuple à la victoire et établira le Royaume - l'ancien royaume des Bakongo - dont il sera le chef" (20).

Kimbangu fut comdamné non en tant que chef religieux mais en tant que subversif. Ce qui est loin de la réalité et du contexte socio-historique du prophète. Rien ne nous empêche de croire que cette situation n'était qu'une machination du catholicisme romain, qui voulait donner un coup d'arrêt au protestantisme qui rivalisait alors avec lui dans les deux colonies (21).

Loin d'être mis en déroute, le ngunzisme se fractionna en plusieurs mouvements parmi lesquels le Kakisme, le Mavonda Ntangu, et d'autres qui sont devenus des religions messianiques en milieu kongo et kamba.

L'échec du mouvement de réveil de 1921 avait entraîné une séparation entre les chrétiens protestants ; les uns étaient liés à la mission mère et les autres étaient devenus partisans du ngunzisme.

A l'origine, le ngunzisme est une déviatiion du protestantisme. Il n'a pas une doctrine précise, ce qui nous amène à partager le point de vue de Peter Falk :

"Pour eux, les divergences de doctrine ont une importance secondaire" (22).

En règle générale, la doctrine du ngunzisme est à cheval entre le régime légaliste de la loi mosaïque (23) et le message de la Grâce en Jésus-Christ, entre le Saint-Esprit et les prophètes captifs de la déportation coloniale, entre le protestantisme et les croyances ancestrales.

Tous les ngunza s'acceptent en dehors de leurs différences doctrinales, qui ne s'érigent pas en barrière infranchissable comme cela est souvent le cas dans le christianisme occidental. Les prières se font au nom du Père, du Fils, du Saint-Esprit, de Tata Simon Kimbangu, de Tata Philippe Mbumba, etc.

Les adeptes du kimbanguisme prient au Nom du Père, du Fils, du Saint-Esprit et de Simon Kimbangu. Simon Kimbangu et les autres prophètes jouent un rôle intermédiaire entre les hommes et le Dieu Créateur. On comprend le glissement des croyances ancestrales dans le mouvement ngunziste (24).

A cause de ces différents problèmes, la vision de la foi protestante ne cessent de s'obscurcir et de semer la confusion dans les esprits, de nombreuses personnes ne peuvent s'approcher du christianisme en général et du protestantisme en particulier. Ceci est vrai en particulier chez les Kamba.

Les mouvements ngunza sont d'inspiration surnaturelle (25), et sont guidés par des prédicateurs autochtones qui ont pour tâche de prêcher la Bonne Nouvelle (le message de Dieu), la Vérité par excellence par opposition aux religions chrétiennes placées sous la dépendance des missionnaires Européens (26).

Les ngunza entrent en transes pendant la célébration de leur culte. Celui qui n'entre pas en transe est suspect ; on le place au milieu de l'assemblée pendant le déroulement du culte en face d'un ancien ngunziste de la communauté bien expérimenté qui déclenchera la transe. Nous reviendrons en détail sur ces pratiques lorsque nous traiterons des communautés ngunzistes parmi les Kamba de Kimbenza-Ndiba, Kindzaba (Kingouala-Nsouadi), Makila-Nzombo, Kimouanda, Bikenene, Kimbedi, etc.

Nous aurons l'occasion de retrouver ces mêmes pratiques, à quelques différences près, dans le protestantisme de la M.E.S. au Moyen Congo. Le ngunzisme est un héritage qui pèse lourd sur la vision du protestantisme en milieu kamba, ainsi que sur l'implantation de l'oeuvre de la M.E.S. en territoire kamba.

## B)- LE KAKISME

Le kakisme, ou Nzambi kaki (Dieu de Kaki) est un mouvement ngunziste très répandu au Zaïre et au Congo. Sons fondateur est Simon Pierre Mpadi, ancien officier de l'Armée du Salut qui fonda l'"Armée du Salut africaine" ou "Nzambi ya sika sika". C'est ce mouvement que connurent les Kamba peu de temps après l'apparition de l'Armée du Salut au Moyen Congo.

"Mu mvu wa 1939 buna kingunza kiamonika mu nkadulu yankaka. Lusambulu lolo lwamona lwatwaduswa kwa Simon Mpadi. Yandi wateka kala nlongi ku Sona Mbata ye mboki wakota diaka mu salu kiakilongi mu Armée du Salut ku ndambu a Kasangulu - Madimba. Yandi walomba mu badika misioni miayandi kibeni, kansi wakakudulwa dio. Buna wasisa salu kiandi ye wabadika lusambulu lwayandi kibeni. Lusambulu lolo lwabaka nkumbu "Lusambulu lwa Khaki", kadi minlandi miandi miamionsono miavwata minlele miakaki. Yandi kibeni wabika lusambulu lolo nkumbu "La Mission des Noirs". Wavova, vo dibundu diandi i diakedika kaka. Mabundu mamonsono mankaka, bonso bakatolika ye baprotestants mpe bafweti katulwa. Simon Mpadi watulwa muboloko. Watina mu mvu wa 1944, kansi wakangwa diaka, bu katonta mu kwenda ku Pointe Noire" (27).

Ce qui veut dire : "en 1939, de nouvelles pratiques du ngunzisme avaient vu le jour. Simon Mpadi avait crée un nouveau mouvement. Au départ il était un catéchiste protestant de la mission de Nsona Mbata, ensuite il s'était fait catéchiste de l'Armée du Salut à Kasangulu-Madimba. Il demanda à ouvrir une nouvelle mission à son propre compte, ce qui lui fut refusé. Il abandonna sa fonction pour fonder sa propre religion. Son mouvement était appelé "Lusambulu lwa Khaki" (communauté kakiste), parce que tous les membres de son mouvement portaient la tenue kaki. Simon Mpadi avait donné un autre nom à son mouvement "La Mission des Noirs". Son mouvement était hostile au protestantisme et au catholicisme. Seul sa religion était la vraie église. Le catholicisme et le protestantisme devaient disparaître du pays. Simon Mpadi fut arrêté mais il réussira à s'enfuir en 1944, avant de se faire de nouveau arrêter pendant qu'il se rendait à Pointe Noire". Marcel Mank Nkouka abonde dans le même sens :

"Beaucoup de gens vont passer pour le successeur du "ngunza", dont un certain Simon-Pierre Mpadi. Ancien lieutenant de l'Armée du Salut, Mpadi se dit être visité par Nzambi Mpungu en 1939, avant de s'auto-proclamer successeur de Kimbangu. Il relance le mouvement religieux, demandant aux fidèles de mettre la tenue kaki afin de se reconnaître et de s'entraider. L'influence grandissante du leader inquiète l'administration coloniale belge qui décide d'arrêter Mpadi et ses acolytes qui réussissent à s'évader, continuant l'apostolat au Congo "portugais" et au Congo "français" où il est inculpé d'escroquerie et condamné à Mindouli le 3 août 1949. Extradé le 17 mai 1950, Mpadi est incarcéré au Katanga" (28).

Ce mouvement s'affirme par la lutte contre la sorcellerie et mouvement s'étend au Bas-Congo et dans les régions de la vallée du Niari chez les Kamba. Le culte était célébré dans la forêt à cause de la répression coloniale au Congo belge et au Congo français. Les transes sont au centre de toutes les manifestations. Malgré l'arrestation de son fondateur, le kakisme demeure toujours.

"L'influence du kakisme fut la plus forte dans les régions de Midimba, de Kasangulu et de Luozi. Comme il lui était difficile de garder son unité organique, le mouvement se disloqua pour donner naissance à plusieurs "prophétismes" locaux à caractère propre" (29).

Jusqu'à nos jours des communautés du Nzambi Kaki sont installées en milieu kamba, en particulier dans des centres urbains. Loutete, Madingou, Nkayi, etc. Les kakistes vont de

village en village sur la demande des habitants, et célèbrent des cultes combinant des pratiques salutistes, ngunzistes, protestantes et le credo du maître Simon Mpadi. Ils se considèrent comme des "zintumwa" traduction littérale du mot apôtre, dont la mission est d'aller partout pour prêcher le message du salut et en particulier apporter la délivrance aux captifs. Plusieurs Kamba participent aux cérémonies du kakisme, mêmes les membres de l'Eglise protestante. On les rencontre dans les marchés où ils se distinguent par leur : un grand boubou kaki plus un foulard blanc et rouge autour du cou. Le foulard sert à chasser les diables pendant la séance de prière.

Dans certains endroits ils fondent des communautés ngunzistes locales qu'ils visitent de temps en temps. D'autres se fixent dans une localité et exercent un ministère indépendant. Les kakistes se présentent sous l'étiquette de guérisseurs ; cependant, cela développe un esprit de méfiance de plus en plus accentué parmi les ngunza sédentaires.

De nos jours le kakisme n'a plus beaucoup d'influence chez les Kamba. Cela ne veut pas dire qu'il y est absent. On trouve des Kamba kakistes dans les grands centres du territoire : Nkayi, Madingou, Bouansa, et Loutete.

Nous citerons le cas de Ma Mouti, un kakiste devenu sédentaire et opérant à titre consultatif pour les malades. Il a une grande influence en milieu kamba. Il fait boire de l'eau aux malades, il utilise des bougies pendant sa séance de prière, il emploie une étoffe qu'il secoue sur ses patients et implore la guérison des malades en disant qu'il y a un seul Dieu, le Dieu de la Bible. La présence de la Bible exclut l'assimilation au fétichisme. Beaucoup de Kamba protestants ou catholiques vont consulter les religieux kakistes.

Le kakisme est un prolongement du ngunzisme en milieu kamba. Dans la plupart des cas, les adeptes du kakisme sont d'anciens chrétiens protestants de la M.E.S. du Congo belge ou du Congo français. Pour gagner la confiance des populations autochtones en milieu kamba, le kakisme se réclame du protestantisme. Le kakisme place le protestantisme devant un autre aspect de lutte, qui se déroule de manière plus subtile.

## C)- LE MAVONDA NTANGU OU DIBUNDU DI KINGUNSA (COMMUNAUTE KINGUNSA)

Le groupe de mots "Mavonda Ntangu" veut dire tuer ou perdre du temps ce qui veut dire : la lutte contre le ngunzisme est une perte de temps de la part des autorités coloniales ou des missionnaires protestants et catholiques au Moyen Congo (30). Nous utilisons le mot communauté pour traduire l'expression "dibundu" qui veut dire assemblée, union, regroupement, société homogène, ensemble de personnes partageant une vision commune en matière de religion. Elle est essentiellement constituée de noirs qui apportent le message de libération à leurs frères en essayant de gommer toutes les influences étrangères, pour empêcher une falsification de leur histoire. Cette communauté constitue un groupe de pression qui représente les intérêts des indigènes dont elle est le garant. Elle se place en marge de tout système de croyance chrétien et refuse en bloc le système des croyances ancestrales qui peut remettre en cause la nouvelle "révélation".

Après l'arrestation de Simon Pierre Mpadi en 1945, Philippe Kufina devint le nouveau leader du mouvement connu sous le nom de Mavonda Ntangu ou Kingunsa. Le Mavonda Ntangu avait profondément marqué le monde kamba, André Kiniumba (Ta Madevo**) un Dondo installé en pays kamba au village de Bikenene à Kimbedi était son principal animateur (31).

Une équipe d'animateurs ngunzistes s'était constitué autour de Tata Madevo qui se disait héritier de Simon Kimbangu. Le prophète André Madevo et la plupart de ses collaborateurs étaient d'anciens protestants de la M.E.S. C'est le cas de Jean Biyomo, ancien chrétien protestant de Kindzaba à Kingouala-Nsouadi baptisé le 25 Décembre 1930, avec Marie Massala à la mission de Ngouedi. Plusieurs villages de la communauté kingunza (mavonda-ntangu) devinrent ngunziste. On peut citer le cas du village de Kimouanda non loin de Bikenene où le protestantisme s'était implanté aussitôt l'installation des missionnaires suédois en 1930 à la mission de Ngouedi. Tous les chrétiens protestants s'étaient convertis à la nouvelle religion, gommant ainsi le protestantisme. Depuis lors, le village de Kimouanda demeura ngunza.

L'adhésion des Kamba au protestantisme s'expliquait certainement à cause de l'influence ngunziste. Avant l'installation des missionnaires suédois à la mission de Ngouedi, les catéchistes protestants et les animateurs du ngunzisme étaient confondus en milieu kamba. On comprend pourquoi les autorités administratives avaient participé à l'installation de la mission protestante suédoise chez les Kamba. C'était une manière de lutter efficacement contre le ngunzisme clandestin dont les leaders se réfugiaient au Congo français.

Ceci explique en partie la résistance du catholicisme au protestantisme du fait du prosélytisme des leaders ngunzistes expatriés. Les prophètes ngunzistes se faisaient passer pour des animateurs protestants.

Entre 1930 et 1953, les Kamba changeaient fréquemment de religion. C'est le cas des conversions du catholicisme au protestantisme indigène, du protestantisme indigène au protestantisme suédois (missionnaire) ou du protestantisme missionnaire au ngunzisme, du protestantisme à l'Armée du Salut, de l'Armée du Salut au Kakisme ou au Bougisme, du Kakisme au Mavonda Ntangu, etc.

Paul Nguimbi, dans son analyse sur les causes de la régression du nombre de baptêmes protestants à la mission de Ngouedi entre 1945 et 1946, considère le Mavonda Ntangu comme l'un des principaux responsable de cette situation et de la diminution de l'influence de la religion protestante.

> "Et tendis que pour la fin de 1945, la courbe monte (150 baptêmes), elle descend gravement en 1946, avec 58 baptêmes dans l'année. Ceci provient, sans doute, du fait que l'église, "déjà affaiblie par les ravages de l'Armée du Salut" - comme nous venons de le voir - se trouve à nouveau confrontée aux attractions d'une autre secte syncrétiste de type ngunziste appelée Mavonda Ntangu. Son fondateur est Kufinu Philippe, natif du village badondo de Kinsumbu, au Congo belge non loin de la frontière du Congo français. Persécuté par les Autorités coloniales belges, il s'enfuit dans la région du Congo d'obédience française. Dans la région badondo du Congo français Kufinu séjoume dans les villages de Mbounou et Moutombo. Beaucoup de personnes viennent à ses réunions clandestines de nuit. Dans les villages, Kufinu répand sa doctrine qui rappelle, dans une certaine mesure, les paroles que nous avons évoquées du journal de Ngouedi : "Mavonda Ntangu" déclare Kufinu "est la seule vraie église, parce que son fondateur (c'est-à-dire lui-même) a été choisi par Dieu. La mission Protestante représente un Christianisme qui a perdu le Saint Esprit. Seul Mavonda Ntangu (c'est-à-dire Kufinu lui-même) est habilité à communiquer le Saint Esprit et procure pleinement le salut". Cette doctrine s'enracine graduellement et avec force parmi le peuple. Kufinu gagna beaucoup d'adeptes dans ces villages. Parlant des années 1945-1947, E. Andersson note : "Presque partout, les chrétiens étaient sensibles à la propagande ngunziste. Par conséquent, il ne restait plus qu'un petit nombre de catéchumènes dans les villages" (32).

Ce fait implique une grande rivalité entre les nouvelles religions ou confessions de foi, qui étaient qualifiées de pseudo-chrétiennes, et le catholicisme qui se sentait harcelé

de part et d'autre parmi lesquelles le ngunzisme de Mavonda Ntangu en territoire kamba.

Le Mavonda Ntagu s'était installé dans la plupart des villages, où s'était convertis les premiers chrétiens protestants kamba (Kindzaba, Kimouanda, Kimbanza-Ndiba, Nzombo-Makia, etc.). Le Mavonda Ntangu ronge le protestantisme de l'intérieur, ce qui oblige les missionnaires à opérer des dénonciations massives des ngunza auprès des autorités coloniales :

"L'on sait que, à Kinsumbu (village du Congo belge), l'administrateur ordonna soudain l'arrestation d'environ onze prophètes. Cet incident arrive, pensait-on, à cause d'un rapport de Tata Alden" (33).

Dans ce témoignage, le pasteur Paul Nguimbi n'évoque pas explicitement le mouvement de Mavonda Ntangu, mais fait état de ses ravages. En effet, chrétiens évangéliques et protestants luthériens s'intègrent massivement au mouvement.

"Dans le district de Boko, c'est en foule que les chrétiens membres de la M.E.S. embrassent le mouvement, et Samuel Matouba, l'un de leurs leaders, est, au départ, catéchiste protestant de la M.E.S. au Congo français" (34).

Le Mavonda Ntangu est considéré en milieu kamba comme venant de Dieu lui-même. Le missionnaire Bertil Söderberg relève un aspect particulier dans le Ngunzisme du Mavonda Ntangu au Congo Français.

"Le peuple acceptait ce mouvement en le considérant comme le signe d'une révélation directe de Dieu à la race noire" (35).

Cette hypothèse semble tenir debout en ce sens que le mouvement religieux de Mavonda Ntangu annexe dans ses pratiques cultuelles la lutte contre le kindoki (sorcellerie).

Nous constatons que le pasteur Paul Nguimbi ne fait pas ressortir l'aspect de compétition entre le protestantisme et le ngunzisme, probablement pour des raisons particulières : il est possible qu'il n'ait pas voulu se risquer dans une voie de compromission, qui aurait pu l'amener à remettre en cause l'authenticité du réveil religieux dans l'Eglise évangélique du Congo. Aussi se borne-t-il à faire un simple constat des événements, ce qui nous conduit sans risque d'exagération à la considération suivante : le ngunzisme dans le Mavonda Ntangu bifurque vers une révélation africaniste. Il met en évidence l'authenticité de la nouvelle religion issue d'une révélation surnaturelle, ce qui correspond aux croyances ancestrales selon lesquelles les miracles sont la règle d'or de tout vrai nganga ou ngudi-nganga (prêtre ou grand-prêtre***) Autrement

dit l'auteur passe sous silence l'aspect de compétition pour des raisons d'ordre ecclésiastique.

Sous cette nouvelle forme, le ngunzisme prend des proportions particulières et remet en cause l'avenir du protestantisme dans le terrain d'action de la M.E.S., entre autres chez les Kamba.

Nous allons clore avec le pasteur Paul Nguimbi en le citant encore :

> "Cela signifie peut-être que les noirs prennent conscience de l'authenticité de la nouvelle religion considérée comme révélée directement par Nzambi à un Africain, par opposition à la religion "importée" dans laquelle les miracles de guérison n'apparaissent pas ou pratiquement pas. Lorsque le mouvement de ba-ngunza régressera dans son aspect charismatique dans les années 1939, des témoins oculaires de ce mouvement, membres de la M.E.S. au Congo français, désireront le retour de l'Esprit" (36).

Cette régression s'explique par le fait que les leaders du Mavonda Ntangu dans le ngunzisme pratiquaient l'adultère avec leurs adeptes. Ceci nous rappelle l'aventure de Tata Bissila bi Mbambi, ancien leader de l'Armée du Salut, qui avait commis l'adultère avec l'une de ses adeptes. Cet acte avait entraîné l'effondrement du mouvement en milieu kamba. Par contre le Mavonda Ntangu, malgré ces pratiques, non seulement se maintient toujours, mais aussi se développe.

Devant cette situation les chrétiens protestants souhaiteront le retour de l'Esprit c'est-à-dire une réactualisation du ngunzisme dans l'Eglise protestante suédoise comme nous le verrons par la suite. Nous verrons comment les croyances ancestrales se sont glissées dans le protestantisme à partir du mouvement de réveil religieux.

Nous avons vu que le pasteur Paul Nguimbi ne se risque pas à un jugement pour les raisons que nous avons soulignées. Le pasteur Célestin Bissila, lui, se contente de citer la religion sous l'étiquette de secte. Il ne nous dit rien sur sa nature et ses origines. Il aborde vaguement la question en mettant en relief le mouvement ngunza sous l'appellation de Mavonda-Ntangu. Il se limite à souligner la maturité spirituelle des Dondo, voisins des Manianga du Zaïre et des Kamba au Congo français. Pourtant, depuis les débuts du mouvement en 1921 avec Simon Kimbangu, puis en 1935 avec Kufina, puis au sein de la M.E.S. à Ngouedi en 1947, les Dondo ont toujours eu une part active dans le réveil religieux. Le témoignage du pasteur Bissila ne prouve pas que le Mavonda Ntangu est un mouvement religieux Ngunza de tendance sectaire.

"Ils ne respirent que le nom de Dieu et veulent travailler dans le réveil et pour le réveil d'où quelquefois leurs expressions "chez un peuple réveillé, ceci ou cela ne doit pas se faire", et si vous voulez être haï, parlez seulement mal du réveil devant ces anciens. Ils sont "mûrs", c'est pourquoi face au Mavonda-Ntangu ou "Munkukusa", à la croix "Koma" (ce sont des sectes), le plateau Badondo dans son ensemble demeure dans l'Evangile et tient bon. Toutes ces sectes n'ont pas atteint nos villages de la terre de Kilembe surtout" (37).

En examinant attentivement ces différents récits, nous concluons que la non-assimilation des préceptes du protestantisme suédois avait conduit certains chrétiens de la M.E.S. à s'engager dans le ngunzisme de Mavonda Ntangu considéré par les missionnaires comme des déviations aboutissant à un égarement religieux. C'est le cas de Kufina, leader du mouvement ngunziste au sein de la M.E.S. devenu Mavonda Ntangu. Ses détracteurs le qualifièrent de Mavonda Ntangu dans le but de réduire au silence le mouvement, à un moment de rude compétition religieuse. Pour nous, Kufina est un authentique ngunza parmi tant d'autres, mis au ban par la M.E.S. par crainte des autorités coloniales belges à la suite des événements de 1921. Ce qui est surprenant, c'est que le pasteur Bissila ne fasse pas cas du ngunzisme au sein de la M.E.S. en milieu dondo. Mais il fait ressortir l'expression "réveil spirituel" dans sa forme la plus subtile.

Entre 1935 et 1947, la pression missionnaire sur les ngunzistes, parmi lesquels Kufina, membre actif de la M.E.S., son arrestation, ainsi que certains autres accusations, ont accentué la marginalisation du mouvement sous l'étiquette de la religion Mavonda Ntangu.

Avec Philippe Louhemba nous allons aborder la question de la religion de Mavonda Ntangu sous l'aspect des luttes que la M.E.S. a mené à la station de Madzia, où les sectes font bon ménage. Par analogie avec ce qui se passe à Madzia, nous allons mieux comprendre la situation du protestantisme chez les Kamba à cette époque.

Philippe Louhemba traite la question du nouveau mouvement (le Mavonda Ntangu) à Madzia sous deux angles : dans un premier temps il le range du côté du syncrétisme, dans un second temps, il le qualifie de secte.

Cependant, en milieu kamba, le Mavonda Ntangu passe pour un mouvement religieux messianique. Pourquoi ? Deux réponses sont possibles à cette question.

La première s'explique par le passage de Kufinu à la station missionnaire de Ngouedi chez les Kamba peu avant sa

révélation prophétique, laquelle révélation fut suivie de son arrestation et de sa condamnation. Ce sont les sympathisants de Kufinu qui ont été à l'origine de son mouvement en milieu kamba (Cf. le cas de Ta André Kiniumba de Bikenene). Notons un autre cas celui de Tata Luamba (Ta Mavenda****), ancien catéchiste de la M.E.S. à Ngouedi et originaire de Kingoyi, qui devint un ngunza de la secte Mavonda Ntangu.

Quant à la deuxième réponse, nous pensons que les persécutés ngunzistes (issus du mouvement ngunza de Kufinu) des années 1935 ont quitté la région de Kingoyi au Congo belge et sont allés trouver refuge auprès de leurs familles au Congo français en territoire kamba. Ce sont donc les Manianga en exil qui ont été les principaux acteurs du mouvement ngunza, sous l'étiquette de Mavonda Ntangu, en milieu kamba. Ceci justifie l'attente messianique parmi les partisans du Mavonda Ntangu.

Ceci étant, revenons sur le témoignage de Philippe Louhemba à Madzia.

> "Les religions non-chrétiennes et la religion chrétienne font bon ménage à Madzia, un des centres de Mahonda-Ntangu, surnom de son fondateur. La secte de Mahonda-Ntangu détachée du Kimbanguisme est née vers 1921 à Mangola près de N'Sundi-Lutete (Congo belge) avec Kufina fils de Lwamba, tous deux chrétiens baptistes" (38).

Kufina, surnommé Mavonda-Ntangu, était au service du pasteur Jérémie Ngoma de Ngouedi, avant de se détacher du Kimbanguisme après l'arrestation du prophète Simon Kimbangu en Octobre 1921. Il sera lui aussi arrêté, et exilé, mais son mouvement prend racine au Congo français.

Les adeptes de Mavonda-Ntangu croient au Nzambi-Mpungu (Dieu unique), à l'enfer, au Paradis, au jugement dernier rendu par Jésus et Mahonda-Ntangu qui se substitue au Saint-Esprit. La parole de Dieu passer par lui, et lui seul, avant d'être transmise à ses fidèles.

Dorénavant Jésus-Christ n'est plus "le seul médiateur entre Nzambi et les hommes", mais Mahonda-Ntangu est aussi "souverain sacrificateur" intercédant en faveur des hommes. Tous les exilés ngunza sont des médiateurs dans les mouvements ngunzistes.

La croyance au Saint Esprit est la clef de voûte de la secte, mais le Saint-Esprit auquel la religion doit son dynamisme et sa vitalité n'habite pleinement que Mahonda-

Ntangu qui baptise d'Esprit, alors que les autres religions n'administrent que le baptême de Saint Jean-Baptiste.

Il n'y a pas de Sainte Cène, parce que la vraie Communion ne serait apportée que par Dieu lui-même et distribuée par Kufina, thaumaturge qui exorcise et guérit les malades. La confession en famille par le lavement des mains est l'un des principaux rituels qui précèdent la guérison des maladies d'origine démoniaque.

Le culte apparemment protestant commence par une confession: les adeptes confessent leurs péchés et permettent ainsi au Saint-Esprit d'animer le culte par des transes. Les péchés graves comme le meurtre, l'adultère, la sorcellerie, le vol, etc. sont sévèrement punis. Le coupable est exposé au soleil pendant plusieurs heures avant d'être pardonné. Les confesseurs choisis parmi les animateurs doivent faire preuve de discrétion particulière. L'eau bénite aspergée à l'aide d'un balai chasse les mauvais esprits et communique le Saint-Esprit qui se manifeste par les mouvements de transes sous le contrôle du ngunza. Nous allons ajouter à cela un élément particulier au milieu kamba : les coupables de péché grave devaient s'agenouiller pendant un certain temps, suivant la nature du péché, sur des débris de coq, de noix de palme pour expier leurs péchés. Dans certains cas, on faisait agenouiller tous ceux qui étaient dénoncés comme coupables de sorcellerie sur des débris de bouteilles. Malgré certaines bavures, le succès de Mavonda Ntangu reste incontestable.

> "Ceux qui savent lire ont des Bibles traduites en Kikongo et des recueils de cantiques. Une courte prière et un cantique rythmé par des hochets à coques de fruits (nsakala), des tambours... est entonné. L'esprit gagne les coeurs des fidèles qui entrent en transe. Une prédication s'ensuit, à laquelle succèdent des cantiques reçus par révélation. L'officiant prophétise de temps en temps, interrompant les chants... Le culte peut durer un jour, une nuit entière, d'où le surnom "mavonda-ntangu" : "perte de temps". Des adversaires de Kufina, semble-t-il, plutôt que des amis lui ont donné ce surnom. (...) L'usage de l'eau bénite, quoi qu'on en dise, n'est pas emprunté à la religion chrétienne, mais il serait la revalorisation d'une pratique rituelle de la religion Kongo, ainsi que la confession des péchés favorisant l'action du Saint-Esprit déjà présente dans le N'kisi Lemba. (...) Le pouvoir de séduction de la secte Mahonda-Ntangu est si fort qu'il séduit beaucoup de chrétiens évangéliques (...) Les faux prophètes ont donc introduit leurs sectes pernicieuses à Madzia ; les missionnaires et leurs fidèles, dont un grand nombre a apostasié, demeurent apparemment impuissants. (...) Il fait un effort d'interprétation de la religion chrétienne en coulant dans sa religion ce que le christianisme a de vivant, pour vivifier la religion Kongo. Les hommes de Madzia veulent dépasser ce que leurs croyances traditionnelles ont de mort, dans une dialectique introduite par le syncrétisme, car la dynamique chrétienne est intégrée dans la culture Kongo comme un élément de structuration, de restauration sociale et prophétique" (39).

En dehors des pratiques auxquelles procède le Mavonda Ntangu à Madzia, nous allons examiner les activités du Mavonda Ntangu chez les Kamba. D'une manière générale on observe une grande

variation du rituel religieux selon les endroits, mais le fonds reste le même.

L'influence du Mavonda Ntangu s'étendait à l'ensemble des populations kamba. Les Kamba avaient accueilli avec enthousiasme la nouvelle religion et organisaient des cultes clandestins dans leurs villages.

La nouvelle se transmettait de bouche à oreille ; les cultes avaient lieu dans la brousse ou dans les forêts, pendant la nuit. Les chefs du mouvement devaient désormais vivre en dehors du village, et les adeptes allaient les rejoindre pour la prière, en leur apportant des vivres. Les cultes duraient souvent jusqu'au matin, ce qui nous ramène aux cérémonies traditionnelles où les nganga et les ngudi nganga assuraient la responsabilité des rites religieux liés aux croyances ancestrales.

Les gens s'organisaient de différente manière suivant la composition des habitants du village. Lorsque les habitants étaient de la même famille, il y avait moins de risques, et la couverture du clan était une véritable protection. D'où le proverbe "kubweye ku kanda ha mpasi" (l'importance de la famille, on la retrouve dans le malheur). Car l'unité familiale joue un rôle protecteur. Au cas où il s'agissait d'un village de plusieurs clans, les ngunzistes adoptaient une autre stratégie, puisque l'unité familiale ne pouvait plus offrir de sécurité. Pendant le déroulement des réunions dans les forêts ou la brousse, un système de garde était institué pour assurer la sécurité des membres de la communauté et des leaders ngunza.

Toutes ces dispositions servaient à échapper au contrôle colonial, pour qui le mouvement était subversif, et aux persécutions des catholiques qui luttaient inlassablement contre le mouvement ngunziste, enfin pour éviter les trahisons du protestantisme qui dénonçait les ngunza auprès de l'administration coloniale en milieu kamba. Au dire de Paul Yamba, si quelqu'un (un chrétien ou une chrétienne) entrait en transes, les missionnaires le dénonçaient par crainte (des autorités coloniales).

Pour les missionnaires protestants, la dénonciation des ngunza était une preuve majeure pour réfuter un quelconque

soupçon, de la part des autorités coloniales, sur une implication du protestantisme dans le mouvement ngunza. Cette attitude manifestait également leur désaccord avec le ngunzisme. Pour expliquer la situation de l'époque, le Père Joseph Bonnefond (Maboni) de la congrégation du Saint-Esprit, ancien missionnaire au Congo nous rapporte cette chanson :

> Le pays, oui le pays changera en vérité.
> Les apôtres de cette idée se lèveront
> Au jour assigné par le Sauveur
> Les Blancs ont le signe de l'autorité,
> Mais ils n'ont plus d'autorité :
> Le pouvoir nous appartient désormais,
> Il ne leur appartient plus (40).

Peter Falk fait état de cette période en ces termes :

> "La plus persistante et la plus importante caractéristique de cette période fut le message messianique du mouvement. Du fait que le mouvement était aboli, que Kimbangu était en prison et que ses disciples étaient poursuivis, le mouvement continua en secret, et Kimbangu devint de plus en plus pour le peuple le prophète et le messie qui sortira de prison, conduira son peuple à la victoire et établira le Royaume - l'ancien royaume des Bakongo - dont il sera le chef" (41).

Les messages de la communauté tournaient autour de la personne de Kimbangu ; cet enseignement est transmis oralement dans toutes les familles ngunza kamba, et cela continue à faire vivre cette religion, mais avec quelques modifications.

Voilà comment s'est bâtie une religion d'espérance messianique dans certains milieux de la population kamba, persistant jusqu'à nos jours.

A côté des hommes on trouve des femmes qui jouent de grands rôles, entre autres celui de prophétesse, de guérisseur, d'encadrement, en dehors de leurs tâches domestiques.

Tel fut le cas de Mama Suzanne Mfoulou Mouanda à Kinsouadi, épouse de Tata Rogacien Nsouadi Loko, de Mama Kongo di Mbambi, de Mama Niaki épouse de Tata Niaki, de Mama Soso di Ngundu, etc. Toutes ces femmes ont marqué l'histoire de la vie religieuse du Mavonda Ntangu en milieu kamba.

La religion s'étendit dans les localités voisines à la mission de Ngouedi (Kindzaba, Kimbenza-Ndiba, Moussassi, etc.). On compte plus de dix chapelles bâties par les membres de la communauté villageoise. Le siège de la communauté se trouve au village du leader André Mandevo à Bikenene. Pierre Mouansa Moussounda, Nsouadi Loko, Jean Makaya et Jean Biyomo

étaient les principaux animateurs du mouvement. De plus en plus les communautés tendent vers une autonomie.

Les membres de la communauté ne travaillent pas le Mercredi.

"Ce jour est consacré à Dieu pour permettre aux saints en visite qui le demandent de trouver à leur domicile les membres de la communauté" (42).

Les adeptes de Mavonda Ntangu se reposent deux jours dans la semaine. Le Mercredi est donc consacré aux saints et le Dimanche est le jour de repos du Dieu créateur de tout l'univers. Les cultes ont lieu le Mercredi soir et le Samedi soir. Les Ngunza sont disponibles et reçoivent tous ceux qui viennent les consulter. Ils guérissent les malades, font faire des confessions dans les familles par le rite du lavement des mains, ce qui nous ramène à la pratique des croyances ancestrales et bibliques. Ils exorcisent, dénouent les noeuds des sorciers, ressuscitent les morts, etc... répondant ainsi aux besoins de la communauté.

Tout ceci vient confirmer le lien avec le mouvement de départ. Ils reçoivent des visites des ngunzistes itinérants qui partent du Zaïre au Congo pour la propagation de la foi ngunza. Au début du culte, le leader lance un cri, "Allelu!" et la communauté répond "Alléluia! "Munkumbu ya Se, ya Mwana, ya Mpeve ya Longo, ya Tata Simon Kimbangu ye ya Tata Filipo (Philippe) Mboumba, amen, amen, amen!" (Au nom du Père, du Fils, du Saint-Esprit, de Tata Simon Kimbangu et de Tata Philippe Mboumba, amen, amen, amen"). Les responsables sont habillés en robe blanche avec des pans derrière, sur lesquels est tracée une croix rouge, symbole de la victoire par le sang de Jésus-Christ.

Au début du culte les membres doivent se déchausser. Pas de pièce d'argent dans les poches, pas de bijoux sur le corps, ceci pour ne pas empêcher la communion du Saint-Esprit. Les hommes sont placés d'un côté et les femmes de l'autre. Les cantiques sont entonnés par un animateur. C'est alors que débute une cérémonie qui finit tard dans la nuit, et dure parfois jusqu'à l'aube.

Le battement des tambours, des bouteilles, des "bissassa", des "ngongila" (gong en cuivre), le son du kingulungulu, etc... viennent transformer l'ambiance du culte en plongeant

toute l'assistance dans une atmosphère au rythme dansant. Les gens rentrent en transe, signe qui traduit la présence du Saint-Esprit. Les uns sautent, les autres vont jusqu'au cimetière faire la guerre aux diables (les sorciers). Les malades sont placés au milieu de l'assemblée et les chefs prient pour eux en agitant des morceaux d'étoffe et des balais faits de brindilles de palmes. Au jet d'eau, l'assemblée pousse un grand cri unanime : "Yeso Yeso" qui veut dire Jésus est présent. Ce cris est un signe de la manifestation du Saint-Esprit et de la présence de Jésus dans l'assemblée. Lorsque la réunion se tient en plein air et autour du feu, des personnes en transes se jettent dans le feu sans que des brûlures apparaissent ni sur leur corps ni sur leurs habits. D'une façon générale, ces célébrations sont des spectacles inoubliables, et cela favorise l'adhésion de nouveaux membres.

Sur ce plan le Mavonda Ntangu dans le ngunzisme chez les Kamba est une continuité des pratiques indigènes.

Celui qui ne rentre pas en transes subit une épreuve particulière jusqu'à sa manifestation. Les ngunza sont très heureux de faire le "Mpeve" (la transe). Comme dans les anciennes manifestations des croyances indigènes le nganga le plus puissant était celui dont les manifestations étaient accompagnées de transes.

A l'origine, les premiers prophètes Kongo rentraient en transes par la puissance du Saint-Esprit et cette pratique s'était imposée comme condition majeure de la présence du Saint-Esprit.

"Souvent, et Kimbangu et la foule eurent des tremblements. Il imposait les mains aux malades en demandant leur guérison au nom de Jésus" (43).

La transe est l'acte surnaturel par lequel la puissance de Dieu se manifeste et vient guérir les malades. Cela se passe aussi en milieu protestant, dans l'Eglise Evangélique du Congo, ainsi que chez certains catholiques du Renouveau Charismatique.

Que faut-il penser de cette pratique des transes ? Dans la société traditionnelle, les transes font partie des manifestations ayant lieu au cours des séances religieuses du ngudi nganga. C'est une vieille pratique qui permet au nganga de rentrer en contact avec les esprits. C'est de cette façon

qu'il procédait pour prédire l'avenir, et entrait en avec les puissances surnaturelles. La transe est une étape transitoire entre la chair et l'esprit, entre le naturel et le surnaturel. L'ennuyeux, c'est que cette question reste un sujet tabou ; aucune littérature n'en parle. Nous prenons un risque. Loin d'avoir épuisé notre sujet sur le Mavonda Ntangu, nous n'avons fait qu'effleurer une partie de sa réalité.

Comme toutes les religions messianiques, les ngunza croient au retour de Tata Simon Kimbangu, à cela se greffent quelques allusions relatives à la disparition des grands leaders. Après la mort de Tata Nsouadi Loko, les gens croyaient à son futur retour. Des prophéties avaient été données par les membres de la communauté. La communauté avait organisé une grande manifestation et le culte s'était prolongé sans aucun résultat. La réalité avait fait que le feu s'était éteint à ce moment de l'histoire.

Après la mort du fondateur, les femmes élevées au rang de responsables de la communauté ne disent plus bonjour aux gens. C'est une consigne formelle donnée par le fondateur de la religion, tata Mandevo. Le respect de cette consigne par les femmes permettra à tata Mandevo de revenir en vie. Mandevo est en voyage, comme tata Nsouadi Loko de Kinsouadi ; ils vont revenir et à ce moment-là la mort sera éliminée du monde. Nous sommes en présence d'une religion syncrétiste, mélange de croyances.

Le Mavonda Ntangu place le protestantisme devant un constat d'impuissance, et le réveil sera recherché pour pallier cette situation.

## D)- LE BOUGISME (NZAMBI BOUGIE)

Comme l'indique le titre, à l'origine le bougisme procède d'une pratique basée sur l'usage de bougies pendant la prière, d'où le nom du Dieu de Bougie (Nzambi Bougie).

Le mouvement remonte aux années 1950 (44). Il a été fondé par un ancien soldat salutiste qui avait rencontré des difficultés pour se faire baptiser dans la mission protestante

suédoise. Dans l'ouvrage de L. Smith Viola, on peut comprendre les origines du Bougisme :

"Au Moyen Congo dans la ville de Pointe Noire est fondée une nouvelle religion dont le dirigeant s'appelle Lassy Zéphirin du Nzambi Bougie. Son village est Tsimbanda dans la région du Kouilou. Il avait voulu se faire baptiser sans faire le catéchisme. A la suite de cela il avait fondé sa propre religion avec la pratique de l'eau. Il y a un grand mélange de pratiques religieuses protestantes, catholiques, salutistes, ngunzistes, païennes, et cette religion s'appelle actuellement "Christianisme prophétique africain" (45).

Après son voyage en Inde, il s'était lancé dans la lutte contre la sorcellerie.

"En Juillet 1953, Zéphirin Lassy, ancien soldat de l'Armée du Salut exhorte la population à lutter contre les fétiches et la sorcellerie qui entravent le progrès de la société. Les miracles de Lassy, notamment en matière de guérison des malades, n'ont pas tenu longtemps. Sa religion se réclame de la Bible, croit en la trinité mais combat les Eglises européennes" (46).

Son mouvement, parti de Pointe Noire, avait gagné à ses débuts une grande audience en milieu kamba :

"Ce mouvement connut une expansion et une influence extraordinaires et en 1961 le Bougisme comptaient 8,7 % de la population" (47).

Le but du mouvement était de pourvoir à la guérison de l'homme en combattant contre la sorcellerie afin de lui assurer un avenir meilleur au sein de la société. Il faut se rappeler de l'idée importante qu'à l'origine de toute maladie se pose un problème de sorcellerie. Dans certains cas, les paresseux accusent ceux qui sont courageux d'être sorciers et de leur avoir jeté des mauvais sorts en soustrayant leurs forces à leur profit (48).

Mais examinons brièvement le Bougisme. Parti de la société Vili, au bord de l'Océan Atlantique, dans la région du Kouilou, le mouvement traverse la forêt du Mayombe et pénètre la grande savane de la vallée du Niari où il va atteindre la société kamba dans la région de la Bouenza, de Loudima à Kimbedi, provoquant des ravages, surtout parmi les protestants de la M.E.S. qui demeurent la cible incontestable des différents courants religieux en guerre contre la sorcellerie. Le Pasteur Gaston Bamana, dans son étude, fait allusion à la secte bougiste et souligne un élément très particulier :

"Car on accusait toujours les chrétiens d'être de ndoki parce qu'ils ne voulaient pas adhérer à cette secte" (49).

Cela s'explique toujours par le fait que les protestants ne croient pas à la sorcellerie. Cet acharnement des mouvements religieux envers les chrétiens protestants implique à la fois un retour aux sources et une démolition de la foi protestante en milieu kamba.

Au départ le bougisme était un mouvement religieux ambulant. Si aujourd'hui il est devenu une religion sédentaire, cela doit s'expliquer par la régression de ses membres :

"Mais son influence et le nombre de ses adhérents ont décliné récemment" (50).

Les sympathisants de Zéphirin s'étaient répartis en équipes qui se déplaçaient en fonction des besoins des gens dans les villages. Les réunions de prière se tenaient au centre du village ou au domicile du malade. Tous les habitants du village étaient tenus d'assister au déroulement de la cérémonie, l'objectif étant de délivrer le patient victime de la sorcellerie. Les chansons au rythme ngunza tournaient autour de la lutte contre la sorcellerie que l'Esprit ne cache pas :

Mwana ngani wu ba didi
Mpeve ka sweka ko bayaye
Mvulusi bayaye
Mpeve ka sweka ko

Ce qui veut dire "l'enfant d'autrui que l'on a mangé*****, l'Esprit ne cache pas nos frères, le sauveur, nos frères, l'Esprit ne cache pas".

Les frais étaient à la charge de la famille du malade et dans d'autres cas du malade lui-même. Une équipe du Zéphirisme (bougisme) avait visité Kingouala Nsouadi dans la famille de Gabrielle Bouanga bu Ngoma à Kindzaba alors qu'un de ses petits-fils, l'enfant de sa fille Jeanne Nkouma, était malade. Tous les habitants du village étaient réunis autour de l'événement comme cela était autrefois le cas pour le nganga. Très souvent l'unité villageoise se recomposait à l'occasion d'une maladie. Dans de telles circonstances, devant une situation de vie ou de mort, toute parole mal placée était suspecte et pouvait provoquer une agression. C'est la situation dans laquelle se trouvaient les chrétiens protestants qui s'opposaient aveuglément à toutes les nouvelles religions contraires au protestantisme de la M.E.S. Pour les habitants de Kingouala Nsouadi, village profondément catholique, la solidarité était incontestable, par rapport à d'autres fractions de Kindzaba où ne régnait que la violence entre les religions.

Le but du bougisme étant de détruire les pratiques et manoeuvre maléfiques, son leader ne jouissait que d'une influence relative parmi les Kamba. L'absence de résultats et la perte de sommes importantes pour assurer les frais de déplacement ont certainement découragé les populations locales, d'où la régression à laquelle fait allusion Peter Falk ces dernières années.

Le rituel de confession des péchés, destiné à lutter contre les sorciers, se déroulait dans une ambiance folklorique, accompagné de chants populaire que l'animateur apprenait sur le champ à son auditoire. Les tambours et autres instruments de musique rendaient très attrayante l'atmosphère de la cérémonie. Les membres de l'équipe entraient en transes et cette atmosphère gagnait toute l'assemblée des gens du village (51). Les coups de sifflet marquaient le passage d'un moment de la cérémonie à un autre pour mieux en harmoniser le déroulement.

Les malades étaient placés au milieu de l'équipe entourée de bougies ; à leur côté, en dehors du cercle, s'asseyaient les membres de leur famille, attendant le verdict des guerriers de la sorcellerie en présence de tous les villageois.

Deux solutions possibles : l'une consistant à rendre Dieu responsable, la guérison n'appartenant qu'à lui seul, l'autre attribuaient la responsabilité de la maladie à des origines maléfiques. Ainsi, dans un premier temps, il fallait séparer les familles du malade victime de la sorcellerie. Dans un second temps il fallait dénoncer l'auteur de la maladie et en préciser les causes. Dans un troisième temps, il fallait indiquer le lieu où était cachée la proie. Alors on pouvait voir si la guérison était possible ou pas. Toutes ces manifestations se déroulaient au milieu des transes, appuyées de citations bibliques et de prières spontanées présentées par les membres de l'équipe.

Pendant la cérémonie, tous se déchaussent et se débarrassent des bracelets ou autres objets métalliques, afin de favoriser le contact avec le Saint-Esprit.

Les membres de l'équipe étaient habillés en robe blanche sur laquelle était tracée une croix rouge. Le bougisme combine

les pratiques du catholicisme, du protestantisme, du ngunzisme, et des croyances autochtones. Le port d'une tenue fait penser à l'Armée du Salut. Le chef de l'équipe est appelé pasteur, ce qui est un autre signe de rivalité avec le protestantisme.

Dans une période de crise au niveau de l'insertion de l'individu dans la société, et de mutation économique accompagnée des problèmes du modernisme, les Kamba ne trouvent pas de solution aux différents maux qui les affligent et se réfugient dans l'attente messianique quelle qu'elle soit. Le Zéphirisme, le Dieu de Bougie, actuellement Eglise prophétique de Jésus-Christ par le prophète Lassy Zéphirin, est un mouvement ngunziste à caractère messianique dont l'objet est la lutte contre les religions européennes et le déracinement de la mort. Ce programme de grande envergure renouvelle l'espoir d'une vie meilleure, alors que les religions chrétiennes restent sans solution valable devant la question de la mort. Le prophète Zéphirin Lassy se présente comme le messie libérateur de la vie de l'homme dans le domaine de la sorcellerie.

Aujourd'hui le mouvement est compté parmi les sept confessions religieuses qui sont admises au Congo depuis la restructuration religieuse de 1978, qui a suivi le procès de l'assassinat du Président Marien Ngouabi (survenu le 18 mars 1977 à Brazzaville).

## E)- LES AUTRES MOUVEMENTS RELIGIEUX EN DEHORS DU NGUNZISME

Parallèlement à l'influence des religions (mouvements) ngunzistes, les Kamba connaissaient d'autres courants religieux, principalement, le "Kula Munwa", le "Port des clefs", la "Croix Koma", etc.

Ils viennent s'insérer parmi les multiples obstacles que ne cessait de rencontrer le protestantisme en territoire kamba, et s'ajoutent aux nombreux autres tracas auxquels sont exposés les néophytes protestants kamba qui refusaient les compromissions avec les autres croyances. Le protestantisme de la M.E.S. ne faisait aucune concession aux religions rivales

(chrétiennes). Il luttait non seulement contre les croyances autochtones mais il condamnait aussi la participation des chrétiens protestants aux autres manifestations de leur expression culturelle ( Cf. le cas de la danse que nous avons étudié dans le chapitre sur la culture kamba).

En effet, la théologie populaire du protestantisme en milieu kamba écarte tous les phénomènes relatifs à la tradition coutumière. C'est l'une des conditions de la conversion au protestantisme. La transgression de cette norme est un péché qui doit être confessé auprès des autorités ecclésiastiques pour être pardonné.

Les croyances autochtones vont, en se dissolvant, favoriser la prolifération de multiples symbioses religieuses qui en seront imprégnées. Il s'agit des mouvements religieux à caractère "animiste".

Ces différents mouvements et d'autres encore ont agité le milieu kamba et leur souvenir a marqué la mémoire collective, en se transmettant de bouche à oreille au sein de la société. Les protestants ont été profondément marqués par ces différents mouvements qualifiés de sectes. Une fois de plus nous voici devant ce que le pasteur Gaston Bamana désigne par "guerre froide ou chaude entre les confessions et les sectes" (52).

Le pasteur Célestin Bissila fait l'éloge du peuple dondo qui résiste aux sectes en s'appuyant sur l'actif du Saint-Esprit. En dehors des ravages des courants sectaires, la foi protestante demeure dans l'Evangile :

"Il est à retenir que l'accroissement en nombre et en maturité ne dépend que du Saint-Esprit" (53).

Néanmoins, les croyances indigènes persistent parmi les chrétiens protestants dondo et se manifestent de manière plus subtile dans le "Saint-Esprit" (54).

Philippe Louhemba évoque les "mesures tyranniques" instaurées par le sectarisme auxquelles devaient se confronter les chrétiens protestants (55). En tenant compte de la chronologie, et en suivant l'évolution des mouvements, Peter Falk les désigne par églises indépendantes :

"Puis plusieurs autres églises indépendantes se sont formées" (56).

Un groupe de jeunes de Kinkoumba-Tanga à Kindzaba, composé de MM. Pierre Mouanda Kinkondi, Joseph Nzaba, Maurice Ngouala et d'autres, s'était opposé (57) aux pratiques du "Munkukusa" (le Munkunguna ou Kula Munwa) (58). Certainement leur passage à la Mission protestante de Ngouedi avait développé une telle attitude de résistance aux pratiques sectaires.

Certes, ils croyaient à la sorcellerie, mais ils ne voulaient pas admettre la pratique du "Muknkukusa" comme un moyen de supprimer le vieux mal qui ronge la société. En effet, selon Maurice Ngouala (actuellement diacre protestant de l'E.E.C. au village de Ngoyo), cette pratique était anti-hygiénique et seuls les aveugles pouvaient se la permettre. Pour les parents et les autres habitants du village cela était indispensable. Leurs réactions étaient multiples, entre autres ils les taxaient de sorciers et rendaient le protestantisme responsable de leur attitude. De leur côté les protestants n'admettent pas la croyance ni même l'existence de la sorcellerie et tout cela vient durcir les positions des uns et des autres. Les chrétiens catholiques, eux, se sont montrés très conciliants, si on les compare aux protestants radicaux en milieu autochtone kamba (Cf. le cas de Gabrielle Bouanga bu Ngoma de Kingouala Nsouadi). Par rapport au Munkukusa les catholiques s'étaient engagés sans réserve sur cette pratique tandis que dans la plupart des cas les protestants la rejetaient. En effet, le protestant kamba parvenu à la maturité spirituelle n'admet pas de compromission avec sa foi.

Tout cela va rendre l'opinion de l'autochtone kamba plus rigide sur le protestantisme à cause de l'intolérance de celui-ci envers les traditions religieuses africanistes.

## E - 1 - LE KULA MUNWA

Le groupe de mots et expressions "Kula Munwa, Kunguna, Munkukusa", veulent dire frotter, gratter, râper, et parfois ils prennent le sens de bousculer. Kula s'emploie aussi pour désigner la fabrication du gari, qui est une sorte de farine de manioc et ici le verbe râper trouve sa place (kula yaka). Gratter doit être entendu dans le sens d'éparpiller la terre avec les lèvres. Kula veut dire aussi bousculer avec un bâton

un objet que l'on ne peut atteindre directement, et prend aussi le sens de cueillir. Dans notre étude, il désigne l'acte par lequel on détruit la sorcellerie (kundu ou kindoki).

D'où le nom du mouvement "Kula Munwa" en milieu kamba : le fait de frotter la bouche dans la terre préparée à cet effet ôte la sorcellerie de celui qui la possède. L'ensemble de cette opération essuie le mal présent dans la personne sorcière sans qu'elle le sache.

Au Congo français et chez les Kamba le "Munkukusa" remonte aux années 1950 (59).

A l'origine le mouvement venait du Congo belge, et il s'est ensuite répandu parmi les populations Kongo jusqu'en milieu kamba, qui a accueilli avec enthousiasme la nouvelle doctrine. Le mouvement était d'inspiration kongo dans les contrées de Mbanza Mantete, Lukunga et Luozi" (60) chez les Manianga du Bas-Zaïre. Le fondateur de ce mouvement, voulait se réconcilier avec sa famille à la suite de la mort de son enfant. Le rituel que nous allons décrire était une nouvelle pratique de la lutte contre la sorcellerie après l'installation des institutions européennes en milieu indigène. Dans la société traditionnelle le sorcier était condamné de mort, ce qui n'était plus le cas.

Kimpianga Mahaniah fait une intéressante description du mouvement dans son ouvrage sur La maladie et la guérison en milieu kongo :

"Le munkukusa, un mot kikongo du verbe kukusa, qui signifie se frotter contre quelque chose en vue de neutraliser les effets de la souillure ou de la démangeaison. Il est l'ensemble des rites d'éradication de la sorcellerie et de purification organisés entre 1948 et 1952 dans le pays Kongo, couvrant la région s'étendant entre l'embouchure du fleuve Congo-Zaïre et le plateau de Kinshasa-Brazzaville. Sur le plan causal, il est le résultat d'une tension créée par le boom économique qu'ont connu les Kongo en général. En frottant sa bouche et sa figure de boue issue du mélange de la termitière soit de la tombe ancestrale avec l'eau et du vin de palme, tout participant faisait une confession publique et jurait devant les vivants-morts (les vivants), les morts-vivants (les ancêtres) et Dieu de ne plus pratiquer l'envoûtement. Ainsi, le participant renonçait à la sorcellerie et la communauté était à l'abri de tout envoûtement (...) Selon nos informateurs, le munkukusa a vu le jour en 1948 dans le village de Massangi, collectivité de Kivunda, zone de Luozi-Manianga, Région du Bas-Zaïre, République du Zaïre. Maledimba-Kumisa Masamba, le fondateur était un catéchiste de la Mission Protestante de la Svenska Missions Forbundet (S.M.F.), aujourd'hui Communauté Evangélique du Zaïre (C.E.Z.)" (61).

La mort de sa fille était à l'origine de la création du mouvement. Il voulait ainsi s'innocenter par confession publique des pratiques de la sorcellerie dont il était accusé dans son village.

"Cet homme, instigateur du mouvement, membre du clan Nsundi se maria à Bakokusa Lebika, du village Masangi. De cette union naquirent trois enfants, dont une fille répondant au nom de Miankodila. Miankodila se maria à Madiama du village Kibwala. Le

mariage de la fille et son départ pour Boma, où travaillait son mari retirèrent Minkodila du toit des parents qui avaient encore pourtant besoin de son affection et de ses services. Cette séparation fut ressentie par ses parents qui ne pardonnèrent jamais à leur fille d'avoir commis un tel acte. En fait, quoique forcés par la norme sociale, les parents se sentaient trahis par leur fille et souhaitaient ainsi donc, son retour. Si bien que la mort de leur fille à Boma en 1948 leur causa beaucoup de peine. (...) Une lettre avec une croix rouge apporte la nouvelle de la mort. Il est évident qu'à la lecture de la lettre, tout le monde soupçonnerait les deux parents de Miankodila. En effet, les deux allumettes représentaient, pour le public, deux sorciers. (...) Ainsi, il n'était pas beaucoup estimé. Et de ce fait, il n'est pas étonnant que le public l'ait accusé d'être à la base de la mort de sa fille" (62).

A la suite de la mort de leur fille, les parents décidèrent de faire une confession publique pour retrouver l'estime de la société comme nous allons le voir dans la suite de la description du mouvement par Kimpianga Mahaniah :

"Nous nous sentions trahis. Son départ était une perte irréparable pour nous, car nous sentions que nous étions abandonnés. En conséquence, nous étions déterminés à ramener notre fille auprès de nous. Nous avons décidé de la tuer par des techniques de sorcellerie. En la tuant, son esprit reviendrait au village pour continuer à vivre avec nous d'une façon mystique. Ainsi, les deux parents accompagnés de deux autres enfants, (...) partirent magiquement à Boma pour envoûter Miankodila. Arrivé à Boma, les parents entrèrent dans la maison où dormait la fille et la firent magiquement étrangler. Instantanément la fille mourut. (...) Dans ce discours, Malendimba accusait sa femme, malgré son démenti, de même que les autres membres de la famille : le père, et les deux fils. Le père n'était pas le seul auteur. Personne dans la maison n'était innocent. Ceci étant dit, Maledimba jura publiquement de ne plus exercer jamais les pratiques maléfiques inhérentes à la sorcellerie. Il rassembla des excréments d'hommes et d'animaux et les mélangea avec de l'eau pour préparer une potion qu'il frotta contre sa bouche, il en but. Désormais le rite s'appelle munkukusa. (...) Maledimba et sa femme ont été pour ainsi dire les premières personnes à participer au rite du munkukusa. L'acte de frotter de la boue sur la bouche et de boire la potion des excréments d'hommes et d'animaux neutraliserait et détruirait le kundu, la source du pouvoir maléfique qui serait localisée quelque part dans l'abdomen" (63).

Le mouvement était lancé à partir de ce moment et s'était répandu dans la région en subissant certaines modifications.

"Il va sans dire que la potion faite d'excréments d'hommes et d'animaux a été remplacée à Kumbi par une potion faite de terre prélevée sur la termitière, qui est le lieu des esprits. (...) Au fil du temps, la ponction faite de terre prélevée sur la termitière fut définitivement remplacée par celle faite de terre prélevée sur la tombe ancestrale. Le lieu de munkukusa devint, par conséquent, une place de rencontre pour les vivants-morts et les ancêtres ; un lieu de communication et de fraternité" (64).

Le mouvement s'organise et se répand de plus en plus en milieu kongo. Une équipe d'animateurs s'était constitué en dehors de son fondateur pour répandre la nouvelle croyance, les "nganga-kula-munwa" (prêtres du mouvement) qui allaient dans les villages pour procéder au nouveau rituel de la purification des familles par le "munkukusa" qui ôte le "kindoki" et le "kundu" (pratique de la sorcellerie). Il était impossible de se soustraire à cet ordre impératif, car ceux qui n'acceptaient pas cette pratique étaient victimes de persécutions. C'est pour cette raison que les protestants ont été une cible privilégiée du mouvement.

"Les prêtres Munkukusa ont persécuté à outrance et ravagé l'Eglise Evangélique de Madzia" (65).

La situation des chrétiens de Madzia est identique à celle des chrétiens protestants de Ngouedi parmi les Kamba (66).

"La secte Munkukusa ou Munkunguna est celle qui a causé plus d'ennuis aux fidèles" (67).

Que se passait-il ? Dans certains cas la famille prenait des mesures répressives contre tous ceux qui ne voulaient pas accomplir le rituel du Munkukusa. Selon le témoignage de Gabrielle Bouanga bu Ngoma :

> "Certains étaient accusés de ndoki et ils furent amenés de force dans ces sectes pour qu'on leur enlève le kundu, qui n'existait pas réellement en eux" (68).

Le mouvement n'avait rien de commun tant avec le ngunzisme qu'avec le christianisme, excepté l'utilisation du signe de la croix. Pour lutter contre la sorcellerie, il fallait faire confesser les familles en utilisant de la terre prise sur la tombe du mfumu kanda (chef de famille). Les animateurs du mouvement invoquaient les morts : "On prélevait la terre sur la tombe du mfumu kanda avec laquelle le prêtre du Kula Munwa opérait. La croix était tracée sur le sol ; on mélangeait le vin de palme et la terre prélevée sur la tombe d'un ancêtre du clan, où l'on frottait les lèvres en exécutant le signe de la croix". La croix latine vient renforcer la puissance du mouvement pour attirer l'attention des chrétiens. On comprend pourquoi Félix Eboué considère que le christianisme vient renforcer les pratiques des croyances indigènes. Tous ceux qui allaient confesser se plaçaient devant la croix et frottaient leurs lèvres dans la terre pour expier leurs péchés et se dépouiller des puissances maléfiques de la sorcellerie.
Pour illustrer cette pratique nous pouvons citer le pasteur Gaston Bamana :

> "Les dirigeants de la secte traçaient une croix sur la terre, ils creusaient un peu le sol, puis ils mettaient sur cette croix la terre qu'ils avaient prise sur le tombeau d'un chef et ils faisaient chanter aux accusés le chant suivant : Banga ma kundu bakala ka bana kwa bana mo, eee yaya kunguna ee yaya kunguna" (69).

C'est-à-dire: "ceux qui ont la sorcellerie n'acceptent jamais, mais qui la possède ? Il faut se déposséder". Voilà l'atmosphère dans laquelle évoluait le mouvement. Une fois que ce rite a été accompli, les personnes concernées sont reconnues neutres, c'est à dire non-coupables, pour la société. Et ceux qui ne marchent pas au rythme de la vie sociale sont marginalisés.

Le mouvement, après avoir acquis une grande ampleur, s'est ensuite éteint avec le temps. En effet, son influence se limitait au moment où les prêtres du Kula étaient de passage dans les villages kamba. Le rite religieux du Kula Munwa avait

lieu une seule fois dans la vie d'une personne. Ce fut un mouvement radical qui causa bien des dommages au sein de la société autochtone kamba.

## E - 2 - LE PORT DES CLEFS

Le mouvement du port des clefs est apparu en 1960, période durant laquelle le Congo devenait indépendant. Ce courant était parti de la région du Pool et avait atteint les milieux kamba. Il fallait protéger les enfants des attaques maléfiques de l'ordre cosmique. D'après la croyance de ce mouvement, un homme se serait transformé en singe et se serait échappé dans la nature. Il frappait de mort tout enfants qui ne portait pas une clef sur eux. Seules les familles enracinées dans la foi protestante avaient résisté à ce mouvement. Cette croyance rappelle l'épisode de l'ange exterminateur en Egypte. Venait-elle d'une mauvaise compréhension de la Bible, où était-ce un fantaisiste qui avait lancé le mouvement du port de la clef ? Une fois de plus la société kamba était victime d'une ruse. Mais le mouvement n'a pas duré, il s'est volatilisé avec le temps.

## E - 3 - NZAMBI MALENI

Dans les années 1960, un mouvement prophétique animé par une Kamba avait vu le jour au village de Moukanda à Banda Loutete au carrefour de Mfouati, Loutete gare et Kimbedi gare à Ngoualoubondo. Le mouvement, porte le nom de sa fondatrice. Maleni, chrétienne catholique se disait visitée par la grâce pour sauver les hommes qui étaient attaqués par le maléfisme. Malgré l'intervention des autorités ecclésiastique, la doctrine de ce mouvement à caractère prophétique gagnera le monde kamba.

L'influence de la nouvelle doctrine prendra de l'ampleur : le mouvement va progresser à la vitesse d'une pluie torrentielle (le mvula ndolo), ce qui ne manquera pas d'entraîner un déséquilibre dans la foi des chrétiens protestants. Chrétiens catholiques et chrétiens protestants étaient victimes des attaques des soldats (les animateurs de

la prophétesse) qui infligeaient des sanctions aux sorciers désignés par les révélations de la prophétesse. Toutefois Maleni n'avait pas l'intention de fonder une autre religion. Son oeuvre était basée sur un système de confession, pour amener les gens à renoncer au kindoki, réconcilier les familles et en même temps apporter la délivrance aux victimes de la sorcellerie.

Au moment où elle reçut sa vocation prophétique, Maleni était, comme nous l'avons dit, une chrétienne catholique. L'objectif de sa vocation était de lutter contre le kindoki, manoeuvre de malfaiteurs au sein de la société. Les autorités religieuses de son église l'avaient mise en garde et menacée de sanctions. Sa désobéissance entraîna son excommunication. Dès lors, elle pouvait agir de son propre chef. Néanmoins, elle continua à assister à la messe (catholique) sans toutefois communier.

Ce mouvement mettait l'accent sur la lutte contre la sorcellerie par la prière et la confession publique. Plusieurs personnes se rendaient à Banda-Loutete auprès de la prophétesse pour trouver refuge contre les agressions de la sorcellerie. Tous ceux qui ne voulaient pas se rendre auprès de la prophétesse était considéré comme des "ndoki" (sorciers).

Les manifestations avaient lieu à la fin de semaine, dans la nuit du samedi au dimanche, pour permettre aux uns et aux autres d'aller ensuite assister aux réunions de prière de leur religion. Son auditoire était composé de personnes appartenant à diverses confessions de foi. Elle le disait elle-même :

> "Nous ne sommes pas une église, nous avons reçu un ministère pour la délivrance de l'homme victime du kindoki (sorcellerie). Notre rôle est d'aller en guerre contre les malfaiteurs des pauvres âmes qui sont les victimes des mauvais sorts. Nous ne vous réclamons aucune rémunération ; ce que nous faisons, nous le faisons pour l'amour de Dieu" (70).

Ce détail marque une différence avec le féticheur qui reçoit un salaire, et qui est rejeté par les milieux chrétiens. Par contre, elle reçoit des dons volontaires (71). Pour augmenter la crédibilité du mouvement, on présentait des chrétiens d'autres confessions. Maleni continuait à se réclamer de son appartenance au catholicisme, ce qui inspirait une certaine confiance aux néophytes.

Les gens venaient de toutes les contrées voisines et même lointaines de la société kamba. Les malades se rendaient chez la prophétesse accompagnés de leur famille. Les femmes stériles venaient chercher les causes du mauvais sort qui les frappait, ainsi que les familles frappées par des deuils répétés. Ce qui est dramatique, c'est que certains malades hospitalisés étaient réclamés pour être transportés chez la prophétesse. Les uns venaient chercher une protection surnaturelle, d'autres venaient pour savoir qui était la cause de leur malheur.

La cérémonie se déroulait dans une ambiance folklorique. Des séances de réconciliation avaient lieu : les membres de la famille se lavaient les mains dans une même cuvette et chacun disait au malade :

"Si c'est moi qui suis l'auteur de ta maladie, alors que tu guérisses, je n'ai rien contre toi" (72).

Ceci fait nettement référence aux pratiques ancestrales où les chefs de famille, sous la direction des voyants, procédaient de la même manière en cas de maladie grave ou incurable parmi les membres de la parenté. Les transes étaient l'étape de la communication avec le surnaturel pour recevoir les instructions des esprits. Alors commençait un moment difficile pour la famille : le sorcier supposé était dénoncé unanimement par tous ceux qui entraient en transes, qui se jetaient alors sur lui. Il était bien battu, et par sa propre famille, et par les autres membres de l'assistance. Dans certains cas, des incidents graves étaient survenus au sein des familles, faisant plusieurs victimes.

Ni l'église catholique, ni l'église protestante, ni l'autorité politique toutes victimes des méfaits du mouvement, n'étaient en mesure de le réduire au silence. Plusieurs personnes durent fuir leur village. En effet, Maleni ayant le pouvoir de dénoncer même les "sorciers" restés au village, ceux-ci étaient violemment attaqués par les membres de leur famille au retour des cérémonies.

D'une façon générale, les protestants étaient souvent agressés à cause de leur opinion. Certains allaient se réfugier à la mission de Ngouedi, en territoire kamba.

Le message principal de la prophétesse tournait autour de la guérison et de l'anéantissement de la mort. La prière était

faite au nom du Père, du Fils, et du Saint-Esprit, et en récitant le chapelet, comme dans la pratique catholique. Certains éléments du culte, comme la Bible en kikongo, le cantique Kintwadi, les chants de Nsikumusu (réveil), les instruments de musique locaux, sont empruntés, eux, au culte protestant et ngunziste.

Le mpeve (transe) se fait à la manière ngunziste. Ceux qui entrent en transes sautent, se roulent à terre, vont au cimetière chasser les démons, délivrent, exorcisent, se jettent sur les sorciers qui leur sont révélés par la puissance de l'esprit. Tout se passe comme en milieu ngunza.

Nous voici donc devant un pseudo-ngunzisme, une combinaison de pratiques des différentes confessions de foi et croyances autochtones. Ceci n'a pas manqué de créer de sérieuses difficultés au protestantisme. Le catholicisme était réduit à l'impuissance, et le protestantisme ne pouvait être accusé de jouer son rôle de traître, l'administration congolaise à l'époque étant entre les mains des autochtones qui étaient favorables au pluralisme religieux. Maleni et son mouvement ne furent donc pas soumis aux persécutions qui avaient frappé les mouvements ngunzistes à caractère exclusivement messianique.

Le mouvement lancé par Maleni va attirer son excommunication et il s'éteindra avec la mort de sa fondatrice. Les sympathisants de la prophétesse à Banda-Loutete exercent une action isolé.

### E - 4 - LA CROIX KOMA (NZAMBI TA MALANDA)

La Croix Koma est un autre courant religieux qui a été lancé par un chrétien catholique en 1964 dans la région du Pool à Kankata pour lutter contre le kindoki et les mikisi, sans oublier la magie. Les gens se rendaient au siège du mouvement et ils y restaient pendant sept jours pour être purifiés du "kindoki". Selon Victor Malanda, le mouvement était un relais de l'Eglise catholique romaine. Le but du mouvement était d'assurer la sécurité de l'homme contre toute attaque maléfique. Tous ceux qui allaient à la Croix Koma

disaient être à l'abri des mauvais sorts et épargnés de la mort.

Les lignages, clans, villages et familles entières se rendaient à Kankata (près de Nganga Kobo, dans le district de Kinkala) pour accomplir le nouveau rituel, et apportaient tous les objets suspectés de magie. Un travail considérable avait été fait sur ce plan par Victor Malanda. Son influence s'étendait sur l'ensemble du territoire congolais. La Croix Koma n'est pas une église. Les pèlerins congolais se rendaient au siège du mouvement où les responsables les accueillaient pour leur faire confesser leurs péchés. On estime à 50.000 le nombre de personnes qui ont effectué ce pèlerinage de sept jours à Kankata, c'est à dire environ 55 % de la population kamba.

Une fois encore le protestantisme de l'E.E.C. était victime de la pression du mouvement religieux. Dans sa chronologie, le pasteur Célestin Bissila présente la Croix Koma comme la dernière secte ayant secoué les populations locales ; c'est à cette occasion qu'il évoque la fermeté de la foi protestante du peuple dondo. Les chrétiens protestants étaient amenés de force par les membres de leur famille à la Croix Koma. Certaines autorités arrêtaient ceux qui ne voulaient pas aller à la Croix Koma, en particulier les chrétiens protestants.

"Dans certaines familles, les chrétiens furent amenés soit de force, soit par mandat d'arrêt à la Croix Koma" (73).

En dehors de leur maturité spirituelle, les chrétiens protestants dondo et kamba de la mission de Ngouedi ont été victimes des agressions de leur famille les amenant de force à Kankata pour se faire ôter le "makundu" (sorcellerie). En fait, le protestantisme a connu la plus horrible des épreuves au lendemain de son autonomie, pendant le développement du mouvement de la Croix Koma.

## CONCLUSION

Le bouleversement de la société indigène a crée un vide dans le monde kamba. L'âme kamba est à la recherche d'un équilibre sur le plan éthique et spirituel, afin de répondre à ses profondes aspirations.

Nous venons de voir que le ngunzisme se développe de façon anarchique et incontrôlable dans la société kamba. Il se présente comme un mouvement luttant contre la sorcellerie. Dans une certaine mesure le ngunzisme a une dimension messianique et politico-sociale, tandis que les autres mouvements religieux restent sur le terrain de la sécurité, tant au niveau social que sanitaire.

Cependant il faut souligner que les religions messianiques sont une dégénérescence du protestantisme au contact des mouvements ngunzistes. Les ngunzistes ne cherchaient pas à fonder d'autres religions, selon le témoignage des observateurs du ngunzisme naissant. Le ngunzisme était une simple réforme souhaitée par des chrétiens pour être en contact plus étroit avec le "Nzambi Mpungu Tulendo" (Dieu tout-puissant). Le rejet des chrétiens protestants ngunza a porté à la marginalisation du mouvement, qui s'est ensuite fractionné en divers religions messianiques demeurées très hostiles au protestantisme taxé de traître.

Cette situation a crée de sérieuses difficultés au protestantisme naissant dans certains milieux de la société kamba. Pour reprendre la situation en main, le protestantisme a été obliger de rechercher le réveil spirituel au Congo français.

Si nous admettons que le ngunzisme était un mouvement de réforme du protestantisme par les autochtones congolais, il faut ajouter qu'il ne s'agit pas de réforme au sens où l'on devrait l'entendre avec les réformateurs du XVème siècle.

La réforme ngunziste est loin d'être celle que décrit Jean Baubérot et dont l'intérêt était "la souveraineté de l'Ecriture" :

"L'ensemble de l'humanisme chrétien insiste alors sur l'autorité souveraine de l'Ecriture et la réforme se situe dans son sillage" (74).

La "réforme" des mouvements ngunzistes dans le protestantisme au Congo français et au Congo belge n'a jamais tenu compte de la souveraineté de l'Ecriture. Contrairement aux réformateurs du XVème siècle, les leaders ngunzistes sont des réformateurs de la société indigène.

Les missionnaires considèrent le mouvement comme une sorte de rébellion à la fois politico-religieuse et politico-culturelle, s'opposant au protestantisme et à l'évangile, pour

laisser place à un nouveau système socio-religieux qui cadre mieux avec certaines croyances de la religion traditionnelle autochtone et de l'espérance ancestrale.

---

(1) Matsoua est à l'origine du mouvement politique devenue secte religieuse, le matsouanisme. Le matsouanisme est né à la suite d'un incident politique à l'époque coloniale sur la personne d'André Matsoua, dans les années 1945, au Moyen Congo. Cette question a fait l'objet d'un certain nombre d'études parmi lesquelles les écrits de Martial Sinda : Le messianisme congolais et ses incidences politiques : Kimbanguisme, Matsouanisme, autres mouvements précédé de les Christ noirs, Payot, Paris, 1972 ; André Matsoua fondateur du mouvement de libération du Congo, ABC, (Grandes figures africaines), Paris, 1978.

* Les adeptes du matsouanisme sont des matsouanistes.

(2) Comme nous l'avons vu précédemment les Kongolais de l'ancien royaume Kongo étaient victimes de certaines turbulences dans leur pays, au moment de la pénétration occidentale. Ces troubles furent à l'origine de l'explosion démographique de la côte vers l'intérieur du continent. Plusieurs tentatives pour restaurer l'unité kongo échouèrent. Cf. cas de Dona Béatrice Kimpa Kimvita, Kassola, etc. C'est dans ce contexte que s'inscrit le mouvement Kimbanguiste de Simon Kimbangu. Plusieurs ouvrages traitent cette question auxquels il conviendraient de renvoyer nos lecteurs.
Asch Suzan, L'Eglise du prophète Simon Kimbangu de ses origines à son rôle actuel au Zaïre (1921 - 1981), Karthala, Paris, 1983. Cet ouvrage contient une bibliographie thématique qui couvre l'ensemble des événements qui ce sont produits pendant cette période.

(3) Nguimbi Paul, Le réveil religieux dans l'Eglise Evangélique du Congo (de 1947 à 1980), op. cit. p. 25.

(4) Le ngunziste est l'homme qui fait profession de kingunza ou kingunsa, c'est-à-dire de mission prophétique. Le prophète ngunza ou ngunziste est un voyant qui rentre constamment en transe avant de prédire l'avenir. Les auteurs de l'ouvrage Mavanga ma Nzambi mu Congo, désigne l'extase par le mot "mayembo" qui veut dire tremblement , Cf. p. 94. Dans la plupart des documents protestants on considère ce phénomène comme étant de l'extase. Cf. Paul Nguimbi, Le réveil spirituel dans l'Eglise Evangélique du Congo, aperçu historique, op. cit., pp. 4 - 5. Le ngunzisme est une ancienne pratique de la société kongo comme nous l'avons vu dans les croyances kamba au cinquième chapitre de notre étude "La culture kamba". Voir aussi Kimpianga Mahaniah, La maladie et la guérison en milieu kongo, op. cit. Ainsi que Basolwa Kapita, Mbumba Philippe et ses adeptes au Manianga 1921 - 1949, Editeur Centre de Vulgarisation Agricole Département de la Recherche, Kinshasa, 1983.

(5) Dans la plupart des écrits des protestants Congolais de la S.M.F. au Congo belge ou au Moyen Congo, le ngunzisme de Simon Kimbangu est un don de Dieu pour son église. C'est pourquoi la plupart des protestants devinrent ngunzistes dans les contrées de la mission de Kingoyi. Les Dondo ont fait une première expérience avec le ngunzisme en 1921 comme nous le verrons dans la suite de notre étude.

(6) Cf. supra., pp. 364 - 366. Voir aussi Bernard Ntontolo, op. cit., pp. 51 - 53. Viola Smith L., Diatungwa va tadi, Copyright by the Charles Smith Family, U.S.A., 1966, p. 115.

(7) Viola Smith L., op. cit., p. 115.

(8) Cf. Bibliographie.

(9) Le mouvement ngunziste est né à la suite d'un acte de foi posé par un chrétien de confession baptiste au Congo belge, Simon Kimbangu qui, ayant prié pour un malade, avait vu sa prière exaucée d'une manière surnaturelle, ceci en 1921. Kimbangu aurait hésité, mais sa vocation se serait affermie, sans doute, à partir de la guérison d'un enfant malade, le 6 Avril 1921, grâce à une prière qu'il avait dite. Le mouvement était parti de Nkamba, village natal du premier ngunza de notre siècle, et s'était répandu à la vitesse d'une pluie torrentielle au sein des populations Kongo du Congo belge et du Congo français. Les Kamba ne restèrent pas indifférents à ces manifestations. Ce sont les catéchistes dondo qui étaient les animateurs de ce mouvement. Cf. Paul Yamba ancien catéchiste de l'époque a profondément marqué la population de Kinkoumba-Tanga par ses charismes. Certains récits font état de ses miracles, entre autres, celui de s'envoler sur la route.

(10) La fermeture des frontières fut l'un des obstacles à l'oeuvre de la mission protestante suédoise au Moyen Congo. Les élèves du Moyen Congo n'allaient plus recevoir leur formation au Congo belge. Les catéchistes du Congo belge n'étaient plus autorisés à se rendre au Moyen Congo. On comprend pourquoi les catéchistes dondo étaient constamment en altercation avec les prêtres catholiques de la mission de Kimbenza dans les villages de la région de la plaine chez les Kamba.

(11) 75e anniversaire de Madzia, op. cit., p. 10. Nous comprenons pourquoi le pasteur Célestin Bissila, en parlant des chrétiens dondo, le premier peuple protestant de la M.E.S. au Congo, pose le problème en termes de séparation politique. Cf. p. 13.

(12) Cf. les récits d'Efraïm Andersson rapportés par Paul Nguimbi dans son étude sur les causes de l'affiliation des Kamba de la mission de Ngouedi à l'Armée du Salut.

(13) Le ngunzisme était considéré comme un mouvement de révolte qui inquiétaient les deux administrations coloniales.

(14) Jean chapitre 8, versets 32 et 36.

(15) Falk Peter, op. cit., pp. 367 - 368.

(16) Cf. 75e anniversaire de la fondation de Madzia, op. cit., p. 8.

(17) Nguimbi Paul, op. cit., p. 25. L'arrestation du prophète et de ses compagnons était perçue comme une agression que les Kongo réprouvaient ; ils constituèrent un front d'opposition pour lutter, au moyen de la prière, contre leur adversaire commun.

(18) Les ngunza considèrent l'arrestation de Simon Kimbangu comme une trahison de l'homme noir auprès du colon belge par les missionnaires protestants. La M.E.S. est impliquée dans cette trahison, pour les chrétiens protestants dondo en pays kamba.

(19) Avant de devenir ngunzistes Dona Béatrice et Kassola étaient des chrétiens catholiques. Cf. supra., pp. 15 - 20.

(20) Falk Peter, op. cit., p. 368.

(21) Cf. La lutte entre les élèves de la mission protestante de Nsundi-Lutete et de la mission catholique de Mangembo dans le chapitre de l'infiltration du protestantisme.

(22) Falk Peter, op. cit., p. 369.

(23) Buana Kibongi Raymond (pasteur), "L'évolution du kimbanguisme", Flambeau, N° 10, Mai 1966, pp. 75 - 81.

(24) Ceci nous ramène aux concepts religieuse de la société autochtone kamba, qui accordent une place de choix aux ancêtres. Sur cette base, le ngunzisme érode de plus en plus les chrétiens protestants.

(25) Par inspiration surnaturelle, nous voulons traduire l'état global des comportements qui viennent modifier les attitudes traditionnelles de l'homme ngunza, c'est-à-dire le prophète dans son activité prophétique.

(26) Cette situation se retrouve dans certaines manifestations des réunions du "nsikumusu" ou réveil spirituel de l'Eglise Evangélique du Congo. De plus en plus la prédication de l'esprit missionnaire est rejetée au profit des transes. C'est par exemple le cas de la danse du réveil accompagnée d'une suite des mouvements de transe convulsive qui est souvent déclenchée par les prédicateurs laïcs ayant des dons prophétiques ou des charismatiques professionnels (mbikudi).

(27) Palmaer Georg & Stenström Oscar, op. cit., p. 89.

(28) Nkouka Mank Marcel, op. cit., p. 39.

(29) Ntontolo Bernard, op. cit., p. 53.

(30) Après l'arrestation des leaders, les mouvements ngunza ne cessent cependant de proliférer. Ainsi en est-il du Mavonda Ntangu, qui démarre dans la région de Kingoyi au Congo belge et s'étend ensuite dans les autres champs de la M.E.S. Selon le pasteur Gaston Bamana, la secte a vu le jours vers 1935, au même moment où l'Armée du Salut naît au Congo français, et ces deux mouvements sont considérés par lui comme extrêmement négatifs pour le protestantisme suédois :

"La secte Mavonda Ntangu, qui signifie littéralement "qui fait perdre le temps", fut fondée par Kufina, du village Kinsumbu, en 1935, au Congo belge, dans le consistoire de Kingoyi. Les responsables de cette secte ont semé le scandale au sein des chrétiens. Ils amenaient leurs adhérents dans la brousse ou dans la forêt, la nuit, pour prier. Mais au cours de leurs séances de prière, ils envoyaient des gens chercher de belles femmes qu'ils convoitaient. Ils leur annonçaient qu'elles étaient menacées par des mauvais esprits et qu'il fallait les protéger. Mais cela n'était qu'un prétexte pour avoir des relations sexuelles. Certains responsables de ces sectes ont eu à payer des dommages et intérêts aux époux de ces femmes". Op. cit., 39 - 40.

** Le nom de Madevo vient du mot barbe. André Kiniumba ne se coupait pas les cheveux et gardait sa barbe conformément aux prescriptions reçues de la part de ses maîtres ngunzistes. Cette prescription obéissait à l'application de l'ancienne pratique Biblique du naziréat. Ainsi, les animateurs ngunzistes de la communauté kingunza ou kingunsa de Mavonda Ntangu ne se coupent pas les cheveux, la barbe et les ongles. Cette pratique est une pénitence due Dieu impose à ses apôtres, jusqu'à ce que les exilés reviennent de leur déportation à Ntandu, c'est-à-dire au nord du Congo belge.

(31) Cf. supra., p. 378. Voir aussi L. Smith Viola, op. cit., p. 115.

(32) Nguimbi Paul, op. cit., pp. 161 - 162.

(33) Ibidem., p. 33.

(34) Ibid., p. 27.

*** Le ngunza ou le nganga et le ngundi-nganga sont traduits en langage profane par féticheur, dans la Bible en kikongo par prêtre et grand-prêtre. Un missionnaire de la M.E.S. au Congo français dans les années autour de 1940 rapporte les faits suivants : "un vieux mouvement païen (extatique) nous a causé des inquiétudes. Une quinzaine de catéchistes et trois d'entre nos sept moniteurs actifs s'y sont attachés".

(35) Södeberg Bertil, cité par Paul Nguimbi, op. cit., p. 32.

(36) Nguimbi Paul, op. cit., p. 27.

(37) Bissila Célestin, op. cit., pp. 17 - 18. Dans l'évolution de nos constats il convient de souligner un autre aspect typique au peuple dondo. Les anciens n'acceptent aucun dialogue susceptible de remettre en question le réveil. Nous aurons l'occasion de revenir sur ce point au moment où nous aborderons le chapitre sur le réveil de 1947 à Ngouedi chez les Kamba.

**** Ta Mavenda est un surnom que les gens ont donné à Tata Luamba parce qu'il est chauve. On dit "ta Mavenda bukasika mfitulu ba ngunza beti yimbila" : lorsque Mavenda (le chauve) joue de la flûte, les ngunza se mettent à chanter.

(38) Louhemba Philippe, op. cit., p. 126.

(39) Ibidem., p. 127 - 129.

(40) Bonnefond Joseph (Père surnommé Maboni, missionnaire de la congrégation du Saint-Esprit au Congo français) par R. Piacentini. - Issy-Les-Moulineaux, Presses missionnaires, 1951, p. 74. C'est ce qui justifie, comme nous l'avons vu, l'attitude policière du protestantisme suédois envers les mouvements ngunza, parmi les populations kamba.

(41) Falk Peter, op. cit., p. 368.

(42) Mfoulou Mouanda Suzanne, message prophétique de 1963 à Kindzaba pendant un grand rassemblement à la fête de pâques.

(43) Falk Peter, op. cit., p. 367.

(44) Viola Smith L., op. cit., p. 91.

(45) Ibidem., pp. 90 - 93.

(46) Nkouka Mank Marcel, p. 49.

(47) Falk Peter, p. 377.

(48) Il n'y a rien de plus aberrant que de croire à ce genre de choses disent les protestants. Un proverbes kamba dit : "Wuba duenge ni wuba tuma kusala" ce qui veut dire celui que l'on méprise - sous-estime - c'est celui

qui est stimulé au travail. Tout ceci semble s'inscrire dans l'effondrement culturel de la société kamba. Sur ce plan le protestantisme a participé à la réforme de la société indigène dans la vision du travail de la terre.

(49) Bamana Gaston, op. cit., p. 40.

(50) Falk Peter, op. cit., p. 377.

***** Mangé a le sens de tuer par des moyens magiques. Autrement dit jeter un mauvais sort à quelqu'un jusqu'à sa mort.

(51) Cette ambiance, plongeant l'auditoire dans une atmosphère de gaieté, gagnait la sympathie de l'assistance et permettait aussi de s'enrichir.

(52) Bamana Gaston, op. cit., p. 38.

(53) Bissila Célestin, op. cit., p. 18.

(54) Nous examinerons ces questions dans une autre étude en dehors de celle-ci, où nous ferons une étude comparative entre les protestants kamba et dondo.

(55) Louhemba Philippe, op. cit., p. 130.

(56) Falk Peter, op. cit., p. 382.

(57) Ngouala Maurice, ancien élève de la mission de Ngouedi, informateur à Ngoyo, 1988.

(58) Viola Smith L., op. cit., p. 116.

(59) Ewengue Jean-Marie, Ambassadeur de la République Populaire du Congo en France, Paris, le 23 avril, 1987.

(60) Viola Smith L., op. cit., p. 116.

(61) Kimpianga Mahaniah, op. cit., pp. 131 - 132.

(62) Ibidem., p. 133.

(63) Ibid., pp. 135 - 136.

(64) Ibid., p. 136.

(65) Louhemba Philippe, op. cit., p. 130.

(66) Nguimbi Paul, op. cit., pp. 163 - 166.

(67) Bamana Gaston, op. cit., p. 39.

(68) Bouanga bu Ngoma Gabrielle, op; cit., Cf. Annexe I.

(69) Bamana Gaston, op. cit., p. 39.

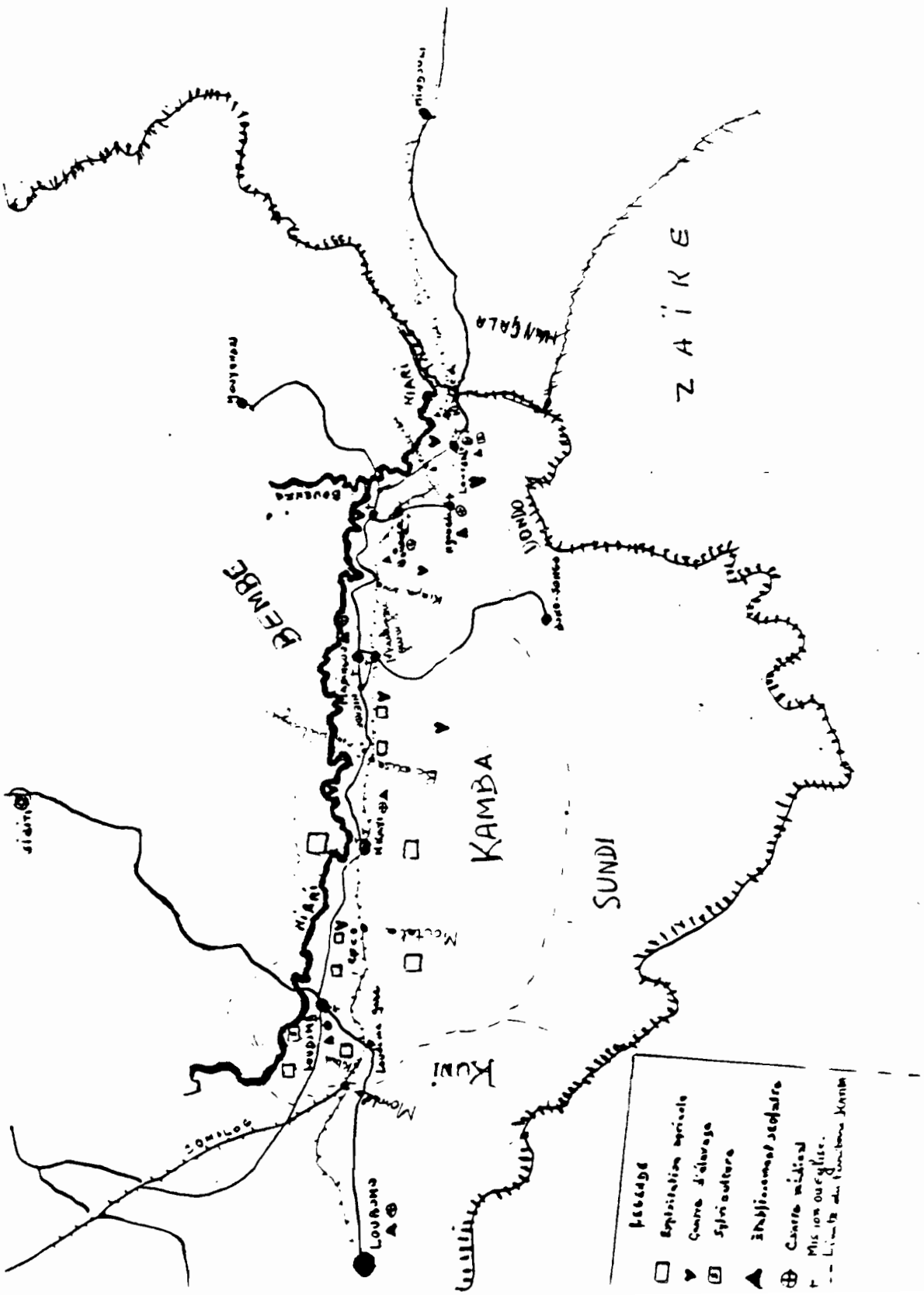
(70) Mfoulou Mouanda Suzanne, op. cit. Cf. Annexe I.

(71) Nous retrouverons la même pratique chez les "mbikudi" (prophètes protestants) dans le mouvement du réveil religieux de l'E.E.C.

(72) Bouanga bu Ngoma Gabrielle, op. cit., Cf. Annexe I.

(73) Ibid., p. 40.

(74) Baubérot Jean, Histoire du protestantisme, P.U.F., Paris, 1987, (Que-sais-je ?, Le point des connaissance actuelles, N° 427), p. 125.



# CHAPITRE XI LE NSIKUMUSU OU REVEIL SPIRITUEL A LA MISSION DE NGOUEDI DE 1947 A NOS JOURS

## INTRODUCTION

Comme nous venons de le constater dans les précédents chapitres, le pays kamba est envahi par une multitude de croyances et de religions. L'instabilité de la société indigène est l'une des causes de cette prolifération religieuse. On s'en souvient, nous avons vu que dans les villages kamba, les autochtones ne faisaient pas de distinction entre les missionnaires catholiques et les missionnaires protestants. A l'arrivé du prêtre français ou du missionnaire suédois les villageois se réunissaient autour de lui pour assister à sa prière. C'était une attitude destinée à échapper à la répression coloniale (Cf. les atrocités de la pénétration occidentale dans le chapitre sur la culture kamba). De même, pour éviter le mécontentement de la parenté, le Kamba est obligé d'assister aux différentes manifestations culturelles de la société indigène. Ce que refusaient les chrétiens protestants.

Au sortir de la Deuxième Guerre mondiale les contraintes sociales, le bouleversement des croyances ancestrales, la multiplication des mouvements religieux exerçaient une forte pression sur les chrétiens protestants. L'action de la mission protestante était de plus en plus marginalisée. Le maintien du ngunzisme, l'installation de l'Armée du Salut au Moyen Congo, le renouveau des croyances indigènes ont érodé le protestantisme. La rigueur puritaine de la discipline et des exigences évangéliques étaient inapplicables (1). La mission suédoise au Moyen Congo et à la mission de Ngouedi traversait une grande crise. Les quelques catéchistes et enseignants de la mission abandonnaient leurs fonctions en devenant des animateurs du ngunzisme. Citons le cas de Samuel Matouba, ancien catéchiste protestant qui devint animateur du ngunzisme dans la région du Pool au district de Boko.

"Dans le district de Boko, c'est en foule que les chrétiens membres de la M.E.S. embrassent le mouvement [Mavonda-Ntangu], et Samuel Matouba, l'un de leurs leaders, est, au départ, catéchiste protestant de la M.E.S. au Congo français" (2).

La mission protestante était impuissante devant l'évolution du ngunzisme. C'est le cas de la mission de Madzia comme on peut le remarquer dans l'étude de Philippe Louhemba :

"Le pouvoir de séduction de la secte Mahonda-Ntangu est si fort qu'il séduit beaucoup de chrétiens évangéliques... Les faux prophètes ont donc introduit leurs sectes pernicieuses à Madzia ; les missionnaires et leurs fidèles, dont un grand nombre ont apostasié, demeurent apparemment impuissants" (3).

Les chrétiens restés fidèles à l'intérieur de la mission étaient constamment attaqués par les membres de leur famille. Ceux qui manifestaient des "mayembo" (mouvements de transes) étaient dénoncés par les missionnaires auprès des autorités de l'administration coloniale. C'est le cas du pasteur Paul Yamba, ancien catéchiste de la mission de Kingoyi au Moyen Congo qui avait participé à la plus importante expérience du ngunzisme de 1921. Sa renommée s'étendait du pays dondo au pays kamba, où sa popularité devint légendaire (4). Son arrivée dans les villages enthousiasmait de nombreuses personnes qui allaient écouter ses prédications, assister aux manifestations ngunzistes ou aux cérémonies prophétiques qu'il animait (5).

Dès 1921, les chrétiens protestants dondo du Moyen Congo à la mission de Kingoyi avaient connu le mouvement de Simon Kimbangu (6) qui était considéré par beaucoup, et même par des missionnaires, comme un "réveil spirituel" chrétien.

Lors de la création de la mission de Ngouedi et du transfert de chrétiens dondo de la mission de Kingoyi au Moyen Congo, Paul Yamba était un catéchiste célèbre chez les Dondo et chez les Kamba. Il était constamment convoqué au poste de Madingou, où il lui fallait se justifier de ses tremblements dans l'église.

La haine du catholicisme, la répression des administrations coloniales (7) et le manque de maturité des Kongo avaient entraîné l'effondrement du mouvement "ngunziste" au de la S.M.F. La répression politique inquiétait les missionnaires suédois.

"Beaucoup de Congolais du Kongo-Brazzaville avaient gardé des souvenirs très vivants concernant le réveil de 1921 qui commença au village de Nkamba par Simon Kimbangu au Kongo-Kinshasa. Beaucoup d'entre eux regrettaient et croyaient qu'ils avaient perdu la bénédiction que Dieu leur avait accordée en ce temps-là. Ils désiraient que Dieu leur accorde de nouveau la même bénédiction. Mais ils avaient peur des autorités politiques" (8).

Les quelques ngunza restés fidèles à la Mission étaient l'objet de tracasseries voire même de persécutions. Beaucoup

abandonnaient la mission en devenant adeptes du ngunzisme. Les enseignants, les catéchistes et les simples fidèles allaient prier clandestinement avec les animateurs ngunza. Les missionnaires procédèrent à l'excommunication de la plupart de leurs fidèles qui étaient en contact avec les autres mouvements religieux. Toutes ces précautions ne modifièrent pas la vision des protestants au Moyen Congo. Les mouvements kongo non ngunzistes se succédaient et séduisaient par vagues successives les quelques chrétiens demeurés fidèles à la mission suédoise.

Ainsi, les missionnaires, malgré les contraintes de l'administration française, souhaitèrent un renouveau religieux au sein de la S.M.F., afin de lutter plus efficacement contre les nouvelles religions syncrétistes.

"Nous savons qu'il y a eu des difficultés de toutes sortes dans l'oeuvre de Dieu de 1909 à 1946. Mais nous devons dire que de 1939 à 1946 une crise complexe a failli détruire l'oeuvre de Dieu. Cette crise a d'abord son origine dans la deuxième guerre mondiale. L'Alliance Missionnaire rencontra des difficultés pour assurer les salaires de son personnel qui comprenait les moniteurs, les évangélistes et les infirmiers. En particulier les moniteurs ont eu des discussions avec les Missionnaires. La colère, les querelles et la rébellion étaient de règle. Il était difficile de diriger les écoles et même le Séminaire. La vie spirituelle et morale était en décadence. Des sectes hostiles à l'Alliance Missionnaires prenaient naissance. Parmi ces sectes nous pouvons nommer "Mavonda Ntangu" (= le Destructeur du temps). Beaucoup n'éprouvaient plus le désir de lire la Bible, de prier et d'accomplir l'oeuvre de Dieu. Les jeunes n'avaient plus le désir de répondre à la vocation d'évangéliste. Beaucoup de chrétiens étaient tombés dans toutes sortes de péchés. Il y a eu même certains évangélistes qui se sont enivrés de vin pour avoir le courage de prêcher la parole de Dieu. Beaucoup de serviteurs de Dieu, en particulier les missionnaires, eurent peur de cet état de choses. Les responsables cherchaient des possibilités pour sauver l'oeuvre de Dieu. Dans leurs entretiens ils parlaient en particulier du réveil. Alors au Kongo et en Suède beaucoup demandaient que Dieu envoie le réveil. Il a été même proposé de mettre à part certains missionnaires qui seraient chargés d'organiser des réunions un peu partout pour que le réveil se produise. Mais le réveil eut lieu avant qu'on ait organisé ces réunions" (9).

## A)- LES DEBUTS DU REVEIL

Jean Mboungou dans son mémoire de licence en théologie sur Le réveil au Congo-Brazzaville, au chapitre "Historique du réveil", décrit la situation de la S.M.F. avant le réveil de 1947 :

"Le réveil fut précédé d'une période de sommeil religieux, d'indifférence et de refroidissement spirituel. Le christianisme n'était, pour beaucoup de membres de l'Eglise, qu'une religion de lèvres : on le chantait, on en parlait au besoin, mais on ne le vivait pas de façon effective. L'adultère, l'ivrognerie, la débauche et l'impiété sévissaient. (...) Une atmosphère d'inimitié et de méfiance régnait. Bref, la situation était telle que les missionnaires furent saisis d'une vive inquiétude. Comment y remédier alors ? On estimait qu'il fallait nécessairement un Réveil profond, réel, qu'il fallait qu'un souffle de l'Esprit passe sur l'Eglise et la réveille de sa torpeur, qu'un "feu dévorant" descende du ciel pour la purifier de ses souillures" (10).

Paul Nguimbi dans son document sur Le réveil spirituel dans l'Eglise Evangélique du Congo, retrace les grandes lignes de cette sombre époque missionnaire :

"Il convient de noter que quelques-unes des Communautés locales ont bénéficié dans les années 1922 à 1939, du mouvement spirituel dit kimbanguiste, et elles ont fait l'expérience du renouvellement de la foi agissante, de l'amour de Dieu et du prochain, ainsi que des dons spirituels divers. La grande majorité de leurs membres est demeurée attachée à la Mission Evangélique Suédoise. Vers 1939, le mouvement dit kimbanguiste régresse pour des raisons d'ordre administratif, religieux et moral. L'Eglise connaît une grave crise de foi. Sa vie spirituelle se refroidit. Inquiets et tristes devant la situation sombre de l'Eglise, des missionnaires et quelques serviteurs africains de la Mission Evangélique Suédoise se mettent à prier Dieu, le suppliant de réveiller à nouveau le champ de mission qui se mourait pour ainsi dire. Dieu accéda à ces supplications et prépara certains fidèles à l'oeuvre future" (11).

Quant à Raymond Buana Kibongi, il insiste sur l'authenticité du mouvement dont il est l'un des principaux animateurs (12).

Ainsi, le mois de Janvier 1947, se succédèrent un certains nombres d'événements parmi les élèves de la mission de Ngouedi.

Selon Jean Pierre Makouta Mboukou, l'histoire du réveil spirituel au séminaire de Ngouedi débute le Jeudi 16 Janvier 1947. Il m'a appris que :

"Pendant le déroulement du culte du soir dirigé par le pasteur Joseph Samba à la salle de réunion, Raymond Samba manifesta un comportement inhabituel en exécutant des mouvements de transes. Le contexte de la réunion ne suffisait pas pour faire de cet événement un sujet d'actualité au séminaire. Après le culte, Raymond Samba était rentré chez lui. Ces manifestations restèrent au niveau de l'étonnement pour ceux qui avaient assisté à cette réunion" (13).

Les amis de Raymond Samba ne voulaient pas en parler parce qu'ils croyaient que leur ami était devenu malade (troubles de comportement).

"D'aucuns croyaient qu'il était devenu fou, mais d'autres pensaient qu'il avait été saisi par la puissance de Dieu" (14).

(La seule personne qui exécutait des mouvements de transes était jusqu'alors le pasteur Paul Yamba - ancien ngunziste).

Dans les écrits de l'histoire du réveil la chronologie est douteuse. En effet, dans son article sur le vingtième anniversaire du "Nsikumusu", intitulé "Le réveil spirituel du 19 Janvier 1947 au 19 Janvier 1967", le pasteur Raymond Buana Kibongi ne nous donne aucune précision sur la date où Raymond Samba avait eu des transes (extase). Il se contente de donner une date approximative.

"C'est peut-être au culte du matin du 20 Janvier 1947 que notre frère Raymond Samba fut agité en s'écriant : "O Jésus ! O Jésus !" (15).

Par ailleurs, le pasteur Paul Nguimbi dans sa thèse sur "Le réveil religieux au Congo" écrit :

"Puis Samba explique son expérience de la nuit précédente. Or, le 20 Janvier 1947 était un jeudi, et, en ce temps-là, un culte était habituellement célébré chaque Jeudi soir (ou l'après midi)" (16).

On s'aperçoit qu'il existe une contradiction non seulement entre ces deux documents mais aussi avec le témoignage de Jean Pierre Makouta Mboukou. Par conséquent, ce témoignage, nous permet de penser qu'il y a eu une erreur chronologique dans la

manière de dater les événements du réveil spirituel de 1947 d'une partie des élèves de la mission de Ngouedi. Ainsi, la date du 16 Janvier 1947 semblerait être la plus plausible en ce qui concerne le début de ce réveil.

Trois jours après cet événement, pendant le déroulement du culte dominicale du 19 Janvier 1947, Raymond Buana Kibongi s'excita et poussa de grands cris dans l'Eglise qui attirèrent l'attention de l'auditoire. Ce fut le second événement du réveil spirituel (nsikumusu). Les chrétiens dondo, présent à cette réunion interprétèrent l'événement comme la manifestation du ngunzisme au sein du séminaire. Les missionnaires suédois du séminaire de Ngouedi conclurent que c'était le réveil :

> "Alors il a paru que la puissance du Saint-Esprit le fit asseoir avec force sur le banc. Il fut secoué dans son corps et dans son coeur. L'auditoire fut surpris et étonné. L'intéressé lui-même fut surpris et ne savait de quoi il s'agissait. Mais il paraissait que les missionnaires le savaient. Trois d'entre eux (Messieurs Ivar Hylén et Efraïm Andersson ainsi que Mademoiselle Linnéa Almkvist) vinrent serrer la main de notre frère R. Buana Kibongi et lui dirent : "Que Dieu te bénisse ! persévère dans la prière". A la sortie du culte l'auditoire continua à s'interroger sur ce qui était arrivé" (17).

Peter Falk fait mention de l'événement du réveil de la mission protestante suédoise survenu en 1947 à la mission de Ngouedi au Congo Brazzaville en vue de contrer les manifestations syncrétistes (18).

Dans sa thèse sur Le réveil religieux dans l'Eglise Evangélique du Congo et son ouvrage sur Le réveil spirituel dans l'Eglise Evangélique du Congo, Aperçu historique, le pasteur Paul Nguimbi fait une intéressante description du mouvement et de son évolution au séminaire , à la station missionnaire, dans les villages de l'ancien district du consistoire de la mission de Ngouedi et dans les autres stations missionnaires de la S.M.S. (M.E.S.) au Moyen Congo (19).

Si l'événement du 16 Janvier inquiéta les amis de Raymond Samba qui le croyaient atteint d'une malade mentale, le comportement de l'élève Raymond Buana Kibongi durant le culte dominical du 19 bouleversa le séminaire.

C'est à la suite de la prédication du Pasteur John Magnusson, Secrétaire Général de la Mission Baptiste d'Orebro en suède qui était de passage à la station de Ngouedi que les missionnaires, les élèves, les chrétiens de la station (paroisse de Ngouedi) et les missionnaires visiteurs

assistèrent au début du réveil spirituel de l'Eglise Evangélique du Congo (20).

"En réponse aux prières persévérantes des missionnaires, et d'autres, la puissance d'en-haut se manifesta : Le réveil éclata dans l'Eglise. Son point de départ fut Ngouedi, station missionnaire où fonctionne un séminaire depuis 1930 destiné à former des moniteurs, des instituteurs-adjoints, des catéchistes, des évangélistes et des pasteurs. Le 19 Janvier 1947, à la voix du pasteur suédois Magnusson, Secrétaire de la Mission Extérieure d'Orebro (Suède), le Réveil prit naissance à Ngouedi par un élève du séminaire, Raymond Buana (...) Puis, à moitié extasié et avec de vives agitations Buana se rassit sur le banc, à la grande stupéfaction de l'auditoire (21).

Au début les missionnaires ont été inquiet. Ils ont adopté une attitude de prudence devant les manifestations corporelles.

"Comme on peut le remarquer, le Réveil qui avait commencé par un seul élève va s'étendre. L'extase qui se répand parmi les élèves inquiète les missionnaires. Au cours de cette réunion, M.E. Andersson dit à BUANA : "l'essentiel dans le Réveil n'est pas l'extase qui n'est qu'un phénomène tout extérieur. As-tu compris ?" R. BUANA répond entre autres : "Dieu emploie l'extase pour transformer le coeur des hommes afin qu'ils deviennent des serviteurs... l'extase ne durerait pas toujours". R. BUANA qui a compris que le manque d'amour est un danger pour le Réveil demanda pardon aux missionnaires" (22).

Dans l'"Avant - Propos" du Bulletin Théologique du Séminaire de Ngouedi sur le Nsikumu, l'auteur met un accent particulier sur cet événement qui attire des foules à la mission de Ngouedi.

"Le réveil de 1947 n'est pas un secret, mais c'est un phénomène qui est connu par les églises évangélique et catholique, par les mouvements salutiste et kimbanguiste et par beaucoup d'autres personnes qui n'appartiennent à aucune communauté religieuse" (23).

Comme pour les mouvements ngunzistes, le signe extérieur du réveil spirituel se manifeste par des transes.

"L'extase est nécessaire pour briser la résistance. De même que le fer dur ne peut fondre que dans le feu, de même le coeur dur du Noir ne peut fondre que dans la violente surexcitation de l'extase... (...) Des dangers, il y en avait ! Le missionnaire B. Höök, qui semblait voir le Réveil d'un oeil pessimiste, en signale un, l'extase. Il déclare dans son rapport annuel : "Le Réveil, qui a son centre ici a aussi agi au renouvellement et à la stimulation des fidèles dans les villages. Cependant, un danger existe : ce peuple risque de se laisser facilement attirer par la lumière trompeuse du feu extatique et de se livrer à de véritables orgies. Nous avons appris que dans quelques villages de montagne, à la frontière vers Kingoyi, ils ont tenu des réunions nocturnes. Et dans un village, ils ont même jeté un homme hors de la réunion parce qu'il n'avait pas le vrai esprit. On remarque aussi une tendance chez quelques-uns d'entre eux à vouloir se diviser en deux groupes : ceux qui tremblent et ceux qui ne tremblent pas" (24).

La situation était devenue préoccupante pour les missionnaires qui ne pouvaient plus contrôler la suite des événements. Leurs interventions ne suffisaient pas à arrêter les vagues du mouvement. Mais bien que débordés, les missionnaires assurèrent la protection du mouvement auprès des autorités politiques du Moyen Congo.

"Avant 1947, au Séminaire de Ngouedi, les élèves pasteurs souhaitaient que Dieu nous accorde les mêmes bénédictions qu'il avait accordées autrefois au temps de Simon Kimbangu. Les souvenirs de ce qui s'est passé du 6 avril au 24 sept. 1921 ont en quelque sorte préparé le réveil de 1947. Au début de l'année scolaire 1947 un des missionnaires professeurs promit que la Mission Evangélique Suédoise défendrait énergiquement le réveil auprès des autorités françaises colonisatrices si Dieu l'accordait une seconde fois" (25).

Son évolution conduisit à la formation de deux clans qui s'affronteront par la suite : le clan des élèves du séminaire

dont Raymond Buana Kibongi était l'animateur et le clan des anciens ngunzistes protestants dondo du district de Ngouedi dont le pasteur Daniel Ndoundou était le dirigeant.

Raymond Buana Kibongi était considéré par les missionnaires comme le principal dirigeant du réveil à la mission de Ngouedi (26). Sa jeunesse, son statut d'élève et son manque de formation théologique ne lui permettaient cependant pas de s'occuper de cette tâche . Après son départ, à Brazzaville et au Cameroun, le pasteur Daniel Ndoundou devint le principal dirigeant du mouvement jusqu'à sa mort en 1985.

"De 1947 à 1948, c'est Buana qui avait joué un rôle primordial dans le Réveil. J'extrais les lignes suivantes du témoignage éloquent du missionnaire M. Lundgren : "L'instrument particulièrement utilisé par Dieu dans ce Réveil fut Raymond Buana, alors élève au cours des moniteurs. Dieu lui parlait d'une manière forte. Il était souvent saisi d'extase, annonçant des messages prophétiques et fut utilisé par Dieu au service du Réveil. Mais en 1948, Buana est envoyé au Collège chrétien de Libamba (Cameroun) pour y poursuivre ses études. C'est alors qu'apparait la figure du pasteur Daniel Ndoundou, domicilié à Ngouedi. Déjà le 15 Novembre 1931, son travail d'évangéliste lui fut révélé. A partir de 1948, Ngouedi devient le principal centre du Réveil. C'est ici que, jusqu'à cette date, le pasteur Ndoundou exerce son ministère, avant tout un ministère de cure d'âmes. Des fidèles des paroisses et des Eglises voisines affluent à Ngouedi pour s'entretenir, prier ensemble avec le pasteur Ndoundou et recevoir l'aide spirituelle dont ils ont besoin." (27).

Le réveil spirituel fit du protestantisme de la S.M.F. une religion d'attraction qui pouvait rivaliser avec les autres religions. Plusieurs manifestations furent organisées par les "réveillés" allant de village en village rassembler les gens. Cet mouvement a contribué au renouveau religieux chez les Kamba. Plusieurs villages se convertirent au protestantisme (Kindoulou-Dakar à la paroisse de Nkayi, Mousenengue à la paroisse de Madingou, Missafou à la paroisse de Loutete, etc. Ces rassemblements attirent beaucoup de monde : les curieux, les malades, les sans-emplois, les élèves en période d'examen, ceux qui veulent réclamer la protection de Dieu, à la veille d'un voyage lointain, ceux qui veulent se marier, etc., vont consulter les "mbikudi" (voyants) qui leur prédisent l'avenir. Bientôt le feu de cet événement s'étendra sur l'ensemble du pays et attirera l'attention des populations kamba. C'est le moment où l'adhésion des Kamba au protestantisme fut la plus importante. Le village de Kindzaba Banda redevint protestant. Les cérémonies du réveil deviennent de plus en plus étonnantes et se calquent sur les manifestations ngunzistes, l'enthousiasme des anciens protestants ngunzistes attirait une multitude de gens à la mission de Ngouedi.

"Comme un feu de brousse, le Réveil se propagea et, du Séminaire de Ngouedi, il s'étendit dans plusieurs paroisses. Ce fut comme une vague puissante qui passa sur ces paroisses depuis longtemps plongées dans l'assoupissement. La première à être touchée fut naturellement Ngouedi" (28).

Les autres animateurs du réveil qui étaient jusqu'alors dans l'ombre sortent au grand jour (29). Le mouvement déclenché au séminaire va atteindre les villages kamba. Comme les autres mouvements religieux, ils étaient accueillis dans des villages où ils organisaient des rassemblements du réveil appelé "lukutukunu". La plupart de ces personnes étaient des anciens ngunzistes qui étaient dans la clandestinité. On comprend pourquoi il va se former deux clans au sein du réveil. Le clan des élèves (intellectuels) sous le contrôle des missionnaires et le clan des protestants du consistoire de Ngouedi sous la responsabilité du pasteur Daniel Ndoundou et son équipe. Le réveil devient un mouvement autonome qui posera de nouveaux problèmes, comme nous allons le voir dans la suite de notre étude.

## B)- LES PROBLEMES POSES PAR LE REVEIL

Certes, le mouvement du réveil donne un nouveau souffle à la S.M.F. mais cela pose d'autres problèmes. On voit d'un côté apparaître des manifestations qui rappellent et le ngunzisme et les pratiques religieuses traditionnelles. D'un autre côté, on voit le souci des missionnaires de faire le tri entre les manifestations du Saint-Esprit et les rituels païens.

"Evitons d'introduire les conceptions païennes dans le réveil ; Evitons de tenir des réunions nocturnes dans la forêts (...) Veillons pour que l'extase païenne ne soit pas introduite dans le réveil de Dieu. (...) Evitons d'introduire des idées nationalistes ou anti européennes dans le réveil" (30).

"En effet, les missionnaires ont craint que les membres de la mission Evangélique Suédoise n'imitent ce qui se faisait au temps des "Ngunza" ; Ceux-ci, poursuivis par le pouvoir colonial se retiraient en brousse pour prier" (31).

Durant son expansion le réveil va assurer des caractéristiques qui ressemblent beaucoup plus à celles de la religion traditionnelle qu'aux manifestations du Saint-Esprit dont parle la Bible. Les réunions se succédaient de village en village. Les transes étaient de plus en plus abondantes. Le village de Kindzaba Banda qui s'était fait salutiste redevint protestant après qu'on y ait organisé une rencontre "lukutukunu lu nsikumusu" de réveil. La plupart des habitants de ce village avait fait l'expérience du réveil par la

manifestation de transes. Une partie des habitants de Banda et des contrées voisines étaient impliqués dans le mouvement du réveil. Les transes étaient le critère de la manifestation du Saint-Esprit.

Non seulement le réveil est à l'origine de la création d'un certain nombre de clans religieux ; mais à l'intérieur de chaque mission il y a des factions qui s'affrontent, parmi les gens de la même ethnie ou du même consistoire.

Comme nous l'avons dit au début deux clans apparaissent : celui des élèves de la mission et celui des anciens ngunzistes passés de la mission de Kingoyi à celle de Ngouedi.
Le départ de Buana Kibongi aux études fait que le pasteur Daniel Ndoundou, par décision du Conseil synodal, devient le responsable officiel du réveil et il le sera jusqu'à sa mort en 1985.
Les tensions s'accentueront d'abord entre "intellectuels" d'un côté de l'autre les ngunzistes qui savaient lire et écrire en kikongo. L'une des causes de cette situation est un problème d'instruction. Les réveillés dondo ne veulent pas entendre parler d'une éducation théologique du réveil. Le réveillé reçoit tout de Dieu, l'intellectuel ne connaît rien. Cette théorie a contribué à la marginalisation du pasteur Raymond Buana Kibongi et de son clan.

Au sein des missions d'autres divisions apparaissent : les divisions ethniques (conflit entre les Kamba et les Dondo à la mission de Ngouedi par exemple, Cf. Annexe VI), des conflits géographiques à l'intérieur de la même mission parmi les populations de la même ethnie (c'est le cas du consistoire de la mission de Kolo à Mouyondzi, où les protestants sont divisés en deux groupes : ceux qui sont du côté de la rive gauche de la rivière de Louati et ceux de la rive droite). A l'intérieur de ces deux clans qui s'affrontent, il y a deux autres clans. Ceux qui sont pour le réveil et ceux qui sont contre le réveil.

> "Il arrive qu'en observant certains phénomènes extérieurs bizarres nous nous contentons d'être spectateurs purement et simplement sceptiques ou adversaires du mouvement de réveil. Mais il arrive aussi qu'on devienne un partisan fanatique lorsqu'on manque de l'esprit de discernement. Dès lors tout phénomène est attribué à Dieu (...) ... le mouvement ne peut être qu'une aventure spirituelle dangereuse" (32).

Marcel Mank Nkouka a perçu cette question dans son étude déjà citée :

"Les luttes intestines. Elles se situent à deux niveaux et constituent le principal danger pour notre Eglise. Au niveau des clans. Il s'est crée sur des bases régionalistes, éthnocentriques et sentimentalistes, depuis 1961, un certain nombre de clans autour des cadres de l'E.E.C. (...). Ces clans s'agitent pour la conquête du pouvoir (présidence de l'E.E.C., direction du Séminaire théologique et Secrétariat général de la jeune Eglise). Les principaux sont : le clan Musana, le clan Madzia, le clan Kolo et le clan Ngouedi. Dans les moments difficiles, il y a possibilité d'alliances Musana-Madzia et Kolo-Ngouedi. Au niveau du Réveil (...) Un certain nombre de "Réveillés" se font passer pour des "petits Saints" comme dirait le pasteur Jean Mboungou, 'ils sont tellement imbus de leur personne qu'ils se mettent sur un piédestal, jugeant ou méprisant les conducteurs, sans pouvoir supporter les observations de ceux-ci. Leur orgueil les empêche de voir les erreurs et les abus qu'ils commettent dans l'exercice de leurs dons..." (33).

Le pasteur Pierre Mboungou Mouyabi, ancien professeur du Séminaire Théologique de Ngouedi dans son article intitulé "Le pasteur et la tribu", insiste sur certains de ces points, entre autre l'importance de l'identité ethnique sur le plan culturel, et dénonce les pratiques impérialiste des dirigeants de l'Eglise au profit des intérêts de leur tribu. Il s'attaque aux missionnaires qui entretiennent la ségrégation tribale :

"En Afrique noire, des sommités du christianisme semblent écouter la voix de la ségrégation tribale. Ce qui rend la situation plus déplorable, c'est le fait que certains de nos Missionnaires sont devenus à la fois prédicateur de l'Evangile et hérauts de la ségrégation tribale ! L'impérialisme est l'esprit de domination chez un peuple ; il n'est pas seulement européen ou américain. Il existe en Afrique des tribus qui aspirent à la domination des autres. Elles tentent de dominer les autres tribus par la finesse, la ruse et même par la violence ! (...) C'est à cause de la ségrégation tribale que tant de bons prédicateurs Négro-africains et Européens sont devenus, aux yeux des autres tribus vilipendées, des cymbales retentissantes (I Cor. 13 : 1). (...) Si je prêche ma tribu (ou ma tribu favorite) je détruis l'Eglise car j'y introduits des ferments de haine ou de division. (...) L'Evangile ne nous autorise pas à dominer nos semblables. L'impérialisme ne trouve pas de place dans le christianisme. (...) Dans la sainte tribu, il nous faut extirper l'esprit de domination. Il n'est pas de Dieu. Le Seigneur veut que nous soyons humbles et que nous dominions par la force d'aimer. (...) Si nous n'aimons que notre tribu, nous sommes de misérables chefs de tribu ! Le Pasteur Européen qui n'aime qu'une tribu devient, lui aussi, chef de tribu ! (...) Prêcher l'unité de l'Eglise et maintenir la ségrégation tribale, l'esprit de domination, c'est mentir et c'est aussi contribuer à la destruction de cette unité" (34).

La même attitude est dénoncée par les résolutions arrêtées pendant la Conférence des responsables et dirigeants des églises en Afrique dans leur ouvrage intitulé Levons-nous et bâtissons :

"Le tribalisme est un obstacle à la bonne intégration de tous dans la vie de l'église. Il doit être surmonté, tant du côté du pasteur (qui pourrait, par exemple, privilégier ceux de son ethnie) que du côté des fidèles" (35).

Ces affrontements sont très visibles en milieu kamba et au consistoire de Ngouedi, à la paroisse de Loutete, de Madingou et de Nkayi où les Kamba sont minoritaires. Plus grave encore, les protestants kamba n'ont pas de vrais dons spirituels. On parle de suprématie de dons spirituels. Certains groupes ethniques estiment que le réveil est un don privilégié de Dieu à leur clan, village, lignage, parenté, etc. On retrouve le même processus que pour les pratiques d'autre-fois dans les croyances ancestrales.

De nos jours ces problèmes sont reconnus par les missionnaires, les animateurs du mouvements et l'Eglise.

"De 1975 à 1979 l'Eglise Evangélique du Congo est passée par une crise morale et spirituelle. Cette crise s'explique par le fait que la coexistence de nos différentes ethnies au Séminaire Théologique, à la Pastorale, au Synode, au Conseil Synodal et à la base n'a pas toujours été paisible. L'élection ou la réélection du Président est jusqu'aujourd'hui une source de mécontentement ou de mésententes. Il fallait donc amener l'Eglise Evangélique du Congo à la repentance et à la réconciliation. (...) Le 23 décembre 1978 à Brazzaville le Conseil synodal s'est repenti et a demandé à genoux pardon de Dieu et à l'Eglise à cause du péché du tribalisme et du régionalisme. Le 17 juillet 1979 à Indo la Pastorale s'est repentie et a demandé le pardon pour le même péché. Le 21 Juillet 1979 à Indo, le synode comprenant 200 délégués s'est repenti et a demandé à genoux le pardon à Dieu et à l'Eglise à cause du tribalisme et du régionalisme. Après le synode d'Indo, la plupart des consistoire et des paroisses se sont repentis et ont demandé le pardon pour le même péché" (36).

L'autonomie de l'Eglise en 1961, fait que le mouvement du réveil échappe aux missionnaires suédois qui n'ont plus qu'une voix consultative.

"Ils [les missionnaires] se réservent par respect de l'autonomie de l'Eglise. Il est à reconnaître que depuis 1961 nous autres Congolais nous avons pris des attitudes inabordables qui ont découragé certains missionnaires. Mais il est à reconnaître que certains missionnaires qui ont longtemps travaillé au Kongo se sont montrés perplexes même si les Congolais leur demandent d'exprimer leur pensée" (37).

Néanmoins, certains missionnaires soucieux de l'oeuvre missionnaire, dénoncent les mauvaises pratiques du réveil spirituel.

" Du 19 Janvier 1947 au 15 juillet 1961 le réveil était en quelque sorte contrôlé par les missionnaires qui tenaient encore durent cette période la direction de toute les activités de l'oeuvre de Dieu. En cette période ils n'hésitaient pas à condamner les aspects négatifs du réveil. Après le 15 juillet 1961 la situation changea : les congolais eurent l'entière responsabilité de direction dans tous les domaines y compris le réveil. Au nom de l'Autonomie les missionnaires se sont contentés en général de se taire ou de se réserver face à certains aspect négatifs du mouvement pour la bonne raison que certains d'entre nous n'étaient plus disposés à accepter leurs observations ou leurs critiques. Il est vrai qu'il y a eu quand même des missionnaires qui ont osé prendre position contre des éléments négatifs du réveil après l'autonomie. Je me dois de dire qu'il y a eu aussi des Congolais qui se sont réfugiés dans le silence ou la réserve face à certaines erreurs pour éviter la colère des fanatiques. La seconde raison est que l'autonomie a douloureusement éprouvé l'unité ou l'union que nous avons tant prêchée et proclamée au cours de nos réunions de réveil. Il s'est avéré au vu et au su de tous que nous étions non une communauté fraternelle unie, mais deux groupes qui s'affronteront tant sur le plan du réveil que sur celui de la direction de l'Eglise. L'ère de l'unité ou de l'union extérieure était révolue" (38).

Dans les réunions du réveil on met un accent particulier sur les révélations prophétiques et les apparitions des morts (39).

"D'aucuns ont pris l'habitude d'employer le don de prophétie dans des groupes secrets qui tiennent des séances dans leur maisons pendant la nuit ou le jour" (40).

Ainsi, le réveil dans l'Eglise Evangélique n'est rien d'autre que la continuité du ngunzisme. Ces pratiques ont un lien avec les anciennes croyances de la société indigène (41). On comprend pourquoi Jean Mboungou, ancien président de l'E.E.C. parle du retour du vieux paganisme dans l'Eglise.

"Ensuite, il y a le vieux paganisme qui tend à revenir dans l'Eglise sous un masque chrétien" (42).

Comme dans les mouvements ngunzistes ou des croyances traditionnelles, les charismatiques (réveillés) du réveil spirituel de l'Eglise Evangélique recherchent des manifestations extérieures.

"L'attachement aux phénomènes tout à fait secondaires ou extérieurs tels que les cris sans signification, le tremblement, le fait de tomber régulièrement et de se rouler sur terre, la gloire à ceux qui ont des dons spirituels, la jalousie entre ceux qui ont des dons spectaculaires, le fait de sous-estimer et de négliger les Saintes-Ecritures au profit des révélations, des prophéties, des songes, des visions ou de tout autre don spirituel remarquable, la recherche obstinée du bien être matériel au détriment du royaume de Dieu, le mépris dont sont victimes ceux ou celles qui n'ont fait preuve d'aucun signe extérieur dans le réveil, les prophéties ou promesses non réalisées doivent certainement figurer sur la liste des éléments négatifs qui ont fait tant de mal à notre mouvement de réveil depuis le début" (43).

On comprend pourquoi certains Kamba considèrent les prophètes (mbikudi) du mouvement de réveil comme des simples nganga (féticheurs) infiltré dans l'Eglise "kimbikudi mubakulu kizingu na ndilu yaka" c'est-à-dire : "le don de prophète est le plus recherché pour différentes raisons : avoir des honneurs ou recevoir de l'argent" (44). Voilà ce qui explique que certains sont moins favorables aux manifestations spectaculaires du "réveil" comme nous venons de le voir précédemment avec le pasteur Raymond Buana Kibongi. Pour certains le réveil dérange les gens et perturbe le bon déroulement des cultes. Les manifestations du réveil sont pour la plupart un second culte qui s'insère à l'intérieur du culte officiel (selon l'esprit missionnaire). La prédication est reléguée au second plan, et on accorde plus d'importance aux messages prophétiques ou aux manifestions charismatiques. C'est ce qui justifie l'inquiétude de certains missionnaires suédois.

Nous avons vu que les propagateurs du réveil sont divisés en deux groupes. Les pratiques du réveil ne sont pas les mêmes. Les terrains d'affrontement sont multiples. Il y a un problème de doctrine et d'orientation au mouvement de réveil spirituel. Le clan du réveil biblique est marginalisé par les fanatiques des manifestations spectaculaires.

Les affrontements de ces deux clans se situent au niveau du contenu du réveil. L'un considère que l'autorité spirituelle du réveil vient par la lecture de la Bible. Le vrai réveillé est celui qui se conforme à la parole de Dieu et qui la met en pratique. L'autre par contre, met l'accent sur les transes comme dans les pratiques ngunzistes ou les croyances ancestrales. Tous ceux qui sont contre le réveil sont marginalisés par les réveillés qui sont majoritaires dans l'Eglise. Le réveil a graduellement introduit non seulement certaines pratiques des croyances traditionnelles mais a aussi favorisé l'utilisation des instruments de musique indigène. Le

culte du réveil se déroule au rythme folklorique de la culture indigène. Dans les cultes du réveil on chante les "nsikumusu mi nsikumusu" (cantiques du réveil). Les cantiques sont accompagnés des instruments de musique de la culture indigène.

"C'est au cours de cette deuxième étape que Dieu leur promit des chants de réveil et les instruments de musique à utiliser pendant les manifestations au sein de l'Eglise. (...) La troisième étape est celle où Dieu ordonna l'inauguration du 23 au 25 décembre 1972, de l'étang de Siloé situé à 5 Km environ de Mfouati" (45).

L'étang de Siloé est une nouvelle pratique de guérison que le réveil vient introduire dans l'Eglise Evangélique du Congo.

"... l'intérêt porté à la guérison des maladies a été tel qu'on a été amené à constituer et à utiliser l'eau comme un des moyens pour guérir des maladies par la puissance bien entendu du Saint-Esprit. Cette nouvelle méthode inaugurée au mois de décembre 1972 a attiré de grandes foules jusqu'en 1975" (46).

La question de l'étang de "Siloa" et l'utilisation des plantes de guérison est un autre sujet qui entraîne d'autres tensions à l'intérieur de l'Eglise Evangélique du Congo, entre ceux qui sont pour la pratique de guérison par l'eau et ceux qui sont contre. La position officielle de l'Eglise reste flore sur cette question. Par contre, pour le pasteur Buana cette pratique est une cause de préoccupation pour l'avenir du mouvement de réveil spirituel, comme il le souligne dans son document sur le trentième anniversaire :

"La guérison des malades occupe une place importante dans le réveil. Tout au début jusqu'en 1970 cette guérison s'est opérée par la prière avec ou sans l'imposition des mains sur le patient. Mais après certains fidèles, notamment des femmes, utilisent des plantes pour la guérison des malades. Selon leur conviction ces plantes leur sont révélées par Dieu. Dans le même ordre d'idées on a été amené à utiliser l'eau comme moyen de guérison. C'est le cas de la piscine de Siloé où les bains sont pris en vue de la guérison depuis Décembre 1972 par des milliers de personnes. En 1973 et 1974 les responsables de l'Eglise se sont penchés sur la question de la piscine de siloé de Mfouati sans avoir trouvé une décision normative et ont fini tout simplement par inviter l'Eglise à la prière et à la réflexion en se référant aux Saintes-Ecritures et aux institutions en vigueur. (...) Il est temps de se demander si notre mouvement est conforme aux Saintes Ecritures..." (47).

Nous relevons différentes réactions de part et d'autre. C'est le cas de Célestin Bissila originaire de la paroisse de Loadi en pays dondo :

"Avec le réveil est né le don de guérison par la prière, par les feuilles africaines connues par rêves et en 1973 apparaît le don de guérison au moyen de l'eau de la piscine de Mfouati. A ce sujet, trois positions se trouvent dans notre Eglise du Congo : pour, contre et neutre (48). Puisque ce phénomène se passe au Plateau Badondo, je juge bon de vous présenter son historicité et examiner certaines choses. [La] Piscine de (Siloé M'Fouati: C'est une rivière des montagnes de M'Fouati - Située environ à 6 km de M'fouati hors de la route M'Fouati - Ngolonga. Cette affaire a été révélée en juin 1932 pour la première fois au pasteur Daniel Ndoundou qui au début n'a pas voulu en faire mention. Mais en 1948, Dieu l'a révélé pour la seconde fois à lui et à d'autres personnes de son groupe de prière. MM. Daniel Ndoundou, André Mpanzou, ma Marie Yengo sont allés voir cette piscine et au même moment après avoirs prié, Dieu leur communiqua le programme d'usage. En 1967, ils y sont repartis avec un groupe d'évangélistes de même qu'en 1969, mais cette fois-ci, avec quelques fidèles. De même Dieu le révéla à d'autres afin de l'utiliser publiquement parce qu'il y a trop de maladies. Ainsi à la fin du mois de décembre 1972, eut lieu la première réunion... Par ailleurs, j'ai affirmé que les Badondo du Congo ex-Français (R.P. Congo) ont connu le Réveil de Simon Kimbangou et ils ont vu comment la guérison a été placée au centre. Et il est à noter que le pasteur Daniel Ndoundou n'est pas le premier à employer l'eau pour la guérison. Il y a Simon Kimbangou qui a recommandé aux malades de se plonger dans la rivière appelée Mpumbu, mais sans la boire (49). (...) Donc pour éviter que la même interprétation ne soit transposée sur la piscine de M'Fouati, il est mieux de sensibiliser tout le monde afin de chercher

ensemble dans la prière ce que Dieu peut réellement faire de cette eau. Qu'on soit pour, contre ou neutre, on doit reconnaître que Dieu est libre de se servir des feuilles, de la boue, de la prière ou de l'eau pour manifester sa puissance dans le Réveil au Congo. Et je ne nie pas que l'homme peut se servir mal de ce que Dieu a donné" (50).

Le pasteur Gaston Bamana originaire de Kindamba, de la même famille que le pasteur Daniel Ndoundou, se contente de faire l'éloge du réveil à la mission de Ngouedi, et entre autre de la Piscine de Siloé :

"Après l'autonomie, le mouvement de réveil ne s'était pas tu, comme on le pensait au début. Le réveil continue son oeuvre au consistoire et dans toute l'Eglise, parmi les chrétiens et même les païens, qu'il ramène à la conversion. Dans ce réveil, Dieu a donné, et donne différents dons spirituels aux enfants comme aux grands. Les groupes se sont créés au sein de l'Eglise tels que (...) groupes de guérisseurs, groupes des prières... etc. La promesse sur la Piscine de Siloé à Mfouati, s'est réalisée le 21 Déc. 1972 ; on est allé se laver huit fois dans les années 1972, 1973 deux fois, (...). Le bain au Siloé se fait selon l'ordre de Dieu, on ne peut pas réaliser ou fixer un temps pour ce bain. Il appartient à Dieu seul de fixer le moment où se déroule chaque bain" (51).

Marcel Mank Nkouka s'inquiète de l'évolution des pratiques non évangéliques dans le réveil spirituel notamment celle de l'usage de l'eau à l'étang de "kizinga kia Siloa à Mfouati" :

"En 1972, le pasteur Ndoundou a commencé à parler de l'étang de Mfouati dénommé "Kizinga kia Siloa", étang aux eaux purificatrices selon son promoteur. Le conseil synodal a laissé ce problème en suspend et exhorté ses membres à la patience dans la prière. Le pasteur Ndoundou convaincu d'avoir reçu un ordre du ciel dont l'exécution ne pouvait être différée a fait faire et inaugurer sa piscine, bafouant l'autorité du Conseil synodal. Le pasteur Ndoundou a réussi à attirer une certaine clientèle qui, pendant les périodes d'ouverture de l'étang, va se baigner à Mfouati suivant un rituel extraordinaire. Dieu seul sait jusqu'où nous conduira le "kizinga kia Siloa" (52).

Quant au pasteur Paul Nguimbi, il insiste sur le malentendu et les conflits qui existent entre les principaux dirigeant du réveil spirituel autour de la question du "Kizinga de Siloa" :

"R. Buana s'est aussi attaqué à la longueur excessive des réunions cultuelles qui durent plusieurs heures consécutives et il a conseillé de la prudence dans l'émission des messages prophétiques-prédictions, parce que certaines n'ont pas été accomplies, et d'autres ne l'ont été que partiellement. Les critiques de R. Buana furent reçues par certains de ses auditeurs, mais rejetées par d'autres et provoquèrent de la colère. R. Buana Kibongi et ceux qui épousent ses prises de position furent accusés, semble-t-il, "d'être des ennemis du Réveil". (...) Une lecture attentive des données écrites et orales nous amène à penser que, jusqu'en Décembre 1972 l'opposition entre les deux camps peut être considérée comme un malentendu où apparaissent, de temps à autre, des durcissements de positions. Mais à partir du même mois de la même année commence un véritable conflit, à cause de l'ouverture d'une piscine par le Pasteur Ndoundou, pour la guérison des malades qui s'y plongeraient sous la conduite du groupe des agents du Réveil. La grande divergence intervenue entre M. Ndoundou et "moi", déclare M. R. Buana "concerne la piscine de Mfouati" (53).

Pour les indigènes des contrées de Mfouati, la pratique du "kizinga de Siloa" est une imitation de l'ancien rituel des "mikisi mi nsi". Cet étang est un ancien endroit où les prêtres indigènes de la société traditionnelle allaient se faire initier aux pratiques de certains "mikisi" (Cf. le mukisi bunsi) c'est-à-dire aux pratiques magiques. Les ngunza de 1921 allaient se laver et puisaient de l'eau à cet endroit pour faire boire aux malades. Curieusement, les réveillés de l'Eglise Evangélique du Congo vont se laver à ce même endroit. On plonge trois fois les gens dans l'eau pour faire la différence avec le baptême administré dans l'Eglise. Autrefois

les prêtres indigènes plongeaient trois fois les gens dans l'eau. Cette pratique se renouvelle dans les mouvements ngunzistes. A Nkamba, Simon Kimbangu pratiquait le rituel de l'eau pour la guérison des maladies. Cette pratique existe encore de nos jours dans le kimbanguisme. L'utilisation de l'eau est un ancien rituel religieux en milieu kamba. Plusieurs Kamba assistent avec leurs malades au déroulement de ces manifestations. On Comprend pourquoi dans la pratique du baptême de l'Eglise Evangélique Nouvelle fondée au Congo par l'apôtre Eugène Mbama, le baptême est administré en plongeant trois fois les candidats dans l'eau (55).

Pour ceux qui sont loin du Kizinga kia Siloa situé dans la rivière de Loutete à Mfouati, on met un accent particulier sur les plantes médicales (miti ou makaya) considéré comme étant le fruit du réveil. Le lieu où l'on va prendre les "miti" s'appelle le kizinga kia Siloa. Le réveil spirituel a amené une revalorisation de la médecine traditionnelle par l'utilisation des plantes (c'est ce que l'on appelle le kizinga ki miti où le lieu des soins par les plantes médicales).

Ces différentes pratiques sont à l'origine des divisions que nous sommes en train d'étudier. On constate une certaine rupture entre les missions. La mission de Ngouedi est opposée à la mission de Musana où le pasteur Buana ose reprocher aux autres dirigeants du Réveil les erreurs qu'il constate. Ces reproches débouchent sur des conflits ethniques.

Le pasteur Célestin Bissila déclare : "si tu veux te faire haïr, parle mal du réveil chez les protestants dondo" (55). Il note dans ses observations que les divergences d'opinion au sujet du réveil se retrouvent à l'intérieur des protestants dondo du consistoire de Ngouedi.

"Les deux tendances ne manquent pas (...). L'attitude des tendances est anti-évangélique comme l'Apôtre Paul l'a reproché aux Corinthiens en leur enseignant l'attitude bonne à prendre dans l'assemblée (Cor. 14 : 26, 27, 33 et 40). (...) Par manque de compréhension et d'obéissance, il règne un "abus des dons" dans certaines annexes du Plateau Badondo" (56).

Philippe Louhemba considère pour sa part que ces pratiques ont été favorisées par l'inattention des missionnaires suédois.

"Le Pasteur Daniel Ndoundou qui a eu sa première révélation le 15 Novembre 1931, alors qu'il est né le 1er mai 1911, organise en 1950 des "Réunions de Réveil spirituel". En 1960 il est nommé Pasteur - Evangéliste de l'E.E.C., soit un an avant l'autonomie de l'Eglise. En même temps qu'il a constitué une arme redoutable contre les croyances ancestrales, le Réveil évangélique qui concourt au rapprochement des peuples autour d'un même prophète congolais (Daniel Ndoundou) prêchant le Christ ressuscité, a permis la

prolifération des mouvements syncrétiques. Dans leur souplesse doctrinale les suédois ont, eux-mêmes, favorisé cet amalgame religieux en conservant dans leur culte certains traits de la culture Kongo comme la transe (kutuntuka ou nsikumusu) qui est par excellence le moyen le plus efficace d'entrer en contact avec les esprits" (57).

## C)- LES RESULTATS

Le "Réveil Spirituel" loin d'être la solution aux conflits, aux divisions ethniques ou aux contradictions doctrinale est devenu un autre terrain de confrontation. On se dispute sur la répartition des responsabilités données par Dieu. Ceux de Ngouedi ne sont pas doué en instruction intellectuelle par conséquent, ils ont reçu la charge de la direction du mouvement charismatique. Le pasteur Daniel Ndoundou et le pasteur Raymond Buana Kibongi appartenant à des missions différentes et à des ethnies différentes s'affrontent ouvertement à l'intérieur de l'Eglise, chacun mettant en doute l'authenticité du mouvement de réveil chez l'autre. Le réveil devient le terrain privilégié de la lutte entre les différentes factions au sein de l'Eglise Evangélique du Congo.

Les tensions s'accentueront entre les deux clans antagonistes : la vision intellectualiste et la vision sectariste ou illuministe (ngunziste) qui savait lire la bible en kikongo. C'est l'une des causes de la dégradation de la situation, comme nous allons le voir.

La situation aujourd'hui : le mouvement se maintient et a débordé le cadre du protestantisme. Les adhésions à l'Eglise Evangélique se sont multipliées, beaucoup s'engagent pour un travail pastoral ou catéchistique. On peut cependant se poser la question de savoir si les gens qui s'engagent le font par pur dévouement ou pour acquérir un statut particulier dans la société.

"Une estimation et une admiration trop hautes de ceux qui ont de tels dons comportent un danger à la fois pour ceux qui admirent et pour ceux qui est admiré. (...) Le fait que la communauté s'attend impatiemment à une manifestation des dons spectaculaires peut faire que celui qui a de tels dons se sent obligé de provoquer quelque chose qui provient de lui-même" (58).

A la suite du réveil un certain nombre de villages kamba se sont convertis au protestantisme. Le réveil a permis au protestantisme de prendre le pas sur le ngunzisme et les religions syncrétistes. Beaucoup de Kamba sont des chrétiens réveillés. Grâce à ce réveil, le premier pasteur kamba a été nommé en Juin 1972. De nos jours on peut compter trois

pasteurs parmi les Kamba. De 1947 à nos jours 19 églises ont été bâties en territoire kamba, pour un nombre de fidèles s'élevant à environ deux milles personnes.

## Conclusion

Le réveil, loin d'être une solution pour l'Eglise, est donc une source de nouveaux problèmes, de nouveaux conflits, de nouvelles tensions. Au niveau personnel, les réveillés rechechent un pouvoir et une gloire personnelle. Lorsque les gens ne peuvent pas se comprendre, ils préfèrent fonder leur propre église (59). L'idéal c'est d'être un pasteur prophète, un catéchiste prophète, un diacre prophète, un chrétien prophète pour avoir une audience et se mettre à l'abri de tous les problèmes.

On voit ressurgir l'ancienne hostilité entre kamba et dondo. Pour les Dondo : "Ki Nzambi ki Bakamba bonso nsengo ba ko bandanga ha yulu tadi" c'est-à-dire : "la foi protestante chez les Kamba est comparable à une houe que l'on frappe sur une pierre (roche) sans produire de résultats (fruits)". Ceci illustre la résistance du Kamba à la foi protestante dondo.

D'autre part on constate que les pratiques du ngunzisme et les croyances traditionnelles sont de plus en plus florissantes. Elles se sont amalgamées au réveil.

Le mouvement du réveil a permis de sauver l'Eglise de la disparition totale et a au contraire provoqué une nouvelle expansion du protestantisme. Mais on assiste par ailleurs, par l'intermédiaire de ce réveil à une résurgence et du ngunzisme et de la pratique religieuse traditionnelle. On peut donc se demander si ce réveil a vraiment profité à l'annonce de l'Evangile.

Devant ce triste constat, certains missionnaires suédois s'interrogent sur l'avenir de l'oeuvre au Congo. c'est le cas de Kjell Strom : "Pour ou contre le Réveil" ? (60).

(1) Afin de participer aux réunions avec les autres membres de la société non protestante, les Kamba transgressaient certaines règles de la foi protestante.

(2) Nguimbi Paul, op. cit., p. 27.

(3) Louhemba Philippe, op. cit., p. 128.

(4) Son cas inquiétait les missionnaires de la mission de Ngouedi et les autorités administratives du poste de Madingou. On comprend pourquoi il y était constamment convoqué. Certainement pour rendre compte de son attitude auprès du Commandant afin d'éviter un débordement. Sa popularité empêchait les missionnaires de l'exclure de sa fonction de catéchiste et empêchait les autorités coloniales de l'emprisonner par crainte du soulèvement de la population indigène.

(5) Les cérémonies prophétiques étaient organisées en dehors du culte traditionnel. Pendant leur déroulement le pasteur Paul Yamba rentrait en transe. Il assurait la communication entre l'auditoire et le surnaturel (Dieu). Chacun exposait ses problèmes et le prophète les interprétait à la lumière des révélations issues de ses transes.

(6) Bissila Célestin, op. cit., pp. 16 - 17.

(7) Nguimbi Paul, op. cit., pp. 25 - 33.

(8) Buana Kibongi R., (Pasteur, premier directeur du séminaire de Ngouedi, second président de l'Eglise Evangélique du Congo), "Le réveil du 19 Janvier 1947 au 19 Janvier 1967", Vuela, Bulletin Théologique du Séminaire Evangélique Congo-Brazzaville, Numéro 3, 1967, p. 22.

(9) Ibidem., p. 23.

(10) Mboungou Jean, op. cit., pp. 11 - 12.

(11) Nguimbi Paul, Le réveil spirituel dans l'Eglise Evangélique du Congo, Aperçu Historique, op. cit., pp. 1 - 2.

(12) Buana Kibongi R., "Le réveil spirituel au Congo-Brazzaville", Flambeau, N° 11, Yaoundé Cameroun, Août 1966, pp. 143 - 157.

(13) Makouta Mboukou Jean-Pierre, ancien élève de la mission de Ngouedi, témoin des événements du réveil spirituel de Janvier 1947, informateur, Paris, 1986, Cf. Annexe I.

(14) Buana Kibongi R., op. cit., p. 27.

(15) Ibidem., p. 26.

(16) Nguimbi Paul, op. cit., p. 67.

(17) Buana Kibongi R., op.. cit., p. 25.

(18) Falk Peter, op. cit., pp. 355 - 378.

(19) Nguimbi Paul, Le réveil religieux, op. cit., pp. 41 - 154 ; Le réveil spirituel, op. cit., pp. 9 - 21.

(20) Buana Kibongi R., op. cit., p. 24.

(21) Mboungou Jean, op. cit., pp. 12 - 13.

(22) Nguimbi Paul, op. cit., p. 5.

(23) Cf. "Avant propos", Vuela, Numéro 3, op., cit., p. 16.

(24) Mboungou Jean, op. cit., pp. 17 - 23.

(25) Buana Kibongi (pasteur), "Le mouvement de réveil du 19 Janvier 1947 au 19 Janvier 1977 au Congo", Crêt-Bérard (Suisse), le 3 Juin 1977, p. 1. Document en notre possession.

(26) Buana Kibongi Raymond, ancien élève de la mission de Ngouedi, ancien moniteur de la S.M.F., premier directeur congolais du séminaire théologique de Ngouedi, second président de l'Eglise Evangélique du Congo, Second directeur du séminaire théologique d Mansimou-Brazzaville, informateur, Amsterdam (Hollande) 1983 à la première Conférence des Evangélistes itinérants.

(27) Mboungou Jean, op. cit., p. 33.

(28) Ibidem., p. 22.

(29) C'est le cas du pasteur Daniel Ndoundou qui avait fait l'expérience du réveil personnel (selon l'expression du pasteur Raymond Buana Kibongi) depuis l'âge de neuf ans. Déjà en 1931, en compagnie de son collègue Paul Yamba charismatique du réveil de 1921, il avait reçu la révélation de son ministère au village de Kimpombo Banda à Kindzaba. Dans les années 1930, le pasteur Daniel Ndoundou devint une personnalité assez remarquable à côté du pasteur Paul Yamba. Il se cachait pour ne pas avoir de problèmes avec les missionnaires et les autorités politiques. Dans ses entretiens, il laissait entendre que Simon Kimbangu et certains de ses prophètes avaient déjà prédit le rôle prophétique de Daniel Ndoundou. "Ngunza za ntangu ya Simon Kimbangu za bikula vo, ku Congo français muntu Nzambi kana tonginikisa kuna nkumbu andi Daniel Ndundu, i yandi wuna kala ntwadisi ya nsikumusu". C'est-à-dire : "les prophètes du temps de Simon Kimbangu avaient déjà prophétisé en annonçant qu'au Congo français, Dieu élèvera un autre prophète, son nom est Daniel Ndoundou. Il sera le dirigeant du réveil que les autorités et les missionnaires ne détruiront pas". Il était souvent déporté en vision pour aller rendre visite à Simon Kimbangu dans sa prison. Dans ces rencontres visionnaires, ils s'entretenaient de certaines choses sur la marche du réveil. (Cf. l'épisode de la transfiguration de Jésus avec ses disciples). Cette déclaration venait soutenir son ministère et leur permettait de résister aux attaques de ses adversaires (les missionnaires pessimistes, ses collègues pasteurs anti-réveil ou les réformateurs du réveil. Cette information a été recueillie de la part du pasteur Evangélistes Daniel Ndoundou, le leader du réveil dans l'Eglise Evangélique du Congo, pendant la séance du "kikulu ki nsikumusu ku Congo na mu mbadukulu a salu kiandi" (historique du réveil au Congo et genèse de sa vocation pour son ministère charismatique) en 1972 et en 1984. Cette vocation fut confirmée en 1931 au village de Kindzaba où il avait reçu une révélation spéciale de la part de Dieu pendant qu'il était en compagnie de Tata Paul Yamba. Il était rentré en transe convulsive en détruisant son lit (Cf. Marie Kikombolo, informatrice à Kindzaba, Kindzaba 1986, voir Annexe I. Le pasteur Daniel ne voulait pas prendre des risque par crainte de cueillir un fruit non mûr. Il fallait attendre le moment favorable. Le pasteur Paul Yamba et Daniel Ndoundou allait prier en cachette dans les grottes de Ngouedi où ils étaient à l'abri des soupçons des missionnaires et de la population de Ngouedi (Cf. Paul Yamba, informateur à Mfouati,

1973). L'événement de 1947 était le moment de Dieu. Tous ceux qui avaient été appelé par Dieu à le servir dans le réveil par des signes particuliers constituèrent une équipe dynamique pour assumer la tâche du mouvement spirituel.

(30) Buana Kibongi Raymond, op. cit., p. 29.

(31) Nguimbi Paul, op. cit., p. 6.

(32) Buana Kibongi, op. cit., pp. 10 - 11.

(33) Nkouka Mank Marcel, op. cit., pp. 96 - 97.

(34) Mboungou Mouyabi Pierre (pasteur), "Le pasteur et la tribu", Vuela, numéro 7, Ngouedi 1972, pp. 22 - 26.

(35) Daidanso ma Djongwe (pasteur), Dirinda Marini Bodho (Docteur), Keita Kassoum (pasteur), Ouedrago Adama (pasteur) et Zokoue Isaac (pasteur), Levons-nous et bâtissons, Centre de Publications Evangéliques, Abidjan, 1980, p. 13.

(36) Buana Kibongi R., Einebrant Roland, Ndamba Josué, Locko Isaac et Bazolo Gabriel, "Vingt ans de l'autonomie de l'Eglise Evangélique du Congo", document manuscrit dactylographié, Brazzaville, le 28 Avril 1981, pp. 15 - 16. En notre possession.

(37) Buana Kibongi R., op. cit., p. 37.

(38) Buana Kibongi, op. cit., pp. 6 - 7.

(39) Ibidem., p. 31.

(40) Ibid., p. 39.

(41) (36) C'est le cas de l'utilisation des instruments de musique indigènes. Cf. l'étude de Bertil Söderberg sur Les instruments de musique au Bas-Congo et dans les régions avoisinantes, op. cit. ; Voir aussi mon chapitre sur "La culture kamba", pp. 129 - 132 et 185 - 195.

(42) "Annales de la Svenka Missions Förbundet", 1985 - 1986, p. 48.

(43) Buana Kibongi, op. cit., p. 9.

(44) Malanda ma Mbambi Edouard, ancien élève de la mission de Ngouedi et de l'école de formation de la Mission de Mansimou Brazzaville, animateur de l'annexe de 46, rue Djambala à Brazzaville, diacre protestant, originaire de Kindzaba Banda, agent de la municipalité en retraite, informateur, Kimpombo, 1986 et Brazzaville, 1988.

(45) Basolwa Kipata, Nsamu a kingunza ku Kongo dia banda (Zaïre dia banda), Ndundu Daniel ye Nsikumusu ku Kongo, Histoire prophétique du Bas-Congo (Bas-Zaïre), Ndoundou Daniel et le Réveil au Congo, Editions Balwaka, Kinshasa, 1987, p. 40.

(46) Buana Kibongi (pasteur), "Le trentenaire du Réveil Spirituel au Congo, Musana", le 21 Mars 1978, p. 4.

(47) Buana Kibongi, "Le mouvement de réveil du 19 Janvier 1947 au 19 Janvier 1977 au Congo", op. cit., p. 8.

(48) Voir procès-verbal du Conseil Synodal extraordinaire réuni à Brazzaville du 6 au 8 Décembre 1973.

49) Cette pratique a connu une déviation dans le mouvement ngunziste. Elle est une vieille pratique de la société ancestrale. Philippe Louhemba dans son étude mentionne l'usage de la pratique de l'eau dans le "mukisi Lemba" :

"L'usage de l'eau bénite, quoi qu'on dise, n'est pas emprunté à la religion chrétienne, mais il serait la revalorisation d'une pratique rituelle de la religion kongo, ainsi que la confession de péchés - favorisant l'action du Saint-Esprit - déjà connue dans le n'kisi-Lemba". Cf. p. 128.

(50) Bissila Célestin, op. cit., pp. 18 - 19.

(51) Bamana Gaston, op. cit., p. 49.

(52) Nkouka Mank Marcel, op. cit., p. 97.

(53) Nguimbi Paul, Op. cit., pp. 299 - 301.

(54) Cf. chapitre XI, sur la pratique du baptême par l'Eglise Evangélique Nouvelle du Congo. cette pratique est un renouveau qui permet de se distinguer de l'Eglise Evangélique du Congo dont elle est issue. Son leader est un ancien catéchiste et collaborateur du réveil spirituel à la mission de Ngouedi. Il avait participé aux différentes manifestations de l'étang de Siloa.

(55) Bissila Célestin, op. cit., pp. 17 - 19.

(56) Ibidem., p. 19.

(57) Louhemba Philippe, op. cit., p. 132.

(58) Kjell Strom (missionnaire suédois, professeur au Séminaire Théologique de la mission de Ngouedi), "Pour ou contre le Réveil", Vuela, numéro 7, Ngouedi, 1972, p. 13.

(59) Cf. Les origines des nouvelles dénominations protestantes par les originaires des anciens charismatiques de l'Eglises Evangéliques du Congo au consistoire de Ngouedi.

(60) Kjell Strom, op. cit., pp. 12 - 15.

EVANGELISATION

Eglise Evangélique Nouvelle

République Populaire du Congo

(1987)

# CHAPITRE XII LES NOUVELLES DENOMINATIONS PROTESTANTES (PENTECOTISME CONGOLAIS ET EGLISE EVANGELIQUE NOUVELLE CONGOLAISE)

## INTRODUCTION

A l'origine les nouvelles dénominations protestantes au Congo-Brazzaville viennent des anciens chrétiens protestants du mouvement charismatique (réveil spirituel) de 1947 à la mission de Ngouedi. La première dénomination naquit à la suite d'un conflit sur les pratiques du réveil au consistoire de Brazzaville entre l'équipe des charismatiques de Ta Esaïe Demba et les réformateurs du "réveil", les autorités de l'Eglise. Les résultats de ce conflit entraînèrent la rupture entre les deux groupes antagonistes. Ce fut la naissance du pentecôtisme congolais dont Esaïe Demba, un originaire de la mission de Ngouedi, ancien collaborateur du pasteur Daniel Ndoundou est le principal leader.

Dans les années 1980, un autre conflit éclata au consistoire de la mission de Ngouedi entre Eugène Mbama Nkebila catéchiste (évangéliste) de l'Eglise Evangélique du Congo, célèbre charismatique, et les autres dirigeants de l'Eglise. Son audience dans le pays et ses dons spirituels rassemblèrent une importante communauté autour de sa personne. En 1983 eut lieu la fondation de l'Eglise Evangélique Nouvelle du Congo dont le siège social est à Madingou gare en pays kamba. Nous allons étudier dans ce chapitre la naissance et le développement de ces deux dénominations.

## A)- LE PENTECOTISME CONGOLAIS

Au départ Esaïe Demba était un chrétien protestant de l'Eglise Evangélique du Congo, originaire de la paroisse de Bokossongo au consistoire de la mission de Ngouedi.

Après son service militaire, il travailla à la poste comme opérateur (métier qu'il avait exercé dans l'armée française). En dehors de son travail, il dirigeait une équipe de réveil spirituel selon l'orientation de la mission de Ngouedi. Ce qui n'était pas admis par les autorités de Brazzaville qui

contestaient les pratiques des dirigeants du réveil de Ngouedi. La discussion avait dégénéré en conflit ouvert entre les Dondo et les Mentele qui sont majoritaires à Brazzaville. Il lui fut interdit d'exercer ses dons charismatique avec toute son équipe. La volonté d'obéir à Dieu et le non-respect des décisions du conseil consistorial a fini par marginaliser Demba et son équipe. Ce qui ne l'empêchait plus de tenir les réunions du réveil spirituel à son domicile où les gens allaient le consulter pour différents problèmes. Il poursuivit son activité charismatique dans la clandestinité puisqu'elle n'était pas acceptée par les autorités de la direction de l'E.E.C. et du Consistoire de Brazzaville. Les tensions ethniques et les conflits régionaux envenimèrent la situation entre cette faction des chrétiens protestants dondo et les autres chrétiens protestants de la région du Pool sous l'instigation du président du Consistoire de l'époque qui était en même temps vice-président de l'Eglise, le pasteur Jean Mboungou. Leur suspension entraîna une marginalisation du mouvement de réveil et de l'activité charismatique des dondo qui voulaient opérer de manière indépendante au consistoire de Brazzaville.

Parallèlement à cet événement, les missionnaires pentecôtistes français de "Salut et Guérison" entrait en contact téléphonique avec leur correspondant M. Ngote de Loubomo. L'opérateur Esaïe Demba suivait attentivement leurs entretiens et s'exclamait "Alléluia Amen!" cris qu'il avait appris dans une communauté pentecôtiste pendant qu'il était hors du Congo durant son service militaire. Les missionnaires pentecôtistes trouvèrent ainsi un autre collaborateur à Brazzaville pour les accueillir et s'occuper de leurs démarches. Bientôt il deviendra le principal animateur du mouvement. Aussitôt Esaïe Demba avait pris contact avec le correspondant de Loubomo, le pasteur Ngote (1). Selon Esaïe Demba il avait trouvé des collaborateurs, selon les autres il voulait un cachet d'authenticité pour affermir son mouvement. Il leur communiqua son adresse et devint le responsable du mouvement à Brazzaville. Les missionnaires à leur arrivée constatèrent que les pratiques d'Esaïe Demba n'étaient pas les leurs. il les dénoncèrent et les considérèrent comme non

bibliques. Il y eu une nouvelle scission entre l'équipe d'Esaïe Demba et les missionnaires pentecôtistes français dans les années 1975. Un certain nombre de fidèles demeurèrent avec Esaïe tandis qu'une partie rejoignit les missionnaires pentecôtistes. Le pasteur Mambou du Zaïre vint soutenir l'oeuvre et assister les missionnaires français.

Le mouvement d'Esaïe Demba a étendu son influence à l'ensemble du pays. Son siège social est à Brazzaville. Sa principale activité est la guérison des malades par la prière accompagnée de mouvements de transes et de confessions publiques comme dans les mouvements que nous avons déjà décrits. Plusieurs Kamba se convertissent à cette nouvelle religion parce qu'elle lutte mieux contre la sorcellerie.

On compte cinq églises pentecôtistes congolaises installées en pays kamba à Loutete, Bouansa, Madingou, Nkayi et à Loudima gare.

Les gens vont dans cette dénomination pour se protéger contre la sorcellerie. Les pratiques du pentecôtisme congolais de l'équipe d'Esaïe Demba sont les anciennes pratiques des mouvements ngunzistes (de Mavonda Ntangu et autres). Ce sont les mêmes pratiques qu'il appliquait dans le réveil spirituel.

On accorde une importance particulière à la lutte contre la sorcellerie. Des confessions familiales sont organisées pour délivrer les malades d'envoûtement. Pendant le déroulement du culte les gens rentrent en transe. Le culte se déroule dans une atmosphère folklorique.

C'est pendant la manifestation des transes que se font habituellement les révélations surnaturelles. Les premiers adeptes du pentecôtisme congolais sont pour la plupart des chrétiens protestants originaires de la mission de Ngouedi. La non-reconnaissance de la sorcellerie par le protestantisme officiel fait qu'un grand nombre de protestants kamba vont consulter les prophètes de l'Eglise pentecôtiste.

Malanda Didier (2), un jeune kamba, est devenu pentecôtiste parce qu'il considère que Tata Esaïe Demba est un homme très puissant qui assure la protection des gens, il délivre ceux qui sont entre les mains des sorciers. C'est à la suite de sa maladie qu'il devint pentecôtiste. En plus dans l'Eglise pentecôtiste il y a le "vrai" Saint-Esprit c'est-à-

dire le "mpeve" ou transes. Esaïe Demba se dit pasteur et ordonne des pasteurs qui travaillent avec lui. Le pentecôtisme congolais est une conséquence du réveil spirituel de Janvier 1947 à la mission de Ngouedi.

## B)- L'EGLISE EVANGELIQUE NOUVELLE CONGOLAISE

Eugène Mbama, fils du chef de terre Nkebila dans les terres du canton de Bokossongo (actuel district de Bokossongo) est originaire des terres de Madingou en pays kamba. Son père s'était installé à Youloumouini, village bâti non loin du poste administratif du district de la région de la Bouenza.

Il eut une enfance tout à fait banale. La religion n'avait aucun sens pour lui. Dans les années 1960, pendant qu'il apprenait le métier de photographe, il crut avoir été visité par Dieu. Les gens qui le connaissaient ont enquêté dans son pays d'origine pour savoir ce qui se passait dans sa vie. Il arriva à Ngouedi chez le pasteur Daniel Ndoundou, président du consistoire, et dirigeant du réveil spirituel au Congo. Il ressortit de leur entretien que Eugène Mbama était appelé par Dieu. Le bouleversement de sa vie était un plan de Dieu pour le contraindre à devenir son serviteur. Aussitôt il s'engagea comme catéchiste (évangéliste) au district de la mission de Ngouedi, dans la paroisse de Loadi où il était sous la tutelle de Tata André Mpanzou, le collaborateur du pasteur Daniel Ndoundou. La flamme de son zèle, son don de musicien et la bonne disposition de son esprit ont fait de lui un catéchiste très célèbre.

Son audience de musicien a fait de lui un animateur des cantiques de réveil. Son audience s'étendait au delà du consistoire de Ngouedi. Il était compositeur de cantiques de réveil, grand animateur des groupes kilombo et des cantiques kintwadi, au rythme folklorique, dans les manifestations du réveil ou les séances publiques. Sa présence attirait une multitude de gens qui venaient de toutes les autres missions pendant les grandes manifestations (nsikumusu) organisées à la mission de Ngouedi. On venait pour apprendre ces nouveaux cantiques. Les gens allaient le consulter pour différentes raisons et sa renommée dépassait celle des autres catéchistes

qui étaient passés par le séminaire biblique, des pasteurs et des autres charismatiques. Ces différents dons spirituels faisaient de lui un personnage indispensable. Un esprit de rivalité, de jalousie, de méfiance et d'incompréhension se développa à son endroit de la part des anciens serviteurs de l'Eglise. Les injustices se multipliaient. Sa candidature à la formation pastorale fut rejetée par les responsables du consistoire de Ngouedi.

Les difficultés d'Eugène Mbama commencent deux ans après le début de sa fonction de catéchiste à la mission de Ngouedi en 1962 avec son ami Bernard Mayoulou Fouadas (Cf. Annexe VI la remarque numéro 7, p. 1.).

En 1980, le conseil consistorial avait décidé de l'envoyer à la pastorale. Les autorités de l'Eglise à Brazzaville étaient d'accord avec cette proposition. Mais après s'était tenue une autre réunion composée de Dondo, qui avaient proposé Michel Bakala comme candidat à sa place (Cf. Annexe VI, la remarque numéro 21, p. 2.).

Selon ses collègues, il ne fallait pas faire de lui un pasteur pour qu'il ne prenne pas la succession du pasteur Ndoundou, car il était considéré comme un rival de l'équipe dirigeante du réveil au Congo.

Il nous a témoigné lui même de toutes ces difficultés ; et nous a parue intéressant de rapporter la plus grande partie de son témoignage, qui illustre bien la situation sur le terrain. "Mon père était un chef de tribu (3), c'était un Kamba du village de Youloumouini (Mpengo) avant Moudoko. Il était catholique. Un conflit a éclaté entre lui et les missionnaires catholiques, en son absence, les prêtres étaient allés au cimetière et il avait interdit aux prêtres de revenir dans son village. Après il invita les missionnaires protestants suédois de la mission de Ngouedi à venir s'installer dans son village. Voilà comment le protestantisme s'est installé dans notre village devenu entièrement protestant. Néanmoins, certains habitants restèrent attachés au catholicisme jusqu'à nos jours. J'ai fait une partie de mes études primaires à la mission catholique et à l'école officielle. Ma mère resta protestante jusqu'à sa mort. De 1962 jusqu'à 1983, elle fit

partie de l'Eglise Evangélique du Congo et de 1983 jusqu'à sa mort de l'Eglise Evangélique Nouvelle du Congo.
Je suis devenu évangéliste en 1962 en même temps que Bernard Mayoulou Fouadas. Tout au long de mon ministère j'ai rencontré beaucoup de difficultés et tracasseries parce que j'étais un Kamba.
Le Seigneur m'a demandé de rassembler les gens (son peuple) qui était dispersé en fondant une nouvelle Eglise où les gens auront la paix, d'où l'Eglise Evangélique Nouvelle.
J'ai obéi et depuis trois ans, je suis en paix. Dieu est ici à Madingou chez les Kamba. Le siège de l'Eglise est ici chez les Kamba à Madingou. (La religion devient un terrain de conflit tribal, ethnique, régional, etc. comme on le constate ici).
Les Kamba n'ont pas réussi à devenir responsable dans l'Eglise protestante suédoise, le seul moyen c'est de fonder sa propre religion.
Au centre du débat se trouve la haine entre les deux groupes :
La situation des protestants kamba est la suivante : Dieu a donné la vraie vocation aux Kamba et les Dondo sont toujours là pour vouloir la détruire. Toutefois les Kamba ne pourront jamais réussir à prendre la direction. Ils resteront sous le contrôle des Dondo. Non seulement j'ai entendu de mes oreilles des choses, mais j'ai vu les choses inimaginables qui se font dans ce milieu. J'ai assumé pendant 5 ans des responsabilités au niveau du bureau consistorial et dans la jeune église sur le plan national. Il y avait toujours de sérieux problèmes, des barrières infranchissables entre les gens de différents groupes ethniques. Suite à ces problèmes, je fus obligé de lancer une nouvelle église : l'Eglise Evangélique Nouvelle.
Quant au réveil, c'est une réalité authentique de Dieu. Personnellement je n'ai de problèmes avec personne dans l'Eglise Evangélique du Congo. Par contre le vrai problème se pose au niveau des responsables locaux, en particulier des Dondo de la mission de Ngouedi qui veulent ruiner le patrimoine kamba. Ils sont venus s'installer chez nous pour se remplir les poches en fermant toutes les portes aux bonnes volontés des protestants kamba.

L'Eglise Evangélique compte 1275 membres baptisés dans nos différentes Eglises locales. Madingou 128 membres, Kimpalanga

8 membres, Moudoko 30 membres, Nkayi 50 membres, Loudima 5 membres et à Loutete 13 membres (4).

Les cultes se font dans des hangars qui sont plus petits que celui-ci.

"En 1988 nous avons construit une église à Loutete et le nombre des fidèles est passé à plus de 100 membres dont 70 Kamba (5). L'Eglise locale est un centre. A la tête de chaque centre il y a un responsable local.

Notre Eglise n'a qu'un seul pasteur et deux Evangélistes. Par contre nous travaillons avec des laïcs. Nous n'avons pas de salaire, mais nous recevons des dons d'évangélisation en vue d'acheter du savon et de quoi subvenir à nos différents besoins. Les évangélistes sont tous mariés et ils ont des enfants. Les membres de notre Eglise sont très actifs. Ils ont soif de la prière. Ils y accordent un intérêt particulier (6). Notre Eglise se heurte à quelques difficultés dans le domaine de l'évangélisation. Ma conviction est de demeurer fidèle sur cette voie. De toutes les façons nos persécuteurs auront une fin.

Quant à l'Eglise Evangélique du Congo, elle est comparable à une maison à étages qui est pleine de fentes et qui s'écroulera d'un moment à l'autre. Dans mon Eglise, je reçois tout le monde. Ceux qui sont membres de toutes les autres religions viennent demander la prière et je les reçois sans problème. L'E.E.C. me fait la guerre. Moi je ne perds pas mon temps avec les mesquineries des gens qui n'ont rien compris à l'évangélisation. Aller en guerre contre la haine des artisans de la haine c'est se faire détruire par sa propre haine. Eux ils ont le temps, mais moi je n'ai pas de temps à perdre" (8).

Nous avons rencontré Eugène Mbama à Madingou, le 9 Septembre 1986, au siège de son église. Pendant les déroulement des grandes cérémonies, il porte une robe blanche avec une grande croix rouge (9). C'est une caractéristique des religions issues des mouvements spirituels au Congo. Les Kamba protestants, catholiques et d'autres vont massivement vers cette nouvelle religion pour se protéger de la sorcellerie et rechercher la protection de Tata Eugène Mbama, l'actuel homme fort de la situation.

## CONCLUSION

Ces conflits eurent pour résultat la création des nouvelles religions. Dans ces religions l'accent est mis sur la lutte contre la sorcellerie. De plus en plus un esprit de compétition se développe pour contrer l'oeuvre protestante. Dans les nouvelles dénominations protestantes (protestantisme indépendant) ont rejette l'instruction. On met l'accent sur la révélation de Dieu par des visions ou des prophéties. La Bible en kikongo est l'ouvrage de base. On melange certaines pratiques du protestantisme suédois avec celles du ngunzisme ainsi que les nouvelles innovations du leader (fondateur de la religion). Le pentecôtisme lutte ouvertement contre la sorcellerie et utilise la confesion familile comme dans la société ancestrale. Quant à l'Eglise Evangélique Nouvelle du Congo, elle intègre dans la pratique du baptême un nouveau rituel (plonger trois dans l'eau le candidat au baptême).

---

(1) Itoua François, premier chrétien pentecôtiste baptisé par le pasteur Ngote de Loubomo, avant la fondation de l'Eglise pentecôtiste Congolaise, survenue avec les conflits entre les missionnaires français et Esaïe Demba. Itoua François est pasteur évangéliste et travaille en collaboration avec l'Eglise des Assemblée de Dieu au Zaïre, informateur, Harare au Zimbabwe, 1986.

(2) Malanda Didier, informateur, élève à Pointe-Noire, village Ngoyo, c'est depuis 1983 qu'il s'était convertit au pentecôtisme Congolais. Ngoyo, le 6 Septembre 1986 et 1988.

(3) Pour certains informateurs, en particulier les protestants kamba du village de Kimpalanga, Eugène Mbama est considéré comme un agitateur.

(4) Mbama Eugène, ancien catéchiste protestant (évangéliste de l'E.E.C. de la mision protestante suédoise), ancien animateur des cantiques de réveil spirituel au Congo, leader de l'Eglise Evangélique Nouvelle du Congo. Il se dit apôtre et pasteur de son Eglise, informateur, Madingou, le 9 Septembre 1986, paris 1987 et Bokossongo 1988.

(5) Archives de l'Eglise Evangélique Nouvelle du Congo, Bokossongo, 1988.

(6) La prière ici est le désir de consulter les responsables pour se protéger du malheur.

(7) Mbama Eugène, informateur, op. cit., Cf. Annexe I.

(8) C'est ce que nous avons observé pendant le déroulement de la manifestation du "lukutukunu" (rassemblement) des chrétiens de cette dénomination lors du baptême qui était organisé dans le village natal de l'apôtre Eugène Mbama au district de Bokossongo à Youloumouini.

# CONCLUSION

Au terme de cette étude, nous constatons que la région de la vallée du Niari, où habitent les Kamba demeure un lieu de rencontre.

De nos jours, la vallée du Niari constitue la région la plus industrielle du pays. Les activités économiques et industrielles font que le pays kamba est un lieu ou les populations se mélangent et où se développent différentes idéologies. L'afflux des populations a rendu les Kamba minoritaires dans leur pays. On trouve la plupart des ethnies du Congo dans les localités de Nkayi, de Madingou, de Loudima, de Bouansa, de Loutete, etc.

Dans cette région s'est développée la plus importante oeuvre du protestantisme, elle a contribué à l'évangélisation du Congo-Brazzaville.

Une importante activité protestante s'est exercée dans les centres urbains. Par contre, dans les villages, les Kamba se réclament du catholicisme, en dehors de quelques exceptions.

Il est difficile de dénombrer le nombre des protestants kamba, car l'implantation du protestantisme a été favorisée par l'installation d'étrangers dans certains villages.

La présence de la mission protestante ou l'influence d'un leader charismatique qui attirait les foules à la mission de Ngouedi, n'ont cependant pas suffi à faire du protestantisme une religion populaire.

A ceci il y a plusieurs raisons. Tout d'abord, la conjoncture économique et les contraintes sociales d'un côté, la rigueur de la discipline protestante de l'autre, ne permettent pas aux Kamba de se convertir tout en restant intégrés à leur milieu. Plus grave encore, la plupart de ceux qui se convertissent au protestantisme sont considérés comme des sorciers.

En effet le Kamba tend à additionner les croyances mais ceci n'est pas toléré par la foi protestante. La majeure partie des populations indigènes est attaché aux croyances ancestrales ; les Kamba acceptent les autres religions pourvu qu'elles les protègent mieux que les précédentes contre la sorcellerie.

Le protestantisme suédois se heurte a de multiples obstacles. De l'évangélisation par infiltration jusqu'à l'installation des missionnaires à la mission de Ngouedi, le peuple kamba n'a pas suffisamment été impliqué dans le protestantisme. On constate que la connaissance de la langue kikongo ne suffisait pas pour parfaire l'implantation protestante. En dehors du rapprochement par la langue entre les missionnaires suédois et l'indigène kamba les problèmes des autochtones restent les mêmes.

Il est intéressant à ce sujet de comparer la situation du catholicisme et du protestantisme chez les Kamba.

En demeurant catholique, on peut garder son identité. C'est pourquoi les Kamba se disent catholiques, car le catholicisme n'impose aucune exigence en dehors du respect des "sacrements chrétiens" (1) (le baptême, le mariage, l'extrême onction, etc.). Le chrétien catholique kamba est avant tout attaché aux croyances ancestrales. Il est libre d'embrasser de nouvelles religions sans être exclu de son Eglise ce qui n'est pas le cas dans l'Eglise protestante.

La connaissance de la langue kikongo par les missionnaires suédois n'a donc pas suffi pour réaliser l'évangélisation et l'implantation de l'oeuvre. Leur refus de tout syncrétisme a compromis l'oeuvre du protestantisme chez les Kamba. C'est le cas du conflit ethnique entre les Dondo et les originaires des autres missions d'une part, et les Dondo et les Kamba à la mission de Ngouedi d'autre part. Cette situation a profondément miné le terrain de l'évangélisation suédoise. Le pasteur Léonard Bibila, dans son mémoire intitulé L'Eglise et l'Etat, présenté pour l'obtention de son diplôme de fin d'étude pastorale, dénonce les conflits tribaux qui empêchent l'évolution de l'Eglise, la construction de l'Etat et l'unité nationale.

"La ségrégation tribale nous empêche de reconnaître l'Etat. En Afrique la reconnaissance de l'Etat pose de sérieux problèmes. Elle est problématique parce que de nombreux Africains ne veulent reconnaître que les régimes politiques à la tête desquels se trouvent les membres de leur tribu. La ségrégation tribale, gagnant en long et en large du terrain, risque d'être une pluie puante qui finira par envenimer nos Eglises d'Afrique. Le chrétien ne devra jamais être partisan de la ségrégation tribale. Il a été appelé par le Dieu d'amour, il aimera tout le monde. Plusieurs chrétiens négro-africains ont été malheureusement entraînés dans l'engrenage de la ségrégation tribale. On ne doit jamais reconnaître l'Etat par motif tribal. Si tel était le cas, Jésus n'aurait pas reconnu l'Etat romain qui était un Etat païen. On ne doit pas non plus reconnaître l'Etat parce qu'il est dirigé par les membres de notre Eglise. On doit reconnaître l'Etat parce qu'il est institué par Dieu. L'Eglise ne doit jamais oublier que Dieu veut de l'ordre et la paix dans l'ordre de la création" (2).

Dans le procès verbal de la sous-commission Evangélisation du consistoire de Ngouedi, les responsables dénoncent la haine tribale entre les Kamba et les Dondo.

"Unir le Consistoire dans un témoignage chrétien en menant une lutte continue contre le tribalisme" (3).

On peut aussi mentionner la rigidité de la discipline qui, comme nous l'avons vu amplement, amène le converti à se couper de son environnement parental, social et culturel.

Par ailleurs, le fait que le protestantisme ne reconnaisse pas le problème de la sorcellerie, qui est au centre des tensions sociales et spirituelles de ces populations, est également pour beaucoup dans sa marginalisation par rapport à la société kamba.

Il se pose un problème, en quoi consiste l'implantation du protestantisme chez les Kamba ? Certes, le protestantisme s'est implanté géographiquement dans cette région, il a contribué à la transformation des usages sociaux et des structures économiques (développement de l'agriculture, apprentissage des métiers, etc.). Cependant, le protestantisme n'est pas une religion majoritaire. De plus ceux qui se convertissent retournent souvent aux vieilles pratiques des croyances ancestrales ou les additionnent avec les nouvelles pratiques des mouvements ngunzistes. On observe un relâchement de la part des protestants kamba qui se détournent de la discipline de l'Eglise.

Autre signe de relâchement, la plupart des dirigeants de l'Eglise recherchent l'intérêt du gain personnel. C'est ce qui ressort dans les observations de l'Evangéliste François Loubaki lors de notre entretien sur l'oeuvre protestante chez les Kamba, à la paroisse de Nkayi.

"Les dirigeants de l'église recherchent de plus en plus de l'argent et les plaisirs du monde. Les catéchistes (évangélistes) ne veulent plus enseigner aux gens comment ils doivent vivre la vie chrétienne. Plusieurs faux prophètes opèrent pour tromper les gens en utilisant les pratiques des croyances ancestrales (la sorcellerie). Ainsi les chrétiens ne sont plus affermis dans leur foi. On constate donc une grande différence entre les temps que nous vivons actuellement et l'époque missionnaire. De nos jours les abus du réveil sont une source de maux qui empêchent la croissance de l'oeuvre de Dieu par la connaissance de la Bible. Par rapport à l'époque missionnaire, on observe un mélange de croyances dans les pratiques du réveil" (4).

A ces observations s'ajoutent l'effondrement de la société ancestrale et le déséquilibre social qui en résulte. Cent ans après l'arrivée des premiers missionnaires protestants, les problèmes des Kamba n'ont pas fondamentalement évolué. Aux tensions existant au sein de la société traditionnelle

s'ajoutent d'autres tensions au niveau social, politique, économique et religieux. On peut donc parler d'un manque de libération chez les protestants kamba qui replongent dans leur anciens problèmes.

Le réveil spirituel (nsikumusu) a constitué une tentative de changer cette situation mais le "mpeve yalongo", le mouvement extatique qui autrefois était sous le contrôle des missionnaires suédois fonctionne aujourd'hui comme, une religion indépendante à l'intérieur de l'Eglise Evangélique du Congo.

Par ailleurs le réveil a donné naissance à deux nouvelles religions protestantes indépendantes et rivales qui sont le pentecôtisme d'Esaïe Demba et l'Eglise Evangélique Nouvelle du Congo par le prophète (apôtre) et pasteur Eugène Mbama, ancien évangéliste kamba du le consistoire de Ngouedi.

Tout ceci est également la conséquence du ngunzisme, très mal assimilé au sein de l'E.E.C. après son autonomie. Le ngunzisme s'insérant lui même dans la lignée des soubresauts spirituels du monde kongo à la recherche de solutions libératrices.

Le passage d'une religion à une autre peut comporter une attitude de fuite devant les pressions de la société mais elle peut servir aussi de "paravent" pour se protéger contre les bouleversements de la société moderne. Nous comprendrons mieux ce qui se passe actuellement chez les Kamba en étudiants certaines questions restées dans l'ombre dans une autre étude menée postérieurement à celle-ci.

Le protestantisme possédait peut-être cette solution libératrice tant recherchée et attendue, mais pour l'instant il est une religion respectée mais minoritaire, contestée et non conquérante, en butte, sur le terrain spirituel kamba, à de multiples rivalités, tant intérieures qu'extérieures, qui entravent son audience.

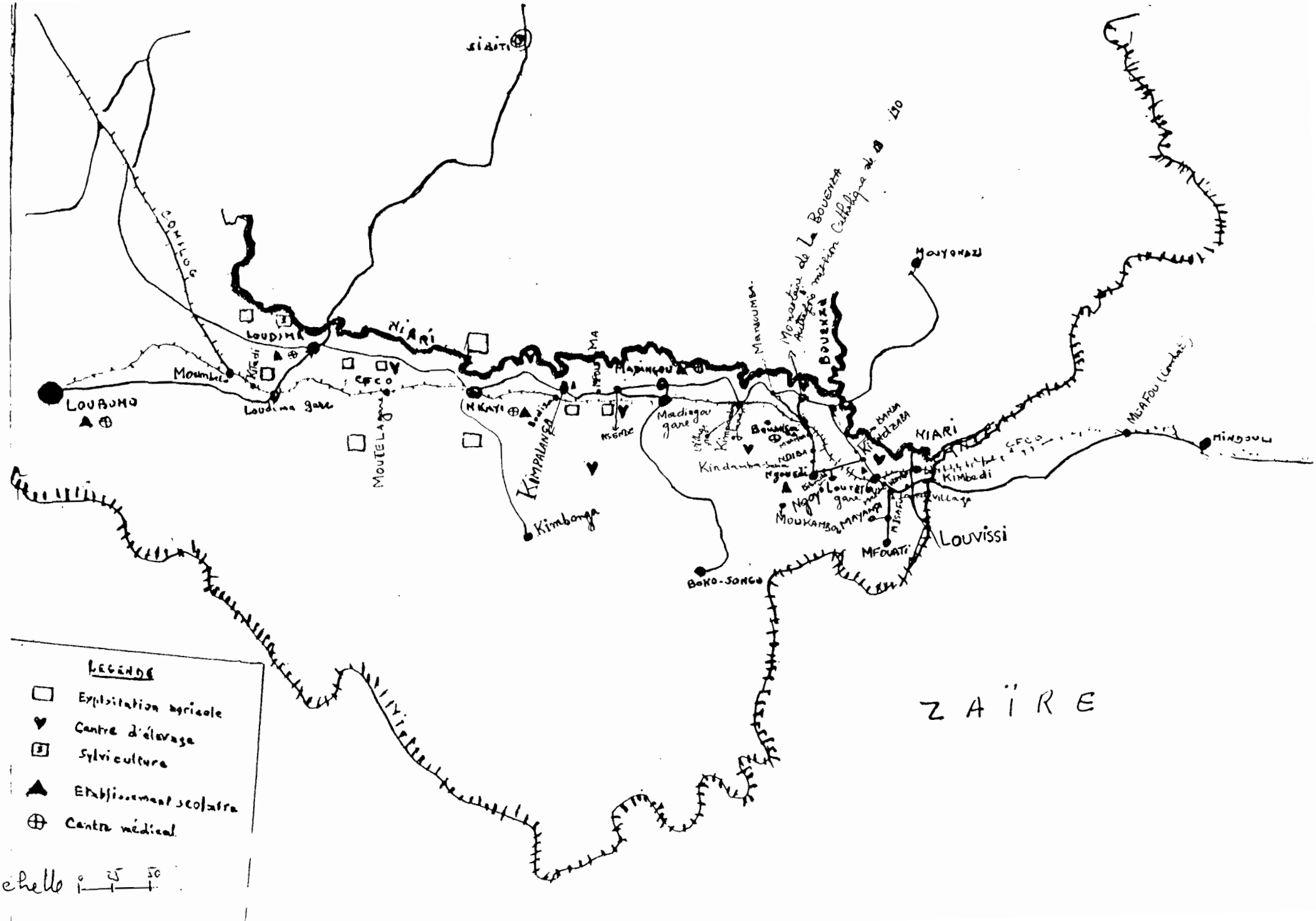
Enfin, il court le grand risque d'être "digéré" par les mécanismes mentaux de la religions traditionnelle, de ne plus être le pur message du salut en Jésus-Christ qu'ils souhaite être mais un simple apport de pratiques à ajouter aux nombreux rites déjà existants.

(1) Par sacrements chrétiens, il s'agit des sacrements administrés dans l'Eglise catholique.

(2) Bibila Léonard (premier pasteur kamba), L'Eglise et l'Etat, mémoire de fin d'étude théologique au séminaire de la mission de Mansimou-Brazzaville, Mansimou, le 10 Juin 1972, p. 20.

(3) Cf. Procès-Verbal de la Sous-Commission Evangélisation Consistoire de Ngouedi, Le 29 Janvier 1986 à 15 heures tenue à la direction de l'Eglise Evangélique du Congo à Brazzaville, p. 1.

(4) Loubaki François, informateur, Nkayi, 1986, op. cit. Cf. Annexe I. Pour certains lorsqu'on dénoncent certaines erreurs dans les pratiques du réveils, il considèrent qu'on parle mal du réveil. Ainsi, parler mal du réveil c'est faire des remarques, mettre les gens en garde des risques qu'ils courent dans leurs pratiques. Comme les nganga, les réveillés sont des spécialistes de leur pratiques dont ils sont les seuls initiés. Ils rentrent en contact avec Dieu par le moyen des transes. La Bible vient en second.


LOUBOMO
Moumbis
Loudima gare
LOUDIMA
NIARI
CFCO
MOUTELA
N'KAYI
KIMPALANGA
Kimbonga
Madingou gare
MADINGOU
Mansoumbi
BOUENZA
Monastère de la Bouenza
Kindamba
Ngouedi
Ngoyo
Moukamba
MAYAMA
MFOUATI
BOKO-SONGO
Kimbadi
LOUVISSI
NIARI
CFCO
MSAFOU
MINDOULI
MOUYONDZI
SIBITI
ZAÏRE
LEGENDE
Exploitation agricole
Centre d'élevage
Sylviculture
Etablissement scolaire
Centre médical
Echelle

# ANNEXES

## ANNEXE I

Ayamba Paul, ancien catéchiste chez les Kamba, pasteur et ngunziste dondo de la S.M.F. entre 1921 et 1947, informateur à Mfouati, 1973.

Bahelele Ndimisina (pasteur retraité), informateur à Kimpesse, 1982, dans la région du Bas-Zaïre au Zaïre pendant le déroulement des travaux de la conférence kikongo kituba. Les conflits entre la mission catholique et la mission protestante étaient fréquents au Congo belge. Néanmoins, les deux religions étaient reconnues officiellement, ce qui n'était pas le cas de la S.M.F. au Congo français. Le pasteur Bahelele est auteur de plusieurs écrits en kikongo, Cf. bibliographie, les ouvrages en langue kikongo.

Bouanga bu Ngoma Gabrielle, chef de lignage, cultivatrice, informatrice, Kindzaba, Loutete, 1980, 1981, 1982, 1983, 1984, 1985, 1986, 1988, 80 ans.

Bouanga bu Nsouadi Madeleine, informatrice, diaconesse protestante, paroisse de Loutete, village de Ngoyo épouse de Monsieur Pierre Mouanda Kinkondi, 1980, 1981, 1982, 1983, 1984, 1985, 1986, 1988. Son père était un ngunziste de la communauté Kingunsa ou Mavonda-Ntangu de Tata André Mandefo.

Boussoki Auguste, ancien "nganga" (prêtre) et cultivateur, informateur, originaire du village de Kimpalanga, protestant, 89 ans, témoin des événements de l'infiltration protestantes, de la lutte entre les protestants et les catholiques, Kimpalanga, le 10 Septembre 1986.

Boutoto bu Wamba Sabine, fille du chef Wouamba de Kimpalanga, témoin des événements de l'infiltration protestante et de l'implantation du protestantisme au village de Kimpalanga par le catéchiste Jérémie Mouanda de Kindzaba. Informatrice à la paroisse protestante de Nkayi. Epouse du diacre André Dikoua Moudiedie du village de Kimpalanga, cultivatrice, informatrice, paroisse protestante de Nkayi, protestante, 58 ans, Nkayi et Kimpalanga, 1986.

Commandeur Jacques (Rév. Père), informateur à Loudima poste, le 30 Août 1988, missionnaire au Congo depuis 1946 à la mission de Kimbenza en pays dondo, "Plus de païens parce que tout le monde était devenu chrétien (baptisé), par contre ce sont les missionnaires de la mission de Kingoyi qui ont occupé les villages de la frontières du Congo-Brazzaville. A Ngouedi la fidélité du peuple kamba à la foi chrétienne est une réalité authentique. Les Suédois n'ont pas détourné nos fidèles à la religion protestantes. Jusqu'à nos jours le protestantisme reste minoritaire chez les Kamba qui est un pays chrétien. Le Père Commandeur est un Hollandais qui a travaillé pendant longtemps dans les régions de la Bouenza. Il avait travaillé avec le Père Emile Zimmermann. Il était né le 19 Septembre 1917 en Hollande Noordwyk. En ce moment il est à Loudima où il s'occupe de la traduction de la Bible en kikamba dans le diocèse de Nkayi.

Douma Emmanuel (pasteur, président du consistoire de la mission de Ngouedi entre 1983 et 1986, ancien élève de Ngouedi, dondo), informateur, Loutete, 1986, 60 ans.

Eouengue Jean-Marie, ambassadeur du Congo en France, informateur, 1986, 1987, 1988.

Kilahou Daniel, informateur, agent de la Cimenterie de Loutete, ancien élève de la mission protestante suédoise de Sundi-Lutete au Congo belge, chrétien protestant de la paroisse de Loutete du consistoire de Ngouedi.

Kimpoutou Roger, enseignant, INRAP, actuellement chef de service à la Primature (premier Ministère), interview du 22 Décembre 1985, sur la société kamba.

Litschgi François, Père et Curé de la paroisse catholique Saint Louis du diocèse de Nkayi, missionnaire français au Congo depuis les années 1940, Nkayi, 1988.

Loubaki François, informateur à la paroisse protestante de Nkayi, catéchiste retraité, 61 ans, 1986. C'est Moubounou qui avait tué son ami Nicodème Mantoumbou, le catéchiste de Moukanda, au village du chef Clément Mbanga, dans le territoire du chef de terre Ngouala-Ngoyi, dans le canton du chef Mouanda-Mboungou. Ancien chrétien catholique avant de devenir protestant à la suite de la mort de son père à Kimbenza (Tabulu). Témoin de certains événements de la lutte entre les prêtres catholiques et les catéchistes protestants en pays kamba. Il a une vision assez critique de la situation du protestantisme au Congo en général et au Consistoire de Ngouedi en particulier. Il détient certaines informations qui échappe au grand public. Il est l'un de nos précieux informateurs.

Mabiala Alphonse, informateur à Brazzaville, ancien élève de la mission de Ngouedi et moniteur de la M.E.S., colonel de l'armée congolaise en retraite, Poto-Poto,1986. Il diacre protestant de l'Eglise Evangélique du Congo et accorde une importance particulière à l'oeuvre de Dieu.

Maboundou ma Loubaki Alphonse, informateur à Kindzaba-Banda (Kimpombo), cultivateur, témoin des événements de l'infiltration, de l'installation des catéchistes protestants dondo et de l'installation des missionnaires suédois à la mission de Ngouedi en 1930, protestante à Kindzaba 77 ans, le 7 Septembre 1986.

Mabounou ma Mbama Safila, mère de Léonard Bibila premier pasteur kamba à la mission de Ngouedi dans la paroisse de Loutete, informatrice sur la tradition de l'implantation des villages de nos contrées, Ngoyo, le 15 Septembre 1972.

Mafouta François, né vers 1910 à Ndimba Mounsounsou district de Boko, premier officier de l'Armée du Salut au Congo, Brigadier en retraite, entretien du Mardi 16 Août 1988 à Brazzaville.

Mahoungou Dominique, informateur à Ngoyo, ancien élève de Ngouedi, fils du chef de terre Mbedi Ngoma, menuisier et planteur à Ngoyo, 1986. C'est pourquoi on dit : "lorsque tu arrive à Kindzaba, si tu veux être bien reçu, il faut parler de l'occident" (wu pala kwe Nzaba, zonsila di mundele mbo dia). Nous avons eu différents entretiens en particulier celui de l'évolution sociale en milieu kamba et des injustices dans l'Eglise protestante à la mission de Ngouedi. 1982, 1983, 1984, 1985, 1986, 1988.

Makimouka Suzanne, épouse de l'ancien catéchiste Jérémie Mouanda, informatrice à Kindzaba, anciennement chrétienne catholique au village de Mfila, diaconesse à l'annexe de Banda dans la paroisse de Loutete, cultivatrice, Kimpombo, 1986.

**Makouta Mboukou Jean Pierre**, ancien élève de la mission de Ngouedi, témoin de l'évolution des événements du réveil spirituel parmi les élèves de la mission de Ngouedi en 1947. Informateur, paris 1986, 1987, 1988 et 1989.

**Malanda Didier**, élève au collège à Pointe-Noire, jeune kamba devenu pentecôtiste congolais depuis à la suite de sa maladie, informateur à Ngoyo, 1986 et 1988.

**Mayoulou Fouadas Bernard**, évangélique kamba, informateur à Youloumwini, 1986. Ancien élève de la mission de Ngouedi, fils de Mbuta Mayoulou ma Ntamba, ancien salutiste congolais. Evangéliste kamba au consistoire de Ngouedi.

**Mbama Eugène**, ancien catéchiste de la mission protestante du consistoire de Ngouedi, leader de l'Eglise Evangélique Nouvelle, voir annexe VI sur les causes de sa rupture avec l'Eglise Evangélique du Congo.

**Mfoulou Mouanda Suzanne**, informatrice à Loutete, ngunziste, 68 ans, l'éloignement est une source de sécurité pour la vie familiale (mbongo bantu) ce qui est une sorte de refuge. Loutete, le 1 Janvier 1982. 1981,82,83,84,85,86 et 1988.

**Mpanzou Paul**, informateur à la paroisse protestante de Nkayi, catéchiste retraité, de la paroisse de Loutete, 66 ans, 1986. L'un des rôles du catéchiste protestant l'enregistrement des enfants dans le registre de l'Eglise.

**Mouanda Kinkondi Pierre**, informateur, ancien chauffeur d'engin (tracteur), cultivateur, village de Ngoyo, diacre protestant, fils de Mabounou ma Mbama Safila et de Théodore Kinkondi de Kinkoumbatanga. Après sa conversion il était allé s'installé au village des ses ancêtres à Ngoyo en 1958.

**Mouanda Simon** (catéchiste retraité), ancien élève de la mission de Kingoyi, originaire du village de Mayanga, informateur à la paroisse de Loutete gare, 75 ans, 1986.

**Moudiedie André**, Président du groupement coopératif, Secrétaire et diacre de l'Eglise protestante de l'annexe de Kimpalanga dans la paroisse de Nkayi, Kimpalanga, le 9 Septembre 1986.

**Mounkadi Dominique**, ancien catéchiste catholique à Massangui, informateur, Kingouala-Nsouadi (Kindzaba), 1982. Quant à notre informateur la pluralité religieuse était la seule solution pour remédier à cette situation. Les non-catholiques pouvaient donc appartenir à une autre confession de foi (protestantisme ou Armée du Salut) comme ce fut le cas de Wedi be Mayoulou ma Ntamba à Kinkoumba-Tanga Cf. notre chapitre sur l'Armée du Salut.

**Moukounga Etienne** (ancien élève de la mission de Ngouedi, ancien catéchiste de la M.E.S. à la Mission de Zanaga, diacre de l'annexe de Youlou-Mwini dans la paroisse de Loutete), Informateur, Youlou-Mwini, 1986. Agent du C.F.C.O. en retraite. Les injustices et le petit salaire l'on obligé à quitter la fonction de catéchiste, dans les années 1940, 60 ans, 1986.

**Ndoundou Daniel**, ancien élève de la mission catholique de Kimbeza et de la mission protestante de Kingoyi, pasteur de la mission de Ngouedi, leader du mouvement charismatique au Congo, informateur, 1981, 1984, 1985. Nous avons eu un contact très étroit avec le pasteur Daniel Ndoundou à la mission de Ngouedi et à la paroisse de Loutete. Son rôle de charismatique est quelque

chose d'incontestable même auprès de ses adversaires qui ne peuvent pas le lui contester.

Ngouala Maurice, ancien élève de la mission de Ngouedi, cultivateur, informateur au village de Ngoyo, 1988.

Nkelani Marcel, Né vers 1929 à Kindamba Madingou, informateur, chrétien protestant, Nkayi, le 8 Août 1986. L'importance du chef dans le rite de guérison par chef en milieu villageois kamba.

Nkombo Azer, ancien élève de la mission de Ngouedi, premier moniteur kamba en 1944 et ancien agent de la sécurité publique en retraiter à la gare de Bouansa, Bouansa, 8 Août 1988.

Nkounkou Hilaire (ancien élève de la mission de Ngouedi, pasteur retraité, ancien directeur du séminaire théologique de l'Eglise Evangélique du Congo à Ngouedi), Brazzaville, 1986.

Nzaou Jean , catéchiste retraité à la paroisse de Loutete, ancien élève de la mission de Kingoyi, originaire du village de Kilemba. Nous reviendrons sur cette situation au moment où nous étudierons les questions relatives à l'infiltration du protestantisme et à son implantation au Congo français. Il est témoin de la première évangélisation protestante des missionnaires suédois installés à la mission de Kingoyi en 1900. Il a longtemps travaillé en pays kamba entre autre le village de Kimpalanga. Il est ancien élève de la mission de Kingoyi. Consistoire de la mission de Ngouedi, Loutete, le 9 Septembre 1986.

Nzouadi Antoine, cultivateur et sculpteur, ancien récolteur de vin de palme, village de Ngoyo-Loutete, entretien du 19 Août 1986.

Vindou (Abbé), informateur, Brazzaville, 1983. L'ironie du sort c'est que les missionnaires protestants suédois à Madzia consommaient de l'alcool dans leurs maisons au moment du repas à table.

Vouandza Joseph, frère cadet du pasteur Daniel Ndoundou, informateur, ancien élève de la mission de Ngouedi, ancien catéchiste protestant au village de Mayanga, Loutete, 1986.

# ANNEXE II.

## LISTES DES NOMS SCIENTIFIQUES DES ARBRES, DES, DES PLANTES, DES HERBES ET DES LEGUMES QUI SONT CITES DANS NOTRE ETUDE EN LANGUE VERNACULAIRE OU VULGAIRE

Pour faciliter la tâche de nos lecteurs, nous allons procéder à un classement alphabétique des noms vernaculaires ou vulgaires des arbres, des plantes, des herbes ou des légumes, qui sont cités tout au long de notre étude. De même pour indiquer leurs noms scientifiques, nous allons suivre un ordre, où nous mentionnerons le nom vernaculaire, le nom vulgaire, le nom du genre, le nom de l'espèce, le nom du botaniste et le nom de la famille. A titre d'exemple nous retenons le groupe de mot Bâ di madibu (nom vernaculaire) Rônier (nom vulgaire) Borassus (nom du genre) aethiopum (nom de l'espèce) Mart. (nom du botaniste) Arénacées (nom de la famille). Ainsi nous aurons les résultats suivants :

Bâ di madibu ou Rônier : Borassus aethiopum Mart. Arénacées.

Bâ di ngasi ou palmier à huile : Elaeis guineensis Jacq. Arénacées.

Binsukulu ou Aubergines : Solanum gilo Radli. Solanacées.
Solanum geminifolium Thonn. Solanacées.

Buanguila : Sesamum indicum Linné Pedaliacées.

Cacao ou Cacaoyer : Théobroma cacao Linné Strerculiacées.

Cafi ou Cafeyer : Coffea arabica Linné Rubiacées.
Coffea canéphora Pierre Rubiacées.

Fri ya pin ou Arbre à pain : Artocarpus communis J.R. et G. Forster Moracées.
Artocarpus incisus (Thunb.) Linné Moracées.

Fubu ou ananas : Ananas sativus Schultes F. Broméliacées.

Kilembezawu : Gardenia ternifolia Schum. et Thonn. Rubiacées.

Kimbombolo ou Epinard : Basella alba L. Basellacées.

Kinkengesi : Scleria boivinii Stend. Cypéracées.
Scleria barteri Boeck. Cypéracées.

Kititi ki zawu ou Herbe à Eléphants : Pennisatum purpreum Schum. Graminacées.

Konda di mputu ou Bananier : Musa sapientum Linné Musacées.

Konda di ndongila ou Banane plantain : Musa paradisiaca Linné Musacées.

Layi ou Ail : Allium sativum Linné, Ramaut Damblom et Lewalle Liliacées.
Allium ampeloprasum Linné Liliacées.

Lembelembe : Brillantaisia patula T. Anders. Acanthacées.

Lolo, longi, mulongi ou Papayer : Carica papaya Linné Caricacées.

Loso ou Riz : Oriza sativa Linné Graminacées.

Lubota : Milletia versicolore Welw. Papilionacées.

Lumbusimbusi : Mikania cordata (Brun. F.) B.L. Robinson Asteracées.

**Mabula** : Hymenocardia acida non identifié.

**Madeso ou haricot** : Phaseolus vulgaris Linné Légumineuse Papilionacées.

**Madiadia** : Hyparrhenia diplandra non identifié.

**Makonda ou Jequirity ou liane réglisse ou oeil de paon** : Arbus precatorius Linné Papilionacées.

**Makumba** : Solanum macrocapon Linné Solanacées.

**Mandarine ou Mandarinier ou oranger** : Citrus aurantium Linné Var-deliciosa Rutacées.

**Mansunsu** : Ocicum gratissimum Linné Lamiacées.

**Masangu ou Maïs** : Zea Mays Linné Graminacées. Masinda :

**Mbala bilengo ou patate douce** :Ipomaea batatas Poiret Convolvulacées.
Ipomaea fastigiat Sweet Convolvulacées.

**Mbala kikwa ou taro** : Colocasia esculenta (Linné) Schot & Endlicher Aracées.

**Mbala ngufu ou igname blanche** : Dioscorea sativa Linné Aracées.

**Mbala ngufu ou igname rouge** : Dioscorea alata Linné Aracées.

**Mbuyu ou kambala** : Chlorophora excelsa (Welw.) Benth. et Hook. Moracées.

**Mpunga** : Triumfetta cordifolia A. Rich. Tiliacées.
Triumfetta rhomboidea Jacq. Enum. Carib. Tiliacées.

**Mudimba ou limba** : Termilia superba Engl. et Diels. combretacées.

**Mufilu** : Crossopteryx febrifuga (Afz. ex. G. Don) Benth. Rubiacées.

**Mufuma ou fromager** : Ceiba pentadra Linné Bombacacées.

**Mukasa, Wandu ou petit pois d'angole** : Cajanus cajan (L.) Millsp. Papilioncées.

**Mukasa ou colatier** : Cola nitida (Vent) Schott et Endl. Sterculiacées.

**Mukolosole ou corossolier** : Annona muricata Linné Annonacées.

**Mukondo ou baobab** : Adansonia digitata Linné Bombacacées.

**Mulala ou oranger** : Citrus aurantium Linné Rutacées.

**Mulala wu nsa ou citronnier** : Citrus aurantifolia Swingle Rutacées.

**Mulolonseke** : Annona arenaria Thonn. Annonacées.

**Mulondo ou douce-amère** : Solenostemon monostachyus (P. Beauv.) Briq. Pflanzenfam. Lamiacées.

**Mubunsi** : Alchornea cordifolia (Schum. et Thonn.) Mull. Arg. Euphorbiacées.

**Mumanga ou Manguier** : Mangifera indica Linné Anacardiacées.

**Mundudindudi** : Mikania cordata (Burn. F.) B.L. Robinson var. cordata Asteracées.

**Mukungu** : Fecus stuhlmamaii Warb. Moracées.

**Munungu wu mputu ou gros piment ou pilipili** : Capsicum annuum Solanacées.

**Munungu wu sola ou petit piment** : Capsicum frutescens Linné Solanacées.

**Munsia ou canne à sucre** : Saccharum officinarum Linné Graminacées.

**Munsumbinsumbi** : Combretum racemosum P. Beauv. FL. Oware Combretacées.

**Mupukupuku** : Vernonia brazzavillenis Auberv. ex. Compère Asteracées.

**Musafu, mfiele ou safoutier** :Dacryodes edulis (G. Don) Lam., G. Don, Gen. Styst. Bruseracées.
Canarium schweinfurthii Engl. Burseracées.

**Musakasaka ou Eponge végétale** : Luffa aegyptiaca Mill. Cucurbitacées.

**Musanda** : Ficus umbellata Vahl. Moracées.

**Musangavulu** : Costus afer Ker-Gawl. Bot. Reg. Zingiberacées.

**Musekini** : Bosqueiopsis gilletii De Wild. et Th. Dur. Moracées.

**Mutoko ou bois de fer** : Millettia laurentii De Wild. Palionacées.

**Mutumbu ou calebasse** : Lagenaria siceraria (Molina) Standley Cucurbitacées.
Lagenaria vulgaris Sernige Cucubitacées.

**Muvoco ou avocatier** : Persea americana Mill. Lauracées.

**Muyakayaka** : Trema guineesis (Schum. et Thonn.). Filcalho. Ulmacées.

**Nguba ou Arachides** : Arachis hypogaea Linné Légumineuse - Papilionacées.

**Nkasa zi misinga ou tamarinier** : Erythrophleum ivorense A. Chev. Cesalpiniacées.

**Nkasa zi misinga ou kalatakoto** : Tamarindus indica Linné Cesalpiniacées.

**Nkengesi** : Scleria boivini Steud. Cypéracées.
Scleria barteri Boeck. Cypéracées.

**Nsakunsaku** : Cyperus articulatus Linné Cypéracées.

**Nsamba ou pois de terre** : Arachis hypopaea Linné Légumineuse - Papilioacées.

**Nsunga ou tabac** : Nicotiana tabacum Linné Solanacées.

**Raphia** : Paphia Vinifera P. Beauv. Aracacées.

**Tumatu ou tomate** : Solanum lycopersicum Linné Solanacées.
Lycopersicum esculentum Linné Solanacées.

**Yaka, nkaba ou manioc** : Manihot esculenta Crantz. Euphorbiacées.

**Zoni ou oignons**, Allium cepa Linné Liliacées.

**Poireau** : Allium porrum Linné Liliacées.

**Cibule** : Allium Schoenoprasum Linné Liliacées.

**Ciboulette** : Allium Fistulosum Linné Liliacées.

# ANNEXE III

L'IMPLATATION ACTUELLE DES VILLAGES BAKAMBA.

a) Les villages allant de Madingou Poste à Loudima : Madingou district, Moukokotadi, Mataba, Kiniadi, Nsende, Mpouma (village situé non loin de la société agrume de Mr Jean Desile) à côté de Mpika-Ngouadi, Mayengue (Mpalou-Kisanga), Kimpalanga (autrefois Kiyangala), Kimpambou-Ndonga (Loubondo), Kingwala-Kimingenge, Bula bu ba Bakila-Louis-Marie, Kingwala-Kola, Nkayi-Madi, Nkayi-Poste, Kimpambou, Ntandou (village de Ndoulou-Ngouala), Louadi, Ntandou-Kingwala (Mufuma), Moutela, Kiosi (actuellement l'ancien village est morcelé en donnant lieu à quatre Biosi), Kimbanga, Ngounga (village de Ndamba), Loudima-Poste, Loudima-Gare et Kitadi.

b) Les villages des axes routiers de Madingou-Poste à Kimbedi sont :

- Mandou, Nzanga, Kibounda, Ntensi, Makonda ma Benge, Mansoumba, Bouansa, Bouenza (situé au carrefour de la mission catholique), Kimpanzou, Kimbedi carrefour et Kimbedi-Bac, Mupepe wu Tasio, Moussassi (Kimpombo), Banda, Kingwala-Nswadi (Yulumpumbu, Musanda et Kingwala ki mi Ngenge), Mutimosi, Kinkumba-Tanga (Yulu-Mwini et Bunianga) ; l'ensemble de ces villages constituait Kindzaba "Mumvukani" c'est-à-dire village de l'unité bâti suivant le plan cadastral de la politique de l'habitat à l'époque de la pénétration française; Loutété-Gare, Lwimbi, Makila (Nzombo), Ntadi, Mukanda et Ngwalubondo ( situés au niveau du carrefour de Loutete, ils sont aussi connus par Loutete-Carrefour), Missafou, Kimwanda, Yulu-Nganda, Nsanga, Kitundu, Mpita, Bikenene et Kimbedi.

- Au niveau de la mission catholique de Bouansa se situe une bifurcation de la voie carrossable qui conduit à la gare de Bouansa. Cette bifurcation se prolonge jusqu'à la mission protestante de Ngouedi. De Ngouedi à Kindzaba (Kingouala-Nsouadi) se situe une autre bifurcation qui relie les population des Monts Ngouedi (les Mingouedi parce qu'ils habitent la montagne) et celles de la plaine, les Badiangala ; ce sont : Bouansa-Gare, Loukala, Mienge-Mienge, Mbamba, Milayi, Kenge-Nwingu, Ndiba, Mankodia, Saka-Meso, Kindamba-Seke, Bibondo, Ntete, Kikongo, Moukambou, Ngouedi, Ngoyo, Nkamba, Mbouese et Bikoti.

c) Les villages de Madingou-Poste vers l'axe Nord-Est sont : Madingou-Gare, Nkieni, Moussenenge, Kihoungou, Kibounda, Kimpambou-Kaye, Nsanga, Kintamba, Kingoma, Kimguembo et Kibahouka.

d) Les villages des axes Madingou-Poste vers Aubeville et Iba sont : Mboma, Kinsimba, Mangola, Moudoko, Mbimba (Dakar), Mbouki et Ndonga.

e) Les villages de Madingou vers les plateaux sont : Kimguembo, Kimbahouka, Kimpondo, Bodissa, Kingouala-Mboukou, Kimwanda, Kindamba, Kingoyi-Loubamgala, Kindoulou-Dakar, Kinsoumbou, Bouende, Boussana, Mansiedi, Ouenze, Voka, Vioka, Kimbonga, Foumvou, Moundanda, Kihoungou, Kikongo, Lalouamba et Mimanga.

Ce sont là les villages situés sur les différents axes routiers du territoire kamba de la vallée du Niari-Bouenza dans la région de la Bouenza(1).

---

(1) Cf. carte des divisions administratives de la République Populaire du Congo ci-dessous.

# ANNEXE IV

AFRIQUE EQUATORIALE FRANCAISE

TERRITOIRE DU MOYEN-CONGO

REGION DU POOL

DISTRICT DE MADINGOU

REPUBLIQUE FRANCAISE
Liberté-Egalité-Fraternité

(Hélène)

# E N Q U E T E
## SUR LES
## JURIDICTION COUTUMIERES.-

1°/- Y-a-t-il un ou plusieurs tribunaux coutumiers ?

a) Nombre : 4

b) Ressort territorial : Canton

c) Composition théorique (décision 1422/APA du 28/6/54 et effective.-

| Composition | Théorique | Effective |
|---|---|---|
| Président | BAYEMINA Antoine | BAYEMINA, Chef de Canton |
| | x x x | |
| Assesseurs | MANKOUIKA Bakou | MOUKOBOLO Kabou, Ier Juge |
| | MOUKOBOLO Kabou | MANKOUIKA Bakou, Notable |
| | MOUZOUYOU Code | KAYA Poungui, Chef de terre |
| | x x x | |
| Suppléants | GOMA Mouanda | MOUZOUYOU Code Notable |
| | KAYA Poungui | GOMA Mouanda " |
| | BOULGOU Bouyala | BAHAKOULA Auguste " |
| | x x x | |
| Secrétaire | MABIKA André | Absent |
| Président | KAYA Athanase | KAYA Athanase, Chef de Canton |
| | x x x | |
| Assesseurs | POUEMO Pandi | POUEMO Pandi, Ier Juge |
| | MOUKOLO N'Lemba | MOUANGOU Bedi, Chef de village |
| | TOKA Masenla | TOKA Masenla, Chef de village |
| | x x x | |
| Suppléants | MOUANDA Mousolo | MALA Martin, Chef de village |
| | MASSANGOU | MADINGOU Albert |
| | MOUANGOU Bedi | LOUNZINGOU Sylvain |
| | | BAHEI Nestor, Notable |
| | | MOUANDA Mousolo " |
| | x x x | |
| Secrétaire | MOKELO | Le Président |

.....

| CANTON DE BOKO-SONGHO | Composition | Théorique | Effective |
|---|---|---|---|
| | Président | MOUZEMBO Boungou | MOUZEMBO Boungou, Chef Canto |
| | | x x | |
| | | x | |
| | Assesseurs | KEBILA Youmvou | GOMA Koye, Chef de terre |
| | | GOMA Koye | DOUKA M'Pémé Notable |
| | | DOUKA M'Pémé | BAMBI Mouanda Chef de terre |
| | Suppléants | BAMBI Mouanda | KIMBOUANA, Chef de terre |
| | | OUMBA Makosso | MALONDA Goyi, Chef de villag |
| | | MALONDA Goyi | MOUSSOUNDA, Notable |
| | | x x | |
| | | x | |
| | Secrétaire | NISSADILA Gaston | NISSADILA Gaston |
| | | x x | |
| | | x | |
| CANTON DE KILEMBA | Président | MADIELA Thomas | MADIELA Thomas, Chef de Cant |
| | | x x | |
| | | x | |
| | Assesseurs | MAMADOU Jean | MAMADOU Jean, Commerçant |
| | | GOMA Abalengo | MANDOUDI André, Chef de terr |
| | | BOUZANDA Boungou | BOUZANDA Boungou, Notable |
| | | x x | |
| | | x | |
| | Suppléants | BOUNGOU Yala | BOUNGOU Yala, Notable |
| | | MANZENZE Dongui | MANZENZE Dongui, Chef de ter |
| | | GOMA Michel | GOMA Michel, Notable |
| | | x x | |
| | | x | |
| | Secrétaire | GAMBA Elie | Néant |
| | | x x | |
| | | x | |

II Comment et sur quelles bases sont nommés les membres

a) Présidents le tribunal coutumier ayant comme ressort le canton, c'est toujour le Chef de Canton qui en est le Président. C'est d'ailleurs le seul rôle que la moyenne des chefs de cantons remplit correctement, et traditionnellement c'est là, un des attributs de son autorité.

b) Assesseurs: Le premier assesseur est toujours le juge coutumier le plus importa du ressort, le second est souvent l'un des chefs de terre du canton choisi dans un cl différent de celui du Président les autres assesseurs étant également repartis entre Chefs de terre ou village et juges traditionnels.

...../....

e) Secrétaires: Ils ont été nommés par décision mais n'ont la plupart du temps jamais exercé leurs fonctions n'étant pas retribués et les juges refusant de partager avec eux les frais de justice, seul celui de Boko-Songho devant Chef de Canton assiste effectivement aux délibérations, et qu'il occasionnellement quelque fois.

Traitement et rémunération

La rémunération des Présidents et Assesseurs est effectuée à l'aide des frais de justice prelevés sur chacune des parties et qui s'élève suivant les tribunaux et l'importance des affaires de 300 à 3.500 francs répartis la plupart du temps de manière égale entre les juges. Les règlements de délimitation de terrains sont quelquefois souvent gratuits.

III - Respect du formalisme prévu au décret de 1944 c'est 4 à 9 et 17 à 20

1°) Registre: aucun registre régulier n'est tenu. Toutefois le Président du Tribunal de Le Bris qui fait fonction de secrétaire porte dans son Journal le rôle et le jugement des affaires les plus importantes. (A vrai dire on ne devrait pas parler de jugement mais de conciliation.)

2°) Assesseurs ne correspondant pas à la coutume des réquerants

Lorsque l'un des réquerants est d'une coutume non représentée, un assesseur à voix consultative de la coutume du réquerant siège au tribunal. C'est le cas lorsque l'une des parties est un flottant étranger au District. A Le Bris il y a égale représentation de chacune des coutumes avec toujours la prédidence du Chef de Canton.

3°) Contrôle du Chef de District

- L'absence de documents écrits (sauf à Le Bris contrôlé sur registre en 1948, 1951 et 1954) empêche tout contrôle systematique.

Un certain contrôle de fait existe cependant, surtout pour le tribunal de Madingou, par les appels qui sont portés devant le Chef de District

4°) Mode et réalité d'exécution des décisions:

Le pouvoir judiciaire des chefs de Canton et des grands juges est encore une réalité. L'exécution des décisions ne suffit donc pas de difficulté dans la majorité des cas. Lorsqu'il y en a l'affaire est portée en conciliation devant le Chef de District.

5°) Contrainte par corps: sans objet

6°) Taux de justice: Tribunal de Madingou: 1.750 frcs par partie et par affaire.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| | " de Le Bris | de 500 à 1.600 | frcs | par affaire |
| suivant l'importance de l'affaire" | de Boko-Songho | 400 à 1.000 | " | " |
| | " de Kilemba | 400 à 1.000 | " | " |

...../...

IV - Qualités des juges et de leurs décisions:

1°) Connaissance de la coutume: cela va de soi, c'est la leur.

2°) Impartialité: De règle dans la majorité des cas quand il s'agit d'une affaire ne mettant en cause que leur propre coutume moins souvent lorsqu'il s'agit de rendre justice à un étranger.

3°) Vénalité:- Notion de valeur quelque peu relative dans ce pays.

Il est de fait toutefois que la vénalité n'est pas courante. Les juges coutumiers sont dans l'ensemble suffisamment pénétrés du sérieux de leur mission, fortifiée par une obscure crainte du châtiment divin en cas de manquement...

Les cas de vénalité peuvent-il ne semble - être considérés comme une exception - et portant sur des dons en vin de valeur plutôt symbolique.

4°) Appel

Pas d'appel en la forme - certaines affaires (en matière commerciale notamment) sont portées devant le Gendarme.

Quelques autres devant le Chef de District - dans les cas d'affaires difficiles à concilier par suite de la mauvaise volonté des parties à l'égard du Chef de Canton ou d'un juge.

On fait également appel lorsque une des parties refuse d'exécuter les sentences. Le Chef de District reconsidère alors l'affaire et diminue en général le montant de "l'amende" - Recours très rare, car les coutumières acceptent très généralement les sentences en cause - Il est le fait de quelques "flottu

V - Respects de la compétence prévu au décret di 1944:

a) en matière strictement civile:

Affaires commerciales: Le plus souvent portées directement devant le Gendarme -

Affaires civiles: Les plus fréquentes sont :

- l'adultère (de 4 à 5.000 francs d'amende)
- les dépredations des cochons (suivant l'importance de 1.000 à 3.000 francs) délimitation de terrains.
- état des personnes: jamais d'affaires de filiation ni d'héritage toujours réglées à l'intérieur du clan, affaire de divorce portant uniquement sur mariage strictement coutumier et non déclaré à l'état civil. Il s'agit en fait presque exclusivement de remboursement de dot, les difficultés concernant la garde des enfants sont portées devant le Chef de District (un cas en 1954)

...../.....

b) Affaires repressives

- petite Larcins en nature tel que vol fruits ou de légumes dans les plantations de 1.000 à 2.000 francs suivant l'importance.
- petite bagarre sans conséquence graves (sans blessure 600 francs petite blessures 2.500 francs + I cochon).
- Dans ce cas "l'appel" est parfois porté devant le Gendarme.

VI- Efficacité du Tribunal coutumier.

Les 4 Tribunaux du District fonctionnent effectivement et à jour fixe deux fois par semaine. Ils règlent chacun par an une centaine d'affaires de grand maximum.

Les autres affaires sont réglées au niveau du tribunal de terre organisé de la même manière que les tribunaux coutumiers.

VII- Comment concevez vous la distribution de la justice civile en matière coutumi

A) Application du décret de 1944

Je suis partisan de la suppression des Tribunaux coutumiers. La situation de fait confirme mon opinion : aucun véritable tribunal coutumier n'a pu être mis sur pied à Madingou.

B) Autre organisation.

Le projet de réforme de la Justice coutumière qui a été présenté en 1953 (lettre IG/APAG du 7 Janvier 1953) me semble ~~vouloir~~ serrer la réalité d'assez près.

a) Conciliation par les Chefs coutumiers.

- Les Chefs coutumiers, assistés de leurs juges doivent être tous à leur échelon (village, terre, canton) munis en droit du pouvoir de conciliation. Ils l'ont en fait. Les échelons supérieurs jouent de rôle de juridiction d'appel pour l'échelon inférieur.

Il conviendrait de normaliser l'échelon Canton par la tenue obligatoire de Registre et l'établissement de Procès-Verbaux. Ceci pourra se faire lorsqu'on aura enfin doté les Chefs de Canton d'un Secrétaire appointé par l'Administration.

En attendant aucune conforme spéciale n'est à exiger - mais simplement recommandée.

La compétence de ces juridictives devrait recevoir le minimum de limitation à charge d'appel des parties devant la juridiction du District. Il ne peut être question de leur enlever les questions d'état des personnes : les affaires de dot et de divorce constituant les principaux palabres. Sinon on va encombrer le tribunal du District. Là encore situation de fait dont il faut tenir compte.

...../...

b) Tribunal du Ier degré

Lorsque la conciliation a échoué ou n'a pas été introduite pour une raison ou une autre, l'affaire est portée devant le Chef de District qui peut

- soit opérer en conciliation (registre en sera tenu et Procès-Verbal dressé dans les cas importants) si les parties sont d'accord,
- soit élever l'affaire au Tribunal du Ier degré avec ses assesseurs dans les formes classiques.

La compétence de ce tribunal devrait être aussi totale que possible - pas tout cas supérieure au montant de 10.000 francs prévu par le projet de 1953 s'il n'y a pas une affaire de lot qui n'atteigne ce prix).

c) Tribunal du 2e degré

Ne principe ne devrait connaître à son sens que des appels du jugement du Ier degré.

d) La chambre coutumière près la Cour d'Appel devrait fonctionner comme chambre d'homologation - Et en annulant et renvoyant certains jugements devant une nouvelle juridiction assurerait le contrôle nécessaire et contribuerait à fixer la jurisprudence.

VIII- Contrôle de la justice coutumière.

a) Régulière effectuée par le Chef de Région ou autorité judiciaire, faute de véritable organisation.

b) Effectué par le Chef de District au cours des tournées lorsqu'il existe un embryon d'archives sur les "affaires"

c) Participation effective du Chef de District à justice coutumière.

Le Chef de District juge quelque fois en appel, des affaires estimées trop compliquées au niveau cantonal.

Il élève également à la conciliation du Ier degré des affaires excédantes à la compétence des tribunaux coutumiers. Mais la majorité de son action porte sur le règlement direct d'un certain nombre de palabres qui lui sont présentés directement soit au poste soit souvent au cours de ses tournées.

P. AYMARD

AFRIQUE EQUATORIALE FRANÇAISE
-----oOo-----
MOYEN-CONGO
-----oOo-----
BUREAU DES AFFAIRES POLITIQUES
ET D'ADMINISTRATION GENERALE
---oOo---

N° : 10 /AP.MC.

OBJET :
Réorganisation des chefferies
-----oOo-----

Madingou

JJD/MB

Brazzaville, le 5 Janvier 1950.

ENREGISTRE à L'ARRIVEE
43 du 13-1-50

LE GOUVERNEUR DU MOYEN-CONGO
à
Messieurs les CHEFS DE REGIONS
DU TERRITOIRE
-----oOo-----

Depuis la parution de l'arrêté N° 1120/AP.1 en date du 5 Août 1947 (J.O. AEF. page 1184), portant réorganisation des chefferies du Territoire, quarante-trois arrêtés, individuels ou collectifs, ont apporté à ce texte de base d'importantes modifications, par acceptation de démission, révocation et remplacement de titulaires, aménagements territoriaux, augmentation des allocations, etc... Chaque modificatif a été transmis, en son temps, aux Régions intéressées et inséré au Journal Officiel; vous avez donc pu mettre à jour régulièrement le tableau des chefferies, tant sur le plan Région que District.

Or, j'ai constaté, à la lecture des propositions de nomination, révocation et remplacement de chefs africains que vous m'adressez, que, bien souvent, les noms des titulaires et la dénomination des chefferies ne correspondaient pas à ceux portés sur les arrêtés précités.

C'est pourquoi je vous ai demandé, par circulaire N° 81S/AP.MC. du 17 Octobre 1949, de tenir la main à ce que les noms de cantons, tribus, terres et villages restent ceux qui ont été adoptés lors de la rédaction de l'arrêté de 1947 et de ses modificatifs subséquents.

La présente circulaire tend à compléter la précitée, en ce qui concerne les noms patronymiques des chefs coutumiers; j'ai en effet, décidé de reprendre entièrement l'arrêté de 1947 en y insérant les rectificatifs qui l'ont modifié; mais, compte tenu des erreurs que j'ai constatées ou qui m'ont été signalées par vous-même, j'ai cru préférable de vous soumettre, pour chacun des districts, un extrait de l'arrêté de réorganisation que je me propose de prendre dans le courant du 1er trimestre de cette année.

Les Chefs de districts placés sous vos ordres devront examiner de la façon la plus attentive l'extrait qui leur est destiné et que vous trouverez annexé aux présentes instructions;

ils contrôleront avec soin l'orthographe des noms et dénominations, vérifieront l'organisation même des chefferies de leur ressort territorial en s'assurant que les titres (chefs de canton, de tribu ou de terre) et le montant des allocations servies, tels qu'ils sont portés sur l'arrêté correspondant bien à l'organisation de fait du commandement indigène local; ils m'adresseront enfin, sous votre couvert, leurs observations et, le cas échéant, leurs propositions. Cette correspondance devra me parvenir avant le 1er Mars, délai de rigueur.

Compte tenu des éléments qui m'auront été fournis dans les conditions ci-dessus précisées, je prendrai, pour le 1er Avril, un arrêté de réorganisation qui fixera définitivement la physionomie actuelle des chefferies du territoire./.

Signé : FOURNEAU

Pour ampliation,
Le Chef du Bureau des Affaires Politiques et d'Administration Générale,

J. DUBURCH

| | | |
|---|---|---|
| Terre de Kinanga | GOMA KOYE | 9.000 |
| Canton de Le Bris | KAYA Athanase | 50.000 |
| Terre de N'Gouédi | PIKA NGOUADI | 9.000 |
| " de Kinzaba | N'ZABA Victor | 13.000 |
| Canton de Kilemba | MADIKLA Thomas | 50.000 |
| Terre de Kilemba | MANDOUDI André | 13.000 |
| " de Kimbenza | MANZENZA DONGUI | 12.000 |
| " de Loutété | BANGA NSOADI | 13.000 |

ARTICLE II.- Les nominations, licenciements, suspensions ou mutations des Chefs postérieures à la publication du présent arrêté seront prononcées par voie de décision, conformément à la réglementation en vigueur.

ARTICLE III.-Le présent arrêté qui sera et qui entrera en application pour compter du 1er Janvier 1955, sera enregistré et communiqué partout où besoin sera./.-

Pointe-Noire, le 7 Février 1955

ROUYS

AMPLIATIONS:
Cabinet ..... 1
AF AE ..... 2
HC.D.AF..... 2
HC.DGF..... 1
CF.M.C..... 2
Conseil Privé.....1
Réc. et Dist.....1
55

Pour copie conforme
P.Le Chef de Cabinet p.o.
(ó): ILLISIBLE

Pour copie conforme
Madingou, le 18 Février 1955
Le Chef de District,

Afrique Equatoriale Française
Territoire du Moyen-Congo
Région du Pool
District de Madingou
N° 438

(-B.C.-)

L'Administrateur-Adjoint des Colonies, Chef du District de Madingou.-

à

Monsieur l'Administrateur des Colonies, Chef de la Région du Pool -

KINKALA

Référence : Votre T.L. n°991 du 20 Juin 1949

J'ai l'honneur de vous transmettre sous ce pli en 7 exemplaires, le tableau détaillé de la population autochtone du District de Madingou. /-

Madingou, le 28 Juin 1949

C. CRAS.-

CHEFFERIE DU DISTRICT DE MADINGOU

(-B.C.-)

| Chefferie | Nom et Prénoms | N° des Insignes |
|---|---|---|
| CANTON DE MADINGOU | BAYIMINA Anthyme | XX7 |
| Terre de Madingou | KAYA-POUNGUI | 24 |
| Terre de Kiloungu | KANGA-BENZE | 254 |
| Terre de Kingoyé | MAYOUEDU-GOMA | 264 |
| Terre de Kindoulou | N'ZAOU Eugène | 5X |
| Terre de Kimbanda | MANDOUNOU Albert | 82 |
| Terre de M'Passa | N'SOKO-N'GOMA | 83 |
| CANTON DE BOKO-SONGO | MOUZEMBO-BOUNGOU | XX9 |
| Terre de Boko-Songo | M'BAMBI-MOANDA | 2X0 |
| Terre de Kinanga | N'GOMA-KOYE | 294 |
| Terre de Kimbacka | KONGO-BOUNGOU | 284 |
| Terre de Kinkengué | OUMBA-MAKESSO | 253 |
| Terre de Minga | KIMBOUANA-MAHOUMINA | 255 |
| Terre de Kabadisso | KIBSIYA-BOUMBA | 97 |
| Terre de Kissenga | KIKOUNKI-NIENO | X48 |
| CANTON DE KILEMBA | MADIELE Thomas | XX6 |
| Terre de Kilemba | MANDOUDI André | 55 |
| Terre de Loutété | BANGA Clément | 322 |
| Terre de Kimbenza | MANZENZE-N'DOUNGUI | 277 |
| CANTON DE LE BELZ | KAYA Athanase | XX8 |
| Terre de Kinzaba | M'BEDI-N'GOMA | 289 |
| Terre de N'Gouedi | PIKA-N'GOUADI | 298 |

Fait à Madingou, le X7 Janvier X95X

## LISTE DES CHEFS DE CANTON DU DISTRICT DE MADINGOU

| Canton | NOM - PRENOMS | Résidence |
|---|---|---|
| Madingou | BAYIMINA Anthyme | Kieni |
| Le Bris | KAYA Athanase | LOA |
| M'Fouati | MADIKLA Thomas | Kilenco |

## LISTE DES CHEFS DE TERRE DU DISTRICT DE MADINGOU

| Terre | NOM - PRENOMS | Residence | Canton |
|---|---|---|---|
| Madingou | KAYA Pounguy | M'Boaki | Madingou |
| Kilounga | KANGA Lucien | Kingoundia | " |
| Kimbanda | KOUVOUKAMA Alphonse | Kimbanda Bizomba | " |
| Kingoyi | MAYOUKOU Bernard | Kingoyi-Loumba | " |
| Mibaka | M'ZAOU Eugène | Kibaka (Lekar) | " |
| M'Passa | M'ZOKO Alphonse | M'Passa | " |
| Moutela | M'ZAMBI Pangou | M'Pila | " |
| Yombe | M'SASSA M'Baka | Kibaka | " |
| Kinzaba | M'ZABA Victor | Kinkouba Tunga | Le Bris |
| M'Goudi | PIKA M'Goudi | Moukumbou | " |
| Kilemba | MAMBOUDI André | Kilemba | Kilemba |
| Kimbenza | MATOLA Jean | Boundé Pinda | " |
| Loutété | BANGA Clément | Moukunda | " |

LISTE DES CHEFS DE VILLAGE DU DISTRICT DE MADINGOU

| | NOMS - PRENOMS | RESIDENCE | |
|---|---|---|---|
| 1 | BALA N'Gouala | M'Biabe | Terre Madingou |
| 2 | BOUNGOU Nicolas | Kieni | " |
| 3 | BAMBI Mère | Kinguembe I | " |
| 4 | BISSOUAKI Boungou | Kintumba | " |
| 5 | BANAKOUTIA | Kinindi | " |
| 6 | BEDI Gervais | Gonda | " |
| 7 | N'GOMA Poungui | M'Bouki | " |
| 8 | N'GOMA Hilaire | Kihoungou | " |
| 9 | N'GUIMBI Albert | Kissendé | " |
| 10 | N'GOMA Julien | Kibounda | " |
| 11 | N'GAYI Gaston | Koyi | " |
| 12 | MASSEMBO Chalair | Boma | " |
| 13 | MOUANDA MATANOU | Kinguembe II | " |
| 14 | MABIKA N'Goma | Kimpumbou | " |
| 15 | MOUAHDA Hubert | Mondea I | " |
| 16 | KAYA Bikindou | Kikonde | " |
| 17 | MOUANDA N'Gouala | Kimbaka | " |
| 18 | MOUANDA Doudo | Kingoma | " |
| 19 | KIBINDA N'Goma | Kinsimba | " |
| 20 | NITOU Maurice | Kimbongu | " |
| 21 | DONGO Marcel | Kibounda | " |
| 22 | POUNGUI Moundu | Sateu Moya | " |
| 23 | PONGUI Joseph | M'Pulou | " |
| 24 | KENGUISSA N'Goma | Sangu | " |
| 25 | MOUKOBOLO Kiboa | Soukou-Madingou | " |
| 26 | Goma Jean | Houssimenguen | |
| 1 | BIDOUNGA Joseph | M'Passa | Terre M'Passa |
| 2 | BOUNGOU Hervé | Mouyondzi | " |
| 3 | GOMA André | M'M'YA Lounge I | " |
| 4 | MALOUNDA Paul | MOUKERI | " |
| 5 | MANDAYA Dumba | YOULOU ~~[illegible]~~ N'KOUTOU | " |
| 6 | PANZOU Paul | Kimbanda | |
| 1 | N'ZOUNGOU Emile | Kimbanda Moubungui | Terre Kimbanda |
| 2 | MOUKOLO Victor | Kimbanda N'Seké | " |
| 3 | N'GOMA Maurice | Kimbenza Moubungui | " |
| 4 | N'GOUMA Etienne | Lengolo | " |
| 5 | ~~[illegible]~~ | | |
| 5 | M'BOUKOU François | Sungou Pemba | " |
| 6 | MABIALA Paul | Youlou Koyi | " |
| 7 | ~~[illegible]~~ SIELE Jacques | MOULOUNDOU | " |
| 8 | N'GO Victor | M'Mayu Lounge II | " |

# ANNEXE V.

Le contenu de ces informations est le travail de multiples investigations sur le terrain où nous avons fait des observations qui nous permettent de vous livrer les résultats sur les différents "mikisi" (Cf. notre chapitre sur les sources et la méthodologie, voir aussi l'Annexe I, où nous avons mentionné les différentes périodes de nos recherches). Nous en citerons quelques uns :

- Le "mukisi Lemba ou Lembe" veille à la santé mentale de l'homme. Il rétablit la paix lorsque l'individu est perturbé par la hantise des esprits (lukaya lu muhongo ou muhototo qui vient du "lembe-lembe").

- Le "mukisi Bunsi" soigne les rhumatismes et tout ce qui s'y rapporte (bubedo bubinama) et il se conserve dans l'eau (Cf. Gabrielle Mabounou, voir Annexe I).

- Le "mukisi Bankita" s'occupe de l'accouchement "mbutulu" (obstétrique) et des grossesses difficiles "mazimi" (gynécologie). Ce "mukisi" est principalement réservé au domaine et à la spécialité de la femme. Certains hommes sont spécialistes du "mukisi Bankita" comme le mentionnait Auguste Boussoki de Kimpalanga.

- Le "mukisi Kibu" intervient pour les différentes maladies des petits enfants.

- Le "mukisi Mukiku" soigne les maux de tête (nsitu zi ma mbombo).

- Le "mukisi Nkabi" soigne la lèpre (bwasi, zongho, nkudu, mazungusa, kinsende etc.).

- Le "mukisi Mbumba" soigne les gastro-entérites (mputa-kivumu).

- Le "mukisi Mukomo" s'occupe de chasser les mauvais esprits (nsita), les revenants (bafwa) et les diables (mikuyu), (ils sont aussi appelés "mpeve zi mbi" ou "zi bunkita" (esprits de la rébellion). C'est le "mukisi" de l'exorcisme (ku kula kilunsi ha moko ma kindoki), la sorcellerie.

- Le "mukisi Munani" soigne la maladie du sommeil ("bubedo" ou "bubelo butolo tumusongo").

- Le "mukisi Buduka" sert à se protéger contre les mauvais sorts (kukandika ou kuseme).

- Le "mukisi Mpori" relève de la chirurgie (kusumika) dans la mesure où l'on utilise la ventouse (nsumuku) pour extraire du corps tous les poisons, les différentes échardes ou les corps étrangers (matiti).

# ANNEXE VI

K E D I K A  K A K A  K I T U N G A N G A

K A N S I  K A  L U V U N U  K O

K A  T O M B E  K O , K A N S I  K I A .

Mu 1945, Soeur MOUHIOKOLO Augustine wa bakama mputa ya nsisi mu kulu, wa natua mu kipoyi ku dispensaire ya Ngouedi. Kansi tata Paul YAMBA ye tata SAMBA Joseph mu mfundu zau vo, tala solele vo tua buka mputa ya busi kiaku, buna fweni sala punition; kadi wa tina kilongi ebwe; bwabu twedi busi kiaku kiena mputa? Sala mingu sole manoeuvre mavula-mbo twa buka mputa ye mono ya monadio kiadi ye zimpangui buna tua vutuka ye busi kieto mu kipoyi.

Mu mvu mionio ?

Ba missionnaire ba mona vo bwabu tuena ye bisi nsi ba beki mbokolo mu sadila nzambi, buna bwabu tu fweni tula tata MOUANDA Jérémie mu kota ki Pasteur, kansi mu mfunduau ya mbi, bau vo kani, ka yandiko. Kansi tata NTELO Josué fweni ... Wa fietokoso mu nsamu mia mingi ye wa katulua mu kilongi

Mu mvu wa 1957 en 1958. Wa kala tata NDOUNDOU Daniel Président ya consistoire Mpangieto NGOMA Michel wa baka mpe mbokolo mu sadila nzambi wa sala kilongi mbo ki wa sa examen ya ki pasteur mu ntangu tata BOUANA KIBONGI Raymond NGOMA Michel wa baka examen yo yo mu kota ku Pastoral kansi mu nfundu zau kaka bau vo ka lendi kuenda ko. Ye tata BOUANA KIBONGI Raymond wa bindama vo NGOMA Michel fweni kwenda kaka. Kansi bau vo ka lendi kwenda ko.

Mu fwilu a mpangieto BIBILA Léonard mpeleko nzengolo yena vo caisse evo cercueil dibundu fueni yo kubika. Kansi beno kibeni luena mbangi vava tala vo beto kibeni ka tua bandakana ye ma baya ko nga kedika mpasi tua mona, ye caisse ya kubukua ye sumbwa kua beto kibeni.
Kadi yandi i mukamba kwandi.

Mu mvu wa 1968 en 1971
Mu ntangu tata NGOMA Samuel mpangieto yi mosi NGOUALA Maurice wabaka mbokolo mu sadila nzambi mu zimbevo. Wa buka zi mbevo mu mvu (3) kondwa accident. Nzambi wa bangula mu nwa sielo kieto tata NDOUNDOU vo wau i nkailu wa nzambi. Tu kuta wa, kansi tata NGOMA Samuel vo bwabu kukota na lengelenge, kansi bu bamana kota be lomba mbongo. Kiuvu, Badondo bena salanga ka hena ye mfutu ko é?

Mu tangu tata NSIMBA Jean wa songwa ma banza momo: buna conseil vo; kubika demande ya kilongi wa kotila, ni ka sa yo mvutu mpe ya iza, mikanda mia tuka ku direction ya Brazzaville . Wa solua mu badika ku nkayi KIBANGOU Jérémi vo ka yandi ko kansi bongeno NKABANI Antoine weti salanga na te ye bwabu.

Mu mvu wa 1962
Ntuenia zole za baka mpe mbokolo ye sadila Nzambi bonso longi
1- FOUADAS MAYOULOU Bernard
2- MBAMA Eugène
Landila mvu (2) conseil yoyo kaka ya sindisila nkuluntu a vula vo bala bebo ba kubikidi groupe yau ye ndumba zau, kinsuza ye batudidi, milongi mia nkaka mu nkunga ntuadusulu a sé mu 4 heures ya nsuka ba yende ku ba sungika mu fukuye ku ba fundisa mu mambu ma mbalu za ntima miau ye ba kutu katuka salu mpe.

Mu mvu wa 1969
Tekila ngiendolo a sielo FOUADAS MAYOULOU Bernard ku séminaire ku Mansimou. Bu keti longila a nkayi ba kuluntu babonsono bansila mfundu tekila lumbu kia ku de pioche ya ntungulu a kilongo kia Nkayi.
I mu ntangu tata NGOMA Samuel mu mbalu za ntima miau ba singisa vo FOUADAS Bernard ye MBAMA Eugène ba sidi kinsuza ye ndumba zau à Nkayi. Ndumba ya funduswa munsamu wo mademoiselle MAMINGUI Adelphine de 11heures à 3h. du matin. Ye FOUADAS M. Bernard wa funduswa mpe de 10h à 5h du matin. Ba ta mambu ma mingi mu yandi.

Mu mvu wa 1972 à Ngouédi
Mbuta yi mosi mu conseil yau wa iza tutela lumbu kimosi mu nsuka, vo kadi beno mpe ku séminaire lwa yizidi? Bwe lua sidi, nani wa lutuedi mu kota ku séminaire?

10°- En Juillet mu mvu wa 1965
Busi kimosi kia baka mbokolo mu sadila nzambi mu kota ku dispensaire maternité de Ngouedi mademoiselle BILONGO Germaine, kansi conseil yau ya senga vo mu kamba wena, ka fweni ko ba mbisa.

11°- Mu mvu wa 1972
NSOUKOULA Jacqueline mu kamba ku mu Kambou, wa sala ku dispensaire ya Ngouedi, bu ka sa kinsuza conseil vo fweni katulua.
Mundele mademoiselle BERILLE, sonsidi vo Jacqueline ka lendi katulua ko kadi tomini zaya salu, kansi mu conseil yau bu kalembo mu dondo zengolo vo katuka kaka.
Kiuvu, bwabu bo beti sanga kinsuza ba meni katuku

12°- Mu mvu wa 1978
Mademoiselle BIKINDA Caroline wa baka mbokolo mu sadila nzambi, mu si mbevo ku dispensaire de Ngouedi wa sa demande ya fiduswaye wa singuswa mu sala, kansi conseil ya bureau ya bisa ye ba tula mu dondo kaka.

13°- Mu mvu wa 1977 à Loutété Mr. MANANGA Prosper wa mwangisa nsangu vo longi FOUADAS MAYOULOU Bernard weti tumanga ba kento ba kuela milele miandi ba mu sukudila ya wa sidi mpe kinsuza nau.

14°- Mu mvu wa 1978 à Loutété que Mr. MANANGA Prosper wa tela tata NZAMBA Jacob vo, ta NZAMBA vo zolele tua kala kiyenge fueni katula MFOUANDA.
Vo kuna fecta FOUADAS MAYOULOU Bernard kua nkaka ko kilendi ku zola ko fulu kiba zonsila dio va kala mwam'ani va zola. Mono ya yuvula ta NZAMBA bila nki MANANGA P. ka zolele vo ya katulwa à Loutété? Kansi wa mvama mvutu ya Iuvunu .

15°- A Ngouédi MANANGA Prosper wa yenda kamba ku conseil yau vo FOUADAS MAYOULOU Bernard wa kembi mu nzo à nzambi ya Loutété vo ngina vonda MANANGA Prosper.

16°- Ku manima mani à Loutété MANANGA Prosper wa tela MAZONGA Alphonse vo bwabu MFOUADAS bu ka lembo ngwila kwe kena? Vo una ku ngwila una zingila à Loutété.

17°- BOUANSA le 16/12/1979
Ta NZAMBA Jacob wa kutikisa ndambu minkengi, ye wa ba kamba bila nki betikebilanga longi Bernard FOUADAS MAYOULOU vava ye lueti mu dikilanga bi ndia, kalulendi kumu vanga bindia ko, wa bama mu ngolo ye nkesi kwa tata NGOMA Georges et BABELA Jean Marie, bila nki beti dikilanga longi va fulu kika kutikisila minkengi wa kamba mambu ema:
mono vo longi wowo kimu zolele ko mfweni ku mu fidisa ku ntama ye mono.

18°- Mu mvu wa 1979
MANANGA Prosper wa kamba minkengi ye longi MAZONZA Alphonse vo ku Bouansa longi FOUADAS MAYOULOU Bernard, wa meni dia mbongo zazonsono za bi carte ye za enveloppe.
Kansi bu keti kuba kamba luvunu lolo, va lwenda tata BALENDE Maurice nkengi tudidi ye mbongo za carte ye enveloppe mu yiza sa versement.

19°- En 1973
MBAMBI MOUANDA Florent wa baka mpe mbokolo mu kilongi ba mbisa mu conseil yau kadi kondolo mudondo.

20°- Mu mvu wa 1980
Conseil ya paroisse Loutété ya sola tata MAZONGA Alphonse mu kala vice président ya paroisse. Ba toma ku mu singisa mu luzolo lwa mbote.
Nkansi mu diambu dia mbalu za ntima mia badondo.
Buna mu kia ..... bata MANANGA Prosper, NGOMA Jean, NKOUABI Daniel, ba yonzika mabanza mambi mu nzo tata
Vo MAZONGA Alphonse wa sololo ki vice président, tu fweni ku mu fidisa kwa nkaka mu sadila kio.

21°- Mu mvu wau wa 1980
Mu kintuadi kia conseil yazenga, vo mpangieto MBAMA Eugène fweni kuenda ku mansimou mu kota mvu mia (4)
Mpeleko wa singusva nateye ku ba kuluntu ku Brazzaville, bwabu bureau bu ba kutakana diaka mu kidondo kiau mfundu ya nkaka ba sola muntu wa bau kibéni mu kidondo; BAKALA Michel fweni kwenda ku nkotolo yoyo, kansi ka mbama Eugène ko.

22°- Mu mvu wa 1977
Ta MBONZA Basila wa bindama mu kotisa nkento andi mu kimatrône ku dispensaire ya Ngouedi kansi nkento andi bu kenu mu kamba, kansi bureau ya zenga vo ka fweni ko yandi.

23°- N.B.
Mu conseil za zole kani muntu wa mwisi nsi kena ko
1- Conseil consistoriale
Président: NGOMA Samuel
2- MALANDA Samson
3- BAKALA Michel
4- NSONDE André
5- BISSILA Pascal
6- MBONZA Basile
7- MAHOUNGOU Samuel

24°- N.B.
Mu nsamu mia mbongo za paroisse Loutété kani muntu wa mwisi nsi kena moko.
Mpila mosi beto twena bantu ba fwa meso bau ni ba zibuka meso.
Nsamu miamio mia paroisse Loutété beto ka tu zeyi diambu dimosi widi nkutu ko.
Bwabu fulu kia sumbulu mu 400.000 ye quelques poussière de francs. Na nzo yi tua tungidi ya dure ba veni yo kwa ta NZAMBA. Zozo inzengolo za mfundu za ba dondo zo.

25°- N.B.
MOUKOKO Félix longi moulandou wa solua mu yenda ku masimou mu kota ki pastoral bila kia note zandi zambote ku séminaire kansi conseil yi fweni kwe mu zungisanga, nga wa yenda ntana ku massimou .

26°- N.B.
Beto ba ku luntu ba paroisse loutété ye dibundu diéto tu zengidi mu kintuadi vo,bu tu lembolo mona bila kia kedika mu mulongi. Ye bu diena kaka vo i mbalu zau za ntima.
Kani longi mosi ka dukandi mu paroisse, kadi i bana ba paroisse bika ba sala ntete mvu miami.

27°- NSIMBA MPANDI mu kamba bwala mu kambou wa sala ku dispensaire ya Ngouédi ngonda 6 kansi wa katulwa bu ka wa u swa nkendolo ye toko MPIKA Paul.
Kio kio i bila kia luvunu kaka. Bila kia ngudi, bu kakala mwisi moukambou.

28°- Mu ntete-ntete :
MOUSSOLO Gabriel wa natwakwa tata diandi chef de terre MPIKA NGOUADI, ku ngouedi mu longuka ku dispensaire kansi bau vo bu lembolo mu dibundu tu lendi tambula ko kansi bu wena chef de terre, vo zolele bika ka longuka ki menuisier.

29°- N.B. De 1952 en 1953
A Mfouati, ba dondo ba bansono ba sa nzakala vo, babonsono, ba nzenza ba yizidi mu sala ku compagnie minière de mfouati, vo wena mukamba, munkengue, mu bembe, mu teke, mu yaka, mu kuni, mu vili, wonso wo muntu wa nzenza mfuba ku sala mpe bafuiti sumbanga kaka.
Ka lendi ka sala mfuba mu mikutu miau ko. Ni ba mana ku ba bonga si mfuba zazo : ya busi kieto NYOUNDOU Hélène ya bongua kua nkento tata MOUANDA Metho, ma nkengue Joséphine.
Tangu yoyo Commandant GRAS Christophe.

4

30°- N.B.
Ta NZAMBA we zonsila tata Paul MOUSSOUNDA, ntangu sazo zi ba monani ku Loutété vo mpangiaku FOUADAS MAYOULOU Bernard weti yanganga ba kento ba Zaïre.

31°- N.B. Tata LOUZOLO Aaron

32°- KIBALOU Joël qui est au cours prépastoral à Mansimou avait commis les mêmes actes d'infidélité avec NDAMBA Jean de Dieu, mais NDAMBA seul était suspendu , quant à KIBALOU il n'était pas suspendu parce quéil est badondo.

33°- I. Mu mvu mia sedi tata NSIMBA Jean ku Ngouedi wa kotisa ntouenia zandi ku pastoral:

1. BINGANDA, 2 BAMANA Gaston, 3 YINDOULA Eugène, 4 KIBALOU Joël

II- De 1978 à 1979 Tata NSIMBA Jean wa wana ye bantu ba luyalu mpasi kafidisa zintuenia za longuka ki sécourisme, luyalu lua tambula.
Ntuénia za fidusua i Zazi
<u>1ère vague</u> : BAKALA Michel, 2 BISSILA Pascal, 3 MBINGOU Justin, 4 NDAMBA Jean de Dieu, 5 MOUSSOUNGO, 6 NKABANI Antoine.

<u>2ème vague</u> 1 NSIMBA Albertine, 2 MOUKOKO Félix, 3 FOUADAS MAYOULOU Bernard Deckécké, 4 MABOUNDOU Marcel, 5 NZOUNGOU Jean Seth, 6 BINDELE Albertine, 7 MAHOUALA Pierrette.

<u>3ème vague</u> 1 MITOUAMONA Adolphe, 2 Jean Pierre, 3 NSONGI Joseph

III- Mu mvu wa 1979
Tata NSIMBA wa yenda bwana mu kanda wa fidisa bisi ngouedi ku paroisse ya Mbanda, wa vovila mambu ema, tata NSIMBA Jean wa meni dia mbongo za zonsono za consistoire ya Ngouedi.

IV- Mu mvu wa 1972
Twayuvula missionnaire di mosi vo bila nki lua lembo tungila école mu nsi ya kikamba mu lua tambulwa mutunga vula dia Ngouedi bonso ku ndambu ya Nkayi, Kimpalanga, Kimbendza-Ndiba, Kinzaba.
Kansi lu tungidi kaka, zi école ku Bikoumbi, Kinkengué, ye kissenga?

V- Mvutu ya vana missionnaire miomio i yayi bakuluntu ba kidondo kaba solaku vo tua tunga zinkolo ku nsuku.

Kindzaba, le 16 Août 1980

Pour le bureau de la conception:

M. NGOMA .-

# STATUT

## DENOMINATION

ARTICLE 1ER.- Il est formé en vertu des dispositions de la loi du 1er Juillet 1901 et des textes en vigueur, entre tous ceux qui adhèrent aux présents statuts une association réligieuse qui prend la dénomination de :

EGLISE EVANGELIQUE NOUVELLE
(E. E. N)

ARTICLE 2.- BUT :

Cette association a pour but : Assurer la survie des oeuvres du Saint-esprit, la conservation des fidèles dans la voie du salut en Jésus Christ.

ARTICLE 3.- SIEGE :

Son siège est à MADINGOU (REGION DE LA BOUENZA).

ARTICLE 4.- DUREE :

La durée de l'Association est illimitée.

ARTICLE 5.- MOYENS D'ACTIONS (1)

Les moyens d'actions de l'association sont : les offrandes faits par les membres de l'Association.

- Les publications, les cours et conférences ;
- L'organisation de toutes manifestations.

ARTICLE 6.- COMPOSITION - COTISATIONS.-

L'Association se compose 1°) des membres fondateurs.
Le Président et les membres du bureau du Conseil de l'Eglise Evangélique Nouvelle. -

2°) - de membres actifs - sont les pasteurs, les évangélistes et les diacres

ARTICLE 7.- L'adhésion à l'Eglise Evangélique Nouvelle est libre c'est-à-dire sans condition.

ARTICLE 8.- RESSOURCES.-

1°) - Les ressources de l'Association se composent :
2°) - des subventions qui pourraient lui être accordées par l'Etat ou les collectivités publiques.
3°) - Du revenu de ses biens ;
4°) - Des sommes perçues en contrepartie des prestations fournies par l'Association ;
5°) - Les offrandes faites par les membres ;

Le fonds de reserve comprend :

1°) - Les immeubles nécessaires au fonctionnement de l'Association ;

ARTICLE 9.- DEMISSION - RADIATION.-

La qualité de membres de l'Association se perd ;

1°) - par démission,
2°) - par le décès,
3°) - par un comportement insuportable dans l'Eglise.

.../...

ARTICLE 10.- ADMINISTRATION.-

L'Association est administrée par un conseil composé de 7 membres élus au scrutin pour une durée illimitée par l'Assemblée Générale sont choisis dans la catégorie des membres actifs jouissant de leur droit civil politique et de nationalité congolaise.

Le conseil choisit parmi ses membres, au scrutin secret, un bureau composé d'un Président, Vice-Président, Secrétaire général, Secrétaire adjoint, Trésorier général, Trésorier adjoint, Réviseur et les membres de droit.

ARTICLE 11.- REUNION DU CONSEIL.-

Le conseil se réunit chaque semestre et chaque fois qu'il est convoqué par son Président ou sur la demande du quart de ses membres. La présence des membres du conseil d'administration est nécessaire pour la validité des délibérations.

Il est tenu procès-verbal des séances. Les procès-verbaux sont signés par le Président et le Secrétaire, ils sont inscrits sur le registre.

Les décisions sont prises à la majorité absolue, en cas de partage, la voix du Président est prépondérante.

ARTICLE 12.- GRATUITE DU MANDAT.-

Les membres de l'Association ne peuvent recevoir aucune retribution à raison des fonctions qui leur sont conférées.

ARTICLE 13.- ROLE DES MEMBRES DU BUREAU.-

PRESIDENT : Le Président convoque les Assemblées Générales - et les réunions du Conseil d'Administration.

Il représente l'Association dans les actes de la vie civile et est investi de tout pouvoir à cet effet.

Il a notamment qualité pour rester en justice au nom de l'Association tant en demande qu'en défense.

En cas d'absence, ou de maladie, il est remplacé par le Vice-Président, et en cas d'empêchement de ce dernier, par le membre le plus ancien ou par tout autre administrateur spécialement délégué par le Conseil.

SECRETAIRE : Le Secrétaire est chargé de tout ce qui concerne la correspondance et les archives. Il rédige les procès-verbaux de délibérations et en assure l'exécution des formalités prescrites.

TRESORIER : Le Trésorier est chargé de tout ce qui concerne la gestion du patrimoine de l'Association. Il effectue tous paiement et perçoit toutes recettes sous la surveillance du Président.

Les achats et ventes des valeurs mobilières constituant le fonds de réserve sont effectués avec l'autorisation du Conseil d'Administration. Il tient une comptabilité régulière, au jour le jour, de toutes opérations et rend compte à l'Assemblée annuelle, qui statut sur la gestion.

Toutefois, les dépenses supérieures à 5.000 Francs doivent être ordonnées par le Président ou à défaut, en cas d'empêchement par tout autre membre du Bureau.

ARTICLE 14.- ASSEMBLEE GENERALE.-

L'Assemblée Générale de l'Association comprend : les délégués, les membres de droit des paroisses.

Elle se réunit une fois par an et chaque fois qu'elle est convoquée par le Conseil d'Administration ou sur la demande du quart au moins de ses membres.

L'ordre du jour est réglé par le Conseil du Bureau de l'Association.

Le Bureau de l'Assemblée est celui du Conseil.

.../...

Elle entend les rapports sur la gestion du Conseil du Bureau et sur la situation financière et morale de l'Association. Elle peut nommer tout commissaire vérificateur des comptes et le charger de faire un rapport sur la tenue de ceux-ci.

Elle approuve les comptes de l'exercice, vote le budget de l'exercice, et pourvoit s'il y a lieu au renouvellement des membres du Conseil du Bureau. Elle confère au Conseil de l'Eglise ou à certains membres du Bureau toutes autorisations pour accomplir les opérations rentrant dans le budget de l'Association et pour lesquelles les pouvoirs statutaires seraient insuffisants.

En outre, elle délibère sur toutes les questions portées à l'ordre du jour à la demande signée du Conseil du Bureau de l'Association déposée au secrétariat 10 jours au moins avant la réunion. Les convocations sont envoyées au moins 15 jours à l'avance et indiquent l'ordre du jour.

Toutes les délibérations de l'assemblée générale annuelle sont prises à main levée à la majorité absolue des membres présents. Le scrutin secret peut être demandé soit par le Conseil du Bureau, soit par le quart des membres présents.

ASSEMBLEE EXTRA ORDINAIRE.-

ARTICLE 15.- L'Assemblée générale a un caractère extraordinaire lorsqu'elle statue sur toutes modifications aux statuts. Elle peut décider la dissolution et l'attribution des biens de l'association, la fusion avec toute association le même jour.

Une telle assemblée devra être composée du quart au moins des membres actifs Il devra être statué à la majorité des trois quarts des voix des membres présents.

Les membres empêchés pourront se faire présenter par un autre membre de l'assemblée au moyen d'un pouvoir écrit.

Une feuille de présence sera émargée et certifiée par les membres du Bureau. Si le quorum n'est pas atteint lors de la réunion de l'Assemblée sur première convocation l'Assemblée sera convoquée à nouveau tant par avis individuel que par une insertion dans un journal d'annonces légales, à 15 jours d'intervalles, et lors de cette nouvelle réunion, elle pourra valablement délibérer quel que soit le nombre de membres présents.

ARTICLE 16. FORMALITE .-

Le Président, au nom du Conseil du Bureau est chargé de remplir toutes formalités de déclaration prescrites par la législation en vigueur. Tous pouvoirs sont donnés au porteur des présentes à effet d'effectuer ces formalités.

ARTICLE 17.- REGLEMENT INTERIEUR.-

Le président, au nom

Le Conseil du Bureau pourra, s'il le juge nécessaire, arrêter le texte d'un règlement intérieur, qui déterminera les détails d'exécution des présents statuts.

Ce règlement sera soumis à l'approbation de l'Assemblée Générale.

Fait en autant d'originaux que de parties intéressées, plus original pour l'Association et quatre destinés au dépôt légal./.-

LE PRESIDENT,

LE SECRETAIRE GENERAL,

LE TRESORIER GENERAL,

PROCES-VERBAL DE LA SOUS-COMMISSION

EVANGELISATION CONSISTOIRE DE NGOUEDI

Le 29 Janvier 1986 à 15 heures s'est tenue à Brazzaville la première réunion de la Sous-Commission Evangélisation.

Etaient présents: Mr MOUANDA MBAMBI Président, Pasteur KIBANGOU Jérémie Vice-Président
Pasteur BISSILA Célestin Rapporteur

Absents: KOUNIOUKA Jean Pierre
MOUANDA Jérémie
MBAKOU André
NSONA Julienne

Après la prière du Pasteur KIBANGOU Jérémie, le Président de la Sous-Commission a fait mention des trois textes: Matth. 28: 19-20, Act. 1:8 et Hébreux 13: 7. A partir de ces textes il a rappelé notre mission d'annoncer l'Evangile, de maintenir l'équilibre de l'Evangile dans nos familles et chez les autres. La tâche qui nous revient est difficile mais facile si le Seigneur travaille avec nous. C'est cela notre exhortation.

Le Président a également souligné l'importance de toutes les autres Sous-Commissions mises sur pied; c'est le fruit d'une prise de conscience des ressortissants de Ngouedi de faire revivre Ngouedi qui se meurt, notre responsabilité est de donner un nouveau souffle. Notre Sous-Commission est en tête puisqu'il faut apporter l'Evangile à tout l'homme. D'ailleurs depuis longtemps l'Evangélisation revenait à Ngouedi. Dieu a utilisé Ngouedi comme instrument, centre de gravité de par sa langue Kikongo langue de la Bible aussi. Et encore Ngouedi est le berceau du Réveil. La question est celle de savoir si Ngou-di a gardé sa vocation Evangélisatrice.

Nous avons ensuite défini les attributions de la Sous-Commission :

1- Conduire les hommes et les femmes de tout âge à une connaissance personnelle du salut en Jésus-Christ.

2- Les encourager à demeurer dans les promesses de Dieu comme l'Eternel demande dans Deuteronome 4: 9 " Seulement, prends garde à toi et veille attentivement sur ton âme, tous les jours de ta vie, de peur que tu n'oublies les choses que tes yeux ont vues, qu'elles ne sortent de ton coeur; enseigne-les à tes enfants et aux enfants de tes enfants ".

3- Unir le Consistoire dans un témoignage chrétien en menant une lutte continue contre le tribalisme.

4- Faire de tous les disciples; pour ce faire, organiser des rencontres d'édification spirituelle et de formation des propagandistes de l'Evangile, est la règle d'or.

5- Aider tous les ressortissants de Ngouedi en service partout où ils se trouvent à ne pas se refroidir spirituellement.

La Sous-Commission d'Evangélisation aura à étudier :

1.- Les préparatifs du 40ème Anniversaire du Reveil
2.- Le recyclage des serviteurs
3.- Recyclage des Diacres, formation des moniteurs de l'Ecole du Dimanche.
4.- l'Encadrement des Jeunes Elèves et Etudiants pendant les vacances, mieux à la première quinzaine du mois d'Août de chaque année.
5.- L'Encadrement des travailleurs en congé(lieu Ngouedi).

Le programme de la formation aura différents niveaux. Niveau I, Niveau II et Niveau III pour que cela soit progressif et opérationnel.

Les thèmes suivants pourront être retenus au Niveau I:

.../...

1/- La Foi: - Fondement de la vie chrétienne
- Le témoignage chrétien
- La prière et le jeune
- L'assurance du salut

2/- L'Histoire de l'Eglise: ici il s'agit de donner une idée générale de l'histoire de l'Eglise des Origines jusqu'à nos jours.

L'Eglise et les Sectes ( souligner les dangers qu'il y a dans ces Sectes et même dans la division d'une Eglise).

3/- La vie de l'Eglise: 1- Les obligations du chrétien
2- L'Enseignement sur les collectes, Dîme, Dons volontaires
3- La responsabilité du chrétien vis à vis de son prochain croyant ou non croyant, sa responsabilité vis à vis de sa nation...

4/- Méthodes Préliminaires d'Evangélisation:

1.- Evangélisation individuelle(c'est-à- dire comment Evangéliser un individu)

2.- Evangélisation en groupe(ici un groupe va en Evangélisation s'adresser à un groupe défini)

3.- Evangélisation en Equipe(ici le groupe se subdivise en Equipe).

En résumé: S'édifier dans la foi par la lecture de la Bible et la prière, en recherchant l'aide du Saint-Esprit d'amener les âmes à Christ sont les objectifs à atteindre.

La Sous-Commission d'Evangélisation étant à sa première séance n'a pas épuisé tous les aspects de ses attributions, l'oeuvre continuera et comme la pensée évolue nous produirons un autre document.

La Séance est levée à 18 heures par la prière du Pasteur BISSILA Célestin./.-

| | | |
|---|---|---|
| Président | Vice Président | Rapporteur |
| MOUANDA MBAMBI.- | KIBANGOU Jérémie.- | BISSILA Célestin. |

# BIBLIOGRAPHIE

## GEOGRAPHIE

**Adamou-Mateta Luc** (Directeur Général de l'Industrie au Congo), Projet d'étude sur la mise en place d'une politique économique dans le consistoire de Ngouedi, document inédit, Brazzaville, 1987, 7 p.

**Afrique Equatoriale Française**, Le Moyen-Congo, Ministère de la France d'Outre-Mer, Paris, 1950, 32 p.

**Bouquet A.**, Plantes medecinales du Congo Brazzaville uvariopsis, Pauridiantha, Diospyros, O.R.S.T.O.M., Paris, 1972, 112 p.

**C.G.O.T.**, La culture en association (Sénégal - Moyen-Congo - Madagascar), Un exemple de Communauté rurale Modernisée, Paris, 1957, 12 p. document disponible à la bibliothèque de l'O.R.S.T.O.M. de Bondy.

**Descorings B.**, Intervention des plantes vasculaires de la République du Congo, Office de la Recherche Scientifique et Technique Outre-Mer, Brazzaville, Juin, 1961, 63 p.

**Fournet A.**, Plantes médecinales congolaises meocarpidium, limaciopsis, Travaux et documents de l'O.R.S.T.O.M., N° 111, Paris, 1979, 183 p.

**Frezil J.L.**, Etude de la transmission de la trypanosomiase humaine africaine dans le foyer de Loutete-Kinzaba, O.R.S.T.O.M., Brazzaville, 1973, 13 p.

**Gourou Pierre**, "Les enseignements d'une expérience agricole en Afrique équatoriale : Aubeville", Les cahiers d'Outre-Mer, 1952, N° 23, pp. 232 - 243.

**Koechlin Jean**, La végétation des savanes dans le Sud de la République du Congo (Capitale Brazzaville), O.R.S.T.O.M., Brazzaville, 1961, 310 p.

**Jacob L.**, "La vallée du Niari-Kouilou", Bulletin de la Société Géographique, T. XV., 1984, pp. 403 - 430.

**Kaarigstad Jenny**, Madingou, l'évolution économique des villages d'une région de la vallée du Niari, Congo-Brazzaville, Geografisk Institut Universitet et I, Oslo, Février 1970, 110 p.

**Kongo Michel**, "Formes d'évolution de la société rurale dans le Niari méridionale", Les Cahiers d'Outre-Mer, 34 (135) avr.-juin 1981, pp. 173 - 180.

**La République du Congo**, La documentation française, Paris, 1960, 38 p.

**Martin D.**, Complexe Agro-Industriel de Mantsoumba, O.R.S.T.O.M., Brazzaville, 1975, 40 p.

**Maumon M., Griveau M.** et **Armand**, Esquisse de développement et d'aménagement des pays du Niari, Editions Paul Bory, Monaco, 1968, 98 p. (Collection Quinze ans de travaux et de recherches dans le pays du Niari 1949 - 1964).

**Maumon M. & Griveau M.**, Synthèse général, Editions Paul Bory, Monaco, 1968, 215 p. (Collection Quinze ans de travaux et de recherches dans le pays du Niari 1949 - 1964).

**Mbondza Alphonse**, Le plateau des Cataractes "le pays des Badondo" République du Congo, mémoire de maîtrise en géographie, Université de Paris VIII, 107 p.

**Pouyaud Bernard**, Etude statistique des pluies à Loudima, Office de la Recherche Scientifique et Technique Outre-Mer, Brazzaville, Mai 1971, 8 p.

**Rondet-Saint M.**, Sur les routes du Cameroun et de l'A.E.F., Société d'Editions Géographiques, Maritimes et Coloniales, Paris, 1933, 251 p.

**Sautter Gilles**, "Esquisse d'une géographie régionale du Moyen-Congo", Cahiers d'information géographique, N° 1, Paris, 1954, pp. 33 - 44 ; "Notes sur l'agriculture des Bakamba de la vallée du Niari", Bulletin de l'intitut d'Etudes Centrafricaines, N° 9, 1955, pp. 67 - 105. ; De l'Atlantique au fleuve Congo, une géographie du sous-peuplement, 2 vol., Mouton, Paris,1966, 1102 p.

**Vennetier Pierre**, Géographie du Congo-Brazzaville, Paris, Gauthier - Villars, 1966.

**Villien-Rossi Marie-Louise**, Le développement du commerce à Jacob (République Populaire du Congo), Colloques Internationaux du CNRS, N° 539, 29/09-20/10/1970, Ed. CNRS, Paris, 1972, pp. 1055 - 1072.

**Yves Dhont**, Les budgets familiaux dans les villages du Niari, Brazzaville, O.R.S.T.O.M., 1965, 195 p.

## HISTOIRE

**Allégret et Teisserès**, Rapport Présenté au Comité dans sa séance ordinaire du 6 Avril 1891, Mission Evangéliques, Paris, 1891, 26 p.

**Andersson Ephraïm**, Messianic popular movements in the lower Congo, Uppsala et Stockholm, Almqvist et Wiksells ; Londres, Routledge et Kegar Paul, 1958, 288 p.

**André Marie** (Soeur du Sacré-Coeur), Civilisation en marche, Ed. Grasseat, Paris, 1965, 352 p.

**Annales de la Svenska Missions Förbundet 1985 - 1986**, "L'Eglise Evangélique du Congo / La Communauté Evangélique du Zaïre", pp. 47 - 70.

**Asch Susan**, L'église du prophète Simon Kimbangu de ses origines à son rôle actuel au Zaïre, Editions Karthala, Paris, 350 p.

**Augouard Prosper (Mgr)**, 28 Années au Congo, Lettres de Mgr Augouguard, Tome I, Société Française d'Imprimerie et de Librairie, 1905, 533 P ; 28 Années au Congo, 28 années au Congo, Lettres de Mgr Augouard, Tome II, Société Française d'Imprimerie et librairie, 648 p. ; 36 Années au Congo suite des "28 Annés au Congo",Tome III, Poitier Société Française d'Imprimerie, 525 p.

**Baba Kake Ibrahima**, Dona Béatrice la Jeanne d'Arc Congolaise (XVIIIe siècle), NEA, Abidjan, 1976, 95 p.

**Bafouetela R.**, "Le travail sous la période coloniale au Congo (1897 - 1945)", Cahiers Congolais d'Anthropologie et d'Histoire, N° 6, Brazzaville, 1981, pp. 77 - 92.

**Bamana Gaston**, Historique du consistoire de Ngouedi, Mémoire de fin d'études théologiques, Séminaire de l'E.E.C., 15 Mai 1982, 60 p.

**Basolwa Kapita**, Mbumba Filipo et ses adeptes au Manianga 1921-1942, Editions CVADR, Kinshasa, 1983, 60 p. ; Ndoundou Daniel et le réveil au Congo, Editions Balwaka, Kinshasa, 1987, 52 p.

**Baubérot Jean**, L'Evangélisation Protestante non Concordataire en France et les problèmes de la liberté religieuse au XIXe siècle : La Société Evangélique de 1833 à 1883, Thèse de 3e cycle, Faculté des lettres et des Sciences Humaines de Paris, 1966, 534 p.

**Bouchaud Joseph (R.P.)**, L'église en Afrique noire, La Platine, Paris, 1958, 189 p.

**Boucher A. (Mgr)**, "Protestantisme et Islamisme au Congo Français", Revue d'Histoire des missions, Tome V, Editions Spes, Paris, 1928, pp. 78 - 85.

**Bouquet A.**, Féticheurs et médécines traditionnelles du Congo (Brazzaville), O.R.S.T.O.M., Paris, 1969, 282 p.

**Boussoukou-Boumba**, "Les contacts avec les Blancs et la disparition de la richesse dans la circonscription des Bacougnie", Revue d'histoire et d'anthropologie africaine, N° 2, Brazzaville, 1977, pp. 11 - 24. ; "L'organisation de la chefferie indigène à Ntima et à Divenié (Congo) (1923-1941)", Présence Africaine, N° 107, 1978, pp. 111 - 134.

**Brabant G.**, Un prophète des temps modernes, William Booth (1829-1912), Editions Altis, Paris, 1948, 269 p.

**Brackmann E.M.**, Histoire du protestantisme au Congo, Editions de la Librairie des Eclaireurs Unionistes, Bruxelles, 1961, 391 p.

**Briault Maurice**, "Le Congo-Océan et les Missions Catholiques", Revue d'Histoire des missions, Tome XII, Editions Spes, Paris, 1935, pp. 71 - 76.

**Brunschwig Henri**, Le partage de l'Afrique noire, Editions Flammarion, France, 1971, 186 p.

**Buana-Kibongi Raymond, Einebrand Roland, Ndamba Josué, Locko Isaac, Bazolo Gabriel**, Vingt ans de l'autonomie de l'Eglise Evangélique du Congo 1961-1981, Suède, 1981, 22 p.

**Césaire Aimé**, Une saison au Congo, Editions du Seuil, Paris, 1973, 121 p.

**Dautheville Joël**, "L'Eglise Evangélique du Congo", Journal des missions évangéliques, N° 1, Paris, 1980, pp. 15 - 25.

**De Brazza Marthe**, Savorgnan de Brazza, conquérant pacifique, Editions "Je sers", Paris, 1943, 47 p.

**Djerhagen Torbjörn**, L'habitat traditionnel dans la République Populaire du Congo, Uppsala, Institut Scandinave d'études africaines, 1972.

**Dede R.P.**, "Symbolique des nombres dans quelques dialectes kikongo", Cahiers Congolais d'Athropologie Historiques du Congo, N° 2, 1978, pp. 55 - 87.

**Demba Patrice**, "Importance de la notion de réconciliation chez le peuple Badondo", Vuela, Numéro 7, 27.09.1970 - 27.06.1971, pp. 33 - 34.

**De Plan Guy**, Les structures d'autorité des Bayanzi, Ed. Universitaires, Paris, 1974, 336 p.

**Diangienda Kuntima**, L'Histoire du Kimbangisme, Editions Kimbanguistes, Kinshasa, 1984, 344 p.

**Droux G.**, "Recherches préhistoriques dans la région de Boko-Songho et à Pointe-Noire", J.S.A., Tome IX, N° 1, pp. 71 - 84.

**Dumont René**, L'Afrique noire est mal partie, Editions du Seuil, Paris, 1962, 256 p. ; L'Afrique étranglée, Editions du Seuil, Paris, 1982, 287 p.

**Dupré Marie-Claude**, "Histoire et Rituels l'observation du siku en pays beembé (République Populaire du Congo)", Cah. O.R.S.T.O.M., Sér. Sciences Humaines, volume XVIII, N° 2, 1981 - 1982, pp. 171 - 194. (O.R.S.T.O.M. 1982) ; "Pour une histoire des productions : la métalurgie du fer chez les Téké Ngungulu, Tio, Tsaayi (République Populaire du Congo)", idem, pp. 195 - 223.

**Eboué Félix** (Gouverneur Général de l'A.E.F.), La nouvelle politique indigène pour l'Afrique Equatoriale Française, Ed. Office française, 1945, 61 p.

**Elèves**, "La place des instruments congolais de musique dans l'Eglise Evangélique du Congo", Vuela, Numéro 4, Ngouedi 1968, pp. 23 - 26.

**Elikia M'Bokolo**, Noirs et Blancs en Afrique Equatoriale, Les sociétés côtières et la pénétration française (vers 1820 - 1874), Editions Mouton, Paris, 1981, 320 p.

**Falk Peter**, La croissance de l'Eglise en Afrique, Institut de Théologie de Kinshasa, 1985, 574 p.

**Faure F.** (missionnaire), "George Grenfell missionnaire au Congo (1849-1906)", Les Cahiers Missionnaires, N° 11, Paris, 1928, pp. 1 - 68, (Société des Missions Evangéliques).

**Finney Charles G.**, Les réveils religieux, (M. Weber), Editions Villa Emanuel, Haute Savoie, France, 1951, 373 p.

**Gbagbo Laurent**, Réflexion sur la Conférence de Brazzaville, Editions Clé, Yaoundé, 1978, 80 p.

**Hildebrand P.**, "Les premiers Capucins au Congo en 1645", Revue d'Histoire des missions, Paris, 1939, pp. 381 - 389.

**Hombessa André**, "La séquence du manioc au pays sundi traditionnel", Cahiers Congolais d'Anthropologie et d'histoire, N° 1, Brazzaville, 1976, (1977) pp. 45 - 61.

**Homet Marcel**, Congo terre de souffrances, Editions Montaigne, Paris, 1934, 253 p.

**Goma Foutou Celestin**, Histoire des civilisations du Congo, Editions Anthropos, Paris, 1981, 427 p.

**Jacquot André**, Groupe Linguistique Koongo Eléments de Bibliographie, O.R.S.T.O.M., Brazzaville, 1968, 7 p.

**Keller Jean**, "Le protestantisme au Congo-Kinshasa", Revue française d'études politiques africaines, N° 32, Août 1968, pp. 52 - 62. La mission Evangélique au Gabon, 1842 - 1961, Notes sur l'histoire de la Mission Evangélique au Gabon, Gabon-Libreville, 7314/ordre 12007/B103, 1961, 52 p.

**Kimpianga Mahaniah**, La maladie et la guérison en milieu kongo, EDICVA, Kinshasa, 1982, 211 p. ; La mort dans la pensée kongo, Editions CVA, 1980 ; Impact du christianisme sur le Manianga 1880-1980, Centre de Vulgarisation Agricole, Kinshasa, 1981.

**Kimpolo Jaspard**, Bibliographie des pasteurs de l'Eglise Evangélique du Congo-Brazzaville, Matadi, 1965, 46 p.

**Kizerbo Joseph**, Le Monde Africain Noir, Hatier, Paris, 1968, 96 p. (Histoire et Civilisation).

**Koch Kurt**, Le réveil de Timor, La voix de l'Evangile, Strasbourg, 1971, 61 p.

**Labouret Henri**, Colonisation, Colonialisme, Décolonisation, La Rose, Paris, 1952, 203 p.

**Laman (K.E.)**, Vocabulaire kikongo-français, français-kikongo, Svenska missionförbundet, Léopoldville, 1950.

**Ledoux Marc-André**, "Remarques sur les protestantsd et la politique", Revue française d'études politiques africaines, N° 32, Août 1968, pp. 77 - 78.

**Leenhardt Maurice**, "Etapes lumineuses : Visite au chantiers missionnaires", Les Cahiers Missionnaires, N° 12, Paris, 1928, pp. 1 - 45, (Société des Missions Evangéliques).

**Livingstone David**, Explorations dans l'Afrique australe et dans le bassin du Zambèze (1840-1864), Introduction de Elikia M'bokolo, Ed. Karthala, Paris, 390 p.

**Louhemba Philippe**, Histoire de la Mission Evangélique Suédoise à Madzia, 1909 - 1961, Mémoire de D.E.S. d'histoire, Université Marien Ngouabi de Brazzaville, 1983, 159 p.

**Makosso Sylvain M.** (professeur à l'Université de Brazzaville), "L'Eglise catholique et l'Etat au Congo de 1960 à nos jours", Afrique Contenporaine, N° 88, Paris, 1976, pp. 6 - 11.

**Manoël Marcel**, "Quatre ans au Congo", Journal des Missions Evangéliques, N° 10, 11, 12, Oct. Nov. Déc., Paris, 1972, pp. 158 - 161.

**Martin Marie-Louise**, Simon Kimbangu un prophète et son Eglise, Editions du Soc, Lausanne, 1981, 215 p.

**Mialhe P.**, Evolution des Parties politiques du Moyen-Congo (1956 - 1957), Centre de Hautes Etudes d'Administration Musulmane, Paris 1957, 14 p.

**Moussabou Bruno Victor**, La colonisation Agricole du Niari 1935 - 1965, Mémoire de maîtrise d'histoire, Université de Paris VI, Jusieu, Paris, 1976, 121 p.

**Ndinga-Mbo Abraham**, "Quelques réflexions sur la civilisation du cuivre au Congo" Cahiers Congolais d'Anthropologie et d'Histoire, N° 1, Brazzaville, 1976 (1977), pp. 31 - 44.

**Ngoie-Ngalla Dominique**, Les Kongo de la vallée du Niari (Circa 1570 à 1910), Université de Brazzaville (inédit), 39 p. ; Les Kongo de la vallée du Niari et les peuples de l'Est, Université de Brazzaville (inédit), 181 p. ; "Réflexions sur le peuplement de la vallée du Niari par les Kongo", Cahiers Congolais d'anthrolpologie et d'Histoire, N° 2 (2), Brazzaville, 1978, pp. 13 - 25. ; "A propos des

marchés Bembe précoloniaux de G. Dupré, Idem, N° 4, 1979, pp. 7 - 10. ; Les Kongo de la vallée du Niari : origines et migrations XIII - XIXe s - Bakamba, Badondo, Bakunyi, Basundi, Babembe, Presse Universitaire Brazzaville, 1981, 163 p.

**Ngolongolo Apolinaire**, L'assassinat de Marien Ngouabi ou l'histoire d'un pays ensanglanté, Autoédition, France, 1988, 157 p.

**Nguimbi Paul**, Le réveil spirituel dans l'Eglise Evangélique du Congo aperçu historique, Séminaire Théologique de Mansimou, Brazzaville, 1988, 36 p.

**Nkounkou Hilaire**, L'oeuvre de la Mission Evangélique Suédoise et la naissance de l'Eglise Evangélique, Thèse de licence en Théologie, Montpellier, 1961, 67 p. ; "Historique de Ngouedi", Vuela, N° 7, 1971, pp. 8 - 16.

**Nkounkou Hilaire**, Einebrant Roland, Louhemba Philippe, Loubelo Fidèle, Bitemo Raymond, 75ème Anniversaire de la fondation de Madzia et de l'évangélisation du Congo par les missionnaires protestants, Brazzaville, Mars 1984, 34 p.

**Nlemvo Way Wa Ngombe Ndoadidiki**, Nlemvo Ndonzoao premier chrétien protestant du Zaïre (1867-1938), Centre Protestant d'Editions et de Diffusion, Kinshasa, 1978, 58 p.

**Olivier E.W.V.**, "La République du Congo", Bulletin de la société d'Histoire de l'Eglise en Afrique, N° 1, Décembre 1966.

**Poaty Jean Gilbert, Mbizi Joseph** et **Gambimi Pierre**, Armée du Salut 50e Anniversaire 1937-1987, Editions Saint-Paul, Kinshasa, 1987, 31 p.

**Savorgnan de Brazza P.**, Lettre A.M. Paul Bourde - Ecrite de Brazzaville à la veille de son retour en France sur les impressions et les conclusions de l'enquête qu'il vient de terminer au Congo (24 Août 1905), Editions L. De Soye et Fils, Paris, 1906, 8 p.

**Söderberg Bertil**, Les instruments de musique au Bas-Congo et dans les régions avoisinantes, The Ethnographical Meseum of Sweden, Stockholm, 1956, 285 p.

**Soret Marcel**, Les Kongo Nord-Occidentaux, PUF, 1959, 144 p. ; Histoire du Congo, Capitale-Brazzaville, Monde Outre Mer, Editions Berger Levrault, Paris, 1978, 237 p. ; Problème de démographie urbaine au Moyen-Congo, O.R.S.T.O.M., Paris, 25 p. ; Démographie et problèmes urbains en A.E.F. Poto-Poto - Bacongo - Dolisie, Mémoire de l'Institut d'Etudes Centrafricaines Brazzaville (A.E.F.), 1954, 137 p.

**Strom Kjell**, "Pour ou contre le réveil", Vuela, N° 3, 1967, pp. 12 - 15.

**Vansina Jan**, Les anciens royaumes de la savane, Institut de Recherches Economiques et Sociales, Léopoldville, 1965, 250 p, (Collection Etudes Sociologiques N° 1).

**Vassal Gabrielle**, Mon séjour au Congo Français, Editions Librairie Pierre Roger, Paris, 1925, 248 p.

**Vernes Charles**, La France au Congo et Savorgnan de Brazza, Librairie Fischbacher, Paris, 1887, 48 p.

**Woungly-Massaga**, La révolution au Congo, Editions François Maspero, Paris, 1974, 182 p.

## SOCIOLOGIE, RELIGION, ANTHROPOLOGIE ET ETHNOGRAPIE

**Andersson Efraïm**, "La notion de Dieu chez quelques tribus Congo-Camerounnaises", Religion en Afrique ou Journal of religion Africa, Vol. II, pp. 96 - 112.

**Babela Henriette**, Le syndicalisme au Congo de l'époque coloniale à 1981, Diplôme de formation supérieure, Ecole des Hautes Etudes Sociales, Juin, 1987, 174 p.

**Balandier Georges**, Sens et puissance, P.U.F., Paris, 1971, 336 p. ; La vie quotidienne au Royaume de Kongo du XVIe au XVIIIe siècle, Hachette, Paris, 1965, 286 p. ; Anthropologie politique, P.U.F., Paris, 1984, 240 p. ; Sociologie des Brazzavilles noires, 1ère édition A. Colin, 1965, 2ème édition P.F.N.S.P., Paris, 1985, 306 p. ; Sociologie actuelle de l'Afrique Noire, P.U.F., Paris, 3ème éd., 1971, 572 p. ; L'Afrique ambiguë, Plon, Paris, 1983, 302 p.

**Boungou Mouyabi Pierre**, "Le pasteur et la tribu", Vuela, N° 7, 27 Septembre 1970 - 27 Juin 1971, pp., 22 - 26.

**Banza Kamuntenga**, Le chrétien et les sectes, Paroisse protestante de l'Université de Kinshasa, ECZ, Kinshasa, 1983, 30 p.

**Bouana-Kibongi Raymond**, Le Dieu des ancêtres Bakongo, Thèse de licence en théologie, Montpellier, 1961, 44 p. ; "L'évolution du Kimbanguisme", Flambeau, N° 10, Mai 1966, pp. 75 - 81. ; "Le réveil du 19.Janvier.1947", Vuela, Bulletin Théologique du Séminaire Evangélique Congo-Brazzaville, N° 3, Ngouedi, 29.09.1966 - 25.06.1967, pp. 18 - 49. ; "Le trentenaire du réveil spirituel" Musana, 21/03/1978, 8 p. document dactylographié en notre possession.

**Cartry Michel**, "Compte-rendu des conférences de l'année universitaire 1973 - 1974" (Religions de l'Afrique Noire), Annuaire, Tome LXXXII, Ecole Pratique des Hautes Etudes Ve Sections - Sciences Religieuses, Paris, pp. 17 - 38 ; Idem, Tome LXXXIII 1974 - 1975, pp. 35 - 39 ;

Idem, Tome XCV, 1986 - 1987, pp. 82 - 86 ; Idem, Tome XCVI, 1987 - 1988, pp. 53 - 56.

**Coelho Virlio C.R.**, La place des jumeaux dans le système religieux des Dongo (Ambundu) Angola, Mémoire en vue de l'obtention du diplôme de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes en Siences Religieuse sur Les Religions de l'Afrique Noire, Paris, 1987, 523 p.

**Copans I.**, **Tornay S.**, **Godelier M.**, et **Barkes Clement C.**, Antropologie : Sciences des Sociétés Primitives ?, Densel, E.P., 1971.

**Dammann E.**, Les religions de l'Afrique, Payot, Paris, 1964.

**Davy Georges**, La foi jurée, Alcan, Paris, 1922 ; Elément de la sociologie, La Delagrane, Paris, T6I, 1932.

**Davy Georges** et **Moret A.**, Des clans aux Empires, La renaissence du livre, Paris, 1923.

**De Heusch Luc**, Pourquoi l'épouser ? et autres essais, Editions Gallimard, 1971, 336 p. ; Mythes et rites Bantous, rois nés d'un coeur de vache, Gallimard, Paris, 1982 ; Le sacrifice dans les religions africaines, Gallimard, Paris, 1986 (Bibliothèque des Sciences Humaines) ; Ecrits sur la royauté sacrée, Editions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 1987, 314 p. ; "Compte-rendu des conférences de l'année 1971 - 1972 et 1972 - 1973" (Religions de l'Afrique Noire), Annuaire 1971 - 1972 et 1972 - 1973, Tomes LXXX - LXXXI, Ecole Pratique des Hautes Etudes Ve Section Sciences Religieuses, Paris, pp. 43 - 44. ; Tome LXXXII, 1973 - 1974, Idem., pp. 43 - 46. ; Tome LXXXIII, 1974 - 1975, pp. 40 - 45.

**De Plain Guy**, Les structures d'autorité des Bayanzi, Editions, Universitaires, Paris, 1974, 336 p.

**De Rosny Eric**, Ndemsi ceux qui soignent dans la nuit, Editions Clé, Yaoundé, 1974, 328 p.

**Deschamps H.**, Les religions de l'Afrique Noire, P.U.F., Paris, 1954.

**Desroche Henri**, Socilogies religieuses, Presses Universitaires de France, paris, 1968, 221 p.

**Duchac René**, Sociologie et psychologie, Collection Sup, P.U.F., Paris, 1968, 128 p.

**Dupré Marie-Claude**, "Le système des forces nkisi chez les Kongo d'après le troisième volume de K. Laman", Journal de l'Institut International Africain, Volume 45, N° 1, London, 1975, pp. 12 - 27.

**Durkheim Emile**, Les formes élémentaires de la vie religieuse, P.U.F., Paris, 1985, 648 p. ; Education et sociologie, P.U.F., Paris, 1980, 131 p.

**Evans Pritchard E.E.**, La femme dans les sociétés primitives et autres essais d'anthropologie social, Presses Universitaires de France, Paris, 1971, 248 p. ; Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé, Gallimard, Paris, 1972 ; Parenté et mariage chez les Nuers, Payot, Paris, 1973, 224 p.

**Gamard M.L.**, "Note sur une association de crédit congolaise, Le Kittemo", Revue du folklore français, 1933, pp. 229 - 234.

**Gassongo Benoît (Mgr)**, Mgr Prosper Augouard et l'implantation du christianisme au Congo Français (1877 - 1921), Les Lianes, Brazzaville, 14978, 38 p.

**Geoltrain Pierre**, "Conviction et tolérance aux origines du christianisme", Bulletin du Centre Protestant d'Etudes et de Documentation, N° 320, Avril 1987, pp. 137 - 144.

**Gilis C.S.**, Kimbangu, fondateur de l'Eglise, Librairie encyclopédique, Bruxelles, 1960.

**Giner Salvador**, Initiation à l'intélligence sociologique, Editions Privat, Toulouse, 1970, 208 p.

**Gurvitch Georges**, Dialectique et Sociologie, Ed. Flammarion, Paris, 1972, 38 p.

**Hagenbucher-Sacripanti Frank**, "Notes sur la signification du Cinko:ko dans la représentation culturelle de la maladie (Sud-Congo)", Cahiers O.R.S.T.O.M., Série Sciences Humaines, Volume XIX, N° 2, Paris, 1983, pp. 203 - 218.

**Hebga Meinrad** et un groupe de chercheurs, Croyance et guérison, Editions Clé, Yaoundé, 1973, 152 p.

**Heiler F.**, La prière, (tra. Kruger & Marty) Payot, Paris, 1931.

**Hertz Robert**, Sociologie religieuse et folklore, Préface de Georges Balandier, P.U.F., Paris, 1970, 208 p.

**Holas B.**, Le séparatisme religieux en Afrique Noire, P.U.F., Paris, 1965.

**Hubert** et **Mauss**, Mélanges d'histoire de religions, Alcan, Paris, 1929.

**Jahn J.**, **Muntu** : L'homme africain et la culture néo-africaine, Seuil, Paris, 1961.

**Jalby Robert**, Sorcellerie et médecine populaire en Languedoc, Editions de l'Aygnes, Nyons, 1974, 183 p.

**Junod H.A.**, Moeurs et coutumes des Bantous, Payot, Paris, 1938.

**Kimbembo Dominique** (Abbé), Fétichisme et croyance de l'au-delà chez les Bakongo du Congo-Brazzaville, 1964.

**Lazarsfeld Paul**, Qu'est ce que la sociologie, Gallimard, Paris, 1970, 252 p.

**Le Bourhis**, "Du matriacat dans le Niari-Ogoué. Tribus : Bakambas, Batekés, Bassoundis, Ballalis, etc.", A.E.F. Bulletin de la Société des Recherches Congolaises, N° 21, Année 1935, pp. 93 98.

**Legaut Marcel**, Introduction à l'intelligence du passé et de l'avenir du christianisme, Aubier, Paris, 1973, 404 p.

**Le Roy A. (Mgr)**, Religion des primitifs, Beauchesse, Paris, 1925.

**Levi-Strauss Claude**, L'identité, P.U.F., Paris, 1983, 348 p. ; Mythes et religions, le totémisme aujourd'hui, P.U.F., Paris, 1965, 156 p. ; Les structures élémentaires de la parenté, P.U.F., Paris.

**Loisy A.**, Essai historique sur le sacrifice, E. Nourry, Paris, 1920.

**Makosso-Makosso**, "Le mouvement religieux congolais de 1921 à nos jours : Contribution à l'étude des formes de resistances et formes de nationalisme", Présence Africaines, N° 94, 1975, pp. 214 - 220.

**Massamba Mampolo**, La libération des envoûtés, Editions Clé, Yaoundé, 1976, 160 p. ; Sexe et mariage (dans la perspective chrétienne), Centre Protestant d'Editions et de Diffusion, Kinshasa, 1979, 196 p.

**Mauss Marcel**, Manuel d'ethnographie, Payot, Paris, 1967, 262 p. ; La prière, S.l., 1909 ; Sociologie et anthropologie, P.U.F., Paris, 1950.

**Mbiti John**, Religions et philosophie africaine, Editions Clé, Yaoundé, 1972, 300 p.

**Mboungou Clément**, "Un fétiche : le "Nzobi", Vuela, Bulletin du Séminaire Théologique de l'Eglise Evangélique du Congo-Brazzaville, Numéro 6, Ngouedi, 1970, pp. 25 - 32.

**Mbouyou Pauline**, Solidarité traditionnelle et protection sociale en République Populaire du Congo, Etude particulière chez les Dondo, Mémoire de maîtrise en Sciences Sociales, Université de Paris-Nord, Villetaneuse, Paris le 2 Mai 1983, 225 p.

**Memelfote H.**, Rapport sur la civilisation animiste, Colloque sur les religions, Présence Africaine, Paris, 1962, pp. 31 - 58.

**Michel-Jones François**, Retour aux Dogons, Le Sycomore, Paris, 1978, 158 p.

**Ngombo Mwini Mulandu**, Coutumes et usages du roi Ntinu Wene, Ed. Kisantu, Kinshasa, 1979, 52 p.

**N'kaloulou Bernard**, Dynamique paysanne et développement rural au Congo, L'Harmattan, Paris, 1984, 260 p.

**Nkouka Mank Marcel**, Essai sur l'évolution du protestantisme au Congo-Brazzaville (1909 - 1976), Université des Sciences Sociales de Grenoble II, U.E.R. Institut d'Etudes Politiques, Soutenu en Juin 1977, 111 p.

**Otto Rudolf**, Le sacré, (traduit par Jundt A.), Paris, 1949.

**Palmaer Georg**, Soderberg B., Lundgren M., Stenström A., Kongo Komer, Stockholm, S.M.F., 1956, 207 p.

**Parti Congolais du Travail**, Statuts, Editions du Comité Central, Brazzaville, Mars 1979, 54 p.

**Reinach Salomon**, Cultes, Mythes et Religions, Le Roux, Paris, T.I, 1905, T.II, 1906, T.IV, 1912.

**République Populaire du Congo, Ministère de l'Information**, La Constitution de la République Populaire du Congo, Imprimerie Nationale du Congo, Brazzaville, 1974, 22 p.

**Rindeskog Anna-Karin**, "Deux questions posées par Vuela", Vuela, N° 7, 1971, pp. 17 - 21.

**Roumeguere J., Eberhardt**, "Sociologie de la connaissance mythique chez les Bantu", C.I.S., XXXV, pp. 71 - 77.

**Sinda Martial**, Le messianisme congolais et ses incidences politiques : Kimguisme, Matsouanisme, autres mouvements précédé de Les Chjrists noirs, par Roger Bastide, Editions Payot, Paris, 1972, 390 p. ; Simon Kimbangu prophète et martyr zaïrois, Castermann, Bruxelles, 1978, 112 p. André Matsoua fondateur du mouvement de libération du Congo, Idem, 94 p. ABC. (Grandes Figures Africaines).

**Van De Velde L.**, "La région du Bas-Congo et du Kouilou-Niari, usages et coutumes des indigènes", Bulletin de la Société Royale Belge de Géographie, 1886, T.X., pp. 347 - 412.

**Vansina Jan**, Introduction à l'ethnographie du Congo, Editions Universitaires du Congo, Université de Lovanium, Lubumbashi, Université officielle du Congo, 1966, 228 p.

**Van Wing Joseph (R.P.)**, Etudes Bakongo, Editeur Geormaera, Bruxelles, 1921, 319 p.

**Wagret J.M.**, Histoire et Sociologie Politiques de la République du Congo, L.G.D.J., Paris, 1963.

**Weber Max**, Le savant et la politique, traduit de l'Allemand, Plon, Paris, 1959, 230 p. ; L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, 2e édition, Plon, Paris, 1967, 341 p. ; Essais sur la théorie de la science, Plan, Paris, 1965, 538 p. ; Economie et société, tome premier, traduit de l'Allemand, Plon, Paris, 1971, 650 p.

**Weber Max**, Le savant et la politique, Union Générale d'éditions, Paris, 1974, 186 p.

**Tardits Claude**, "Compte-rendu des conférences de l'année 1986 - 1987" (Religion de l'Afrique Noire), Annuaire E. P. H. E., Ve Sections des Sciences Religieuses, Tome XCV, Paris, 1986 - 1987, pp. 87 - 91 ; Idem, Tome XCVI, 1987 - 1988, pp. 57 - 63.

## THEOLOGIE

**Axerson Sigbert** (Professeur au Séminaire de Ngouedi), "Le Saint-Esprit", Vuela, N° 1, 1er Octobre 1964 - 24 Juin 1965, pp. 13 - 18.

**Bibila Léonard** (premier pasteur kamba au consistoire de Ngouedi), L'Eglise et l'Etat, mémoire de fin d'études théologiques, Séminaire de l'E.E.C., Mansimou-Brazzaville, 10 Juin 1974, 38 p.

**Bissila Célestin**, Du siècle des ténèbres à la lumière au plateau Babondo, mémoire de fin d'études théologiques, Séminaire de l'E.E.C., Mansimou-Brazzaville, 17 Juin 1974, 26 p.

**Bissila Célestin, Kibangou Jérémie, Mouanda Mbambi Florent**, L'évangélisation du consistoire de Ngouedi, Brazzaville, 29 Janvier 1986, 2 p.

**Blandenier Marcel**, A toute créature, Ed. des groupes missionnaires, 3ème Ed. Suisse, 1981, 148 p.

**Bonheffer Dietrich**, Le prix de la grâce, traduit de l'Allemand par Roland Renet, Editions Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1971, 254 p.

**Bonnet Georges**, Au nom de l'Eglise quelle morale ?, Centurion, Paris, 1980, 272 p.

**Bouchaud Joseph (R.P.)**, L'Eglise en Afrique noire, La Platine, Paris, 1958, 189 p.

**Brabant G.**, Un prophète des temps modernes, William Booth (1829-1912), Editions Altis, Paris, 1948, 249 p.

**Cassidy Michael & Osei-Mensah Gottfried**, Tous ensemble dans le même lieu, Editions Trobisch, 1976, 289 p.

**Colman Robert**, Evangéliser selon le maître, Editeurs de la littérature biblique, Belgique, 1982, 94 p.

**Daidanso ma Djongwe** (pasteur), Dirinda Marini Bodho (Docteur), Keita Kassoum (pasteur), Ouedrago Adama (pasteur) et Zokoue Isaac (pasteur), Levons nous et bâtissons, Centre de publications évangéliques, Abidjan, 1980, 48 p.

**Dubois Paul André**, Le Saint-Esprit vérité et puissance, Editions La mission de la Bible, Genève-Paris, 1978, 189 p.

**Graham Billy**, Une norme biblique pour évangéliser, Editions Wold Wide, 1984, 122 p.

**Kassoum Keïta**, Un seul sacrifice, CPE, Abidjan, 1973, 88 p.

**Makanzu Mavumilusa** (pasteur), Mon coeur est enflammé pour l'évangélisation, Editions du Soc, Lausanne, 1980, 85 p. ; Quoi ? Vivre la polygamie dans l'Eglise ? ?, Cedi, Kinshasa, 1977, 97 p. ; Prépare-toi à la rencontre de ton Dieu, Ed. Japemak, Kinshasa, 1981, 140 p. ; L'oecuménisme et moi, E.C.Z., Kinshasa, 1980 ; Les ancêtres et ma foi, E.C.Z., Kinshasa, 198 ; Le culte des morts, E.C.Z., Kinshasa, 1980 ; Le Saint-Esprit n'est pas un fétiche, E.C.Z., Kinshasa, 1980 ; Nous n'avons pas trahi l'Evangile de Jésus-Christ, Cedi, 1973, 101 p.

**Manoël Marcel**, (prof.) et le cours pastoral 3ème année, "Pour une étique africaine", Vuela, Bulletin Théologique du Séminaire de Ngouedi Eglise Evangélique du Congo-Brazzaville, Numéro 7, 1970 - 1971, pp. 27 - 29.

**Massamba ma Mpolo**, "La théologie africaine face aux envoutés", Interview accordée à André Pache, Le Christianisme au XXe Siècle, N° 34, Septembre 1978, p. 8.

**Martin Luther King**, La force d'aimer, Castermann, Paris, 1964, 231 p. ; La seule révolution, Idem.

**Mboungou Jean**, Le réveil spirituel au Congo-Brazzaville, Mémoire de licence en théologie, Montpellier, 1967, 56 p.

**Mouanda Mbambi Florent**, Le problème de l'Evangile dans le monde africain de nos jours, Institut Théologique de Nanga-Eboko, Cameroun, Mars, 1978, 38 p. ; Le baptême évangélique, Ibidem, Août 1978, 22 p. ; L'engagement au combat de la foi, Exposé à la Conférence du G.B.U. Congo du 3 - 4 Juillet 1984, Mansimou-Brazzaville, 25 p., document manuscrit dactylographié.

**Ngoyi Mouroko Gaston**, "Le Prophétisme de l'Ancien testament par rapport à celui de l'E.E.C.", Vuela, Numéro 7, 27.06.1970 - 27.06.1971, pp. 33 - 34.

**Ngoyi Ngongo Lunkamba**, Se marier pour devenir un, Editions Saint-Paul Afrique, Kinshasa, 1980, 136 p.

**Ortiz Juan Carlos**, Disciple, Editions Message, Melun-France, 1983, 167 p.

**Sastre R.**, Théologie et culture africaine, Pres. africaine, 24-25, Février - Mars, 1959, pp. 132 - 141.

**Stegen Erlo**, Réveil parmi les Zoulous, Missions Kwa Sizabantou, 1982, 104 p.

**Stott John**, Mission chrétienne dans le monde moderne, Editions des groupes missionnaires, Suisse, 1977, 204 p.

**Strom Kjell**, "Pour ou contre le réveil", Vuela, N° 3, 1967, pp. 12 - 15.

**Vernet Daniel**, La Bible et la science, Ligue pour la lecture de la Bile, Lausanne, 1978, 255 p.

**William Boot** (Général), Lettres le christianisme dans la vie quotienne, Editions Altis, Paris, 1934, 345 p.

## METHODOLOGIE

**Baubérot Jean**, Un christianisme profane ?, P.U.F., Paris, 1978, _____ p. ; "Conviction, tolérance et pluralisme", Bulletin du Centre Protestant d'Etudes et de Documentation, N° 320, Avril 1987, pp. 145 - 156.

**Beaud Michel**, L'art de la thèse, Editions La Découverte, Paris, 1985, 156 p.

**Boulanger Balleygueir G.**, La recherche en sciences humaines, Editions Universitaires, Paris, 1970, 156 p.

**Dreyfus Simone**, Etude méthodologique, Editions Cujas, Paris, 1984, 341 p.

**Dufour M.L.**, Le tapuscrit (recommandations pour la préparation et la dactylographie des travaux scientifiques), Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, CID., Paris, 1971, 102 p.

**Festinger Léon** et **Katz Daniel**, Les méthodes de recherche dans les sciences sociales, 2 tomes, P.U.F., Paris, 1974, 753 p.

**Ghiglione R.** et **Matalon B.**, Les enquêtes sociologiques : Théories et pratiques, Armand Colin, Paris, 1978, 301 p.

**Grendl L.**, Initiation à la méthode historique, Editions du Mont Noir, Kinshasa, 1980, 103 p.

**Guiral Pierre**, **Pilliorget René**, **Agulhon Maurice**, Guide de l'Etudiant en Histoire moderne et contemporaine, P.U.F., Paris, 1971.

**Mucchielli R.**, Le questionnaire dans l'enquête psycho-sociale, Ed. E.S.F., Paris, 1971, 77 p.

**Pinto R.** et **Grawitz M.**, Méthodes des sciences sociales, Dalloz, Paris, 1969, 940 p.

## GENERAL.

**Baubérot Jean**, Histoire du Protestantisme, Que-sais-je ?, P.U.F., Paris, 1987, 125 p.

**Baubérot Jean, Willaime Jean-Paul**, Le protestantisme (Les noms, les thèmes, les lieux), M.A. Editions, Paris, 1987, 207 p. (Collection Le monde de... encyclopédie de poche).

**Dadié B.B.**, Le pagne noir, Présence Africaine, Paris, 1974, 159 p.

**Gagnebin Laurent**, Christianisme spirituel et christianisme social, Labor et Fides, Paris, 1987, 470 p.

**Gurvitch Georges**, Dialectique et sociologie, Ed., Flammarion, Paris, 1972, 38 p.

**Kompany wa Kompany**, Les tortures de Eyenga, UESA, Kinshasa, 1984, 184 p.

**Labrousse Elisabeth**, Une foi, Une loi, Un roi ?, La révocation de l'Edit de Nantes, Payot, Labor et Fides, Paris-Genève, 1985, 232 p.

**Lopez Henri**, Tribaliques, Editions Clé, Yaoundé, 1975, 103 p.

**Ngoie-Ngalla Dominique**, Lettre à un étudiant Africain suivi de la sonate des derniers veilleurs, Editions Mbonda, Kinshasa, 1981, 34 p.

**Nicole J.M.**, Précis d'histoire de l'Eglise, Ed. de l'Institut biblique, Nogent-Sur-Marne (France), 1982, 281 p.

**Ousmane Sembene**, Les bouts de bois de Dieu, Presses Pocket, 1960, 381 p. O pays mon beau peuple!, idem., 1977, 187 p.

**Remond René**, L'anticléricalisme en France de 1815 à nos jours, Editions Complexe, Bruxelles, 1985, 388 p.

**Sedar Senghor Léopold**, Littérature africaine, Fernand Nathan, Paris, 1964, 63 p.

**Sianard Yves**, La voix des remords, Editions CELMA, Brazzaville, 1982, 16 p.

**Stegen Erlo**, Réveil parmi les Zoulous, Missions Kwa Sizabantou, 1982, 104 p.

**Rocher Guy**, L'action sociale, Points, Ed. H.M.H., Paris, 1970, 130 p. ; L'organisation sociale, Idem, 1972, 254 p. ; Le changement social, idem, 1972, 320 p.

**Tastevin R.P.**, "Les antilopes revenants, fable des Bakamba", R.C., N° 25, Juin 1938, pp. 59 - 74.

**Tati-Loutard J.B.**, Anthologie de la littérature Congolaise d'expression française, Ed. Clé, Yaoundé, 1977, 254 p.

**Valdi François**, La femme antilope, Editions André Delpeuch, Paris, 1928, 188 p.

## DOCUMENTS DE LA LITTERATURE EN KIKONGO

**Bahelele Jacques**, Kinzonzi ye ntekolo andi makundu, 4ème Ed..CEDI, Kinshasa, 1971, 78 p. ; Lunana lwa mvu tuka ntungulu a vula dia Kinkenge 1897 - 1977 (Quatre vingts ans depuis la construction de la mission de Kinkenge 1897 - 1977), CEZ, Luozi, 1977, inédit. document dactylographié.

**Baur Anna**, Mikunga mia yenge, C.E.Z., 1905, 350 p.

**Buana-Kibongi Raymond**, Mpeve ya Longo ku Kongo, Editions de l'ECZ, Matadi, 1978, 55 p.

**Disengomoka E.A.**, Kuntwala-Zingukiasikila kia mwisi Kongo, Cedi, Kinshasa, 1910, 16 p.

**Kiananwa Zimunina L.**, Luzingu Lwa Martin Luther King Jr, Cedi, Kinshasa, 1973, 39 p.

**Laman K.E.**, Malongi ma ndinga kikongo (grammaire de la langue kikongo), C.E.Z., Kinshasa, 1910, 16 p. ; Dictionnaire Kikongo français, Falk fils, Bruxelles, 1939.

**Larsen N.J.**, Kingunza-Bwivu ye zimvutudulu, 2e Edition, C.E.A.Z., Kinshasa, 1967, 38 p.

**Makanzu Jean P.**, Lutina yanga-Nutin'ak'ezumba :, Ed. d'essai, Kinshasa, 1970, 27 p. ; Ndiatusulu a dibundu, CEDI, Kinshasa, 1978, 45 p.

**Ngoma Michel**, Kedi kaka kitunganga, Kansi ka luvunu ko ka tombe ko, kansi kia, Kindzaba, 16/08/1980, 4 p. document inédit dactylographié en notre possession.

**Palmaer Georg** et **Stenström Oscar**, Mavanga ma Nzambi mu Kongo, S.M.F. - E.E.C., Matadi, 1961, 111 p.

**Palmkvist Carl**, Mambu mambangudulu mu masonu kwa malongo (commentaire biblique), C.E.Z., Kinshasa, 1927, 578 p.

**Ntemo André**, Longa mwana kwenda kuzandu, C.B.F.Z. / B.M.S., London, 1978, 58 p.

**Stenstrom Oscar**, Malongi mandin'akikongo (grammaire kikongo), C.E.Z., Kinshasa, 1928, 48 p.

## DOCUMENTS DIVERS (PERIODIQUES, ETAT CIVIL, ETC.)

**Boulet Jean**, "Le Congo vu d'Alésia", Le Christianisme au XXe siècle, N° 20, Paris, Mai 1984, p. 3.

**Kuhn Jean**, "Une Armée du Salut", Le christianisme au XXe siècle, N° 20, Paris, Mai 1984, p. 8.

**Mba-Abessole Paul**, Lettre ouverte aux Français sur la faillite actuelle du Gabon, Monera, Paris, 20.04.78., 5 p., dactylagraphiée en notre possession.

**Nkounkou Moundele Dominique**, "Sagesse africaine", Le christianisme au XXe Siècle, N° 20, Paris, Mai 1984, p. 2.

# TABLEAUX.

**PAGES**

Tableau N° 1.:Répartition par tranche d'âge et par sexe 48

Tableau N° 2.:La croissance numérique des conversions protestantes par les baptèmes du peuple Manianga et du peuple Dondo à la mission de Kingoki entre 1900 et 1930. Avant le transfert des Dondo à la mission du district de Ngouedi 273-274

Tableau N° 3.:Récapitulatif des différents effectifs des promotions de formations des cadres protestants de la S.M.F. au séminaire de la mission de Ngouedi de 1930 à 1971 367-371

Tableau N° 4.:Effectif des baptèmes au consistoire de la mission de Ngouedi de 1930 à 1986 372

# TABLES DES ILLUSTRATIONS


| | PAGES |
|---|---|
| Carte N° 1.:Carte de l'Afrique | 4 |
| Carte N° 2.:Le Congo en région Administrative | 5 |
| Carte N° 3.:L'ancien Royaume du Congo (XVIe-XVIIe S) | 14 |
| Carte N° 4.:L'expansion coloniale au Congo Français | 22 |
| Carte N° 5.:Les groupes Etheniques du Congo | 57 |
| Carte N° 6.:Géologie de la région du Niari Bouenza | 61 |
| Carte N° 7.:Découpage en sous-régions | 65 |
| Carte N° 8.:Voies de commerce dans le Sud-Congo (précolonial) | 67 |
| Carte N° 9.:Le Niari-Djoue cuprifère | 72 |
| Carte N°10.:Le chemin de fer du Congo | 77 |
| Carte N°11.:Carte Ethenique du pays Kongo | 88 |
| Carte N°12.:Les points de franchissement du Congo pendant les migrations Kongo | 91 |
| Carte N°13.:Les anciens sites des habitants du village de Moukambou | 97 |
| Carte N°14.:Les différents villages de Kindzaba | 112 |
| Objets en cuivre | 119 |
| Objets en cuivre | 120 |
| Carte N°15.:Les missions suédoises au Zaïre | 259 |
| Carte N°16.:Les missions suédoises au Congo | 260 |

# TABLE DES MATIERES

PAGES

**AVANT PROPOS** 1

**PREMIERE PARTIE**

Présentation du Congo et but de notre étude

**CHAPITRE I** Contexte de l'étude 11
A) Brève présentation de la République populaire du Congo 11
B) Contexte historique et politique de la présence du protestantisme au Congo - Brazzaville et en territoire Kamba 15
C) Chronologie des principaux événements de la pénétration occidentale au Congo et en territoire Kamba avant l'implantation officielle du protestantisme 28

**CHAPITRE II** Sources 39

Introduction 39

A) Les sources écrites 39
B) Les sources orales (enquêtes) 46
C) Analyses des interviews (enquêtes) 47
Répartition par catégories socio-professionnelles 48
Répartition par rapport au lieu d'habitation 49

Conclusion 50

**DEUXIEME PARTIE**

Présentation des Kamba

**CHAPITRE III** Le territoire Kamba 58

A) Situation géographique du peuple Kamba 58
A - 1 - Le Niari 59
A - 2 - Le climat de la vallée du Niari 62
A - 3 - Sols et végétation de la vallée du Niari 63
B) Importance économique de la vallée du Niari 68

**CHAPITRE IV** Historique des Kamba 89

A) Le peuplement du territoire Kamba 89
B) Les premiers occupants avant les Kamba 89
C) Les origines de l'ethnie Kamba 92
D) Les migrations 100
D - 1 - Les migrations anciennes 101
D - 2 - Les migrations spontanées récentes (milieu XIXème siecle - XX siecle 104
D - 3 - Les migrations forcées 107

**CHAPITRE V** La culture Kamba (tradition et novation) 121

Introduction 121

1) Organisation économique, sociale et politique 122

A) L'organisation économique traditionnelle 122
A - 1 - Agriculture et élevage 123
A - 2 - La chasse et la pêche 128
A - 3 - Les travaux spécialisés 129
B) L'organisation sociale Kamba 140
B - 1 - Le mariage et la polygamie 155
B - 2 - L'esclavage 161
C) L'organisation politique Kamba 175

2) Les grandes lignes de la culture et des croyances Kamba 185

A) Les grandes lignes de la culture Kamba 185
B) Les croyances Kamba 196
B - 1 - Le Nzambi Mpungu Tulendo (Dieu tout puissant) 199
B - 2 - Les autres divinités 201
B - 2 - 1 - Les esprits de la nature 201
B - 2 - 2 - Les esprits de la société 202
B - 3 - Les kibanda ou Kinkonko (esprits de la nature manipulables) 205
B - 4 - Les Mikisi (esprits contenus dans les objets magiques 206
B - 5 - Les objets magiques et rituels 210
B - 6 - Les Nganga (prêtres) 210
B - 6 - 1 - Les Nganga et les Ngudi - Nganga (prêtres professionnels) 211
B - 6 - 2 - Les autres prêtres 214
B - 6 - 3 - Les Ndoki (sorciers) 215
B - 6 - 4 - La place de la femme dans la fonction religieuse 216
B - 7 - Les cérémonies et les rites 217
B - 7 - 1 - L'univers magique 217
B - 7 - 2 - Le contenu des rites et cérémonies 218
B - 8 - Les différents rites et cérémonies (privés ou publics) 220
B - 8 - 1 - La naissance 220
B - 8 - 2 - L'initiation 221
B - 8 - 3 - Le mariage 221
B - 8 - 4 - La maladie 222
B - 8 - 5 - Les cérémonies funèbres 222

Conclusion 226

**TROISIEME PARTIE**

L'infiltration du protestantisme en territoire Kamba de 1900 à 1929

**CHAPITRE VI** Le contexte historique de l'infiltration protestante 261

Introduction 261

A) Origine et installation de l'oeuvre protestante Suédoise au Congo Belge ou Zaïre et infiltration protestante au Congo français ou Moyen-Congo (République populaire du Congo) 261

B) Le début de l'oeuvre Missionnaire du protestantisme Suédois en milieu indigène au Congo-français (Moyen-Congo) 284
C) L'infiltration du protestantisme en territoire Kamba de 1900 à 1929 290
C - 1 - Périodicité des principaux évènements de l'infiltration du protestantisme 294
C - 2 - L'infiltration du protestantisme à Kindzaba 300
a) Les situations conflituelles 300
b) Les liens de parenté 304
c) Les relations de bon voisinage 306

Conclusion 306

**CHAPITRE VII** Le protestantisme et l'opinion indigène 322

Introduction 322

A) Conflits du protestantisme avec le catholicisme 322
B) Conflits du protestantisme avec l'Administration française 325
C) Apparition du Ngungisme et conflits avec le protestantisme 326
D) Le protestantisme et l'opinion indigène (avant 1930) 328

Conclusion 329

**QUATRIEME PARTIE**

La croissance de la religion chrétienne

**CHAPITRE VIII** L'implantation du protestantisme en pays Kamba (1930) 341

Introduction 341

A) La fondation de la mission de Ngouedi et son cadre naturel 342
B) Le rôle de la Mission de Ngouedi au moment de l'implantation protestante chez les Kamba 348

Conclusion 373

**CHAPITRE IX** L'Armée du Salut 383

Introduction 383

A) L'installation de l'Armée du Salut au Moyen-Congo 384
B) L'Armée du Salut chez les Kamba 389
B - 1 - L'adhésion de Tata Mayoulou Ma Ntamba à l'Armée du Salut 391
B - 2 - L'animateur salutiste Tata Bissila bi Mbambi de Kindzaba (Banda) 395

Conclusion 396

**CHAPITRE X** Les religions Messianiques 401

Introduction 401

A) Le Ngunzisme 403
B) Le Kakisme 407
C) Le Mavonda Ntangu ou Bibundu di Kingunsa (communauté Kingunsa) 410
D) Le Bougisme (Nzambi Bougie) 421
E) Les autres mouvements religieux en dehors du Ngunzisme 425
E - 1 - Le Kula Munwa 427
E - 2 - Le port des clefs 431
E - 3 - Nzambi Maleni 431
E - 4 - La croix Koma (Nzambi ta Malanda) 434

Conclusion 435

**CHAPITRE XI** Le Nsikumusu ou réveil spirituel à la mission de Ngouedi de 1947 à nos jours 443

Introduction 443

A) Les débuts du réveil 445
B) Les problèmes posés par le réveil 450
C) Les résultats 458

Conclusion 459

**CHAPITRE XII** Les nouvelles dénominations protestantes (Pentecotisme Congolais et Eglise Evangélique Nouvelle Congolaise) 465

Introduction 465

A) Le Pentécotisme Congolais 465
B) L'Eglise Evangélique Nouvelle Congolaise 468

Conclusion 472

**CONCLUSION** 473

**ANNEXES**

Annexe I 481
Annexe II 485
Annexe III 488
Annexe IV 490
Annexe V 501
Annexe VI 502

**BIBLIOGRAPHIE** 513

**TABLEAUX** 531

**TABLE DES ILLUSTRATIONS** 533

**TABLE DES MATIERES** 535